



**FRANCESCO D'ALPA**

**Dov'è finita  
l'anima cristiana?**

**Piccola contro storia di un mito**

— LAIKO.it —

Francesco D'Alpa  
*Dov'è finita l'anima cristiana?*  
*Piccola contro storia di un mito.*

ISBN 978-88-95357-03-4

Proprietà letteraria riservata  
© Copyright 2007 Francesco D'Alpa  
© Copyright 2007 Laiko.it

*Dello stesso autore:*

**Acculturazione e democrazia digitale** (con C. Caia). Catania, 2001.

**L'illusione del naturale**. Montedit, Melegnano, 2002.

**L'inNaturopata**. Montedit, Melegnano, 2002.

**Fatima senza segreti**. Avverbi, Roma, 2003.

**La chiesa antievoluzionista**. Laiko.it, Catania, 2007.

**Fatima Critica**. Laiko.it, Catania, 2007.

[www.laiko.it](http://www.laiko.it)

D'Alpa Francesco

Via Gramsci, 152

95030 Gravina di Catania (CT)

# Indice

<b>Introduzione .....</b>	<b>7</b>
<b>1 - L'invenzione dell'anima.....</b>	<b>9</b>
1.1 Le radici greche.....	9
1.2 L'anima nella Bibbia .....	11
1.3 Rapporto con la cultura greca .....	14
1.4 Il primo cristianesimo.....	15
1.5 L'epoca dei padri.....	16
1.6 L'affermazione del dualismo .....	18
1.7 Gli sviluppi dell'aristotelismo e la Scolastica.....	19
1.8 Tommaso d'Aquino.....	20
<b>2 - Origine e natura dell'anima.....</b>	<b>23</b>
2.1 Cos'è l'anima cristiana? .....	24
2.2 Cos'è il corpo? .....	25
2.3 Materia, anima, spirito.....	27
2.4 La natura spirituale dell'anima .....	28
2.5 Le operazioni dell'anima .....	29
2.6 La natura materiale dell'anima .....	31
2.7 L'origine dell'anima.....	32
2.8 Quando viene creata l'anima?.....	35
2.9 La trasmissione delle anime.....	36
2.10 La Bibbia e il traducianesimo .....	37
2.11 Corpo, anima, peccato originale.....	38
2.12 La morte prima dell'uomo .....	39
2.13 L'anima dei bruti.....	39
2.14 La somiglianza fisica fra uomo e animale .....	41
<b>3 - Il rapporto anima-corpo .....</b>	<b>43</b>
3.1 Il dualismo cristiano .....	44
3.2 Le controversie cristologiche.....	44
3.3 L'unione dell'anima al corpo.....	45
3.4 La natura di questa unione.....	47
3.5 La sede dell'anima.....	48
3.6 L'anima che vivifica ed anima il corpo .....	49
3.7 L'anima che usa il corpo.....	51
3.8 L'unità nella persona .....	53
3.9 I limiti posti dal corpo all'anima.....	55
3.10 Il rapporto anima-corpo. L'anima come mente.....	56
3.11 Accordo fra anima e corpo: l'uomo come persona .....	57
3.12 L'opposizione fra anima e corpo.....	59

3.13 Le passioni ed il loro controllo.....	61
3.14 Le diverse potenze dell'anima .....	62
3.15 Se il cervello si ammala? .....	63
3.16 Anima e trapianto di organi .....	65
<b>4 - Corpo e animazione.....</b>	<b>67</b>
4.1 Animazione ed inizio dell'essere umano coincidono? .....	69
4.2 Sviluppo embionario ed animazione .....	71
4.3 L'anima che plasma il corpo.....	74
4.4 La formazione del corpo.....	75
<b>5 - Le prove psicologiche dell'esistenza dell'anima .....</b>	<b>77</b>
5.1 La consapevolezza dell'individualità .....	77
5.2 La consapevolezza dell'esistenza della propria anima.....	78
5.3 La cognizione della distinzione fra anima e corpo.....	79
5.4 La consapevolezza della opposizione fra anima e corpo.....	80
5.5 La persistenza dell'io rispetto ai mutamenti del corpo.....	83
5.6 La presenza di attività spirituale .....	84
5.7 Il senso di responsabilità.....	85
5.8 La ripugnanza verso l'idea di una morte definitiva.....	85
<b>6 - Le prove oggettive dell'esistenza dell'anima .....</b>	<b>87</b>
6.1 Disparità fra corpo ed anima.....	87
6.2 Funzioni e proprietà non spiegabili se si nega l'anima .....	88
6.3 Irriducibilità dell'anima .....	89
6.4 L'attività finalistica dell'organismo .....	90
<b>7 - I volti dell'anima .....</b>	<b>91</b>
7.1 Anima come principio di vita .....	91
7.2 Anima come immagine di Dio .....	93
7.3 Anima come vera essenza dell'uomo .....	93
7.4 Anima come costante dell'essere .....	95
7.5 Anima e natura umana.....	95
7.6 Anima che umanizza il corpo .....	96
7.7 Anima, cervello.....	96
7.8 Anima, razionalità, psichismo.....	97
7.9 Anima come individualità.....	100
7.10 Anima, persona, personalità.....	100
7.11 Anima come soggettività .....	101
7.12 Anima come coscienza, consapevolezza .....	102
7.13 Anima come parte migliore dell'uomo.....	103
7.14 Anima come interiorità, intimità e vita personale .....	103
7.15 Anima come libero arbitrio .....	104
7.16 Anima come volontà.....	105
7.17 Anima come 'Io' .....	106

7.18 Anima come presupposto morale.....	107
7.19 Anima come coscienza morale.....	108
7.20 Anima e libertà.....	109
<b>8 - La morte e l'anima .....</b>	<b>111</b>
8.1 La morte e il cristianesimo.....	111
8.2 La distinzione fra corpo e anima.....	112
8.3 Perché si muore? .....	113
8.4 La separazione dell'anima dal corpo.....	114
8.5 Raccontare la morte.....	115
8.6 Come si muore?.....	117
8.7 La sopravvivenza individuale .....	118
8.8 Morte apparente e morte reale .....	119
8.9 L'attività dell'anima del moribondo.....	119
8.10 La morte dovuta all'anima.....	121
8.11 La morte e Adamo.....	123
8.12 La morte di Maria.....	123
<b>9 - Dopo la morte .....</b>	<b>127</b>
9.1 L'attività dell'anima dopo la morte.....	127
9.2 Il destino dell'uomo.....	128
9.3 Il destino dell'anima individuale.....	129
9.4 Il giudizio particolare .....	130
9.5 L'attesa del destino finale.....	132
<b>10 - La resurrezione.....</b>	<b>135</b>
10.1 La resurrezione degli uomini .....	135
10.2 Il corpo dei risorti .....	137
10.3 La resurrezione di Gesù Cristo.....	138
10.4 La riunione fra l'anima e il corpo.....	139
10.5 La resurrezione finale .....	140
10.6 Le difficoltà della resurrezione .....	142
10.7 Problemi di genere.....	144
10.8 La reincarnazione .....	145
<b>11 - L'immortalità .....</b>	<b>149</b>
11.1 La metempsirosi.....	149
11.2 Identità individuale e metempsirosi .....	150
11.3 Immortalità e destino individuale.....	151
11.4 L'immortalità nelle scritture .....	152
11.5 L'immortalità nel pensiero filosofico.....	155
11.6 L'immortalità nel Cristianesimo .....	155
11.7 La natura dell'anima e la sua immortalità .....	156
11.8 Le prove dell'immortalità .....	158

<b>12 - Il tramonto dell'anima cristiana .....</b>	<b>161</b>
12.1 Cos'è l'uomo? .....	162
12.2 L'antropologia cristiana .....	163
12.3 Cos'è dunque l'anima cristiana? .....	166
12.4 Dalla medicina cattolica alla bioetica .....	167
12.5 Anima ed individuo .....	169
12.6 La persona umana .....	170
12.7 Ha ancora senso parlare di anima cristiana? .....	173
<b>13 - Oltre l'anima cristiana .....</b>	<b>175</b>
13.1 La relazione mente corpo .....	177
13.2 La consapevolezza .....	178
13.3 Oltre l'anima .....	178
<b>Indice dei nomi .....</b>	<b>183</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>187</b>

«Voi pochi, nobili amici e compagni [...] accompagnatemi come angeli custodi sino al mio ultimo istante, e quando la scure cadrà su me, separando l'anima mia dal corpo, fate una sola dolce offerta delle vostre preghiere e sollevate la mia anima al cielo» (W. Shakespeare, *Enrico ottavo*)

## **Introduzione**

L'elenco dei termini desueti del cattolicesimo è in crescita, con molte 'verità di fede' declassate a semplici metafore: come il purgatorio, il limbo, o l'anticristo. E fra queste l'anima, con il tradizionale dualismo: 'uomo composto di anima e corpo', 'anima che infonde il corpo', 'anima che anima il corpo', 'anima che lotta con il corpo'; meglio parlare di 'persona', una e indivisibile.

Ma cos'era l'anima cristiana? E cosa ne è rimasto?

Nell' "Antico Testamento" sostanzialmente non se ne parla. Anzi, nei primi libri mancano del tutto l'idea di immortalità e quella di sopravvivenza individuale alla morte. Che quantomeno Dio possa risuscitare qualcuno è solo una ipotesi tardiva.

Nel cristianesimo invece, per la maggior parte della sua storia, si parla abbondantemente di anima; anzi l'anima è il vero centro degli interessi dei credenti. E si ritiene (col presunto avallo della "Bibbia" e della stessa ragione) che sia proprio l'anima il vero essere dell'uomo: spirituale, immortale, ben distinto dal suo corpo.

Secondo la catechesi tradizionale, le "Sacre Scritture" propongono ai fedeli, come punto di partenza obbligato di ogni discussione sull'anima, quattro concetti fondamentali: a) la creazione diretta di ogni singola anima da Dio, mentre il corpo è formato da materia preesistente; b) la natura speciale dell'anima, diversa da quella del corpo, che essa fa vivere; c) l'immortalità individuale; d) la caduta iniziale e la trasmissione del peccato a tutti i discendenti di Adamo. Sullo sfondo, ovviamente, la promessa salvezza tramite Cristo.

In realtà, né i giudei né i cristiani hanno professato, letteralmente, per secoli, tali 'verità', o per lo meno non nelle formule cristallizzate in seguito; ed a ragione. Infatti: (a) la creazione (in Adamo) di un'anima distinta dal corpo, è cosa ben distinta dalla 'semplice' animazione descritta in "Genesi"; (b) viene generalmente proposto, in maniera del tutto arbitraria, che la terminologia utilizzata nei libri sacri 'ellenizzanti' ("Sapienza" e "Maccabei") sia solo apparentemente contrastante con quella di "Genesi", mentre è assolutamente chiaro che esiste un importante salto concettuale (in "Genesi" è l'uomo Adamo ad essere fatto 'immagine' di Dio, e non la sua presunta anima immortale); (c) solo i libri più tardivi accennano ad una non meglio precisata immortalità; (d) le conseguenze della caduta sembrano letteralmente riferirsi (in "Genesi") al semplice livello corporeo.

Va aggiunto che, mentre i testi dell' *"Antico testamento"* recano le tracce di una qualche riflessione cosmologica e sulla natura dell'uomo, i Vangeli non manifestano alcuna preoccupazione teoretica in tal senso. L'idea di sopravvivenza prefigurata in essi ha caratteri piuttosto incerti e ne può essere proposta più di una interpretazione.

Ciò spiega in parte l'ambivalenza con cui i Padri della Chiesa guardarono al mondo pagano, in cui si era sviluppato quel concetto di anima che sicuramente mancava nella tradizione giudaica: un'anima peraltro fin troppo avvolta dalla materialità: 'elemento del mondo' (presso i presocratici, gli stoici, e gli epicurei), 'principio dell'essere' (secondo Aristotele), 'principio del movimento' (secondo Platone ed i neoplatonici). Il concetto di 'anima mundi', inoltre, contrastava con alcuni cardini della nascente teoria cristiana sull'ontologia dell'anima: creazione immediata da Dio, sopravvivenza ed immortalità personale.

Soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, i modi di spiegare l'anima risultano quanto mai vari e contraddittori; e non potrebbe essere altrimenti considerato che i concetti di base per lo più non hanno origine dalle *"Sacre Scritture"* né dalla predicazione di Cristo, ma derivano dalle più svariate fonti storiche e filosofiche. Semmai proprio la traduzione e l'interpretazione della Bibbia sono state sempre forzate per adattare alle idee preferite.

In copertina: William Blake, *La valle della morte* (particolare).

British Museum-Department of Prints and Drawings.

In questo dipinto l'autore rappresenta l'anima che abbandona il corpo nell'istante della morte.

# 1 - L'invenzione dell'anima

Presso i popoli primitivi, l'idea dell'anima fa parte di una spiegazione ingenua dell'universo.<sup>1</sup> Ma il suo utilizzo eminentemente filosofico, nel senso di analisi e tentativo di comprensione dell'essere umano (o più ampiamente dell'essere vivente in genere) compare nel pensiero greco, in cui presto si contrappongono spiegazioni metafisiche (che analizzano in particolare il rapporto fra l'uomo e la divinità) e spiegazioni scientifiche (sul funzionamento del corpo), destinate le une ad integrarsi nella teologia, le altre a rendere sempre più incongruo (se non inutile) il concetto stesso di anima.

Ogni discorso storico sull'anima parte abitualmente da Omero, che tuttavia non ne ha un concetto assimilabile a quello poi in uso nel mondo occidentale. Il termine omerico '*psyche*' designa infatti ciò che tiene in vita (ovvero ciò che propriamente 'anima', o che 'scalda') il '*soma*' (ovvero la 'carne', o meglio il 'cadavere'). Il corpo vivente o le sue parti non vengono definite '*soma*'. Alla morte, l'anima esce dal corpo dell'uomo e si dirige verso l'Ade, il regno delle ombre.

L'anima è dunque il principio vitale dell'uomo, ma allo stesso tempo non possiede, o non determina, alcuna specifica individualità.

## 1.1 Le radici greche

Il concetto di anima è stato sempre fortemente intrecciato alle problematiche sulla vita e sulla morte. Gli antichi greci, il cui culto dei morti era fortemente impregnato di magismo, ritenevano che la '*psyche*' individuale sopravvivesse alla morte, che fosse immortale ed indistruttibile, e che potesse interagire con i vivi; avrebbe dimorato nella tomba o nel regno dei defunti, e desiderato tornare sulla terra, essendo il regno degli inferi un mondo buio, irrealistico e senza gioie.

Nella religione 'olimpica' (diffusa nel popolo, e testimoniata dai poemi omerici e da Esiodo), i morti accedono come ombre nell'Ade, che riproduce solo larvatamente il mondo dei vivi; dei quali, in definitiva, non resta che il ricordo. Non vi è alcuna idea di un giudizio finale, giacché la giustizia è riservata solo ai vivi. In pratica non viene neanche posto l'interrogativo sul senso ultimo della vita.

Nei poemi omerici l'anima è semplice soffio vitale, che alla morte lascia il corpo. I due termini che ne designano le caratteristiche sono '*psyché*' (la vita in senso lato, l'energia vitale, il respiro vitale, il sangue che anima l'organismo: un principio immateriale impersonale che possiedono sia gli uomini che gli animali) e '*thymós*' (la sede del pensiero, dei sentimenti e delle sensazioni). In questi poemi viene esaltata la bellezza e nobiltà dell'uomo mortale. L'immortalità è infatti ciò che realmente distingue gli dei dagli uomini. Questi dei non sono che la

---

<sup>1</sup> Un'importante opera di riferimento su questo argomento è: Levy-Bruhl M., *L'Ame primitive*. Alcan, Parigi, 1927. Trad. It., *L'anima primitiva*. Bollati Boringhieri, Torino, 1990.

rappresentazione ideale dell'uomo, che viene così guidato dalla religione ad autocomprendersi.

Nella Grecia classica ci si preoccupa comunque sempre più del destino che segue alla morte, e si collega questa problematica con l'idea della divinità materna della terra, capace di riprendere in grembo i morti e di fare scaturire la nuova vita. Nel tardo ellenismo alla tematica della sopravvivenza si aggiunge una tematica di 'redenzione', di una immortalità celeste sempre più vicina a quella degli dei; si fa massiccio ricorso alla figura di un mitico eroe del culto, che vince la morte; si sviluppano pratiche cerimoniali drammatizzate, che impongono una forte partecipazione emotiva, intrise di simbolismi, purificazioni rituali, sacramenti.

I 'misteri' sono invece culti particolari, ristretti a pochi adepti, nei quali si approfondiscono le tematiche del destino degli esseri umani. Il culto legato ad Orfeo è particolarmente importante in quanto anticipa molti temi prima platonici e poi cristiani: il mondo paradisiaco iniziale; il corpo quale prigione dell'anima; il cerchio delle nascite e delle esistenze; la liberazione finale dal corpo; il giudizio dei morti; l'inferno; la beatitudine degli eletti. Dio viene visto come un 'confortatore', con cui si può entrare in comunione, come un garante della salvezza personale e dell'immortalità della propria anima.

L'orfismo (che farà nel tempo corpo unico con il pensiero pitagorico) fonde '*psyché*' e '*thymós*', respiro e coscienza, inconscio e conscio. L'anima ha una origine esterna al corpo, e penetra in esso attraverso il respiro (concetto che appartiene alla maggior parte del pensiero primitivo). L'immortalità del principio vitale impersonale viene estesa anche all'individualità spirituale. Le anime sopravvivono al corpo; per cui in seguito si immaginerà che possano trasmigrare da un corpo all'altro (così come il principio vitale immateriale passa da un corpo all'altro).

Diviene impellente l'interrogativo su cosa vi sia dopo la morte. A differenza della visione 'olimpica', c'è un premio che attende l'anima nell'aldilà, e la realtà dolorosa degli inferi è solo un momento di transito, così come le tante reincarnazioni necessarie al demone che abita nell'uomo, decaduto dalla purezza originaria e prigioniero della materia. Per guadagnare il premio finale, è necessaria una purificazione, prettamente rituale nei misteri eleusini, morale nell'orfismo. Proprio l'orfismo ha fortemente condizionato tutto il pensiero religioso occidentale, con la sua idea di una complementarietà fra vita terrena ed aldilà, e con la definizione di una serie di dualismi (anima/corpo, spirito/materia, ragione/istinto) che hanno reso conflittuale la condizione umana.

## 1.2 L'anima nella Bibbia

A cristiani sembra evidente che la “Bibbia” sia il libro dell’anima.<sup>2</sup> Ma al tempo di Mosè, di Giosuè o dei Giudici, gli ebrei avevano preoccupazioni assolutamente terrene (organizzazione della società, conquista di terre, discendenza numerosa, vittoria sui nemici), ed adoravano il Dio dell’alleanza con Mosè. L’idea di un senso biblico originario più profondo ed universale, comprendente la promessa di un destino ultraterreno, è una sovrapposizione o forzatura del Cristianesimo.

Da Dio si attendeva il premio della longevità;<sup>3</sup> mentre era temuto l’abbreviarsi della vita.<sup>4</sup> L’identità e la vita stessa della persona avevano a che fare con il sangue e con il cuore. Solo tardivamente si cominciò a concepire una vaga idea di anima; che comunque, alla morte, sarebbe passata nello ‘*sheôl*’, l’oscura fossa degli inferi, il triste regno delle ombre. L’Ecclesiaste testimonia chiaramente quanto realmente mancasse una speranza di vita eterna e quanto non si pensasse ad un destino diverso fra gli uomini ed il resto dei viventi.<sup>5</sup>

Dopo il contatto con la cultura ellenica, vennero assorbiti il concetto di immortalità dell’anima e quello di un destino privilegiato dell’uomo rispetto agli altri viventi. Non a caso, il libro della “Sapienza”, che è scritto in greco e che accoglie i termini greci ‘*psiché*’ e ‘*pneûma*’, piuttosto che i meno precisi termini ebraici ‘*nèfes*’ e ‘*rûah*’, parla chiaramente di immortalità, di vita come periodo di prove, di premio finale per i giusti.<sup>6</sup>

Ma una volta concepito un aldilà, non per questo lo si pensava diverso dall’aldiqua terreno; giacchè anche gli ebrei (come i babilonesi, gli egiziani o gli assiri) non sapevano immaginare una vita ultraterrena diversa da quella terrena.

Nemmeno il “Credo di Nicea” (a. 325) contiene accenni alla risurrezione;<sup>7</sup> l’aggiunta avviene nel “Credo di Costantinopoli” (a. 381): «*aspettiamo la resurrezione dei morti e la vita del secolo futuro*».<sup>8</sup> Ma in questo contesto, resurrezione dei morti non significa ovviamente ricongiunzione dell’anima con il corpo. L’anima non viene infatti per nulla presupposta, allo stesso modo in cui non

---

<sup>2</sup> Non a caso la catechesi dichiara che «*lo stesso scopo principale dell’intera Bibbia porta all’affermazione della spiritualità-immortalità dell’anima umana e del suo destino soprannaturale*» (Florit E., 1962, p. 172).

<sup>3</sup> «*Onora tuo padre e tua madre, affinché siano prolungati i tuoi giorni sopra la terra, che il Signore, tuo Dio, ti dà*» (Esodo 20, 12); «*lo farò sazio di lunga vita*» (Salmi 91, 16); «*il timore di Dio allunga la vita; gli anni degli empi sono fugaci*» (Proverbi 10, 27).

<sup>4</sup> «*Nel fiore degli anni devo andare nel soggiorno dei morti ed essere privato del resto dei miei anni?*» (Isaia 38, 10).

<sup>5</sup> «*La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono quelli, muoiono queste; e il soffio vitale è uno per tutti e la superiorità dell’uomo sulla bestia è nulla, purchè tutti e due sono vanità. Ambedue vanno a finire nel medesimo luogo; tutti e due sono usciti dalla polvere e nella polvere ritornano. Chi sa se il soffio vitale dell’uomo sale in alto e quello della bestia scende sotto terra?*» (Ecclesiaste 3, 19-21)

<sup>6</sup> Sapienza 3, 1-9.

<sup>7</sup> Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 2002, p. 5.

<sup>8</sup> «*Expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi*». Conciliorum Oecumenicorum Decreta, 2002, pp. 23-24.

lo era nell' "Antico Testamento". Dunque anima e vita eterna non sono, per i primi cristiani, due concetti interconnessi.

Le prime pagine della "Bibbia" definiscono Adamo come creato ad «immagine e somiglianza» di Dio;<sup>9</sup> 'immagine' sempre intesa in senso non strettamente fisico e corporeo. Per i teologi della scolastica la somiglianza consisteva essenzialmente nel possesso di intelligenza e volontà; per l'oriente cristiano l'uomo partecipava agli attributi divini della santità, della gloria, dell'incorruttibilità, dell'immortalità. Più in generale, l'uomo sarebbe uomo proprio in quanto immagine di Dio.

In "Genesi" occorre considerare tre elementi che concorrono alla formazione dell'uomo: (a) la terra, che è quello materiale; (b) l'alito vitale, o spirito, che viene comunicato alla materia; (c) l'anima vivente, che è il risultato dell'operazione svolta da Dio insufflando lo spirito nella materia.

Materia e spirito esistono dunque indipendentemente; l'anima vivente (sinonimo di 'persona', ma che non va confusa con ciò che sarà poi l'anima cristiana) esiste solo se corpo e spirito sono uniti;<sup>10</sup> ma è chiaramente un aspetto transitorio dell'essere, finché esso è 'vivente'. Anima e spirito possono dunque essere pensati indipendentemente.<sup>11</sup>

Ma per quale motivo Dio avrebbe creato una creatura così differente da lui, dandogli un corpo? L'apologetica, anziché sottolineare questa incongruenza, la usa proprio per dimostrare l'esistenza di un dualismo anima-corpo: «Il Genesi dice ancora che l'uomo fu creato "ad immagine di Dio" che è spirito. Ciò non poteva intendersi del corpo. Dunque nell'uomo c'è una parte, ed è l'anima, che è spirituale».<sup>12</sup>

I tre termini biblici aramaici che indicano l'essere umano ('basâr', carne; 'nefes', anima; 'rûah', spirito) non si riferiscono però a tre sue distinte parti, ma a tre aspetti della sua interezza: 'basâr' ne sottolinea la debolezza, la caducità e la dipendenza;<sup>13</sup> 'nefes' pone l'accento sulla vitalità individuale, ed è associato al sangue;<sup>14</sup> 'rûah', indica anche lo spirito in quanto anima orientata a Dio. L'antropologia biblica non presenta comunque alcuna originalità rispetto ad altre culture dello stesso periodo. La preoccupazione principale degli autori dei libri sacri è quella di definire l'alleanza con Dio e dunque di dare una motivazione religiosa all'agire umano.

Nel "Libro di Giobbe" viene chiaramente esposta l'opinione degli ebrei secondo i quali Dio è la causa prima dello sviluppo del corpo nel grembo della donna: Giobbe infatti gli si rivolge precisando «mi hai plasmato» piuttosto che «hai plasmato il mio corpo», proprio perché non c'è in lui nessuna idea di una qualche

---

<sup>9</sup> Genesi 1, 27.

<sup>10</sup> Genesi 2, 7.

<sup>11</sup> Così risulta anche nella Lettera agli Ebrei 4, 12: «La parola di Dio [...] penetra fino a dividere anima e spirito».

<sup>12</sup> Casali G., 1955, p. 343.

<sup>13</sup> Esodo 23, 12; 31, 17; 2 Samuele 16, 14

<sup>14</sup> Levitico 17, 11; Deuteronomio 12, 23.

anima.<sup>15</sup> Più avanti il Signore dice a Geremia: «*Prima di formarti nel seno materno ti conobbi*».<sup>16</sup> Ed in seguito Davide afferma: «*tu formasti le mie viscere e mi tessisti nel grembo di mia madre*».<sup>17</sup> Nel pensiero ebraico, dunque, non si pone affatto il problema di un separabilità fra corpo ed anima, in quanto la cosiddetta anima è solo una manifestazione dell'essere, impensabile indipendentemente dal corpo.<sup>18</sup>

Tutto cambia nel momento (fine del primo secolo a.c.) in cui un giudeo alessandrino scrive il “*Libro della Sapienza*”, che accoglie molti concetti ellenizzanti. L'autore riprende infatti tardivamente da Platone il tema del corpo corruttibile che appesantisce e dunque si oppone all'anima,<sup>19</sup> ma anche, in un passo, quello dell'anima che preesiste al corpo;<sup>20</sup> egli non parla comunque di risurrezione dei corpi (come aveva fatto Giobbe), mentre parla di immortalità dell'anima!<sup>21</sup>

Il problema si complica con il primo cristianesimo. Paolo di Tarso, infatti, usa i termini ‘spirito’ e ‘carne’ (in greco: ‘*pneuma*’ e ‘*sarx*’), per indicare non due sostanze diverse (l'anima ed il corpo) ma due regioni diverse della vita psichica: quella che deriva dallo spirito divino, e quella impigliata nella materialità e nel peccato, fra di loro “*vicendevolmente contrapposte*”.<sup>22</sup> Ma altre volte, per lui, ‘carne’ ha semplicemente il significato di ‘corpo mortale’.<sup>23</sup>

---

<sup>15</sup> «*Le tue mani mi hanno plasmato e formato, ed ora ti volti a distruggermi? Ricordati che come argilla tu mi hai plasmato e in polvere mi farai tornare. Non mi hai tu forse, qual latte, fatto colare e come latte rappreso fatto coagulare? Di pelle e di carni tu mi hai rivestito, e con ossa e tendini tu mi hai tessuto. Vita e benevolenza usasti con me, e la tua vigilanza mantenne il mio spirito*» (Giobbe, 10, 8-13).

<sup>16</sup> Geremia 1, 5.

<sup>17</sup> Salmi 139, 13.

<sup>18</sup> L'apologetica però sostiene: «*Siamo, quindi, di fronte, quando contempliamo l'uomo biblico, a un microcosmo compatto in cui sono composte e si placano due dimensioni a prima vista inconciliabili*» (Ravasi G., 2003, pp. 73-74).

<sup>19</sup> «*Il nostro corpo corruttibile è di peso all'anima e questa tenda di creta grava la mente nei suoi pensieri*» (Sapienza 9, 15).

<sup>20</sup> «*Ero fanciullo di natura felice, ed ebbi in sorte un'anima retta, o meglio, essendo buono di animo, ricevetti un corpo immacolato*» » (Sapienza 8, 19-20)

<sup>21</sup> Secondo Ravasi, l'autore dei libri sapienziali non abbandona affatto la tradizionale concezione ebraica (di “*Genesi*”); piuttosto la riformula «*secondo un nuovo linguaggio ed una nuova strumentazione ideale di cui dispone a causa del suo innesto nel mondo culturale greco*», anche se «*l'assunzione di nuove forme espressive non è del tutto innocua per il contenuto*» (Ravasi G., 2003, pag. 95). Ma l'autore della “*Sapienza*” non ha solo spiegato con parole nuove un concetto immutato; lo ha palesamente e definitivamente mutato; il dualismo deve infatti essere pensato come un passo in avanti della riflessione teologica ebraica, una consapevolezza del tutto nuova di una struttura interiore (interpretata come metafisica) dell'Io che gli autori di “*Genesi*” non potevano avere.

<sup>22</sup> Galati 5, 17.

<sup>23</sup> 2 Corinti 5.

### 1.3 Rapporto con la cultura greca

È piuttosto comune la sottolineatura apologetica di sostanziali differenze fra la filosofia greca ed il Cristianesimo: secondo i greci l'anima sarebbe la prigioniera del corpo, mentre secondo la Bibbia l'uomo è unità anima-corpo, viziata però dal disordine introdotto dal peccato originale.<sup>24</sup>

Ma questa non è una esposizione corretta. In realtà, certa filosofia greca ha parlato di netta dualità corpo-anima solo in una fase avanzata del suo sviluppo; e nella Bibbia non esiste affatto alcuna idea di anima, se non nei testi scritti dopo le contaminazioni proprio con la filosofia greca.

Nel "Pentateuco", è ben evidente la mancanza del concetto di anima, nel senso poi professato dal Cristianesimo. L'animazione impressa al corpo di Adamo non è una anima-sostanza. Né Dio, che da all'uomo una conoscenza piena delle cose del mondo, gli fornisce alcun riferimento sulla esistenza di una qualche anima. Del resto, secondo taluni autori (come Hartley Burr Alexander) nelle culture primitive non sarebbe affatto esistita l'idea di una sostanza spirituale antitetica alla materia, quale è il concetto di anima nelle culture storiche.

La Bibbia non è neanche originale. Nei Salmi si sente chiaro l'eco dell'inno di Akhenaton al Dio-sole (circa 1400 a.C.): «Creatore del germe presente nella donna, artefice del seme dell'uomo, tu che dai vita al figlio nel corpo della madre, che lo consoli perché non pianga, nutrilo nel grembo. Tu doni il respiro vitale a chiunque viene al mondo quando, il giorno della nascita, esce dal grembo materno».<sup>25</sup>

Anche nella Grecia omerica non esiste alcun vero dualismo fra corpo ed anima. L'uomo è unità di "soma" (il cadavere) e "psyche" (il soffio vitale che abbandona il corpo al momento della morte): sostanzialmente la stessa idea espressa letteralmente da "Genesi". Il dualismo anima-corpo è espressione più tardiva della filosofia greca e si rispecchierà nel pensiero ebraico solo dopo le sue contaminazioni con il mondo greco.

Nulla di più falso dunque che sostenere: «l'immortalità dell'anima è affermata in ogni parte della sacra Scrittura».<sup>26</sup> L'apologetica può cercare prove solo in passi del "Nuovo Testamento" e in poche (piuttosto dubbie) testimonianze dell'"Antico Testamento", espressive in ogni caso solo del tardo pensiero ebraico. Nulla di più vero, dunque, del fatto che «questa verità è concordemente imposta dalla fede e dalla ragione per altissime cause morali, ossia per il finale trionfo della giustizia tra gli uomini»:<sup>27</sup> il che è come dire, senza mezzi termini, che l'idea

---

<sup>24</sup> Catechismo di Pio X: [67] «L'uomo non fu creato debole e misero come ora siamo noi, ma in uno stato felice, con destino e con doni superiori alla natura umana».

<sup>25</sup> «Tutti attendono da te il nutrimento al tempo opportuno: se lo dai loro essi l'accolgono, aprì la mano ed essi si saziano; se nascondi il tuo volto si spaventano; se togli il loro spirito muoiono e ritornano nella polvere; se invii il tuo spirito, sono creati e tu rinnovi la faccia della terra» (Salmo 104, 27-30).

<sup>26</sup> Mariani D., 1935, p. 148.

<sup>27</sup> Mariani D., 1935, p. 149.

dell'immortalità dell'anima, con tutto quello che ne consegue a livello normativo, è una invenzione sociale.

Il rapporto con la cultura greca è certo problematico per i cristiani, preoccupati di nascondere le similitudini ed i plagî. I momenti decisivi del contatto con essa sono soprattutto due: dapprima il tardo ebraismo, che acquisisce l'idea greca di anima individuale, quindi il periodo della scolastica, quando viene integrata nel cristianesimo la filosofia aristotelica. Aristotele sembra tuttavia tanto naturalista da mettere in pericolo la dottrina sulla sopravvivenza dell'anima, che per lui è un principio saldamente immerso nella vita del corpo; e Platone utilizzerebbe invece un linguaggio simbolico, raffigurando con la trasmigrazione delle anime poco più che un mito poetico dell'eternità, più che dell'immortalità.

### **1.4 Il primo cristianesimo**

I primi pensatori cristiani si confrontano presto con la cultura pagana di cui raccolgono quanto è assimilabile ai loro principi. L'atteggiamento è particolarmente ambivalente verso le correnti di pensiero basate su di una rivelazione ed a sfondo apocalittico, quale l'ermetismo. Ma Tertulliano, ad esempio, vede negli scritti di Ermete Trismegisto una anticipazione della Rivelazione di Gesù.

Sin dal primo secolo si evidenzia una chiara contaminazione dell'ebraismo con elementi della filosofia greca, soprattutto del platonismo. Tali apporti diverranno nel tempo così rilevanti, che più tardi i cristiani, ed in particolare Giustino (II sec.), per giustificare la presenza, sosterranno che i greci erano, senza saperlo, dei cristiani imperfetti; ovvero che essi avevano colto qualcosa del Verbo divino disseminato nel mondo ed avevano perfino tratto alcuni concetti dalle opere di Mosè.<sup>28</sup>

Filone di Alessandria (25 a.c.-42 d.c. circa) è un tramite fondamentale. È lui ad avvicinare il concetto greco di 'lógos' alla figura di Cristo, e a saldare i concetti greci di spirito ('*pneûma*') e di intelletto attivo (il '*noûs poiêtikós*' di Aristotele). Grazie a questa mediazione, il concetto biblico di spirito o soffio creatore ('*ruah*') progressivamente incorpora le caratteristiche del '*noûs*' greco.<sup>29</sup>

Plutarco (n. 45-50 d.c. circa), il primo platonico di rilievo nel periodo cristiano, elabora l'idea di un principio del male e di un mondo materiale contrapposto a quello spirituale.<sup>30</sup> Per lui l'intelligenza è al di sopra dell'anima che è a sua volta superiore al corpo.

---

<sup>28</sup> Il pagano Celso era invece di parere opposto, avendo ben presenti tutte le appropriazioni da parte del cristianesimo di concetti del platonismo, dei primi filosofi greci, dei Misteri di Mitra, dei culti egiziani, delle leggende pagane.

<sup>29</sup> Tertulliano sosterrà in seguito che si trattava invece di una semplice coincidenza di idee. Agostino, infine, si farà portavoce di ampi sincretismi su temi i cui ambiti e limiti sono comunque predeterminati dalle 'verità di fede', giacchè per lui la ragione deve muoversi necessariamente nell'ambito e a partire dai presupposti della fede: «*credo ut intelligam*» e «*intelligo ut credam*».

<sup>30</sup> Plutarco, *Su iside e Osiride*.

Per Paolo di Tarso, il vero fondatore del Cristianesimo, l'io carnale psichico è la dimensione meno importante dell'uomo; al di sopra di esso c'è lo spirito, che ha reciso i suoi legami con il corpo, conformandosi in tutto a Cristo.<sup>31</sup> Da lui deriva uno degli atteggiamenti fondamentali del cristianesimo, il distacco totale (e poi il disprezzo) dalla corporeità e dal mondo.

Ma solo con il “*Vangelo di Giovanni*” (della fine del I° secolo), entrano nel cristianesimo due concetti platonici fondamentali: il ‘*Lógos*’ e la sopravvivenza individuale (‘vita eterna’), che subentrano a quelli ebraici di spirito e di ‘regno di Dio’.<sup>32</sup>

### 1.5 L'epoca dei padri

Le concezioni sull'anima sviluppate dai padri della chiesa ricalcano più le problematiche proposte dalla filosofia greca che la genuina impostazione giudaica e protocristiana.<sup>33</sup>

Il netto orientamento verso il platonismo deriva soprattutto dalla impostazione dualista, che salva la spiritualità (o incorporeità) dell'anima, e che viene preferita alla soluzione aristotelica che riduce l'anima a ‘modificazione’ o ‘qualità’ del corpo.<sup>34</sup>

I padri della chiesa pescano a piene mani dal platonismo, sia pure purgandolo di quanto non risulta compatibile con la propria cultura. Parlando dell'anima usano dunque le metafore di Platone: ali dell'anima, abito, prigione o tomba del corpo che racchiude l'anima. E soprattutto plagiano i concetti di Plotino, spacciandoli per insegnamenti delle Scritture.<sup>35</sup>

Ambrogio, vescovo di Milano, copia intere pagine della prima “*Enneade*” di Plotino (che a sua volta si rifaceva a Filone di Alessandria, Musonio Rufo ed Epitteto) per comporre i discorsi in cui parla di fuga dell'anima fuori dal corpo.<sup>36</sup> Ma mentre Plotino invitava a rivolgersi alla Bellezza Spirituale, Ambrogio esorta a

---

<sup>31</sup> «*Dunque non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me*» (Galati 2, 20).

<sup>32</sup> Dello stesso periodo, fra i filosofi non cristiani, ricordiamo Severo, per il quale l'anima è una essenza geometrica composta di visibile e di invisibile, ed è semplice (cioè non composta di una parte spirituale e di una parte passiva). Albino (II secolo) scrive sull'immortalità dell'anima e sulle sue parti. Per Apuleio (n. 125) esistono esseri immortali (gli dei) ed esseri mortali; questi ultimi hanno un corpo mortale, destinato ad una vita misera, mentre l'anima è immortale. In una posizione intermedia fra gli dei ed i mortali stanno i demoni, che comprendono anche le anime umane prigioniere del corpo, quelle liberate dal corpo e quelle che non hanno mai abitato un corpo umano. Apuleio viene confutato da Agostino nei libri VIII e IX della “*Città di Dio*”.

<sup>33</sup> Teofilo (n. 120) è fra più attivi nel cercare di dimostrare la continuità tra l' “*Antico Testamento*” e il “*Nuovo Testamento*” e la superiorità del cristianesimo rispetto al pensiero pagano.

<sup>34</sup> «*L'anima è l'atto primo di un corpo naturale avente la vita in potenza. Questo è il corpo organico [...] dunque l'anima sarà l'atto primo del corpo naturale organico; e perciò non è da cercare se l'anima e il corpo siano una cosa sola, come non è da cercare se siano uno la cera e la figura, né in genere la materia di ciascuna cosa e ciò di cui essa è materia*» (Aristotele, *De anima*, 412 a-b).

<sup>35</sup> Ad esempio un capitolo del trattato “*Sullo Spirito Santo*” di Basilio di Cesarea, che ha come titolo: “*Nozioni precise dello Spirito secondo l'insegnamento delle Scritture*”.

<sup>36</sup> Ambrogio, *De Isaac et anima*, *De bono mortis*, *De Jacob et vita beata*.

volgere l'anima verso il Verbo). Sulla falsariga delle "Enneadi" viene riletto anche il Cantico dei Cantici, creando un genere letterario che avrà abbondante seguito nella cristianità.

Il Platonismo spinge anche molti autori ad affermazioni che verranno definite erranee o eretiche: la preesistenza delle anime; la negazione di un'anima veramente umana per Cristo; l'esistenza nell'uomo di due principi distinti (l'uno spirituale proveniente direttamente da Dio e l'altro materiale trasmesso dai genitori con la generazione).

Di netta impronta dualista è il Manicheismo, una importante forma del cristianesimo primitivo più che una eresia. Mani (216-277) credeva nella metempsicosi, ma proponeva anche un racconto mitico della caduta e redenzione dell'anima, di derivazione orientale. Per lui l'uomo in quanto tale è una entità negativa, creata dal principio del male, imprigionato nella materia da cui si deve liberare per ascendere al cielo.

Giustino (morto intorno al 165), altro importante esponente del primo cristianesimo, è platonico prima che cristiano. Secondo lui, le dottrine greche sull'immortalità dell'anima e sul castigo che segue la morte, quella platonica delle tre persone (esposta nel "Timeo") e quella della fine del mondo derivano tutte dal Deuteronomio. Nel "Dialogo con Trifone", Giustino rigetta però le proprie iniziali convinzioni: l'immortalità naturale dell'anima, la sua possibilità di trasmigrare da un corpo all'altro (metempsicosi o reincarnazione) e la sua capacità di giungere alla visione di Dio. L'uomo non può dunque giungere ad alcuna verità se non è aiutato dalla rivelazione divina. Eppure, la filosofia greca aveva in sé i semi del Logos: Socrate (a suo avviso) può già essere considerato un cristiano,<sup>37</sup> e Platone avrebbe appreso da Mosè che il cosmo è opera del Logos.<sup>38</sup>

Tertulliano, acceso difensore del dogma cristiano, è fra i più decisi sostenitori della realtà e individualità dell'anima; ma le attribuisce una natura corporea, rendendo equivalenti 'corporeità' e 'realtà'. In tal modo ripropone le istanze 'materialistiche' già presenti nel pensiero greco: l'anima è un corpo più sottile di quello nel quale si diffonde, sul quale agisce e per mezzo del quale patisce; non è incorporea, perché altrimenti non sarebbe nulla,<sup>39</sup> e si trasmette dai genitori ai figli, propagando il peccato originale. A ragione del suo materialismo, descrive anche le realtà spirituali e soprannaturali con una terminologia derivata dal mondo materiale: scrive ad esempio «*distillatio animae*» parlando della generazione, e «*tradux*» trattando della trasmissione del peccato originale. Per lui non esiste una priorità dell'anima sul corpo, come invece affermeranno successivamente Clemente Alessandrino, Origene e Gregorio di Nissa in oriente, Lattanzio ed Agostino di Ippona in occidente. La dimensione corporea è dunque il cardine della salvezza

---

<sup>37</sup> Giustino, *I Apologia*, XLVI, 2, 4.

<sup>38</sup> «*La dottrina di Platone non è estranea a quella di Cristo*» (Giustino, *II Apologia*, XII,2; *I Apologia*, LIX, 1-37).

<sup>39</sup> «*Nihil enim, si non corpus*» (Tertulliano: *De anima*, 7).

(«*caro cardo salutis*»)<sup>40</sup> Il particolare materialismo di Tertulliano è comprensibile quando si consideri che gran parte del suo pensiero si fonda su quello del medio stoico Sorano di Efeso.

### **1.6 L'affermazione del dualismo**

Molti concetti del cristianesimo primitivo derivano dalla 'gnosi', che nasce in oriente fra il I-II sec. a.c, ma si sviluppa in pieno all'interno del cristianesimo dei primi tre secoli, contribuendo ampiamente alla definitiva integrazione in esso del pensiero greco.

La gnosi rappresenterebbe una forma di conoscenza più elevata della semplice fede, come tragitto che permette di accedere ai misteri divini ed ottenere la salvezza attraverso il ricordo (o risveglio) della propria origine divina. Quella cristiana, in particolar modo (Simon Mago, Basilide), è centrata sui problemi etici e dominata dal problema dei rapporti fra spirito (l'elemento divino presente nell'uomo), anima e materia, che cerca di risolvere utilizzando miti antichi ed elementi orientali, giudaici e cristiani, fra cui l'idea del ritorno dello spirito al cielo, suo luogo di origine. Di gnosi sono impregnati gli scritti di Paolo di Tarso ed in modo particolare il "Vangelo di Giovanni".

Fra i padri della Chiesa, Agostino d'Ipbona (354-430) ha una concezione nettamente dualista dell'essere umano: il corpo è unito all'anima («*substantia rationis particeps regendo corpori accomodata*»)<sup>41</sup> in modo puramente strumentale. Egli riprende da Platone l'immagine del nocchiero che guida la nave, ma, poiché per lui l'uomo è una realtà unitaria, lo si commentò affermando che l'uomo è l'anima che 'usa' il suo corpo,

L'anima (sulla scia di Plotino) ha per Agostino una posizione gerarchica intermedia fra la 'forma prima' eterna (cui partecipa in modo limitato) ed il mondo sensibile; ma il corpo impedisce all'uomo di raggiungere il Principio in cui si trova la felicità. Mentre secondo i neoplatonici l'uomo può staccarsi interiormente dal corpo utilizzando la sua libertà, per Agostino esso è incapace di superare lo stato attuale di decadenza del corpo, che in origine era stato creato buono da Dio: la tendenza dell'uomo a peccare è insopprimibile e può essere vinta solo per opera della grazia.

Come per Plotino, la dimensione dell'anima è superiore al piano dell'intelligenza,<sup>42</sup> è la realtà 'vera e profonda' dell'uomo. E sempre da Plotino viene ripresa la teoria delle ipostasi. La volontà ha il primato sull'intelligenza, così come la fede sulla ragione.

Poiché l'uomo è immagine di Dio, per Agostino si possono riconoscere all'interno dell'anima delle relazioni che riflettono quelle fra le tre persone divine. E vi sono tre potenze: la memoria, l'intelligenza e la volontà: «*grazie a queste tre potenze,*

---

<sup>40</sup> Tertulliano, *De carnis resurrectione*, 8.

<sup>41</sup> Agostino d'Ipbona, *De quantitate animae*, cap. XIII.

<sup>42</sup> Agostino d'Ipbona, *Confessiones*, libro VII.

*sono io che mi ricordo, io che comprendo, io che amo, mentre io non sono né memoria né intelligenza né amore, ma le possiedo soltanto. Tutto ciò può dunque essere detto da una sola persona, che possiede queste tre potenze, ma che non è queste tre potenze. Al contrario, nella semplicità suprema della natura di Dio, anche se non c'è che un solo Dio, ci sono tuttavia tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo».*<sup>43</sup> Memoria, intelligenza ed amore debbono avere per oggetto Dio stesso, e solo allora l'anima è perfetta immagine di Dio.

L'anima conosce in due modi: col ragionamento ordinario, che si basa sui dati provenienti dalle sensazioni; e con la ragione superiore o sapienza, che accede ai principi superiori ed alle verità eterne grazie ad una 'illuminazione' di Dio depositata nell'anima al momento della sua creazione.

In un primo tempo Agostino difende il traducianesimo (secondo cui l'anima è trasmessa dai padri ai figli), ma in seguito sostiene che Dio crea singolarmente ogni anima.

### **1.7 Gli sviluppi dell'aristotelismo e la Scolastica**

Alessandro di Afrodisia (II-III secolo dc) affronta il problema non risolto da Aristotele del rapporto fra l'anima (forma del corpo) mortale e l'intelletto attivo immortale. Ipotizza dunque l'esistenza di tre intelletti distinti: (a) '*intelletto fisico*' o '*materiale*' (potenzialità di conoscere le cose); (b) '*intelletto acquisito*' (che attua le proprie potenzialità giungendo alla capacità effettiva di pensare); (c) '*intelletto attivo*'. Intelletto materiale ed intelletto acquisito farebbero dunque parte dell'anima individuale, ma non l'intelletto attivo che costituisce una entità separata e unica per tutti gli uomini. Dunque l'anima individuale è mortale, mentre l'intelletto attivo è immortale.

Questa suddivisione dell'intelletto verrà ripresa da Averroè (1126-1198), secondo cui anche l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini ed indistruttibile: cosicché l'anima individuale (che è essenzialmente l'intelletto potenziale) è mortale, mentre la scienza è immortale in quanto dipende dall'intelletto fisico e da quello attivo.

Nel sesto secolo, all'interno della scuola neoplatonica di Alessandria, avviene il pieno incontro fra cristianesimo ed aristotelismo. A differenza dei filosofi greci, che indagavano criticamente i misteri della natura e dell'essere umano, la filosofia medievale cristiana ha come punto di partenza obbligato l'accettazione delle 'verità' di fede già stabilite: in particolare, che l'uomo è figlio (ed immagine) di un Dio che ha creato tutte le cose, e che gli ha dato razionalità e libertà. In questo senso riprende dalle filosofie antiche tutto quanto le è congeniale, '*ad maiorem Dei gloriam*'. All'opposto, rigetta aprioristicamente le idee in disaccordo con le 'verità' bibliche, come quella di un universo sviluppatosi a partire dal caos (come ritenevano i greci).

---

<sup>43</sup> Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, 15, 22, 42.

L'impostazione di Agostino impronta il cristianesimo medievale, nel quale prevale inizialmente il dualismo di origine platonica: il corpo è di per se stesso una sostanza, cui viene aggiunta l'anima, in unione più o meno accidentale.

Quando successivamente avviene il recupero del corpus aristotelico (in particolare il "*De anima*"), l'anima viene invece considerata forma sostanziale del corpo, e fonte di tutti gli atti vitali e intellettivi. Dunque il vivente animato è 'unità': le sue attività sono differenziate fenomenologicamente, ma unificate dal punto di vista della loro origine; l'anima non può essere separata dal corpo.

Nell'elaborazione concettuale di Aristotele, alcune questioni erano rimaste tuttavia irrisolte. In particolare: che significato ha, nell'uomo, la presenza dell'intelletto? Esso appariva specifico dell'uomo, e da ciò poté derivare successivamente il concetto che, essendo sede dell'intelletto, l'anima è l'unica 'forma sostanziale' del composto umano.

Ma Aristotele non era dualista, e per tale motivo il suo insegnamento non poteva essere accolto come tale dal pensiero medievale. Così Agostino ed Avicenna, sotto l'influsso di Platone (e soprattutto dei neoplatonici) elaborarono in senso dualista il pensiero originale aristotelico. Quindi si fece strada l'opinione, avanzata da Bonaventura, che l'anima umana non è una forma come le altre, ma piuttosto un 'essere in sé', una forma con una propria indipendente attività, composta a sua volta anch'essa di materia e forma (concetto che verrà respinto da Tommaso d'Aquino).

Anche Averroè aveva elaborato in senso dualista il pensiero di Aristotele, ma scindendo l'Intelletto (spirituale, separato, unico per tutta l'umanità) dall'anima sensitiva (principio delle funzioni vitali, forma del corpo). E dopo di lui, Pietro Pomponazzi (1464-1525) riterrà che lo spirito non è né singola natura individuale, né immortale, venendo per questo condannato dal Concilio Lateranense V (1513).

Per gli scolastici di epoca successiva, la forma del corpo (*'forma corporeitatis'*) è invece distinta dall'anima; l'anima è semplice, ma caratterizzata dai propri accidenti o facoltà. L'anima è incompleta senza il corpo al quale è destinata; ed è creata in conformità con il corpo cui darà forma. Quest'ultima affermazione risolve il problema della trasmissione dei caratteri ereditari, per quanto in essi dipende dalle caratteristiche organiche. L'anima è immortale, ma non lo è la natura umana nel suo complesso. Le anime delle piante e degli animali sono invece destinate a morire.

Per Goffredo di S. Vittore, l'uomo è composto di due sostanze, l'una visibile e l'altra invisibile, e Dio gli ha preparato due abitazioni, l'una naturale e l'altra gratuita. Ma la natura dell'uomo non è misera né spregevole, e Dio ha creato il mondo proprio per lui, che è coronamento dell'Universo.

### ***1.8 Tommaso d'Aquino***

Tommaso d'Aquino (1225-1274) sviluppa il suo pensiero nel segno di Aristotele, ma è condizionato dalla tradizione cristiana in quanto alle dottrine della creazione, della spiritualità dell'anima e della sua immortalità. L'uomo è un 'composto'

(«*sinolo*») di corpo ed anima, ovvero materia e forma: vive e sente grazie al corpo, capisce grazie all'anima, in gran parte senza l'intervento del corpo. L'uomo è dunque al tempo stesso sostanza spirituale, cioè essere ragionevole dotato di intelletto, ed essere animale, dotato di un corpo informato dall'anima sensitiva e vegetativa. Le sostanze spirituali sono per lui '*forme separate*', che esistono indipendentemente da qualunque connessione con la materia, e costituiscono un unico individuo per ogni specie; ma nel caso specifico dell'uomo, ogni singolo individuo è perfettamente distinto dagli altri (l'anima è '*forma per se subsistens*'), in quanto solo così si può convalidare la credenza nell'immortalità dell'anima individuale. Se infatti vi fosse (come pensava Averroè) un unico intelletto per tutta l'umanità, staccato dal singolo individuo concreto (ovvero l'uomo reale), quest'ultimo si ridurrebbe ad organo recettivo di un unico oggetto trascendente, differente dal bruto solo riguardo al grado. Intelletto agente ed intelletto in potenza sono separati, ma l'unità dell'individuo appartiene all'anima, di cui l'intelletto è la facoltà più elevata.<sup>44</sup>

Poiché dunque l'intelletto è intrinseco al soggetto, e ve ne sono tanti quanti i soggetti, questo intelletto non si può separare dall'anima che informa il corpo: costituisce l'anima razionale, che è il principio informativo dell'uomo. L'unione fra anima e corpo è sostanziale, ma l'anima sovrasta il corpo perché è formata direttamente da Dio e può esistere indipendentemente dal corpo. Non vi è alcun intermediario fra di essi, che si impregnano reciprocamente, e non possono essere pensati l'uno senza l'altra; l'anima è tutta nel corpo intero ed in ciascuna sua parte, e dà unità alle sue attività. Le operazioni dell'anima comportano una dematerializzazione dell'oggetto che si conosce, in quanto l'anima razionale accoglie in se la forma dell'oggetto ma non la sua materia. La volontà è alle dipendenze dell'intelletto da cui riceve l'idea del bene. L'anima può conoscere l'universale senza essere condizionata dal corpo.

Tommaso rigetta il dualismo platonico, sostenendo che l'anima spirituale non è in relazione causale col corpo mediante l'azione movente sugli spiriti corporei, perché altrimenti si perderebbe il principio dell'unità sostanziale della persona e si renderebbe problematica l'individualità stessa dell'anima, che non si reincarna in diversi corpi (come sosteneva Platone).

Rispetto ad Agostino, Tommaso attenua il peso del peccato originale ritenendo che abbia solo indebolito, ma non danneggiato, la natura umana; non crede inoltre che vi sia una qualche predestinazione.

---

<sup>44</sup> Tommaso d'Aquino, *Sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*.



## 2 - Origine e natura dell'anima

All'inizio del Novecento, obiezione al materialismo ed obiezione all'evoluzionismo sono posizioni sostanzialmente coincidenti. Ma, mentre la scienza 'materialista' avanza, l'apologetica cattolica, assolutamente sulla difensiva, crede di potersi ancora avvalere dei soli strumenti della razionalità applicati al deposito della tradizione ed alla lettura obbligata delle Scritture. Le sue dimostrazioni si limitano a confermare soluzioni preconcepite.<sup>45</sup>

Il teologo pretende di avere sempre già pronte le risposte fondamentali. Niente di meglio allora, per contestare il materialismo, che rinfacciargli la sua attuale ignoranza su qualcosa.<sup>46</sup> Per quanto riguarda in particolare la vita, in essa sarebbe presente qualcosa di non analizzabile dall'avanzante 'scientismo'.<sup>47</sup>

Ovviamente, in questo periodo storico, nessuno poteva prevedere, circa i meccanismi della 'vita' quanto avrebbe poi rivelato la genetica. Ma forti indizi inducevano comunque a pensare che presto sarebbe stato attaccato anche il muro che era sempre sembrato dividere il vivente dal non vivente. La sintesi in laboratorio dell'urea (che abbatteva la divisione fra composti inorganici ed organici), i dati di Gregorio Mendel (che 'materializzavano' la trasmissione di caratteri che prima sarebbero stati attribuiti all'anima), la crisi del vitalismo (di fronte all'evidenza della presenza di meccanismi chimici che regolano le funzioni del corpo) erano fra le tante evidenze che imponevano un globale ripensamento della biologia, che suffragavano il materialismo evoluzionista tanto quanto indebolivano lo spiritualismo religioso.

La natura ultima del pensiero sembrava ai corifei del trascendente un'altra roccaforte inespugnabile. Per loro l'organo cervello è indispensabile al pensiero

---

<sup>45</sup> Ad esempio: «che il mondo materiale sia eterno e in pari tempo eternamente si muova e si trasformi, componendosi e disfacendosi con perenne circolo (principio detto evoluzionismo, e che forma il cardine del sistema materialistico) è affatto assurdo e inconcepibile; onde il solo enunciarlo basta per tosto respingerlo. E, a chi non è chiaro che l'idea d'eternità esclude assolutamente da sé qualunque idea di moto, di cambiamento, di evoluzione, di successione?» (Giovannini E., 1900, p. 29).

<sup>46</sup> «Il materialismo sì antico, come moderno, si avviene sempre in tre difficoltà insuperabili; quelle cioè della vita, del pensiero, e del libero arbitrio» (Giovannini E., 1900, p. 29).

<sup>47</sup> «...che non potrà giammai provarsi essere un fatto meccanico, fisico, o chimico; la nascita e la morte degli esseri viventi non possono in veruna guisa confondersi con la composizione o scomposizione degli esseri non viventi. Supposte delle sostanze, le quali per loro stessa natura non siano viventi, per quanto con l'artificio più eccellente si dispongano e si organizzino, questa loro disposizione ed organamento non potrà mai far sì, che si abbia la vita là dove la vita non è. L'organizzazione che si manifesta negli esseri corporei non può aversi come causa donde procede la vita, ma al contrario come effetto della stessa vita, che naturalmente si trova in siffatti esseri» (Giovannini E., 1900, pp. 29-30).

quanto lo può essere un pennello per l'artista, che non cessa di essere tale se gli manca il suo strumento. Anche qui, l'oratoria cattolica si avvaleva di pseudoargomenti e pregiudizi, giungendo direttamente («*con logica inespugnabile*») alle sue conclusioni.<sup>48</sup>

Con buona pace dei teologi, la psicologia dell'Ottocento aveva però già ampiamente acquisito tecniche quantitative di valutazione delle attività psichiche (percezione, memoria, attenzione, etc...) che poco si conciliavano con la supposta immaterialità del pensiero. E ancora, la psicologia sperimentale rendeva sempre più evidente la sostanziale somiglianza fra certi meccanismi psichici dell'animale (ritenuto privo di anima razionale) e l'uomo.

Ed il giudizio non cambia se prendiamo in considerazione il libero arbitrio, la libertà della volontà umana «*sentita dalla coscienza di tutto l'umano genere*».<sup>49</sup> Ancora una volta, qui domina il pregiudizio morale teologico; ma il discorso è più complicato ed articolato, perché entrano in gioco valutazioni che hanno una pesante ricaduta socio-politica.

## 2.1 Cos'è l'anima cristiana?

La scolastica definisce l'anima una '*sostanza semplice*', di natura spirituale, derivante dall'anima dei genitori o creata direttamente da Dio; ma anche una sostanza incompleta, differente dalle altre forme immateriali, in quanto deve essere unita alla materia perché la sua specie sia completa.<sup>50</sup>

Sfogliando qualunque testo catechistico o apologetico non si ha comunque l'impressione che l'anima venga considerata il vero 'essere', come nel linguaggio comune. Il concetto, piuttosto, è sempre legato a quello di vita (o di 'vera' vita).<sup>51</sup> Le ragioni dell'anima non sembrano neanche prioritarie rispetto a quelle del corpo, visto che «*le anime sono create per i corpi, che debbono animare*».<sup>52</sup>

Anche laddove si sostiene che l'anima è ontologicamente superiore al corpo, si precisa che ne è comunque assolutamente condizionata: infatti «*l'anima umana è spirito, ma non puro, perché essa, per sua natura, ha esigenza a vivere con il corpo, anche se, temporaneamente, può vivere distaccata dal corpo*».<sup>53</sup> Questo a differenza degli Angeli, che invece sono puri spiriti, e creati; mentre Dio è puro spirito increato.

---

<sup>48</sup> «*Basta adunque un po' di buon senso per concludere, che il cervello sarà, direi quasi, organo e strumento, non mai autore del pensiero [...] Le operazioni dell'intelletto, e singolarmente il giudizio, disvelano attributi ripugnanti a quelli della materia, e però dimostrano la necessità di una cagione avente attributi contrari a quelli della stessa materia*» (Giovannini E., 1900, p. 30).

<sup>49</sup> Giovannini E., 1900, p. 31.

<sup>50</sup> Gli Angeli sarebbero invece '*forme materiali complete*'; vengono definiti anche '*forme separate*', perché non destinati ad essere uniti con la materia.

<sup>51</sup> Ad esempio: «*L'anima è la causa interna della vita e il principio informatore ("entelechia", Aristotele), di un essere vivente organico, corporeo: "anima forma corporis"*» (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 392).

<sup>52</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. I, pag. 243.

<sup>53</sup> Bona S. (a cura di), Vol. I. 1958, p. 65.

Le formulazioni cattoliche moderne, non catechistiche, sono più articolate, ma anche più sfuggenti. Secondo Norman M. Ford, ad esempio, l'anima «*non è un oggetto concreto, ma un principio di vita non empirico, e di conseguenza non è direttamente riscontrabile con i metodi dell'osservazione scientifica*».<sup>54</sup> Una definizione che in fondo non spiega nulla, giacché non si può definire qualcosa in base a ciò che essa non è. Una definizione che perfino ingarbuglia le cose, perché impone che tutto ciò che ha vita abbia anima; e dunque, mentre da un lato abbatte la presunta differenza ontologica fra l'uomo e gli altri viventi, dall'altro crea un inutile dualismo vita-anima (annullando di fatto la necessità di supporre l'esistenza di un'anima).

Articolando meglio il concetto, lo stesso Ford comunque sostiene: «*l'anima è un principio di vita non-materiale o spirituale, necessario a spiegare gli aspetti non quantitativi degli atti autocoscienti razionali di conoscenza e libera scelta. Non è possibile ricorrere a metodi di investigazione puramente empirici per osservare direttamente la presenza dell'anima come tale o l'inizio della sua presenza*».<sup>55</sup> Il che crea nuove contraddizioni, giacché l'animale palesa atti di conoscenza e (apparentemente) di libera scelta che sono constatabili (e/o misurabili) empiricamente, ma che nessun teologo ha mai attribuito ad un'anima 'razionale', che è negata agli animali.

In ogni caso, è evidente che questo approccio non può che tendere al monismo che nei presupposti vorrebbe negare.<sup>56</sup> Non possono che darsi due alternative: o (a) l'anima è soggetta a regole di sviluppo e differenziazione simili a quelle del corpo, ed allora è sempre più difficile sostenere che l'anima sia qualcosa di diverso da una funzione del corpo; oppure (b) le funzioni e gli atti umani (pensiero, volontà, libero arbitrio, etc..) esistono (anche e soprattutto) indipendentemente dalla loro espressione corporea: vero dualismo anima-corpo. Ma come spiegare allora quella evidente scissione, nel sonno e nella prima infanzia, fra io/coscienza ed anima?

## 2.2 Cos'è il corpo?

Secondo le concezioni teologiche più estensive, il corpo riceve dall'anima «*vita, moto, senso. Esso costituisce un organismo atto ad esercitare le operazioni comandate dall'anima*».<sup>57</sup> Fra materia e corpo esiste dunque una differenza di fondo, giacché il corpo non è semplice aggregazione e modificazione della materia.

---

<sup>54</sup> Ford N. M., 1988; ed. it., 1997, p. 49.

<sup>55</sup> Ford N. M., 1988; ed. it., 1997, p. 132.

<sup>56</sup> Ad esempio: «*L'assenza di attività razionale nell'adulto umano durante il sonno e il coma non dimostra l'assenza di un'anima spirituale. Semplicemente significa che una persona addormentata o in coma è momentaneamente priva delle condizioni organiche, fisiologiche e neurologiche necessarie all'espressione di atti umani che siano autocoscienti, razionali, liberi e morali. Nel caso del neonato, l'anima è bensì presente, ma l'effettuazione di atti razionali autocoscienti non è possibile prima che si realizzino le necessarie condizioni organiche, fisiologiche e neurologiche*» (Ford N. M., 1988; ed. it., 1997, p. 132).

<sup>57</sup> Bona S. (a cura di), 1958, vol. I, p. 166.

Per capire questo assunto bisogna ricordare come i pensatori della scolastica intendevano materia e forma.

Per Alberto Magno o Tommaso d'Aquino ogni sostanza corporea (vivente o non vivente) ha innanzitutto un principio costitutivo comune, indifferente a essere 'determinato' in un modo più che in un altro, a costituire questa piuttosto che quella sostanza: questa è la 'materia'. Vi è poi un secondo principio, in base al quale ciascuna sostanza viene 'determinata' e costituita nella propria natura e specie e si distingue dalle altre: questa è la 'forma sostanziale' (che corrisponde alla 'causa formale' di Aristotele). Il concetto di materia non ha dunque nulla in comune con quello di corpo, in quanto la materia non ha in sé alcuna 'sussistenza' e 'determinazione', come invece accade per i corpi. Ed è anche vero che la materia non è mai «*spogliata di forme sostanziali, nè tale può ella mai intendersi, come pure non può ammettersi, che Iddio abbia creata separatamente la materia e la forma delle cose*». <sup>58</sup>

L'anima vegetativa delle piante, e l'anima sensitiva degli animali sono le loro rispettive forme sostanziali; l'anima razionale o intellettuale (che contiene in sé tutte le forme inferiori) è essenzialmente la forma sostanziale dell'uomo, ovvero ciò che lo rende tale e dunque superiore a tutte le altre cose corporee.

Venendo a definizioni più recenti, secondo una catechesi del 1900, <sup>59</sup> in tutti i viventi esistono un corpo e un'anima: «*per corpo si vuole intendere il principio onde i viventi di questo mondo sono partecipi della natura materiale sensibile; per anima il principio sostanziale e interiore onde hanno vita*». <sup>60</sup> L'anima dell'animale bruto differisce da quella dell'uomo in quanto: «*l'anima del bruto è principio in lui del vivere e del sentire; e l'anima dell'uomo è in lui non solo principio del vivere e del sentire, ma anche dell'intendere e del volere: onde a lei si dà il nome di anima ragionevole o 'spirituale'*». <sup>61</sup> Quest'anima è capace di «*altre operazioni che non sono per nulla comuni agli animali bruti: tali sono l'intendere ed il volere. Le quali costituiscono un essere ragionevole*». <sup>62</sup>

Secondo una catechesi del 1944: «*L'uomo è un essere ragionevole, cioè conosce, intende ed è libero [...] L'anima non è l'uomo, il corpo non è l'uomo. L'uomo sta nell'unione delle due sostanze, anima e corpo. Questa unione è misteriosa, ma è così intima, che forma una cosa sola. L'anima è la sostanza spirituale invisibile,*

---

<sup>58</sup> Giovannini E., 1900, p. 26.

<sup>59</sup> Catechismo di Pio X: [60] «*L'uomo è un essere ragionevole composto di anima e corpo*»; [61] «*L'anima è la parte spirituale dell'uomo per cui egli vive, intende ed è libero, e perciò capace di conoscere, amare e servire Dio*»; [62] «*L'anima dell'uomo non muore col corpo, ma vive in eterno essendo spirituale*»; [63] «*Dell'anima dobbiamo avere la massima cura, perché essa è in noi la parte migliore e immortale. E solo salvando l'anima saremo eternamente felici*»; [64] «*L'uomo è libero in quanto può fare una cosa e non farla, o farne una piuttosto che un'altra, come sentiamo bene in noi stessi*»; [65] «*L'uomo può, ossia è capace di fare anche il male, ma non lo deve fare, appunto perché è male; la libertà deve usarsi solo per il bene*».

<sup>60</sup> Giovannini E., 1900, pp. 18-19.

<sup>61</sup> Giovannini E., 1900, p. 19.

<sup>62</sup> Giovannini E., 1900, p. 18.

che vivifica il corpo materiale»;<sup>63</sup> «L'anima dell'uomo vivifica il corpo, cioè gli dà la vita. Come il vapore mette in moto la macchina, così anche lo spirito comunicato da Dio al corpo agisce in modo che l'uomo viva. Così quando Dio infonde l'anima nel corpo l'uomo è essere vivente. Appena l'anima abbandona il corpo, questo cessa di vivere. L'anima è la guida del corpo: quello che è il cocchiere per la carrozza, il pilota per la nave, è l'anima per il corpo. Il corpo è l'abitazione o luogo di dimora per l'anima. Per l'anima il corpo vive. Il corpo non intende, non ragiona; è per l'anima che l'uomo compie queste operazioni».<sup>64</sup>

### 2.3 Materia, anima, spirito

Nell' "Antico Testamento" materia e spirito sono due elementi non individuali, di cui solo il secondo persiste alla morte; l'anima vivente è invece un elemento individuale che esiste fin tanto che è presente l'unione fra spirito e corpo. Lo spirito rappresenta per lo più il principio della vita, universale, impersonale, immortale; ma in certi passaggi è definita come spirito la parte superiore dell'uomo, dove risiedono l'intelligenza, la ragione e la coscienza morale, che non sono principi immortali.

Il "Catechismo della Chiesa Cattolica" riconosce oramai apertamente che nelle 'Scritture' i termini 'spirito' ed 'anima' sono usati non univocamente e spesso in modo scambievole. Solo nel "Nuovo Testamento" sembrano effettivamente indicare due concetti diversi. La tripartizione della creatura umana è infatti chiaramente enunciata in più passi, ad esempio: «tutto il vostro essere, spirito, anima e corpo si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo»,<sup>65</sup> oppure «la Parola di Dio infatti è viva ed efficace, e più affilata di qualunque spada a doppio taglio: essa penetra fino a dividere anima e spirito, giunture e midolla, e a distinguere i sentimenti e i pensieri del cuore».<sup>66</sup> Se dunque spirito ed anima possono venire separati, essi debbono essere diversi per natura; dunque la creatura umana è formata da tre parti.

Questa diversa specificazione di anima e spirito sarebbe forse già evidente nelle parole di Davide: «Perché ti accasci, anima mia, e freni dentro al mio petto?»;<sup>67</sup> ma non vi è certezza che il testo latino corrisponda all'originale ebraico, definito dagli esegeti «oscuro e malsicuro».<sup>68</sup> Il concetto di spirito si sviluppa certamente sotto l'influsso della gnosi, che radicalizza il dualismo di fondo fra il mondo divino e quello materiale: sicché lo spirito è l'elemento divino presente nell'uomo (come suggerisce "Genesi"), e che tramite la conoscenza ('gnosi') porta alla salvezza, anche se si potranno salvare solo coloro che Dio vuole. Ne parla ancora Maestro Eckart (1260-1327) per il quale l'essenza dell'uomo, il centro dell'anima, è lo

---

<sup>63</sup> Il buon maestro, 1944, p. 132.

<sup>64</sup> Il buon maestro, 1944, p. 133.

<sup>65</sup> 1 Tessalonicesi 5, 23.

<sup>66</sup> Ebrei 4, 12.

<sup>67</sup> Salmi 42, 6.

<sup>68</sup> La Sacra Bibbia. Edizioni Paoline. Alba-Roma, 1968, p. 670.

spirito (assimilato al ‘*noûs*’ aristotelico), principio della vera conoscenza e principio di libertà e di purezza, che può venire alla luce solo se le altre potenze dell’anima tacciono. In tutti questi casi, l’anima è considerata come qualcosa di inferiore allo spirito, o come tramite fra il corpo e lo spirito.

Dopo Tommaso d’Aquino, in molti rifiutano il suo modello dualista e preferiscono sostenere la tripartizione dell’essere umano (cosiddetta ‘*teoria delle molteplici forme*’), secondo richiami platonici: il corpo è rivestimento esterno dell’anima, che a sua volta è involucro esterno dello spirito; l’anima ha funzione intermedia fra spirito e corpo, riceve i pensieri dallo spirito e li trasmette all’anima. Ma il Concilio di Vienne (1312-1313) pone fine drasticamente al dibattito interno alla Chiesa, definendo per la prima volta ufficialmente una dottrina dell’anima.

## **2.4 La natura spirituale dell’anima**

Paolo di Tarso, che è chiaramente influenzato dalle idee del suo tempo più che dalla primitiva antropologia scritturale, si riferisce più volte ad una tripartizione dell’essere umano: spirito, anima, corpo. La sua espressione: «*non sapete voi che siete il tempio di Dio, e che lo Spirito di Dio abita in voi?*»<sup>69</sup> viene generalmente spiegata in questo modo: come Dio aveva anticamente stabilito la sua dimora nel tempio, così oggi lo Spirito Santo dimora nell’uomo. Altrove, Paolo indicherebbe chiaramente un preciso ordinamento gerarchico: «*tutto il vostro essere, spirito, anima e corpo si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo*».<sup>70</sup>

Secondo una partizione proposta dall’apologetica, l’anima, organo della personalità, è composta dalla mente, dalla volontà e dalle emozioni; l’anima controllerebbe tutte le nostre azioni, ed il corpo ne seguirebbe le indicazioni; ma l’anima non è attualmente governata dallo spirito così come lo era prima della caduta di Adamo.

Mentre l’anima appartiene all’Io dell’uomo, rivela la sua personalità, e ci dà coscienza di noi stessi, lo spirito è ciò per mezzo del quale abbiamo coscienza di Dio, e comunichiamo con lui. Dio dimora nello spirito, come l’Io dimora nell’anima, ed i sensi dimorano nel corpo. Corpo e spirito, pur essendo realtà diverse e inconfondibili non si sovrappongono nè vengono a contatto sporadicamente. La loro unità rende reale e indivisibile la persona. Lo spirito può sottomettere il corpo per mezzo dell’anima, in modo che possa ubbidire a Dio; e così pure il corpo, per mezzo dell’anima, può richiamare lo spirito all’amore per il mondo.

Questa idea dell’essere differisce sostanzialmente dall’usuale dualismo. Lo spirito, infatti, ovvero la parte più nobile dell’essere, viene direttamente da Dio ed è in contatto con Dio; l’anima invece si trova all’unione tra spirito e corpo, e li fa comunicare. In effetti, è come se nell’essere umano coesistessero una parte divina

---

<sup>69</sup> 1 Corinzi 3, 16.

<sup>70</sup> 1 Tessalonicesi 5, 23.

ed una umana: l'anima, al centro fra i due distinti principi, da un lato ne è come il tramite passivo, dall'altro ne costituisce il principio di unità, dunque l'Io: sede della personalità, dell'intelletto, della volontà, delle emozioni.

Nicolò Cusano concepisce questa tripartizione fra spirito, anima e corpo in modo abbastanza diverso da Tommaso d'Aquino. Per lui, fra le tre componenti dell'essere umano, esistono una 'continuità dei gradi' (l'inferiore attinge al suo vertice il superiore) ed un 'parallelismo' (corrispondenza fra il corpo e l'anima, per la quale ciò che è *'dispiegato'* nel corpo si trova come *'raccolto'* nell'intimo dell'anima).<sup>71</sup> Lo spirito è proprio l'intermediario 'fisiologico' fra il corpo e l'anima.<sup>72</sup>

Va sottolineato come le controversie medievali intorno alla natura dell'anima non provenivano sostanzialmente da quello che oggi definiremmo un 'dibattito scientifico', ma dalla necessità pratica di adattare (forzandola) la psicologia a quelli che erano oramai dogmi consolidati della dottrina cattolica (il peccato originale, l'incarnazione, la risurrezione dei corpi., etc.).

La scuola francescana, di ispirazione agostiniana, tendeva indubbiamente ad attenuare il legame sostanziale fra anima e corpo; e contro questa tendenza si espresse chiaramente il Concilio di Vienne.

Prevalse così l'orientamento di Tommaso d'Aquino, che aveva proclamato la spiritualità assoluta dell'anima ed il suo pieno legame con il corpo.

Mentre, infatti, secondo la scuola francescana, le facoltà della vita vegetativa e sensitiva non procedono che dalla parte inferiore dell'anima (che per Agostino aveva 'due facce'), per Tommaso tutte le facoltà dell'individuo dipendono dall'unica forma sostanziale, che unifica attività corporali, individualità e personalità. Egli, in tal modo, rigetta la secolare tradizione patristica per recuperare il pensiero aristotelico ed adattarlo al Cristianesimo.

## 2.5 Le operazioni dell'anima

Secondo la dottrina cristiana, le operazioni dell'anima ne rivelano chiaramente la natura. L'anima *'conosce gli universali'*, *'conosce l'immateriale'* (il bello, il giusto, la verità...), si *'ripiega su se stessa'* (così giudica, ragiona e trova nuove verità), *'vuole il bene totale'* (che trascende il bene sensibile), *'è libera e padrona dei suoi atti'*, *'sa sconfiggere gli istinti animali'*, *'esprime idee tramite il linguaggio'*, *'progredisce durante il corso della storia'*.<sup>73</sup> Tutte queste sarebbero

---

<sup>71</sup> Rispettivamente: «*explicatio*» e «*complicatio*».

<sup>72</sup> Tommaso d'Aquino, *De conjecturis*, lib. II, c. 10.

<sup>73</sup> L'anima (l'uomo) «*progredisce: dall'età della pietra a quella della radio, dalle grotte ai grattacieli [...] esprime le idee con un linguaggio convenzionale (cosa unica dell'uomo e ben diversa dai suoni istintivi che emettono gli animali)*». (Carbone C.: 1948b, p. 122). «*Perché l'uomo si avvanza sulla via del progresso, mentre l'animale è rinserrato in una rigida norma uniforme e costante sempre? Perché l'animale segue necessariamente il suo istinto nativo, comune a tutti gli individui della stessa specie, mentre l'uomo, dotato d'intelligenza e di libera volontà, riflette, studia, raffronta, si propone nuovi ideali e cerca i mezzi proporzionati per raggiungerli. Però nel presente ordine di cose, per ragione dell'unione dell'anima col corpo, ogni cognizione intellettuale presuppone delle*

operazioni immateriali, ovvero spirituali, giacché supererebbero la materia e le sue proprietà (sensibilità, estensione, tempo, spazio, limitatezza, etc.).

Le obiezioni 'materialiste' sono sempre state numerose, ma la teologia ha replicato con argomentazioni costanti; eccone alcuni esempi:<sup>74</sup>

a) Non è forse il pensiero una sorta di 'secrezione del cervello', come la bile lo è del fegato, e non è evidente che se una parte del cervello non funziona, le attività dell'anima si inceppano? No, perché si confonde la condizione con la causa: se chiudendo una finestra non entra più la luce, ciò non vuol dire che la finestra è la causa della luce;

b) per conoscere, l'uomo non ha forse bisogno del cervello? No, ne ha bisogno non più di quanto un suonatore abbia bisogno del suo strumento, che trascende, anche se con un migliore strumento può produrre musica più sublime;

c) non hanno un cervello anche gli animali? Sì, ma non hanno il pensiero, e questo lo dimostra la limitatezza delle loro attività;

d) la grandezza del cervello non è forse proporzionata alle capacità del pensiero? No, molti animali hanno un cervello più grande dell'uomo in peso assoluto (gli elefanti) o in proporzione alle dimensioni corporee (gli uccelli); molti grandi uomini hanno avuto un cervello piccolo e viceversa;

e) non sembra evidente che il cervello collabora al pensiero? Certamente, la sua perfezione porta a migliori risultati, ma non costituisce il pensiero di per sé;

f) come può essere spirituale l'anima dell'uomo, se fra lui e la bestia non ci sono che minime differenze? L'anima delle bestie è di natura così radicalmente inferiore che si deve affermare che la differenza tra l'uomo e l'animale è maggiore di quella che passa tra la sostanza inanimata e il vivente.

g) gli animali non hanno forse un loro linguaggio? No; l'uomo parla, le bestie no; il pappagallo ad esempio ripete quello che sente, senza comprenderlo.

Fra le tante caratteristiche dell'attività psichica, la memoria ad esempio era considerata in passato una tipica facoltà dell'anima, senza alcun nesso con la 'materia'. Per Platone la traccia mnemonica è una "impronta" o "segno" nell'anima; ed il riconoscimento è legato al confronto fra la cosa osservata ed il suo modello conservato nella mente.<sup>75</sup> Aristotele invece sottolinea l'importanza del corpo come struttura materiale in cui si conserva il ricordo; linea di pensiero seguita poi da Galeno, da Alessandro d'Afrodizia ed infine da Plotino che reinterpreta il ruolo del mezzo corporeo.

Oggi sappiamo bene, e ve ne sono crescenti dimostrazioni, che la memoria ha proprio una base materiale, come pensava Aristotele, e che dipende da precise strutture anatomiche e da un insieme di circuiti neuronali, il cui danneggiamento

---

*cognizioni sensibili, da cui l'intelletto deve astrarre i suoi concetti. Il cervello quindi è una condizione prerequisita estrinseca, non già un istrumento dell'intelletto, tanto meno poi il principio del pensiero. E perciò si capisce che un disturbo o una cattiva conformazione del cervello, si rifletta sulle funzioni della mente, benché essa e il pensiero siano spirituali»* (Re G., 1947, p. 59).

<sup>74</sup> Cfr.: Carbone C., 1948b, pp. 106-108.

<sup>75</sup> Platone, *Teeteto*.

inficia le capacità mnesiche. Ciò dovrebbe bastare a depennarla dalle facoltà dell'anima; ma la teologia trova sempre una via di fuga. Nel caso specifico l'apologetica ha sostenuto che i disturbi della memoria riguardano solo una delle facoltà umane sensibili, e che condizionano l'atto della conoscenza, che tuttavia non è in se stesso sensibile ed ha radici solo nell'anima. La catechesi è palesemente restia a tenere conto dell'evidenza scientifica, se non anche del senso comune. Così si comportava all'inizio del Novecento, quando sosteneva, contro le «*perverse dottrine*» dei materialisti, che l'anima umana è spirituale e che tutte le sue operazioni sono immateriali;<sup>76</sup> altrettanto fa oggi, su ogni nuovo argomento di discussione che si opponga o sembri opporsi al 'deposito della fede'.

Resta in ogni caso il problema di come in effetti interagiscano l'anima ed il corpo: un interrogativo cui la teologia non sa ovviamente rispondere. Per Agostino d'Ippona, l'anima agisce sul corpo ma il corpo non esercita alcuna azione sull'anima, ed anche la sensazione è una attività propria dell'anima, che agisce in maniera più intensa quando la sua attività è maggiormente contrastata dal corpo.<sup>77</sup>

Né può soddisfare l'opinione di Leibniz: che l'anima ed il corpo non comunichino in alcun modo, pur operando armonicamente e sincronicamente, come due orologi mossi nel medesimo istante ('armonia prestabilita').

## 2.6 La natura materiale dell'anima

Il pensiero greco abbonda di concezioni materialistiche del mondo, in piena contrapposizione a quelle metafisiche. Per Empedocle (492-430 a.c. circa) nascita e morte equivalgono a mescolanza e separazione degli elementi. L'anima (come sosteneva anche l'orfismo) è un demone che si 'incarna' in un corpo mortale e successivamente 'trasmigra' in un altro, durante il suo processo di purificazione, in cui è soggetta a colpe e punizioni; ma non è un principio immateriale distinto dalla realtà corporea.<sup>78</sup>

Anche per Anassagora (500-428 a.c. circa), il primo autore a concepire il principio del mondo ('Nous') come una mente ordinatrice, infinita e trascendente (dunque

---

<sup>76</sup> «L'uomo intende, e vuole liberamente, operazioni per se stesse necessariamente spirituali. Dunque ci dovrà essere nell'uomo un principio spirituale, che di queste operazioni sia la cagione, non potendo le operazioni essere di natura superiore al principio operante da cui procedono». Ma come si prova che le operazioni dell'anima umana sono veramente spirituali? «l'intelletto nostro apprende Dio, l'ordine, la giustizia, la virtù morale, l'eternità, l'essenza delle cose, le loro attinenze, il vero, il bello, il buono; oggetti tutti che stanno sopra alla natura materiale e corporea. Parimenti gli oggetti della volontà si riconoscono affatto immateriali; giacchè essa anela col desiderio al bene, e tende all'onestà come mezzo per conseguire un fine, che è fuori della sfera delle cose sensibili. Adunque anche le operazioni, che hanno per oggetto siffatte cose, saranno immateriali, perché l'atto prende specie e natura dall'oggetto proprio» (Giovannini E., 1900, p. 19-20).

<sup>77</sup> «Tutte le realtà corporee che vengono immerse nel corpo o gli sono opposte dall'esterno esercitano, non sull'anima, ma sul corpo, un'azione che o è in contrasto, o è in accordo con l'attività che l'anima svolge» (Agostino di Ippona, *Dalla musica*, VI, 5, 9). «Per dirla in breve, mi pare che l'anima provi nel corpo la sensazione, non perché subisca l'azione di esso, ma perché è più attivamente impegnata quando esso patisce» (Agostino di Ippona, *Dalla musica*, 11, 5, 10).

<sup>78</sup> Empedocle, *Purificazioni*.

‘sostanzialmente’ distinta rispetto al mondo corporeo), l’anima non ha nulla di eterogeneo rispetto al corpo.

Per gli atomisti anche l’anima, come qualunque corpo, è composta di atomi; è una materia sostanzialmente più raffinata che si alimenta mediante la respirazione e che genera vita e movimento; è diffusa ovunque c’è vita e calore, ed è sparsa per tutto il corpo.

Per Democrito (460-360 a.c. circa) l’anima umana non è un principio spirituale distinto dal corpo; è materiale, e formata da atomi (particelle indivisibili e senza determinazioni qualitative) più sottili e mobili degli altri, dello stesso genere del fuoco; dal loro fluire nel corpo, grazie alla respirazione, dipende la vita. Almeno fino a questo autore, nel pensiero greco non vi è nessuna idea di una distinzione fra materia e spirito.

Anche per Ippocrate (460-377 circa) il fisico e lo psichico (il corpo e l’anima) sono due aspetti della medesima realtà organica unitaria dell’essere umano. Lo psichismo ha sede nel cervello (prima si credeva avesse sede nel sangue), che comanda gerarchicamente tutto l’organismo, e può indurre dei disturbi nel corpo (viceversa può fare il corpo sullo psichico).

Secondo Zenone (495-430 a.c.) l’anima è propria solo degli animali, che sono esseri viventi senza ragione, e dell’uomo, che si differenzia per il suo ‘logos’, inteso come capacità di ragionare, come principio normativo da cui deriva la morale umana; è un frammento dell’anima universale, ed è materiale, come le sue qualità; è un pneuma caldo che compenetra tutto il corpo, da cui si nutre. L’anima non ha comunque origine con il concepimento, in quanto l’embrione si sviluppa come un vegetale; solo alla nascita il suo pneuma si condensa a contatto dell’aria, trasformandosi in anima che poi si scalda nel polmone e nel cuore. L’anima dell’uomo si differenzia da quella dell’animale, in quanto con la sua ragione dà l’assenso al movimento. Zenone, infine, esclude qualsiasi prospettiva escatologica ed oltremondana, e ritiene che dopo la separazione dal corpo l’anima vada progressivamente consumandosi.

## 2.7 L’origine dell’anima

Il problema dell’origine dell’anima data dal pensiero greco, ovvero da quando se ne è concepita l’esistenza. Per Platone, l’anima immortale, che comanda il corpo, gli preesiste; ed è capace, cessata la vita, di una esistenza totalmente separata, durante la quale rimane assolutamente ‘capace’ ed ‘intelligente’. All’opposto, per Aristotele, l’anima ha origine nell’atto stesso della generazione, e non sopravvive al corpo.

Per i cristiani, Dio partecipa alla nascita di ogni nuovo individuo, ed ogni anima umana deriva da un distinto intervento divino; così ad esempio, per Lattanzio, *«le singole anime non provengono dai genitori ma immediatamente da Dio e sono unite dopo la concezione ai corpi ch’esse formano»*.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Lattanzio, *De opificio Dei*, 17, 7.

Agostino d'Ipbona, che dichiara di avere indagato a fondo su «*l'origine dell'anima, le sue proprietà, la sua grandezza, la ragione della sua unione col corpo, la sua condizione nell'unione col corpo e dopo la separazione*»,<sup>80</sup> rigetta due delle ipotesi proposte ai suoi tempi: 'preesistenza' e 'caduta dal mondo degli spiriti'; ma non sa decidersi fra 'creazione diretta' e 'traducianesimo'.<sup>81</sup> La teologia successiva condanna invece il traducianesimo, sostenendo che l'anima, di natura semplice e spirituale, non può venire né dal corpo dei genitori né dalla loro anima, che, essendo semplice, nulla può perdere e non può scindersi. Contemporaneamente viene condannato l'emanazionismo,<sup>82</sup> asserendo: in primo luogo che Dio, essendo purissimo spirito, è atto puro che non può perdere né acquistare nulla; ed in secondo luogo che l'anima umana non ha le caratteristiche di quella divina. Secondo l'apologetica, l'anima deve avere necessariamente un'origine diversa dal corpo, in quanto ha una natura diversa;<sup>83</sup> visto in un'ottica moderna, non può prodursi per generazione materiale, e (anche di conseguenza) non è emersa per evoluzione.

Già nella patristica, che si interessa particolarmente di questo problema, è in genere di fede che l'anima umana razionale origini direttamente da Dio per creazione speciale.<sup>84</sup> Vengono dunque assolutamente respinte le concezioni platoniche e stoiche ('*anima mundi*'), le dottrine della eternità e della preesistenza,<sup>85</sup> etc.

All'interno stesso del cristianesimo più ortodosso erano comunque presenti dottrine assolutamente inconciliabili. I manichei e gli gnostici (che fra l'altro attribuivano razionalità agli animali) ritenevano ad esempio che il corpo fosse stato creato prima dell'anima; e che fosse esso stesso, e non l'anima, la 'immagine di Dio'. Origene, che risentiva molto anch'egli dello gnosticismo, ma anche del platonismo, si rifaceva a Plutarco in quanto alla teoria del castigo, a Massimo di Tiro in quanto alla concezione del male come proveniente dalla libertà umana, e forse ad Albino riguardo la preesistenza delle anime e la loro discesa nei corpi. Così anch'egli credeva in una preesistenza delle anime, che dovevano incarnarsi, entrando nella storia, per perfezionarsi e salvarsi; e che il mondo non avrebbe avuto fine se non quando tutti gli spiriti sarebbero stati purificati. Per Origene, all'inizio, gli spiriti (dotati di ragione) sono stati creati da Dio tutti uguali, ma liberi, e mentre certuni sono progrediti, altri sono decaduti.<sup>86</sup> Da ciò sono nati i demoni, gli Angeli e gli Arcangeli. Altre anime non erano né peccatrici al punto da divenire demoni, né

---

<sup>80</sup> Agostino d'Ipbona, *De quantitate animae*, 13, 22.

<sup>81</sup> Vedi paragrafo 2.9.

<sup>82</sup> Denzinger, 190, 201, 285, 455, 685.

<sup>83</sup> Ciò non vale per l'anima dei non umani: vedi capitolo 2.13.

<sup>84</sup> Denzinger, 190 e 360; insegnamento ripreso in epoca contemporanea dalla Enciclica "*Humani generis*", del 12 agosto 1950 (Denzinger, 3896).

<sup>85</sup> Le anime non derivano da nulla di preesistente (Denzinger, 190, 360, 685), e non preesistono 'ab aeterno', come sostenuto da Origene (Denzinger, 403, 456). La dottrina agostiniana del peccato originale, ha portato alla condanna della teoria della preesistenza delle anime, con l'argomento che lo stato di separazione dell'anima dal corpo non appartiene alla natura originaria dell'uomo.

<sup>86</sup> Origene, *Sui principii*.

meritevoli al punto da divenire Angeli, per cui Dio le ha legate al corpo per punirle. La fine del mondo vedrà il ripristinarsi della condizione originaria di eguaglianza fra tutti gli spiriti ('*apocatastasi*'), ma poi un nuovo peccato originale inizierà un nuovo ciclo.

Alcune di queste idee sono professate anche in seno all'ermetismo, uno degli aspetti più importanti della gnosi, in particolare per i riflessi che ebbe nel pensiero tardomedievale. Per gli ermetici, la caduta originaria è una scelta personale dell'uomo; l'anima percorre un itinerario nel mondo e nella storia, e può infine rinascere, ovvero 'tornare alla vita'. La teoria ermetica della salvezza (in gran parte comune alle altre gnosi) implica l'enucleazione dell'elemento spirituale dell'uomo da ciò che è materiale: l'uomo deve conoscere se stesso, ovvero riconoscere in sé la parte che riflette il divino; esiste infatti una parte più profonda ed elevata dell'anima umana in cui ha luogo l'unione con Dio, nel pieno distacco dalle cose terrene. L'intelletto è dunque il premio finale per le anime meritevoli. L'uomo rigenerato entra in un corpo immortale e diviene puro spirito, senza limitazione nello spazio e nel tempo; la morte è solo la separazione dell'elemento divino da quello materiale.

Saltando al medioevo, Gotescalco, in età carolingia, scrive le "*Questiones de anima*" in cui propone una soluzione intermedia fra il creazionismo di San Girolamo (che non spiega la trasmissione del peccato originale) e il traducianesimo di Agostino: le anime sono create da Dio, a partire dalle anime dei loro genitori, così come i corpi degli uomini e degli animali sono creati da Dio a partire dai semi. Dunque Dio agisce su entrambi i piani del corpo e dell'anima.

Per dimostrare che l'anima umana è creata direttamente da Dio, Tommaso d'Acquino ricorre a due argomenti principali: (a) poiché l'anima umana ha natura spirituale, non può essere prodotta dalle forze presenti negli elementi germinali, che sono materiali; (b) poiché l'anima spirituale è semplice, non può generarsi dalla scissione di quella dei genitori ('*traducianesimo spirituale*').<sup>87</sup>

In cosa consiste allora l'atto generativo, e cosa determina? Per Tommaso d'Acquino, il frutto del concepimento umano dipende dai genitori solo in quanto al corpo, anche se la 'persona' che nasce è veramente loro figlio. In quanto all'anima, forma del corpo organico, essa si unisce al corpo solo quando questo comincia ad essere chiaramente formato ('animazione ritardata'), dopo una serie di processi di generazione e corruzione.<sup>88</sup>

La dottrina dell'anima come 'forma del corpo' viene definitivamente accolta dalla Chiesa con il Concilio di Vienne. Ma palesemente non deriva da Genesi, dove si

---

<sup>87</sup> Tommaso d'Acquino, *Summa Theologica*, Ia, q. 118. Questo tipo di ragionamento si svolge in modo tale da confermare una conclusione preconcreta; infatti da per scontata una 'immaterialità' dell'anima tutt'altro che dimostrata.

<sup>88</sup> Tommaso d'Acquino respinge due opinioni. La prima è la formazione del feto per la sola virtù del seme fino al momento della infusione dell'anima razionale; la seconda, l'azione di tutte e tre le anime in tempi successivi. Per lui nell'embrione si verifica una serie di processi di generazione e corruzione fino al momento dell'infusione dell'anima razionale (Tommaso d'Acquino, *De Anima*, a. 11, ad 1).

parla solo di ‘*soffio vitale*’ utilizzato nella creazione di Adamo per animare (non per plasmare) il suo corpo.

Su che basi si può comunque sostenere che Dio, dopo averlo fatto con Abramo, crei successivamente ogni singola anima (o animi ciascun corpo umano)? Il linguaggio usato nella “*Bibbia*” non va preso alla lettera, come prova in favore o contro. Per esempio, quando si afferma che Dio ha «*creato lo spirito nell’intimo dell’uomo*»,<sup>89</sup> si vuole intendere che Dio crea ogni singola anima? Se semplicemente fosse così, bisognerebbe concludere anche che Dio crea ogni singolo evento meteorologico, visto che altrove Dio è definito come «*colui che forma le montagne, che crea i venti*». <sup>90</sup>

Oppure, quando si dice che Dio è «*padre degli spiriti*»,<sup>91</sup> dobbiamo forse concludere che Dio è direttamente padre di ogni spirito? Certamente no, perché i Giudei affermano anche «*il padre nostro è Abramo*»,<sup>92</sup> ma non in senso letterale.

## 2.8 Quando viene creata l’anima?

Platone aveva creduto in una preesistenza delle anime rispetto ai corpi; Plotino le riteneva un’emanazione dell’Uno. Accettato un pieno dualismo anima-corpo, ed essendo palese l’origine del corpo, diviene importante per i cristiani precisare quando venga creata l’anima; tema ampiamente trattato durante i primi secoli.

Per Origene vi è stata una creazione simultanea di tutte le anime, all’inizio del tempo. Agostino, dovendo accordare la propria spiegazione alla teoria del peccato originale, accetta inizialmente l’idea che le anime dei figli abbiano origine da quelle dei genitori.

Presto comunque prevale fra i Padri, e diviene dottrina ufficiale, l’idea che le anime vengano create direttamente e singolarmente da Dio. Resta da stabilire in quale esatto momento vengano infuse nel corpo. Qui, ancora una volta, le opinioni divergono: sin dal concepimento, o comunque agli inizi della vita embrionale (giacché l’anima non solo ‘informa’ ma letteralmente ‘forma’ il corpo), oppure dopo un certo periodo?

Secondo Tommaso d’Aquino, inizialmente il feto è infuso da un principio vitale inferiore; l’anima intellettuale (spirituale) verrebbe invece creata e infusa solo quando il corpo è sufficientemente organizzato e preparato. Importanti ragioni dottrinarie spingono successivamente i teologi ad affermare che l’anima spirituale è creata singolarmente da Dio e infusa nel corpo nel momento stesso del concepimento: infatti, l’anima spirituale, contiene anche le perfezioni dell’anima vegetativa e sensitiva, e per questo può compiere essa stessa nel feto le funzioni proprie delle altre due anime.

Dio non crea l’anima fuori dall’embrione, immettendola successivamente in esso; la crea invece direttamente nel corpo, sicché essa risulta individuata dalla materia

---

<sup>89</sup> Zaccaria 12, 1.

<sup>90</sup> Amos 4, 13.

<sup>91</sup> Ebrei 12, 9.

<sup>92</sup> Giovanni 8, 39.

particolare nella quale è creata. L'anima è forma della materia, ma non forma materiale, e quindi non emerge da una materia che la conterrebbe in potenza. Sostenere che Dio crei le anime singolarmente e nell'atto stesso del concepimento, determina comunque un paradosso: l'onnipotenza di Dio è subordinata all'agire umano: una prospettiva che ovviamente ripugna al teologo.<sup>93</sup>

## 2.9 La trasmissione delle anime

Secondo Tertulliano, l'anima individuale proviene 'materialmente' da quella dei genitori, per generazione, assieme al corpo (cosiddetto '*traducianesimo corporale*');<sup>94</sup> Dio stesso non sarebbe una realtà incorporea in senso stretto, ma 'spirito' nel senso in cui lo definivano gli stoici; sicchè l'anima umana è propriamente «*flatus factus ex spiritu*».<sup>95</sup>

Per Agostino, invece, che così intende spiegare la trasmissione del peccato originale, l'anima dei figli 'deriva' da quella dei genitori, ma solo spiritualmente, come quando 'si accende luce da luce' (cosiddetto '*traducianesimo spirituale*').

Il traducianesimo corporale fu condannato da Atanasio (nel 498): non avrebbe infatti senso pensare che un atto materiale, come la generazione corporea, possa produrre una realtà spirituale, come l'anima; ma anche quello spirituale venne ritenuto assurdo, a ragione della natura semplice, e dunque indivisibile, dell'anima. Così, la creazione individuale dell'anima divenne la dottrina comunemente accettata dai cristiani.

L'idea che l'anima si trasmetta con la generazione è inoltre radicalmente contraria al dogma della creazione diretta di ogni anima, da parte di Dio, nel momento del concepimento.

Se fosse vero il traducianesimo, sostengono i cattolici, l'anima di Adamo sarebbe sempre la stessa in tutti gli uomini, e i cambiamenti che riguardano il corpo non dipenderebbero da essa, ma seguirebbero le leggi della materia. Averroè pensava in proposito che il corpo trae comunque dall'anima, in proporzione alle sue forze, gli

---

<sup>93</sup> «Quando un libertino, in un impeto di libidine colla fornicazione e coll'adulterio, violando tutte le leggi del cielo e della terra, farà un segno infame a Colui che vede tutto, l'Onnipotenza, decidendosi a creare, darà l'anima infelice ad un essere che deve sorgere dalla dissolutezza. Tali sono le istanze colle quali si obbliga il Creatore ad uscire dal suo sublime riposo! la più dionesta o scellerata passione trova in lui, quando lo voglia, un fedele cooperatore che si affretta a coronare, con un complemento infinito, ciò che essa gli ha tanto miseramente preparato! No, non vi concederò mai che il miracolo dell'apparizione d'un'anima nuova nel seno dell'universo possa aver luogo dopo un'intimazione di questo genere; e se tale fosse la verità, preferirei ancora far dell'anima, con i materialisti, un prodotto della generazione umana, anzi che una creatura di Dio, perchè la empietà mi ripugna anche più dell'assurdo» (Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 224).

<sup>94</sup> "Genesi" stesso sarebbe più vicino al traducianesimo che non alla creazione immediata di ogni singola anima, visto che Eva apparentemente non ricevette da Dio il soffio vitale, e dunque ne sarebbero stati tratti da Adamo sia il corpo che l'anima! Ma anche riguardo l'origine dell'anima di tutti gli altri uomini, la Bibbia (se anche avesse un chiaro concetto di anima) tace. Così, quella che l'anima dei singoli uomini venga creata direttamente da Dio, non resta altro che una mera opinione dei teologi.

<sup>95</sup> Tertulliano, *De Anima*, II, 3.

elementi necessari alla sua esistenza. Ma questa dottrina fu condannata dal Concilio Lateranense V (1513).

Se la nostra anima fosse stata già prefigurata in quella di Adamo, spiegano gli apologeti, come si sarebbe potuto spegnere o si sarebbe nascosto, all'improvviso e per secoli, il sentimento della nostra personalità, per poi svegliarsi all'improvviso, come dopo un lungo sonno, all'atto della formazione completa del nostro corpo? E se la nostra anima fosse stata chiusa in quella d'Adamo, in virtù di questa stretta unione avrebbe non solo contratto il peccato originale, ma unendosi poi man mano con le anime dei nostri predecessori, si sarebbe caricata anche del peso delle loro iniquità.

Esaminata con il nostro sguardo moderno, la dottrina del traducianesimo si dimostra in effetti molto vicina ai fatti biologici: il codice genetico 'immateriale', infatti, si trasmette dai genitori ai figli, determinandone non solo le caratteristiche somatiche, ma anche quelle 'spirituali'.

Il meccanismo della moltiplicazione delle anime resterebbe comunque, per i traducianisti, un mistero, che solo la scoperta della duplicazione del DNA e della derivazione genetica dei figli dai genitori può oggi fare comprendere.

Il principale ostacolo a questa teoria sta, da parte cattolica, nel fatto che occorrerebbe dare all'anima la caratteristica della divisibilità.

Si noti, per inciso, che molti apologeti hanno sempre ritenuto che l'anima della madre potesse comunque influire in qualche modo su quella del figlio,<sup>96</sup> o addirittura che la madre fosse la sola a fornire al figlio una parte della sua anima.<sup>97</sup>

Nell'Ottocento, il teologo Jakob Frohschammer (1821-1893), sosteneva che l'anima dei figli è creata dai genitori in forza di un potere (potenza secondaria) concesso loro da Dio. Ciò, se non altro, risolverebbe un problema di fondo, messo a fuoco dai traducianisti moderni: «*può esser mai probabile che la suprema intelligenza s'occupi ogni momento delle nascite mortali? L'universo non ha forse ricevuto, fin dal principio delle cose, le sue grandi leggi invariabili, e l'Eterno si occuperebbe ogni momento di creare anime nuove?*».<sup>98</sup> Ma i cattolici rispondono: «*Che pensare dell'immensità, dell'eternità e dell'infinità di Dio, se è inceppata dallo sforzo che esigerebbe la creazione successiva delle anime?*».<sup>99</sup>

## **2.10 La Bibbia e il traducianesimo**

L' "Antico Testamento", mentre afferma che esiste una connessione corporea tra Adamo e i suoi discendenti, nulla dice se ne esista anche una spirituale, giacché ai tempi in cui fu scritto mancava l'idea precisa di una anima separata dal corpo. Così, quando nelle 'Scritture' si parla di corruzione, ci si riferisce chiaramente a quella dell'intero essere psicofisico.

---

<sup>96</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. I, pag. 241.

<sup>97</sup> Baron de Lambert, citato in Meric E., ed. it. 1927, vol. I, pag. 239.

<sup>98</sup> Baron de Lambert: *De la transmission des âmes*, p. 57. Citato in: Meric E., ed. it. 1927, vol. I, pag. 237.

<sup>99</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. I, pag. 238.

Ma, secondo i suoi sostenitori, il traducianesimo si basa proprio su evidenze scritturali. Innanzitutto perché è scritto: «*Iddio concluse al settimo giorno l'opera sua, e in quel giorno cessò da ogni opera da Lui fatta, e benedisse quel giorno e lo santificò, perché in esso aveva cessato da tutta la sua attività creatrice*». <sup>100</sup> Lo stesso concetto viene ripetuto altre volte e perfino nel “*Nuovo Testamento*”, <sup>101</sup> evidenziando, sembra abbastanza chiaro, come non esistesse ancora alcun problema di dualismo anima-corpo. I figli della prima coppia furono generati come ‘persona intera’; ed in nessuna parte delle Scritture si sostiene che Dio infonda qualcosa nel corpo di un vivente, fatta eccezione per i primi esseri creati di ogni specie. <sup>102</sup> Anche secondo Paolo di Tarso, la donna è interamente tratta dall'uomo, dunque nel suo essere completo di anima e corpo. <sup>103</sup>

Gli oppositori del traducianesimo sottolineano il fatto che le ‘Scritture’ non dicono nulla su questo argomento. <sup>104</sup> Esse, in effetti, affermano chiaramente solo che il peccato originale è trasmesso per generazione; ma per tutto il resto non si può non pensare che l'essere psicofisico dell'uomo sia interamente generato mediante le cause seconde (ovvero i genitori) così come avviene per qualunque essere vivente, animale o pianta. <sup>105</sup>

## **2.11 Corpo, anima, peccato originale**

Nella “*Bibbia*” non si parla di ‘peccato originale’, ma solo di ‘colpa’ (causa della caduta e mortalità umane) resa possibile dal libero arbitrio, in quanto l'uomo conosce il male e può farlo, mentre Dio, in quanto amore, non può fare il male. La libertà e la responsabilità sono dunque delle doti originarie dell'uomo.

Dopo il peccato originale, secondo la catechesi più tradizionale, l'uomo ‘immagine di Dio’ avrebbe subito una mutazione antropologica, che ne avrebbe determinato le caratteristiche attuali.

Più precisamente, prima del peccato originale, il corpo avrebbe avuto:

(1) caratteristiche naturali: apparati fisiologici, con sistemi, tessuti, cellule; organi dei sensi (inferiori: tatto, gusto, olfatto; superiori: vista, udito); (2) caratteristiche extranaturali: esenzione dal dolore (incorruttibilità), esenzione dalla morte (immortalità).

L'anima, prima del peccato originale, avrebbe avuto invece: (1) caratteristiche naturali: intelligenza, memoria, volontà; (2) caratteristiche extranaturali: immunità

---

<sup>100</sup> Genesi 2, 2-3.

<sup>101</sup> Esodo 20, 11 e soprattutto Ebrei 4, 4.

<sup>102</sup> Nessuna dottrina teologica può essere basata sul silenzio delle fonti!

<sup>103</sup> «*La donna è gloria dell'uomo, Infatti l'uomo non ebbe origine dalla donna, ma fu la donna ad essere tratta dall'uomo; né fu creato l'uomo per la donna, bensì la donna per l'uomo*» (1 Corinti 11, 7-9).

<sup>104</sup> Ma è altrettanto vero che l' “*Antico Testamento*” non dice nulla di particolare neanche riguardo l'anima.

<sup>105</sup> Solo ciò, fra l'altro, può spiegare come certi caratteri mentali e certe particolarità psicologiche si manifestino in nuclei tribali o familiari; mentre così non sarebbe se le caratteristiche mentali derivassero da un'anima creata sul momento da Dio.

dalla concupiscenza; scienza infusa; (3) caratteristiche soprannaturali: grazia santificante; virtù (teologali: fede, speranza, carità; morali infuse: prudenza, giustizia); doni dello spirito santo (sapienza, intelletto, consiglio, forza).

Dopo il peccato originale, i doni naturali si sarebbero conservati, benché indeboliti; i doni extranaturali sarebbero stati persi definitivamente; i doni soprannaturali sarebbero stati perduti, ma si possono recuperare mediante la preghiera ed i sacramenti, in virtù della redenzione operata da Gesù.

Dopo il peccato originale, tutti gli uomini erediterebbero (misteriosamente!) una inclinazione verso il male, una debolezza di base, definita concupiscenza: la natura umana originaria è stata alterata e l'uomo con le sue sole forze non si può salvare. Per tale motivo Agostino di Ippona, pur sostenendo il libero arbitrio, credeva nella predestinazione.

## **2.12 La morte prima dell'uomo**

Secondo "Genesi" Dio proibì di mangiare i frutti dell'albero che stava nel mezzo del giardino, pena la morte.<sup>106</sup> Dunque la 'non mortalità' sarebbe stata la condizione 'originaria' dell'uomo (e probabilmente anche dell'animale). Per questo Paolo di Tarso sostiene che la morte è venuta nel mondo per causa del peccato.<sup>107</sup>

L'interpretazione teologica ordinaria è tuttavia che la 'mortalità' fosse la condizione naturale dell'uomo, e che la 'non mortalità' originaria di Adamo derivasse da un privilegio particolare (ovvero una grazia) concessagli da Dio; così, «*probabilmente, dopo un certo periodo di tempo i loro corpi sarebbero stati trasformati immediatamente in corpi gloriosi, senza passare attraverso la degradazione della morte. E così sarebbe avvenuto di tutti gli uomini*».<sup>108</sup>

Probabilmente non sarebbe avvenuto altrettanto per gli animali. Il "Libro della Sapienza" esprime tuttavia una convinzione opposta: che la morte non appartenga all'opera di Dio.<sup>109</sup>

Ma catechesi ed apologetica percorrono talora strade diverse e possono egualmente sostenere idee assolutamente contrastanti. Come ad esempio: «*Dio ha regolato da tutta l'eternità il numero dei nostri anni; egli ha fissato il mese, il giorno e l'ora della nostra morte*».<sup>110</sup> Proprio così si esprimono infatti "Giobbe" ed i "Salmi."<sup>111</sup>

## **2.13 L'anima dei bruti**

Secondo un'ampia ed indiscussa tradizione teologica, l'anima (vegetativa e sensitiva) dei non umani (dei 'bruti') non è immortale, dunque cessa di esistere con

---

<sup>106</sup> Genesi 3, 3.

<sup>107</sup> Romani 5, 12.

<sup>108</sup> Bona S. (a cura di), 1958, vol. I, p. 168.

<sup>109</sup> «*La morte non è certo opera di Dio, né egli gioisce che i vivi debbano morire. Egli creò ogni cosa perché sussista, e salubri sono le creature del mondo: non è insito in loro il veleno della rovina, né la morte ha il dominio sulla terra*» (Sapienza 1, 13-14).

<sup>110</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. I, p. 192.

<sup>111</sup> Giobbe 14, 5; Salmo 39.

la morte del corpo. Queste anime hanno un ciclo d'esistenza analogo a quello delle altre forme naturali; dallo stato iniziale di *'potentia materiae'* vengono portate all'esistenza mediante un agente proporzionato che è l'atto riproduttivo; alla fine della loro esistenza, tornano nello stato iniziale, non più riferibile ad uno specifico individuo. La teologia ovviamente non può spiegare come ciò avvenga, ovvero come l'anima o animazione, disunita dal corpo, passerebbe dall'atto alla potenza (in senso aristotelico).

Queste anime non possono dunque avere nessuna delle caratteristiche che caratterizzano l'immortalità di quella umana. Ma perché l'anima animale non potrebbe sopravvivere 'individualmente', come si presume per l'uomo? La risposta teologica preferita è che l'anima dei bruti avrebbe una assoluta dipendenza dal corpo: come il colore di un oggetto dipende dall'oggetto stesso e svanisce se l'oggetto si dissolve, così l'anima animale svanirebbe con la disorganizzazione del corpo.<sup>112</sup>

In realtà la teologia non sa stabilire né la esatta natura di queste anime, né se in qualche modo sopravvivano, né come potrebbero vivere da sole. In pratica non può definire cosa di fatto le differenzi da quelle razionali.<sup>113</sup> Ma leggendo "*Genesi*" non si può certo dubitare che anche le bestie siano pienamente dotate di *'anima vivente'* come gli uomini.

Se si fa riferimento alla tripartizione corpo-anima-spirito, ne deriva che gli animali non hanno né anima razionale né spirito; non avendo spirito non possono comunicare con Dio. E se l'anima razionale è la *'soggettività'*, gli animali non avrebbero alcuna soggettività.

Quando comunque parla di *'assoluta dipendenza'* di queste anime dai loro corpi, la teologia non fa pensare a quella intima unione (nella distinzione) che si suppone fra l'anima dell'uomo ed il suo corpo, ma piuttosto al rapporto che esiste fra una struttura ed una funzione (ad esempio cervello-mente). Sembrerebbe dunque che nel giudicare l'anima degli animali, la teologia sia più obbiettiva e vicina ai dati delle scienze che nel giudicare dell'anima dell'uomo.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> «*Riguardo all'anima della bestia pare certo ch'essa non sia immortale. Siccome però di che natura propriamente essa sia non si sa dire con precisione, e vi hanno in proposito varie opinioni, così a seconda di queste opinioni si spiega pure diversamente come essa non sia immortale. Taluno dice che forse Dio stesso la distrugge; altri dicono che non potendo sussistere di per se stessa se non in unione col corpo della bestia, si dilegua da se stessa quando per la morte si discioglie il corpo dell'animale. E non mancano neppure di coloro che pensano che anche l'anima degli animali per la loro morte non cessi neppure essa di vivere, benché riconoscano la impossibilità di stabilire in che modo essa viva*» (Carmagnola A., 1927, p. 255).

<sup>113</sup> Per Antioco di Ascalona (ca. 135-67 a.c.) la ragione distingue l'uomo dai bruti, che sono irrazionali. Ma in realtà non è possibile tracciare una demarcazione netta, in quanto anche i bruti hanno una *'scintilla'* di razionalità.

<sup>114</sup> Il passo successivo dovrebbe essere proprio quello di riavvicinare darwinianamente l'anima dell'uomo a quella degli animali!

## 2.14 La somiglianza fisica fra uomo e animale

Se è vero che l'anima è (estensivamente) la forma del corpo, cosa pensare delle somiglianze fra i corpi dei bruti e quello dell'uomo?

L'apologetica tende in genere ad eludere il problema, affermando innanzitutto che queste somiglianze non sono molte né sostanziali, anche riguardo al corpo in se stesso; ed, in ogni caso, a livello spirituale, l'uomo sarebbe del tutto differente: perché ragiona, parla coscientemente, progredisce nella conoscenza, inventa, sente il dovere, ha il senso religioso.

Inoltre, al di là di queste facoltà e capacità, che possono essere indagate a livello psicologico (anche in virtù dei loro aspetti quantitativi), esisterebbe una differenza assolutamente qualitativa: la 'elevazione allo stato soprannaturale'. Ma qui cadiamo nelle affermazioni non dimostrabili.

Le spiegazioni apologetiche appaiono a volte quasi puerili: «*Gli animali vivono, si muovono, sentono, ma non intendono. Provate un po' a spiegare una regola di grammatica o un problema di aritmetica al cane, al gatto o al cavallo! Voi ridete! Perché non capiscono? Perché la loro anima, o meglio, il loro principio vitale non è spirituale, non è intelligente e ragionevole. Gli animali non ragionano, ma operano per istinto; non sono liberi, ma operano per necessità di natura. Chi insegnò al gatto di prendere i topi? Chi alla pecora di tremare e fuggire alla vista del lupo? Dite un pò al gatto che non deve rubare il pesce in cucina, o di non papparsi l'uccellino che saltella nel cortile! Invece noi comprendiamo ciò che è bene o male, e possiamo e dobbiamo fare quello, e fuggire questo. Appunto perché l'anima nostra è spirituale, noi siamo capaci di conoscere Dio, amarlo e servirlo. Questo è il fine per cui Dio ci ha creati intelligenti. Badiamo quindi a compiere il nostro dovere per meritarcì la felicità eterna*».<sup>115</sup>

In ogni caso, i concetti di natura e sopravvivenza dell'anima sono intimamente correlati: «*L'anima dell'uomo è spirituale, cioè, indipendente dall'organismo che informa. Quindi distrutto l'organismo, essa non perisce con lui, ma sopravvive e non muore, e quindi è immortale. Notiamo bene: una cosa cessa di esistere quando è scomposta nei suoi componenti, per es: il libro, l'orologio, ecc.; chimicamente l'acqua in idrogeno e ossigeno; l'aria in ossigeno e azoto; oppure quando cessa di esistere il soggetto di cui aveva bisogno per esistere, per es., distrutta la parete, è distrutto l'affresco o il colore che vi era dipinto. Ora l'anima nostra è semplice, e quindi non ha parti in cui si possa scomporre; di più è spirituale, cioè, distinta dal corpo, anzi indipendente da lui, sebbene, ora, a lui unita. Quindi essendo spirituale, non ha, non può avere in sé alcun principio di corruzione o di disgregazione; e quindi se non può corrompersi o disgregarsi, è immortale. Notate bene: l'anima, o meglio, il principio vitale delle piante e dei bruti è anch'egli semplice, ma non spirituale, perché non fa operazioni spirituali, e quindi non è indipendente dall'organismo, o corpo che informa, ma ha bisogno di lui per esistere ed operare; ora, distrutto o decomposto quell'organismo, anche il*

---

<sup>115</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 142.

*principio, che lo vivifica, è distrutto, come distrutta la parete, è distrutto il dipinto, e, distrutto il sale, sono distrutte le sue proprietà. L'anima umana invece, perché spirituale, e perciò indipendente dal corpo, non resta distrutta con lui, ma sopravvive».*<sup>116</sup> Non è certo una spiegazione, quanto piuttosto l'illustrazione pedante di un presupposto indimostrabile.

Altre apparenti evidenze spingono l'apologeta a differenziare nettamente l'anima dell'uomo da quella dei bruti (che dunque anche in base a queste evidenze dipenderebbe interamente dal corpo):<sup>117</sup>

a) lo strabiliante progresso umano, in pochi anni, mentre le scimmie (che esistono da milioni di anni) e gli stessi animali che sono sempre vissuti a contatto dell'uomo e che si è sempre cercato di educare (il cavallo ed il cane, per esempio) non hanno fatto alcun progresso;

b) la mancanza di un evidente ponte di passaggio fra le anime degli uomini primitivi e quelle degli animali;

c) il sentimento di libertà, di legge morale, di rimorso, ed il senso religioso, che gli animali non hanno.

Si tratta, come ben si vede, di affermazioni del tutto avulse dal contesto scientifico, che fornisce, e già forniva all'epoca, evidenze del tutto opposte. Ad esempio, anche l'uomo ha probabilmente vissuto per milioni di anni con il cervello attuale, pur senza compiere che rari piccoli progressi; anche gli animali hanno dimostrato di sapere apprendere e trasmettere alla prole dei comportamenti non istintivi; in quanto a libertà e senso morale, si tratta di evidenze per lo più soggettive e di cui negli animali traspaiono indubbie tracce, come ci insegna l'etologia comparata.

---

<sup>116</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 146.

<sup>117</sup> Cfr.: Carbone C., 1948b p, 108.

### 3 - Il rapporto anima-corpo

Una volta adottata l'idea di un'anima distinta dal corpo (inesistente, come abbiamo visto, nel giudaismo e dunque nella 'Rivelazione' originaria), i primi cristiani elaborano svariate teorie circa la sua origine, rifacendosi per lo più a Platone ed al platonismo.

Per Platone, esiste una 'anima cosmica', invisibile, «la più perfetta delle realtà che sono state generate»,<sup>118</sup> da cui hanno origine per emanazione le anime individuali. Plotino amplia il concetto, sostenendo che l'Uno dà origine all'Intelligenza ('*noûs*'), che a sua volta genera l'anima cosmica ('*psyché*'), presente in tutte le cose attraverso «ragioni seminali». Dunque, per questi filosofi, l'anima individuale preesiste al corpo; idea che ritroviamo in molti pensatori cristiani dei primi secoli.

Atenagora (II sec.) sostiene che l'uomo è formato di un'anima immortale e di un corpo adattato ad essa al momento della creazione: Dio non ha destinato la creazione e la vita all'anima sola, o come se fosse separata dal corpo.<sup>119</sup> Origene afferma che le anime sono state prodotte all'inizio della creazione e successivamente infuse nei singoli corpi, come punizione per un peccato commesso. Per Tertulliano anima e corpo originano simultaneamente, e l'anima è trasmessa dal seme stesso;<sup>120</sup> ma l'embrione si forma sotto la vigilanza degli Angeli.<sup>121</sup> Per altri autori, le anime prodotte all'inizio della creazione vengono poi infuse nei corpi per una legge generale voluta da Dio stesso.

Presto prevale comunque l'idea di una creazione successiva, nel momento stesso in cui le singole anime vengono infuse nei corpi, anche perché si ritiene che le anime siano ordinate per loro natura ad informare i corpi. Ma le ipotesi della preesistenza e dell'emanazionismo, collegate al concetto di anima cosmica, si ritrovano anche nel medioevo cristiano; fra gli altri, Teodoro di Chartres e Guglielmo di Conches propongono un'identificazione dell'anima cosmica con lo Spirito Santo; successivamente Giordano Bruno elaborerà un sistema assolutamente panteistico.

---

<sup>118</sup> Platone, *Timeo* 37a.

<sup>119</sup> Atenagora, *De resurrectione*, 15.

<sup>120</sup> «*In concubitu dico communi scimus et animam et carnem simul fingi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, [generantis] toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animalis calore*» (Tertulliano, *De Anima*, cap. 27).

<sup>121</sup> Origene, *De Anima*, cap. 37

### 3.1 Il dualismo cristiano

Occorre a questo punto considerare due distinte questioni: (a) che cosa (che non dipenda materialmente dalla generazione) viene infuso nel corpo, e (b) in quale momento?

Il rapporto anima-corpo è stato sempre presentato secondo due impostazioni contrastanti: monistica, se la mente viene identificata con il corpo, oppure con una sua attività o funzione; dualistica, se mente e corpo sono intese come realtà separate. Fra le posizioni moniste esistono vistose differenze. Aristotele descrive l'anima come funzione corporea, e sono monisti in tal senso Hobbes, Hegel ed i behavioristi. Berkeley, Leibniz e Schopenhauer pensano invece al corpo come manifestazione dell'anima. Spinoza si pone in posizione intermedia.

Il campo dei dualisti è certamente più ampio. Basterà per il momento ricordare l'interazionismo bilaterale di Cartesio, Locke e James, e l'epifenomenismo.

La psicologia cristiana è ovviamente dualista. Ma il dualismo anima-corpo è stato inteso in vari gradi e modi, secondo i tempi. Il dualismo assoluto, ad esempio, fa dell'anima una sostanza supernaturale; conduce ad uno spiritualismo unilaterale; rende oltremodo difficoltoso spiegare le relazioni anima-corpo; porta alla sottovalutazione o alla totale svalutazione del corporeo (come prigionia dell'anima).

All'altro estremo, anima e corpo sono pensati in unità sostanziale, sul modello della *'unione ipostatica'* fra la natura divina e umana in Gesù, per come definita nel *"Simbolo Atanasiano"*:<sup>122</sup> *«Gesù Cristo [...] è uomo nato dalla sostanza della madre nel tempo; perfetto Dio, perfetto uomo, sussistente di anima intelligente e di carne umana [...] così come un solo uomo è anima intelligente e carne»*.<sup>123</sup>

In Tommaso d'Aquino, il dualismo investe perfino le stesse funzioni dell'anima, almeno nel senso che *«l'anima è capace di due modi di esistenza e di due modi di attività, in quanto dà vita al corpo e in quanto può esistere anche indipendentemente da esso. Sotto il primo punto di vista essa si chiama anima, sotto il secondo, spirito. Entrambi costituiscono però sostanzialmente un'unità, l'anima spirituale (immateriale)»*.<sup>124</sup>

### 3.2 Le controversie cristologiche

Il problema del rapporto fra anima e corpo si propone con urgenza all'epoca delle controversie cristologiche, risolte dai Padri ricorrendo ai modelli filosofici greci.

Gli stoici avevano descritto quattro tipi di mescolanze: (a) *'giustapposizione'*, ovvero ammasso di individui; (b) *'mescolanza'*, in cui si mescolano le qualità di due individui, pur restando separate le loro proprietà; (c) *'fusione'*, in cui si mescolano le qualità; (d) *'combinazione'*, in cui le qualità perdono le loro proprietà e formano un corpo diverso da quelli originari. Secondo gli stoici, anima e corpo

---

<sup>122</sup> Di origine ed autore incerti; probabilmente scritto nella Francia meridionale fra il 430 ed il 500, ebbe grande importanza nella teologia medievale.

<sup>123</sup> Denzinger H., 76.

<sup>124</sup> Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 397.

sono elementi entrambi corporei ed hanno fra di loro un rapporto di mescolanza. I platonici non possono invece ammettere un tale tipo di unione, giacchè per loro l'anima è immateriale.

Porfirio ritiene che fra l'anima immateriale ed il corpo materiale esista un rapporto di mescolanza di tipo particolare, che include le caratteristiche della giustapposizione e della combinazione; e spiega in questo modo l'incarnazione del 'logos'.<sup>125</sup> Secondo Apollinare di Laodicea, invece, l'elemento umano del Logos non ha una propria anima razionale, e dunque una propria autonomia. La formulazione di Porfirio viene raccolta da Gregorio Nazianzeno, da Gregorio Nisseno, da Nemesio,<sup>126</sup> e da Agostino d'Ippona,<sup>127</sup> che parlano di 'unione senza confusione'.

La dottrina che deriva da Porfirio, viene avversata da Nestorio (IV-V secolo), secondo il quale (mescolando aristotelismo e stoicismo) l'unione fra corpo ed anima avviene nell'uomo con 'confusione' fra le due nature, diversamente dal caso di Cristo, in cui le due nature conservano le loro proprietà essenziali. Ma Nestorio viene condannato dal Concilio di Efeso (431); e la dottrina finale della Chiesa viene definita nel successivo Concilio di Calcedonia (451) in cui si afferma che Cristo era perfetto e completo nella sua divinità, perfetto e completo nella sua umanità, sussistente in due nature, senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione, e senza che la differenza delle nature sia abolita dall'unione.

Si pone a questo punto il quesito: in che cosa consisteva esattamente la persona dell'uomo Gesù?

Boezio sostiene che «la persona è una sostanza individuale che ha come differenza specifica di essere ragionevole»,<sup>128</sup> mentre la 'natura' è la differenza specifica che dà forma a ciascuna cosa. Esistono quattro facoltà conoscitive: 'sensus', 'imaginatio', 'ratio', 'intelligentia'. Senso e immaginazione sono degli animali; la ragione dell'uomo; l'intelligenza solo di Dio. Le facoltà superiori comprendono le inferiori.

L'affermazione di Boezio porterà, fino a Kant, a fondare la persona sulla razionalità, andando forse oltre le stesse intenzioni di Boezio, per il quale la razionalità umana non si opporrebbe al mondo.

### **3.3 L'unione dell'anima al corpo**

L'unità del corpo e dell'anima è stata decretata dal magistero ecclesiastico secondo tre criteri: nei termini dell'unicità dell'atto creativo di Dio,<sup>129</sup> sulla base della

---

<sup>125</sup> Porfirio, *Ricerche varie*.

<sup>126</sup> Nemesio, *De natura hominis*.

<sup>127</sup> «La persona dell'uomo è mescolanza dell'anima e del corpo; la persona del Cristo è mescolanza di Dio e dell'uomo» (Agostino d'Ippona, *Lettera 137*).

<sup>128</sup> Boezio, *Contro Nestorio ed Eutiche*.

<sup>129</sup> «Creatore di tutte le cose, visibili e invisibili» (Simbolo di Nicea-Costantinopoli. Denzinger, 150).

resurrezione finale, che avverrà nella *'medesima carne'*,<sup>130</sup> e sulla base dell'analogia con l'unione ipostatica, in Cristo, della natura divina e di quella umana da lui assunta.<sup>131</sup>

Platone aveva posto per primo il problema degli 'intermediari', chiedendosi come l'anima (sostanza di per se completa) si unisca (come principio motore) al corpo; ed aveva localizzato l'anima nel punto di attacco della corda spinale con il cervelletto.<sup>132</sup> Tale questione era invece senza senso per Aristotele, che considerava anima e corpo un'unità assoluta.<sup>133</sup>

Fra i Padri della Chiesa, Giustino ritiene che l'uomo non possa identificarsi né con il suo corpo né con la sua anima, essendo «*un animale razionale, il risultato della composizione di entrambi*».<sup>134</sup>

Tommaso d'Aquino sostiene (come variante dell'ilemorfismo aristotelico) che l'anima intellettiva, che dà forma e struttura alla materia e la rende vivente, si unisce al suo corpo «*senza intermediari*»;<sup>135</sup> essendo l'unica forma del corpo, lo è per tutte le sue funzioni; non sta in nessun luogo particolare del corpo, che piuttosto penetra totalmente. Dunque l'anima si 'esprime nel corpo'; è l'anima che contiene il corpo, e non viceversa. Questa caratteristica dell'anima deriva dalla sua stessa particolare natura, di sostanza che esiste di per sé: non puro spirito (come gli Angeli), né sostanza separata, ma sostanza intellettuale che «*informa*» e «*configura*» il corpo.<sup>136</sup>

Ma come può una sostanza incorruttibile essere la forma di un corpo corruttibile e costituire con esso un unico essere sostanziale? Tommaso risponde affermando che la precisa finalità dell'anima è quella di comunicare al corpo l'essere grazie al quale essa sussiste.<sup>137</sup>

La più importante sentenza magisteriale circa l'unione dell'anima col corpo è quella del Concilio di Vienne (1312) che afferma: «*con il consenso del santo concilio, riproviamo come erronea e contraria alla verità della fede cattolica, ogni dottrina o tesi che asserisce temerariamente o suggerisce sotto forma di dubbio che la sostanza dell'anima razionale o intellettiva non è veramente per sé la forma del corpo umano*».<sup>138</sup> Ma già Agostino d'Ipbona aveva autorevolmente affermato: «*in ciascun corpo l'anima è tutta in tutto il corpo, così com'è tutta in qualsivoglia*

---

<sup>130</sup> Denzinger, 72; 76; 325; 540; 574; 684; 801.

<sup>131</sup> «*Come un solo uomo è anima intelligente e carne, così l'unico Cristo è Dio e uomo*» (Denzinger, 76).

<sup>132</sup> Similmente Cartesio supporrà un punto di unione a livello della ghiandola pineale.

<sup>133</sup> Esse sono infatti atto e potenza, materia e forma, e qualunque cosa si frapponesse fra di loro ne romperebbe l'unità (Aristotele, *De Anima*, I, 1, 412 b, 6 ss.; cfr. Tommaso d'Aquino, *De spiritu creaturis*, a. 3).

<sup>134</sup> Giustino, *De resurrectione*, 8.

<sup>135</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica.*, Ia, q. 76, a. 6.

<sup>136</sup> «*Il corpo non è unito in modo accidentale all'anima, perché il più profondo essere dell'anima è lo stesso essere del corpo, e dunque un essere comune ad entrambi*» (Tommaso d'Aquino, *Quaestio disputata de anima*, a. 1).

<sup>137</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 56. e cc. 68-72.

<sup>138</sup> Costituzione "*Fidei catholicae*", Denzinger H., 902.

*parte di esso*». <sup>139</sup> Dunque l'anima è il principio vitale da cui scaturisce ogni azione corporea, da quelle dell'apparato locomotore a quelle della psiche.

Per quanto possa essere intima questa unione, anima e corpo restano tuttavia nell'immaginario e nella predicazione cattolica due cose distinte; e, cosa più importante, ancora nella catechesi di metà Novecento, la vita è opera dell'anima e non del corpo. <sup>140</sup> Ma, paradossalmente, anima e corpo non possono esprimersi compiutamente se non congiunti. <sup>141</sup>

All'obiezione materialista che questo dualismo non ha senso, e che il cervello è la causa del pensiero, l'apologetica risponde che non bisogna confondere la condizione di un fatto con la sua causa: non è il corpo a pensare, ma lo spirito che pensa e che si serve del corpo per manifestare il pensiero. <sup>142</sup>

### **3.4 La natura di questa unione**

La filosofia scolastica ha definito inequivocabilmente una serie di affermazioni circa l'unione dell'anima al corpo.

Innanzitutto, (a) l'anima spirituale si unisce immediatamente al corpo, senza intermediari, essendo unica e principio (nello stesso tempo) sia della vita vegetativa che di quella sensitiva ed intellettuale. La tripartizione aristotelica, che immagina le diverse anime subordinate fra di loro, viene negata sulla base del convincimento che le diverse operazioni dell'essere umano richiedono facoltà differenti ma non anime differenti, e che dunque la superiore comprende in sé le perfezioni delle

---

<sup>139</sup> Agostino d'Ipbona: *De trinitate*, libro sesto. Ma anche Crisippo aveva affermato: «L'anima è spirito immesso in noi e diffuso in modo continuo in tutto il corpo» (Galeno, *De Hipp. et Plat.*, *Plac.*, III, 1).

<sup>140</sup> «Dio crea direttamente le anime una per volta, quando vengono unite al corpo, il quale comincia a vivere al punto di questa unione. Le anime umane sono spiriti, perché destinate a vivere unite ad un corpo umano; e anche quando alla morte si separano dal corpo, conservano la destinazione di unirsi al proprio corpo il giorno della resurrezione finale» (Il buon maestro, 1944, p. 119).

<sup>141</sup> «In noi uomini l'anima e il corpo si aiutano a vicenda e si suppliscono, non soltanto per costituire la natura umana, quanto ancora per compiere le opere proprie della natura, avendo l'anima e il corpo varia e reciproca dipendenza nelle azioni corrispondenti all'una o all'altra sostanza. Così il corpo non può, senza l'anima, muoversi, vivere o sentire; e se il corpo è ferito o infermo, se ha fame o se ha sete, anche l'anima prova il dolore e il bisogno, rimane turbata nelle sue operazioni spirituali, e non di rado rimanendo offesa qualche parte principale del corpo, come il cervello, resta altresì impedito l'uso delle potenze dell'anima, cioè dell'intelletto e della volontà» (Perardi G., 1930, vol.II, p. 86). Paradossalmente, secondo certe descrizioni, l'anima sembra assolutamente forzata entro il corpo: «La nostra anima è incapace d'agire separatamente dal corpo [...] per la nostra condizione umana, nessuno di noi potrà mai adorare, né amare senza parole, senza gesti, senza che il proprio corpo partecipi all'espressione della volontà amorosa dell'anima [...] Dappertutto troveremo questa interdipendenza dell'anima e del corpo nell'unità dell'essere umano» (Leclercq J., 1938. Ed. it., 1955, pp. 12-13).

<sup>142</sup> «Nemmeno nei casi più favorevoli (quelli delle sensazioni e delle emozioni dette organiche) la vita psichica non ha la sua causa nel corpo; vi trova soltanto, e solo fino ad un certo punto, una condizione del proprio sviluppo. Non si può certamente pensare senza il cervello, ma il cervello non spiega il pensiero» (Apologetique, 1954, pag. 1234).

inferiori, Inoltre, l'unità della vita dell'uomo esige l'unità del suo principio vitale, e su questo vi sarebbe un comune consenso.

In secondo luogo, (b) l'unione dell'anima al corpo è sostanziale e non accidentale (come pensava Platone e come poi riterrà Cartesio): anima e corpo formano una sola persona, un solo Io, cui si attribuiscono sia le operazioni e proprietà dell'anima (intendere, volere), che quelle del corpo (peso, altezza), che quelle del composto (nutrizione, sensibilità). La natura umana prevede che le sue operazioni vengano tanto dal corpo, quanto dall'anima o dal loro composto; dunque anima e corpo non possono che essere uniti intimamente e sostanzialmente nella persona.

Ricordiamo che per gli stoici l'anima aveva una certa natura corporea, e solo così poteva agire sul corpo. Tutta la filosofia dualista si è preoccupata in effetti di evidenziare le assolute distinzioni di natura e funzione fra corpo ed anima; ma proprio per questo ha reso sempre più irrisolvibile il problema di come essi invece si uniscano e concorrano alle operazioni di un unico soggetto.

### 3.5 La sede dell'anima

Se l'unione anima-corpo è accidentale e l'anima è ciò che guida il corpo, l'anima dovrebbe essere localizzata in un qualche punto del corpo, o dovrebbe esistere un tramite fra di loro. In tal senso, per Platone la sede dell'anima è il cervello, per Zenone è il cuore, per Cartesio è la ghiandola pineale

Aristotele definisce l'anima come *'atto del corpo'*, *'prima perfezione' del vivente*,<sup>143</sup> che ne determina l'essere; giacchè la realtà è unione inscindibile di materia-potenza e forma-atto. Dunque l'anima si rapporta al corpo come l'atto alla potenza, e non esiste altra realtà (non esiste alcun essere animato) se non nella loro unione; inoltre *«non si può dire che il corpo sia l'attualizzazione dell'anima, bensì si deve dire che l'anima è l'attualizzazione di un corpo. E per questo ritengono bene coloro che pensano che l'anima né possa esistere senza corpo né sia un corpo»*.<sup>144</sup>

In quanto al seme, Aristotele afferma: *«Il seme ha un'anima oppure no? È la stessa questione che si può porre intorno alle parti del corpo. Dunque, né si può dire che l'anima può esistere se non nel luogo dov'essa si trova né che esista alcuna parte del corpo che non la possenga [...] È dunque evidente che il seme la possiede e che è in potenza»*.<sup>145</sup>

Le questioni sull'origine dell'anima e se essa nella sua unione al corpo sia delimitata localmente sono particolarmente in primo piano nell'era carolingia. Fra i diversi estremi, Ratranno di Corbie sostiene la *'incorporalitas'* e la *'inlocalitas'*,<sup>146</sup> mentre Incmaro di Reims ritiene che l'anima sia circoscritta dai limiti del corpo.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> «Ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo e pensiamo» (Aristotele, *De Anima*, II, 2, 414 a, 12-13).

<sup>144</sup> Aristotele, *De anima*, II, 414 a 14-20.

<sup>145</sup> Aristotele, *De generatione animalium*, II, 1, 735 a 4-3.

<sup>146</sup> Ratranno di Corbie, *De anima*.

<sup>147</sup> Incmaro di Reims, *De diversa et multiplici animae ratione*.

Tommaso d'Aquino, con il suo concetto di forma, fornisce una soluzione diversa: l'anima è la prima perfezione del tutto e delle singole parti dell'essere vivente; dunque non può che trovarsi, per tutto ciò che si svolge in un organo corporale e, secondo la «*totalitas essentiae*», 'tutta in tutto il corpo' e 'tutta in qualunque sua parte'.<sup>148</sup> Allo stesso tempo, tuttavia, secondo la «*totalitas virtutis*» l'anima è diversamente presente (si esprime diversamente) nelle varie parti dell'organismo, a seconda delle diverse funzioni che svolge in esse (vede nell'occhio, sente nell'orecchio, gusta nel palato).<sup>149</sup> L'anima razionale non è invece localizzata, in quanto le funzioni dell'intendere e del volere non necessitano 'direttamente' di un organo corporale.

### **3.6 L'anima che vivifica ed anima il corpo**

Nel pensiero arcaico, l'anima non è qualcosa di strettamente individuale, ma il principio vitale (impersonale) che distingue gli esseri viventi dalle cose inanimate; più in generale, laddove appaiono dei fenomeni misteriosi, sembra che esistano 'anime delle cose' o 'demoni che abitano le cose', che dunque vengono pensate come dotate di una propria intenzionalità.

Per i filosofi della scuola di Mileto, l'*'archè'* ('acqua' per Talete; 'aria' per Anassimene; 'infinito' o '*ápeiron*' per Anassimandro) è ciò che ha in sé la causa della sua animazione, e che informa tutto ciò che esiste: il principio della realtà è nella realtà stessa; l'universo è ordinato e razionale.

Per Talete (secondo quanto riporta Aristotele) la materia è intrinsecamente animata, e questa animazione è inseparabile ed indistinguibile dalla materia stessa. Non esistono differenze fra animato ed inanimato, fra spirito e materia; ciononostante egli già tende ad ipotizzare una sostanza per sé stante, semovente ed immortale. Per Anassimene l'anima che sostiene e governa l'uomo è aria; e l'aria (o soffio) abbraccia il mondo intero.

Pitagora (540-497 a.c. circa) è il primo filosofo greco con una concezione prettamente dualista dell'anima umana, che per lui è sostanza divina, preesistente ed indipendente dal corpo, principio di armonia tra gli elementi contrari che lo compongono. Le anime individuali sono espressione di un'anima cosmica comune. Quest'anima è chiusa nel corpo come in una prigione;<sup>150</sup> ma sopravvive al suo dissolvimento, trasmigrando in altri corpi (anche animali).<sup>151</sup> Come gli orfici, Pitagora crede in premi e castighi nell'oltretomba ed in una espiazione nell'Ade, fra una reincarnazione e l'altra.

Per Platone l'anima è l'elemento divino che dà vita all'universo, a qualunque cosa, ed è sempre vita; dunque quando un corpo è unito ad un'anima è sempre vivo ed è

---

<sup>148</sup> «*Tota in toto et tota in qualibet parte eius*» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Ia, q. 76, a. 8).

<sup>149</sup> Tommaso d'Aquino, *De spiritu creaturis*, a. 4.

<sup>150</sup> Anche per il pitagorico Filolao (470-390 a.c.) l'anima è sepolta nel corpo come in una tomba.

<sup>151</sup> Secondo quanto scrive Platone nel "*Fedone*", tuttavia, quando cessa l'armonia del corpo, l'anima muore con esso, o addirittura muore prima del corpo.

vivo solo quando è unito ad un'anima. L'anima è «*movimento che muove se stesso*»; non ha bisogno di essere mossa da alcunchè, e può trasmettere questo movimento a tutto ciò che ne è privo;<sup>152</sup> è indipendente dal corpo ed immortale, ma preesiste al corpo di cui è principio motore;<sup>153</sup> e le perfezioni dell'anima sono esistite prima delle perfezioni dei corpi. Vi è un'anima universale ('*anima mundi*') e tante anime quanti sono i movimenti, gli astri e perfino gli dei.

Per Aristotele il concetto di anima è più specifico: l'anima è ciò che è comune al vivente in quanto tale, e che lo differenzia dal non vivente; il principio interno delle funzioni proprie dei corpi viventi; '*atto primo di un corpo naturale avente vita in potenza*'. L'anima non viene dunque pensata dualisticamente, come qualcosa che usa un corpo e può abbandonarlo, eventualmente appropriandosi di un altro corpo. Ogni anima invece, in base alla relazione potenza-atto, è correlata ad uno specifico corpo: ogni corpo, in base alla sua struttura, compie funzioni 'determinate' e l'anima è proprio la facoltà presente in quel corpo, di esercitare 'quelle' funzioni: ogni vivente è una unità psicofisica. L'anima non viene dunque aggiunta al corpo, ed è mortale.

A partire dallo schema di Aristotele, si afferma dunque tradizionalmente che l'uomo è un essere che ha insieme vita vegetativa, sensitiva e intellettiva, ma purtuttavia l'anima è unica, in quanto quella razionale adempie anche le funzioni della vita vegetativa e sensitiva. Per quel che riguarda la vita intellettiva, la teologia non si pone troppi problemi, giacché considera le operazioni intellettive 'immateriali' e dunque della stesse natura dell'anima razionale. Ma comè può l'anima razionale controllare le funzioni vegetative e sensitive?

Superata l'ipotesi del cosiddetto vitalismo, a metà Ottocento furono poste del basi del concetto moderno di omeostasi, in base al quale l'organizzazione funzionale del vivente dipende da funzioni specifiche di alcune sue parti. Tale concetto sottraeva definitivamente l'organizzazione funzionale del corpo al dominio dell'anima. Ma la Chiesa, come sempre, ha rifiutato a lungo e totalmente le pretese della biologia 'meccanicista'; e così, ancora a metà del Novecento l'organizzazione del vivente è rapportata dai medici cattolici all'anima.<sup>154</sup>

Qualche decennio prima lo stesso principio era formulato in modo forse anche più deciso, ma con maggiore commistione (o confusione) fra i concetti di animazione e vita.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> Platone, *Leggi*, 894 css.; *Fedro*, 244 cd.

<sup>153</sup> Platone, *Leggi*, 896 css.

<sup>154</sup> «*Le funzioni biologiche, caratteristiche della vita, si esercitano in virtù di una speciale proprietà interna dell'essere vivente, che dirige tutti i fenomeni di cui egli è sede e i rapporti col mondo esterno, in modo da assicurare la perpetua identità dell'organismo. Questa proprietà d'immanenza dell'essere vivente non si spiega per mezzo di semplici processi fisico-chimici. Si deve ricorrere ad un principio, indipendente dalla materia, e che comanda a questa in modo da farle realizzare lo sviluppo specifico dell'organismo considerato. A questo principio vitale sono stati dati i nomi di entelechia, forma vitale, anima*» (Bon H., 1940, p. 121).

<sup>155</sup> «*Il corpo umano è composto di molecole prese dalla materia, assimilate dalla forza vitale e rese poi al turbine della vita, cioè alla materia e alla natura, per secrezione. In ogni istante continua*

### 3.7 L'anima che usa il corpo

Preso atto del fatto che l' "Antico Testamento" non si pronuncia mai in senso chiaramente dualista, e che il "Nuovo Testamento" non si pronuncia in termini totalmente dualisti, è chiaro che la dottrina cristiana sull'anima si basa solo su delle speculazioni teologiche, richiamanti quelle filosofiche. A prescindere da una generica adesione al dualismo platonizzante, dominante fino alla scolastica, nessuna posizione dottrina è mai stata totalmente dualista, ma nei vari autori è sempre presente un dualismo di fondo.<sup>156</sup>

L'idea cristiana di una sostanza separata e separabile dal corpo, e che lo controlli dal di fuori, è la più praticata, ma non ha alcuna originalità, essendo stata già formulata prima della nascita del concetto fra gli ebrei, ed elaborata da Platone e dai platonici. Per Platone, infatti, l'anima comanda sul corpo e partecipa della vita in sé, in virtù della sua natura specifica. Dunque il corpo non è pienamente umano, giacché l'uomo è la sua anima, un'anima che usa un corpo.<sup>157</sup>

Agostino d'Ipbona aveva definito l'anima «*substantia rationis particeps regendo corpori accomodata*». Dunque, anima e corpo sarebbero due sostanze diverse; la materia, pur non venendo dichiarata un non-essere, è nettamente separata dallo spirito. L'anima, destinata ad una vita futura, 'reggerebbe' il corpo (in un certo senso come nell'immagine platonica del nocchiero sulla biga); sarebbe rivestita dal corpo come da un abito, ma non sarebbe minimamente soggetta alla sua azione. Ed infatti, la sensazione dipenderebbe non da un'azione del corpo sull'anima, ma da un'attività intensificata dell'anima; sarebbe uno 'sforzo' dell'anima.<sup>158</sup>

Anche Bonaventura aveva accettato un'impostazione nettamente dualista, affermando che l'anima non è una forma come le altre; che non è semplice 'atto' di una materia, ma 'essere in sé', una sostanza composta anch'essa di materia e forma, con una sua propria attività indipendente.

Queste impostazioni dualiste contrastano con quella di Aristotele che aveva invece un'idea unitaria dell'essere vivente, le cui operazioni sarebbero varie solo fenomenicamente, ma non riguardo la loro fonte, giacché l'anima non è separabile dal corpo. Nello schema ileomorfo di Aristotele è tuttavia arduo risolvere il problema dell'intelletto, che non sembra riducibile alle forme di vita presenti negli altri viventi.

Nel Medioevo, Averroè cerca di superare questo ostacolo ipotizzando che il solo intelletto sia rigorosamente spirituale, e per questo aperto alle conoscenze che

---

*questo lavoro degli esseri viventi, e sin che continua, la creatura vive. Il giorno in cui la mia anima cesserà d'essere unita al mio corpo, d'impadronirsi dei materiali della nutrizione per trasformarli in muscoli, in nervi, in sangue e in materia viva; quel giorno, le molecole che compongono il mio corpo, prive della forza maestra che dava loro la vita e che le aggruppava nell'unità di forma, le une separate dalle altre e inanimate, spariranno nello spazio» (Meric E., ed. it. 1927).*

<sup>156</sup> Ad esempio: «Solo l'anima razionale guida il corpo. Il corpo non è punto fatto per muoversi da solo, ma esso si lascia condurre e guidare da un altro, come il cavallo non si attacca da solo, ma si lascia dirigere da colui che l'ha ammaestrato» (Atanasio, *Contro i pagani*, 32-33).

<sup>157</sup> Platone, *Alcibiade maggiore*, I, 130a-131a.

<sup>158</sup> Agostino d'Ipbona, *Dalla musica*, 11, 5, 10.

trascenderebbero il mondo corporeo; si tratta tuttavia, per lui, di un intelletto separato ed unico per tutta l'umanità. In tal modo la conoscenza intellettuale rappresenta la partecipazione dell'individuo umano all'attività dell'unico intelletto possibile (separato ed immortale), mentre l'anima sensitiva è la forma del corpo e dunque il principio delle funzioni vitali, corruttibile (dunque non immortale) come quella delle bestie, anche se più perfetta.

In tutt'altra direzione si volge Tommaso d'Aquino che considera l'anima umana come l'unica forma sostanziale del composto umano, e nega l'esistenza di un intelletto sopraindividuale separato dall'anima sensitiva. Per Tommaso l'uomo è uno e dunque non vi può essere alcun problema nel definire come l'anima immortale si unisca al corpo; fra l'uomo ed il bruto non vi è una semplice differenza di grado. Egli è chiaramente forzato, più che Agostino, dal peso di una oramai consolidata tradizione cristiana, riguardo la creazione, la spiritualità e l'immortalità dell'anima.

Ma la forza argomentativa di Tommaso d'Aquino si rivela debole riguardo all'estremo della vita: come si separa l'anima dal corpo, alla morte? Il dualismo di Agostino si conciliava certamente meglio con il concetto di immortalità dell'anima e con quello (imposto dal dogma) di resurrezione finale dei corpi. Così le due prospettive (monista e dualista; aristotelica e platonica) di fatto non si escludono mai l'un l'altra nel cristianesimo, consentendo una contraddittoria duplice impostazione teologica: monista nel momento in cui ci si occupa dell'uomo o della persona; dualista allorché ci si occupa della prospettiva escatologica. Ma non solo; la stessa particolare impostazione di Averroè ha sempre mantenuto la sua vitalità nel pensiero cristiano, a dimostrazione della assoluta insufficienza di ognuna delle varie dottrine sull'anima.

L'immagine catechistica dell'Io-anima, che si serve del corpo, è rimasta comunque nel tempo la preferita, perché più vicina al senso comune e perché illustra facilmente il dogma della resurrezione: l'anima utilizza il corpo come uno strumento, con il quale non si confonde. Lo aveva sostenuto anche Marsilio Ficino, secondo cui l'anima non è un corpo, non è direttamente soggetta alle affezioni del corpo, ed esercita le funzioni dell'essere e del volere indipendentemente da esso.<sup>159</sup>

In realtà è palese quanto questa anima sia condizionata dalle funzioni e dalla funzionalità del corpo. Lo è sicuramente per quanto riguarda le azioni esteriori: parlare, vedere, ascoltare; ma anche le attività altrimenti definite come 'spirituali' non sono possibili, a ben vedere, senza l'opera del cervello. In effetti, la corrispondenza fra attività dell'anima ed azioni del corpo è sempre tale da rendere difficile contestare che fra le due cose vi sia 'identità sostanziale' piuttosto che 'unità sostanziale'.

---

<sup>159</sup> Marsilio Ficino, *Teologia*, libri VI-VIII.

### 3.8 L'unità nella persona

Aristotele, partito dal dualismo platonico, dopo avere per un certo tempo creduto ad un accostamento accidentale e conflittuale fra anima e corpo, giunge infine all'idea di quella che oggi definiamo come unità psicosomatica dell'essere umano. Panezio (185-101 ac. circa) è però il primo ad affermare l'assoluta indissolubilità di anima e corpo, che non possono esistere separati. L'anima (*'pneuma ardente'*) non è fuori dal corpo; nasce al momento del concepimento e muore con il corpo. In essa vi è una parte razionale (la ragione) ed una irrazionale (l'impulso).<sup>160</sup>

Per quanto egli sostenga una concezione dualista, anche per Cartesio esiste comunque una unione sostanziale fra anima e corpo; infatti (a) l'anima giunge naturalmente alla conoscenza, e (b) percepisce il dolore e gli altri sentimenti corporei, che non possono originare solo da se stessa.<sup>161</sup>

Accettata questa unità nella dualità, come si fa a distinguere, in senso cristiano, ciò che è del corpo (in pratica, del cervello) e ciò che è dell'anima? E dunque, di riflesso, cosa ci dice ciò che sarà l'anima dopo la separazione dal corpo?

I moralisti hanno cominciato da un bel pezzo a non saperlo più. Così qualcuno ammette: *«L'anima e il corpo sono così ben congiunti, che diventa impossibile stabilire ciò che sia dell'anima soltanto o del corpo. Se nell'azione dell'uomo troviamo dappertutto traccia dello spirito, in nessuna parte è dato trovare lo spirito solo. Non si può isolare lo spirito, più di quanto si possa scindere un corpo vivo. Quando lo spirito si separa dal corpo, il corpo è morto e lo spirito è scomparso [...] la nostra vita umana è fisico-spirituale: è lo spirito nella materia [...] la vita soprannaturale non tocca che l'anima in modo immediato»*.<sup>162</sup> Per quanto si parli ancora di 'corpo e anima', è ben chiara la difficoltà di sostenere il dualismo sostanziale: se corpo ed anima non possono essere mai veramente distinti fra di loro, non possono essere due cose diverse, o due aspetti di uno stesso principio. Dal dualismo si ricade così in quella particolare forma di monismo che potrebbe ritenersi l'unità psicosomatica.

Negli anni trenta del Novecento se ne parla così: *«È legge naturale che l'anima sia la forma sostanziale del corpo, vivificando il corpo, unita al medesimo in modo da costituire l'uomo. Ed è per questa unione sostanziale che i sentimenti dell'anima si riverberano attraverso al corpo, e le sensazioni del corpo si riverberano nell'anima»*.<sup>163</sup> Siamo nel periodo in cui la psicosomatica sta cominciando ad inquadrare una serie di relazioni gerarchiche (o scambievoli) fra mente e corpo (fra psicologico e fisiologico): i fatti psichici portano a modificazioni somatiche (pallore, rossore, disturbi organici), mentre gli stati corporei influenzano lo psichismo (sistema endocrino, sistema nervoso). Ma la teologia cattolica condanna

---

<sup>160</sup> «Comanda a te stesso: quasi come fossimo in due, uno di noi che comanda e l'altro che obbedisce. Quando si insegna di comandare a noi stessi, ecco che cosa s'insegna: che la ragione tenga a freno il cieco istinto» (Panezio, fr. 107).

<sup>161</sup> Cartesio, *Principia Philosophiae*, II, 64.

<sup>162</sup> Leclercq J., 1938. Ed. it., 1955, p. 11.

<sup>163</sup> Perardi G., 1930, vol. III, p. 410.

come ‘monismo’ la ‘unità psico-fisica’ professata dalla psicosomatica, in quando essa concepisce l’uomo come ‘*identità sostanziale*’ piuttosto che come ‘*unità di essenza*’ in senso tomistico.<sup>164</sup> Ed in pratica sembra proporre come una sorta di ‘doppio’, che avvicina più allo spiritismo che alla rivelazione.

L’elaborazione di una dottrina della ‘persona’ comincia con Agostino d’Ippona e giunge a compimento con Tommaso d’Aquino. Per Leonzio di Bisanzio (circa 475-542), l’anima ed il corpo dell’uomo sono due nature complete, ma unite in una sola ipostasi, così come la natura umana di Cristo sussiste nell’ipostasi del Verbo. Su queste basi può essere formulato il concetto di ‘persona’, che secondo Giovanni Damasceno (675-749) è la vera realtà dell’individuo (mentre invece la natura, comune a più individui, non esiste per se stessa): ogni natura reale e concreta non può esistere che in una ipostasi o può esistere solo nell’ipostasi di un’altra natura (‘*enipostasi*’).

Per Bonaventura ed Ugo di s. Vittore (1096-1141), somiglianza a Dio e immortalità umana appartengono in primo luogo all’anima, ed il corpo ne partecipa solo come ‘*beneficium creationis*’. Per entrambi, corpo ed anima sono sostanze complete che si trovano unite in modo accidentale. L’anima viene limitata dal corpo nelle sue proprietà, motivo per il quale può veramente considerarsi ‘persona’ quando ne è separata.

Per Tommaso d’Aquino invece (a differenza anche di Averroè, per il quale l’anima sensitiva è la forma del corpo) l’anima intellettiva è la sola forma del corpo; di conseguenza l’uomo è ‘*radicalmente uno*’.

Ciò corrisponde alla immediata coscienza che ciascuno ha dell’unità del suo essere: ‘*unico medesimo soggetto*’, al centro di tutte le impressioni dei sensi, qualunque sia la loro diversa modalità. Per il teologo ciò che (o chi) ‘percepisce’ è diverso da ciò che (o da chi) ‘sente’.<sup>165</sup> E non si può pensare che questo principio percipiente immateriale possa essere annullato. L’anima avrebbe unità percettiva e unità nel tempo, non possedute dal corpo. Ovvero, (a) il principio percipiente apprende sensazioni di natura opposta (dolce-amaro, molle-aspro) cosa che non è possibile al corpo; (b) nonostante tutte le molecole del corpo mutino in pochi anni, l’Io ha piena coscienza della sua continuità e dunque non può essere ridotto al corpo.

Ne deriva che, «*quando l’anima si separa dal corpo non è alterata, o sconvolta nella sua essenza; e lo studio dell’anima su questa terra, quello della sua natura, delle sue facoltà, delle sue operazioni e della sua vita in sé e fuori di sé, per mezzo de’ sensi, ci fa intravedere quel ch’ella continuerà ad essere nella sua nuova esistenza, quando smette di comunicare, sia col suo corpo, sia col mondo esterno*».<sup>166</sup>

La prima parte di questa affermazione, conforme a tradizione, secondo cui l’essenza dell’anima immateriale non può cambiare mai, ci interessa poco, essendo

---

<sup>164</sup> Cfr.: Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 391.

<sup>165</sup> Per il fisiologo e lo psicologo sensazione e percezione sono invece due momenti successivi di un unico processo.

<sup>166</sup> Meric E., Ed it., 1927, pp. 47-48.

un assunto indimostrabile. La natura dell'anima finalmente separata dal corpo viene definita come simile a quella degli Angeli (quale ritenuta dalla teologia, in quanto nessuna rivelazione soprannaturale l'ha mai definita), ma in gran parte oscura e inaccessibile all'ingegno umano; ma comunque nessuno se ne preoccupa più di tanto, giacché «*l'uomo è in aspettativa di una grande luce, e il suo dovere quaggiù consiste nel meritare di poterne contemplare altrove, e più in alto, gli splendori divini*».<sup>167</sup>

Più interessante è certamente il seguito: i sensi ci possono fare studiare l'anima? La nostra o quella degli altri? Certamente l'autore non fa un discorso da materialista, visto che tutti i teologi affermano che l'anima sfugge ai sensi ordinari. Allude allora forse a prove indirette; o ad un generico sentire le funzioni dell'anima?

### ***3.9 I limiti posti dal corpo all'anima***

Fra i due modi di essere (o i due piani) dell'anima teorizzati da Tommaso d'Aquino, esiste una importante differenza. Ciò che viene definito 'anima' in senso stretto, risente delle condizioni del corpo; può essere pienamente e normalmente attivo solo se il corpo funziona in modo ordinario. Ciò che è invece 'anima spirituale' o 'spirito', giacché si eleva al di sopra del corpo, non risente del suo stato e non viene influenzato dalle malattie; ma, fin tanto che gli è legato, non può esprimersi con pienezza.

Dalla diversa natura delle relazioni fra il corpo e le due diverse funzioni dell'anima l'apologetica deriva una importante conseguenza: «*il corpo non pretende l'anima spirituale nella sua totalità*»,<sup>168</sup> e dunque in qualche modo lo 'spirito' può distaccarsi dal corpo anche nel vivente. Così credeva Blaise Pascal, per il quale la natura corporea è un limite che viene superato con il pensiero: ovvero, l'uomo supera i propri confini nel momento stesso in cui li comprende.

Ma ne deriva anche che non esisterebbero malattie dello spirito, mentre esisterebbero malattie dell'anima, in quelle condizioni in cui l'anima è impedita dal corpo.

Sorge tuttavia una obiezione: se lo spirito è indipendente dal corpo, cosa spiega le somiglianze morali fra genitori e figli? L'apologetica recente risponde in questo caso che «*il corpo deriva dai genitori, con le disposizioni buone e cattive che influiscono direttamente nella vita vegetativa e sensitiva, ma indirettamente anche nella vita spirituale, che estrinsecamente dipende dal corpo*».<sup>169</sup> Non sembra una spiegazione in perfetto accordo con quanto sostenuto da Tommaso d'Aquino.

---

<sup>167</sup> Meric E., Ed it., 1927, p. 47.

<sup>168</sup> Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 399.

<sup>169</sup> Dezza P., *Breve corso di filosofia*.

### 3.10 Il rapporto anima-corpo. L'anima come mente

Ho già sottolineato più volte come l'anima teologica, *'forma del corpo'*, in realtà non coincida di fatto con il corpo, di cui alcune parti non erano considerate tradizionalmente come animate.<sup>170</sup>

Si pongono allora due problemi: (a) come avviene l'unione dell'anima col corpo, e (b) come avvengono le loro relazioni funzionali (comando e sensibilità)?

Prima del Novecento il teologo brancola nel buio.<sup>171</sup> Dopo, invece, scienza e tecnica offrono utile materiale all'eloquenza: la mente somiglierebbe ad una centrale telefonica, di cui l'anima è il controllore;<sup>172</sup> il pensiero è immateriale come le onde radio di cui il cervello è il ricevitore.<sup>173</sup>

Dunque l'anima è qualcosa di più e di diverso dal corpo; ed usa il corpo nonostante le sue limitazioni.<sup>174</sup> Ma come si spiegano queste limitazioni del corpo rispetto all'anima? Se l'anima fosse realmente la forma del corpo, la corrispondenza non dovrebbe essere piena?

La psicologia del cattolicesimo più recente, meno impegnata che in passato sulle prospettive ultraterrene, propone una idea dell'uomo come *'spirito incarnato che vive, si esprime e si attua in un corpo e attraverso di esso'*. In tal senso, il corpo è

---

<sup>170</sup> «*I capelli non sono animati, nondimeno non sono puri escrementi, ma vere parti del corpo; com'è anche la cute esterna del corpo, che neppure è animata*» (De Liguori A., ed. 1880, p. 310).

<sup>171</sup> «*L'anima, che è una sostanza immateriale, come fa a mettere in movimento il corpo? Come fa a provare una sensazione piacevole o spiacevole, quasi che fosse direttamente colpita, quando viene scosso un nervo del corpo, o un centro nerveo? Come fa, coll'immaginazione e la memoria, in occasione d'un'impressione cerebrale, a pensare, a ricordare, a rendersi presenti luoghi, oggetti e quadri, spariti da lungo tempo dai suoi occhi? Voi conoscete il fatto certo, ma cercate invano di spiegar con ipotesi le misteriose leggi della comunione dell'anima col corpo*» (Merici E., ed. it. 1927, vol. II, pag. 33).

<sup>172</sup> «*Il cervello ha il compito di una centrale telefonica: in esso si riuniscono tutti i fili (cioè i nervi) e in esso siede la telefonista (l'anima), che riceve e riunisce le impressioni: ma non è il filo che crea i pensieri e le conversazioni che trasmette. Se il filo è cattivo, certo il telefono funziona male, e non si può servirsene, anche se la telefonista è al suo posto: ma del pari non si può usarlo se la telefonista lascia la sala, anche se l'apparecchio vi permane. Così, quando l'anima lascia il corpo, cessa la funzione del pensiero, anche se il cervello non è ancora corrotto [...] E quando il cervello è infantile o malato? È chiaro che l'anima allora pur rimanendo normale non può ben servirsene*» (Tihamer T., 1948, pp. 84-85).

<sup>173</sup> «*Due uomini stanno nella stessa stanza. L'uno porta un casco ed usa il ricevitore di un semplice apparecchio: l'altro ha dinanzi a sé un apparecchio a sei valvole. La stanza è piena di centinaia e centinaia di onde delle diverse stazioni di emissione, che non sono captate da entrambi gli apparecchi. Però colui che ha l'apparecchio debole di tutte le onde non afferra che l'emissione del posto locale: colui che ha un apparecchio potente afferra l'emissione di qualunque stazione desideri. Perché il primo non può avere altrettanto quanto il secondo? perché il suo ricevitore è troppo debole. Il cervello infantile, poco sviluppato, logoro o malato è... un piccolo apparecchio a galena. Non lontana c'è pure la stazione trasmittente perfetta, ma invano essa annuncia le più interessanti informazioni, se l'apparecchio ricevente non è atto a captarle*» (Tihamer T., 1948, p. 85).

<sup>174</sup> «*La storia non si scrive con i corpi, bensì con le anime che li informano e che possono anche essere anime superiori, pur servendosi, come di strumenti, di corpi deboli e malati*» (Boschi A., 1953, p. 153).

sede delle istanze più contraddittorie: aiuto oppure ostacolo, fonte di gioia o di dolore, di grandezza o di miseria.

Così, in bioetica ci si è oramai decisamente orientati a ridefinire e assolutamente rivalutare il ruolo del corpo come esclusivo mezzo di comunione fra gli uomini e con il mondo in genere. Nell'affermare ciò, viene sottaciuto l'aspetto negativo di questa relazione: l'impossibilità di una comunicazione diretta fra anima e anima (fra spirito e spirito).

Addirittura viene sostenuto il concetto di *'corpus plenitudo animae'*: il corpo come pienezza dell'anima; il corpo che rende possibile lo spiegamento delle virtualità dell'anima: esattamente l'opposto della tradizionale 'prigione'; niente più opposizione assoluta fra corpo ed anima! Addirittura il corpo sarebbe un alleato dello spirito perfino nelle attività propriamente religiose (ad esempio la preghiera). A tale proposito, non si esita a citare il 'materialista' Tertulliano:<sup>175</sup> *«La carne è il perno (nel mistero) della salvezza: si lava la carne, ma per mondare l'anima; si unge la carne, ma per consacrare l'anima; si segna la carne, ma per proteggere l'anima; si copre la carne con l'imposizione delle mani, ma perché l'anima venga illuminata con la luce dello spirito; è la carne che si ciba del corpo e del sangue di Cristo, ma perché l'anima si arricchisca di Dio»*.<sup>176</sup>

### **3.11 Accordo fra anima e corpo: l'uomo come persona**

Nel clima pessimistico che pervade la Grecia del terzo secolo a.c., il corpo viene ritenuto la prigione dell'anima, costretta dunque in uno stato innaturale, come un pirata legato ad un cadavere che marcisce. Da qui il desiderio di liberarsi del corpo, e la speranza in una immortalità nel mondo dell'essere, delle idee. Ma molti, in controtendenza, si concentrano sulla vita, e ritengono che vada vissuta nel migliore dei modi, gustando le gioie del corpo.

Epicuro, il caposcuola di questa nuova filosofia di vita, recupera le posizioni più tradizionali del pensiero greco; per lui esiste certamente un'anima, ma è materiale, composta dagli atomi più sottili, lisci e rotondi, che si muovono con grande facilità; elementi meno sottili presiedono invece alle funzioni vitali.<sup>177</sup> All'interno dell'anima esistono sia una parte irrazionale (o 'anima' in senso stretto, vitale), equivalente del 'soffio vitale', sparsa in tutto l'organismo e che con il corpo produce la sensazione, sia una parte superiore, nobile, razionale, composta da atomi diversi da tutti gli altri (o 'animus', mentale), che presiede al pensiero, alla volontà, ai desideri, alle emozioni, e che opera indipendentemente dal corpo.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Tessarolo A., *La persona e la coppia. Studio teologico su l'amore coniugale*. In: <http://proposta.dehoniani.it/txt/lapersona.html>

<sup>176</sup> Tertulliano, *De carnis res.*, 8.

<sup>177</sup> I cristiani criticheranno questa idea di atomi particolari, considerandola una 'pezza' del sistema.

<sup>178</sup> Secondo la testimonianza di Macrobio (V sec.), nel mondo latino era definita 'animus' la parte più nobile del principio vitale dell'uomo, mentre con 'anima' si indicava il principio vitale degli animali o il principio delle funzioni inferiori dell'uomo (Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 14).

L' *'animus'* ha un predominio assoluto sull'anima; fa sì che essa resti legata al corpo; altrimenti l'anima svanisce nell'aria, lasciando morto il corpo.

Il pensiero (così come la volontà), è per Epicuro un'attività dell' *'animus'*, che opera su quanto proviene dalle sensazioni, che sono un prodotto comune dell'anima e del corpo. L'anima razionale ha sede nel cuore, ma il corpo non partecipa alle sue attività. Accade così che paradossalmente si gioisca mentre il corpo è malato, che si provi tristezza anche se il corpo è sano, che ci si agiti nel sonno mentre il corpo è quieto.

Per Epicuro la volontà umana è libera: la mente sceglie liberamente ciò che desidera, l' *'animus'* comunica il moto all'anima distribuita nel corpo e questa a sua volta lo comunica al corpo. Se il corpo viene mutilato, la corrispondente parte dell'anima va via, ma l' *'animus'* resta integro.

Il primo cristianesimo ha invece un concetto palesemente negativo della corporeità, ritenuta soprattutto sede dell'impurità, e sorgente della tentazione e del peccato.

Contrapponendosi alla penetrazione delle concezioni gnostiche, Ireneo di Lione (135-202 ca.) è fra i primi a sostenere, in ambito cristiano, la bontà originaria della materia e della carne.<sup>179</sup> Dopo di lui, Lattanzio è particolarmente importante nel definire una antropologia cristiana della persona nella quale il corpo umano e le facoltà dell'animo (soprattutto sotto l'influsso del Platonismo e del neo-platonismo) riacquistano importanza.

Ma è Agostino ad affrontare estensivamente il problema della natura umana, che secondo lui si presenta in tre *'status'* (o condizioni): di innocenza iniziale (*'natura condita'* o *'natura instituta'*), di miseria dopo la colpa (*'natura lapsa'*, *'natura vitata'*), di gloria dopo la morte nel caso dei beati (*'natura glorificata'*) Nello stato di innocenza iniziale, vi è piena armonia tra le potenze dell'anima e tra l'anima e il corpo, e ciò preserva l'uomo dalla morte, dalle sofferenze e dalla concupiscenza; ma l'uomo possiede il libero arbitrio ed ha la possibilità di ribellarsi a Dio. A causa del peccato originale, la natura umana si è corrotta, sicché la parte superiore dell'anima non può più dominare la sua parte inferiore ed il corpo.<sup>180</sup>

Come conseguenza di una secolare impostazione derivante da queste fonti, la libera espressione degli affetti e dei sentimenti è stata intesa sempre dalla teologia morale come mancanza di autocontrollo, come pericolosa esposizione dell'intelligenza e della volontà alle insidie del mondo *'cieco'* delle passioni, che occorrerebbe invece respingere e financo sopprimere.

Solo in tempi recenti si è finalmente ripreso in considerazione il mondo affettivo umano, ma non certo recuperata la dimensione più *'istintuale'*, come un giusto equilibrio invece giustificerebbe. Ciò basta comunque a sovvertire il paradigma consolidato della opposizione anima-corpo; e lo spirito, piuttosto che avversario della carne, ne diviene paradossalmente il più prezioso alleato, la manifestazione

---

<sup>179</sup> Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, V, 28; *Epidexis*, 16.

<sup>180</sup> Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, XIII, 13.

più elevata della ‘vita’; si afferma che lo spirito penetra la realtà corporale in tutte le sue ramificazioni cellulari e dà un significato umano a tutte le sue funzioni.

La ‘persona’ viene definita conseguentemente come ‘*paradossale unità di questi due opposti*’: anzi, la realtà paradossale per eccellenza, al confine fra mondo materiale e mondo dello spirito, con i limiti dell’uno ma anche con la capacità dell’altro di definirsi in opposizione alla materia e di sfuggirne le leggi. L’anima si differenzia qualitativamente dalla materia; ma nello stesso tempo si comunica al corpo, lo informa, lo possiede, lo sviluppa e si immerge in esso, acquistando una individualità biologica, psicologica e sociale che non avrebbe senso per un puro spirito.<sup>181</sup>

La perfezione delle azioni morali viene dunque ridefinita in ordine alla partecipazione, tipicamente umana, di emozioni o sentimenti ‘proporzionati’, ‘dovuti’, che corrispondano alla capacità morale dell’azione che si compie, che siano ‘conformi’ ad essa.

### **3.12 L’opposizione fra anima e corpo**

Il cosiddetto ‘dualismo antropologico’ platonico, sviluppato sotto l’influsso dell’orfismo, è il modello per antonomasia della opposizione (non solo ‘differenza’) fra anima e corpo: l’una rivolta al sovrasensibile, l’altro al sensibile.<sup>182</sup> Questa impostazione ha aspetti paradossali: infatti l’anima stessa darebbe vita alla propria prigionia, sicché (non solo metaforicamente) l’uomo è morto proprio finché è in vita; e dunque il vero filosofo dovrebbe desiderare di morire con il corpo.

Platone afferma chiaramente, nel “*Fedone*”, che «*noi possediamo un corpo*»: dunque, il principio dell’individuo (l’anima) è anteriore al suo corpo (un tempo noi non possedevamo un corpo, ed in un futuro non possederemo più un corpo); fra corpo ed anima c’è una differenza ontologica di fondo.<sup>183</sup>

Il Corpus Hermeticum è l’altro fondamentale riferimento della prima psicologia cristiana: in esso, nonostante il corpo sia ritenuto bello e perfetto, si predica un preciso distacco (o meglio il rifiuto) della corporeità al fine di giungere alla

---

<sup>181</sup> «*La persona è definita: “quod est perfectissimum in rerum natura”, la creatura che è il centro e il fine della realtà materiale e della società, è l’artefice della storia temporale, trascende la realtà cosmica per la sua spiritualità e vi è immanente per la sua corporeità. Per chi crede, si può dire che ogni persona è immagine di Dio, figlio del Padre, destinatario del Suo Amore Infinito, fratello di Cristo e partecipe della vita divina nello Spirito Santo, chiamato alla Sua Gloria [...] Il corpo è epifania, rivelazione e nascondimento dello spirito*» (Sgreccia E., *Le prospettive internazionali della Bioetica e le prospettive della FIBIP*. Lectio magistralis XX Anniversario del Centro di Bioetica. Roma, 30 giugno 2006).

<sup>182</sup> Nelle “*Leggi*” Platone introduce il concetto di una Anima del mondo malvagia, in quanto dimentica dei decreti divini.

<sup>183</sup> Questa differenza ontologica viene condivisa da Cartesio: nell’uomo esistono azioni (dipendenti dalla volontà guidata dalla ragione) ed affezioni (involontarie; causate nell’anima da forze meccaniche di origine sensibile che agiscono sul corpo); attraverso la ragione l’anima si può sottrarre al dominio dell’irrazionale.

contemplazione della trascendenza: «[coloro i quali non prestano attenzione al messaggio divino] sono rivolti unicamente ai piaceri e agli appetiti del corpo e credono che l'uomo sia stato generato per queste cose. Quanti invece partecipano del dono di Dio hanno considerato la dimora di quaggiù un male».<sup>184</sup> Ermete Trismegisto riprende da Platone la dottrina delle 'due anime': l'una spirituale e divina, indipendente, destinata a risalire al regno dei celesti; l'altra sensuale, assoggettata alla materia e alle leggi del 'fato'.

Altri autori dei primi secoli descrivono ampiamente questa conflittualità. Secondo Numenio di Apamea, ad esempio, nell'uomo esistono un'anima ragionevole, che può entrare in contatto con Dio, ed un'anima non ragionevole; l'anima è incorporea e si contrappone al corpo con cui non può aversi alcuna armonia. Anche per i manichei nell'uomo esistono due anime, una infusa dal principio del bene, e l'altra da quello del male; o altrimenti, l'anima deriva dal principio del bene ed il corpo da quello del male.

I primi autori cristiani, ispirati dall'ermetismo platonizzante, sottolineano in particolare l'affinità di natura dell'anima a Dio, di cui è figlia. Per cui essa, una volta decaduta, non può che desiderare la purificazione ed il ritorno alla patria originaria. Per Lattanzio l'uomo rappresenta l'unione, operata da Dio, di una natura immortale e di una mortale; sicché l'uomo è un intermediario fra la realtà superiore e la realtà ordinaria.<sup>185</sup>

L'idea di una opposizione fra anima e corpo è sostenuta specialmente dalla dottrina del peccato originario, in base alla quale l'essere umano ha una natura decaduta, di cui vengono messe in risalto le caratteristiche negative.

Prima di Agostino in verità non esiste (né in Occidente, né nelle chiese orientali) alcuna dottrina del 'peccato originario', ma solo l'idea di una 'morte ereditaria', conseguente al peccato di Adamo. Per Agostino è invece da ipotizzare un peccato i cui effetti si trasmettono dai genitori ai figli nell'atto della procreazione, che avviene nella 'concupiscenza'. Tutti sono soggetti a questo peccato e ne pagano le conseguenze, perfino i neonati. Le idee di Agostino derivano dal Manicheismo e dalla sfera dottrinale del 'tabù'. Il corpo è la causa principale del male e delle limitazioni dell'uomo, anche se l'anima esercita un'azione su di esso.

Durante e dopo il periodo della patristica, la Chiesa assume tuttavia un diverso atteggiamento, e decreta la bontà originaria della materia, del corpo e del mondo, quali creature di Dio, rigettando definitivamente le dottrine gnostiche e manichee e le loro implicazioni, ad esempio circa la perversità del matrimonio e della

---

<sup>184</sup> Corpus Hermeticum, Trattato IV, 5.

<sup>185</sup> «Così [Dio] formò l'uomo di anima e di corpo, cioè di natura eterna e di natura mortale, affinché quest'essere vivente, così formato, potesse soddisfare alla sua duplice origine, cioè potesse contemplare e venerare le cose celesti e al tempo stesso curare e governare quelle terrene» (Lattanzio, Asclepio, 8).

procreazione.<sup>186</sup> Decreta inoltre che l'anima non è stata rinchiusa nel corpo come punizione dovuta al peccato.<sup>187</sup>

### **3.13 Le passioni ed il loro controllo**

Secondo i filosofi presocratici, le passioni appartengono al piano fisico dell'uomo, che è inferiore a quello della ragione e della virtù. Secondo l'antico stoicismo, ad esempio di Zenone, le passioni appartengono invece all'anima, allo spirito vitale che ha sede nel cuore e muove l'uomo; ma sono impulsi irrazionali e vani, che disobbediscono alla ragione, vere e proprie malattie dell'anima. Per Democrito, la sapienza libera l'anima dalla passione.

Per Socrate il piacere non è qualcosa che contrasta con la vera natura dell'uomo; ed esistono piaceri buoni e legittimi assieme a piaceri cattivi. I piaceri dell'anima sono comunque superiori a quelli del corpo.

Non la penserà così Antistene (circa 445-365 a.c.) secondo il quale il piacere è una forma di asservimento della coscienza, che può essere evitato tramite l'esercizio della fatica. Antistene predica la rinuncia dell'uomo alla razionalità delle scelte morali socratiche e professa un ideale di indipendenza e di ritiro dal vivere sociale. Su questa strada di disinteresse del mondo si pone Diogene (413-323 a.c. circa) secondo il quale la libertà individuale non può che essere assoluta.

Per Platone, nell'anima vanno distinte una parte 'razionale' (sede dell'intelletto e delle decisive istanze di comportamento dell'uomo), una concupiscibile (sede del desiderio, dunque dell'eros), ed una irascibile (sede degli istinti di aggressività e di autodifesa). Come in un cocchio, l'auriga, ovvero la razionalità, guida e tiene a freno l'anima coraggiosa e l'anima passionale, ovvero i due cavalli, che tirano in direzioni contrarie precipitando l'anima nel mondo.

Aristotele ha una concezione più matura: vi è una distinzione psicologica tra atti volontari e involontari le passioni sono una componente normale dell'essere umano, eticamente indifferente, e vanno controllate e moderate.<sup>188</sup> Epicuro va oltre: moderare e controllare le passioni porta ad una maggiore fruizione del piacere, sia della carne che dello spirito.

Gli stoici si pongono il problema (già noto alla filosofia greca) dell'esistenza di moti 'irrazionali' ('affezioni', 'passioni') dell'animo, e ritengono di poterli dominare fino in fondo, con una pratica virtuosa (mancanza o indifferenza alle passioni, '*a-pathéia*'), a differenza di Platone ed Aristotele, che ritenevano impossibile controllarle pienamente.

Per Agostino d'Ipbona e successivamente per Alcuino l'anima deve dominare la carne, a lei inferiore; allo stesso modo, entro l'anima (come in Platone) la ragione deve dominare la parte concupiscibile ed irascibile. Il fine dell'uomo è l'amore di Dio, che è il solo fine dell'anima.

---

<sup>186</sup> Sinodo di Braga (561), Concilio Lateranense IV (1215), Concilio di Firenze (1442).

<sup>187</sup> Editto di Giustiniano (543).

<sup>188</sup> Aristotele, *Ethica nicomachea*.

Tommaso d'Aquino, che anche in questo si rifà ad Aristotele, ridefinisce i rapporti fra passioni, ragione e volontà e sostiene che, in virtù dell'intervento delle facoltà superiori, le passioni sono strumenti della volontà e non semplici moti dell'apparato sensitivo; per cui non costituiscono un ostacolo alla realizzazione della virtù.

### **3.14 Le diverse potenze dell'anima**

Aristotele si pone il problema della unicità o scomponibilità dell'anima. Poiché l'anima conosce, percepisce, appetisce, desidera, e nello stesso tempo presiede alla crescita ed al movimento, tutte queste funzioni appartengono all'anima nella sua totalità o a singole parti di essa? Se l'anima avesse parti, dovrebbe esservi un principio unificatore fra queste parti, diverso dal corpo. L'elemento unificatore non può dunque essere che l'anima stessa che necessariamente non ha parti.

Ma nell'anima esistono comunque facoltà (non parti) distinte, come l'intelletto e l'appetizione, che possono condurre entrambe all'azione. Non potendo dare loro pari dignità Aristotele dispone queste funzioni in ordine gerarchico, con la superiore che perfeziona e completa quella inferiore, a cui è riservato comunque il principio dell'azione: *«l'intelletto non sembra originare movimento senza l'appetizione (la volontà è infatti un'appetizione in cui il movimento si origina secondo il ragionamento e viene quindi mosso secondo volontà), invece l'appetizione origina movimento anche senza il ragionamento: il desiderio è infatti un'appetizione»*.<sup>189</sup>

Al culmine della gerarchia delle funzioni dell'anima, Aristotele pone in un primo tempo (senza in effetti chiarirne la natura e senza spiegarne la funzione) il cosiddetto 'intelletto attivo', separabile dal corpo, non soggetto a passioni, non mescolabile ad elementi inferiori.<sup>190</sup> In un secondo tempo afferma invece che il 'nous' trascendente *«esso soltanto ha natura da esser separato, esso solo è immortale ed eterno»*.<sup>191</sup>

Secondo Tommaso d'Aquino, le facoltà ('potenze') dell'anima sono di due specie: le prime, che si trovano nell'anima come nel proprio soggetto (*«tanquam in subiecto»*), ovvero l'intelligenza, la memoria la volontà, sono indipendenti dal corpo e si perpetuano con l'anima, che accompagnano nei suoi viaggi, mentre il corpo si decompone; le seconde, che sono nell'anima come nel proprio principio (*«tanquam in principio»*), come il tatto e il gusto, sono legate ai nostri organi fisici, e cessano nel momento della morte, restando nell'anima allo stato di potenza.

---

<sup>189</sup> Aristotele: *De anima*, III, 10, 433 a 21-26.

<sup>190</sup> Aristotele, *De anima*, libro III. Ma ciò contraddice le sue stesse idee sull'anima, entelechia del corpo. Si tratta probabilmente solo di una costruzione logica elaborata in un momento in cui egli non era ancora capace di svincolarsi dal platonismo.

<sup>191</sup> Aristotele, *De anima*, 5, 430 a 23-24. Ammettendo l'esistenza di un intelletto impassibile ed immortale, separato dall'esistenza dell'anima, Aristotele concepisce la prima forma di deismo del pensiero occidentale.

### 3.15 Se il cervello si ammala?

Secondo la psicologia cristiana, l'anima dovrebbe essere del tutto al riparo da qualunque accidente materiale; che al più può compromettere il corpo e dunque renderle difficoltoso o impossibile l'esprimersi entro l'ambito del mondo materiale, ma che certo non può influenzarne l'essenza metafisica e le intrinseche proprietà. Così Agostino d'Ippona sostiene che «*l'anima umana non è mai se non razionale e intelligente, quantunque in essa la ragione o l'intelletto ora sia sopito, ora appaia piccolo, ora grande*». <sup>192</sup> Se dunque si manifesta una alterazione delle facoltà dell'anima, in primo luogo l'ideazione e la volontà, ciò per i cristiani non può che costituire un evento metafisico (e non a caso si è parlato a lungo di 'malattie dell'anima'). <sup>193</sup>

Solo dopo secoli di predominio della teologia, la psichiatria, figlia dell'illuminismo, mette in grave crisi il pensiero metafisico, basandosi sulla presunzione (confortata dalla clinica) che la malattia mentale non sia un evento meta-naturale, che interessi le facoltà dell'anima, ma un prodotto dell'organismo, di funzioni psicofisiche alterate quanto lo possono essere tutte le altre funzioni del corpo.

La "Medicina dello spirito" di Le Camus del 1744, interpreta la malattia mentale proprio come conseguenza di un meccanismo difettoso del corpo che «*influisce sulle funzioni dell'anima*» e che può essere corretto con 'mezzi' adeguati; però è ancora lontano un modello strettamente organicista del disturbo mentale.

Il dualismo anima(spirito)-corpo viene comunque gradualmente sostituito dal dualismo morale-fisico. Secondo d'Holbach l'uomo è essere puramente fisico, e l'uomo morale è solo un aspetto particolare dell'uomo fisico.

Ma i cattolici continuano ad opporre il loro dualismo metafisico al riduzionismo scientifico; la malattia mentale non coinvolgerebbe l'essenza dell'Io (ovvero l'anima) quanto invece impedisce il suo manifestarsi. <sup>194</sup> Si tratta di una presa di posizione che ha fortemente impegnato nel Novecento la medicina cattolica, arroccata in posizione difensiva rispetto alla progressiva spoliatura dell'anima di tutte le sue funzioni 'immateriali'. Per questo Albert Niedermeyer (che esprime una opinione corrente nel cristianesimo) la pensa ancora allo stesso modo degli

---

<sup>192</sup> Agostino d'Ippona, *La Trinità*, 14, 4, 6.

<sup>193</sup> «*La medicina e la filosofia medievali avevano affermato che l'anima non poteva ammalarsi. Ragion per cui all'epoca si usava, molto comodamente, interpretare tutte le psicopatologie come disturbi somatici, a meno che non si preferisse spiegare i fenomeni come manifestazioni di forze demoniache*» (Häring B., 1972, p. 92).

<sup>194</sup> «*Si osserva talora un fatto. Se il cervello è leso, l'uomo sragiona ed impazzisce; guarita la malattia del cervello, l'uomo riprende a pensare logicamente. Dobbiamo dunque dire che è il cervello che fa i pensieri? R. Il cervello è materiale; quindi non può produrre il pensiero spirituale. Non è perciò il cervello che pensa, ma l'anima che pensa col cervello; come non è la penna che scrive od il pennello che dipinge, ma l'uomo, che scrive o dipinge coll'aiuto della penna o del pennello; come poi, se la penna o il pennello sono guasti, anche i maggiori artisti non potranno produrre mai dei capolavori, ma produrranno degli sgorbi, così anche l'anima non può pensare, se il cervello è ammalato*» (Pianzola F., 1923, p. 51).

scolastici,<sup>195</sup> e concepisce la malattia mentale non come un disturbo intrinseco dell'Io ma come una limitazione 'dall'esterno' delle facoltà dell'anima.<sup>196</sup> Si tratta in definitiva di una impostazione assolutamente coerente con un'antropologia fortemente dualista che riconosce nella malattia, come anche nella morte, una sorta di semplice mascheramento, agli occhi del mondo fenomenico, del vero Io, mai intrinsecamente indebolito e sempre sussistente; addirittura più attivo alla morte.<sup>197</sup> Poiché per quasi tutta la sua storia, il pregiudizio del cristianesimo sulla natura dell'anima spirituale è stato così totalizzante, qualunque malattia mentale non è stata vista che come una sorta di sipario, più o meno trasparente, calato fra l'anima e il 'suo' corpo, che si limita a manifestarne le proprietà e le operazioni. Tutta la mistica, in particolare, ha sempre considerato 'malattie' o 'infermità' dell'anima alcune condizioni che non potrebbero essere definite altrimenti, se si ritiene che l'anima e solo l'anima sia la sede dell'intelletto e della volontà. Alcune di queste

---

<sup>195</sup> «Non sembra assurdo pensare che col tempo tutte quelle che si chiamano ancora malattie mentali saranno riconosciute come un semplice ammalarsi del sistema nervoso centrale: ciò corrisponderebbe alla nostra opinione che l'anima spirituale come tale non può ammalarsi, ma può ammalarsi soltanto il suo substrato e strumento corporeo. In tal senso -e non in quello materialistico- sarebbe senz'altro giusto affermare che le malattie della mente sono soltanto malattie del cervello. Se inoltre si considera ciò che abbiamo detto sulla distinzione tra "anima" e "spiritus", appare più esatto parlare di disturbi psichici invece che di malattie "dello spirito". L'espressione "disturbo psichico" è divenuta di uso comune, ma meglio ancora sarebbe parlare di "inibizione psichica", se questo termine non fosse già usato in altro senso» (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 427).

<sup>196</sup> «Possiamo rappresentarci la deviazione della vita psichica patologicamente perturbata nelle seguenti direzioni: (1) Lo stato di salute e quello di malattia si comportano come una coppia di termini antitetici polari (contrari). (2) La malattia consiste semplicemente nella non esistenza di una caratteristica essenziale della salute. L'opposto è contraddittorio. La mancanza di capacità psichiche è chiamata "difetto". Il difetto può essere completo o parziale; sono quindi possibili differenze di grado. Gli stati di difetto possono essere congeniti o acquisiti. (3) La malattia può consistere nel presentarsi di qualcosa di assolutamente nuovo che turba l'equilibrio. Essa viene sentita quasi come un elemento estraneo all'essere, penetrato dall'esterno. (4) La malattia si distingue dalla salute soltanto per una alterazione delle proporzioni. Il quadro del sano è chiaramente riconoscibile in tutte le sue singolarità, la sua struttura non è completamente eliminata, ma è come sfigurata. L'armonia delle parti è perturbata; le parti stesse spostate l'una rispetto all'altra ("disordinate"). Con ciò non sono esaurite tutte le possibilità, ed esse possono anche combinarsi tra loro. Nella maggior parte dei disturbi psichici quest'ultima forma di deviazione dalla norma è riconoscibile o per lo meno è compartecipe. È come se l'immagine di Dio che è nell'anima si difendesse più lungamente possibile contro l'eventualità di essere resa completamente irriconoscibile, di essere addirittura annullata per opera di azioni esterne. Soltanto colui che nell'anima, anche sfigurata dalla malattia, vede ancora la vera immagine di Dio, può comprendere interamente l'essenza del disturbo psichico ed il male da esso condizionato. Una psichiatria senz'anima è anche peggio di una psicologia senz'anima» (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 428).

<sup>197</sup> «Anche negli stati di difetto, come per esempio quello dell'idiozia o negli stati estremi dell'indebolimento mentale, sarebbe errato parlare di una assoluta "morte spirituale". Notevolissime relazioni su manifestazioni addirittura sorprendenti di una vita psichica talvolta straordinariamente profonda in persone che sembrano del tutto spente lasciano intravedere che i presunti "morti spiritualmente" in realtà non lo sono, ma hanno soltanto perduto la capacità di far giungere al mondo esterno le manifestazioni della loro vita spirituale; questa capacità può però nuovamente manifestarsi, talora in maniera impressionante, in certi determinati momenti, soprattutto in presenza della morte» (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 429).

condizioni sarebbero involontarie: la passione carnale ribelle allo spirito, i prodotti dell'immaginazione ed altre simili conseguenze funeste del peccato originale. Altre condizioni sarebbero volontarie, connesse al libero arbitrio: il vizio e il peccato.<sup>198</sup> Va sottolineato comunque che ci sono, ed è più che ovvio, stante l'arbitrarietà di queste teorie, posizioni assai meno rigide.<sup>199</sup>

### ***3.16 Anima e trapianto di organi***

La complessa problematica dei trapianti, impensabile fin a poco più di un secolo orsono, ha posto in grave crisi il concetto di anima, e soprattutto la percezione fra i credenti del significato della cosiddetta unità psico-fisica dell'uomo.

Un organo trapiantato conserva infatti, senza alcun dubbio, la sua efficienza; d'altra parte può essere trapiantato proprio perché è capace di funzionare anche se separato dal resto del corpo di cui faceva parte (in senso stretto ciò accade perché è un organo ancora 'vivo', e dunque perché è 'animato'); ma ciò dipende dall'anima, nel senso dualista del termine? ed in questo caso, da quella dell'uomo da cui si fa l'espianto, o da quella dell'uomo in cui si effettua il trapianto? L'anima del donatore non subisce certo alcuna limitazione per il fatto che le viene sottratta una parte del corpo (lo stesso accade quando una parte malata del corpo viene rimossa); ma nel ricevente si mescola una parte di un certo composto umano con un altro composto umano? Persisterà una qualche relazione fra l'anima del donatore ed il suo organo trapiantato? Si verificherà forse una 'interferenza' fra le due anime?

La questione sconcerterebbe gli scolastici, per i quali non era certo possibile dividere in parti l'anima. Occorre infatti tenere ben presente che l'espianto viene eseguito prelevando parte del corpo di un individuo che è morto solo 'legalmente' ed in senso 'medico', ma che ha ancora il 'cuore pulsante'. E secondo una lunga tradizione teologica, la morte 'apparente' di un uomo non è criterio accettabile di morte 'reale', ovvero dell'avvenuta definitiva separazione dell'anima dal corpo, che per i cattolici è certa solo quando ha inizio la putrefazione (e non può basarsi sui soli segni corporei, o su reperti strumentali). Da cui il mai risolto problema della liceità (in senso cattolico) del prelievo di organi a fini di trapianto.

---

<sup>198</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. V., p. 65.

<sup>199</sup> «Lo spirito, a voler parlare propriamente, non è soggetto a malattie: le sue due uniche deviazioni dalla normalità sono l'errore ed il peccato. Esso, però, attesa la dipendenza indiretta ed estrinseca dell'intelletto umano dalle facoltà sensibili, risente, in diversa misura, dei mali dell'organismo» (Lanza A., Palazzini P., 1952, p. 123).



## 4 - Corpo e animazione

Nel significato più immediato del termine, un essere vivente è un essere animato, ovvero vi è in lui una origine interna del movimento e del divenire (dunque dello sviluppo e della trasformazione) che sembra qualcosa di aggiunto rispetto al ‘semplice’ corpo.<sup>200</sup> Di questo ha cognizione l’autore di “Genesi” quando scrive: «Allora il Signore Iddio formò l’uomo dalla polvere della terra e alitò nelle sue narici un soffio vitale, e l’uomo divenne un essere vivente».<sup>201</sup>

La “Volgata” traduce ‘alito di vita’ con ‘spiraculum vitae’, «qualcosa di vivente dentro l’uomo, che deriva dallo Spirito Divino».<sup>202</sup> Questo qualcosa è il soffio che entra dalle narici, quel soffio che la cultura antica riteneva misteriosa testimonianza della vita. Non saremmo dunque di fronte ad un’immagine simbolica, ma solamente ad una arcaica spiegazione naturalistica; ipotesi fortemente contestata dagli esegeti cattolici.<sup>203</sup> Per loro, qui come in altri punti delle Scritture, si sarebbe adoperata una espressione fortemente antropomorfa perché altrimenti l’uomo non avrebbe capito un concetto complesso quale ‘infusione dell’anima razionale’.

Quale fosse la genuina idea dell’autore biblico è però evidente se andiamo avanti nella lettura: «Allora il Signore Dio fece cadere un sonno profondo su Adamo, che si addormentò. E mentre dormiva, Dio prese una delle sue costole, mettendo carne al suo posto; poi con la costola tolta all’uomo, formò la donna e la condusse ad Adamo».<sup>204</sup> Eva è dunque essere vivente formato da Dio, ma in cui Dio non infonde l’alito di vita; probabilmente perché, essendo stata formata a partire dalla carne di

---

<sup>200</sup> Ma anche gli oggetti materiali possono essere animati: «Vidi poi salire dalla terra un'altra bestia [...] Essa esercita tutto il potere della prima bestia [...] Le fu anche concesso di animare la statua della bestia sicché quella statua perfino parlasse e potesse far mettere a morte tutti coloro che non adorassero la statua della bestia» (Apocalisse 13, 11-15).

<sup>201</sup> Genesi 2, 7.

<sup>202</sup> Florit E., 1962, p. 173.

<sup>203</sup> Nel Deuteronomio l’animazione degli animali è immaginata avere sede nel sangue, a conferma del senso ‘vitalistico’ e non metafisico del termine ‘animazione’; da qui l’imposizione di un tabù: «Tuttavia tu potrai, a tuo piacere, uccidere animali e mangiarne le carni [...] Però non mangiate il sangue, ma spandetelo per terra come l’acqua» (Deuteronomio 12, 15-16); «Ma guardati bene dal mangiare il sangue, perché il sangue è la vita e tu non devi mangiare la vita con la carne. Tu dunque non lo mangerai, ma lo spargerai per terra come l’acqua». (Deuteronomio 12, 23-24); «Porterai al luogo scelto dal Signore solo le cose consacrate e quelle offerte da te volontariamente. Lì tu offrirai i tuoi olocausti, bruciando la carne e il sangue sopra l’altare del signore, Iddio tuo: per gli altri sacrifici, spargi invece il sangue sopra l’altare del Signore, Iddio tuo, e mangiane le carni». (Deuteronomio 12, 26-27). Ma il versetto 23 viene anche tradotto: «Guardati solamente di mangiare il sangue, perché il sangue per essi tiene luogo dell’anima, e perciò non devi mangiare l’anima con la carne».

<sup>204</sup> Genesi 2, 21-22.

Adamo, aveva già in sé l'alito di vita.<sup>205</sup> Se è così, è inesatto sostenere che l'alito di vita sia qualcosa che viene immesso volta per volta nella materia nell'atto della generazione.

Chiaramente, l'alito di Dio penetra il corpo dell'uomo e diviene lo 'spirito' dell'uomo che reagendo con il corpo, lo fa divenire 'anima vivente': l'anima dunque, se le vogliamo conferire una autonomia, è un principio 'inferiore' allo spirito ma 'superiore' al corpo, infusa in esso in un determinato momento.

Nel prosieguo delle 'Scritture' non vi è invece alcuna precisa affermazione riguardo al momento dell'infusione dell'anima, ovvero, più in generale, all'inizio della vita individuale.

In alcuni passi questi argomenti vengono in qualche modo toccati, ma con soluzioni che riflettono opinioni dell'epoca (o derivanti da altre culture e momenti storici) piuttosto che dottrine 'rivelate' o derivabili dalla 'Rivelazione'. Ad esempio, nel Secondo libro dei Maccabei, la madre dei sette fratelli martirizzati rivolge loro queste parole: «*Io non so come appariste nel mio seno: non sono stata io che vi ho dato lo spirito e la vita, non io ho formato le membra di ciascuno di voi; ma il Creatore del mondo, che compì la generazione dell'uomo e dette principio a tutte le cose: egli per la sua misericordia renderà a ciascuno di voi lo spirito e la vita*».<sup>206</sup>

Prima della scolastica, la Chiesa accettava sostanzialmente l'idea della infusione successiva dell'anima. Per Lattanzio l'anima è creata e riunita al corpo 'dopo' il concepimento. Poi Alberto Magno impose per un certo periodo l'idea della 'animazione istantanea o simultanea' di un'anima immortale fin dal primo momento del concepimento.

Tommaso d'Aquino tornò invece al più tradizionale concetto di animazione successiva, riprendendo il concetto aristotelico di un progressivo manifestarsi di un'anima prima vegetativa, poi animale ed infine razionale (umana).

Ma il 'principio umano della vita' viene 'immesso nell'atto del concepimento' o 'trasmesso nel momento o nell'atto della fecondazione'? Venendo a tempi a noi più vicini, Pio XII afferma: «*Iddio al germe dato dai genitori infonde un'anima immortale*»;<sup>207</sup> concetto che la trattatistica illustra così: «*L'opera diretta, libera e volontaria dei genitori si limita all'atto di unione coniugale, in cui l'uomo comunica alla donna il seme che, eventualmente fecondando l'ovulo da lei fornito, farà sorgere il germe della nuova vita. Ma questa si origina e sviluppa ormai indipendentemente dalla loro libera volontà, secondo sapientissime e veramente ammirabili leggi di natura che Dio stesso ha stabilite e regola. Iddio poi interviene pure direttamente e in modo immediato creando l'anima e infondendola al nuovo essere che si è formato*».<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> È possibile anche una lettura simbolica: Adamo, che identifica la mente, viene sedotto da Eva, che rappresenta invece i sensi.

<sup>206</sup> 2 Maccabei 22-23.

<sup>207</sup> Pio XII, *Discorso sull'apostolato delle ostetriche*, n. 1.

<sup>208</sup> Boschi A., 1953, p. 17.

Secondo questa esposizione, dunque, origine e sviluppo della vita dipendono, almeno per un qualche periodo, non dall'anima quanto piuttosto dal 'germe' derivante dai genitori, e la parte fisica dell'essere umano è chiaramente distinta dalla sua parte spirituale: «*I genitori non fanno, per così dire, che preparare il terreno o la materia che riceverà la vita immessa dal Signore, e le permetterà di esplicarsi*». <sup>209</sup> L'infusione dell'anima non è inoltre una sorta di automatismo, ma un atto singolarmente voluto ed attuato, ogni volta, da Dio.

Il passaggio dallo stato 'non animato' a quello 'animato' (in particolare per l'animazione razionale) rappresenta ovviamente un serio problema per i teologi, perché in esso si compie, singolarmente in ogni nuovo essere, un 'salto ontologico'. <sup>210</sup>

Ovviamente, resta ben inteso che per quanto riguarda i gameti non si può in alcun modo parlare di animazione, ed è dubbio se possa parlarsi di vita in senso stretto.

#### **4.1 Animazione ed inizio dell'essere umano coincidono?**

La Chiesa non ha mai avuto particolare interesse a chiedersi 'quando' cominci ad esistere l'essere umano individuale. Si è invece espressa più volte sul quesito teologicamente rilevante sul 'quando' cominci l'animazione razionale. Ma i pronunciamenti del Magistero o dei singoli teologi sono quanto mai discordi fra di loro.

Di fatto, inizio della vita individuale e animazione razionale non sono stati fatti coincidere quasi mai, come invece viene proposto attualmente. Anzi, si è a lungo pensato che, agli inizi della vita fetale, e per qualche settimana, non si sia ancora in presenza di un vero 'essere umano'.

---

<sup>209</sup> Boschi A., 1953, p. 28.

<sup>210</sup> Il problema non può essere risolto se non con una scelta pratica dettata dalla dottrina anziché dalla 'Rivelazione', ad esempio: «*Certamente fino dal primo istante dell'avvenuta fecondazione c'è vita e animazione del nuovo piccolo essere; però queste vengono date subito dall'anima razionale, infusa in quello stesso istante da Dio (animazione simultanea), ovvero passa prima qualche tempo in cui la vita si va svolgendo soltanto per l'informazione ricevuta da un'anima vegetativa e sensitiva, fino al momento in cui un sufficiente sviluppo del feto permetta all'anima razionale di informarlo? (animazione successiva). Teoricamente, ossia sul piano puramente speculativo e dottrinale, manca tuttora un argomento certo e apodittico per l'una o l'altra di queste due opinioni, per quanto la maggior parte degli studiosi consideri oggi come definitivamente superata la teoria dell'animazione successiva. In pratica, tuttavia, bisogna comportarsi verso la nuova vita, fino dal primo momento del suo formarsi, come verso una vita umana, informata, cioè da anima umana o razionale. Il diritto canonico, prescrivendo che i feti, a qualunque stadio di sviluppo si trovino, siano sempre battezzati, in modo assoluto se certamente vivi, e sotto condizione soltanto nel dubbio che vivano o no, accoglie questo punto di vista pratico e senz'altro più sicuro. Anche nello stabilire sanzioni contro l'aborto (nel qual caso è noto che viene osservato il più stretto rigore di termini), esso non fa nè lascia supporre alcuna distinzione tra aborto di feto animato e aborto di feto non ancora animato da anima umana. Pertanto si deve ritenere in ogni caso già bambino o uomo ogni prodotto della concezione umana, prescindendo dalla questione, puramente dottrinale e che non incide sulla condotta pratica da tenere, se tale vita sia già subito "ex anima rationali" o ancora soltanto "ex anima vegetativa vel sensitiva"» (Boschi A., 1953, pp. 18-19).*

Papa Sisto V promulgò nel 1588 una costituzione in cui si decretava la scomunica maggiore, da parte della Santa sede) sia per l'aborto di un feto con l'anima, che per quello di un feto ancora senza anima;<sup>211</sup> papa Gregorio XIV confermò nel 1591 la distinzione fra feto inanimato ed animato (abolendo la scomunica per l'aborto del feto 'inanimato'). Solo nel 1879 Pio IX abolirà definitivamente la distinzione fra feto inanimato e feto animato, sposando la tesi dell'animazione razionale immediata dell'embrione. Ma ancora nel 1895, la facoltà cattolica di Lilla pose al Santo Uffizio il quesito se, al fine di salvare la madre, si potesse procurare l'aborto su di un feto non ancora vitale:<sup>212</sup> dunque vitalità ed animazione restavano ancora due concetti distinti.

Nel 1974 la Congregazione per la dottrina della fede torna sull'argomento, con una *“Dichiarazione sull'aborto procurato”* in cui si sostiene: *«In realtà, il rispetto alla vita umana si impone fin da quando ha inizio il processo della generazione. Dal momento in cui l'ovulo è fecondato, si inaugura una vita che non è quella del padre o della madre, ma quella di un nuovo essere umano (novi viventis humani) che si sviluppa per proprio conto. Non sarà mai reso umano se non lo è fin da allora. [...] A questa evidenza di sempre (perfettamente indipendente dai dibattiti circa il momento dell'animazione), la scienza genetica moderna fornisce preziose conferme. Essa ha mostrato come dal primo istante si trova fissato il programma di ciò che sarà questo vivente: un uomo, quest'uomo individuo, con le sue note caratteristiche già ben determinate. Fin dalla fecondazione è iniziata l'avventura di una vita umana; e ciascuna delle sue grandi capacità richiede tempo, per impostarsi e per trovarsi pronta ad agire. Il meno che si possa dire è che la scienza odierna, nel suo stato più evoluto, non dà alcun appoggio sostanziale ai difensori dell'aborto. Del resto, non spetta alle scienze biologiche dare un giudizio decisivo su questioni propriamente filosofiche e morali, come quella del momento in cui si costituisce la persona umana e quella della legittimità dell'aborto. Ora, dal punto di vista morale, questo è certo: anche se ci fosse un dubbio concernente il fatto che il frutto del concepimento sia già una persona umana, è oggettivamente un grave peccato osare di assumere il rischio di un omicidio. È già uomo colui che lo sarà».*<sup>213</sup>

Come ben si vede, il fine di questa dichiarazione non è quello di chiarire l'eterno problema dell'animazione, ma prioritariamente quello di giustificare dottrinalmente l'antiabortismo. Paradossalmente, dopo secoli di 'animazione che forma il corpo' ora la Chiesa riconosce ufficialmente che sviluppo e differenziazione del corpo sono istruzioni iscritte nel programma presente 'materialmente' nell'uovo fecondato, considerato già 'soggetto' che vive. Le stesse 'capacità', per come formulate, non possono che dipendere da questo programma.

---

<sup>211</sup> Sisto V, *Bolla “Effrenatum”*, 1588.

<sup>212</sup> Cfr.: Bon H., 1940, p. 441.

<sup>213</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 1974

Qual è dunque il compito specifico dell'animazione? Quali proprietà avrebbe questa nuova vita, se non venisse 'anche' animata? Mancherebbe di intelletto e volontà, visto che queste sono state ritenute sempre proprietà dell'anima immateriale? Il Magistero ha ben presente il problema, che non sa e non può risolvere. Così, piuttosto che pontificare, anatemizza la scienza, che ha invece una ben definita opinione in proposito: «*Questa dichiarazione lascia espressamente da parte la questione circa il momento della infusione dell'anima spirituale. Non c'è su tale punto tradizione unanime e gli autori sono ancora divisi. Per alcuni, essa ha inizio fin dal primo istante; per altri, essa non può precedere almeno l'annidamento. Non spetta alla scienza di prendere posizione, perché l'esistenza di un'anima immortale non appartiene al suo campo. E una discussione filosofica, da cui la nostra affermazione morale rimane indipendente per due ragioni: 1) pur supponendo una animazione tardiva, esiste già una vita umana, che prepara e richiede quest'anima nella quale si completa la natura ricevuta dai genitori; 2) d'altronde, basta che questa presenza dell'anima sia probabile (e non si proverà mai il contrario) perché toglierle la vita significhi accettare il rischio di uccidere un uomo, non soltanto in attesa, ma già provvisto della sua anima*».<sup>214</sup> Ma alla scienza la faccenda dell'animazione ovviamente non importa nulla, essendo solo un retaggio di antiche concezioni sulla vita, che oramai rasentano la superstizione. Nel complesso sembra comunque che la Chiesa abbia fatto 'autogol', giacché per giustificare le proprie ragioni si è dovuta appoggiare su certezze della scienza che contraddicono la genuina tradizione cattolica su sviluppo e differenziazione del feto. Inoltre ha introdotto un palese controsenso, considerato che, detta così la cosa, lo zigote sembra avere dei diritti prima ancora di avere un'anima; anzi, sembra che i suoi diritti importino più della sua anima!

#### **4.2 Sviluppo embionario ed animazione**

Le "Sacre scritture" non dicono nulla di preciso sull'origine della vita di ogni nuovo individuo, ma parlano della formazione del singolo essere umano nel ventre materno come di un atto creativo che si realizza nel tempo.<sup>215</sup> Non vi è comunque alcun tentativo di spiegazione naturalistica, quanto piuttosto l'intento di sottolineare la relazione fra Dio e l'uomo: così, la 'persona umana' sembra già preesistere nella mente di Dio.<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 1974; nota al paragrafo 13.

<sup>215</sup> «*Sei tu che hai creato le mie viscere e mi hai tessuto nel seno di mia madre [...] Non ti erano nascoste le mie ossa quando venivo formato nel segreto, intessuto nelle profondità della terra. Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi*» (Salmo 139, 13, 15-16). «*Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte [...] Non mi hai colato forse come latte e fatto accagliare come cacio? Di pelle e di carne mi hai rivestito, d'ossa e di nervi mi hai intessuto. Vita e benevolenza tu mi hai concesso, e la tua premura ha custodito il mio spirito [...] Perché tu mi hai tratto dal seno materno?*» (Giobbe, 10, 8-12, 18).

<sup>216</sup> «*Prima di formarti nel grembo materno, ti conoscevo; prima che tu uscissi alla luce, ti avevo consacrato*» (Geremia 1, 5).

Nell'ambito greco, Platone propone nel "Timeo" una teoria della generazione degli esseri, secondo la quale non è il Demiurgo stesso a produrre la generazione dei viventi, quanto piuttosto gli 'dei degli astri', che riuniscono elementi residui di ciò che ha formato l'anima del mondo (e che costituiscono la parte superiore 'egeomonica' dell'anima umana) con una parte 'appetitiva e 'volitiva' dell'anima ed insieme li infondono nei corpi individuali. Di queste due parti dell'anima, solo la superiore è destinata a liberarsi dal corpo, e dunque all'immortalità.

Aristotele, usando una immagine comune a varie culture, paragona la formazione dell'uomo al lavoro di un vasaio. Il seme maschile ha il potere (pneuma) di trasformare il sangue mestruale. Così, dopo sette giorni si è formato un essere dotato di vita vegetativa, che dopo quaranta giorni ha una vita sensitiva, ed in seguito acquisisce una animazione razionale. Questo processo dipende dal passaggio fra potenza ed atto, senza alcun intervento esterno.

Passando all'ambito cristiano, per Tommaso d'Aquino, che è il riferimento obbligato, il sangue stesso è già un essere umano potenziale che diviene essere umano in atto sotto l'azione del pneuma (della 'aria del seme'). Essendo separabile dal corpo, l'anima razionale non può tuttavia venire all'essere allo stesso modo delle altre forme; dunque non può essere prodotta o trasmessa dal seme nell'atto della procreazione; così Dio interviene in questo processo con un proprio atto creativo che 'trasforma' la creatura dotata di anima sensitiva in essere umano ragionevole. L'anima viene definita 'forma del corpo' proprio in quanto plasma (forma) la materia dal suo interno.

Prima di Tommaso d'Aquino, altri pensatori cristiani avevano proposto spiegazioni che riflettevano una diversa concezione antropologica. Per Origene, ad esempio, esiste un doppio principio di vita dell'uomo: l'anima inferiore ha inizio con il corpo e lo vivifica, mentre l'anima superiore gli viene aggiunta 'da fuori'.<sup>217</sup> Quest'anima ha origine dagli spiriti che sono caduti meno gravemente rispetto a quelli che per punizione vennero convertiti in demoni; essi rimasero suscettibili di riparazione e reintegrazione, per cui vengono riuniti ai corpi umani per compiere il proprio ciclo di purificazione.

Dopo la scoperta degli elementi germinali, per un certo periodo storico ebbe vasto consenso l'idea che l'essere umano è già presente in miniatura nell'uovo o nella testa dello spermatozoo, e che dunque lo sviluppo embrionario costituisca un 'semplice' processo di crescita. Per Leibniz, ad esempio, gli organismi sono preformati sin dall'inizio e subiscono semplicemente un accrescimento esterno; similmente, alla morte, si avrà una loro riduzione estrema, nell'attesa di riprendere le giuste dimensioni all'atto della resurrezione; per cui alla morte non avviene alcuna separazione fra l'anima ed il tenue corpo che ancora le appartiene.

---

<sup>217</sup> «Adstruere solent quidam quia una sit bona in nobis anima et caelestis, alia vero inferior et terrena, et quod ea quidem, quae melior est, caelitus inseratur [...] Illam vero inferiorem quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminatam» (Origene, *De principiis.*, III, 4, 2); l'anima superiore è «proprie et extrinsecus probatur inserta» (Origene, *De principiis.*, I, 7, 4).

Noi invece oggi sappiamo bene che lo sviluppo embrionario è un processo di sviluppo e di differenziazione del nuovo essere, a partire da una materia organica assolutamente indifferenziata e che entrambi i genitori contribuiscono 'materialmente' al nuovo essere.

Prescindendo dall'etimologia dei termini 'anima' ed 'animazione', sappiamo anche che l'animazione, e dunque la vita, è ben dimostrabile in qualunque fase dell'organismo umano e negli stessi gameti, prima della formazione del nuovo individuo. Vita ed animazione in effetti sono concetti applicabili anche quando non si è di fronte a ciò che definiamo persona: dunque in riferimento all'uovo, spermatozoo, organo prelevato, etc.

La Chiesa cattolica vanta invece una lunga tradizione in senso assolutamente opposto. In particolare, l'animazione (ovvero l'infusione e la messa in azione dell'anima razionale) avverrebbe tardivamente rispetto al concepimento: circa quaranta giorni dopo per i maschi e circa ottanta giorni dopo per le femmine. Questa era infatti la tradizione aristotelica, accolta senza troppi distinguo da Tommaso d'Aquino e dalla Chiesa, che proprio a motivo di ciò un tempo non considerava omicidio l'uccisione di un feto in epoca precedente l'animazione.

Il modello esplicativo Aristotelico fu superato solo nel Seicento, dopo i contributi di William Harvey. Ma ben presto fu rigettata anche l'idea di una anima razionale, infusa tardivamente rispetto al concepimento. Per Thomas Fienus e Paolo Zacchias non aveva infatti senso rinviare l'epoca dell'animazione razionale, visto che sia prima che dopo i quaranta giorni nulla può dimostrare l'esistenza di facoltà razionali nel feto; anzi queste non sono chiare (secondo loro) neanche dopo un paio di anni di vita.

Con Cartesio avviene un completo ribaltamento delle tesi aristoteliche. Per lui anima e corpo sono in realtà due sostanze distinte, che danno origine a due realtà distinte; così l'anima (identificabile con l' 'Ego') è presente fin dal concepimento: non come forma del corpo, ma come realtà separata (anche se in stretto rapporto) dal corpo.

Nel percorso che porta alla modernità, è importante il contributo di Paul-Joseph Barthez (1734-1806) sostenitore del '*vitalismo*', in base al quale l'anima spirituale è ritenuta ancora il principio dell'attività psichica dell'uomo, ma fra questa e la materia inorganica esiste un principio vitale di ordine vegetativo intermedio. Questa teoria si oppone decisamente a quanti credono nella natura unitaria dell'anima umana, come Gennade (V secolo), Duns Scoto e Tommaso d'Aquino; e si oppone a quanto decretato dal quarto Concilio Ecumenico di Costantinopoli (869-870), che aveva condannato coloro che ammettevano nell'uomo due anime distinte. Tale condanna era stata confermata dal Concilio di Vienne del 1312, e fu ribadita da papa Pio IX nel 1857 e 1860: l'anima umana, per la Chiesa, è infatti

definitivamente una e presiede alla vita vegetativa, alla vita sensitiva e alla vita intellettuale.<sup>218</sup>

In tempi a noi più vicini, a correzione delle idee di Tommaso d'Aquino, si è inteso che l'animazione da parte dell'anima razionale avvenga nel momento stesso del concepimento, anche se poi quest'anima inizierebbe manifestamente a funzionare solo in epoca successiva.<sup>219</sup>

Va infine ricordata l'opinione del sacerdote salesiano Norman M. Ford, che sul finire del Novecento ha compiuto un importante tentativo di conciliare i dati della biologia con certe aspettative teologico-filosofiche: anche per lui è difficile contestare il dato biologico che indica chiaramente come, nei primi giorni dello sviluppo dopo il concepimento, la vita umana manca di '*individualità ontologica permanente*'; in questo periodo, essa non ha attributi che possano permettere di chiamarla '*individuo umano*' o '*persona*'.<sup>220</sup> Purtroppo, anche questa vita 'non individuale' e 'non personale' (dunque senza gli attributi dell'individuo umano definitivo) va sempre difesa.

### **4.3 L'anima che plasma il corpo**

Dalla fusione dei due gameti fino all'inizio della vita embrionale veramente individuale, esiste realmente già un individuo umano? O vi è solamente un processo in atto, che culminerà nel nuovo vero individuo? In tal caso, l'anima razionale è già attiva?

Alberto Magno riteneva che l'animazione fosse simultanea al concepimento e che l'anima razionale operasse fin dal primo momento come principio vitale specificamente umano. Il suo discepolo Tommaso d'Aquino preferì invece seguire la dottrina di Aristotele. Per la teologia odierna, comunque, l'embrione '*vive*' fin dal primo momento, e «*la vita senza animazione non è in generale pensabile*».<sup>221</sup>

Un caso particolare di sviluppo intrauterino sarebbe quello del corpo di Cristo, formato non dall'anima umana ma dallo Spirito Santo. Come ci spiega certa catechesi, «*lo spirito Santo scese e formò egli stesso, col più puro sangue di Maria, nel suo casto seno il corpo dell'Uomo-Dio. Nella sua piccolezza, questo corpo fu, al momento stesso della formazione, completo e perfetto in ogni singola parte; e in quell'istante fu animato e unito inseparabilmente, in uno con la sua anima, alla persona del Verbo*».<sup>222</sup> Come è palese, si tratterebbe di una eccezione, la seconda

---

<sup>218</sup> «*La vita vegetativa, la vita animale e la vita intellettuale formano tre piani di perfezione ben separati tra loro: il grado superiore non è il perfezionamento del grado inferiore. Questi tre modi di vita sono nettamente diversi tra loro, sebbene possano venir riuniti: il vegetativo ed il sensitivo nell'animale; il vegetativo, il sensitivo e l'intellettuale nell'uomo*» (Bon H., 1940, p. 122).

<sup>219</sup> Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 314.

<sup>220</sup> Ford N. M., 1988; ed. it., 1997.

<sup>221</sup> Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, pp. 314-315.

<sup>222</sup> Grou G.N., 1916, p. 41.

dopo Adamo,<sup>223</sup> alla regola per cui l'anima forma il corpo. Qui infatti l'anima si limita ad animare il corpo.<sup>224</sup>

In un testo mistico del Seicento, che riprende Tommaso d'Aquino,<sup>225</sup> la formulazione è: «*lo Spirito Santo, subito dopo il consenso della Vergine, formò dal suo sangue purissimo un corpo perfetto, creò un'anima ragionevole compiuta, poi le unì fra di loro e con la persona del Verbo*».<sup>226</sup> Il corpo di Gesù sarebbe dunque già formato quando si unisce all'anima.

Autori più recenti danno spiegazioni assolutamente diverse: «*in un medesimo istante fu formato in quel seno purissimo il corpo del Verbo, fu creata da Dio l'anima ed infusa al corpo, e a quell'anima fu unita la divinità*».<sup>227</sup>

Va notato, per inciso, che pur essendo la sua anima 'gloriosa', Gesù, «*contro l'ordine naturale delle cose, si priva dei vantaggi gloriosi che gli sono dovuti; si riveste della nostra mortalità*»;<sup>228</sup> il suo corpo non ha dunque chiarezza, agilità e sottigliezza, anche se l'anima «*mantiene tutti i tesori della saggezza e della scienza divina*».<sup>229</sup>

#### 4.4 La formazione del corpo

Prima del prevalere di concezioni fortemente dualiste, era più che giustificato per i padri della Chiesa seguire il sostanziale 'monismo' delle Scritture, che vede nel corpo la parte visibile ai sensi dell'essere umano, rispetto ad un 'interno invisibile'. Così infatti si esprimeva ad esempio Tertulliano: «*è anche legge della nostra vita terrena, che il corpo sia l'immagine e lo specchio dell'anima; il nostro interno si manifesta sempre più al di fuori nella condotta della nostra vita, e l'anima forma il corpo a sua immagine*».<sup>230</sup>

Questo supposto intimo rapporto fra l'anima ed il suo corpo è perfettamente in linea con le 'Scritture', là dove si afferma che «*non ogni carne è la stessa carne; ma altra è la carne degli uomini e altra quella degli animali domestici, altra quella degli uccelli e altra quella dei pesci*».<sup>231</sup>

Ma se il corpo si sviluppa a immagine dell'anima, che poi non è a sua volta che una immagine di Dio stesso, deve per questo evidenziarne in maggiore o minore misura le perfezioni. Come si spiega allora lo sviluppo di corpi abnormi? In questo caso, l'apologetica non può che ricadere (contraddittoriamente) nel pieno dualismo,

---

<sup>223</sup> Non Eva, della quale non è scritto che le fosse infusa un'anima.

<sup>224</sup> Si noti anche quanto affermato nel catechismo di Pio X: «[158] *Risurrezione della carne significa che il nostro corpo, per virtù di Dio, si ricomporrà e si riunirà all'anima per partecipare, nella vita eterna, al premio o al castigo da essa meritato*». Anche in questo caso, l'anima non plasma (o riplasma) il 'suo' corpo, ma le viene 'dualisticamente' riunito.

<sup>225</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa teologica*, p. 3, q. 32, 33.

<sup>226</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. II, p. 120.

<sup>227</sup> Roschini G., 1947, p. 126.

<sup>228</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. II, p. 125.

<sup>229</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. II, p. 131.

<sup>230</sup> Tertulliano, *De resurrectione carnis*, c. 14, 16, 17.

<sup>231</sup> I Corinti 5, 39.

descrivendo un essere ‘sostanziale’ prigioniero di un corpo ‘accidentale’: *«Ogni corpo, per tarato che sia, è un essere che liberato dalle sue infermità terrene mediante la morte, vivrà la vita eterna»*.<sup>232</sup>

Ma vi è un interrogativo ancora più serio: l’anima immortale manca di un suo ‘genere’, oppure è anch’essa maschio e femmina? Poiché l’anima è immortale e la carne risorge, la resurrezione finale originerà ancora corpi maschili e corpi femminili? Il quesito non può che creare seri imbarazzi. Palesemente le Scritture affermano sempre che ognuno risorgerà con la ‘sua carne’, e dunque incluse le stesse specifiche caratteristiche somatiche del genere sessuale; ma per molti la sessualità è solo un ordine transitorio della vita attuale, destinato a non rinnovarsi.

Se però l’anima è la forma del corpo, è evidentemente l’anima stessa che determina il sesso; e dunque quest’anima, alla fine dei tempi, dovrà privarsi di una delle sue proprietà, come di una veste divenuta superflua. Questo, almeno, sembrano affermare i “Vangeli” in un passo: *«quando risusciteranno dai morti, non vi sarà chi si sposa né chi si marita, ma saranno come gli Angeli dei cieli»*.<sup>233</sup>

Dal punto di vista della medicina, la sessualità è una caratteristica essenziale di quella che convenzionalmente ci piace chiamare ancora anima; ma implica diversi aspetti: il sesso genetico, il fenotipo, l’orientamento sessuale. Quali di questi aspetti, dal punto di vista della fede, sarebbero transeunti? Secondo la medicina pastorale del Novecento, occorre distinguere una *«funzione attuale della sessualità»* dalla *«impronta della personalità, individuale»*. In tal senso, le appena citate parole di Cristo, riportate da Marco, *«riguardano soltanto la funzione attuale della sessualità; non vi è parola di Cristo da cui risulti che l’impronta della personalità, individuale e caratterizzata dal sesso, sia anch’essa transitoria; in altri termini, Cristo non ha mai detto che il sesso appartenga soltanto all’ordine transeunte, per poi scomparire, e che l’anima sia priva di sesso. Se così non fosse, sarebbe difficile immaginare come essa, in quanto “forma corporis”, possa operare la differenziazione sessuale nel corpo; allora sarebbe piuttosto il corpo ad essere principio formale dell’anima (come invero oggi s’insegna da più di un moderno psicologo). Infine, l’onore tributato alla Madre di Dio dalla Chiesa dimostra che questa è indissolubilmente legata al carattere della femminilità»*.<sup>234</sup>

Come ben si vede, per questo autore, l’anima è ciò che effettivamente guida la differenziazione somatica del corpo. Se allora torniamo al problema dello sviluppo anomalo del corpo, non possiamo non ritenere che anche esso dovrebbe dipendere dall’anima, tanto quanto ne dipende la differenziazione sessuale somatica.

---

<sup>232</sup> Bon H., 1940, p 181.

<sup>233</sup> Marco 12, 25.

<sup>234</sup> Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 121.

## 5 - Le prove psicologiche dell'esistenza dell'anima

Secondo la catechesi ordinaria, la prova più importante dell'esistenza dell'anima è contenuta nel racconto 'ispirato' di "Genesi". L'apologetica ha sempre vantato l'esistenza di ulteriori 'prove razionali'; ma lo stesso Concilio Lateranense V (1513), che si pronuncia sull'immortalità dell'anima, evita di affermare che tale immortalità si possa dimostrare razionalmente; viene piuttosto negato che si possa dimostrare razionalmente la mortalità dell'anima o la sua unicità per tutta la specie umana. Dunque l'immortalità dell'anima è solo una convinzione di fede; comunque accessibile, secondo Tommaso d'Aquino, alla ragione: l'uomo, pur ottenebrato nella sua intelligenza a causa del peccato originale, può giungere ad intuire e comprendere alcune verità, fra cui l'esistenza dell'anima e la sopravvivenza individuale.<sup>235</sup>

A lato delle prove razionali, l'apologetica ha sempre proposto alcune prove 'psicologiche' dell'esistenza dell'anima, ad esempio: la consapevolezza intuitiva della sua esistenza, la consapevolezza della sua opposizione al corpo, la cognizione della sua distinzione dal corpo, la persistenza dell'io rispetto ai mutamenti del corpo.

### 5.1 La consapevolezza dell'individualità

Ogni uomo percepisce se stesso come un Io che pensa, che sente, che prova dei sentimenti, che volge la sua attività ad un fine. Ogni uomo ha una immediata consapevolezza ed una incrollabile certezza della sua individualità; nel senso che ognuno è intuitivamente consapevole che tutta una serie di sensazioni, pensieri, azioni sono riconducibili ad uno stesso 'centro', non localizzabile in nessuna precisa parte del corpo. E d'altra parte, chiunque è consapevole che nessuna parte di questo centro (o individuo) può appartenere ad altri che a se stesso. Dunque «tutti sono persuasi che nel corpo vi è un essere indivisibile, che sostiene l'individualità».<sup>236</sup>

Tommaso d'Aquino afferma in proposito: «*hic homo singularis intelligit*». L'atto del pensare (senza il quale è impossibile la vita umana) e la incomunicabilità degli stati d'animo, definiscono specificamente il singolo uomo come tale.<sup>237</sup>

Nello stesso tempo, ciascuno è ben consapevole, in virtù delle ampie somiglianze (sia nella forma esteriore del corpo, sia nei comportamenti), che anche negli altri uomini è presente questa consapevolezza del proprio Io. Non si può dunque

---

<sup>235</sup> Credere nella resurrezione finale del corpo è credere in un miracolo che la ragione non può comprendere.

<sup>236</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 144.

<sup>237</sup> Tommaso d'Aquino, *De spiritu creaturis*, a. 2.

dubitare che anche negli ‘altri’ agiscano principi e forze simili a quelli che ‘sentiamo’ in noi; in pratica, non si può dubitare che anche negli altri uomini esista un’anima.<sup>238</sup>

## 5.2 La consapevolezza dell’esistenza della propria anima

L’uomo avrebbe una piena percezione soggettiva dell’esistenza dell’anima, allo stesso modo in cui (a differenza degli oggetti del mondo inorganico) percepisce la ‘vita’: e ciò sarebbe probante ben più di qualunque dimostrazione scientifica.

Aristotele aveva sostenuto che l’anima sensibile ha una certa consapevolezza di sentire. Esisterebbe un ‘*intelletto passivo*’, che assimila le forme o essenze di ciò che è soggetto dell’esperienza, ma che non ha un proprio organo corporeo. Al di sopra, un ‘*intelletto produttivo*’ o ‘*attivo*’ (ovvero: sempre pensante, indipendente dall’esperienza sensibile, separato, immortale ed eterno) farebbe sì che la conoscenza dell’*intelletto passivo* passi dalla potenza all’atto. Ma Aristotele non riuscì mai a definire con chiarezza la natura di questo intelletto ed i suoi rapporti sia con Dio che con l’anima individuale.

Per Tommaso d’Aquino ogni atto, ogni operazione vitale che l’uomo sente in se stesso, deve avere un suo principio; e poichè l’intendere è l’operazione più intima e personale, l’uomo deve necessariamente possedere il principio dell’intendere come forma propria e incomunicabile. Tale principio è l’anima, sprovvista di un proprio strumento corporeo.<sup>239</sup>

Se tutto fa riferimento ad un principio intellettuale, affermano dunque gli apologeti, questo principio non può essere altro che un’anima, diversa dal corpo che le è sottomesso. L’anima sarebbe dunque il vero substrato dell’Io, «*il principio della certezza, della deliberazione e della libertà*».<sup>240</sup> Infatti, «*se non ci si lascia ingannare dalle apparenze del mondo sensibile; se si interroga con un disinteresse assoluto la ragione e la coscienza, si trova che l’anima non è per noi una realtà ignota; che noi ne abbiamo un’idea chiara, anche più chiara e compiuta di quella della materia; che questa idea appartiene proprio alla scienza e che tutte le difficoltà sollevate dai materialisti contro l’immortalità dell’anima e della vita futura in nome della conoscenza dei corpi, non si reggono in piedi. Io ho l’idea chiara e netta della mia anima, cioè d’una realtà essenzialmente distinta dal mio corpo; non conosco, di certo, la sua forma, il suo colore, e il suo peso, perché, se la conoscessi in questo modo, sarebbe un corpo, e non uno spirito*».<sup>241</sup>

Ancora, se è vero che si ha ‘intuitivamente’ l’idea di un’anima e dunque questa idea non viene dall’universo materiale, questa anima deve necessariamente esistere al di fuori del mondo materiale. Questo genere di ragionamento fu rigettato

---

<sup>238</sup> Il cattolico si ferma qui; ma il ragionamento potrebbe essere esteso. Gli animali non manifestano anch’essi, in vario grado, nelle forme esteriori del corpo e nei comportamenti, importanti somiglianze con l’uomo? Ciò non dovrebbe dunque farli ritenere provvisti anch’essi di un’anima razionale?

<sup>239</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa Theologica*, Ia, q. 76, a. 1.

<sup>240</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 21.

<sup>241</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, pp. 18-19.

energicamente da Kant: secondo lui, non è possibile dimostrare, a partire dall'esperienza soggettiva, l'esistenza dell'anima (come principio sostanziale semplice, incorruttibile, personale, spirituale ed immortale).

### 5.3 La cognizione della distinzione fra anima e corpo

Per Platone l'anima è certamente distinta dal corpo, cui è stata legata per punire una colpa; ed ha un destino indipendente, tanto è vero che può opporsi ai suoi impulsi. Questo concetto viene totalmente incorporato dal cristianesimo, per il quale ogni uomo avrebbe una precisa (intuitiva) cognizione della differenza sostanziale fra anima e corpo, o meglio fra l'Io ed il corpo al quale esso è unito: «Io sento e so che non sono il mio corpo; sento invece e so che possiedo un corpo».<sup>242</sup>

Lo stesso ha sostenuto Cartesio: «poiché fino a questo momento ho una idea chiara e distinta di me stesso, secondo la quale io sono una res che pensa e non una res extensa, è parimenti chiaro che la mia anima, mediante la quale io sono quello che sono, è completamente e veramente distinta dal mio corpo».<sup>243</sup>

Questa distinzione fra anima e corpo si attuerebbe a due diversi livelli. Il primo sarebbe quello 'sensoriale': «ogni uomo sente in se una distinzione perfetta tra la parte sua materiale (il corpo) che si vede, ed il suo io (la sua personalità) che non si vede. Ora tale distinzione suppone nell'uomo due principii ben diversi: uno materiale e l'altro immateriale».<sup>244</sup> Col termine 'Io' si indicherebbe dunque qualcosa che sussiste in se stesso: 'io vedo, odo, gusto, tocco, sento, vivo'; questo 'essere uno' «non conosce i corpi e le impressioni che ne riceve se non in quanto egli stesso non è né corpo, né senso [...] dunque quest'io non è materialmente determinato; dunque quest'io non ha nulla in comune coi corpi; dunque quest'io non afferma se stesso, se non perché sussiste in se stesso».<sup>245</sup>

Il secondo livello distintivo sarebbe quello 'percettivo': «ho anche l'idea chiara e il sentimento incrollabile che questa sostanza, questo io, quest'anima, è distinta dal mio corpo, da tutto il mio corpo [...] domandate a un fanciullo di quattr'anni se la tavola della stanza ove si trova, si muove da sé, e se scherza come fa lui, e, invece di rispondere, riderà. Domandate a un lavoratore grossolano se gli alberi del suo campo nutrano amicizia per lui, se l'aratro abbia un'anima, se le sue vacche l'abbiano mai consigliato ne' suoi affari domestici, e vi risponderà che vi burlate di lui. Continuate le vostre osservazioni, e dopo aver verificato che la materia è priva di pensiero e di libertà, che queste nobili facoltà non appartengono che all'uomo, domandate all'uomo istruito se la materia grigia del suo cervello, se i lobi e i nervi gli diano buoni consigli e gli suggeriscano grandi pensieri, e vi risponderà che voi offendete il senso comune, che è sempre e dovunque il medesimo, poichè il suo impero è sì potente, che non si può mai dubitare di ciò che

---

<sup>242</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 143.

<sup>243</sup> Cartesio, *Meditationes de prima philosophia*, VI.

<sup>244</sup> Pianzola F., 1923, p. 49.

<sup>245</sup> Monsabré G.M.L., 1875; ed. it., 1949, pp. 138-139.

*insegna, e si diventa, ridicoli mettendosi in contraddizione con esso».*<sup>246</sup>

Riguardo al primo punto, in realtà ogni essere umano sa (per intuizione e seguendo il ‘senso comune’) di ‘avere un corpo’ tanto quanto sa di ‘essere un corpo’. Ed in entrambi i casi egli emette questo giudizio intellettualmente, dunque, a rigore teologico, proprio con l’anima razionale, che dunque non è del tutto distinta dal corpo.

Riguardo al secondo punto, lo studio della psicologia del bambino, soprattutto a partire da Piaget, ha ampiamente dimostrato che ogni bambino, in una certa fase del suo sviluppo, concepisce un universo animato, come nel pensiero magico, e crede ad una intenzionalità presente nelle cose.

Ma, a prescindere da ciò, leggendo i più antichi libri delle Scritture, nulla lascia intendere questa percezione di una distinzione fra anima e corpo; l’unità psicofisica ivi sottesa è totale, come in tutte le culture antiche: L’uomo è sempre e solo ‘corpo animato’; eventualmente favorito da una resurrezione; mai scisso in due diverse ‘sostanze’. E nessuno in quei tempi pensa di fare qualcosa per il bene della propria anima anziché globalmente per se stesso.

Va tenuto presente che nell’uomo in perfetto stato di salute, la ‘normalità funzionale degli organi’ (o ‘*silenzio funzionale degli organi*’) corrisponde per l’appunto ad una ridotta o quasi assente consapevolezza del corpo, quasi che fosse staccato dall’Io, o al contrario come se l’Io incorporasse completamente il corpo. Il distacco fra Io e corpo viene chiaramente percepito (dunque arriva alla coscienza) solo quando qualcosa nel corpo non funziona bene. In quel momento si attiva la consapevolezza che qualcosa non va bene nel ‘nostro corpo’. Il corpo, in questo senso, è quasi uno dei tanti oggetti (il privilegiato) di cui l’Io si può servire o no.

Nell’apologetica appare infine ben evidente una certa difficoltà nel conciliare le affermazioni sulla sostanzialità dell’unione anima-corpo, con quella sulla percezione psicologica di una netta distinzione anima-corpo e con altre. Se questa unione non fosse sostanziale, si afferma, «*l’uomo non sarebbe un composto di anima e di corpo, ma un’anima vestita di un corpo; non un’animale ragionevole, ma un essere intelligente rinchiuso in un animale; b) la separazione dell’anima dal corpo non dovrebbe portare alla distruzione del corpo come non si distrugge il cavallo, la nave, l’automobile per separazione dal cavaliere, dal pilota ecc.; c) questo dirigere tutta l’attività del corpo e subirne le impressioni è un’affermazione irta di difficoltà che non hanno una conveniente spiegazione*».<sup>247</sup>

#### **5.4 La consapevolezza della opposizione fra anima e corpo**

Platone distingue, all’interno dell’anima, tre facoltà: ‘concupiscibile’ (desiderio, temperanza), ‘animosa’ (passioni, virtù, coraggio), ‘razionale’ (intelletto, sapienza). Mentre nel “*Fedone*” viene adombrata una rigida contrapposizione fra anima razionale da un lato ed impulsi, affetti e passioni dall’altro, nella

---

<sup>246</sup> Meric E., ed. it. 1927, Vol. I, p. 21.

<sup>247</sup> Dezza P., *Breve corso di filosofia*.

“*Repubblica*” si rivaluta l’importanza degli impulsi e delle passioni.<sup>248</sup> Questi ultimi fanno parte a pieno titolo dell’anima, sia pure in posizione subordinata, ed occorre giungere ad un accordo (sotto la guida della ragione) fra di essi e la parte più nobile dell’anima (così come in uno Stato occorre giungere ad un accordo fra le sue diverse componenti sociali).

Aristotele, più interessato ai rapporti fra fenomeni mentali e attività corporali (bisogni; modificazioni corporee) si distacca progressivamente dall’impostazione platonica; cerca un più completo accordo fra corpo ed anima, e tende a materializzare quest’ultima, riconducendola alla corporeità.

Nel “*Corpus Hermeticum*”, come poi nel cristianesimo (che prende molto dall’ermetismo), la posizione rispetto al mondo materiale è invece ambigua. Il cosmo non viene demonizzato,<sup>249</sup> e la materia non è di per sé la sede del male (come sostengono invece gli gnostici); ma vengono deprecate la corruzione ed il divenire. L’assunzione di un corpo da parte dell’anima viene dunque vista pessimisticamente, giacché il corpo influisce negativamente su di essa. Secondo il “*XIII Trattato*”, il corpo materiale è sotto il dominio delle passioni, per cui la prima tappa del cammino iniziatico prevede l’estraniamento dalle influenze del cosmo e dalle facoltà corporali; la nuova vita dell’uomo deve essere puramente spirituale, del tutto slegata dal corpo, frutto di una rigenerazione interiore guidata dall’intervento divino.<sup>250</sup>

La materia viene invece pienamente demonizzata da Plutarco di Cheronea, sacerdote delfico di Apollo: al di sotto della divinità esiste una materia dotata di un’anima maligna. In mezzo stanno gli dei e gli spiriti o demoni che trasmettono all’uomo lo spirito del divino. L’uomo può comunque aspirare alla redenzione, all’immortalità e ad un mondo migliore.

L’idea cristiana, lungamente accettata, di una decisa contrapposizione fra anima e corpo è un evidente retaggio del “*Fedone*”, e non coglie il platonismo più maturo: anima e corpo differirebbero dunque in quanto a natura, attività e tendenze. Ma è la gnosi ad imprimere al cristianesimo una importante tonalità emotiva che avrà ampio risalto per secoli. Nella gnosi, l’uomo si sente estraneo al mondo, sente di non appartenergli, di avere una natura diversa; sente di essere stato gettato nel mondo: sente che il suo Io è ‘*intemporale*’ e ‘*ontologico*’. E per questo si chiede: chi ero, chi sono, chi sarò? Sente che la condizione umana è radicalmente cattiva; sente (in modo manicheo) il male che c’è nella natura e se ne chiede il perché.

Gli gnostici provano ripugnanza per la vita carnale, soprattutto per la sessualità; considerano il corpo come un oggetto distinto, estraneo all’Io autentico. Il corpo

---

<sup>248</sup> Che non sono più intese negativamente; ad esempio l’eros, che nasce nell’anima concupiscibile, è ritenuto desiderio del bene.

<sup>249</sup> «*Santo sei tu, di cui tutta la natura è immagine*» (Corpus Hermeticum, I, 31). «...*la natura, come è stata resa partecipe di tutte le cose, così è stata resa partecipe del bene [...] Il mondo è buono, in quanto anch’esso crea tutte le cose*» (Corpus Hermeticum, VI, 2).

<sup>250</sup> «*trattieni i sensi del corpo e avverrà la nascita della divinità; libera te stesso dagli irrazionali tormenti della materia [...] Questi tormenti però si allontanano [...] da colui che è oggetto della misericordia di Dio*» (Corpus Hermeticum, XIII, 7).

viene così descritto come un abito, un cadavere, una tomba, una prigionia, la notte, una cloaca, un legame, un compagno indesiderabile, un brigante, un avversario geloso, un dragone che divora, un mare che minaccia di inghiottirci. Il corpo origina disordine e timore; è uno schermo fra l'Io apparente e l'Io autentico. L'anima patisce dunque la costrizione del suo nemico corporale ed i conflitti che vi si generano, contro la sua volontà. Per tali motivi, lo gnostico, straniero a se stesso, aspira ad essere liberato dal corpo, dal tempo e dal mondo: *'Io sono al mondo, ma non sono del mondo'*. Giovanni usa espressioni simili nel suo *"Vangelo"*.<sup>251</sup>

Per Agostino d'Ippona, in particolare, l'uomo è intimamente diviso, ha una natura lacerata, scissa fra il bene ed il male, fra spirito e corporeità; può essere definito, rifacendosi a Platone, un'anima che si serve di un corpo.

Secondo i cristiani, la realtà dell'anima sarebbe pienamente provata proprio da questa percezione soggettiva di una sua opposizione al corpo.<sup>252</sup> Francesco d'Assisi pensa proprio questo, quando desidera liberare la sua anima dal corpo, ed esclama: *«Laudata sia mia sorella morte corporale»*.<sup>253</sup> Molti secoli prima di lui, agli albori del Monachesimo (III-IV secolo) i padri del deserto si erano votati ad una vita di totale ascesi, distaccandosi completamente dalla 'carne' e dal mondo, privandosi di ogni conforto materiale, alla ricerca di una personale 'liberazione'.

Questa intima opposizione fra anima e corpo richiama, più in generale, la lotta fra il bene ed il male, e dunque istanze manichee. Ma il manicheismo si spingeva oltre, in quanto concepiva come peccaminosa ogni contaminazione con la materia, e riteneva che la morte, portando al disfaccimento del corpo, rendesse possibile il ricongiungimento dell'anima degli eletti con il mondo della luce; prevedeva un giudizio finale e la fine della terra, che sprofonderà su se stessa e brucerà fino al suo annientamento totale.

Sebbene il presunto antagonismo anima-corpo venga talora descritto come netta dualità, esso è più frequentemente (e sottilmente) inteso come contrapposizione fra l'anima razionale (dunque intelletto e volontà) e le anime vegetativa e sensitiva (dunque nutrizione, istinto e sensi).<sup>254</sup>

Anche qui, l'impostazione dualista si rifà a Platone (letto in chiave ascetica e rigorista): ogni desiderio è dunque ritenuto fisicamente e moralmente pericoloso, quindi condannabile. Ma Platone aveva anche affermato (nel *"Fedro"* e nel *"Simposio"*) che la stessa parte razionale dell'anima è mossa a conoscere in quanto spinta dall'eros, e che il desiderio è movimento vitale dell'anima; dunque, al suo

---

<sup>251</sup> Giovanni 17, 14-16.

<sup>252</sup> *«V'ha opposizione vivissima fra la mia anima e il mio corpo, e io non mi spiego questa opposizione e questa lotta che colla distinzione essenziale di questi due principi, uniti, e non confusi, da un disegno particolare di chi mi ha creato»* (Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 20).

<sup>253</sup> Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature*.

<sup>254</sup> *«L'uomo può volere anche contro i desideri della sua natura materiale. Egli può rinunciare a cose che i sensi desiderano ardentemente, e far cose contro le quali tutto il suo essere insorge. [...] Noi lo sentiamo bene che in noi l'anima è una cosa e il corpo un'altra. Se così non fosse, di dove nascerebbe in me il rimorso quando ho agito male? Di dove nascerebbe in me la tristezza, pur avendo concesso al corpo tutto quanto desidera?»* (Tihamer T., 1948, p. 86).

dualismo non conseguiva di fatto una così radicale opposizione fra ragione e passioni, come avverrà a lungo nel cristianesimo. Ed era molto diversa la posizione di Aristotele, in quanto per lui, il desiderio (primo fra tutti quello di sapere) è proprio uno degli elementi costitutivi dell'animo umano.

Fra i documenti più recenti del Magistero, la Costituzione *“Gaudium et spes”* (1965) afferma che, *«ferito dal peccato, l'uomo sperimenta le ribellioni del corpo»*, l'egoismo del prossimo, l'ostilità del creato. In concreto, il corpo (in quanto 'decaduto') sarebbe per l'anima una 'resistenza', le obbedirebbe lentamente;<sup>255</sup> il corpo 'velerebbe' l'anima nei confronti di un'altra anima, divenendo strumento di divisione e incomunicabilità. Fra corpo ed anima, 'principi di natura diversa' si costruirebbe una opposizione strutturale irriducibile.

Ma la posizione della Chiesa è ampiamente contraddittoria. A dispetto della percepita opposizione fra anima e corpo, ed in contrasto con le idee dei Padri, i cristiani ad certo punto della loro storia, hanno cominciato a credere ad un valore positivo della resurrezione dei corpi. Così Giovanni Paolo II sente di potere affermare: *«La speranza cristiana ci assicura inoltre che l'“esilio dal corpo” non durerà e che la nostra felicità presso il Signore raggiungerà la sua pienezza con la risurrezione dei corpi alla fine del mondo. [...] È una vera e propria risurrezione dei corpi, con la piena reintegrazione delle singole persone nella nuova vita del cielo, e non una reincarnazione intesa come ritorno alla vita sulla stessa terra, in altri corpi»*.<sup>256</sup>

### **5.5 La persistenza dell'io rispetto ai mutamenti del corpo**

La più classica evidenza della realtà dell'anima è stata sempre ritenuta la persistenza (e continuità) dell'io, rispetto alle trasformazioni del corpo, che invece rinnova incessantemente le sue cellule e tutti i suoi componenti organici ed inorganici.<sup>257</sup> *«Io vedo direttamente, con l'osservazione e l'analisi, che tutto cambia intorno a me e in me, cioè nel mio corpo e nei corpi che mi circondano; vedo che tutte le parti materiali del mio corpo [...] si rinnovano continuamente [...] e che nonostante questa perpetua trasformazione, io sono sempre lo stesso»*.<sup>258</sup> *“Ora, questa coscienza del nostro io, prova che vi è in noi un qualche cosa di immutabile e distinto dal corpo. Se non vi fosse questo principio immutabile e distinto dal corpo, come si spiegherebbe che, pur mutando il corpo, mutando in noi i sentimenti, noi sentiamo di essere sempre noi? Concludiano adunque con*

---

<sup>255</sup> Ma si colga l'ambiguità di questa posizione: il corpo come strumento ed aiuto per lo spirito, che diviene ostacolo quando lo spirito preme su di esso, forzandolo.

<sup>256</sup> Citato in: Pietro Cantoni, *Cristianesimo e reincarnazione*. Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1997, p. 59.

<sup>257</sup> *«La coscienza umana si rifiuta di ammettere che l'anima non esiste e che è il solo cervello che pensa. Se così non fosse l'uomo non potrebbe pronunciare questa misteriosa e sublime parola: io. È la coscienza dell'io che fa dell'uomo una personalità e lo eleva al di sopra di tutte le cose create [...] Questo io è sempre lo stesso entro la mia persona»* (Tihamer T., 1948, p. 84).

<sup>258</sup> Meric E., ed. it. 1927, Vol. I, p. 22.

Platone: “Bisogna credere.. che l’anima è totalmente distinta dal corpo...e che l’io dell’uomo, che è l’anima stessa, è veramente immortale [...] (Delle leggi, lib. 12)». <sup>259</sup>

In realtà non è immutabile solo l’Io; ma tutto il corpo è sostanzialmente immutabile, sia nella sua forma generale (nel suo modello) che nei suoi organi, mentre cambiano materialmente gli elementi che compongono le sue minute parti. Dunque anche il corpo ha una sua precisa ‘immutabilità’. Gli antichi (e fra questi i Padri della Chiesa) non potevano tentare alcun approccio pratico a questo problema, giacché ignoravano del tutto la costituzione microscopica dell’organismo.

### **5.6 La presenza di attività spirituale**

La presenza di attività ‘spirituale’, sarebbe da sola una ulteriore prova dell’esistenza dell’anima: «Io sento, penso e voglio: questi atti che compie ogni uomo, non possono essere della materia, ma di un principio ben diverso». <sup>260</sup> Si dà dunque per scontato l’assioma che la materia non può produrre pensiero ‘immateriale’. <sup>261</sup>

Oltre che in noi stessi, saremmo ben capaci di cogliere questa attività spirituale dell’anima anche negli altri, ed in particolare: «possiamo inferire la presenza dell’anima spirituale quando un bambino acquista la capacità di formulare giudizi, di far proprie le nozioni di vero e di falso e di compiere atti morali». <sup>262</sup> Ma prima di questa epoca l’anima spirituale è presente ed operante? oppure si manifesta pienamente solo quando il corpo (il cervello in particolare) glielo permette?

L’anima immateriale avrebbe anche la peculiare capacità di «desiderare e volere beni assolutamente immateriali, come la virtù, l’onore, il dovere, ecc.; ma se fosse solo materia, questa tendenza e questo compiacimento sarebbe radicalmente impossibile. Perché? Perché un oggetto è desiderabile in quanto è buono per chi lo desidera; ma un oggetto immateriale, come la virtù, ecc., in quanto è immateriale, non può recare soddisfazione o piacere, ad un essere puramente sensibile o materiale; e quindi non è buono per lui, e quindi non lo può desiderare né volere. Ma nell’uomo vi è la tendenza ai beni immateriali; dunque vi deve essere in lui un elemento immateriale, ossia, spirituale; altrimenti tale tendenza non si potrebbe spiegare». <sup>263</sup>

Gli animali, che non hanno anima razionale, non avrebbero ovviamente questa capacità di giudicare, di comprendere il vero ed il falso e di compiere atti morali.

---

<sup>259</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 144.

<sup>260</sup> Pianzola F., 1923, p. 49.

<sup>261</sup> Anche un circuito stampato o un chip compiono di fatto un lavoro immateriale: hanno forse un’anima?

<sup>262</sup> Ford N. M., 1988; ed. it., 1997, p. 49.

<sup>263</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 145.

Ma ci si dimentica, ovviamente, che anch'essi (senza anima razionale) desiderano cose assolutamente immateriali, come l'affetto dei propri padroni!

### 5.7 Il senso di responsabilità

Il senso di responsabilità sarebbe una ulteriore prova dell'esistenza dell'anima: l'uomo «*sente la responsabilità, oltreché del presente, del passato, del suo passato*».<sup>264</sup> Non si tratta di una 'prova' fra le più sbandierate, in quanto di difficile argomentazione. La responsabilità non sembra infatti nascere con l'uomo, ma è piuttosto una caratteristica sociale. E non esiste un chiaro limite fra le attività autonomamente deputate alla conservazione personale e quelle indotte dalla socializzazione e dall'eredità culturale.

### 5.8 La ripugnanza verso l'idea di una morte definitiva

Se l'anima non esistesse, non avremmo ripugnanza a pensare al nostro annientamento con la morte. Ma non potrebbe trattarsi solo di un desiderio illusorio? Già Giustino sosteneva: «*noi desideriamo la vita immortale e pura e aspiriamo a vivere con Dio, padre e creatore di tutte le cose*».<sup>265</sup>

Tommaso d'Aquino afferma deciso che l'anima, in quanto indistruttibile, ha un orrore naturale verso l'idea di una morte definitiva, e proprio questo orrore è la prova della sua immortalità.<sup>266</sup> L'argomento è ribadito negli stessi termini in tutta la catechesi fino ai nostri giorni: «*più io acquisisco coscienza di me, più mi ripugna l'idea d'andare irrimediabilmente distrutto o disperso*».<sup>267</sup> In realtà, l'uomo ha ripugnanza di molte cose, a volte per una tendenza naturale, altre volte per apprendimento culturale; culture diverse hanno idee diverse sullo stesso argomento.

Anche Calvino usava una prova psicologica come definitiva per dimostrare l'immortalità personale: la coscienza morale.<sup>268</sup> Ma è piuttosto evidente che una cosiddetta prova psicologica di questo tipo non può avere alcun valore oggettivo; perché altrimenti tutte le impressioni, soprattutto se ampiamente condivise, lo avrebbero.

Ma siamo poi veramente certi che la coscienza di un se stesso che non si può annullare sorga autonomamente? non potrebbe derivare da un apprendimento culturale e sociale?

Certo è che, così come nessuno riesce ad immaginare la sua 'non esistenza', altrettanto ciascuno ha intuitivamente la percezione di essere sempre stato. Dunque l'immortalità viene intuita in entrambe le direzioni del tempo, e ciò contrasta

---

<sup>264</sup> Carbone C., 1955, p. 121.

<sup>265</sup> Giustino, *Apologia*, I, c. 8.

<sup>266</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, Ia, 75, aa. 2 e 6.

<sup>267</sup> Graf A., *Per una fede*. Citato in: Carbone C., 1955, p. 129.

<sup>268</sup> «*La coscienza certa, che risponde al giudizio di Dio discernendo fra il bene ed il male, è segno indubbio dello spirito immortale*» (Calvino, *Institutiones religionis christianae.*, I, 15, 2).

assolutamente con la dottrina della creazione delle anime, mentre non contrasta con le teorie sulla metempsicosi. Perché accettare una conclusione e negare l'altra?

## 6 - Le prove oggettive dell'esistenza dell'anima

Per molti importanti pensatori, come Pietro Aureolo (1280-1322) e Guglielmo di Ockham (1280-1349) l'esistenza dell'anima può essere accettata solo come verità di fede. Ma l'apologetica ha sempre elencato alcune prove dell'esistenza dell'anima che potremmo definire 'oggettive', in quanto sarebbero desumibili dall'osservazione e dal ragionamento, dunque accessibili da parte della ragione naturale, come sostenevano Platone ed Aristotele e come in genere si riteneva fino al medioevo. Per questo ai filosofi precristiani (si diceva) era bastata la ragione per accedere a verità naturali che sarebbero state poi oggetto con Gesù di rivelazione diretta. Essi, pur non potendosi poggiare su di una fede, avrebbero compreso in particolare il significato della libertà personale, del desiderio di perfezione e dell'anelito all'immortalità.

Ma alla fine del medioevo ci si cominciò a rendere conto che la ragione umana 'dimostrava' spesso cose contrarie alle 'verità di fede'. Gli averroisti adottarono allora il cosiddetto criterio della 'doppia verità': in presenza di un conflitto occorre tener fede alle 'verità' teologiche anche se la ragione umana dimostra il contrario; ma il Concilio lateranense V (1513) condannò questa posizione.<sup>269</sup>

In pratica, divenne regola pratica accettare il punto di vista di Tommaso d'Aquino, per il quale la ragione può confortare la fede, ma non sopravanzarla; posizione sostanzialmente confermata fino ai nostri giorni.

### 6.1 Disparità fra corpo ed anima

Esisterebbe una evidente disparità fra struttura e funzioni del corpo da una parte ed anima con le sue attività dall'altra: *«Alla bellezza del corpo od alla mole del cervello non corrisponde molte volte l'acutezza del pensiero; mentre altre volte, persone brutte, deformi, dal cervello minuscolo, sono eroi del pensiero, ed hanno un'intelligenza profonda ed una mente eletta. Vi è dunque in noi un qualche essere distinto dal corpo, che si sviluppa indipendentemente da esso, ed alle volte anche con un metodo diametralmente opposto a quello della materia; questo essere è l'anima»*.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> «Poiché il vero non può contraddire il vero, definiamo falsa ogni asserzione contraria alla verità della fede illuminata dall'alto» (Denzinger, 1441).

<sup>270</sup> Pianzola F., 1923, p. 50.

## 6.2 Funzioni e proprietà non spiegabili se si nega l'anima

Secondo l'apologetica, molte funzioni dell'intelletto non si potrebbero spiegare senza l'ipotesi dell'anima: «l'anima nostra è unita al corpo, ma molte operazioni le fa senza di lui, come il pensare, il giudicare, il volere».<sup>271</sup>

Il concetto è ampiamente sviluppato nella catechesi del primo Novecento:<sup>272</sup> (a) l'uomo pensa ed il pensiero non ha né colore, né peso, né estensione, dunque non può essere un prodotto della materia; (b) uno stesso stimolo, come ad esempio l'espressione «è morto» produce in noi effetti diversi in relazione alla persona cui si riferisce: dunque non è l'impressione che produce l'effetto, ma un'altra sostanza, che forma un giudizio totalmente diverso; (c) siamo capaci di confrontare due idee presenti contemporaneamente nella mente, mentre un corpo avrebbe o l'una o l'altra ma mai entrambe assieme; (d) siamo capaci, partendo da due proposizioni, di dedurne altre; (e) abbiamo idee universali, astratte (ordine/disordine, verità/errore, umanità, animalità, vita, ecc.) che non vengono dai corpi, perchè questi sono concreti; (f) abbiamo idee di giustizia, di dovere, di virtù, di bellezza, di infinito, di eterno, di immutabile, etc., che non derivano dal mondo materiale; (g) l'uomo è libero di volere e di mutare la sua volontà, mentre la materia è soggetta a leggi immutabili e necessarie; (h) l'uomo ha coscienza del merito morale e della responsabilità morale dei suoi atti, mentre la materia non è né libera né responsabile; (i) solo l'uomo ha il linguaggio, che presuppone un principio immateriale; (l) l'uomo, a differenza degli animali, è perfettibile all'infinito; (m) l'uomo ha un desiderio instinguibile di vivere, di essere immortale, e non potrebbe averlo se non gli fosse stato dato dallo stesso autore della natura.

Se torniamo indietro, ad una catechesi di pochi decenni prima, notiamo come a queste caratteristiche se ne aggiungevano altre, che oggi sappiamo bene essere proprietà e modalità di funzionamento del nostro sistema nervoso e comuni in vario grado agli animali. L'anima avrebbe innanzitutto caratteristiche sia di attività che di passività. Quando è passiva, prova sensazioni che la informano dell'ambiente circostante e degli stati del corpo, distingue le proprietà dei corpi materiali. In tal modo, come 'persona umana', cioè nella sua unione con il corpo, può provvedere alla conservazione della sua vita.

La conservazione della vita non è una attività della sola anima, visto che anche gli animali vi provvedono sotto la guida dell'istinto e della necessità; ma solo «uomini, sedotti e accecati da pregiudizi sistematici» possono affermare che tali atti siano essenziali ed obbligatori per l'anima, infatti essa «può vivere e cessare qualunque operazione vegetale e animale; e questo avviene per causa della separazione dell'anima dal corpo». L'anima però è continuamente attiva verso il corpo, «lo solleva e lo sposta con legge misteriosa, per mezzo d'energie nascoste, e i fisiologi e i filosofi han tentato invano di capirne l'economia. L'anima comunica al suo

---

<sup>271</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 143.

<sup>272</sup> Le proposizioni che seguono sono tratte da: Bonomelli G.: *Il giovane studente istruito nella dottrina cristiana*. Riportato in: Torcoletti L.M., 1925, pp. 199-200.

*corpo la vita e il moto, e cessando di comunicargli la vita, cessa di dargli moto. Un membro paralizzato, o che abbia cessato di vivere, non è più sottoposto all'azione dell'anima; e se il corpo intero non è più sottoposto all'azione vitale dell'anima, esso non è altro che un cadavere, e l'anima perde la potenza ordinaria di sostenerlo in piedi e di muoverlo». L'anima separata dal corpo non perde queste sue capacità e facoltà, ma le conserva «nella sorgente o in radice, in potenza o in atto [...] E' evidente che l'essere, la vita e il movimento esprimono, con termini differenti, un'idea comune».<sup>273</sup>*

È interessante notare come questo genere di catechesi, che ostinatamente ignora o avversa i dati della fisiologia, prende invece addirittura come conferma (per convenienza) quelli presunti del magismo o dello spiritismo: «noi troviamo, del resto, una conferma della verità dell'attività dell'anima, nel fatto che qualche volta le anime, che non sono ancora unite ai propri corpi, cioè prima della resurrezione universale, si manifestano ai viventi, parlano, o fan loro conoscere certi pensieri e certi sentimenti. L'immobilità non conviene dunque a queste anime, sciolte dalla prigionia del corpo».<sup>274</sup>

Questa ipotesi è in stridente contrasto con ciò che si afferma altrove nella catechesi; quella sorta di 'congelamento' delle attività dell'anima che si avrebbe dopo la morte e prima della resurrezione finale. Tanto è vero che anche l'autore citato si chiede perplesso: «ma se la separazione delle due sostanze dell'anima e del corpo, è tanto assoluta come noi abbiamo affermato; se l'anima rimane del tutto divisa da quel corpo che si scioglie in polvere, che spiegazione si potrà dare delle apparizioni dei morti nella veglia o nel sonno? Che pensare dell'autorità dei Libri Santi, quando c'insegnano che Samuele apparve a Saulle? O la separazione è definitiva e assoluta, e se ne va la veracità dei Libri Santi; o queste apparizioni son vere, e le anime conservano relazioni nascoste e ignote coi propri corpi».<sup>275</sup>

Come può infatti un uomo vivente mettersi in relazione con le anime dei trapassati, che sono solo spirituali? Ma ecco la ovvia risposta, suggerita anche da Tommaso d'Aquino: la comunicazione avviene grazie ad uno speciale permesso di Dio, o meglio, un miracolo che sospende le leggi cui altrimenti debbono sottostare le anime dei defunti!

### **6.3 Irriducibilità dell'anima**

Secondo un primo significato del termine 'irriducibile', le attività dell'anima non sarebbero paragonabili a nessun meccanismo di natura: non esiste «nulla di eguale o simile nelle cose sensibili» alla spiritualità.<sup>276</sup>

Nelle formulazioni più antiche, invero, ci si riferiva in pratica a tutto quanto può rientrare genericamente nel termine 'psichismo': percezione, memoria, ragionamento, volontà, libertà, etc... In tal senso si poneva un preciso limite fra ciò

---

<sup>273</sup> Tutte le citazioni che seguono derivano da: Meric E., Ed it., 1927, vol. II, pp. 35-46.

<sup>274</sup> Meric E., Ed it., 1927, vol. II, p. 40.

<sup>275</sup> Meric E., Ed it., 1927, vol. II, p.40.

<sup>276</sup> Ballerini G., 1918, p. 310.

che è proprio dell'uomo e ciò che invece appartiene anche al mondo animale (ad esempio gli istinti). È ben chiaro come tale assunto non possa essere più difeso di fronte alle evidenze scientifiche; sicché l'apologetica ha in gran parte rimosso le discussioni in proposito, restringendo pressoché all'ambito metafisico il campo delle presunte attività 'specifiche' dell'anima.

L'anima può essere ritenuta irriducibile anche in un altro senso; ovvero come aveva sostenuto Platone, nel "*Fedone*": solo perché è semplice l'anima può conoscere (simile col simile) le essenze delle cose, che sono anch'esse semplici e indivisibili nella 'unità della loro forma'. Ma lo stesso Platone si era contraddetto: visto che nella "*Repubblica*" e nel "*Fedro*" parla di un'anima suddivisa in parti.

#### **6.4 L'attività finalistica dell'organismo**

Uno dei classici argomenti teologici a sostegno dell'esistenza dell'anima è l'evidenza di una attività finalistica dell'organismo, a livello non solo puramente biologico. Piuttosto che indicare la presenza di un principio ordinatore distinto, quale potrebbe essere l'anima, ciò manifesta tuttavia la presenza di strutture e processi che si integrano a livelli gerarchici crescenti. Ogni struttura biologica, dal vegetale all'animale, dal più semplice vivente unicellulare all'uomo, funziona infatti come essere unitario, indipendentemente dalla sua complessità, ed a nessun livello è riscontrabile (neanche nel passaggio all'uomo) qualcosa di radicalmente nuovo rispetto alle forme viventi di minore complessità. Anche ogni singola cellula dell'organismo umano ha una propria organizzazione interna che la rende relativamente capace di vita autonoma, dunque a prescindere dall'organismo nel suo complesso.

Se poi, ad esempio, consideriamo i processi della riproduzione, in ogni passaggio, dal semplice gamete all'embrione, possiamo trovare un finalismo funzionale, senza differenze fra uno stadio precedente alla presunta infusione dell'anima ed uno susseguente. Dunque, anche in questo caso, non è affatto indispensabile presupporre l'esistenza e tantomeno l'azione.

## 7 - I volti dell'anima

Nel sentire comune l'individualità umana è associata al possesso di una autocoscienza; non a caso gli animali ne sono sempre stati considerati privi. Ma è indubbio che nelle prime fasi della vita umana, a prescindere dal quesito se esista già o no un individuo biologicamente tale, non è presente autocoscienza (ma solo potenzialità di coscienza). Quale sarebbe dunque lo stato d'essere dell'anima razionale in questa fase?

Per le filosofie idealiste, fra anima e corpo esisterebbe una assoluta 'opposizione metafisica': quella fra il primo principio movente immobile ed invisibile di natura spirituale (l'anima, appunto), e la realtà materiale visibile (il corpo) che è mosso dagli impulsi dell'anima; cosicché anima e corpo non possono 'convenire' nell'unità di natura. A questa opposizione metafisica, farebbe riflesso l'opposizione funzionale fra 'coscienza', 'subconscio' e 'inconscio': l'anima sarebbe presente a se stessa solo nell'atto di coscienza. Ma è evidente, dalla psicologia, che proprio il subconscio (inteso come complesso di disposizioni innate e acquisite che rendono possibile l'attuarsi della coscienza stessa e la struttura dei suoi contenuti) è alla base delle attività coscienti. Non solo; il sapere di cui fa uso (secondo le sue necessità) l'io cosciente è presente nella struttura individuale distintamente dall'atto del sapere; in tal senso, anche l'inconscio può essere inteso come parte dell'io personale sostanziale, ovvero dell'anima personale. Lo stesso Platone, con la sua teoria della reminiscenza,<sup>277</sup> sembra già ipotizzare l'esistenza ed il ruolo fondamentale del 'subcosciente'; egualmente Aristotele con la sua dottrina della fantasia e della memoria.<sup>278</sup>

Alla concezione di Platone si è accostato Leibniz, con la sua ipotesi sulle monadi «*senza porte e senza finestre*», in base alla quale lo spirito umano è dotato fin dall'inizio di tutte le forme ed i pensieri futuri, e dunque «*esso pensa già in confuso a tutto ciò che penserà poi distintamente*».<sup>279</sup>

Nell'inconscio, dunque, sarebbe deposto un 'sapere distinto dal suo atto', che verrà a suo tempo utilizzato secondo le diverse opportunità.

### 7.1 Anima come principio di vita

L' "Antico Testamento" distingue nettamente il corpo inanimato da quello animato, in quanto quest'ultimo ha in sé l'alito di vita, che alla morte lo abbandonerà. Non afferma assolutamente, invece, che questo alito di vita venga infuso in ogni nuovo nato, ovvero in ogni essere generato da quelli inizialmente creati. L'alito di vita (altrimenti definito 'spirito'), che sembra dunque trasmettersi ad ogni nuova generazione, non è assolutamente inteso come null'altro che ciò che dà e mantiene

---

<sup>277</sup> Platone, *Repubblica*.

<sup>278</sup> Aristotele, *De Anima*, III, 3; *De Memoria*, 2.

<sup>279</sup> Leibniz, *Discours de métaphysique*, 26.

la vita, in tutti i viventi. Non viene per nulla precisato se esso sia materiale o immateriale, giacché probabilmente questo problema non si poneva nella mente dei giudei.<sup>280</sup>

La vita, nella mentalità di chi redasse “*Genesi*”, era soprattutto ‘movimento’. Anche Platone riteneva che tutto ciò che si muove da se stesso e per se stesso abbia un’anima: il sole, la terra, le stelle.<sup>281</sup> Ma per Platone, l’anima esiste prima del corpo, al quale viene unita in modo accidentale e dal quale resta sostanzialmente distinta, come lo è il fantino dal suo cavallo o il timoniere dalla nave.<sup>282</sup> In questo senso, non c’è alcuna somiglianza fra l’anima platonica e l’alito di vita di “*Genesi*”.<sup>283</sup>

Per Aristotele, l’anima è il principio da cui viene la vita, ed ogni essere vivente ha un’anima. L’anima vegetativa è propria dei vegetali; quella sensitiva (che include le caratteristiche della vegetativa) è propria degli animali; quella razionale (che include le caratteristiche delle altre due) è il principio intellettuale dell’uomo. Negli esseri viventi, come in tutte le cose, la materia non può esistere se non in quanto dotata di una forma. Nell’uomo, corpo (materia prima) e ‘forma sostanziale’ (anima, o principio di vita) costituiscono un tutt’uno, e stanno fra di loro come ‘potenza’ ed ‘atto’. La specificità di ciascun corpo dipende dalla sua ‘forma’, ma la sua comparsa è dovuta all’azione di un agente esterno (‘*causa efficiente*’) sulla materia di un corpo o di corpi preesistenti. Nel caso della riproduzione umana, lo sperma (il suo ‘soffio’, o ‘*pneuma*’) è la causa efficiente che agisce sulla materia fornita dal sangue mestruale della donna, che ha la potenza di diventare tutte le parti del corpo umano. Non avviene tuttavia alcuna commistione fra la materia dello sperma e il sangue mestruale, sicché è solo la donna a fornire la componente fisica dell’embrione, mentre l’uomo fornisce il ‘principio interno di vita’ (la forma o il movimento) che viene attualizzato nell’embrione.

L’anima razionale, per Aristotele, non viene dalla materia, ma da qualcosa di misterioso (forse un principio divino), esterno alla materia. Egli arriva a questa conclusione perché ritiene che, a differenza di altre facoltà, l’anima non richieda un organo specifico per compiere le sue funzioni (come ad esempio la visione richiede un occhio), e pensa che il cervello sia solo una precondizione del pensiero e non

---

<sup>280</sup> La sovrapposizione fra i concetti di ‘anima’ e ‘vita’ crea evidenti contraddizioni nella catechesi. Come ad esempio l’affermazione: «*Soggetto alla morte è soltanto ciò, che consta di materia e si dissolve nei suoi elementi, e ciò che dipende dalla materia nell’essere, come il principio di vita negli animali*» (Re G., 1947, p. 59). Se il principio di vita degli animali (che “*Genesi*” definisce inequivocabilmente ‘spirito di Dio’ tanto quanto quello umano) si dissolve, perché non dovrebbe accadere altrettanto a quello umano?

<sup>281</sup> Cfr. Platone, *Leggi*, 898d.

<sup>282</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, 246a, 247c.

<sup>283</sup> Dio è infatti definito «*Dio dello spirito di ogni vivente*» (Numeri 16, 22).

piuttosto l'organo del pensiero. Per tale motivo l'anima razionale è immateriale, anche se è tutt'uno con la materia nel formare un essere umano.<sup>284</sup>

L'idea che l'anima razionale non derivi né dal sangue materno né dal pneuma paterno verrà ripresa da Tommaso d'Aquino nella sua rivisitazione in chiave cristiana della tematica del concepimento. Il cristianesimo infatti, ad un certo punto, identifica l'alito di vita con l'anima spirituale, pensata secondo quando viene ripreso dalla filosofia greca; e superando l'intenzione di "Genesi" (in cui è Dio che ha direttamente formato 'prima' il corpo di Adamo) sostiene che è quest'anima che 'forma' ogni corpo generato.

Fra i Padri, per Bonaventura, nell'uomo, l'intelletto si comunica al corpo vivificandolo e rendendolo perfetto.<sup>285</sup> Lattanzio ha invece un punto di vista che lo avvicina al realismo di "Genesi": l'anima è una natura, creata da Dio e infusa ('*inspirata*') nell'uomo, che resta attiva fino alla morte, mentre lo spirito si assopisce durante il sonno, e dunque è collegato all'intellettività.<sup>286</sup>

## 7.2 Anima come immagine di Dio

Nell'immaginario cristiano medievale, è fondamentale il posto occupato dagli Angeli nel disegno della creazione. Essi sarebbero puri spiriti, immagine di Dio; capaci di conoscerlo, lodarlo e amarlo. La ribellione di Lucifero ne avrebbe ridotto il numero rendendo necessario rimpiazzarli; e l'uomo sarebbe stato creato proprio per questo, per essere elevato al loro stato dopo un periodo di prova. La natura dell'uomo, in questa fase storica del cristianesimo, viene dunque relazionata a quella degli Angeli, ed il termine di confronto è proprio l'anima. Per Bonaventura, vi è perfetta eguaglianza fra gli Angeli e l'anima umana, entrambi immagine di Dio; ma vi è disparità fra di essi, quando si consideri tutto il composto umano.

## 7.3 Anima come vera essenza dell'uomo

Il pensiero dei neopitagorici,<sup>287</sup> e poi soprattutto il neoplatonismo, hanno un'influsso determinante sull'elaborazione dottrinale del cristianesimo.

I neoplatonici si riallacciano al panteismo degli stoici, concepiscono il concetto di unione mistica con l'Uno, e si rifanno ampiamente all'ermetismo. Riprendono l'impostazione dualista di Platone, e intendono l'anima umana immateriale come unica vera essenza dell'uomo; sicché il vero fine della vita è per loro la realtà soprannaturale ('*assimilazione a Dio*'). Così l'anima (intesa in prospettiva prettamente dualista) ed il suo destino finale divengono i temi centrali della speculazione filosofica.

---

<sup>284</sup> «Solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività» (Aristotele, *La riproduzione negli animali*. In: Opere biologiche. Utet, Torino, 1971, p. 994).

<sup>285</sup> Bonaventura, *Sentenze*, libro II.

<sup>286</sup> Lattanzio, *De Div. Inst.*, VII, 12, q. 11, 12, 3 e 7, 5.

<sup>287</sup> Fra i più noti Apollonio di Tiana, Numenio di Apamea e Nicomaco di Cerasa.

Plotino (205-270), l'autore che maggiormente influenzerà il cristianesimo, adotta nelle "Enneadi" un dualismo estremo. Nulla viene creato, ma tutto emana dall' 'Uno', dal divino, che si trova 'al di là' di tutte le cose e di ogni essere. L'anima, che può reincarnarsi anche in corpi animali, è una ipostasi, intermediaria e collegamento fra l'Intelligenza e la materia (che non è intesa come male); si può purificare non con la rinuncia e la penitenza in senso cristiano, ma praticando l'ascesi, ovvero 'distaccandosi da tutto', sciogliendo i suoi legami con il molteplice; è affine all'essenza delle realtà superiori. Il bene del corpo è la vita dell'anima; il bene dell'anima è la partecipazione all'Intelligenza. L'unione dell'anima al corpo migliora il corpo (che l'anima informa ed illumina) ma peggiora l'anima, facendola partecipare alla morte ed alla irragionevolezza; l'anima è dunque sospesa fra l'essere (la conversione all'intelligenza) ed il non essere (la condiscendenza al corpo, da evitare in quanto è un male). Il ragionamento è una forma di pensiero inferiore, una dimensione pratico-utilitaria del pensiero ('*loghismós*'), mentre solo il '*lógos*' (pensiero superiore, prettamente razionale) può cogliere l'Assoluto, all'interno di un cammino morale nel quale l'uomo impara a padroneggiare le passioni. Lo 'spirito' ('*Noûs*') è dunque un piano dell'essere superiore all'intelletto, ontologicamente superiore all'anima. È di Plotino l'esortazione «*rientra in te stesso*», che sarà fatta propria da Agostino di Ippona.

Spirito, anima e corpo sono tre oggetti dipendenti l'uno dall'altro: l'anima è un oggetto dello spirito, il corpo è un oggetto dell'anima. Nonostante ciò, il sistema di Plotino è paradossalmente monistico: Uno, spirito ed anima non sono infatti separati; il mondo stesso è un unico essere vivente ('*Anima mundi*').

Porfirio (234-305) riprende da Platone i concetti di immortalità ed incorporeità dell'anima;<sup>288</sup> ma ritiene che anche la terra sia dotata di anima vegetativa e sensitiva (il che spiega il crescere delle rocce). Distingue nell'anima una parte 'intellettuale' ed una parte 'spirituale' o immaginativa; ma nega la resurrezione dei corpi predicata dai cristiani.<sup>289</sup>

Proclo (412-487) compie una importante opera di conciliazione fra platonismo ed Aristotelismo, nel senso almeno che l'uno vale per il mondo intelligibile e l'altro per quello sensibile. Esisterebbe una fondamentale identità fra essere e pensiero; ma l'Uno può essere raggiunto solo da una facoltà sovrarazionale, superiore al pensiero. L'anima è un piano dell'essere, di natura complessa, ma lontano dall'Uno.

Per Origene il vero essere non è l'anima, ma lo spirito (che origina dagli Angeli decaduti), che tuttavia può agire sul corpo solo per mezzo dell'anima. L'anima, quale forma del corpo, è solo un 'modo di essere transitorio', sede della personalità.<sup>290</sup> Prima del peccato di Adamo, lo spirito, tramite l'anima, controllava pienamente il corpo; dopo non più, fino alla resurrezione finale.

---

<sup>288</sup> Porfirio, *Sul ritorno dell'anima*.

<sup>289</sup> Plotino, *Contro i cristiani*.

<sup>290</sup> La fonte è uno scritto dell'Imperatore Giustiniano, la *Lettera al Patriarca Menna*, fr. 21.

A Origine si ispireranno Atanasio (295-373), Giovanni Crisostomo (354-401), Gregorio Nazianzeno (circa 330-390), Basilio (333-379), e Gregorio Nisseno (331-394), che recuperò gran parte delle idee platoniche sull'anima e sul suo destino. Lo pseudo Dionigi Areopagita (V secolo) inserì infine, definitivamente, il pensiero platonico e la cultura dei misteri nel pensiero cristiano.<sup>291</sup>

#### **7.4 Anima come costante dell'essere**

Se ne è già detto a proposito delle prove psicologiche dell'esistenza dell'anima.<sup>292</sup> L'anima «anche di fronte a tutte le mutazioni dell'organismo corporeo, a cui è unita, si conserva immutabilmente la stessa, come lo attesta la coscienza del nostro io in tutte le fasi della nostra esistenza; mentre l'organismo corporeo in pochi anni totalmente si cangia. E ciò vuol dire che l'anima non soggiace alle evoluzioni del corpo e che non è per quelle evoluzioni che essa è giunta ad essere quello che è. Del resto la sua distinzione dal corpo, la sua immaterialità e spiritualità, appaiono così chiaramente dai suoi atti intellettivi e volitivi, e specialmente dalla libertà del suo volere, che proprio non val la pena di prendere in considerazione le chiacchiere dei materialisti. Tanto più che è un fatto acquisito anche per la scienza la irreducibilità dei fenomeni psichici a quelli del regno inferiore e sottostante».<sup>293</sup>

#### **7.5 Anima e natura umana**

La teologia sostiene che Adamo peccò personalmente e volontariamente e che con lui peccò tutta la natura umana, che era potenzialmente compresa in lui. Ma, contemporaneamente, la Chiesa insegna che le anime vengono create immediatamente e non derivano dai genitori. A meno dunque di non volere ammettere che Dio crei delle anime 'degenerate', qual'è la 'natura umana' (non strettamente dipendente dall'anima) che ci proviene da Adamo?

Secondo Tommaso d'Aquino «tutti gli uomini che nascono da Adamo possono considerarsi come un sol uomo in quanto convengono nella natura che ricevono dal primo padre [...] Molti uomini derivati da Adamo, sono come molte membra di uno stesso corpo. E gli atti di un membro del corpo, per es. una mano, non sono prodotti soltanto dalla volontà della mano, ma dalla volontà dell'anima che muove le membra [...] così in quest'uomo generato da Adamo, il disordine non è volontario per la sua volontà, ma per la volontà del primo padre, come la volontà dell'anima muove tutte le membra all'azione».<sup>294</sup> In che senso allora noi riceviamo da Adamo una 'natura umana'? Ovvero, cosa c'è nell'essere uomo che non appartiene all'anima ma al corpo?

---

<sup>291</sup> Vedi: capitolo 8.12.

<sup>292</sup> Vedi: capitolo 5.5.

<sup>293</sup> Ballerini G., 1918, pp. 294-295.

<sup>294</sup> Riportato in: Nicola Cavedini, *Teologia della Restaurazione (Ia Parte)*, <http://www.civitaschristiana.it/dottrina.htm>

Altro sarebbe dire che l'anima non può esprimersi nella sua pienezza, a causa delle limitazioni poste dal singolo particolare corpo, altro è dire che il limite sta nella stessa generica 'natura' corporale.

Il concilio di Trento affermava a tale proposito che, a causa del peccato di Adamo, l'uomo è stato deteriorato nell'anima e nel corpo (ovvero è stato privato dei doni soprannaturali e di quelli preternaturali),<sup>295</sup> ma l'apologia sostiene che, nonostante questa debolezza congenita, all'uomo non è totalmente impedito il corretto uso delle facoltà dell'anima: una conclusione dettata dal buon senso, nonostante le contraddizioni per salvare il principio della responsabilità individuale.

### **7.6 Anima che umanizza il corpo**

Al diffondersi delle dottrine evoluzioniste, alcuni pensatori cristiani reagirono elaborando la cosiddetta '*ipotesi trasformista*': il corpo umano proviene da progenitori non umani, ma l'anima dell'uomo è creata direttamente da Dio ed immessa (cosiddetta '*ominizzazione*') in uno o due di questi progenitori in un dato momento della storia. L'anima, dunque, sarebbe ciò che veramente 'umanizza' il corpo.

Dopo i primi sdegnati rifiuti, questa ipotesi che il solo corpo umano potesse in qualche modo derivare dal mondo dei non umani è diventata per le autorità ecclesiastiche quanto meno oggetto di discussione, anche se mai ufficialmente accettata.<sup>296</sup> Ma è ben chiaro che l'ominizzazione trasformista cozza non poco con innumerevoli affermazioni precedenti del Magistero e con la più consolidata catechesi.

Innanzitutto, questo genere di trasformismo ripropone un netto dualismo anima-corpo. Il corpo del preominide avrebbe già avuto infatti una sua 'forma' completa (vegetativa e sensitiva), prima della creazione e dell'infusione dell'anima razionale, che dunque non costituirebbe l'unica forma di quel corpo.

Inoltre, il corpo del preominide sarebbe stato capace di vivere senza l'anima razionale successivamente infusa; e dunque, presumibilmente, non avrebbe avuto alcun danno dalla sua successiva separazione, il che contrasta con le idee sul dinamismo della morte.<sup>297</sup>

### **7.7 Anima, cervello**

Di fronte all'assalto del materialismo e del positivismo, il credente si chiede: «*siamo forse destinati a perdere un giorno la personalità, la coscienza e la memoria, e a sparire interamente nel turbine vitale, come la materia organica e*

---

<sup>295</sup> Vedi capitolo 2.11.

<sup>296</sup> Pio XII, *Humani generis*. Giovanni Paolo II: *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22.10.1996; *Catechesi del mercoledì*, 27.5.1998. Vedi anche D'Alpa F. *La chiesa antievoluzionista*, Laiko.it, Catania, 2007.

<sup>297</sup> Vedi capitolo 9.1.

*inorganica, come i minerali, le piante e gli animali?»;*<sup>298</sup> ma ha pronta la risposta: *«l'uomo sa di essere e si crede immortale».*<sup>299</sup>

La scienza dell'Ottocento ha pesantemente attaccato le concezioni spiritualistiche, proponendo una visione dell'essere umano che secondo i cattolici lo riduce all'inaccettabile status di scimmia evoluta, senza vera dignità creaturale e senz'anima.<sup>300</sup>

Così, in questo momento storico, hanno maggiore risalto, anche a scopo difensivo, le istanze dualiste. Ma la scienza costringe in seguito la teologia ad un ripensamento e ad un mutamento almeno parziale di rotta. Nel dopo Vaticano II, l'importante teologo Bernhard Häring scrive: *«Sarebbe impreciso dire che l'uomo possiede un corpo. L'uomo è uno spirito incarnato; egli è un corpo vivo. La natura umana non si limita ad una mera somma di caratteristiche biologiche e personali. L'esistenza umana in questa vita è totalmente biologica e completamente personale nel senso che queste sono due dimensioni o due aspetti della stessa realtà e non due parti separate. Né la presa di coscienza né le intenzioni e le espressioni più profonde della persona spirituale sono possibili senza l'apporto del corpo o, più precisamente, senza l'attività cortico-cerebrale».*<sup>301</sup>

Per comprendere il salto in avanti compiuto da questo autore, basta rileggere quanto sosteneva la medicina pastorale appena un decennio prima del Concilio, in un improbabile tentativo di conciliare ancora organicità ed anima.<sup>302</sup>

## **7.8 Anima, razionalità, psichismo**

Nel periodo ellenistico (circa III-I secolo a.c.) le problematiche religiose prevalgono sulla speculazione filosofica. Il divino diviene il centro degli interessi,

---

<sup>298</sup> Meric E., ed. it. 1927, Vol. I, p. XIV.

<sup>299</sup> Meric E., ed. it. 1927, Vol. I, p. XV.

<sup>300</sup> *«Negano la spiritualità dell'anima i materialisti. Essi asseriscono che il cervello è l'organo' del pensiero; "il pensiero è per il cervello, come la bile per il fegato (C. Vogt)", ovvero è un movimento, proprio della sostanza dei centri nervi, come la contrazione dei muscoli è propria della fibra muscolare (Buchner)", una funzione del cervello. E così i materialisti non si dicono soltanto discendenti dagli animali, ma si fanno anche simili ad essi, animali un po' più evoluti»* (Re G., 1947, p. 58).

<sup>301</sup> Häring B., 1972, pp. 88-89.

<sup>302</sup> *«Né il cervello, né alcun'altra parte dell'encefalo e del sistema nervoso centrale possono essere considerati come vero e proprio "portatore" dell'anima; meno che mai come "generatore" delle funzioni psichiche. Piuttosto il sistema nervoso nel suo complesso costituisce soltanto lo strumento dell'anima, strumento attraverso la cui mediazione essa governa il corpo ("strumentalismo"). Solo questa concezione rende conto dei fatti. Essa spiega esaurientemente perché l'agire dell'anima spirituale deve necessariamente essere perturbato quando sono in qualche punto disturbate o distrutte la struttura o le funzioni del sistema nervoso. L'effetto di siffatte perturbazioni deve necessariamente essere diverso a seconda della sede e del grado del disturbo. Dalla ricerca intorno ai disturbi funzionali, a seconda del luogo in cui hanno sede (c. d. "sintomi di mancante funzione") risulta la diversa importanza che le singole circoscrizioni anatomiche del sistema nervoso hanno per la vita psichica. Si può addirittura parlare di un ordine gerarchico nella struttura e nella funzione del sistema nervoso. Secondo l'opinione predominante, in quest'ordine gerarchico il posto più elevato spetta alla sostanza grigia»* (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 402).

come forza originaria che pervade l'universo ('*logos*', parola), concepito panteisticamente, ma con tratti sostanzialmente materialistici. Si ritiene che l'uomo partecipi al '*pneuma*' che permea il mondo, e che la sua ragione derivi da quella divina universale nel cui seno torna dopo la morte.

Per gli stoici, l'uomo è l'unico essere che possiede la conoscenza razionale ed il giudizio morale. L'anima umana è una realtà materiale, anche se composta di una materia particolare, il '*pneuma*', più puro e sottile nell'uomo che non negli animali; ha funzioni sia intellettive che fisiologiche, ma è mortale (per alcuni stoici può comunque passare da un corpo ad altri); viene dunque esclusa qualsiasi prospettiva ultramondana.

Per gli stoici esiste una identità sostanziale dell'anima individuale con il *logos* (la 'Ragione-fuoco'), il principio cosmico che anima il mondo. Quando dunque non è intesa letteralmente come 'ciò che anima' fisicamente un corpo, l'anima è pensiero, psichismo. Così crede Platone, per il quale la conoscenza non è riducibile alla sola sensazione, ed il pensare è «*un discorso che l'anima fa a se stessa intorno alle cose che contempla*»;<sup>303</sup> l'anima è 'intelligenza', e comprende in quanto conosce già l'oggetto della sensazione. Senza la 'ragione' ogni esperienza sarebbe falsa.

Aristotele sostiene che le funzioni del pensiero e della conoscenza sono esclusive dell'uomo, ma lascia irrisolta la questione se l'intelletto, in quanto sostanza spirituale, non sia unico per tutta l'umanità; in tal caso, i singoli individui sarebbero semplici organi recettivi di un unico oggetto trascendente.

Anche Agostino d'Ipbona affronta, nel "*De quantitate animae*", il tema dell'anima (o intelletto) universale. Esaminando il problema del numero delle anime, egli non ritiene di potere ammettere che siano 'molteplicità pura', ma non è neanche convinto dell'ipotesi di una 'molteplicità riducentesi all'unità'. Così distingue fra una «*ratio inferior*» ed una «*ratio superior*», precisando che la prima «*intendit rationibus aeternis consulendis*», mentre la seconda «*insistit inferioribus per superiora dirigendis*».<sup>304</sup>

Tommaso d'Aquino sostiene a priori l'immortalità dell'anima individuale ed una unione sostanziale fra l'anima razionale e il corpo; ma dà priorità all'anima razionale e le attribuisce la capacità di esistere anche separata dal corpo. L'intelletto è dunque per lui una realtà individuale e l'anima ha la capacità di 'astrarre' dall'esperienza la cognizione. La conoscenza umana, che è una facoltà dell'anima, presuppone una soggettivizzazione (ovvero una dematerializzazione) dell'oggetto percepito: il soggetto senziente accoglie in se la forma dell'oggetto sentito, astraendola dall'immagine sensibile.

Su questa strada si giunge a definire l'anima cristiana come una forma sussistente di per sé, di natura '*spirituale*', e che in quanto tale compie operazioni spirituali cui il corpo non partecipa. Proprio per tale motivo, secondo l'apologetica cattolica, «*è ridicolo voler studiare l'anima collo stesso metodo che si adopera nelle scienze*

---

<sup>303</sup> Platone, *Teeteto*.

<sup>304</sup> Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*., I, XII, c. 3, nn. 3-4.

*naturali per lo studio dell'organismo».*<sup>305</sup> Il metodo corretto di studiare l'anima sarebbe piuttosto quello introspettivo, in quanto *«i fenomeni del mondo interno (i fenomeni psichici) hanno la loro causa prossima o radicale nell'anima, che è il principio remoto di tutte le azioni vitali».*<sup>306</sup>

La conclusione ricalca ancora l'idea aristotelico-tomistica: *«se dunque in noi esistono azioni immateriali e spirituali, come sono quelle dell'intendere e del volere, vuol dire che in noi esiste un principio immateriale e spirituale, l'anima umana».*<sup>307</sup> Ancor peggio, *«nessun fatto o scoperta scientifica legittima le conclusioni della psicologia contemporanea, quando nega l'esistenza stessa dell'anima, o professa di non poterla conoscere».*<sup>308</sup>

Secondo Giuseppe Ballerini la psicologia spiritualista ha ancora tutte le ragioni dalla sua parte, almeno per i seguenti quattro motivi: (1) *«i fenomeni di ordine fisico, vegetativo, sensitivo, intellettuale o psichico [...] sono tra loro irriducibili»*, (2) *«le relazioni fra i fenomeni psichici, anatomici, fisiologici ed istologici, si riducono a rapporti di corrispondenza, e non già di filiazione»*, (3) *«l'unità di funzionamento e la subordinazione che appare in tutte le azioni dell'uomo a un unico principio, è prova evidente dell'unità della fonte e radice da cui scaturiscono i detti fenomeni»*, (4) *«tale fonte o radice non è veramente altro che l'anima umana, principio sostanziale di tutte le azioni dell'uomo»*, (5) *«l'anima umana intanto può dar luogo a quei fenomeni, in quanto è sostanzialmente congiunta al corpo siccome forma sostanziale della materia».*<sup>309</sup>

Lo psichismo dell'anima, inteso come suo proprio modo di essere, è stato comunque definito in molti altri modi. Per i mistici, ad esempio, *«questa facoltà dell'anima attira Dio in sé; pensa a lui, se lo figura come presente, si unisce a lui tramite una conoscenza vera, distinta, intera e perfetta; in modo da divenire essa stessa una fedele immagine, e come un ritratto vivente della natura divina, nella quale si trasforma».*<sup>310</sup> Da qui deriva una classica definizione mistica della volontà: *«illuminata dalla luce dello spirito, questa facoltà esce da se stessa e si lancia alla conquista del suo oggetto; l'abbraccia non appena l'ha trovato, gli testimonia il suo amore, si compiace in lui e desidera gioire della sua unione nel miglior modo possibile».*<sup>311</sup>

---

<sup>305</sup> Ballerini G., 1918, pp. 162-163.

<sup>306</sup> Ballerini G., 1918, p. 161.

<sup>307</sup> Ballerini G., 1918, p. 168.

<sup>308</sup> Ballerini G., 1918, p. 169.

<sup>309</sup> Ballerini G., 1918, pp. 169-170.

<sup>310</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. V., pp. 1-2.

<sup>311</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. V., p. 2. Sull'immediata evidenza dell'anima che pensa, Benedetto XVI afferma: *«ci sono tante cose che non vediamo e che esistono e sono essenziali. Per esempio, non vediamo la nostra ragione, tuttavia abbiamo la ragione. Non vediamo la nostra intelligenza e l'abbiamo. Non vediamo, in una parola, la nostra anima e tuttavia esiste e ne vediamo gli effetti, perché possiamo parlare, pensare, decidere ecc... [...] come abbiamo bisogno di nutrirci corporalmente per vivere, così anche lo spirito, l'anima in noi, la volontà, ha bisogno di nutrirsi. Noi, come persone umane, non abbiamo solo un corpo, ma anche un'anima; siamo persone pensanti con una volontà, un'intelligenza, e dobbiamo nutrire anche lo spirito, l'anima, perché possa maturare,*

### **7.9 Anima come individualità**

Dal momento in cui sostiene una dottrina dell'anima, il cristianesimo afferma costantemente la assoluta individualità di ogni anima, oggetto di speciale creazione ed infusa in un corpo adatto a riceverla.

Come si è visto, nell' "Antico Testamento", ed in particolare nel "Pentateuco", tale dottrina in realtà non esiste. Il corpo di Adamo riceve il soffio vitale (che non è l'anima cristiana), come tutti i corpi degli altri primi viventi; non si dice nulla degli altri esseri umani, a cominciare da Eva, dei quali si può liberamente pensare che abbiano ricevuto l'animazione attraverso la generazione.

L'idea di una creazione continua di nuove anime non ha dunque maggiore fondamento di quella che suppone la preesistenza delle singole anime. È invece maggiormente aderente alla lettera di "Genesi" (e astrattamente più vicina al pensiero moderno) l'ipotesi (riprovata da Anastasio) che le 'anime' verrebbero a formarsi insieme col corpo.

Mentre il corpo è ciò che delimita 'sensibilmente' l'individuo, l'anima cristiana sarebbe l'essenza immateriale che realmente lo definisce, indipendentemente dalla manifestazione sensibile; e che fornisce all'essere umano una piena individualità metafisica.<sup>312</sup> Il cristianesimo avrebbe accolto le teorie sull'anima (sussistenza e sopravvivenza) proprio per sottolineare la assoluta 'identità' dell'essere umano sulla terra e nello stato finale dopo la resurrezione.

### **7.10 Anima, persona, personalità**

Secondo Tommaso d'Aquino, poiché il corpo non partecipa alle operazioni spirituali compiute 'di per sé' dall'anima, l'atto di essere appartiene in modo inseparabile all'anima, che è dunque incorruttibile. Ogni individuo umano è persona, in quanto nasce con la propria anima che lo rende dotato di dignità razionale e di libera elezione, e capace di pensare Dio. Non è il corpo che identifica l'uomo, ma la sua anima; non gli elementi materiali, ma la sua personalità, che nella sua intima essenza appartiene solo all'anima e che muta nel tempo. L'uomo, in definitiva, secondo Tommaso, è ciò che è la sua anima, principio e sede dell'intelletto e della volontà (ma anche delle emozioni), che lo rappresenta ed esprime la sua personalità.

Nella trattatistica teologica questo concetto di anima-persona sembra tuttavia molto meno definito e saldo di quanto lo si voglia far credere. Non va infatti dimenticato ciò che viene definito 'spirito'; descritto a volte come parte (superiore) dell'anima, ma altre volte quasi come sostanza a sé, tale che l'essere umano complessivo risulta come qualcosa di più che l'anima o il composto anima-corpo.

Ma per spirito si intende talora anche il tramite (di origine direttamente divina e quasi estraneo all'essere umano di per sé) fra l'anima ed il trascendente. Dunque lo

---

*perché possa realmente arrivare alla sua pienezza»* (Incontro di catechesi e di preghiera del Santo Padre Benedetto XVI con i bambini della prima comunione, 15 ottobre 2005, su [www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>312</sup> Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, II, c. 75.

spirito, in certe descrizioni, come parte superiore dell'anima, ne comanda la parte inferiore (che è più vicina all'Io della persona); in altre descrizioni è un mezzo di cui si serve l'anima per elevare se stessa. In altri termini, secondo i casi, anima e spirito sono in modo scambievolmente soggetto o tramite di una azione.<sup>313</sup>

Per altri versi la teologia ci presenta la 'persona' come il centro solido dell'essere individuale. L'espressione «*anima vivente*» di Genesi starebbe a specificare proprio questo: il potere della personalità umana che risiede nell'anima.

Ma forzando ciò che non si sa meglio definire dell'essere umano entro un rigido schematismo, sostanzialmente dualista, sorgono inevitabili ambiguità. Se è vero che l'anima è il centro razionale dell'uomo mentre lo spirito è volto al metafisico, come non cogliere il riflettersi in questa ambiguità del difficile rapporto fra ragione e fede? Se infatti l'anima fa regnare lo spirito, siamo nell'ambito della fede; viceversa, siamo nell'ambito della ragione; ma la prima ha una supremazia sulla seconda.

All'altro estremo dell'essere individuale sta il rapporto con il corpo. Anche qui viene detto che l'anima può decidere se comandare sul corpo o cedere alla natura.

La tripartizione dell'essere umano rispecchia così tre ordini disposti gerarchicamente: fede, ragione, natura. Se l'uomo, con la sua personalità che risiede sostanzialmente nell'anima, decide per il primato dell'anima, ovvero della ragione e della volontà, sottrae il controllo dell'essere allo spirito. La libera volontà dell'uomo (dell'anima) deve dunque decidere di abdicare per sottoporre tutta l'anima e tutto l'essere umano alle direttive dello spirito che ha presente e seguirebbe facilmente (se reso libero di esprimersi) la volontà di Dio.

Tutte queste contraddizioni possono essere superate criticamente solo unificando anima e corpo (e tralasciando lo spirito, almeno come parte dell'essere); ammettendo che vi è un 'unicum' dell'individuo, una indivisibile unità, ed in definitiva che anima e corpo non siano due principi distinti, ma al massimo una struttura e la sua funzione.

### **7.11 Anima come soggettività**

Nel procedere del pensiero cristiano, si evidenzia un progressivo calo di interesse verso l'anima e le sue caratteristiche metafisiche. L'anima diviene un oggetto di fede più che di conoscenza razionale.

In luogo dell'analisi dell'anima come fondamento alle azioni immateriali dell'essere umano (in particolare a partire dal Rinascimento, ad esempio con Marsilio Ficino) ci si rivolge ad essa come al centro di riferimento dell'Io, del pensiero, della coscienza, della soggettività.

Ciò porta ad esempio al dualismo radicale di Cartesio (1596-1650) che si concentra sul rapporto imprescindibile fra pensiero ed esistenza umana: 'penso, dunque

---

<sup>313</sup> In Luca 1, 46-47 Maria esclama: «*L'anima mia magnifica il Signore e lo spirito gioisce in Dio mio salvatore*». Se spirito ed anima vengono intesi come due entità diverse, il significato della frase è: lo spirito, in contatto con Dio concepisce la gioia e ne comunica il sentimento all'anima, che poi lo esprime mediante il corpo.

sono', «*cogito, ergo sum*»;<sup>314</sup> l'anima non sarebbe dunque altro che 'soggettività pensante' («*res cogitans*»), 'Io che pensa se stesso', distinto 'sostanzialmente' dal corpo («*res extensa*», cui è unito solo accidentalmente) e dalle sue sensazioni. Non importa quanto possa essere stretto questo legame o collegamento fra anima e corpo: le due diverse sostanze sono complete in se stesse ed è l'anima che 'controlla' il corpo.

Su questa strada, il dualismo diviene nel tempo sempre più radicale. Malebranche (1638-1715), ad esempio, ritiene che anima e corpo non abbiano alcuna influenza reale l'uno sull'altro, e che sia Dio a produrre nel corpo la reazione corrispondente agli affetti dell'anima. Spinoza (1632-1677) ritiene anima (definita meglio come 'mente') e corpo (rispettivamente 'estensione' e 'pensiero') due 'modi' di un'unica 'sostanza', che agiscono in modo sincronico (in stretto parallelismo psicofisico), per l'armonia originariamente impressa loro da Dio.

### **7.12 Anima come coscienza, consapevolezza**

Anima e coscienza sono concetti spesso accostati, ma quasi solo in senso figurato. Nel pensiero cristiano infatti, attività dell'anima e coscienza generalmente non coincidono.

Nel suo significato etimologico, la coscienza è la conoscenza di qualcosa che (a) riguarda il soggetto stesso (più propriamente si può parlare in tal caso di 'consapevolezza'), oppure (b) che appartiene al mondo esterno.

Per Platone l'Io consapevole è proprio la parte razionale dell'anima; che è distinta dalla parte irrazionale (concupiscibile ed irascibile) e non ha alcuna dipendenza dal corpo.

Per Cartesio anima e coscienza sostanzialmente si equivalgono: l'anima è in pratica il pensiero cosciente. Il «*cogito ergo sum*»,<sup>315</sup> che informerebbe sulla esistenza e sulla natura della coscienza, sarebbe la prova stessa dell'esistenza di un'anima ('*sostanza spirituale individuale pensante*').<sup>316</sup>

Nel campo opposto, Hume ritiene che la coscienza e la consapevolezza non derivino dall'esistenza di un'anima spirituale, ma piuttosto dalla presenza nella mente degli oggetti percepiti, in un '*groviglio di percezioni*'. La Mettrie va oltre e considera l'uomo esclusivamente come una macchina biologica. Marx parla addirittura della coscienza come di una sovrastruttura dei rapporti sociali.

Attualmente, nelle neuroscienze, il termine anima è utilizzato per lo più (ma solo metaforicamente) per indicare la 'coscienza delle cose che avvengono', sulla base

---

<sup>314</sup> E dal punto di vista applicativo: «*Non posso essere sicuro di nulla se non del fatto che io penso*» (Cartesio, *Principia philosophiae*, I, 10).

<sup>315</sup> La formula cartesiana ricalca un'espressione di Agostino d'Ipbona: «*se dubito penso e se penso esisto*».

<sup>316</sup> La psicologia del profondo ha sostanzialmente ribaltato l'impostazione cartesiana: la mente opera soprattutto ad un livello inconscio e viene inteso come anima l'essere profondo (non presente alla coscienza), al di fuori di ogni possibile riferimento a Dio.

della presenza di ‘oscillatori’ cerebrali che regolano le percezioni e le emozioni, anche le più ‘spirituali’.

Ma i cattolici continuano a separare cervello e coscienza: l’uomo, affermano, si rende conto di esistere, e l’anima è proprio la causa dell’esistere e della coscienza; l’anima inoltre esiste prima della coscienza, dunque anche nella vita embrionaria e quando non vi è ancora cervello; non vi è dunque alcuna identità fra spirito e mente.

L’apologetica e la catechesi si contraddicono comunque a più non posso; ad esempio affermando che «*la coscienza continua dopo la morte, perché è la base della personalità, perché l’anima continua a conoscere se stessa, come altresì continua a conoscere in qualche modo gli avvenimenti del mondo*».<sup>317</sup>

### **7.13 Anima come parte migliore dell’uomo**

Molti padri della Chiesa, pur sostenendo la natura unitaria dell’uomo, sottolineano come essa sia definita nei termini della specificità della sua anima individuale, che ha precedenza sul corpo. Ciò a differenza di Tertulliano, per il quale non esiste una priorità dell’anima sul corpo, e di Origene che, all’altro estremo, ha una visione della natura dell’anima assai vicina a quella del platonismo classico (da cui però si distanzia perché non associa direttamente il male alla corporeità).

Agostino, pur esprimendosi decisamente contro il manicheismo, si dimostra anch’egli abbastanza legato al platonismo; così, per lui, «*la parte migliore dell’uomo è la sua anima [...] il corpo non è tutto l’uomo, ma la parte inferiore dell’uomo*».<sup>318</sup>

Secondo il Catechismo di Pio X, dobbiamo avere la massima cura dell’anima, in quanto essa è la parte migliore dell’uomo, e solo salvandola saremo felici.<sup>319</sup> Ma ci si riferisce a quest’anima comunque quasi come ad un oggetto dell’Io, più che ad un soggetto. Invece nei “*Vangeli*” l’anima è qualcosa di decisamente più intimo ed appartenente all’essenza individuale.<sup>320</sup>

### **7.14 Anima come interiorità, intimità e vita personale**

Nell’ “*Antico Testamento*”, il termine ‘*nefes*’ viene utilizzato per indicare le manifestazioni interiori della vita umana (passioni, affetti, desideri), per cui ‘anima’ è diventato termine equivalente a ‘*interiorità dell’essere umano*’, intesa

---

<sup>317</sup> Meric E., Ed it., 1927, vol. II, p. 44.

<sup>318</sup> Agostino d’Ippona, *De civitate Dei*, XIII, 24.

<sup>319</sup> Catechismo di Pio X: [57] «*Dell’anima dobbiamo avere la massima cura, perché, solo salvando l’anima, saremo eternamente felici*».

<sup>320</sup> «*Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vorrà salvare l’anima sua, la perderà; e chi perderà l’anima sua per me e per il Vangelo, la salverà. Che giova, infatti, all’uomo, guadagnare il mondo intero, se perde l’anima sua? E che darà l’uomo in cambio della sua anima?»* (Marco 8, 34-37).

come luogo del pensiero e della conoscenza,<sup>321</sup> della gioia,<sup>322</sup> del timore,<sup>323</sup> della pietà,<sup>324</sup> della confidenza,<sup>325</sup> della memoria.<sup>326</sup>

Nel “*Nuovo Testamento*” la vita psichica individuale viene indicata a volte come ‘*psyché*’,<sup>327</sup> altre volte come ‘*pneûma*’.<sup>328</sup> Negli scritti di Paolo di Tarso, ‘*pneûma*’ è lo spirito umano in quanto riferito allo Spirito divino”.<sup>329</sup>

Per Tertulliano, l’anima è soprattutto la dimensione interiore, invisibile, dell’uomo, ed è «*naturaliter christiana*»,<sup>330</sup> in quanto l’uomo è ‘predisposto’ al riconoscimento ed all’accoglienza di Dio.

Nell’esperienza mistica, l’anima cui si allude è la parte più intima e migliore di se stessi, o meglio la parte più profonda in cui si riflette il divino; l’Io dialoga con l’anima come ponendosi di fronte ad essa. Anzi, l’Io deve praticamente liberarsi della ‘egoità’,<sup>331</sup> della propria identità autonoma, per giungere a contatto col divino. La psicologia moderna (la psicoanalisi in particolare) ci ha però insegnato che questa profondità non contiene solo il meglio; ed anzi non corrisponde affatto all’Io. In questo senso l’anima non è l’individuo (la persona) ma solo una metafora, o una immagine simbolica, di una parte di esso; nel linguaggio comune si giunge perfino a dire che in un singolo uomo ci sono anime diverse.

### **7.15 Anima come libero arbitrio**

Socrate aveva influenzato notevolmente il mondo greco, identificando il bene con la sapienza ed il male con l’ignoranza, negando il valore assoluto di presunte colpe personali: la virtù é conoscenza del bene raggiunta attraverso la ragione; il vizio ignoranza del bene. Dunque il male può essere compiuto solo perché lo si ritiene ciò che va fatto, non per una vera e propria ‘libera scelta’.

Nel mondo cristiano prevale invece da sempre l’idea di una piena responsabilità personale, nell’orizzonte delle tematiche della salvezza eterna e del giudizio di Dio. Anche per Tertulliano, nonostante la sua natura materiale, l’anima è tuttavia libera ed immortale; non semplice riflesso del corpo, ma ‘*immagine di Dio*’ (‘*alitus*’ o ‘*aura spiritus Dei*’), responsabile dell’agire e passibile di punizione.

Agostino d’Ippona radicalizza questa impostazione: l’uomo è pienamente libero di scegliere fra il bene ed il male, che sono due realtà oggettive; l’uomo può con

---

<sup>321</sup> Esodo 23, 9; Giobbe 16, 4; Proverbi 12, 10.

<sup>322</sup> Salmi 86, 4.

<sup>323</sup> Salmi 6, 4.

<sup>324</sup> Salmi 104, 1-35; 143, 8.

<sup>325</sup> Salmi 57, 2.

<sup>326</sup> Deuteronomio 4, 9.

<sup>327</sup> Luca 2, 35; Atti 2, 43; 15, 24; Romani 2, 9; 2 Pietro 2, 8; Marco 14, 34.

<sup>328</sup> Matteo 5, 3; Atti 17, 16; 1 Corinti 2, 11; 2 Corinti 2, 13; Ebrei 12, 23.

<sup>329</sup> Romani 1, 9; 8, 10-16; 1 Corinti 6, 17; 2 Corinti 12, 18; Galati 6, 18; ma anche Luca 1,80; Atti 18, 25.

<sup>330</sup> Tertulliano, *Apologeticum*, XVII, 5.

<sup>331</sup> La ‘*eigenschaft*’ di Maestro Eckart.

assoluta libertà dirigersi verso Dio o allontanarsi da lui, scegliendo di dedicarsi ai beni materiali.

Dopo di lui, secondo una catechesi consolidata, l'anima spirituale, oltre che dotata di intelligenza e volontà, viene ritenuta libera, ovvero 'esente da necessità'. Il cosiddetto 'libero arbitrio' (o 'libertà personale') viene definito teologicamente come la possibilità di essere indifferenti alle necessità fisiche, ovvero il potere di volere o non volere, di scegliere fra i vari oggetti presenti all'intelletto.<sup>332</sup>

Non solo l'uomo (ovvero la sua anima) è libero, ma è anche cosciente della sua libertà: prima dell'azione (che prevede e su cui delibera), nel compierla (in quanto ne sente il dominio), dopo dell'azione (in quanto ne prova compiacenza o rimorso). Ed il fatto che l'uomo sia cosciente della propria 'libertà di volere' proverebbe invincibilmente che questa sua libertà è reale, perché la testimonianza della coscienza non può essere falsa.

Una teologia meno rigorosa ritiene comunque che questa 'libertà' non esista sempre, né in tutti gli uomini. Non è presente ad esempio fin tanto che l'uomo acquisisca l'uso della ragione; non è presente nei malati dementi; non opera nel sonno. Inoltre il libero arbitrio opererebbe usando la ragione, e dunque è scarsamente in gioco quando si compiono atti abituali o 'automatici'.

Ma è difficile riconoscere un chiaro limite fra ciò che è o non è veramente frutto di una piena volontà; e su questo la teologia morale ha dibattuto estesamente per secoli.

La psicologia si è progressivamente allontanata dall'impostazione teologica. Fra i contributi più importanti si può ricordare quello di Locke, secondo il quale l'uomo non è totalmente libero, nel senso che egli non ha una reale totale 'libertà di volere', pur avendo una concreta 'libertà di agire', e dunque una piena responsabilità. La psicanalisi ha precisato meglio questo concetto, affermando che l'individuo si crede libero perché non è cosciente dei motivi che determinano il suo operare.

### **7.16 Anima come volontà**

Nella "*Etica Eudemia*" Aristotele ripropone la scissione fra razionalità ed appetizione, già presente nel "*De Anima*". L'anima razionale (ma più esattamente la volontà) prevale sull'anima irrazionale e ne soffoca le esigenze. L'etica del 'proponimento' vuole che l'uomo raggiunga la razionalità a prezzo del sollevamento al di sopra delle passioni e della corporeità; in ciò la volontà è guidata dal ragionamento, senza uno specifico intervento della 'saggezza'. In quanto alla volontà, Aristotele rigetta il principio socratico secondo il quale nessuno compie il male volontariamente. Per lui la volontà può essere educata, ed ognuno è responsabile della propria mancata formazione morale. La stato più felice

---

<sup>332</sup> «Io son libero. La bestia che ha fame, davanti al cibo, necessariamente mangia; l'uomo invece che ha fame, davanti al cibo è libero di mangiare e di non mangiare, resistendo agli istinti materiali del proprio corpo. Dunque vi è nell'uomo un principio superiore alla materia. Questo principio dicesi anima» (Pianzola F., 1923, p. 49).

per l'uomo è la vita contemplativa, che esprime la più elevata attività dell'uomo, il pensiero.

Giovanni Damasceno, che si rifà all'analisi della volontà fatta da Aristotele, accentua l'importanza della libertà dell'uomo; egli ritiene che la volontà, negli esseri razionali, sia «*un appetito razionale e padrone di sé*», quindi libera, mentre in quelli privi di ragione costituisce un impulso diretto all'azione.

Dunque, secondo i cristiani, quando afferma 'Io voglio', l'uomo agirebbe del tutto spontaneamente, con libera scelta, al di fuori di qualunque legge della materia; e resterebbe assolutamente convinto di 'volere perchè vuole'. L'atto del volere, fuori da ogni determinismo della materia, dimostrerebbe che la radice di questo volere è in un principio spirituale individuale, dunque nell'anima, che da ciò viene particolarmente caratterizzata.<sup>333</sup>

Secondo molti padri della Chiesa (peraltro influenzati dai neoplatonici e dagli stoici) fra i quali Clemente Alessandrino, Origene ed Atanasio, proprio la volontà, oltre che l'intelletto, è ciò che caratterizza la 'immagine e somiglianza' a Dio di cui parla "Genesi". Per Agostino di Ippona la volontà ha il primato sull'intelletto; mentre per Tommaso d'Aquino la volontà è alle dipendenze dell'intelletto.

L'argomento era particolarmente sviluppato dalla apologetica antipositivista. Ad esempio: «*Potrei forse mutare a piacere questa o quella delle mie azioni, se la materia fosse l'unico principio operante nella mia natura? Io non dico al mio stomaco: "tu non farai la secrezione di succhi gastrici"; non dico al mio fiele: "tu non farai la secrezione della bile"; non direi al mio cervello "tu non farai la secrezione del pensiero", se il pensiero fosse il prodotto di funzioni encefaliche. Ma, o signori, io penso perchè voglio pensare, tutto di pensiero come mi piace, vado e vengo nel tessuto delle fibre e delle molecole dove mi si vorrebbe imprigionare, dovunque esso mi apre docilmente le sue porte; io lo domino. La forza superiore, sussistente, semplice, creatrice, della quale abbiamo provata l'esistenza, getta un grido trionfante: essa è libera nella materia schiava*».<sup>334</sup>

### 7.17 Anima come 'Io'

Privilegiando in maniera assoluta l'autonomia dello spirito si arriva a considerare l'anima come l'essenza dell'essere: 'Io', 'Ego', 'me stesso'.

La psicologia di Agostino d'Ippona è proprio centrata sul senso dell'Io, che si sviluppa a partire dalla presa di coscienza del peccato umano, della opposizione a Dio: non è l'anima che pensa, sono Io che penso, dubito, voglio, conosco; e so di pensare, dubitare, volere, conoscere.

Seguendo la tripartizione dell'essere umano in spirito, anima e corpo, come indica Paolo di Tarso, si può sostenere che per mezzo dello spirito l'uomo entra in contatto con il mondo spirituale e con lo Spirito di Dio, mentre con il suo corpo è

---

<sup>333</sup> «*La volontà compie operazioni puramente spirituali; tende a beni del tutto immateriali, alla virtù, a Dio, al dovere... Non può essere violentata, nè costretta, ma rimane sempre libera di volere l'opposto di ciò, a cui la si vorrebbe indurre*» (Re G., 1947, p. 58).

<sup>334</sup> Monsabré G.M.L., 1875; ed. it., 1949, pp. 143-144.

in contatto con il mondo materiale, influenzandolo ed essendone influenzato. L'anima si collocherebbe dunque fra questi due mondi, appartenendo all'uno e all'altro; legata al mondo spirituale mediante lo spirito e al mondo materiale mediante il corpo, fungerebbe da intermediaria fra i due.

Lo stesso Tommaso d'Aquino, che pur considera la presenza dell'anima razionale come nota distintiva dell'uomo, ritiene tuttavia che l'Io non possa essere per nulla ridotto all'anima («*anima mea non est ego*»).<sup>335</sup> Ogni definizione dell'uomo non può prescindere dall'esistenza del corpo e dalla sua intima unione con l'anima: il corpo è vivificato dallo spirito; lo spirito si sviluppa e si esprime attraverso il corpo.<sup>336</sup>

All'estremo opposto, Cartesio identifica l'Io con una sostanza assolutamente immateriale, la cui essenza o natura consiste solo nel pensare; questo "Io" o "anima" è "*interamente distinto dal corpo*".<sup>337</sup>

### **7.18 Anima come presupposto morale**

Per Platone, uno dei primi importanti filosofi a dare pieno valore alla responsabilità dell'individuo, l'anima immortale è soggetta a premi e castighi. Ciò che ci attende nella vita non è dovuto al caso, in quanto l'anima ha scelto liberamente di reincarnarsi in un determinato corpo, ed è dunque padrona e responsabile del suo destino. Ogni reincarnazione è espiazione per le colpe commesse durante le vite precedenti. Secondo il mito della caverna, l'anima umana, prigioniera del corpo, non può conoscere la vera natura delle cose fino a che non si libera dei suoi legami. La conoscenza del vero esige una 'conversione' dal mondo del divenire al mondo della vera realtà; in pratica, l'anima deve essere preparata ed educata.

Nel "*Fedone*" la prospettiva ultraterrena diviene l'unica giustificazione per dare moralità al comportamento umano. La terra è un luogo intermedio fra il mondo sotterraneo dove si scontano le colpe ed il regno dei giusti. L'uomo deve purificarsi da ciò che è senso, passione, piacere.

L'esistenza di un'anima razionale che distingue radicalmente l'uomo dai 'bruti' è un presupposto irrinunciabile della teologia morale. Il moralista non si preoccupa tanto dei problemi interpretativi di "*Genesi*", quando delle ricadute morali e sociali di una concezione che vede l'uomo non troppo diverso dall'animale, fosse anche il più evoluto. L'allarme suona soprattutto quando evoluzionismo e socialismo sembrano andare a braccetto, coinvolgendo tutti i rami del sapere. Il socialismo ottocentesco non è solo un'ideale umanitaristico, quale in fondo poteva essere l'egualitarismo predicato nei "*Vangeli*"; ma ha una portata rivoluzionaria e di disgregazione dell'ordine costituito proprio in quanto sembra radicarsi nell'evoluzionismo, che mette in evidenza la lotta sociale e una arbitraria

---

<sup>335</sup> Tommaso d'Aquino, *In 1Cor 15*, lez. 2.

<sup>336</sup> Diversa cosa è il problema della coscienza dell'Io «*fondamento della persona e rispettivamente della "personalità"*» (Nidermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 407).

<sup>337</sup> Cartesio, *Discorso sul metodo*, IV.

distribuzione delle ricchezze non fondata su alcun ordine naturale predisposto ed immutabile.

Se allora l'anima è una invenzione dei preti, come lo è l'inferno che punisce i reprobri, su cosa potrà fare presa la società per reprimere il desiderio di ogni uomo di procurarsi con qualunque mezzo (lecito o illecito) i beni materiali che desidera?

Se l'anima non esiste, e dunque non esiste una legge morale iscritta in essa, da dove proviene la morale sociale? È forse il risultato dell'evoluzione delle società umane, del perfezionamento degli individui nel corso delle generazioni, del loro forzato adeguamento a leggi di coordinamento sociale che obbligano ad un equilibrio fra istanze individuali e sopravvivenza del gruppo?

Per quanto rifiuti le 'idee innate' Locke ritiene che nell'uomo esistano 'funzioni attive' che debbono essere risvegliate, educate ed armonizzate. La formazione morale dell'uomo deve essere dunque guidata attivamente dall'esterno. Gli illuministi (Condillac e maggiormente Helvétius) insisteranno sul carattere assolutamente plasmabile della natura umana, in contrapposizione alle tesi più tradizionali sulla sua sostanziale immodificabilità: le condotte pratiche possono dunque essere modificate da opportuni interventi pedagogici, culturali e politici.

Ma se così fosse, pensano i credenti, non vi sarebbe più né merito né colpa individuale; non esisterebbe alcuna libertà individuale e tutto rimanderebbe ad una responsabilità sociale condivisa: la psicologia positivista indubbiamente sbaglia a trarre le sue conclusioni dalla statistica.<sup>338</sup>

### **7.19 Anima come coscienza morale**

In gran parte della apologetica, ma anche della mistica (che usa preferibilmente il termine 'cuore'), l'anima è propriamente il 'luogo' della coscienza morale.

Ma questo concetto, come quello stesso di anima, origina nel mondo greco e non in quello giudaico; ed indica etimologicamente la testimonianza che si rende a se stessi. Per Crisippo la coscienza non è altro che l'istinto di conservazione, o meglio il sentimento di questo istinto.<sup>339</sup> Per i filosofi successivi, a partire da Filone, la coscienza è descritta come la personificazione del giudice incorruttibile che siede in fondo all'anima e che cerca, con consigli e minacce, di richiamare gli uomini alla virtù.<sup>340</sup>

Nell' "*Antico Testamento*" non esiste un termine specifico che indichi la coscienza, e l'idea di coscienza è piuttosto vaga: coscienza equivale a pensiero,<sup>341</sup> palpito del cuore,<sup>342</sup> impossibilità di nascondere una azione.<sup>343</sup> Solo tardivamente ci si riferisce

---

<sup>338</sup> Che dire poi della speranza nell'aldilà, che conforta tanto il sofferente quanto il moribondo? Senza questa prospettiva il mondo sarebbe pieno di sventurati e di suicidi!

<sup>339</sup> Crisippo, secondo Diogene Laerzio, VII, 85.

<sup>340</sup> Così pure Plutarco, Diodoro Siculo, Dionigi d'Alicarnasso, Luciano ed Epitteto.

<sup>341</sup> Ecclesiaste 10, 20.

<sup>342</sup> 1 Samuele 24, 6.

<sup>343</sup> 2 Samuele 18, 13.

chiaramente alla consapevolezza intellettuale di qualche cosa.<sup>344</sup>

Nel “*Nuovo Testamento*” il termine coscienza appare invece ripetutamente, ma quasi esclusivamente, nei testi di Paolo di Tarso, a riprova della sua cultura ellenizzante: per lui la coscienza è il legislatore integro che formula e promulga la legge divina; il testimone di verità; il giudice imparziale inappellabile; la guida che ci mostra la giusta via.<sup>345</sup> Il suo concetto di coscienza è dunque quasi esclusivamente quello di ‘coscienza morale’.

Secondo la teologia recente, l’anima razionale, avendo come attributi la ragione ed il libero volere, è capace di coscienza; ed attraverso la ‘coscienza dell’Io’ diviene portatrice della ‘persona’, in quanto essenzialità spirituale chiusa in se.<sup>346</sup>

Alla domanda se la coscienza sia una parte dell’anima, i cattolici più avveduti (avvertiti dei risultati delle scienze umane) non rispondono comunque con le granitiche certezze di un tempo.<sup>347</sup>

Ma esiste un rapporto fra la coscienza umana ed il tessuto cerebrale che secondo la scienza positivista ne è il substrato? La coscienza è inscritta in questo substrato o semplicemente se ne serve per manifestarsi? Cinquant’anni fa il buon cattolico non aveva dubbi.<sup>348</sup> Oggi è invece inevitabile tener conto dei dati neurofisiologici e neuropsicologici, che muovono in tutt’altra direzione. Ma ricordiamoci che già John Locke aveva criticato la diffusa concezione seicentesca (di origine neoplatonica) secondo la quale le idee ed i principi morali sono ‘letteralmente’ scritti nelle pagine dell’intelletto; egli infatti notava che essi non sono uguali fra i diversi popoli e fra i diversi individui, e possono essere appresi con la sola esperienza empirica; e neanche la stessa idea di Dio è presente in tutti i popoli.<sup>349</sup>

## 7.20 Anima e libertà

Ogni uomo, anche nello stato di natura decaduta, godrebbe di piena libertà di scegliere il bene ed il male, dimostrata innanzitutto sulla base di prove psicologiche.

Ogni uomo infatti (ogni “Io”) si sente libero di volere o non volere una cosa, e di

---

<sup>344</sup> Sapienza 17, 10.

<sup>345</sup> 2 Corinti 1, 12; 4, 2; 5,1; 1 Timoteo 1, 19; 2 Timoteo 1, 5; Romani 2, 14-5; 7, 23; 9, 1-2.

<sup>346</sup> «L’uomo si distingue innanzitutto per la coscienza che rivela un centro di personalità in rapporto con altre persone e col mondo che lo circonda, un mondo che trascende il concetto di utilità» (Häring B., 1972, p. 90).

<sup>347</sup> Ad esempio: «Naturalmente la coscienza è qualcosa di vivo. Perciò può atrofizzarsi o crescere. Non si può negare che la coscienza sia condizionata, nel suo funzionamento concreto, anche dalle realtà sociali che ci circondano [...] emerge chiaramente il possesso da parte dell’uomo di una nozione interiore elementare, ma profonda, di ciò che è bene e di ciò che è male. Da questo punto di vista, la coscienza morale non è soltanto qualcosa di indotto dall’educazione esterna, ma, in quanto distinzione fondamentale tra bene e male, è parte del suo corredo spirituale (Ratzinger J., 2000. Ed. it., 2001, p. 81).

<sup>348</sup> «Fino ad oggi non conosciamo alcun fondamento anatomico del fenomeno della coscienza dell’Io e della coscienza della personalità e del farsi cosciente del contrasto tra Io e mondo esterno (“non-Io”)» (Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, pp. 403-404).

<sup>349</sup> Locke J., *Saggio sull’intelletto umano*. Libro primo.

sceglie una piuttosto che un'altra; si sente cosciente di confrontare ogni bene relativo con il bene assoluto. Ogni uomo ha coscienza dell'esistenza di inclinazioni naturali e di tendenze che «avverte di non aver liberamente determinato e che sente talvolta di non poter completamente reprimere»,<sup>350</sup> ma si sente comunque libero di dominarle. Ogni uomo è necessariamente libero in quanto prova contentezza nell'operare il bene e rimorso nell'operare il male. Ogni uomo è necessariamente libero, altrimenti, presso tutti i popoli, le leggi, l'autorità, l'applauso, il castigo, non sarebbero che cose inutili. «Chi pertanto nega seriamente la libertà umana è più stolto di colui che di pieno giorno volesse negare la luce del sole».<sup>351</sup>

Ancora, ogni uomo si sente libero sia prima che durante e dopo l'azione. La coscienza della propria libertà viene ritenuta «generale ed uniforme in tutti gli uomini», e si esclude decisamente che possa trattarsi del frutto di una illusione.<sup>352</sup>

L'«Antico Testamento» non usa nessun termine per descrivere la 'libertà psicologica' del singolo uomo: ma i commentatori ritengono questa libertà implicita, in quanto è scritto che l'uomo può avere pieno dominio sul peccato,<sup>353</sup> e che è lasciato sempre libero di scegliere quello che desidera.<sup>354</sup> Ben più espliciti sono i riferimenti nei «Vangeli».<sup>355</sup> Secondo l'espressione di Ratzinger, «la libertà fa parte dei fattori costitutivi della creazione, dell'esistenza spirituale dell'uomo».<sup>356</sup>

Resta comunque il dubbio che la mente ottenebrata dal peccato originale non abbia più per intero questa libertà. Ed infatti, anche per il credente, la libertà non ha una potenzialità illimitata, potendo essere sminuita o condizionata da pensieri, desideri, impulsi, contro i quali viene richiesto l'aiuto della grazia. Questi pensieri, desideri ed impulsi si generano all'interno dell'anima stessa o vengono dalla materia e dal peccato tramite il corpo ed il cervello?

---

<sup>350</sup> Lanza A., Palazzini P., 1952, p. 113.

<sup>351</sup> Pianzola F., 1923, p. 52.

<sup>352</sup> Lanza A., Palazzini P., 1952, p. 113.

<sup>353</sup> Genesi 4, 6-7.

<sup>354</sup> Ecclesiastico 15, 11-17; 31, 10.

<sup>355</sup> Ad esempio: Matteo 19, 7-21; 16, 24; 23, 37.

<sup>356</sup> Ratzinger J., 2000. Ed. it., 2001, p. 84.

## 8 - La morte e l'anima

Se esistono nell'uomo, distintamente, un'anima e un corpo, cosa accade ad entrambi, e dunque, cosa ci aspetta, alla morte? Per Platone, capofila dei dualisti greci, la morte è liberazione e riscatto dalla materia, passaggio dal mondo delle ombre al mondo del vero: il destino dell'uomo è infatti l'immortalità. Aristotele è invece esitante nell'ammettere la possibilità, in chiave escatologica, di un'anima immortale:<sup>357</sup> sembra più verosimile che la morte determini la perdita dell'individualità umana.

La concezione giudaica, come già illustrato, è per lungo tempo simile (pur se elaborata autonomamente) al 'materialismo' aristotelico. L'uomo si preoccupa di servire bene il Dio padrone, da cui ottiene i beni terreni, e non pensa ad alcuna sopravvivenza personale. Questo concetto si fa strada nel tardo giudaismo, ed in maniera più rilevante agli inizi del cristianesimo. Uno dei motivi della sua facile diffusione, fra il secondo ed il terzo secolo d.c., è il generale atteggiamento di pessimismo, che rende i fedeli sensibili ai culti misterici ed al fascino delle religioni orientali, che promettono l'immortalità.

Nei diversi sistemi gnostici, che sono vicini alla religiosità del tardo ellenismo, il problema della redenzione è centrale. Dio è concepito come una realtà lontana, astratta, ma le sue tracce sono presenti nel mondo materiale, e questi elementi del divino tendono a tornare alla purezza del luogo di origine; si concepisce così l'idea di un redentore che è insieme 'primo uomo' e 'rappresentante' di tutta l'umanità (nella gnosi cristiana questo redentore è Gesù Cristo). Il mondo dei sensi è sentito come un vincolo per gli eletti; così la morte determina la restituzione del corpo e la liberazione dell'anima.<sup>358</sup>

### 8.1 La morte e il cristianesimo

Secondo la dottrina cattolica consolidata, la morte è un evento che distrugge solamente il corpo, che si disgrega; l'anima umana non fa altrettanto perché, essendo immateriale, non ha parti in cui dissolversi, e non dipende dal corpo per quanto riguarda le sue operazioni.<sup>359</sup>

Così come è stata creata, l'anima potrebbe teoricamente essere annientata da Dio. Ma ciò non avviene perché, altrimenti, Dio si dimostrerebbe insipiente nel distruggere quanto ha prima creato; e si dimostrerebbe anche ingiusto, perché secondo la sua giustizia deve assolutamente premiare i buoni e punire i cattivi,

---

<sup>357</sup> Cfr.: Aristotele, *Metafisica*, XII, 3, 1070a.

<sup>358</sup> Si veda: Kurt R.: *La Gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*. Paideia, Brescia 2000.

<sup>359</sup> «Dipende dal corpo solo estrinsecamente: essa si serve del corpo, ma lo supera (pensiero, progresso, libertà): dunque non cessa con il corpo» (Carbone C., 1948a, p. 111).

deve «pareggiare le partite» rispetto a quanto accaduto nella vita terrena.<sup>360</sup> Dio deve inoltre appagare «la brama intensa, il desiderio di felicità, ch'Egli ha innestato in ognuno, e che non può venir appagato quaggiù».<sup>361</sup>

Secondo la dottrina cattolica «l'immortalità dell'anima fu sentimento di tutti i popoli in tutti i tempi»,<sup>362</sup> e dunque non può ritenersi affermazione non vera, ancorchè non basata su alcuna evidenza. Gli apologeti sostengono anche che «il consenso del genere umano è voce di natura e argomento di verità»;<sup>363</sup> o anche che «ogni credenza costante e universale del genere umano, di cui non si può assegnare alcun autore, né epoca, né principio, procede e proviene necessariamente dai primi uomini; essa è una rivelazione di Dio, la quale per il linguaggio e per la tradizione si è propagata e stabilita tra tutti gli uomini».<sup>364</sup>

L'apologetica ha buoni motivi per scrivere ciò, in quanto è già forzata a ritenere che «l'antica Rivelazione si tramandò per millenni di generazione in generazione, prima che Mosè (c.1500-1200 a.C.) scrivesse i primi libri dell'Antico Testamento».<sup>365</sup> Ma è piuttosto facile opporsi a queste affermazioni: a parte tutte le problematiche connesse alla dubbia realtà storica del presunto Mosè, come potrebbe essersi infatti trasmessa una simile 'verità', attraverso milioni di anni, in una umanità primitiva, 'degenerata' a causa del peccato originale? Nessuno in realtà è in grado di testimoniare se e cosa credevano i popoli primitivi in quel lunghissimo passato di cui non resta alcuna traccia.

Se davvero valesse il 'consenso universale', come giustificare ed in che conto tenere l'universale paura della morte, che ampiamente sconfessa la presunta certezza nell'aldilà?

E d'altra parte, perfino l'electo popolo ebreo, per secoli, non ha sicuramente creduto né in un dualismo anima-corpo né in una qualunque forma di immortalità, come ben testimoniano tutti i libri iniziali delle 'Scritture'. Nello stesso «Ecclesiaste», che appartiene ad un periodo più tardo rispetto alla presunta epoca mosaica, è scritto chiaramente: «ritorni la polvere alla terra, com'era, e lo spirito torni a Dio, che l'ha dato. Vanità delle vanità, dice Cohelet, tutto è vanità».<sup>366</sup> Dunque, né corpo immortale, né anima (almeno nel senso che verrà dato successivamente a questo termine); al più solo il persistere di un impersonale spirito vitale.

## 8.2 La distinzione fra corpo e anima

Quanto più ci allontaniamo dall'apologetica più recente tanto più nettamente è

---

<sup>360</sup> «Se Iddio riducesse al nulla l'anima alla morte dell'uomo, ove sarebbe più la giustizia di Lui, che renda a ciascheduno secondo i meriti?» (Giovannini E., 1900, p. 138).

<sup>361</sup> Pianzola F., 1923, p. 53.

<sup>362</sup> Pianzola F., 1923, p. 54.

<sup>363</sup> Maccono F., 1920, ristampa 1957, p. 146.

<sup>364</sup> Perardi G., 1930, vol. III, p. 458.

<sup>365</sup> Carbone C., 1955, p. 39.

<sup>366</sup> Ecclesiaste 12, 7-8.

descritta la separazione, nella morte, fra corpo ed anima. Ad esempio nell'Ottocento: *«Cominciamo dal considerare l'atto di morire. [...] È la separazione dell'anima dal corpo, il termine della loro lunga compagnia [...] Noi non possiamo farci un soddisfacente concetto d'una vita senza un corpo. Noi sappiamo solamente che vi è una tale vita, e che è una vita portentosa ovunque vivasi, e che noi stessi vivremo d'una tal vita in qualche luogo, rimanendo le stesse persone che siamo attualmente. Ma come mai l'anima si scioglierà dalla sua complicazione col corpo, che ora totalmente pervadendo fa vivere, noi non sappiamo dirlo»*.<sup>367</sup>

Dunque, non solo l'anima è cosa distinta dal corpo, ma la 'persona' è pienamente tale anche senza il corpo! Così per lo meno viene commentato a distanza di quasi un secolo il passo precedente: *«La nostra personalità continua intatta anche durante il tempo che, per la morte, l'anima rimane separata dal corpo; e quando quest'ultimo verrà ripigliato dalla prima, ciò si effettuerà per mezzo della personalità propria conservatasi inerente all'anima. [...] Che cosa sarebbe mai della nostr'anima se dopo morte non si conservasse con essa la nostra persona, che la circonda? Forse si confonderebbe colle altre anime e formerebbe quasi una massa di sostanza spirituale creata, da ripartirsi di nuovo quando dovrebbe riunirsi alla materia [...] Conservasi coll'anima la nostra individualità circoscritta, intelligente, conscia di sé ed atta a riunirsi al corpo; cioè conservasi la propria personalità. Ecco che tutto l'orribile e spaventevole sparisce all'occhio cristiano, il cui orizzonte riappare limpido e sereno»*.<sup>368</sup>

Questo concetto di persona la delimita del tutto entro l'anima immortale.<sup>369</sup> Ma il periodo postconciliare ha visto la fioritura di concezioni assolutamente opposte, ad esempio quella di Häring, che commenta, a proposito della morte cerebrale: *«senza il centro che organizza e dà un senso a questa vita umana, non si è più in presenza di una persona umana»*.<sup>370</sup>

Sul perché l'anima debba staccarsi dal corpo alla morte, per poi ricongiungersi dopo il giudizio, le spiegazioni date dall'apologetica sono contraddittorie e spesso assolutamente risibili, in quanto cercano maldestramente di conciliare opinioni molto diverse sulla morte e sul destino finale: l'ipotesi più gettonata è che alla morte l'anima debba necessariamente staccarsi dal corpo, perché solo così Dio può giudicare l'uomo, parlando con la sua anima ed il suo spirito; ma poi il corpo deve avere parte nel premio o nella colpa.

### **8.3 Perché si muore?**

Per un cristiano, che voglia per un momento riflettere, è già difficile spiegare come avvenga esattamente il nascere; ma va peggio con la morte. Onde è necessario

---

<sup>367</sup> Faber F.G., 1858; ed. it., 1933, pp. 54-55.

<sup>368</sup> Mussa L., in: Faber F.G., 1858; ed. it., 1933; nota a pag. 54.

<sup>369</sup> Da cui la domanda: a che serve allora un corpo che risusciti o che venga comunque ricostituito?

<sup>370</sup> Häring B., 1972, p. 221.

ricorrere come sempre a misteriose forme (o interventi) esterni alla materia.<sup>371</sup>

L'anima è l'agente preferito che giustifichi la vita ed il cui distacco determina la morte. Lo stesso Cartesio ritiene che la vita necessiti della presenza dell'anima, che però non si occupa direttamente del corpo; né da lei dipendono il movimento o la nutrizione, che seguono piuttosto le leggi generali della natura.<sup>372</sup> Malebranche va oltre, negando perfino che l'anima abbia cognizione delle forze di cui si serve per muovere il corpo che anima.

Per Leibniz ed i vitalisti, il morire può essere spiegato come l'esaurirsi lento di una qualche forza, di un dinamismo interno al corpo: ciò che definiamo anima non è nulla più che un principio vitale che conserva la vita del corpo e la sua sparizione o il suo annientamento sono la causa immediata della fine della vita.

Per i materialisti, e per la biologia contemporanea, ovviamente, non è affatto necessario supporre l'esistenza di alcun 'principio vitale'. Ma per chi ammette l'esistenza di un'anima immateriale, separabile dal corpo, il suo distacco non può che essere istantaneo, quasi un atto violento.

Agli occhi del teologo, il meccanismo di questo distacco non è per nulla chiaro; per cui egli si domanda: «*quale è adunque la causa invisibile che cessa istantaneamente di produrre nel corpo umano gli atti vegetativi e nutritivi che gli conservano la vita?*».<sup>373</sup>

Dopo secoli di presunte verità rivelate e di analisi teologica, Pio XII praticamente dichiara la incompetenza della Chiesa in materia: «*È compito del medico [...] dare una definizione chiara e precisa della "morte" e del "momento della morte" di un paziente che muore senza riprendere coscienza. In tal caso ci si può riferire alla separazione dell'anima dal corpo; ma ad un livello pratico, ci si deve ricordare dei termini "corpo" e "separazione" [...] Per quanto riguarda il pronunciarsi sulla morte in determinati casi, la risposta non può essere informata a principi religiosi e morali e quindi è un aspetto che rimane estraneo alla competenza della Chiesa*».<sup>374</sup>

#### **8.4 La separazione dell'anima dal corpo**

Per Giovanni Damasceno il corpo non possiede un principio di vita vegetativa distinta da quella intellettuale, per cui ridiviene materia organica nel momento in cui con la morte l'anima si distacca definitivamente dal corpo e non gli comunica più

---

<sup>371</sup> «*Perché accade la morte degli individui organici? Accade anche la morte delle specie organiche come dei loro singoli individui? Non si conosce ancora bene. Si sa che la materia non ha in sé stessa il principio organico e vitale; che fu tempo in cui nessun organismo esisteva sulla terra; che l'apparizione di tale organismo arguisce l'intervento d'una potenza estranea alla materia ed alla vita*» (Mussa L., in: Faber F.G., 1858; ed. it., 1933; nota a pag. 55).

<sup>372</sup> Come può accadere allora che queste due sostanze così diverse agiscano "come se" fra di esse ci fosse un mutuo influsso? Ciò accade per qualche particolare azione di Dio?

<sup>373</sup> Meric E., ed. it. 1927, Vol. I, p. 186.

<sup>374</sup> Pio XII, *Acta Apostolicae Sedis*, 45 (novembre 1957), pp. 1027-1033.

vita, incremento, senso, forza generativa. L'anima razionale ed intelligente si 'serve' di un corpo munito di organi e continua a vivere quando ne è separata.

Per Tommaso d'Aquino l'anima è la forma del corpo; ma, a differenza delle altre forme, non è inseparabile da esso. Cercando di districarsi fra due poco conciliabili punti vista, per lui l'anima è 'sostanza' al modo dualista platonico, ma anche 'parte' di un'unica sostanza psicofisica: la persona. Dunque l'anima razionale è sostanza in modo diverso sia rispetto alle sostanze platoniche che rispetto alla persona, considerata nella sua completezza: può esser detta 'sostanza' nel senso di 'parte determinata che determina la totalità cui appartiene'.<sup>375</sup> Questa totalità, individuale, è la 'persona, che viene specificata dall'anima che ne è una parte; Boezio aveva perlopiù definito la persona come: 'sostanza individuale di natura razionale'.

Come può accadere allora che l'anima sopravviva al corpo ed eserciti delle funzioni 'proprie' indipendentemente dagli organi del corpo? Lo fa in quanto ha l'essere per sé non come sostanza 'prima', ma come sostanza 'terza', come parte di quella totalità che essa stessa concorre a specificare.<sup>376</sup> Come una mano non può sopravvivere staccata dal corpo, così la mente esercita le sue operazioni cognitive solo se l'essere vivente può continuare ad esercitare le sue operazioni vitali caratteristiche.

Va detto che le funzioni vitali dell'anima non sono biologiche, secondo Tommaso, ma in un certo senso 'informazionali'. È per questo che l'anima umana può continuare a sopravvivere provvisoriamente nell'aldilà, se 'nutrita' (come gli Angeli) della 'illuminazione' divina. La 'resurrezione finale dei corpi' non sarebbe dunque altro che una sorta di 'reimpianto' nella materia, che l'anima riorganizzerà (secondo la sua funzione di forma sostanziale o 'sostanza terza' di una persona umana completa) come corpo di un determinato individuo.<sup>377</sup>

Gilberto Porretano (1080-1154) e Guglielmo d'Alvernia (1180-1249) avevano ritenuto, rifacendosi ad Aristotele, che l'anima separata dal corpo non possa essere considerata pienamente 'persona'. Tommaso d'Aquino cerca di superare il contrasto fra la dottrina aristotelica dell'unione sostanziale fra corpo e anima e quella platonica dell'immortalità dell'anima indipendentemente dal corpo, ma la sua spiegazione appare insoddisfacente in quanto l'anima sopravviverebbe senza compiere una sua funzione essenziale.

### **8.5 Raccontare la morte**

La narrazione drammatizzata della differente morte del giusto e del malvagio è un tratto caratteristico della predicazione cattolica: l'una serena, l'altra fra i tormenti. Ma in entrambe le morti, si afferma, allo spegnersi del corpo fa da controaltare una attività particolare dell'anima, quasi accresciuta ed esaltata. Essendo l'anima

---

<sup>375</sup> Tommaso d'Aquino riprende qui uno dei tre significati di 'sostanza', proposti da Aristotele nel libro quinto delle "Categorie".

<sup>376</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestio de Anima*, a. 14.

<sup>377</sup> Cfr.: Tommaso d'Aquino, *Quaestio de Anima*, a. 15

incorruttibile, la sua attività non può ridursi, e dunque «*all'avvicinarsi della morte le forze scemano, e par che venga meno anche lo spirito; ma non è così; una luce spirituale circonda il loro letto di morte, e la tomba in cui i mortali loro avanzi sono deposti*».<sup>378</sup>

Definire il momento esatto della morte è però problematico. Per la medicina si osserva un processo di spegnimento delle attività corporee, che si dilunga temporalmente ben oltre quello che solitamente si intende per 'istante della morte'. Cosicché per morte *sic et simpliciter* s'intende ormai più che altro la morte cerebrale associata alla cessazione delle funzioni vitali essenziali (respiro e circolazione), anche se in varie parti del corpo persistono ancora per un certo tempo delle funzioni vitali.

Per la teologia il discorso è più problematico, in quanto è sempre esistita una precisa spiegazione: «*la morte è la separazione dell'anima dal corpo*».<sup>379</sup>

La vera morte, dunque, non sarebbe la 'apparente' morte corporea, ma più esattamente il successivo distacco dell'anima dal corpo, dopo il cosiddetto '*stato di morte intermedia*':<sup>380</sup> una distinzione non da poco.<sup>381</sup>

Questo modo di intendere la morte è indubbiamente figlio del più puro dualismo anima-corpo; forse il solo che può ipotizzare uno stato di 'morte intermedia'. Se ne trovano chiare tracce nella catechesi del primo Novecento. In questo periodo, i teologi sanno bene del rapporto fra vita e funzioni vegetative, ma queste ultime sono viste ancora in riferimento all'anima, che le amministra e dirige: «*l'anima vivifica il corpo con funzioni vegetative, e quando queste cessano, l'uomo muore*».<sup>382</sup> Dal che si potrebbe intendere che non sono le funzioni vegetative a sostenere il corpo, consentendo all'anima di usarlo, ma è l'anima stessa che vivifica il corpo e ne può decretare la morte. Ma Tommaso d'Aquino la pensava in modo opposto: l'anima 'contiene' il corpo fino a quando continuano a rimanere in vita quegli elementi corporei indispensabili ad assicurare il mantenimento dell'unità funzionale dell'organismo.

---

<sup>378</sup> Marcellino da Civezza, 1879, pp. 380-381.

<sup>379</sup> Catechismo del Concilio di Trento, 58.

<sup>380</sup> «*La Chiesa ha sempre riconosciuto, dopo il momento da tutti notato come istante del trapasso, un breve lasso di tempo nel quale verosimilmente l'anima si separerebbe dal corpo, dopo di che subentrerebbe rapidamente e inevitabilmente la morte vera e definitiva. Lo stato di morte intermedia è un fenomeno a noi non evidente, ma che presumiamo molto probabile. La teoria della morte intermedia ha un riscontro importantissimo nella pratica sacramentaria; infatti, fino a un paio d'ore dopo il trapasso è raccomandata, sub condicione, l'amministrazione oltre che del Battesimo anche dell'Unzione degl'infermi, sacramento dei vivi, non dei morti, completato col formale atto di assoluzione dalle colpe e remissione delle "reliquie" del peccato. Il che autorizza a non escludere che in questo stadio il trapassato conservi misteriosamente ancora una residua non manifesta capacità di contrizione, atta a rendere efficace il suo implicito e silente pentimento*» (Tozzini U., 2000, p. 120).

<sup>381</sup> Fino a quando questo distacco non avviene, non inizierebbe la decomposizione del corpo. Così ad esempio si credeva a Bisanzio durante il dominio turco; e tale condizione era ritenuta la pena per i rei di spergiuo non perdonati dalla Chiesa, costretti a vagare sotto forma di vampiro.

<sup>382</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 181.

## 8.6 Come si muore?

La più o meno completa separabilità dell'anima dal corpo è sempre stata sostenuta dal cattolicesimo e costituiva un caposaldo dottrinario della apologetica del primo Novecento. Questo concetto ha un modello storico di riferimento: la separazione fra l'anima e il corpo di Gesù nel sepolcro, benchè separatamente né il corpo né l'anima, secondo la teologia, si siano mai separati dalla divinità. Qualcosa di simile accadrebbe in modo incompleto nell'uomo: ad esempio durante il sonno, quando la ragione non comanda più la sensibilità e le idee non si esprimono più con atti; oppure nella sincope e nella letargia, in cui tutta la vita psichica è sospesa; o anche nella anestesia operatoria. In questi casi, persisterebbe comunque l'unità essenziale dell'individuo, rappresentata dal suo principio vitale, *«al quale tutte le diverse facoltà sono comunque connesse nonostante che le loro interazioni siano momentaneamente sospese»*.<sup>383</sup>

Come si muore, allora, esattamente? *“Ecclesiaste”* che non palesa alcuna idea di un destino oltremondano, illustra il morire specularmente a *“Genesi”*: come separazione dello spirito dal corpo,<sup>384</sup> dunque come perdita della 'animazione', probabilmente non dissimile da quella degli altri viventi. In tempi passati i teologi si sbilanciavano molto più di oggi in questo terreno piuttosto infido; ora preferiscono appoggiarsi ai dati della scienza medica, pur se con le riserve sul ruolo dell'anima.

Nell'apologetica tardo-ottocentesca, l'interpretazione che si dà alle cause ed al processo del morire appare abbastanza contorta e fantasiosa, ma interessante: *«L'esistenza è il risultato dell'unione dell'anima col corpo, ma se quest'unione diviene impossibile accade la morte, e non può divenire impossibile altro che per causa del corpo. L'anima per sua natura ha sete d'essere unita alla materia, l'abbraccia coll'amore della sua unione e compie insieme con essa gli atti della vita. Ma se il corpo non può resistere a quest'unione, o le si oppone, non è l'anima che lo lascia, ma esso che lascia l'anima. Sì che in quest'unione, l'atto principale è l'unione, e per mezzo di questa la costituzione e la formazione del corpo. Sopprimete col pensiero l'atto formatore essenziale, l'atto nutritivo in tutte le parti del corpo, e subito accadrà la morte; di modo che l'atto essenziale della vita, la funzione veramente vitale, è la nutrizione di tutte le parti del corpo. Insieme col corpo, e per mezzo del corpo, l'anima vive la vita di questo mondo, e il suo atto veramente vitale consiste nel costituire il suo corpo. La fermentazione succede alla vita nel corpo che l'anima cessa di animare; gli elementi materiali si separano, e cessando d'obbedire alle leggi vitali che governano il corpo umano, passano sotto il dominio di leggi puramente fisiche: gas e acidi, acqua che evapora e sali che in parte volatilizzano dopo la decomposizione; e finalmente una materia terrosa o una striscia di polvere, ecco, tutto quel che resta del corpo umano. Ma la forza e la*

---

<sup>383</sup> Eymieu A., 1921, p. 160. Si tratta ovviamente di una convinzione del tutto rigettata dalla fisiologia.

<sup>384</sup> *«Ritorni la polvere alla terra, com'era, e lo spirito torni a Dio, che l'ha dato»* (Ecclesiaste 12, 7).

*materia sono perennemente inseparabili, e, in questa materia in decomposizione, vediamo ancora una nuova vita, espressione di questa forza unita alla materia, rivelare la sua presenza con fenomeni nuovi e confermare il profondo pensiero di Platone: dappertutto, quaggiù, la vita nasce dalla morte. L'acido carbonico, l'acqua, l'acido urico, l'ammoniaca e i sali, fanno spuntar sulle tombe fiori e frutti, e il cadavere che si decompone in aria e cenere, genera nuove forze sotto le forme nuove e sì svariate dei vegetali, fino ai primi confini dell'ordine animale».*<sup>385</sup>

Riassumendo, l'anima ha essenzialmente la funzione di 'costituire' il corpo e di regolarne l'attività; il corpo lega a se l'anima e le consente le sue azioni; quando le attività del corpo cessano, l'anima si distacca.<sup>386</sup>

Mentre in questo modello di relazione anima-corpo la sola morte possibile è dovuta all'inadeguatezza del corpo, secondo altri autori cattolici, come conseguenza di un più netto dualismo corpo-anima, esisterebbero due tipi distinti di morte: la prima è quella che vediamo abitualmente, dovuta al corpo, che diviene per un qualunque motivo «*incapace, inatto alla vita; il corpo muore fisiologicamente e l'anima se ne allontana*»;<sup>387</sup> la seconda, una morte dovuta all'anima: «*morte assai rara od almeno più difficile a stabilire e consiste nel distacco dell'anima dal corpo ancora suscettibile di vivere; è la morte, si potrebbe dire, dovuta all'anima*».<sup>388</sup>

### **8.7 La sopravvivenza individuale**

Anche se l'apologetica ha lungamente predicato la assoluta persistenza della 'persona' nella morte e oltre, quest'ultima non può essere descritta altrimenti che come una 'discontinuità'. La morte interrompe ai nostri occhi la vita degli altri, lasciandoci solo un ricordo di chi abbiamo conosciuto: come fantasma, come sensazione contraddittoria di presenza/assenza di colui che manca.

La morte produce una mutazione nella relazione con l'altro che non c'è più, e dunque un cambiamento radicale in chi resta in vita. Ma la nostra morte implica, per noi stessi, una interruzione? Neanche chi è stato prossimo alla morte può rispondere a questa domanda: qualcuno può avere avuto una esperienza di discontinuità; altri, di continuità. Che rapporto vi è dunque, nella morte, fra anima, persona e coscienza?

Per gli averroisti esiste un intelletto unico, immateriale, che sopravvive alla morte degli individui. Per Tommaso d'Aquino invece, l'anima intellettuale dell'uomo, in quanto forma sostanziale propria di ogni individuo, è presente separatamente nei singoli individui; ed è una forma pura, dunque separabile dal corpo e immortale. Mentre la materia si corrompe perché può separarsi dalla forma, l'anima è incorruttibile, essendo essa stessa forma.

Il cardinale John Henry Newman (1801-1890), nel suo celebre "*Il sogno di*

---

<sup>385</sup> Meric E., Ed it.: 1927, vol. I, pp. 184-185.

<sup>386</sup> Non vedo come non possa considerarsi un materialismo larvato!

<sup>387</sup> Bon H., 1940, p. 188.

<sup>388</sup> Bon H., 1940, p. 188. Vedi capitolo 8.10.

*Geronzio*” ha descritto la morte come un momento di piena coscienza, di pienezza dell’essere spirituale, che si raccoglie e concentra in se stesso, vivendo intensamente il trapasso. La morte, oltre che un cambiamento di stato, sarebbe un momento critico di crescita spirituale; e la nostra personalità muterebbe alquanto nel morire, pur non cancellandosi i tratti fondamentali, che verrebbero come condensati e purificati.<sup>389</sup>

All’opposto il materialista Le Dantec immagina la morte come un processo pressoché privo di sofferenze, in virtù del decomporsi della coscienza in frammenti; ma i teologi rigettano questa idea sostenendo che *«l’io non è un grado psichico, né consiste in un ammasso più o meno considerevole di elementi. Il cogito o è o non è; se è, è senz’altro totale, per quanto siano povere le sensazioni e le idee in cui si nuove»*.<sup>390</sup>

Per il cattolico, nella morte, l’Io si ‘sposta’ ma non si annienta. Il fatto che dopo la morte degli altri non siamo più in grado di percepire il loro Io, non vuol dire che questo Io non esista più, giacché il corpo non è la causa dell’Io ma solo la sua condizione.

### **8.8 Morte apparente e morte reale**

Nella trattatistica medico-religiosa di qualche decennio orsono è possibile trovare discussioni sulla cosiddetta “*morte apparente*”, altrimenti definita come quello stato che si situa fra la cessazione dell’attività cardiaca e respiratoria e la ‘morte reale’, ovvero *«l’istante preciso della separazione dell’anima dal corpo, o più esattamente il momento in cui l’anima abbandona il corpo»*.<sup>391</sup> Si riteneva infatti che l’attività dell’anima potesse continuare anche per ore dopo la cessazione della funzione respiratoria, da cui il principio pratico di non considerare certamente avvenuta la morte se non dopo alcune ore. Nel diciottesimo secolo il benedettino padre Feijio aveva scritto: *«nessuno sa quale sia l’ultima operazione che l’anima esercita sul corpo, né quale sia dal lato del corpo la disposizione essenzialmente richiesta per conservare l’unione dell’anima con lui; e ignorando questo è impossibile sapere in qual preciso momento l’uomo muore»*.<sup>392</sup>

### **8.9 L’attività dell’anima del moribondo**

Giacché anima e corpo sarebbero due nature differenti, niente di strano che le attività dell’anima si svolgano senza palesarsi attraverso il corpo. Addirittura, queste attività potrebbero e parrebbero intensificarsi mentre scemano le attività del corpo, come se l’anima venisse gradualmente liberata da un impedimento.

L’idea della morte come ‘scioglimento di un legame’ (o ‘liberazione da una prigione’, ‘ritorno dell’anima alla sua vera patria’, ‘fine dell’esilio terreno’), è

---

<sup>389</sup> Apologetique, 1954, pag. 1245.

<sup>390</sup> Apologetique, 1954, pag. 1244.

<sup>391</sup> Bon H., 1940, p. 191.

<sup>392</sup> Citato da: Bon H., 1940, p. 190.

chiaramente quella suggerita da Platone, ed esprime il tipico dualismo anima-corpo del primo cristianesimo, che accetta le suggestioni orfico-pitagoriche del “*Gorgia*” e del “*Fedone*”.

Lo stesso primo Aristotele, sulla scia del maestro, aveva ritenuto possibile questo distacco perfino in vita, per come sappiamo dalle poche parti superstiti dello “*Eudemo*”. Qui, trattando dell’esperienza estatica, il distacco dell’anima dal corpo viene descritto quale sufficiente a permetterle una conoscenza superiore a quella ordinaria, ma non tale da causare la morte del corpo; laddove un distacco completo consentirebbe invece di raggiungere la forma più elevata di conoscenza (ed addirittura facoltà mantiche).<sup>393</sup> Dunque, per il primo Aristotele, il corpo impedisce all’anima di attuare le sue ‘potenzialità’ conoscitive. Il sonno è l’esperienza che più si avvicina alla morte, nella quale l’anima, sufficientemente libera dal peso del corpo, accresce le sue capacità razionali, si raccoglie meglio in se stessa e perfino è capace di prevedere il futuro (la divinazione corrisponde dunque per Aristotele ad una pienezza della razionalità, attribuibile alla natura stessa dell’anima piuttosto che ad un intervento divino).<sup>394</sup>

Di parere del tutto opposto era certamente Epicuro, secondo il quale la morte è un termine, un dissolvimento, la cessazione definitiva della vita personale; e proprio per questo, essendo un ‘nulla’, non deve essere temuta.<sup>395</sup> Per Epicuro, alla morte l’anima si separa dal corpo; ma poichè l’anima è materiale e composta da atomi, nel momento della morte, quando gli atomi si separano, cessa anche qualunque sensazione, e non si può provare né dolore né piacere.

Il pensiero cattolico e la medicina cattolica, fino a Novecento inoltrato, si mantengono sulla linea platonico-aristotelica: *«l’attività di spirito del moribondo, che è spesso nell’impossibilità di dare manifestazioni esteriori, è generalmente considerevole sotto questo punto di vista. [...] Tutta questa attività psichica parrebbe non concordarsi colle funzioni di un organismo in decadimento, di un organismo poi che sta soffrendo, di un corpo che sta per morire; ma invece si spiega perfettamente pensando alla graduale liberazione dell’anima dal corpo, liberazione che avviene per gradi a misura che si effettua l’abolizione di ogni funzione. Sono state spesso descritte le graduali insensibilità delle diverse parti del corpo durante l’agonia: la soppressione della sensibilità sensoria, della vista che è funzione tra le prime che scompare, mentre l’udito persiste per lungo tempo; il corpo sembra morire a poco a poco liberando così l’essere spirituale del suo involucro. Quante volte nella pratica, scrive Antonelli, abbiamo visto poco prima della morte manifestarsi in tutta la sua pienezza l’intelligenza e la coscienza che*

---

<sup>393</sup> «E quali meraviglie di gran lunga più grandi del mondo celeste egli avrebbe potuto vedere, se egli avesse realmente abbandonato il suo corpo!» (Aristotele, *Eudemo*, fr.11).

<sup>394</sup> «Quando per il sonno l’animo è separato dal contatto e dal contagio del corpo, allora esso si ricorda delle cose passate, vede quelle presenti e prevede quelle future; giace infatti il corpo di colui che dorme come fosse il corpo di un morto, mentre l’animo è sveglio e vive [...] E così ancora più divino è nel momento in cui la morte si avvicina» (Aristotele, *Eudemo*, fr. 12).

<sup>395</sup> «Quando ci siamo noi, la morte non c’è, e quando c’è la morte, non ci siamo noi» (Epicuro, *Epistola a Meneceo*).

*parevano scomparse! Quante volte persone prive dell'uso della ragione durante lunghi anni, la ritrovarono sul punto di abbandonare la vita! Quanti bimbi mostrarono in questa occasione una intelligenza superiore alla loro età!! Questi fatti sono una conseguenza dello stato fisiologico del moribondo o un effetto dell'intervento della Provvidenza? Il Dott. Lauvergne risponde: L'uomo non ha mai tanto usufruito del suo libero arbitrio e delle percezioni infinite della sua intelligenza, come durante la lotta solenne fra la vita e la morte o meglio fra l'anima e la materia. In quest'ora di crisi e di prova, egli si dimostra con le sue qualità morali e le sue facoltà intellettuali, quali le ricevette e le coltivò... Liberata dai legami della materia l'anima appartiene a sè stessa e si mostra in tutta la sua nudità, tutta bella o tutta deforme. È per mezzo di questa lucidità dell'anima, che si libera dalla materia, che si spiegano chiaramente le conversioni in extremis: Sì, dice ancora il Dott. Lauvergne: l'agonizzante è più spirito che materia: ecco perché all'ora suprema, gli uomini più empì ritornarono alle credenze eterne e alle verità della rivelazione».<sup>396</sup>*

### **8.10 La morte dovuta all'anima**

Di fronte ad una certa persistenza di funzioni intellettive in soggetti con morte apparente o nel momento estremo della vita, Henry Bon si domanda se «*la morte dovuta all'anima non sia un fenomeno relativamente frequente*».<sup>397</sup>

Il concetto era stato ampiamente discusso da Francesco di Sales, che ha dedicato molte pagine del suo "Teotimo" a quella che definisce «*morte degli amanti*»: «*talvolta l'amore di Dio è così violento che causa l'effettiva separazione del corpo dall'anima, facendo morire gli amanti di una morte beata, assai migliore di cento vite*».<sup>398</sup> L'accento è posto ovviamente sull'anima, che è quella che forza questo distacco, e sul suo amore: «*quando l'amor di Dio è intenso, dà tanti assalti al cuore, lo ferisce spesso causandogli molti languori, lo strugge continuamente e lo trasporta in estasi così frequenti che l'anima tutta rapita in Dio, trascura il corpo e, non dandogli conveniente nutrizione e digestione, le energie vitali cominciano a venir meno, si abbrevia la vita ed arriva la morte*».<sup>399</sup>

Il concetto è plausibile solo all'interno di una concezione ancora necessariamente vitalistica delle attività del corpo. Vincendo l'attrazione del corpo, alla fine, «*l'anima, attirata dalle divine soavità del suo Diletto, per corrispondere ai suoi dolci inviti, si slancia con tutte le forze verso il desiderabile Amico che l'attrae, e, non potendo tirare dietro di sè il corpo, anzichè rimanere con esso fra le miserie della vita presente, lo lascia e spicca il volo da sola, quale celeste colombina, nel seno delizioso del suo Sposo celeste. Essa corre a Lui ed Egli la rapisce a sè. E*

---

<sup>396</sup> Bon H., 1940, p. 194.

<sup>397</sup> Bon H., 1940, p. 189.

<sup>398</sup> Francesco di Sales, *Teotimo*, libro VII, 9.

<sup>399</sup> Francesco di Sales, *Teotimo*, libro VII, 10.

*come lo sposo terreno abbandona il padre e la madre per unirsi alla sua sposa, così questa casta sposa abbandona la carne per unirsi al suo Diletto».*<sup>400</sup>

Per la teologia mistica (almeno in un certo periodo della sua storia) anche Maria madre di Gesù sarebbe morta d'amore, in questo modo, piuttosto che per qualche malattia naturale o per vecchiaia. L'ardore eccessivo del suo amore avrebbe consumato tutte le sue forze, «*illanguidendola e formando una piaga nel suo cuore*», e avrebbe separato la sua anima dal suo corpo.<sup>401</sup> Un amore ben più forte di quel languore o rapimento dell'amante descritto nel “*Cantico dei Cantici*”, cui si può rimediare con focacce di uva e mele.<sup>402</sup> Ma questo distacco dell'anima dal corpo, qui descritto come una sorta di evaporazione o sublimazione, altrove è descritto come il risultato di una frattura: «*il suo corpo indebolito non poté più sostenere gli sforzi violenti che l'anima faceva per separarsene e riunirsi al Figlio. Soccombette dunque; e l'anima sua, tanto pura, si trovò felicemente sciolta dai vincoli che la ritenevano sulla terra*».<sup>403</sup> Anche Gesù sarebbe morto per distacco dell'anima.

Lo stesso Bon riporta un caso di presunta morte volontaria. Veronica Giuliani (1660-1727) aveva dichiarato di voler morire in un atto di estrema obbedienza. Così, durante l'agonia, volse lo sguardo al suo confessore come ad implorarlo di aiutarla in questa opera; al ch'egli esclamo «*Io, ministro di Dio, se questo è il vostro volere, ve lo ordino, uscite a questo mondo*», e la santa spirò.<sup>404</sup>

La morte di santa Caterina da Genova (1447-1510) sarebbe un altro esempio di morte dovuta all'anima, in un 'martirio d'amore', così descritto: «*Io ora vedo nell'anima mia quella specie di purificazione che noto nelle anime del purgatorio; vedo che l'anima mia dimora nel mio corpo come in un purgatorio, ma in modo che il io corpo posa sopportarla senza morirne. Tuttavia i patimenti vanno crescendo a poco a poco, finchè arriveranno al punto che la natura dovrà soccombere*».<sup>405</sup>

Accanto a questi, esisterebbero anche casi di morte «*ritardata per obbedienza*», come quella della beata Luisa di Savoia (1461-1503), cui una visione di santa Gertrude avrebbe prolungata l'agonia per permettere la purificazione di un'anima.<sup>406</sup>

La Chiesa ammetteva anche la possibilità di un differimento della morte per l'azione operata dall'estrema unzione, che può donare la salute se questa è utile al bene dell'anima.

---

<sup>400</sup> Francesco di Sales, *Teotimo*, libro VII, 11.

<sup>401</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. V., p. 465.

<sup>402</sup> «*Ristoratemi con focacce di uva, rafforzatemi con mele, perché languisco d'amore*» (Cantico dei cantici 2, 5); «*Mi rapisti il cuore, sorella mia, sposa, tu mi rapisti il cuore con uno sguardo, con un vezzo solo della tua collana*» (Cantico dei cantici 4, 9).

<sup>403</sup> Grou N.G., 1916, p. 195. In questo passo si afferma con decisione il concetto di opposizione e lotta fra anima e corpo!

<sup>404</sup> Bon H., 1940, p. 189.

<sup>405</sup> Cfr.: Faber G., Ed. It., 1921 p. 367.

<sup>406</sup> Bon H., 1940, p. 189.

### 8.11 La morte e Adamo

Sebbene “*Genesi*” non parli esplicitamente di una originaria immortalità riservata ad Adamo ed alla sua discendenza, è tradizionale argomento dell’apologetica che la morte non esistesse nel creato prima del peccato di Adamo, così come affermato da Paolo di Tarso,<sup>407</sup> definito dal Concilio di Cartagine del 418 (presieduto da Agostino d’Ippona),<sup>408</sup> e confermato da quelli di Orange (3 luglio 529) e di Trento (17 giugno 1546).<sup>409</sup>

L’espressione usata in “*Genesi*”, secondo la quale Adamo sarebbe morto se avesse mangiato i frutti dell’albero della «*conoscenza del bene e del male*»,<sup>410</sup> indica tuttavia una pena specifica, e non esclude che Adamo sarebbe comunque morto ad un certo punto della sua vita.<sup>411</sup> Se l’immortalità di Adamo (e di tutti gli altri esseri creati) fosse ‘originaria’, vi sarebbe un motivo in più per ritenere inutile l’anima e senza senso il dualismo anima-corpo: infatti la vita di Adamo (in assenza del peccato originale) non avrebbe avuto alcun termine propriamente detto; non vi sarebbe stato nessun distacco della sua anima dal corpo, essendo stati creati entrambi per restare sempre assieme. Inoltre, il mondo si sarebbe brevissimamente popolato ed in poco tempo non vi sarebbe stato più alcuno spazio per nuovi organismi.

Che dire poi delle problematiche insorgenti laddove si volesse utilizzare tale concetto all’interno delle teorie evoluzioniste concordiste? I preominidi erano mortali o anch’essi immortali? Oppure, il salto ontologico fra animale e uomo avrebbe dato ex-novo l’immortalità?

### 8.12 La morte di Maria

L’assunzione in cielo di Maria rappresenta un caso di morte (o presunta tale) assolutamente sui-generis. L’Enciclica “*Munificentissimus Deus*” con la quale il 1° novembre 1950 Pio XII proclama il dogma dell’Assunzione di Maria Santissima al cielo, ne dà questa definizione: «*L’Immacolata sempre Vergine Maria, Madre di Dio, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e*

---

<sup>407</sup> «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte» (Romani 5,12).

<sup>408</sup> «Chiunque avrà detto che il primo uomo, Adamo fu creato mortale, nel senso che sia che peccasse sia che non peccasse, sarebbe corporalmente morto, avrebbe lasciato cioè il corpo non per causa del peccato ma per una necessità di natura, sia anatema» (Denzinger, 222).

<sup>409</sup> «Chi non ammette che il primo uomo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il comando di Dio, ha perso subito la santità e la giustizia, nelle quali era stato creato, e che è incorso per questo peccato di prevaricazione nell’ira e nell’indignazione di Dio, e quindi, nella morte, che Dio gli aveva prima minacciato (Cf Gen 3,3) e, con la morte nella schiavitù di colui che in seguito ebbe il potere della morte, cioè il diavolo (Cf Eb 2,14), e che Adamo per quel peccato di prevaricazione fu peggiorato nell’anima e nel corpo, sia anatema» (Denzinger, 1511-12).

<sup>410</sup> Genesi 2, 17.

<sup>411</sup> In base al seguito della storia, si potrebbe ritenere che la morte minacciata non riguardasse affatto il corpo (infatti Adamo sopravvisse al proprio peccato), ma vada piuttosto intesa in senso simbolico.

*corpo [...] i fedeli, guidati o istruiti dai loro Pastori [...] non trovarono difficoltà nell'ammettere che Maria sia morta, come già il suo Unigenito. Ma ciò non impedì loro di credere o professare apertamente che non fu soggetto alla corruzione del sepolcro il suo sacro corpo e che non fu ridotto in putredine e in cenere l'augusto tabernacolo del Verbo divino. Anzi, illuminati dalla divina grazia e spinti dall'amore verso Colei che è Madre di Dio e Madre nostra dolcissima, hanno contemplato in luce sempre più chiara l'armonia dei privilegi che il provvidentissimo Iddio ha elargito all'alma Socia del nostro Redentore, e che hanno raggiunto un tale altissimo vertice, quale da nessun essere creato, eccettuata la natura umana di Cristo, è stato mai raggiunto».*

Alla Madonna sarebbe stato dunque concesso il singolare privilegio di potere godere della beatitudine del paradiso, prima del giudizio universale, anche con il corpo, a differenza dei giusti morti senza peccato e di quanti sono morti dopo del battesimo ma prima di avere acquisito l'uso della ragione.

Si tratta di una formula che definisce semplicemente lo 'stato' attuale della Madonna, senza indicare quale sia il luogo in cui essa si troverebbe. Questo 'passaggio' di Maria non è però raccontato dalle 'Scritture', e la Chiesa lo assume come verità di fede in base alla sua sola tradizione: «*Pertanto dal consenso universale del Magistero ordinario della Chiesa si trae un argomento certo e sicuro per affermare che l'Assunzione corporea della Beata Vergine al cielo -la quale, quanto alla celeste glorificazione del corpo verginale dell'augusta Madre di Dio, non poteva essere conosciuta da nessuna facoltà umana con le sole sue forze naturali- è verità da Dio rivelata, e perciò tutti i figli della Chiesa devono crederla con fermezza e fedeltà*».<sup>412</sup>

In definitiva si tratta di un dogma definito solo in base ad 'argomentazioni razionali', sviluppate a partire da presupposti arbitrari (la dignità della Madre di Dio; la sua intima unione con il Figlio; la sua posizione nell'economia della Redenzione). Nessun passo delle Scritture parla dell'assunzione di Maria in cielo. Paolo di Tarso (che parla invece della resurrezione di Cristo, pur non definendo le caratteristiche di questo nuovo stato),<sup>413</sup> non ci indica se la Madonna sia morta e poi risorta o le sia stato evitato questo passaggio.

Il primo racconto non generico circa la fine della vita terrena di Maria fu redatto da Epifanio (morto nel 403), vescovo di Salamina, secondo il quale nessuno conosceva la realtà storica dei fatti. Ai suoi tempi circolavano tre ipotesi principali: morte naturale; morte per martirio; trasferimento ad opera di Dio in un luogo ignoto, senza che fosse morta. Secondo molte tradizioni popolari e testi apocrifi il corpo di Maria non poteva essere andato soggetto a corruzione. Ma solo nel decimo secolo si diffuse nella Chiesa bizantina la convinzione che Maria fosse stata assunta 'corpo ed anima' in cielo; asserzione che nella chiesa romana appariva

---

<sup>412</sup> Pio XII, *Costituzione Apostolica "Munificentissimus Deus"*, 1 novembre 1950.

<sup>413</sup> I Corinti 15, 35-52.

invece addirittura ‘temeraria’. E solo alla metà del quindicesimo secolo si definì una vera e propria dottrina dell’Assunzione.

Certo è che, fino a Novecento inoltrato, il racconto del presunto Dionigi Areopagita fu comunque ritenuto da molti una testimonianza diretta della morte (il 15 di agosto) della ‘settantenne’ Maria. Ma i manoscritti a lui attribuiti risalgono al V-VI secolo e sarebbero opera di un impostore,<sup>414</sup> un monaco siriano che si rifaceva ai neoplatonici (ed a Proclo, in particolare). Secondo lo pseudo-Dionigi, Maria muore soavemente, in piena lucidità di spirito, senza alcun dolore corporeo; la sua anima abbandona senza alcuno sforzo il corpo, che viene lasciato sulla terra e portato poi nel sepolcro dove non sarà più rinvenuto tre giorni dopo, quando essa si mostrerà agli apostoli in anima e corpo.

I mariologi più recenti accettano oramai che Maria sia effettivamente morta; non per malattia, né per vecchiaia, *«perché vi si opponeva la sua perfetta costituzione organica, che la rendeva immune da qualsiasi disturbo fisico»*, ma per *«eccesso d’amore che ruppe i lacci del corpo»*.<sup>415</sup>

Durante l’Udienza generale del 25 giugno 1997, Giovanni Paolo II ha espresso una propria opinione sulla sorte di Maria, superando il riserbo di Pio XII e del Vaticano II, che avevano adoperato l’anodina espressione *«finito il corso della sua vita terrena»*.<sup>416</sup> Per Giovanni Paolo II, la Madonna è veramente morta, così come credevano molti Padri e come sostenne in maggioranza la tradizione fino al diciassettesimo secolo. La Madonna non avrebbe dunque goduto di questo particolarissimo privilegio, che non fu riservato neanche a Gesù; e d’altra parte era logico che anche in questo avesse *«somiglianza col suo Gesù»*.<sup>417</sup>

Secondo molti teologi (ad esempio Roschini e Laurentin), non è invece corretto sostenere che Maria sia morta, in quanto la morte è conseguenza del peccato originale, di cui Maria non era macchiata. La stessa definizione dogmatica dell’Assunzione precisa che Maria *«al termine della sua vita terrena, fu assunta in anima e corpo alla gloria del cielo»*. Al ‘termine’, e non un ‘momento dopo’: dunque la sua anima non si è mai staccata dal corpo, che non si è mai corrotto, come conveniva a chi aveva potuto godere della verginità fisica perpetua e non era stata toccata dalla macchia del peccato originale, che condanna alla morte.

Dunque il termine della vita di Maria sarebbe stato del tutto diverso dalla morte del figlio, di cui il Catechismo di Pio X afferma: *«[90] Dopo la morte, Gesù Cristo discese con l’anima al limbo, dalle anime dei giusti morti fino ad allora, per condurle seco in Paradiso; poi risuscitò, ripigliando il suo corpo che era stato sepolto»*. Dunque, chiaramente, *«quando Gesù Cristo morì la sua anima si separò dal corpo, mentre la divinità continuò ad essere unita al corpo ed all’anima»*.<sup>418</sup> A

---

<sup>414</sup> Oggi meglio definito lo ‘pseudo-Dionigi’, si spacciava per un ateniese del I secolo che san Paolo avrebbe convertito con il suo discorso all’Areopago di Atene (Atti degli Apostoli 17, 34)

<sup>415</sup> Roschini G., 1947, p. 358.

<sup>416</sup> Paolo VI, *Costituzione dogmatica “Lumen Gentium”*, 21 novembre 1964, 59.

<sup>417</sup> Marcellino da Civezza, 1879, p. 381

<sup>418</sup> Il buon maestro, 1944, p. 190.

differenza di Maria, 'Assunta' in cielo in corpo ed anima «*per potere divino*», Gesù sarebbe asceso al cielo «*per propria virtù*» ma anche come uomo.<sup>419</sup>

---

<sup>419</sup> «*L'anima umana ed il corpo umano di Gesù Cristo abbandonarono la terra*». Ed il predicatore aggiunge: «*Vi fu accompagnato dalla schiera esultante dei Patriarchi, dei profeti e di tutti i giusti, che aveva liberati dal Limbo; corteggio incomparabile e solenne che rese oltremodo solenne il suo ingresso nella Gerusalemme celeste*» (Il buon maestro, 1944, p. 193). Ma come andarono costoro in cielo? Con la sola anima, e senza il corpo? Potevano godere del cielo senza bisogno del corpo?

## 9 - Dopo la morte

Nel giudaismo primitivo, al pari della Grecia antica, non viene prefigurato alcun destino differente per i buoni e per i cattivi: tutti i morti confluiscono in un universo ipogeo (Sheol per i giudei; Ade per i Greci). Progressivamente si va facendo strada l'idea di destini separati per i buoni ed i cattivi, ma solo il cristianesimo enuncerà nettamente questo principio.<sup>420</sup>

Ai padri della chiesa la radicalità del giudizio finale sembrava comunque contrastante con l'idea di un Dio misericordioso, sia verso i cristiani colti dalla morte in peccato mortale, sia nei riguardi di chi era morto prima della venuta di Cristo. Si delinearono così posizioni 'radicali', come quella di Agostino di Ippona (per il quale la pena era definitiva ed eterna) e posizioni 'misericordiose' (come quella di Origene, che credeva in un ritorno finale di tutte le creature a Dio).

### 9.1 L'attività dell'anima dopo la morte

Se l'attività dell'anima è assolutamente legata ad un corpo, può persistere dopo la separazione della morte? La risposta dovrebbe essere no, se è vero che la conoscenza umana si spiega, secondo Tommaso d'Aquino, proprio sulla base della connessione fra anima e corpo, e non può prescindere da questo legame: il pensiero deve essere sempre pensiero di qualcosa.

La tradizione cattolica è invece prevalentemente orientata in senso opposto, e ritiene che debba esistere in qualche modo una vita 'attiva', successiva alla separazione dell'anima dal corpo.<sup>421</sup>

La pensava così Giustino, secondo il quale «*la sensibilità persiste dopo la morte*»:<sup>422</sup> i giusti vivono dunque felicemente l'attesa del Giudizio, spostandosi fra una serie di dimore diverse, in un progressivo avvicinamento a Dio; e l'anima è ritenuta capace di purificarsi anche dopo la morte. E Tertulliano riteneva che in questo soggiorno l'anima, in quanto non incorporea, potesse patire o essere consolata. Secondo queste prime formulazioni di ciò che diverrà poi il concetto di Purgatorio, l'anima separata avrebbe nuove esperienze; ad esempio seguirebbe coscientemente la propria purificazione. Ma ciò crea non poche contraddizioni rispetto all'idea di una assoluta 'conservazione dell'identità personale' nello stato che segue alla morte. In effetti, solo la presenza diretta 'in Dio', quasi

---

<sup>420</sup> Matteo 24-25; Ebrei 6, 1-2; Apocalisse 20.

<sup>421</sup> Così credeva ad esempio il cattolico J. Guilton, che peraltro aderiva alla 'Society for Physical Research' ('SPR': la società londinese che indaga sui presunti i fenomeni legati all'oltretomba) e che riteneva la propria moglie dotata di capacità medianiche (Vedi un'intervista pubblicata su [www.liberalfondazione.it](http://www.liberalfondazione.it)).

<sup>422</sup> Giustino, *Apologia* I, 18, 1.

‘cristallizzata’ o codificata, di ciò che resta, alla morte, dell’identità umana la garantirebbe.

La posizione di Tommaso d’Aquino è alquanto diversa. Per lui, siccome l’unione fra corpo ed anima è «*intima, immediata, sostanziale*»,<sup>423</sup> il corpo «è un *ausiliario indispensabile; l’anima se ne serve per le sue operazioni proprie, anche per quelle della conoscenza e del pensiero*».<sup>424</sup> Ciò è però in contrasto con l’idea di un agire dell’anima disgiunta dal corpo e renderebbe impossibile spiegare l’escatologia intermedia, ovvero il destino dell’anima fra la morte e la ricostituzione dell’unità anima-corpo nella risurrezione finale. Tommaso supera la difficoltà decidendo che l’anima è ‘*forma sui generis*’.

L’attività dell’anima dopo la morte, in particolare in quello stato sospeso rappresentato dal purgatorio, viene in genere descritta quasi come un viaggio fantastico, nel quale è possibile il contatto tra ciò che appartiene all’Io (che somiglia ancora troppo al mondo terreno) ed il mondo ultraterreno. Questa tradizione esisteva fin dal secondo secolo a.c. e costituiva il genere dell’apocalittica.<sup>425</sup> Il cristianesimo ne fa ampio uso durante il Medioevo, durante il quale abbondano i racconti delle ‘*visiones animarum*’, ovvero i viaggi estatici nei mondi ultraterreni,<sup>426</sup> nei quali purtuttavia quel che dovrebbe essere l’esperienza incorporea dell’anima del visionario viene decisamente fisicizzata (il visionario deve infatti camminare per strade e sentieri, scalare montagne, attraversare fiumi e così via). Aderendo a questa che appare qualcosa più che una simbologia, l’ultima comunione somministrata al morente viene infatti definita ‘viatico’.

## 9.2 Il destino dell’uomo

Secondo “*Genesi*”, Dio comandò all’uomo di crescere e moltiplicarsi.<sup>427</sup> Ma a che fine? Apparentemente per riempire la terra del suo popolo, e dare forza ad Israele contro i suoi nemici. Con il Cristianesimo subentrano tuttavia le preoccupazioni ultraterrene. Una volta concepita l’idea di una possibile resurrezione, l’intenzione di Dio viene dunque percepita altrimenti: la fine dei tempi verrà quando sarà raggiunto un numero prefissato di eletti. Il tema compare nell’ “*Apocalisse di Giovanni*”, ma viene sviluppato particolarmente da Agostino d’Ippona.

Secondo l’opinione di quest’ultimo (ripresa e sviluppata da Gregorio Magno, Anselmo d’Aosta, Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo), che condizionerà pesantemente il pensiero medievale, secondo il disegno originale di Dio, nel paradiso terrestre gli uomini avrebbero dovuto generarne altri solo e fintanto che fosse stato raggiunto un numero prefissato (‘*completio numeri electorum*’) destinato a sostituire gli angeli decaduti. A questo compito avrebbero dovuto

---

<sup>423</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa theologica*, parte I, q. 76.

<sup>424</sup> Tommaso d’Aquino, *Summa theologica*, parte I, q. 89.

<sup>425</sup> Dal greco *apokàlypsis* = ‘rivelazione’.

<sup>426</sup> Fra di essi è compreso anche un capolavoro assoluto come la “*Divina Commedia*” di Dante Alighieri.

<sup>427</sup> *Genesi* 1, 22.

partecipare tutti gli uomini e tutte le donne; ogni amplesso sarebbe stato ‘volontario’ (e senza abbandono alla concupiscenza) e fecondo, ed il sesso del nascituro sarebbe stato preordinato (onde far nascere maschi e femmine in numero eguale).

### 9.3 *Il destino dell’anima individuale*

La dissoluzione del corpo, successiva alla morte, è sotto gli occhi di tutti; ma cosa accade all’anima? Il problema non si pone ai giudei; ma, dopo l’acquisizione del concetto di anima, diviene pressante per i cristiani.

Per il platonizzante Plutarco, dopo la morte, le anime espiano i loro peccati in un luogo di pena identificato con il lato visibile della luna; mentre sul lato invisibile si trovano i Campi Elisi.<sup>428</sup> Secondo Ireneo di Lione, così come Cristo è stato tre giorni negli inferi per poi risuscitare nella carne, tutti le anime dei cristiani soggiogneranno dopo la separazione dal corpo in una ‘*regione invisibile*’, in attesa di riprendere il proprio corpo.<sup>429</sup> I martiri verrebbero invece ricongiunti immediatamente a Cristo, avendo partecipato pienamente con il loro sacrificio al suo mistero.<sup>430</sup>

Come immaginare l’esistenza di queste anime, una volta constatato il tardare della promessa ‘Parusia’? Esse verrebbero forse riassunte subito in cielo, come pensavano gli gnostici e come presupponeva la teoria platonica dell’immortalità dell’anima?

Ma perché l’anima dovrebbe riunirsi ad una materia ritenuta intrinsecamente cattiva? Che l’anima debba necessariamente riunirsi al corpo lo sostiene lo Pseudo-Giustino, con una argomentazione forte: se ci fosse la sola risurrezione spirituale, il corpo di Cristo sarebbe dovuto restare nel sepolcro.<sup>431</sup>

A prescindere dal problema del numero prefissato delle anime, Agostino ritiene (seguendo la dottrina della grazia di Paolo di Tarso) che il numero degli eletti sia determinato e che Dio scelga nella ‘*massa dannata*’ degli uomini quelli destinati a rimpiazzare gli angeli ribelli. In tal senso, tutti gli altri sono predestinati alla dannazione eterna.

Per Tommaso d’Aquino, alla morte l’anima (avendo le caratteristiche di sussistenza e di incorruttibilità) diventa ‘anima separata’, ‘anima esiliata dal

---

<sup>428</sup> Plutarco, *Sul volto che si vede nella luna*.

<sup>429</sup> «È chiaro che anche le anime dei suoi discepoli [...] andranno nella regione invisibile, assegnata loro da Dio e lì dimoreranno fino alla risurrezione, aspettando la risurrezione; poi riprenderanno i loro corpi e risusciteranno integralmente, cioè corporalmente, come risuscitò il Signore e così andranno al cospetto di Dio. [...] Così anche noi dobbiamo attendere il tempo della nostra risurrezione» (Ireneo, *Adversus haereses*, V, 31, 1-2).

<sup>430</sup> Così ritengono Ignazio, Clemente romano e Policarpo; e così attestano gli *Atti del Martirio di Giustino*, Tertulliano e Cipriano.

<sup>431</sup> Pseudo-Giustino, *Trattato sulla Resurrezione*. La catechesi preferisce affidarsi a considerazioni filosofiche: «Il corpo andrà con l’anima al Paradiso o all’Inferno. Il corpo è lo strumento, il compagno dell’anima, sia nel bene come nel male. È giusto quindi che anche il corpo assieme all’anima riceva il premio o la pena secondo il merito» (Il buon maestro, 1944, p. 301).

corpo', tutt'altro che liberata dal corpo, in quanto tende a ricongiungersi.<sup>432</sup> Infatti, è proprio dell'anima informare il corpo ed essa trova in ciò la propria perfezione;<sup>433</sup> mentre solo Dio è assolutamente immateriale, in quanto infinito, e non necessita di accidenti («*non est subjectum*»). Posizione del tutto opposta all'idea platonica che l'anima separata dal corpo sia, oltre che finalmente libera, assolutamente 'capace' ed 'intelligente'.

Ma cosa accade all'individuo nell'attesa che si completi il numero delle anime degli eletti e possa aver luogo il Giudizio?<sup>434</sup> Cosa pensare di quello che è inevitabilmente uno stato di attesa? Per Giustino, secondo cui lo spirito che permea il corpo è materiale (benché fatto di una materia sottilissima), le anime, cui non viene tolta la sensibilità, soggiornano in luoghi distinti per i giusti e gli ingiusti.<sup>435</sup>

#### 9.4 Il giudizio particolare

Che accade all'anima subito dopo la morte? È ben nota la risposta del Catechismo di Pio X,<sup>436</sup> che viene tradizionalmente illustrata così: «*Appena l'uomo parte da questa vita, comparisce innanzi al tribunale di Dio per render conto di tutto ciò che ha fatto, detto e pensato [...] questo giudizio [...] chiamasi particolare, appunto perché ha luogo fra Dio e l'anima di ciascun uomo*».<sup>437</sup>

L'idea di un giudizio cui deve sottostare l'anima individuale subito dopo la morte non è certo originaria del cristianesimo. Ne parlò in particolare, secondo la testimonianza di Tertulliano, Ermete Trismegisto secondo il quale il Padre giudicherebbe l'anima riguardo le azioni compiute in vita, 'nel corpo'.<sup>438</sup> Nell'attesa e durante questa fase, l'anima vivrebbe una sua vita individuale sganciata dalla materia; successivamente, si 'trasformerebbe' ovvero passerebbe ad un'altra forma vivente, tornando indietro 'fino agli animali che strisciano' oppure mutandosi in demone, divenendo immortale e passando a far parte del «*coro degli dei*».<sup>439</sup>

Per Tertulliano, alla morte, tutte le anime, tranne quelle dei martiri,<sup>440</sup> vanno all'inferno, come fece lo stesso Gesù e lì debbono attendere il giudizio. In pratica,

---

<sup>432</sup> «*L'anima, essendo parte della natura umana, non ha perfezione naturale se non quando è unita al corpo*» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 90, 4). «*L'anima umana rimane nel suo essere quando è stata separata dal corpo, avendo attitudine e inclinazione naturale all'unione con il corpo*» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 76, 1-6).

<sup>433</sup> «*Appartiene all'anima umana unirsi al corpo*» (Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 51, a. 1).

<sup>434</sup> Apocalisse 6, 11.

<sup>435</sup> Giustino *Apologia* I, 45, 1.

<sup>436</sup> Catechismo di Pio X: [96] «*Gesù Cristo, per giudicarci, non aspetterà sino alla fine del mondo, ma giudicherà ciascuno dopo la morte*».

<sup>437</sup> Il buon maestro, 1944, p. 200.

<sup>438</sup> «*Una volta avvenuta la separazione dell'anima dal corpo, il giudizio e l'esame dei suoi meriti sarà affidato al demone supremo*» (Ermete Trismegisto, *Asclepio*, 28).

<sup>439</sup> Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, X. Secondo gli antireincarnazionisti, ciò non è possibile, in quanto l'anima è l'unica forma del corpo e non può avere più di una forma corporale.

<sup>440</sup> Tertulliano, *De Anima*, cap. 54-55.

ed è l'idea che prevale nel cristianesimo, la morte in un certo senso bloccherebbe l'anima (separata dal corpo) nelle sue caratteristiche 'attuali'.

Per Agostino, dopo la morte i beati passeranno in uno stato di natura glorificata, che riguarderà immediatamente la sola anima e solo dopo la resurrezione anche il corpo. Allora, non solo verrà reintegrato lo stato originario dell'uomo prima del peccato originario, ma verranno acquisite nuove proprietà spirituali e l'anima usufruirà della visione e della fruizione dirette di Dio. I malvagi passeranno invece nello stato di dannazione, caratterizzato in primo luogo dalla lontananza da Dio.<sup>441</sup>

Di conseguenza, l'attimo della morte è per il Cristianesimo la sintesi della vita, il passaggio fondamentale. In quel momento la volontà umana resta «*fissata irrimovibilmente nello stato di adesione o avversione a Dio che ha al momento della morte*»;<sup>442</sup> finisce la prova e d'ora in poi non c'è altro che premio o punizione. Proprio così si era espresso Gesù nella parabola del ricco epulone che non può più mutare la sua sorte,<sup>443</sup> o quando aveva parlando della notte in cui nessuno può operare.<sup>444</sup> E Paolo di Tarso aveva aggiunto: «*finchè abbiamo tempo, facciamo del bene a tutti, ma specialmente ai nostri fratelli di fede*».<sup>445</sup>

L'escatologia intermedia afferma in pratica un dualismo sui generis, molto lontano ad esempio da quello che riscontriamo tradizionalmente nella teologia mistica, nella quella è palese il principio della sostanziale diversità di natura e di attività fra corpo ed anima: per i mistici infatti l'anima opera da sè e 'dialoga' con il corpo.

Vale la pena di ricordare che nel diciassettesimo secolo venne ufficialmente approvato il "Trattato sul purgatorio" scritto da Caterina da Genova (1447-1510); un testo di fondamentale importanza per la Chiesa, in cui si afferma la dottrina del purgatorio contro le eresie di Lutero e Calvino. Secondo Caterina, non appena si stacca dal corpo, l'anima percepisce con un solo sguardo, ed una volta sola, la causa per la quale è condannata al purgatorio; in quel momento, con un atto della 'volontà', può detestare le sue colpe. Dopo di ciò, l'anima si 'precipita' nel purgatorio per purificarsi, subendo la 'pena del senso'; prova il 'desiderio' di liberarsi dall'ostacolo al paradiso costituito dalle sue colpe; 'desidera' subire il castigo del purgatorio; 'prova dolore', 'soffre' per il suo stato; 'gioisce' per la promessa del paradiso finale. Dunque, come ben si vede, tutte le facoltà dell'anima restano perfettamente operanti, nonostante la morte del corpo.<sup>446</sup> L'unico limite alle attività dell'anima sembra essere il fatto che in questo stato essa non può più 'né peccare né meritare', ma solo scontare la pena temporanea che le è stata inflitta.

---

<sup>441</sup> Ricordiamo che, secondo lo stesso Agostino di Ippona, la condizione in cui si trovavano Adamo ed Eva nel paradiso terrestre era provvisoria. Quando uomini e donne si fossero moltiplicati a sufficienza la loro anima ed il loro corpo sarebbero passati ad uno stato glorioso, senza conoscere la morte.

<sup>442</sup> Carbone C, 1948a, p. 161.

<sup>443</sup> Luca 16, 19-31.

<sup>444</sup> Giovanni 9, 4.

<sup>445</sup> Galati 6, 10.

<sup>446</sup> Anche Giustino aveva sostenuto che «*la sensibilità persiste dopo la morte*» (Giustino, *Apologia* I, 18, 1).

L'immagine che Caterina ha dell'anima che soffre la pena del senso, è comunque (fuori di metafora) una immagine abbastanza 'materiale', come dell'oro posto nel crogiolo.<sup>447</sup> È un'anima decisamente sospesa, che compie una lenta metamorfosi, fra la 'comprensibile' (ed esprimibile) corporeità e la non rappresentabile spiritualità assoluta.

Cosa dovrebbero essere dunque gli uomini, nel tempo compreso fra la morte e la resurrezione finale? Certamente anime separate dai corpi, ma anche anime sostanzialmente incomplete, 'non esseri', a dispetto della sempre affermata indivisibilità dell'anima (e delle sue proprietà). In questo senso è orientata oggi certa teologia protestante (che opera un'interpretazione 'attualista' o 'dinamica'), secondo la quale l'anima separata non è un essere sussistente come tale; nel periodo compreso fra la morte e la resurrezione finale l'essere umano individuale sarebbe sostanzialmente 'trattenuto' nella mente di Dio e la resurrezione finale sarebbe una sorta di 'nuova creazione'.

Certamente, nel corso del tempo, la teologia cattolica ha ingarbugliato non poco i concetti. Era più semplice l'ipotesi biblica di un semplice 'corpo animato', con l'accento tutto spostato sul corpo, la cui esistenza spezzata dalla morte sarebbe poi 'miracolosamente' ripresa.

### **9.5 L'attesa del destino finale**

La tematica del purgatorio, strettamente connessa al problema della 'vita' delle anime dopo la separazione dal corpo e nell'attesa del giudizio finale, si sviluppa sostanzialmente nel medioevo; secondo Le Goff,<sup>448</sup> a partire dalla fede nella risurrezione. La relativa dottrina viene comunque formulata pienamente solo con il Concilio di Trento.

I padri della chiesa ignoravano quasi del tutto il problema, anche se qualche accenno lo si può trovare sin dal secondo-terzo secolo. Probabilmente, il primo testo in cui si profila in qualche modo l'immaginario del purgatorio non è un'opera

---

<sup>447</sup> «Vedete l'oro; quanto più si fa fondere, tanto migliore diventa; si fa fondere finché sia scomparsa ogni più piccola impurità. Tale è l'effetto del fuoco sopra gli oggetti materiali. Ora l'anima non può fondersi in Dio, ma si può ridurre alla sua propria sostanza e, quanto più si purifica, tanto più si libera da ogni lega, finché resta in Dio tutta pura. Quando l'oro, secondo l'espressione degli orefici, è purificato a ventiquattro carati, non si può ridurre di più, qualunque sia il grado di calore a cui si voglia sottoporlo, perché il fuoco consuma soltanto le materie impure. Il fuoco soprannaturale agisce in modo analogo sopra l'anima. Dio la tiene nel fuoco, finché sia scomparsa ogni più piccola imperfezione, e abbia ridotto la sua purezza a ventiquattro carati. Ciascuna pertanto è trattenuta secondo il suo grado di perfezione. Quando l'anima è purificata, rimane tutta in Dio, senza più ritenere nulla in se stessa; Dio è la sua vita, e quando egli ha attirato a sé quell'anima così purificata, essa diventa impassibile, perché non vi rimane più nulla in lei, che possa essere consumato e, se fosse ancora trattenuta tra le fiamme, quando è già così purificata, il fuoco non le cagionerebbe più nessun dolore. Anzi, sarebbe allora il fuoco dell'amore divino, la vita eterna medesima in cui l'anima non può più incontrare nulla che le sia contrario» ( da: Faber G., Ed. It., 1921 pp. 364-365).

<sup>448</sup> Le Goff J., *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Parigi, 1981; trad.it.: *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino. 1996.

teologica, ma il diario in cui la giovane Perpetua, martizzata a Cartagine nel 203, racconta dei sogni.

Per Tertulliano, oltre all'inferno ed al paradiso («*refrigerium*»), dove accedono i martiri subito dopo la morte), esiste un terzo luogo che accoglie le anime dei defunti; si tratta del 'seno di Abramo' («*refrigerium interim*»), posto sotto terra come l'inferno e separato da questo da un «*grande baratro*», luogo di provvisoria beatitudine.

Tertulliano non intende comunque il '*refrigerium interim*' come luogo di purificazione, ma solo come sede di attesa, dove viene data «*consolazione alle anime dei giusti, finchè la consumazione di tutte le cose non completi la risurrezione di tutti con la ricompensa*». <sup>449</sup> E ciò a differenza dell'inferno, in cui l'anima già soffre senza la carne.

Il concetto viene ripreso da Cipriano, che utilizza invece l'espressione «*carcere*», <sup>450</sup> giacchè mentre i martiri ricevono subito il premio per la propria fede e per il proprio coraggio, è giusto che gli altri si purifichino nell'attesa del perdono, in un luogo che somiglia abbastanza all'inferno. <sup>451</sup>

È da notare come Cipriano definisca la fine di questo 'carcere' una «*seconda morte*». <sup>452</sup> Come se la vita postmortem fosse realmente una seconda vita, in cui l'anima (a differenza di quanto sostenuto da Caterina da Genova) è ancora pienamente attiva.

Gradualmente (specie con gli alessandrini) all'idea di una prima resurrezione si associa quella della purificazione attraverso il fuoco, <sup>453</sup> che è già presente nella Bibbia riguardo ai riti sacrificali. <sup>454</sup> In tal senso Tertulliano e Clemente parlano di un fuoco che 'ripara' e 'guarisce'.

Ne parla anche Origene, che teorizza l'apocatàstasi: la salvezza finale congiunta alla restaurazione di tutte le cose; con la fine anche dell'inferno.

---

<sup>449</sup> Tertulliano, *Adversus Marcionem*, IV, 34, 11-14.

<sup>450</sup> Cipriano si rifà a Matteo 5, 22.

<sup>451</sup> Cipriano, *Lettera ad Antoniano*.

<sup>452</sup> «*Tema di morire colui al quale la seconda morte sarà prorogata con una temporalità maggiore al fine di differire intanto solo i suoi crucci e i suoi gemiti*» (Cipriano, *De Mortalitate*).

<sup>453</sup> «*Quando Dio esaminerà i giusti lo farà anche per mezzo del fuoco. Coloro i cui peccati avranno prevalso, saranno avvolti dal fuoco e purificati*» (Lattanzio, *Istitutiones*, VII, 21).

<sup>454</sup> La purificazione tramite il fuoco va distinta dalla distruzione attraverso il fuoco (ad esempio: la seconda morte nello stagno di fuoco, in Apocalisse 20, 10-15; 21, 8).



## 10 - La resurrezione

Il concetto di resurrezione manca nella cultura giudaica più antica, che pensava invece a premi terreni per la fedeltà all'unico Dio. Con il "Deuteronomio" l'idea di ricompensa diviene un dogma, che illumina il corso della storia, sullo schema peccato-punizione-conversione-salvezza: la giustizia di Dio deve premiare chi segue le sue leggi e punire chi le viola. L'idea che l'alleanza o la comunione con Dio non cessino con la morte è un prodotto tardivo della cultura giudaica e non è chiaro se fosse creduta dall'autore del Salmo 73, secondo cui la comunione con Dio è indipendente dal destino esteriore.

Solo in "Ebrei" si parla chiaramente di resurrezione dei morti come 'verità fondamentale'.<sup>455</sup> Alla fine dei tempi, promette il cristianesimo, tutti 'risorgeremo'. L'anima immortale (ogni anima immortale), ovvero il principio individuale che trascende il corpo, si ricongiungerà con il 'suo' corpo (o riavrà un corpo del tutto simile).

### 10.1 La resurrezione degli uomini

La fine dei tempi ('*consummatio saeculi*') vedrà la fine dell'umanità vivente, ma, a quanto pare, non la fine della natura, che anzi verrebbe ripristinata nel suo stato originario.<sup>456</sup> O almeno così si è talora pronunciata la catechesi: «*Per fine del mondo si intende in primo luogo la distruzione di tutte le opere dell'uomo sulla terra, quali sono le città ed i paesi. Come Adamo fu il primo uomo che Dio fece, così verrà un giorno che nascerà l'ultimo, dopo del quale non ne nascerà più altro; il genere umano sarà compiuto nel numero predestinato da Dio e la morte totalmente scomparirà dalla terra*». <sup>457</sup> A questo punto, quelli che furono uomini risorgeranno.

Ma di resurrezione del corpo non si parla per nulla in "Genesi", dove per carne ('*basar*') si intende la parte muscolosa del corpo in comune con gli animali (o anche il cadavere umano; o il corpo morto degli animali); e per spirito s'intende ciò che anima questa carne (il sangue negli animali). Carne è anche ciò che lega l'uomo alla terra, che lo rende mortale ed estraneo a Dio.<sup>458</sup>

Solo tardivamente le Scritture parlano genericamente di resurrezione del corpo: «*Viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la sua voce, e quelli che hanno operato il bene ne usciranno per la resurrezione della vita; quelli,*

---

<sup>455</sup> Ebrei 6, 1-2.

<sup>456</sup> Ma quale sarà il destino di tutto il restante mondo dei viventi?.

<sup>457</sup> Il buon maestro, 1944, p. 299.

<sup>458</sup> Giobbe 10, 4; Isaia 31, 3; Geremia 17, 5.

*invece, che fecero il male, per la risurrezione della condanna».*<sup>459</sup> In questa formulazione non è per nulla implicito che alla morte corpo ed anima subiscano due destini diversi e che solo alla fine dei tempi si ricongiungano.

I primi accenni alla risurrezione della sola carne risalgono al periodo protocristiano; ad esempio la "*Seconda lettera di San Clemente ai Corinti*" (circa 140): «*Nessuno di voi venga a dire che questa nostra carne non subirà il giudizio e non risusciterà. Ricordatelo: non foste salvati, non otteneste la vita interiore, se non in questa carne, vivendo in essa? Perciò è doveroso custodire la carne come un tempio di Dio. Nella carne foste chiamati e nella carne raggiungerete [Dio o la salvezza]. Se Cristo, il Signore, nostro Salvatore, che prima era solo spirito, si fece carne e solo così ci chiamò, anche noi solo in questa carne raggiungeremo il premio eterno».*<sup>460</sup>

La resurrezione del corpo è divenuta nel tempo un correlato del dogma della immortalità dell'anima. Il corpo deve risorgere e ricongiungersi all'anima per almeno tre importanti ragioni: (a) se l'essenza dell'uomo fosse lo spirito, non si comprenderebbe perché Dio l'avrebbe fatto compagno della carne; (b) essendo l'anima 'forma del corpo' è del tutto innaturale che essa si trovi separata dal corpo, e dunque tende a ricongiungersi ad esso; (c) poichè bene e male sono commessi insieme dall'anima e dal corpo, entrambi debbono essere partecipi del premio o della punizione.

A dispetto del fatto che l'anima è 'forma del corpo', la natura dei corpi risorti è stata per lo più presentata come diversa per i dannati ed i beati. I corpi dei dannati saranno spaventosi ed orribili, a somiglianza dei demoni; quelli dei secondi saranno invece 'gloriosi'. Non viene affermato espressamente che i primi saranno materiali, quanto i secondi saranno gloriosi, ma indubbiamente sembra esservi una contrapposizione ben più che simbolica fra materialità ed immaterialità, come una sorta di doppio aldilà. Significativamente, nell'inferno prevale la materialità, perchè il fuoco deve essere sentito corporalmente, mentre nel paradiso vi è immaterialità, perchè la gioia e la felicità sarebbero immateriali.

L'idea di una stretta fisicità dell'inferno non è una costante fra i teologi; in molti hanno pensato piuttosto ad un fuoco metaforico. Il 30 aprile 1890 la Sacra Penitenzieria sentenziò comunque che il fuoco dell'inferno deve essere ritenuto (a pena di mancata assoluzione) assolutamente reale. Ma le passate opinioni dei teologi andavano in tutt'altro senso, come quella di Francisco Suarez (1548-1617) secondo cui «*il fuoco dell'inferno ha una qualità spirituale e soprannaturale per cui gli spiriti vengono tormentati secondo la loro natura*», o quella di Lessio

---

<sup>459</sup> Giovanni 5, 28-29. Paolo di Tarso dirà: «*È necessario che questo corpo corruttibile si rivesta d'incorruzione e che il nostro corpo mortale si rivesta d'immortalità*» (1 Corinti 15, 53); ma non era un testimone diretto delle parole di Gesù.

<sup>460</sup> *Seconda lettera di san Clemente ai Corinti*, in: *I Padri apostolici*, trad., intr. e note di Corti G., Città Nuova, Roma 1971, p. 230.

secondo cui «*come in questa vita il fuoco bruciando il corpo fa soffrire anche l'anima, così nell'altra può prendere direttamente lo spirito*».<sup>461</sup>

## **10.2 Il corpo dei risorti**

La descrizione classica del corpo dei risorti deriva da Paolo di Tarso: «*Si semina il corpo corruttibile e risorge incorruttibile; si semina spregevole e risorge glorioso; si semina debole e risorge potente; si semina corpo materiale e risorge corpo spirituale [...] Perché è necessario che questo corpo corruttibile si rivesta d'incorruttibilità e che il nostro corpo mortale si rivesta d'immortalità*».<sup>462</sup>

Proprio in base a questo testo, la teologia definisce le quattro caratteristiche del corpo glorioso risorto: (a) immortalità e impassibilità; (b) bellezza, splendore e integrità; (c) agilità; (d) sottigliezza. Incorruttibilità, bellezza e forza sono palesemente caratteristiche fisiche del corpo, pensato nella sua assoluta efficienza, in una sorta di supernormalità che non eccede la natura fisica e che rispecchia le medesime proprietà del corpo di Adamo (dunque un ripristino della condizione originaria e non un premio che va oltre); la sottigliezza è invece una proprietà non fisica, forse ricollegabile allo psichismo.

Questa rappresentazione dello 'stato finale' non ha alcun riscontro in Genesi. Adamo ed Eva, creati ad 'immagine e somiglianza di Dio' vivevano nel paradiso terrestre senza alcuna promessa di un 'altro paradiso'. "Genesi" non ci parla di una diversa natura che sarebbe stata assegnata loro dopo un 'periodo di prova'. Si tratta palesemente di elaborazioni dottrinarie successive.

Ordinariamente la catechesi sentenzia che Adamo ed Eva, «*per naturale costituzione, sarebbero stati soggetti all'ignoranza, alla lotta delle passioni contro lo spirito, al dolore e alla morte; ma Dio, per renderli più perfetti e simili a sè, arricchì la loro mente di scienza, sia nell'ordine naturale che soprannaturale; pose nella loro volontà una forte attrattiva verso il bene, diede loro l'immunità dalla lotta delle passioni, da ogni sofferenza e dalla morte. Anche la natura esteriore era in tutto soggetta all'uomo, né gli poteva recare nocimento; anzi il suolo senza fatica e stento doveva dargli il cibo conveniente. L'uomo pertanto, dopo una vita felice condotta nelle delizie dell'Eden, doveva, senza incontrare la morte, passare a godere della felicità stessa di Dio. È l'età dell'oro dell'umanità, di cui è rimasta traccia nelle primitive tradizioni dei popoli*».<sup>463</sup> Ma che senso avrebbe avuto creare l'umanità in due tempi?

Per Tertulliano i corpi risuscitati mantengono la stessa sostanza del corpo mortale, diventando però incorruttibili.<sup>464</sup>

Secondo Tommaso d'Aquino, come nel corso della vita il corpo è sempre stato uno nella sua forma specifica, dopo la resurrezione esso risorgerà ancora nella stessa forma, anche se non si comporrà degli stessi elementi materiali di cui era composto

---

<sup>461</sup> Citati in: Casali G., 1955, p. 622.

<sup>462</sup> 1 Corinti 15, 42-44 e 53.

<sup>463</sup> Re G., 1947, p. 61.

<sup>464</sup> Tertulliano, *De resurrectione mortuorum*.

in vita; e l'anima «penetrerà questa materia, la vivificherà, la trasformerà, le darà la forma umana e ne farà il suo corpo».<sup>465</sup> Questo secondo corpo sarà «essenzialmente come il primo, perché l'anima è la forma del corpo e il principio formatore».<sup>466</sup> E la nostra individualità non ne risentirà minimamente, in quanto «quello che forma la nostra individualità non è tanto quella determinata quantità di molecole, ma è l'insieme dei nostri caratteri personali».<sup>467</sup>

Resta il fatto che la catechesi descrive due diversi tipi di corpi risorti: il primo è quello dei beati, con le loro quattro caratteristiche doti di impassibilità (esenzione dalla morte e da qualsiasi sofferenza), chiarezza (irradiazione sul corpo della gloria dell'anima), agilità (perfetta soggezione agli ordini dell'anima), sottigliezza (capacità di attraversare la materia); il secondo, quello dei dannati (destinati ad una immortalità ignominiosa, deforme, orribile, vergognosa), «soggetto ad ogni dolore, a dolori e sofferenze che ora non possiamo neppure immaginare».<sup>468</sup> Se queste sono le caratteristiche del corpo dei beati è evidente che nel creato sussisteranno ancora morte, sofferenze, opacità, gravità, materialità. Il mondo finale non sarà dunque il più perfetto dei mondi.

### 10.3 La resurrezione di Gesù Cristo

Louis Du Pont, un mistico del Seicento, ha scritto un interessante racconto della resurrezione di Gesù Cristo.<sup>469</sup> Gesù torna in anima e spirito al sepolcro, assieme ad un corteo di anime sante cui fa vedere il triste spettacolo del proprio corpo, imbrattato del proprio sangue. Quindi, assieme agli Angeli, raccoglie tutto il sangue disperso nello stesso sepolcro, nel Getsemani ed in ogni altro luogo della passione, perché «il sangue d'un Dio non è fatto che per scorrere nelle vene di un Dio»; vengono raccolti anche tutti i peli ed i capelli perduti, perchè si mostri ciò che scrive Luca «non andrà perduto neanche un capello della vostra testa».<sup>470</sup> Quindi «l'anima benedetta del Salvatore entra nel suo corpo e gli rende la vita», conferendogli però le proprietà del corpo glorificato, sicché egli «esce liberamente dal suo sepolcro, soggiorno della morte, penetrando, senza incontrare alcuna resistenza, l'enorme pietra che ne chiudeva l'entrata». È ben evidente la discrepanza con il realismo dei «Vangeli», secondo i quali la pietra che chiudeva il sepolcro era stata spostata e poi Cristo era riapparso ai suoi discepoli con un corpo materiale.<sup>471</sup>

---

<sup>465</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. II, pag. 75.

<sup>466</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. II, pag. 76.

<sup>467</sup> Bona S. (a cura di), 1958, vol. I, p. 404.

<sup>468</sup> Perardi G., 1930, vol. III, p. 411.

<sup>469</sup> Du Pont L., 1605; ed. 1879, vol. V., pp. 30-32.

<sup>470</sup> Luca 21, 18.

<sup>471</sup> Giovanni 20, 24-29.

#### 10.4 La riunione fra l'anima e il corpo

Nel sesto secolo a.c. Zoroastro aveva già predicato la ricomposizione del corpo, dello stesso corpo fisico: «Egli è certo che i vostri occhi vedranno ogni cosa rivivere, per la risurrezione. I cadaveri ricupereranno i loro nervi e le loro vene; e quando i morti saranno stati rianimati, ciò sarà per sempre; imperocchè allora la terra partorirà ossa, acqua, sangue, pietre, fuoco, la vita stessa, come all'origine delle creature». <sup>472</sup>

Per Platone l'uomo è unione solo 'provvisoria' (dalla nascita alla morte) ed 'accidentale' di corpo ed anima; solo l'anima preesiste e sopravvive a tale unione, ed il corpo è prigioniero dell'anima, che vive sulla terra come in un esilio.

Secondo i padri della chiesa, Cristo risuscitò il proprio corpo proprio perchè corpo e anima hanno un comune destino di salvezza. <sup>473</sup>

Per Tommaso d'Aquino, l'anima separata non è né uomo, né persona: dopo la morte essa mantiene una certa 'tensione' ('*commensuratio*') verso il proprio corpo, cosicché è più perfetta e somigliante a Dio se unita al corpo, piuttosto che quando è priva di esso. <sup>474</sup>

L'idea della resurrezione come di una reale (non metaforica) ricomposizione del 'proprio' corpo viene sostenuta da Innocenzo III, che afferma: «con il cuore crediano e con la bocca confessiamo la risurrezione di questa stessa carne che abbiamo, e non di un'altra». <sup>475</sup> Quattro secoli dopo, nel 1605, Leone XI dichiara: «io credo alla vera resurrezione del corpo che ho al presente». <sup>476</sup>

Anche Taziano (nel secondo secolo) credeva in una ricomposizione del corpo proprio a partire dalla propria materia. <sup>477</sup> Per molti apologeti, invece, la ricomposizione avverrebbe a partire dalla materia in genere, che viene 'personalizzata' dall'anima individuale. <sup>478</sup>

---

<sup>472</sup> Riportato da Schmid G.E., 1848; ed. it., 1864, vol. I, p. 352.

<sup>473</sup> Lo Pseudo-Giustino scrive in proposito: «se ci fosse la sola risurrezione spirituale, sarebbe stato necessario che colui che risorgeva avesse mostrato da una parte il corpo giacente, dall'altra l'anima vivente. E invece egli non fece questo, ma risuscitò il corpo...» (Pseudo-Giustino, fr. II, 9, 2).

<sup>474</sup> Tommaso d'Aquino, *De Potentia*, q. 5, a. 10.

<sup>475</sup> Innocenzo III, *Lettera "Eius Exemplo"*, 18 dicembre 1208 (Denzinger, 797).

<sup>476</sup> Citato da: Lesétre H., 1925, p. 423

<sup>477</sup> «Anche se il fuoco annienterà questo mio pezzetto di carne, l'universo conterrà la materia vaporizzata [...] Dio che regna, quando vorrà, restaurerà, come al principio, la sostanza visibile solo a lui» (Taziano, *Or.*, 6).

<sup>478</sup> «Dio vuole che l'anima ritrovi un giorno il suo corpo nell'altra vita, affinché quel corpo che ha concorso ai suoi atti buoni o cattivi in questo mondo divenga per lei un elemento di felicità o di sventura nell'eternità. Il corpo non sente né opera di per se stesso; l'anima è il suo unico centro di sensazione e di azione e quando è partita il corpo resta insensibile e inerte. La natura, pertanto, degli elementi di che sarà composto alla risurrezione importa molto poco. L'anima animerà quegli elementi e ne farà il suo vero e proprio corpo, abbiano tutti questi fatto più o meno parte del suo corpo terreno. Per mezzo di quel corpo, l'anima, proverà delle gioie e anche delle pene che non poteva provare mentre ne era separata. La difficoltà tratta dall'impiego dei medesimi elementi materiali per altri corpi non ha pertanto alcuna base. Tutti quegli elementi, per se stessi, sono indifferenti, e quello che li innalza alla condizione di corpi umani è l'azione dell'anima. Benché divenuto spirituale e sottratto all'azione delle leggi del mondo fisico, quel corpo non sarà meno

### 10.5 La resurrezione finale

Nelle “*Scritture*” e nell’apologetica, il concetto di ‘resurrezione’ è piuttosto contraddittorio. Tanto per cominciare, la più celebre, quella di Lazzaro, per quanto comunemente così definita, sarebbe piuttosto una ‘rianimazione’ di cadavere non ancora decomposto.

La vera resurrezione viene illustrata nel “*Nuovo Testamento*” con delle similitudini. La più nota rimanda a Paolo di Tarso: «*Il ceppo della vite e certi rami di alberi possono essere conservati e produrre il frutto, anche allora che si separano dal loro tronco o si trapiantano; e l’uomo pel quale tutte le cose furono create, non potrà risuscitare dal sepolcro della terra? Si semina il grano ed altre sementi che si corrompono e muoiono, per rinverdire ben presto e gittare vigorosi germogli. Se dunque le piante rivivono dopo che sono di già corrotte, perché noi non potremo risorgere dopo che saremo morti?*».<sup>479</sup> L’imprecisione apologetica è chiara: in questo caso infatti non si può parlare in senso stretto di resurrezione quanto piuttosto di ‘trasformazione’ per i semi e di ‘rivitalizzazione’ per i rami.

Altre abusate similitudini dell’apologetica dimostrano la vaghezza del concetto: il sole che sembra morire ogni giorno e poi rinascere di nuovo; il mercurio che diviso in bollicine riprende la sua precedente forma se trattato da un’abile mano; una statua fatta in pezzi che può essere rifusa prendendo una forma nuova; il bruco, che sembra quasi morto nel suo bozzolo, nasce a nuova vita dopo la metamorfosi. Dunque il termine risuscitare viene anche usato nel senso di riappare, ricomporre, rifondere, cambiare forma.

In realtà, la vera resurrezione sarebbe quella della fine dei tempi, in cui verranno ricostituiti (rifatti ex novo, per un vero miracolo e non piuttosto per l’azione dell’anima informatrice) corpi che non esistono più come tali, e che perderanno (solo quelli dei beati, per qualcuno) la materialità.

Non si può comprendere il concetto cristiano di resurrezione se non ci si riporta a quanto scrive Paolo di Tarso, nella “*Prima lettera ai Corinti*”. «*Qualcuno domanderà: Come risuscitano i morti? Con qual corpo ritorneranno? Stolto! Quello che tu semini non germina, se prima non muore; quello che tu semini non è il corpo che deve nascere, ma un nudo granello come, ad esempio, un chicco di grano o di qualunque altra semente; Dio poi gli dà il corpo che vuole, a ciascun seme dà il corpo che gli conviene. Non ogni carne è la stessa carne; ma altra è la carne degli uomini e altra quella degli animali domestici, altra quella degli uccelli e altra quella dei pesci*».<sup>480</sup> La pianta che nasce non è dunque per l’apostolo sviluppo o trasformazione del seme. Si potrebbe perfino intendere, alla lettera, che il ‘tipo’ di corpo fisico non è una caratteristica direttamente collegata ad una

---

*reale. Così fu pure quello di Cristo risuscitato. Fu per questo che la Chiesa ha condannata la teoria di coloro che hanno sostenuto che i corpi di Cristo e dei risuscitati erano di natura puramente eterea, che i corpi materiali vanno distrutti, che dopo la risurrezione non esistono che le anime sole, e che l’identità non consiste che nella conoscenza personale» (Lesétre H., 1925, p. 423).*

<sup>479</sup> Schmid G.E., 1848; ed. it., 1864, vol. I, p. 351.

<sup>480</sup> I Corinti 15, 35-39.

‘qualità’ o ‘proprietà’ del seme. Al seme che muore viene per così dire ‘abbinato’ un corpo che col seme non ha una diretta relazione di sviluppo, nel senso biologico, come intendiamo noi oggi. Questo corpo non sembrerebbe neanche riconducibile a proprietà biologiche generali, ma piuttosto alle proprietà dell’anima (‘forma del corpo’): dunque ancora una volta anima che plasma e anima il corpo piuttosto che principio separato.

La resurrezione finale sarà dunque analoga alla nascita dopo la corruzione del seme: «*Così sarà pure della risurrezione dei corpi. Si semina il corpo corruttibile e risorge incorruttibile; si semina spregevole e risorge glorioso; si semina debole e risorge potente; si semina corpo materiale e risorge corpo spirituale. Se vi è un corpo materiale, vi è pure un corpo spirituale. Difatti, così sta scritto: “Il primo uomo, Adamo, fu fatto anima vivente”, il secondo Adamo è spirito vivificante. Ma non è prima ciò che è spirituale, bensì ciò che è materiale: lo spirituale viene dopo. Il primo uomo, tratto dalla terra, è terrestre; il secondo, invece, è dal cielo. E qual è il terrestre, tali sono anche i terrestri; e qual è il celeste, tali sono anche i celesti. E come abbiamo portato l’immagine del terrestre, così porteremo pure l’immagine di quello celeste. Quello che affermo, o fratelli, è che né la carne, né il sangue possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione può ereditare l’incorruzione*».<sup>481</sup> Nessun collegamento dunque con il corpo che è morto con il quale non vi è alcuna relazione, come per l’appunto fra la pianta ed il seme.

Ai primi cristiani era stata comunque prospettata una prossima fine dei tempi, che avrebbe colto molti ancora in vita. Cosa ne sarebbe stato di loro? Paolo ha una sua convinzione: «*Ecco, vi svelo un mistero: noi non morremo tutti, ma tutti saremo trasformati, in un attimo, in un batter d’occhio, al suono dell’ultima tromba. Squillerà, infatti, la tromba e i morti risorgeranno incorruttibili e noi saremo trasformati. Perché è necessario che questo corpo corruttibile si rivesta d’incorruzione e che il nostro corpo mortale si rivesta d’immortalità. Quando questo corpo corruttibile avrà rivestito l’incorruzione e questo corpo mortale avrà rivestito l’immortalità, allora avrà compimento la parola che fu scritta: “La morte è stata assorbita nella vittoria. O morte, dov’è la tua vittoria? O morte, dov’è il tuo pungiglione?”*».<sup>482</sup> Resurrezione dei morti e trasformazione dei vivi sono dunque due processi distinti, destinati a due diversi gruppi di uomini: i già morti e quelli ancora in vita.

Paolo di Tarso aveva inoltre scritto: «*finché noi siano in questa tenda, gemiamo oppressi, perché non vogliamo esserne spogliati, ma sopravvestiti, affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita*».<sup>483</sup> Per cui, secondo l’interpretazione usuale di

---

<sup>481</sup> 1 Corinti 15, 42-50.

<sup>482</sup> 1 Corinti 15, 51-55.

<sup>483</sup> 2 Corinti 5, 4.

questo brano, «saranno rivestiti del corpo celeste, senza svestirsi del corpo umano con la morte, quelli trovati vivi alla seconda venuta di Cristo».<sup>484</sup>

Lo stesso Paolo, comunque, non aveva particolari certezze su cosa rappresentasse la resurrezione: «consapevoli che mentre viviamo nel corpo siamo pellegrini lungi dal Signore, camminiamo, infatti, nella fede e non nella visione, siamo pieni di coraggio e preferiamo uscire da questo corpo per andare presso il Signore. Ed è per questo che ci studiamo di piacere a Lui, sia che si debba rimanere in questo corpo, sia che si debba lasciare».<sup>485</sup> Dal che potrebbe dedursi che tutta la sua esposizione sia in fondo solo un miscuglio di ipotesi e di metafore.

### **10.6 Le difficoltà della resurrezione**

Di fronte alla incredulità riguardo la resurrezione della carne, Tertulliano rispondeva: «Tu mi chiedi come la materia del corpo umano, decomposta e dispersa, potrà riunirsi e ripigliare l'antica sua forma, l'antica sua figura. Ma tu non hai che a rientrar in te stesso, considerarti te stesso, per trovare la prova della possibilità di questo prodigio. Che cosa eri tu prima che avessi cominciato ad esistere? Eri niente. Sei dunque costretto a credere, che prima che tu nascessi né l'anima tua né il tuo corpo esistevano, e che Dio colla sua onnipotenza ti ha dato l'esistenza. Quindi che difficoltà puoi trovare a credere che alla fine del mondo la tua anima, la più nobile porzione di te stesso essendo ancora sussistente, e non avendo la morte toccata che la parte inferiore, il corpo, potrai recuperare questo corpo per un effetto della stessa volontà onnipotente di Dio, che ti cavò già, anima e corpo, dall'abisso del nulla? La risurrezione non ti darà un nuovo essere. Dio allora non farà che ripetere, rapporto ad una parte di te stesso, ciò che un tempo ha fatto in te e per te, rapporto al tutto. Tu eri niente: e sei uscito, anima e corpo, dal niente. Insensato che ti lasci arrestare dalla difficoltà di comprendere come ricomincerai ad esser ciò che sei; comincia dunque dall'intendere, se lo puoi, come hai potuto essere quando eri niente. Non è evidente che è più facile ricominciare ad essere ciò che si era prima della morte, che non fu agevole incominciare ad essere la prima volta, e quando non si era mai stato?».<sup>486</sup> Pascal, a suo tempo, riprenderà la stessa argomentazione logica.

Nulla varrebbero contro queste tesi gli argomenti di chi crede ad una ricomposizione del corpo con le medesime particelle: «Nessuno pensa — e tanto meno la Chiesa — che alla resurrezione si debba riprendere l'immenso materiale organico che è stato nostro: sarebbe semplicemente ridicolo e mostruoso [...] Come da un germe si sviluppa un intero organismo - e quel che fa la natura può ben farlo, in un istante, Iddio! - così Dio può da una qualche particella di materia che ci è appartenuta sviluppare un corpo perfetto. È ciò che accade per i corpi non

---

<sup>484</sup> La Sacra Bibbia, 1968, p. 1283, nota 3. Il Catechismo Tridentino decreta invece che tutti dovranno morire, nessuno eccettuato, anche negli ultimi tempi, «di modo che l'anima uscita ritorni in un attimo» (Catechismo del Concilio di Trento, 133).

<sup>485</sup> 2 Corinti 5, 6-9.

<sup>486</sup> Tertulliano, *De Resurrectione carnis*, XI. Citato in: Perardi G, 1930, vol. III, p. 407.

*perfettamente sviluppati, deformi o mutili che saran portati a completo sviluppo, proporzione, armonia (verità, questa, definita nel 543 da Papa Vigilio contro Origene)».*<sup>487</sup>

Vediamo un altro esempio di apologetica sullo stesso argomento: *«per risorgere con lo stesso corpo che uno ha avuto in vita, secondo la sentenza di molti [...] basta la identità di forma, cioè la stessa anima e non l'identità di materia. Un adulto nel suo corpo non ha più quella materia con la quale era composto bambino. Attraverso il ricambio ogni cellula si è rinnovata ed è stata sostituita da nuove cellule. Eppure il suo corpo è lo stesso di quando era bambino, non è un altro corpo, appunto per la identità dell'anima che lo informa, per cui è il corpo della stessa persona. Questa spiegazione risolve le difficoltà di coloro che obietano: come fa ad essere lo stesso corpo nella risurrezione se i suoi elementi decomposti vengono assorbiti da piante, altri animali che a loro volta saranno mangiati, e quegli elementi verranno a far parte del corpo di altri animali? Però i teologi più comunemente, e in questo modo sono più aderenti alle definizioni della Chiesa, dicono che per la identità dei corpi risorti è necessaria almeno parte della stessa materia che hanno avuto in vita. E il far ciò a Dio non è impossibile».*<sup>488</sup>

Dunque Dio forse non darebbe all'anima un corpo risorto formato da particelle qualunque, ma le 'ridarebbe' un corpo sviluppatosi a partire da ciò che ne fu una parte: dunque una sorta di impropria 'rianimazione'. Questo nuovo corpo, sviluppatosi a partire da elementi del vecchio 'materiale', sarebbe dunque pur sempre composto di materia, quale noi la conosciamo oggi, fisicamente e sensibilmente; ma poi verrebbe 'spiritualizzato' (secondo quanto sostenuto da Paolo di Tarso).

In che senso? A questo punto il predicatore non ha più argomenti per spiegare i fatti, e non può che invocare il 'mistero': *«come avverrà, la "spiritualizzazione" della materia? Non lo comprendiamo, ma [...] il non comprendere la natura di un fatto non ci autorizza a rigettarne l'esistenza. Comprendiamo bene una cosa: che Dio ha parlato e Dio va creduto. S'aggiunga che la resurrezione della carne appare, se non necessaria, certo sommamente conveniente. Si può aggiungere che chi conosce le vedute della scienza più moderna sul mondo infra-atomico non si meraviglia molto a sentir parlare di materia "spiritualizzata"».*<sup>489</sup>

D'altra parte, è nella logica delle 'Scritture' che il vecchio mondo materiale ed il 'nuovo mondo' siano in stretta correlazione: *«il cosmo –ossia l'insieme dell'universo materiale- e l'uomo non sono affatto realtà separabili. Dio non ha creato il mondo come si pianta un tendone per invitare una compagnia d'artisti ad esibirsi. E nemmeno come una culla che si prepara per un bambino atteso. L'uomo è nato nel mondo e fa corpo con esso [...] l'uno e l'altro sono tagliati della stessa stoffa».*<sup>490</sup> Lo stesso Paolo di Tarso, nella "Lettera ai Romani", rende (e

---

<sup>487</sup> Carbone C, 1948a, p. 170

<sup>488</sup> Casali G., 1955, pp. 613-614.

<sup>489</sup> Carbone C, 1948a, p. 171.

<sup>490</sup> Rey-Mermet Th.: 1976, Vol. I; ed it. 1979, p. 377.

probabilmente pensa) l'immagine di una resurrezione e di un 'tempo finale' fin troppo fisicizzati: «*la creazione stessa un giorno sarà liberata dalla servitù della corruzione, per aver parte alla libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo, infatti, che fino ad ora la creazione tutta geme e soffre le doglie del parto; anzi, non solo essa, ma anche noi, che abbiamo le primizie dello Spirito, noi pure gemiamo in noi stessi, in attesa dell'adozione, del riscatto del nostro corpo*».<sup>491</sup>

Ma il cattolicesimo non sembra svilupparsi sulla stessa lunghezza d'onda. Perché la ricostituzione finale del corpo sembra saltare totalmente la fase del biologico: infatti il corpo risorto, «*liberato dallo spazio, dal tempo, dalla fatica, dal cibo, dall'invecchiamento, presente a chi desidera, assente da chi vuole, stupendo strumento di comunione, d'amore totale*» è «*totalmente al servizio dello spirito*», è un corpo «*il cui principio vitale non è più biologico, ma è costituito dallo stesso Spirito santo. Ci troviamo di fronte a una certezza completa, ma anche a un mistero non meno totale*».<sup>492</sup> Si può ben dire che si tratti di un mistero!

Se consideriamo alla lettera i testi del “*Nuovo Testamento*” sorgono altre difficoltà. La resurrezione comporta la creazione di una nuova anima, oltre che la formazione di un nuovo corpo? È quello che si potrebbe dedurre da alcuni passi.<sup>493</sup> Ma se la creatura è l'essere psicofisico definito in “*Genesi*”, Dio creerebbe tout-court un'altra persona; il che non può essere. Dunque, nelle “*Epistole*”, ‘risurrezione’ andrebbe letto nel senso di ‘rigenerazione’, e ‘nuova creatura’ avrebbe solo un senso simbolico; ma ciò scombina altri punti apparentemente fermi.

Vi è poi il problema dei corpi non ancora animati, ovvero quelli in cui, seguendo lo schema di Tommaso d'Aquino, c'è già l'anima vegetativa ma non ancora la razionale. Questi embrioni non potranno risorgere, o Dio darò loro un'anima in quel momento?

### **10.7 Problemi di genere**

“*Genesi*”, mentre afferma esplicitamente che Adamo fu fatto ad ‘immagine di Dio’, non dice nulla di simile a proposito di Eva, che è semplicemente ‘tratta’ da Adamo. Ciò è bene in accordo con la sottesa cultura patriarcale; né del resto, in altre parti dell’ “*Antico Testamento*”, si afferma mai ‘letteralmente’ che la donna è stata creata anch'essa ad immagine di Dio.

È tuttavia evidente che la formazione di Eva da una parte del corpo di Adamo, così come la formazione di ogni figlio dal corpo della madre, trasmette al figlio l'immagine del genitore, e di riflesso quella di Dio. Questa immagine non dovrebbe dunque essere sessuata, così come Dio non lo è.

Parimenti l'anima razionale, come immagine di Dio, non dovrebbe essere sessuata. In effetti Clemente Alessandrino (fra il III ed il IV secolo) commenta un passo di

---

<sup>491</sup> Romani 8, 21-23.

<sup>492</sup> Il concetto viene riassunto così, secondo gli orientamenti successivi al Concilio Vaticano II, in: Rey-Mermet Th.: 1976, Vol. I; ed it. 1979, p. 357.

<sup>493</sup> «*Se uno è in Cristo, è una creatura nuova*» (2 Corinti 5, 17); «*non hanno valore né la circoncisione, né l'incirconcisione, ma la nuova creatura*» (Galati 6, 15).

“Galati”,<sup>494</sup> affermando che l’anima razionale è in origine una ‘imago Dei’ asessuale o metasessuale, concetto che prevarrà nel medioevo (cosiddetto ‘*dualismo androcentico*’). Per cui anche il destino finale delle anime non dovrebbe comportare differenze di genere.

Gregorio Niseno cerca di correggere il non senso biblico, ed elabora una antropologia più complessa, immaginando una sorta di doppia creazione: prima uno stadio presessuale (‘*eguaglianza asessuata*’), di natura angelica; quindi uno stadio secondario e derivato dal primo, con la comparsa del ‘genere’. Così, l’uomo e la donna vengono posti sullo stesso livello; nel contempo la restaurazione ipotizzata in “Galati” acquista il significato di ripristino della condizione originaria all’atto della prima creazione.

Per Agostino di Ippona, all’opposto, il genere è caratteristica imprescindibile della natura originaria umana, che persisterà anche dopo la resurrezione. Sin dall’inizio, egli afferma, vi furono ‘uomo’ e ‘donna’, come recita letteralmente “*Genesi*”. Ma non solo: esiste una gerarchia fra uomo e donna simile a quella fra ‘ragione superiore’ e ‘ragione inferiore’, come affermato nella “*Prima lettera ai Corinti*”,<sup>495</sup> Anche per Tertulliano, essendo corporea e trasmessa con gli elementi della generazione, l’anima ha un sesso, che ottiene nel momento della generazione.<sup>496</sup>

Secondo Bonaventura, è la maggiore o minore forza del seme maschile che determina il concepimento rispettivamente di un maschio o di una femmina.<sup>497</sup> Questa forza, in Adamo (dunque nello stato originario), veniva impressa dall’anima nella ‘virtù formativa del seme’, producendo a comando maschi o femmine; nello stato umano decaduto, invece, la forza generativa non è più sotto il controllo della ragione, e dunque non è più garantito il giusto rapporto fra nascite maschili e femminili.<sup>498</sup>

### ***10.8 La reincarnazione***

In linea generale, la reincarnazione è la dottrina secondo cui l’anima dell’uomo, impegnata in un processo di purificazione, passa attraverso vari corpi finché non si è liberata da ogni vincolo con la materia. Nel processo possono essere eventualmente inclusi anche corpi animali.

---

<sup>494</sup> «Non c’è più Giudeo né Greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché tutti siete una sola persona in Cristo Gesù» (Galati 3, 28).

<sup>495</sup> «L’uomo [...] è immagine e gloria di Dio; mentre la donna è gloria dell’uomo. Infatti, l’uomo non ebbe origine dalla donna, ma fu la donna ad esser tratta dall’uomo; né fu creato l’uomo per la donna, bensì la donna per l’uomo» (1 Corinti 7-9).

<sup>496</sup> «Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum» (Tertulliano, De Anima, c. 36).

<sup>497</sup> Bonaventura, *De generatione animalium*, IV, 3, 767b 8-23.

<sup>498</sup> «Non vi è una determinazione certa del numero nella generazione di uomini e di femmine. Anzi, adesso quando qualcuno crede di generare un maschio, genera una femmina, e quando crede di generare una femmina genera un maschio, ed alcuni hanno un numero maggiore di femmine, altri un numero maggiore di maschi» (Bonaventura, *In Sent.* II, d. 20, art. un., q. 6, resp., t. II, pp. 485-486).

Dottrine reincarnazioniste sono ampiamente diffuse in tutte le tradizioni religiose, e furono professate da molti filosofi, ad esempio fra i greci.<sup>499</sup>

L'idea di una trasmigrazione delle anime è particolarmente importante nell'orfismo e nel pitagorismo. Secondo Pitagora (per come riferito da Dicearco e Porfirio), le anime degli animali e le anime umane sono della stessa natura; ed il ciclo delle trasmigrazioni intreccia perfino i destini familiari: ovvero «*gli stessi spiriti diventano a vicenda e padri e figli, e ben ordinate spose e madri e figlie; secondo i cicli l'anima degli uomini passa ad altri animali...*».<sup>500</sup>

Lo stesso Empedocle scriveva: «*V'è un oracolo del fato, antico decreto degli dèi suggellato da larghi giuramenti: se mai alcuno dei dèmoni (fra cui sono certamente le "anime" umane), che ebbero in sorte una lunga vita, macchi le sue membra di sangue colpevole, o seguendo la Discordia empio spergiuri, vada errando tra le volte diecimila anni lungi dai beati, nascendo nel corso del tempo sotto tutte le forme mortali, permutando i penosi sentieri della vita...*».<sup>501</sup> aggiungendo: «*perché io fui già un tempo fanciullo e fanciulla e uccello e muto pesce del mare*».<sup>502</sup>

Meno importante è stata, indubbiamente, la diffusione di idee reincarnazioniste all'interno del Cristianesimo (ad esempio in Giustino), ma non il loro impatto teorico. Origine credeva nella preesistenza delle anime, premessa indispensabile per l'ipotesi reincarnazionista. Secondo lui, gli spiriti emendabili, nonostante la colpa originaria, si unirebbero a corpi umani; ed in base al merito dei singoli spiriti, ne nascerebbero uomini dotati di particolari qualità, con particolari genitori, che nascerebbero in particolari luoghi.

Chiaramente non v'è alcuna menzione della reincarnazione nell' «*Antico Testamento*»; ma non per la sottolineata affermazione (da parte cattolica) dell'inscindibilità anima-corpo, come si sostiene abitualmente, quanto per il fatto stesso che in questi libri non si trova alcuna traccia del concetto di sopravvivenza individuale. Nel «*Nuovo Testamento*», l'argomento non viene preso direttamente in considerazione; ma l'apologetica indica almeno un motivo per negarla, ovvero il passo: «*e come è stabilito per gli uomini che muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio, così Cristo, dopo essersi offerto una volta per tutte allo scopo di togliere i peccati di molti, apparirà una seconda volta, senza alcuna relazione col peccato, a coloro che l'aspettano per la loro salvezza*».<sup>503</sup>

In generale, la dottrina cattolica ritiene le dottrine reincarnazioniste assolutamente inconciliabili con le 'verità' riguardanti il giudizio immediatamente successivo alla morte, il purgatorio, l'inferno ed il paradiso. Ma una lettura critica dei «*Vangeli*»

---

<sup>499</sup> In quella parte della tradizione occidentale che ipotizza la reincarnazione, ciò che si incarna è il nucleo personale dell'uomo. Non così nel pensiero orientale, per il quale si reincarna qualcosa che trascende la dimensione individuale

<sup>500</sup> Proclo in: In Rempubl., ed. Kroll, II, Lipsia 1901, pp. 338-339.

<sup>501</sup> Empedocle, fr. 115.

<sup>502</sup> Empedocle, fr. 117. In base a tale concezione egli condannava i sacrifici cruenti.

<sup>503</sup> Ebrei 9, 27-28. La resurrezione di Lazzaro sarebbe chiaramente una eccezione a tale principio generale.

non conferma queste certezze. L'esempio paradigmatico è un passo di Giovanni: «*Mentre passava, Gesù vide un uomo cieco dalla nascita. I suoi discepoli gli domandarono: "Maestro, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, per essere nato cieco?"*».<sup>504</sup> Se gli apostoli ritenevano possibile peccare prima della nascita, ciò è sospetto per una loro credenza nella reincarnazione.<sup>505</sup>

È chiaro d'altra parte, dai "Vangeli", che per i Giudei Gesù stesso poteva essere ad esempio Elia o Giovanni Battista, risuscitati.<sup>506</sup> Ma mentre il concetto di resurrezione si adatta in qualche modo al caso di Lazzaro, il cui corpo non si era ancora decomposto, si tratterebbe proprio di reincarnazione nel caso di Elia o di Giovanni Battista, i cui corpi erano oramai definitivamente dissolti.

---

<sup>504</sup> Giovanni 9, 1-2.

<sup>505</sup> Lo si potrebbe comunque prendere a dimostrazione della preesistenza dell'anima.

<sup>506</sup> Matteo 16, 13-14; Luca 9, 7-9; Luca 9, 18-19; Marco 8, 27-30.



## 11 - L'immortalità

In molte culture antiche ed arcaiche è presente il concetto di immortalità, come privilegio riservato agli dei, ma non come condizione differente dalla vita ordinaria: gli dei infatti interagiscono con la natura e con i viventi, mangiano e bevono, generano, provano passioni.

Solo agli albori della Storia conosciuta, l'immortalità o la rinascita individuale divengono patrimonio comune a varie culture. Nel mondo greco, sembra che sia stato Ferecide di Ciro a sostenere per primo questa dottrina, nel sesto secolo a.C., seguito poi da Pitagora, Empedocle, Platone, Plotino e da vari autori nel mondo romano (ad esempio Virgilio).

### 11.1 La metempsicosi

Molti fra i primi cristiani (in particolare gnostici e manichei; ma più tardi anche alcune sette come i catari) vengono influenzati da dottrine reincarnazioniste a seguito di ampi contatti con l'oriente. Per alcuni era necessario un passaggio attraverso vari corpi, prima di potere giungere alla purificazione dello spirito ed alla intuizione della nitida verità. Giustino nel secondo secolo ipotizzava una preesistenza dell'anima, che sarebbe poi passata attraverso varie esistenze.

Di una rinascita individuale era convinto Origene.<sup>507</sup> Lo stesso Agostino si chiede nelle "Confessioni": «*La mia infanzia ha forse seguito un'altra mia età, morta prima di essa? Forse quella che ho vissuto nel ventre di mia madre? [...] E ancora, prima di quella vita, o Dio della mia gioia, io esistevo già in qualche altro luogo o altro corpo?*».<sup>508</sup>

Il Sinodo di Costantinopoli del 543 bollò comunque come eretica tale dottrina.<sup>509</sup> Conseguentemente, furono distrutti i testi che la riportavano e furono perfino alterate le Scritture nei punti che sembravano prospettare dottrine reincarnazioniste.

---

<sup>507</sup> Nella sua opera polemica "Contra Celsum", Origene afferma: «*Non è forse più conforme alla ragione credere che ogni anima per certe misteriose ragioni (parlo secondo l'opinione di Pitagora, Platone ed Empedocle) sia introdotta in un corpo, secondo i suoi meriti e le sue azioni passate?...*». E scrive anche: «*Chi ha bisogno di un corpo ne viene rivestito; quando invece le anime cadute si elevano a un destino migliore, i loro corpi vengono nuovamente distrutti. Così essi appaiono e scompaiono perennemente*».

<sup>508</sup> Agostino, *Le confessioni*, I, 9.

<sup>509</sup> «*Se qualcuno dice o ritiene che le anime degli uomini preesistono [...] e che siano state per punizione mandate giù nei corpi, sia anatema*» (Denzinger, 403). «*Se qualcuno dice o ritiene che il castigo dei demoni e degli uomini empì è temporaneo e che esso avrà fine dopo un certo tempo, cioè ci sarà un ristabilimento (apocatastasi) dei demoni o degli uomini empì, sia anatema*» (Denzinger, 411).

## 11.2 Identità individuale e metempsicosi

Il maggiore ostacolo all'accettazione della teoria della metempsicosi in ambito cristiano è il problema dell'identità individuale. Così come aveva prospettato Platone e come si riscontrerebbe nel tardo ebraismo, il Concilio di Vienne (1312) aveva affermato, una volta per tutte, che l'anima è «*veramente e per sé - ed essenzialmente - la forma del corpo umano*». <sup>510</sup> Dunque, ogni anima 'informa' un corpo ben preciso, e non può informare corpi diversi in tempi diversi, perché altrimenti il nuovo corpo dovrebbe essere uguale al precedente ed i due uomini dovrebbero essere lo stesso uomo. <sup>511</sup>

In pratica, all'interno del primo cristianesimo, si delinea una duplice prospettiva, secondo che il legame anima-corpo sia inteso come (a) semplicemente dinamico, ovvero (b) sostanziale. Se (a) il rapporto fra anima e corpo è solo dinamico (come in Platone), e dunque l'anima da vita e movimento al corpo, si può pensare l'anima come immortale e capace di reincarnarsi. Naturalmente non sarà l'uomo precedente (in senso ontologico, come persona) a reincarnarsi, ma solo la sua anima. Se invece (b) l'anima è forma sostanziale del corpo (nel senso di Tommaso d'Aquino), essa non può sopravvivere separata dal suo corpo.

A monte del problema della reincarnazione v'è ovviamente la credenza nell'immortalità individuale, sostenuta dalla maggior parte della patristica (Giustino, Atenagora, Ireneo, Arnobio, Atanasio, Gregorio Nisseno, Agostino; autori che s'ispirano tutti direttamente a Platone, innestando nella sua filosofia il principio biblico dell'anima 'immagine' di Dio).

Ma è anche vero (a dimostrazione di quanto l'immortalità dell'anima non sia per loro elemento di fede) che molti fra i padri, ad esempio Taziano e Lattanzio, ritengono (ed in questo si dimostrano meglio aderenti alla lettera dell' "*Antico Testamento*") che l'anima sia per sua natura mortale (e di conseguenza che l'uomo sia per sua natura assolutamente mortale) e che l'immortalità si possa raggiungere solo come una grazia o un premio (ed in tal senso, vita terrena e vita celeste sono pensate su piani assolutamente diversi).

Tertulliano occupa una posizione teorica intermedia: per lui l'anima è immortale pur essendo materiale, ma non è preesistente, come sostenuto da Platone.

Alla fine del quinto secolo, il pensiero platonico è quasi pienamente incorporato nella elaborazione della cosiddetta 'verità rivelata'. <sup>512</sup> Ma alla lunga il platonismo finisce col nuocere al cristianesimo, per il suo radicale dualismo incapace di sostenerne l'antropologia; e l'aristotelismo riprende gradualmente consistenza. Tommaso d'Aquino ritiene di potere sostenere l'immortalità dell'anima con i soli argomenti della ragione; ma gran parte degli scolastici li ritengono deboli, e preferiscono basarsi ancora sulla sola fede.

---

<sup>510</sup> Denzinger, 902.

<sup>511</sup> Ma non era questa l'idea dei reincarnazionisti greci, secondo i quali fra l'altro la nuova esistenza sarebbe avvenuta nel pieno oblio della precedente.

<sup>512</sup> In realtà, in gran parte, come si è visto, è una rielaborazione o riscrittura.

È la sola fede che rende Marsilio Ficino uno dei più risoluti difensori dell'immortalità dell'anima e della sua creazione immediata (e non mediata). La sua *"Theologia platonica de immortalitate animarum"* riprende la maggior parte delle idee antiche sull'immortalità dell'anima compatibili con il cristianesimo: in particolare il cosiddetto *«appetitus naturalis»* della felicità, che esige necessariamente un destino ultraterreno.

### ***11.3 Immortalità e destino individuale***

Così come la dottrina cattolica sull'immortalità deriva fundamentalmente da fonti extrabibliche, anche l'idea di un diverso destino delle anime proviene da incorporazioni sincretistiche. Il purgatorio ed il limbo (luoghi in cui l'anima personale espia le sue colpe e si purifica) sono ad esempio già prefigurati da Virgilio, come elaborazione e sintesi del platonismo e dello stoicismo, ed in particolare del pensiero di Posidonio.

Il Cristianesimo, sulla scia del pensiero greco, fa sua un'idea di immortalità personale, che coinvolge insieme corpo e anima.<sup>513</sup> Il principio è affermato dal Concilio Lateranense V (1513) nel decreto di condanna dell'Alessandrismo e dell'Averroismo,<sup>514</sup> e poggerrebbe sull'autorità dei *"Vangeli"*.<sup>515</sup> Ma il testo chiave *«non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima; temente piuttosto colui che può mandare anima e corpo all'inferno»*,<sup>516</sup> come tanti altri, viene tradotto e interpretato a piacimento, per supportare un concetto di immortalità dell'anima che nei *"Vangeli"* è probabilmente solo simbolico. La traduzione più corretta dovrebbe essere infatti *«temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Genna»*,<sup>517</sup> che s'accorda con il concetto di un fuoco distruttore (della Genna) presente in altri passi dei *"Vangeli"*.

Nel *"Libro della Sapienza"* è invece contenuto un preciso richiamo all'immortalità: *«Dio creò l'uomo per l'immortalità e lo fece a immagine della propria natura»*.<sup>518</sup> L'interpretazione abituale è che Dio creò l'uomo *«perché visse sempre, in corpo ed anima, chè solamente col corpo e l'anima l'uomo è uomo. Orbene che cosa operò la separazione del corpo dall'anima? Che cosa introdusse nel mondo la morte che separa l'anima dal corpo? Il peccato, provocato o causato dal demonio;*

---

<sup>513</sup> Infatti, *«corpo e anima umana sono stati creati per essere uniti. Essi, separatamente, sono sostanze incomplete, perché da soli non possono effettuare tutte le attività dell'uomo. Secondo San Tommaso, la separazione eterna del corpo dall'anima sarebbe per l'uomo uno stato "innaturale". Il corpo è stato uno strumento dell'anima per compiere il bene e per fare il male; è giusto perciò che anch'esso partecipi al premio o al castigo dell'anima»* (Bona S., a cura di, 1958, vol. I, p. 404).

<sup>514</sup> *«...condanniamo e riproviamo tutti quelli che affermano che l'anima intellettuale è mortale o che è unica in tutti gli uomini»* Leone X, *Bolla Apostolici regiminis*, 19 dicembre 1513 (Denzinger, 1440).

<sup>515</sup> *«Chi ama la sua vita la perde; e chi odia la sua vita in questo mondo, la salverà per la vita eterna»* (Giovanni 12, 25).

<sup>516</sup> Matteo 10, 28.

<sup>517</sup> La Bibbia di Gerusalemme, 1993, p. 2108.

<sup>518</sup> Sapienza 2, 23.

la morte quindi, e la violenta separazione dell'anima dal corpo è opera del demonio, è il trionfo di lui sull'uomo».<sup>519</sup>

Ma per quanto si sostenga una dualità di natura (o sostanza) corpo-anima, è palese come in questi passi si affermi piuttosto una pseudodualità struttura-funzione.<sup>520</sup> E solo nel passaggio da questa sorta di spiegazione naturalistica ad una dissertazione più propriamente teologica, la catechesi recupera qualcosa al vero dualismo.<sup>521</sup>

Va inoltre sottolineato come, secondo la catechesi, l'anima abbia in effetti un doppio genere di immortalità. La prima sarebbe conforme alla sua spiritualità: una vita 'naturale' che non cessa mai, ed in base alla quale viene propriamente definita immortale. La seconda sarebbe la vita 'di grazia', che si perde con il peccato grave; se l'anima si separa dal corpo in tale stato è costretta a vivere di morte eterna.

#### **11.4 L'immortalità nelle scritture**

L'immortalità dell'anima dell'uomo è un concetto tutt'altro che palese nelle Sacre Scritture, in cui solo Dio è eterno. Nell' "Antico testamento" non si parla neanche di anima e corpo distinti, ma di uomo (o persona) nella sua interezza. L'uomo è un corpo a cui Dio ha dato il soffio vitale', che è la vita stessa. La vita non esiste di per sé: è la vita del corpo o niente; solo i viventi hanno 'vita'. Alla morte, il 'soffio vitale' cade nello 'sheol', mentre il corpo si decompone nella tomba. I termini 'spirito' e 'anima' non sono mai accompagnati dall'aggettivo 'immortale'.

La morte è dunque un dramma senza ritorno, che distrugge anima e corpo, così descritta nei Salmi: «Sono contato fra i discesi nella fossa, sono ridotto come un

---

<sup>519</sup> Perardi G., 1930, vol. III, p. 403.

<sup>520</sup> Pseudodualità ancora più evidente in questo commento: «l'anima, benché immortale, è stata creata per formare, unita al corpo, un essere perfetto nel suo genere, l'uomo. Quindi, separata dal corpo, l'anima è come un essere fuori del suo centro, in uno stato anormale; essa è destinata a vivere ed operare col corpo, vedere pel senso dell'occhio, udire pel senso dell'udito, intendere pel cervello e sensi, operare pel corpo. Per sé, l'anima, sola, separata dal corpo, non è capace né di vedere, né d'intendere, né di udire perché essa 'non è creata per essere puro spirito, ma per essere col corpo l'uomo. E ciò è tanto vero che senza un miracolo della divina bontà, essa, separata dal corpo, per sé non sarebbe neppure capace di felicità» (Perardi G., 1930, vol. III, p. 402).

<sup>521</sup> «La risurrezione, inoltre, è necessaria, e Dio la vuole, poichè nell'operare, l'uomo si è sempre servito dell'anima e del corpo, e le sue azioni furon perciò compiute dal complesso della sua natura: è quindi giusto che, nell'eternità, egli abbia premio o pena nel suo essere perfetto. Come concorse coll'anima il corpo dei giusti nell'operare il bene, abbia, così, insieme con l'anima, il premio meritato. E il corpo dei reprobri non concorse con l'anima nell'operare il male? Si abbia esso, insieme con l'anima, il meritato castigo. L'uomo opera sempre col corpo e con l'anima, chè, nessuna delle sue azioni è propria solo di una delle due sostanze di cui egli è composto. Perciò i teologi dicono che le azioni umane sono del "supposto", cioè dell'uomo come uomo in anima e corpo. Anche le azioni più proprie dell'anima, il pensare, l'amare, sono da essa compiute come anima unita al corpo non solo, ma col concorso di lui. Dai sensi, del resto, essa attinge le immagini sensibili di cui usa per pensare e intendere, e usa del cervello per riflettere, del cuore per amare; usa del corpo quando si prostra ai piedi del Signore per chiedere perdono e mostrare anche nell'esteriorità il pentimento, l'umiliazione sua; usa della lingua per accusarsi e degli occhi per piangere; usa specialmente del corpo per la penitenza fisica. Il corpo dunque è per l'anima il compagno delle opere umane non solo, ma lo strumento, e strumento ben necessario!» (Perardi G., 1930, vol. III, p. 405).

*uomo finito. Tra i morti è il mio giaciglio, come i trafitti che dormono nel sepolcro, dei quali non serbi il ricordo, abbandonati dalla tua mano».*<sup>522</sup>

L'idea di una resurrezione compare solo nel Secondo Secolo a.c., e viene riportata per la prima volta nel "Libro di Daniele", all'interno di una profezia che riguarderebbe i Maccabei: «*E un gran numero di quelli che dormono nella polvere della terra si desteranno; gli uni per la vita eterna, gli altri per il ludibrio e per l'infamia perpetua*».<sup>523</sup>

Testimonianza di una idea di resurrezione sarebbe anche una espressione di Giobbe: «*Io so che il mio Vindice è vivo, ed egli, ultimo, sulla polvere sorgerà; e dopo, nuovamente rivestito della mia pelle, dalla mia carne vedrò Dio*».<sup>524</sup> Ma Giobbe (o chi per lui), probabilmente non si era espresso così. Il testo di questi due versetti è stato infatti tramandato in versione corrotta; non si conosce l'originale e in pratica esso è stato sicuramente ricostruito in base alle esigenze dell'apologetica.<sup>525</sup>

L'autentica convinzione di Giobbe è chiaramente manifesta in un altro punto: «*qual fiore egli spunta e avvizzisce, fugge come un'ombra, né mai si ferma*»;<sup>526</sup> che altri hanno tradotto: «*L'uomo vive pochi giorni, come il fiore: nasce e poi è falciato*».<sup>527</sup>

Per quanto riguarda i testi più antichi, l'apologetica ritiene di potere contare solo su prove indirette: l'uomo fatto ad immagine di Dio e dunque conseguentemente anche lui 'immortale';<sup>528</sup> la promessa di una ricompensa fatta ad Abele,<sup>529</sup> e poi ad Abramo;<sup>530</sup> la promessa fatta a Giuseppe di riportarlo nella terra dei padri.<sup>531</sup> Meno generica appare l'affermazione di Dio a Mosè, secondo la quale Aronne sarebbe andato a raggiungere i suoi avi.<sup>532</sup>

Nel "Libro della Sapienza" si parla invece esplicitamente di immortalità: «*Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, e nessun tormento li tocca. Agli occhi*

---

<sup>522</sup> Salmi 88, 5-6.

<sup>523</sup> Daniele 12, 2.

<sup>524</sup> Giobbe 19, 25-26. Le espressioni 'la mia pelle' e 'la mia carne' indicano palesemente che il 'vero' essere personale (l'anima?) 'possiede' una carne ed una pelle, che tuttavia per molti teologi non è 'animata'. Ad esempio: «*i capelli non sono animati, nondimeno non sono puri escrementi, ma vere parti del corpo; com'è anche la cute esterna del corpo, che neppure è animata*» (De Liguori A., ed. 1880, p. 310).

<sup>525</sup> Mi sembra utile riportarne alcune versioni: «*Io so che il mio Redentore vive, e che nell'ultimo giorno risorgerò dal sepolcro, e sarò di bel nuovo rivestito della mia pelle, e vedrò con la mia carne Iddio*» (Schmid G.E., 1848; ed. it., 1864, vol. I, p. 347); «*Ecco, il mio Redentore vive, e nell'ultimo giorno io pure risorgerò dalla terra; di nuovo le mie carni saranno ricoperte della loro pelle e cogli occhi del corpo mio vedrò il corpo risuscitato del mio Salvatore*» (Il buon maestro", 1944, p. 299).

<sup>526</sup> *La Sacra Bibbia*. Edizioni Paoline. Alba-Roma, 1968.

<sup>527</sup> Tihamer T., 1948, p. 77.

<sup>528</sup> Genesi 1, 27.

<sup>529</sup> Genesi 4, 7.

<sup>530</sup> Genesi 15, 1.

<sup>531</sup> Genesi 48, 21.

<sup>532</sup> Numeri 20, 24-26.

*degli stolti sembrarono morire, il loro trapasso fu stimato una sciagura, e la loro partenza da noi uno sfacelo; essi, invece, sono in pace».*<sup>533</sup>

Nel “*Secondo libro dei Maccabei*” è scritto: «*Tu, o scelleratissimo, ci togli la vita presente, ma il re dell’universo risusciterà nella vita eterna noi, che moriamo per le sue leggi*». <sup>534</sup> Sembra dunque che risusciteranno solo i giusti; ma non è chiaro se si faccia riferimento all’uomo come tale o al corpo separato dall’anima; né se si tratti solo di una speranza.

Una espressione che troviamo più avanti appare ancora più enigmatica: «*Egli, già vicino a spirare, disse: ”È molto bene avere la morte dagli uomini, e da Dio avere la speranza di essere di nuovo da lui risuscitati; ma la tua risurrezione non sarà per la vita”*». <sup>535</sup> Forse allora risorgono solo i buoni?

Nello stesso libro compare una affermazione ancora più chiara sul significato della fede nella resurrezione; infatti Giuda volle che «*si offrisse un sacrificio espiatorio per quel peccato, opera degna e nobile, suggerita dalla fede nella resurrezione, poiché se non avesse creduto che i morti resusciteranno, sarebbe stato superfluo e vano pregare per essi*». <sup>536</sup>

Questa idea di ‘resurrezione’, riservata ai giusti, non ha nulla a che vedere con l’idea di una immortalità universale delle anime (o degli uomini);<sup>537</sup> e non si accompagna a nessuna concezione parallela di una qualche separazione fra anima e corpo. L’uomo infatti risorgerà come ‘uomo vivente’, come essere intero, come risvegliandosi da un sonno.<sup>538</sup>

Anche secondo il “*Nuovo Testamento*”, l’uomo è solo un ‘candidato’ all’immortalità,<sup>539</sup> che può eventualmente «*ottenere la vita eterna*». <sup>540</sup> Questa sorte, merito dell’opera di Gesù Cristo, sembra ‘condizionata’, e riservata ai giusti: «*la paga del peccato è la morte, invece il dono gratuito di Dio è la vita eterna in Gesù Cristo, Signor nostro*». <sup>541</sup> Gli accenni alla ‘morte dell’anima’ (non solo simbolici) sono decisamente più frequenti. <sup>542</sup>

---

<sup>533</sup> Sapienza 3, 1-7.

<sup>534</sup> 2 Maccabei 7, 9. In “Il buon maestro”, 1944, p. 299: la traduzione è: «*Puoi tu ora far perire il mio corpo, ma Dio lo risusciterà*».

<sup>535</sup> 2 Maccabei 7, 14.

<sup>536</sup> 2 Maccabei 12, 43-44.

<sup>537</sup> Il giansenismo riprenderà il concetto di ‘numero degli eletti’: solo un piccolo numero di anime è scelto da Dio, rispetto alla ‘gran massa destinata alla perdizione’.

<sup>538</sup> Lo spirito di Dio (e non l’anima personale) entra nelle ‘ossa aride’ viste da Ezechiele e ridà loro vita: «*lo spirito entrò in esse, che presero vita e si rizzarono in piedi*» (Ezechiele 37, 10).

<sup>539</sup> Romani 2, 7; Corinzi 15, 53-54; 1 Timoteo 6, 16; 2 Timoteo 1, 10.

<sup>540</sup> 1 Timoteo 1, 17.

<sup>541</sup> Romani 6, 23. Il concetto è ribadito altrove: Giovanni 3, 16 e 3, 36; 2 Timoteo 1, 10; Giovanni 5, 11-12 e 24; Giovanni 11, 25-26; Colossesi 3, 3-4.

<sup>542</sup> Romani 5, 12; 6, 23; Ezechiele 18, 4; Genesi 3, 19; Romani 3, 23; Giobbe 4, 17; Efesini 2, 1; Colossesi 2, 13.

### ***11.5 L'immortalità nel pensiero filosofico***

È il contatto con la cultura Greca a portare nel giudaismo alessandrino quell'idea di immortalità dell'anima, che si imporrà nel Cristianesimo fra il secondo ed il quinto secolo.

Secondo la prima formulazione platonica della teoria della reminiscenza (esposta nel "*Menone*") l'anima umana è immortale, ed alla morte passa ad un'altra vita; il mondo dei corpi, in contrapposizione al mondo iperuranio della verità e della realtà, è invece preda della corruzione. Dunque alla morte si opera una vera separazione fra anima e corpo; e l'anima, incorruttibile per natura, entra nell'immortalità divina nel momento in cui si libera dal corpo.<sup>543</sup>

Fra i platonici appaiono diverse varianti della dottrina originaria. Per Cleante tutte le anime sopravvivono fino all'ecpirosi (ovvero la fine di un ciclo della storia del mondo) mentre per Crisippo ciò accade solo alle anime dei saggi. Per Antioco da Ascalona (ca. 135-67 a.c.) l'immortalità dell'anima separata dal corpo probabilmente non è individuale.

In seguito lo stoico Seneca sosterrà che tutto finisce con la morte mentre l'anima torna nel tutto, mescolandosi con i suoi elementi primi.

### ***11.6 L'immortalità nel Cristianesimo***

Per la maggior parte della sua storia il Cristianesimo condivide sostanzialmente l'idea platonica di una netta separazione dell'anima dal corpo; e per questo motivo il "*Simbolo degli apostoli*" parla di 'resurrezione della carne', espressione che non compare nel "*Nuovo Testamento*" né nel "*Credo di Costantinopoli*" (ed in quelli precedenti), dove si parla sempre di 'resurrezione dei morti' (solo nel 1513, con il Concilio Laterano V, l'immortalità dell'anima viene proclamata come dogma).

Nei "*Vangeli*" non si parla di immortalità per tutti gli uomini o per tutte le anime: «*Dio ha tanto amato il mondo, che ha sacrificato il suo Figlio Unigenito, affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna*»;<sup>544</sup> "*vita eterna a coloro che con la perseveranza nel bene cercano l'onore, la gloria e l'immortalità*".<sup>545</sup>

La resurrezione degli empi serve solo ad applicare loro la pena definitiva della distruzione col fuoco, giacché il definitivo concetto di inferno, inteso come luogo di dannazione eterna, nasce solo con Tertulliano ed Origene. A tale proposito va sottolineato che il termine greco «*kolasis*» usato nei "*Vangeli*",<sup>546</sup> è stato generalmente tradotto con 'supplizio', da cui il concetto di punizione eterna; ma la traduzione esatta sarebbe 'spezzare' (o 'squartare', 'smembrare'), dunque una chiara indicazione della 'distruzione' definitiva cui sono destinati i malvagi.

---

<sup>543</sup> Tommaso d'Aquino riprenderà l'antropologia di Aristotele e parlerà di un 'unicum anima-corpo', al di fuori del quale non esiste alcun 'io'.

<sup>544</sup> Giovanni 3, 16.

<sup>545</sup> Romani 2, 7.

<sup>546</sup> Matteo 25, 46.

Dio, sostiene Giustino, «*all'inizio, trasse alla vita chi non esisteva, così riteniamo che saranno giudicati degni dell'immortalità e della vita presso di Lui coloro che, nelle loro scelte, preferiranno ciò che egli è gradito. Incominciare ad esistere non dipendeva da noi; ma seguire ciò che egli è caro, scegliendo con le facoltà razionali di cui Egli stesso ci fece dono, questo si ci persuade e ci conduce alla fede. E crediamo che sia un vantaggio per tutti gli uomini non essere impediti dall'imparare queste dottrine, ma anzi essere spinti verso di esse*». <sup>547</sup> Anche per questo autore, dunque, l'immortalità è condizionale; i martiri, in particolare, sono accolti direttamente da Dio in Paradiso.

Sulla scia delle interpretazioni 'materialiste' presenti in Tertulliano ed in altri Padri, anche per Arnobio, come per Giustino, l'anima umana non ha natura immortale: sopravviverà se conosce Dio tramite Cristo, verrà distrutta se ignora Dio. <sup>548</sup>

Agostino d'Ipbona ritiene invece che l'anima, in quanto realtà semplice e spirituale, sia necessariamente incorruttibile; ed a sostegno di questa tesi adduce tre argomenti: a) l'autonomia dell'anima dal corpo sia nell'agire sia nell'essere; b) il desiderio naturale che tutti abbiamo della immortalità; c) il vincolo indissolubile che unisce l'anima con qualcosa di assolutamente incorruttibile, la verità.

Per Nicolò Cusano, la mente che ha in sé il moto e la vita, non la può perdere, come la sfera non può perdere la rotondità.

Ma i negatori dell'immortalità dell'anima individuale si mantennero sempre numerosi: da un lato, a Padova, ad esempio, gli averroisti sostennero l'esistenza di un solo intelletto comune; dall'altro lato, Pietro Pomponazzi affermò che l'uomo non ha un'anima intellettuale sussistente che sopravviva al corpo.

E molta filosofia moderna si allinea in un certo senso a questo concetto, quando afferma '*io sono*' piuttosto che '*io ho un anima; io ho un corpo*'; così l'anima torna ad essere il principio animatore del corpo, piuttosto che una essenza a sé stante.

### **11.7 La natura dell'anima e la sua immortalità**

Molti filosofi greci negano risolutamente qualsiasi ipotesi di sopravvivenza. Per Epicuro, alla morte, in ogni caso, l'anima (che non preesiste al corpo), essendo tutt'uno col corpo, si dissolve egualmente. A differenza di quanto riteneva Aristotele, per Epicuro l'anima è 'sostanza diversa dal corpo' e non 'forma del corpo'; a differenza di Platone, non è sostanza 'semplice', ma 'composta', e dunque in quanto tale non può essere eterna.

Nell'ambito delle concezioni dualiste, le idee sulla natura dell'anima individuale oscillano fra due estremi: (a) pensarla come appartenente ad un ordine ontologico affine alla divinità, e dunque provvista degli attributi di 'eternità' e 'necessità' propri della divinità; (b) pensarla come realtà contingente, creata da Dio. Ma il

---

<sup>547</sup> Giustino, *I Apologia*, X, 1-5.

<sup>548</sup> Arnobio, *Adversus nationes*.

cristianesimo ben presto rifiuta entrambe le ipotesi: la prima, in quanto non spiega nascita e morte; la seconda, in quanto la creazione contingente esclude la sopravvivenza.

Nella maggior parte dell' "Antico Testamento" il tema dell'immortalità non viene toccato, né si può giungere a conclusioni implicite. Certamente, nessuna forma di sopravvivenza viene garantita agli uomini.

Di immortalità parlano invece i Padri. Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo di Antiochia e molti altri si convertono al Cristianesimo proprio in quanto esso sembra dare una risposta alle domande sul destino finale dell'anima, più importanti di quelle sulla natura stessa dell'anima.

Ma la diversità di opinioni è notevole. Arnobio (maestro di Lattanzio) si rifà a Platone più che alla "Bibbia"; ricalcando Lucrezio (e contro il platonismo), ritiene che l'immortalità dell'anima si possa sostenere con maggior forza ammettendo la sua natura come materiale; e crede (probabilmente sulla base di influssi gnostici) alla creazione mediata dell'anima da parte di un principio divino subordinato;<sup>549</sup> anche per lui l'immortalità è un dono libero di Dio.

Per Giustino, «*coloro che avranno scelto i mezzi per piacergli [a Dio] godranno dell'immortalità e della sua società*», la loro vita sarà beata e incorruttibile.<sup>550</sup> Dunque per lui l'immortalità è un dono e non piuttosto la condizione originaria della natura umana.

Anche per Taziano l'anima è inizialmente, e per sua natura, mortale, ma diventa immortale per grazia e mediante le buone opere.<sup>551</sup> Secondo Lattanzio, alla nascita è data all'uomo solo la vita animale, e l'immortalità si pone come compito etico;<sup>552</sup> non è l'uomo ad essere immortale, quanto la sua anima che, privata del suo corpo corruttibile alla morte, ne assumerà uno incorruttibile nel momento della resurrezione finale.<sup>553</sup> Anche per lui l'anima è materiale (o corporea) in senso stoico. Mentre però Democrito ed Epicuro, che consideravano l'anima come 'composta' di atomi, erano portati a ritenere che essa alla morte si dissolva, come tutti gli altri corpi, per questi cristiani la corporeità (per loro 'incorruttibile') dell'anima non è un ostacolo al pensarla immortale. Ma come già nel pensiero greco, all'immortalità si addice meglio, concettualmente, l'incorporeità.

Come per tanti altri aspetti della teologia, è comunque Tommaso d'Aquino a proporre una personale soluzione che si imporrà sulle altre: l'anima umana ha una natura 'sui generis', con funzioni spirituali, a metà fra forme strettamente corporali

---

<sup>549</sup> Secondo Arnobio, Cristo stesso avrebbe sostenuto questo concetto: «*Accipite sero et discite [...] ab Christo, non esse animas regis maximi filias nec ab eo quemadmodum dicitur generatas coepisse se nosse atque in sui nominis esse substantia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium*» (Arnobio, *Adv. Nat.*, 2, 36).

<sup>550</sup> Giustino, *Apologia I*, c. 10.

<sup>551</sup> Taziano, *Oratio adversus Graecos*, 13.

<sup>552</sup> Lattanzio, *De divinae Institutiones*, VII.

<sup>553</sup> «*Cum ergo sic homo formandus esset a Deo ut mortalis esset aliquando, res ipsa exigebat ut terreno et fragili corpore fingeretur*» (Lattanzio, *De opificio Dei*, 4, 7).

e forme angeliche; non includendo alcuna materialità nella propria struttura, è semplice ed incorruttibile; pur avendo un inizio non avrà fine perché esiste in lei una 'intrinseca necessità di esistere'.

In linea con Tommaso d'Aquino, l'immortalità dell'anima potrebbe essere dimostrata con un argomento psicologico: «*date le facoltà dell'anima, ne deduco la certezza d'una vita futura, nella quale queste facoltà s'uniranno al proprio oggetto, perché la natura umana, che è opera di Dio, non può errare sul problema fondamentale del suo destino*». <sup>554</sup> Le cosiddette prove razionali sono assai meno convincenti; già Alberto Magno, preoccupato delle idee di Averroè che mettevano in pericolo il principio della responsabilità individuale, aveva concluso che l'immortalità dell'anima individuale può essere sostenuta solo per vie diverse da quelle della ragione.

Nel tardo medioevo prende consistenza l'idea che l'immortalità individuale dipenda da una grazia divina, piuttosto che essere una proprietà naturale dell'anima. Nel contempo si approfondisce la riflessione sulla soggettività umana.

Per Pietro Pomponazzi l'essere umano è di natura molteplice, ma non è unione di due realtà distinte, l'una materiale e l'altra spirituale, destinate a separarsi con la morte. Rigettabile dunque sia le tesi platoniche, che quelle averroiste e tomiste sull'anima. Pomponazzi è vicino alla posizione di Alessandro di Afrodisia; ritiene che esista un nesso inscindibile fra intelletto e corporeità, e che dunque non possa esistere una vita dell'anima separatamente dal corpo: vi è invece nell'uomo una identità fra anima sensitiva ed anima intellettiva; cosicché l'anima non è mortale in senso assoluto ed è immortale solo in un certo senso; la credenza nella immortalità dell'anima è dunque solo un mito nato da bisogni pratici, a cui ci si adegua per fede ma senza la possibilità di supportarlo razionalmente.

Per Marsilio Ficino, invece, l'anima umana è decisamente immortale in quanto forma sussistente che ha direttamente in sé stessa l'atto dell'essere, da cui è inseparabile. <sup>555</sup>

### ***11.8 Le prove dell'immortalità***

Il consenso universale sarebbe di per sé, per l'apologetica, un argomento decisivo in favore dell'immortalità dell'anima: «*La persuasione dell'immortalità dell'anima la troviamo presso tutti i popoli, anche presso i popoli barbari, antichi e recenti. Una persuasione così universale non può essere falsa, tanto più che le apparenze esteriori e sensibili sono piuttosto contrarie e non possono avere indotto l'uomo in errore*». <sup>556</sup>

---

<sup>554</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 141.

<sup>555</sup> «*Forma illa separata, qualis est anima, per se est, ergo est semper. Animae essentia, quoniam est forma soluta, esse sortitur per semetipsam, et in ea ipsum esse est primus actus essentiae, nec ullum vinculum est per quod esse cum essentia connectatur, quo soluto accidat dissolutio*» (Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, lib. V, c. 9; Opera, t. I, p. 143; cfr. Ibid., V, c. 12, t. I, f. 145 s.).

<sup>556</sup> Re G., 1947, p. 60.

L'uomo proverebbe dunque un desiderio naturale di integrità della propria persona, dovuto al fatto che l'anima è la forma del corpo, e come tale tende ad essergli unito. Questa certezza, rafforzata definitivamente dalla fede, sarebbe la prima prova dell'immortalità necessaria, e appagherebbe un desiderio ben presente (ma non chiaro a se stessi) anche nei filosofi pagani.<sup>557</sup>

Ma per i cristiani l'immortalità dell'anima, innanzitutto sostenuta come verità di fede, sarebbe dimostrabile con la sola ragione: l'anima è immortale in quanto immateriale e non scomponibile; se infatti l'intelletto opera prescindendo dalla materia (ovvero, se l'agire segue direttamente all'essere), l'anima non può che essere immateriale e dunque immortale, perché solo la realtà materiale è soggetta alla corruzione. L'anima sarebbe dunque principio di attività immateriali (comprendere le realtà immateriali; conoscere e contemporaneamente sapere di conoscere; volere liberamente) che si svolgerebbero indipendentemente dal corpo. Se intelletto e volontà sono facoltà immateriali, necessariamente anche l'anima (da cui discendono e dipendono) deve essere immateriale. È vero che disturbi del corpo che menomano ad esempio la sensibilità e la memoria possono condizionare gli atti della conoscenza, ma ciò accade solo estrinsecamente e non in modo sostanziale. L'anima non può inoltre né corrompersi né scomporsi; dunque alla morte si separa dal corpo senza scomporsi. La spiegazione si basa su di un ragionamento tipicamente circolare, che giunge cioè a conclusioni implicite nelle premesse: l'anima dell'uomo non può corrompersi 'per accidens', come invece fanno le 'forme' nel momento in cui si separano dalla materia (giacché esauriscono la loro funzione nell'informare la materia);<sup>558</sup> l'anima infatti non esaurisce la propria funzione nel far vivere il corpo, essendo il principio di attività proprie (l'atto dell'intelligenza e l'atto della volontà); poiché dunque l'anima umana non è corruttibile né per sé, né 'per accidens', essa è immortale.

Ancora, così come la materia appare indistruttibile, necessariamente anche l'anima, che è un principio superiore, deve essere indistruttibile, dunque immortale. Ma oltre a ciò, l'anima non si può disorganizzare, ovvero dividere in parti, in quanto è immateriale ed indivisibile; né l'uomo la può distruggere, perché viene da Dio e non dall'uomo stesso. In ogni caso «*la natura umana ha orrore della distruzione totale e definitiva, che è caratteristica del nulla*» e tutte le facoltà «*esigono l'immortalità, o sopravvivenza dell'anima*».<sup>559</sup>

Le ragioni teologiche, «*desunte dalla morale e dallo studio stesso degli attributi divini*», varrebbero comunque più delle altre, ed anche se si dimostrasse (cosa ritenuta impossibile) che l'anima è materiale, «*il metafisico può dimostrare invincibilmente la nostra immortalità in nome della morale e degli attributi di*

---

<sup>557</sup> «*In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur si ponamus hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente*» (Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, 48).

<sup>558</sup> Per fare un esempio, la forma gatto o la forma rosa si corrompono nel momento in cui si separano dal corpo.

<sup>559</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 129.

Dio”»<sup>560</sup> Sarebbe infatti contrario alla giustizia di Dio, «*avere dato all'uomo la legge naturale senza una sanzione efficace; ma una tale sanzione valevole a far sì che l'uomo sempre osservi la legge in qualsiasi contingenza, a costo dei maggiori sacrifici, è soltanto una sanzione eterna, un premio eterno per i buoni e una pena eterna per i malvagi*».<sup>561</sup>

La giustificazione razionale della dottrina sull'immortalità dell'anima è un insegnamento del Concilio Lateranense V (1513), da cui però già nel tardo medioevo molti dissentirono in quanto influenzati da un certo pessimismo dominante. E lo stesso farà autorevolmente il cardinale Tommaso de Vio Gaetano (1468-1534) che preferirà ricorrere ad argomenti di fede ed all'esercizio delle virtù teologali. Secondo la fede, Dio ha fatto sì che ogni uomo tenda irresistibilmente alla verità e alla felicità; ma nessun uomo potrà mai godere in vita di ciò cui aspira e non può ammettersi che Dio non ce ne offra la possibilità. Per questo l'anima ha una fortissima aspirazione naturale all'immortalità.

Per molti cristiani, comunque, l'anima umana è «*contingente, finita, imperfetta, e come ha avuto principio, può anche avere la fine misteriosa dell'annientamento o del ritorno nel nulla, come tutte le creature inanimate*».<sup>562</sup> Alcuni teologi protestanti (Thielicke, Althaus, Cullmann, Barth e Pannenberg) ritengono addirittura che l'idea di una 'naturale' immortalità dell'anima svuoti di senso la dottrina della resurrezione e del giudizio finale; tanto più che la “*Bibbia*” non parla mai esplicitamente di immortalità dell'anima (concetto, ripetiamo, che dipende da una sua interpretazione ellenizzante).

---

<sup>560</sup> Meric E., ed it. 1927, Vol. I, p. 145.

<sup>561</sup> Re G., 1947, pp. 59-60.

<sup>562</sup> Meric E., ed. it. 1927, vol. II, pag. 8.

## 12 - Il tramonto dell'anima cristiana

Nell'ebraismo e nel cattolicesimo non esiste alcuna 'rivelazione' riguardo l'anima. Le "Sacre Scritture" toccano il tema, in alcuni passi, né più né meno che i testi sacri di altre culture (alcune più antiche), con somiglianze che palesano inculturazioni e plagii, soprattutto da quelle orientali e greca.

Secondo gli apologeti, l'uomo ha sempre creduto alla vita eterna, o comunque ad una qualche forma di sopravvivenza.<sup>563</sup> Nessuno tuttavia ci può confermare che l'uomo credesse realmente in una vita eterna, o più modestamente sperasse che un giorno 'quel' corpo si sarebbe 'miracolosamente' rianimato. Ma soprattutto, ciò non vuol dire che gli uomini primitivi credessero anche nell'esistenza di un'anima, che alla morte si separi dal corpo. Anzi, proprio l'insistenza nel cercare di ritardare il disfacimento del corpo indurrebbe a pensare il contrario. La convinzione di una sopravvivenza individuale è ben presente in parte del pensiero greco, anche se è inesatto affermare, come purtroppo accade in molta catechesi, che la cultura 'pagana' greca credeva concordemente nell'immortalità dell'anima.

Secondo il "Critone", Socrate pensava che si può seppellire il corpo, ma non l'Io, la memoria o l'anima. La sua credenza derivava tuttavia, filosoficamente, da una semplice necessità di giustizia: che la fine del tutto non desse un vantaggio ai malvagi.

Platone va oltre; ritiene che l'anima tenda a liberarsi dal corpo per raggiungere un luogo della sua stessa natura, e che il suo destino sia condizionato da come ha operato in vita.

Aristotele giustifica invece un'immortalità dell'anima (non necessariamente individuale) col fatto che le operazioni dell'intelletto sono immateriali: e ciò che è immateriale per lui non può che essere immortale.

Secondo gli apologeti cattolici, le idee di questi filosofi precristiani testimoniano che sia la spiritualità che l'immortalità dell'anima sono verità naturali accessibili alla ragione, anche a prescindere dalla rivelazione. Ma la vita eterna, secondo gli insegnamenti di Cristo, è sopravvivenza e liberazione dell'anima o piuttosto, più concretamente, un qualche prolungamento della vita terrena?

Secondo la catechesi non dovrebbe esservi alcun dubbio, giacché Cristo raccomanda di salvare la propria anima. In realtà, quando parla di 'vita eterna', Gesù sembra esprimere un concetto non troppo dissimile da quello desumibile dall'"Antico Testamento": sopravvivenza o resurrezione dell'uomo come tale. Le immagini che usa sono infatti generalmente abbastanza terrene e non troppo

---

<sup>563</sup> «Per lontano che si risalga nella notte dei tempi, dovunque c'è traccia d'uomo, in qualsiasi paese, appare viva la credenza nella vita d'oltretomba. Le tombe degli uomini preistorici ci parlano già di questa credenza» (Tihamer T., 1948, p. 72).

diverse da quelle del libro di Giobbe: «*tenetevi pronti, perché nell'ora che non supponete il figlio dell'uomo viene*»;<sup>564</sup> «*colui che mangia di questo pane vivrà eternamente*»;<sup>565</sup> «*Dio ha tanto amato il mondo, che ha sacrificato il suo figlio unigenito affinché ognuno che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna*»;<sup>566</sup> «*Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna, ed io lo risusciterò l'ultimo giorno*».<sup>567</sup>

Un accenno all'immortalità dell'anima sembra esservi invece quando afferma: «*Non temete coloro che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima: temete piuttosto colui che può mandare anima e corpo all'inferno*».<sup>568</sup> Ma l'interpretazione è dubbia. Prescindendo dal fatto che più correttamente dovrebbe tradursi 'Genna' (luogo dove viene distrutto il corpo) anziché 'inferno' (luogo dove il corpo e l'anima subiscono il castigo eterno), non è detto comunque che l'accenno all'anima sia altro che metaforico.<sup>569</sup>

### **12.1 Cos'è l'uomo?**

Socrate è il primo filosofo a domandarsi chiaramente 'cosa è l'uomo in quanto tale', e ad impegnarsi in un lavoro di 'conoscenza interiore'. All'interno dell'uomo egli individua due diverse categorie di atti: quelli della vita intellettuale e morale e quelli della vita materiale e dell'irreflessività. All'interno dell'uomo esiste dunque una 'anima' (un 'demone'), un qualcosa di diverso da ciò che appare all'esterno: l'anima è la sede della coscienza, del ragionamento, del dialogo interiore, della moralità. L'anima rappresenta l'uomo vero, qualcosa di assolutamente distinto dal mondo materiale esterno; e non si deve contrapporre al corpo, ma restare in armonia con esso. Con Socrate si afferma il principio secondo cui il benessere dell'uomo dipende da quello della sua parte spirituale; e che la cosa più importante per l'uomo è dunque riflettere su se stesso, conoscere la propria anima e prendersene cura.<sup>570</sup>

Ci troviamo così di fronte ad un concetto radicalmente diverso da quello tradizionale del pensiero greco, che vedeva nell'anima solo un principio 'materiale' che muove e fa vivere le cose. Il primato della saggezza era stato rivendicato già da Senofane di Colofone (570-475 a.c. circa), ma Socrate lo rende il modello morale per eccellenza, che prevarrà da allora in poi in tutta la cultura occidentale.

A partire dal concetto di anima, egli deriva un'idea di libertà che corrisponde all'agire morale, al fare ciò che è proprio dell'anima, liberi dalla schiavitù delle

---

<sup>564</sup> Luca 12, 40.

<sup>565</sup> Giovanni 6, 52.

<sup>566</sup> Giovanni 3, 16.

<sup>567</sup> Giovanni 6, 54.

<sup>568</sup> Matteo 10, 28.

<sup>569</sup> Imeneo e Fileto sostenevano che la resurrezione menzionata dalle Scritture è quella spirituale, dalla morte del peccato alla vita della grazia. Contro di loro si pronunciò Paolo di Tarso: «*si sono allontanati dalla verità, dicendo che la risurrezione è già avvenuta*» (2 Timoteo 2, 18).

<sup>570</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, 29D-30A.

passioni e del corpo; la libertà dell'anima è orientata in Socrate a ciò che è proprio della natura dell'uomo (cosiddetta 'etica eudemonistica'), senza alcun bisogno di compensazioni extramondane (come invece riterrà di dovere supporre Platone).<sup>571</sup>

Particolarmente interessante appare a questo proposito l'antropologia di Posidonio. Per lui l'anima è pneuma ardente, che anima il corpo, che tiene unito il corpo e se stessa, che dà individualità al corpo. Nell'anima esistono tre facoltà: la concupiscente ('*epithymetikón*'), la passionale ('*thymetikón*', presente anche negli animali superiori, irrazionali), la razionale ('*logistikón*', della stessa natura del Logos che governa il mondo). Una parte dell'anima è rivolta al corpo, ed un'altra è propriamente spirituale; ma fra anima e corpo vi è una compenetrazione totale. L'anima ha origine dal cuore, in cui risiede anche la facoltà passionale; ma la facoltà razionale risiede nel cervello e quella concupiscente nell'addome: Di conseguenza i moti dell'anima dipendono da fattori sia propriamente fisici che psichici.

Dal punto di vista dell'etica, Posidonio ritiene che le facoltà irrazionali non siano, in assoluto, inferiori a quelle razionali (l'irrazionale non può fare a meno del razionale e viceversa) ma che vadano assolutamente subordinate ad esse, come insegnava Platone. Per cui l'uomo non deve lasciarsi trascinare dagli affetti, che portano ad una vita "*disarmonica ed infelice*", ma piuttosto educare il male al bene. Il male ed il vizio sono innati nell'uomo, e non debbono essere detestati, essendo parte delle facoltà irrazionali. Il bambino è sensibile al male in quanto in lui il '*Logos*' non controlla ancora pienamente la facoltà irrazionali: ovvero, '*epithymetikón*' e '*thymetikón*' non sono ancora controllati dal '*logistikón*' (unica facoltà dell'anima attratta caratteristicamente dal bene). A differenza degli animali, l'uomo è soggetto a conflitti morali, legati all'instabilità dei rapporti fra le tre facoltà dell'anima. Per questo motivo, egli va educato sia in ciò che concerne la razionalità, sia in ciò che concerne l'irrazionalità (ad esempio, la musica e la poesia).

## 12.2 L'antropologia cristiana

Il problema dell'anima, centrale nel Cristianesimo, consegue a domande fondamentali: chi sono? che sarà di me? Le risposte, come ben dimostra la storia del pensiero cattolico, possono prescindere da una precisa definizione di cosa siano anima e corpo: né il dualismo né l'unità sostanziale sono incompatibili con la promessa di un premio ultraterreno e soprattutto con l'aspettativa di una sopravvivenza oltre l'accidente fisico della morte. Se l'anima è un principio informatore e costruttore di un corpo sostanzialmente distinto da essa, si resta nell'ambito della filosofia scolastico-aristotelica; se invece si spinge l'unità anima-

---

<sup>571</sup> Il principio socratico non è di fatto applicabile nel cristianesimo, che ritiene corrotta la natura umana.

corpo fino ad una piena identità, si arriva a quello che viene considerato un materialismo larvato, dunque una eresia.

In ogni caso, il senso letterale delle Scritture, sembra assolutamente dimenticato: il concetto di anima è una appropriazione cristiana del pensiero greco piuttosto che una progressione della teologia biblica.

Due importanti elementi di confronto, ai fini del discorso sull'anima, sono il Catechismo di Pio X e quello di Giovanni Paolo II, in quanto corrispondono a due atteggiamenti fondamentali: quello tradizionale (dualista e prettamente metafisico), e quello odierno limitatamente concordista rispetto alla visione scientifica del mondo (con particolare riguardo all'evoluzionismo ed alle neuroscienze).

La "Bibbia" dà, sin dalle prime pagine, una definizione estensiva dell'uomo: 'immagine di Dio', nella sua interezza di corpo e spirito. Non si prospetta tuttavia una dicotomia fra corpo e spirito, nel senso che il corpo non rappresenta, come avverrà ampiamente nel Cristianesimo, il principio del peccato e della tentazione, la 'prigione dell'anima', in contrapposizione all'anima, principio del bene e destinataria della redenzione.

Il Catechismo di Pio X recita: «[60] *L'uomo è un essere ragionevole, composto di anima e di corpo*». Il linguaggio (anche se affonda nella tradizione) è quello della chimica, adatto ai tempi: il solo corpo o la sola anima non fanno l'uomo; e l'uomo è la risultante delle due cose, in unione essenziale e non accidentale. Ma occorre cogliere alcune sfumature della catechesi, ad esempio: «*l'uomo è composto di anima e corpo, due sostanze distinte, incomplete (ordinate cioè a congiungersi per costituire un tutto) che si uniscono essenzialmente, in modo da formare l'uomo, principio adeguato e soggetto proprio di tutte le operazioni*».<sup>572</sup> In questo caso il linguaggio sembra riecheggiare piuttosto quello dell'alchimia: '*sostanze incomplete ordinate a congiungersi*'; nella chimica invece gli elementi (le sostanze iniziali) sono cosa ben diversa della sostanza finale, che può sempre risepararsi nei suoi elementi originari. C'è inoltre un chiaro accento sull'uomo, «*principio proprio e soggetto adeguato di tutte le operazioni*»; in realtà nella catechesi e nell'apologetica si è sempre parlato di anima come principio delle operazioni, di anima che si serve del corpo, che collabora con esso, ma il corpo non è esattamente il principio delle operazioni della vita intellettuale, che infatti «*può sussistere ed operare di per sé, indipendentemente dalla materia*».<sup>573</sup>

Se si adotta un principio gerarchico in quanto alla dicotoma anima-corpo, si può utilizzare (e si è appunto utilizzata) una espressione più cruda: l'uomo è «*una intelligenza che usa degli organi*».<sup>574</sup> La teologia non consente infatti di pensare ad una semplice 'materia organizzata', che sia giunta ad esprimersi in termini di pensiero.

La mistica, invece, ha sempre usato un linguaggio più vago, avendo maggiore interesse per gli aspetti interiori che non per le spiegazioni naturalistiche: «*L'uomo*

---

<sup>572</sup> Re G., 1947, p. 57.

<sup>573</sup> Re G., 1947, p. 58.

<sup>574</sup> Monsabré G.M.L., 1875; ed. it., 1949, p. 127.

*è un composto misterioso di corpo e di anima, di materia e di spirito che in lui intimamente s'uniscono per formare un'unica natura e un'unica persona. L'uomo dunque è, per così dire, il punto di congiunzione, il vincolo che unisce gli spiriti e i corpi; un compendio delle meraviglie della creazione, un piccolo mondo che concentra tutti i mondi, e che manifesta la sapienza divina, la quale ha saputo riunire due esseri così disparati».*<sup>575</sup>

Anche Ratzinger ha usato parole piuttosto vaghe: «L'uomo [...] è il punto d'incontro del mondo materiale con quello spirituale e quindi riveste un ruolo particolare nell'intera compagine della creazione. Grazie all'uomo, la materia si eleva nella sfera spirituale e attraverso quest'anello di congiunzione i due ambiti si dimostrano compatibili. Spirito e materia non si affiancano più, inseparabili ma irrelati. L'unitarietà della creazione si afferma grazie al fatto che nell'uomo queste due realtà sono profondamente legate».<sup>576</sup> Più o meno completo, dunque, il dualismo è la chiave interpretativa prediletta, e direi quasi obbligatoria.

In realtà, a ben leggere fra le righe, la Chiesa attuale ha crescente difficoltà nel definire cosa sia realmente l'uomo. La Costituzione pastorale “*Gaudium et spes*” ad esempio, che giusto si chiede cosa sia l'uomo e che traccia un ampio ritratto delle sue manifestazioni e dei suoi problemi, evita di darne una definizione, consapevole della precarietà di qualunque definizione, in un mondo in rapido cambiamento.

E nella teologia post-conciliare, il dualismo anima-corpo e i suoi secolari eccessi sono evitati o rigettati, in favore di una concezione neo-unitaria dell'uomo.<sup>577</sup> La dimensione esistenziale-morale ha dunque preso il sopravvento sulla dimensione teologica.

Ma da dove viene l'uomo? Ancora nel 1944 la catechesi rispondeva generalmente così: «Dagli animali, dalla scimmia? Grazie tante della nobiltà di natali, che costoro spandono sulla nostra origine. Tra la scimmia e l'uomo ci sono differenze enormi: differenze anatomiche e fisiologiche, di struttura notevoli tanto che i dotti seri non ammettono ponti, passaggi possibili dall'una all'altro. Ci sono differenze intellettuali, morali, religiose, essenziali. L'uomo pensa, l'animale no; l'uomo ragiona, l'animale no; l'uomo parla, l'animale no; l'uomo inventa, è perfettibile, quindi progredisce; l'animale è stazionario, non varca mai il confine dell'istinto.

---

<sup>575</sup> Tanquerey A., 1928, p. 35.

<sup>576</sup> Ratzinger J., 2000. Ed. it., 2001, p. 80.

<sup>577</sup> Ad esempio: «La rivelazione rifiuta una netta separazione fra spirito e materia. Essa si rivolge alla persona umana che esiste nel suo corpo e vive in questo mondo, in comunione con i suoi simili ed in misteriosa solidarietà con il cosmo» (Häring B., 1972, p. 31). Più recentemente: «la vita, in particolare la vita umana, è sempre vita nel corpo e con il corpo. Non è solo nel corpo e con il corpo: la vita umana è anche qualcosa d'altro. Ma non c'è dubbio che proprio perché vita umana è sempre una vita nel corpo e con il corpo» (Tettamanzi D., 2000, p. 120). Non vi può essere dubbio che l'accento si va inesorabilmente spostando in direzione della “vita biologica”, che è “parte fondante” dell'essere umano, anche se poi si sostiene che: «la vita umana non si riduce tutta e solo alla vita biologica: l'uomo, in quanto essere spirituale, possiede anche una vita psichica e spirituale» (Tettamanzi D., 2000, p. 108).

*Ci sono differenze morali. Solo l'uomo ha il senso morale, l'idea del dovere, che s'impone alla coscienza; non solo distingue il bene dal male, ma gode del bene e soffre del male; ha il libero arbitrio. L'uomo è religioso, l'animale non ha alcuna religione. C'è un abisso profondo, incolmabile tra i due! Dai genitori? I genitori furono strumenti di Dio nella procreazione del corpo nostro; strumenti, come una penna per scrivere. Iddio si è servito dei genitori per darci la vita come si serve della terra per portarci, dell'aria per vivificare i nostri polmoni, dell'acqua per dissetarci, del sole per riscaldarci».*<sup>578</sup>

Ma in che modo Dio si è servito dei nostri genitori? Mistero! Ogni enigma (ma anche ogni palese contraddizione o inverosimiglianza) viene invariabilmente risolto dalla catechesi ricorrendo alla categoria del 'mistero': «"verità" o "fatto", che supera del tutto le forze della ragione e della natura umana, non di questo o quell'uomo, non in questo o in quel tempo o modo, ma di qualunque uomo, in qualunque tempo e modo nell'ordine presente di cose [...] verità assolutamente soprannaturale, rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente da tutti. [Non] una verità "contraria" alla ragione umana, ma una verità "superiore" alla ragione».<sup>579</sup> L'uomo dovrebbe dunque credere ai misteri 'rivelati' da Dio (dunque ai miti esposti nelle "Scritture") proprio a causa della sua limitatezza nel comprendere l'infinito che lo sovrasta.

### **12.3 Cos'è dunque l'anima cristiana?**

L'idea prevalente, nella storia sia della filosofia che del cristianesimo, è che l'anima sia stata sempre definita come ciò che forma e informa il corpo, principio di moto, sede di tutti i caratteri spirituali (volontà, intelligenza, memoria, sensibilità).<sup>580</sup>

Ma potremmo egualmente affermare che esistono tante idee sull'anima quanti sono i sistemi filosofici che ne parlano; e nell'ambito cristiano la variabilità non è minore.

Secondo l'"Antico Testamento", l'anima è una 'combinazione' di spirito e corpo, vita transitoria, vita nel corpo, vita localizzata nel sangue,<sup>581</sup> comune all'uomo ed alle bestie. Anima è anche la parte che sente, pensa, ama; la sede degli istinti naturali, delle emozioni e delle passioni.<sup>582</sup> Il che comunque non la connota affatto in senso dualista.

Fra i Padri più influenti, la definizione di Tertulliano è particolarmente complessa: «*Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam,*

---

<sup>578</sup> Il buon maestro, 1944, p. 40.

<sup>579</sup> Il buon maestro, 1944, p. 94.

<sup>580</sup> «Principio vitale degli esseri viventi; elemento sostanziale, localizzato nel corpo, fonte della vita, della sensibilità, del moto (anima vegetativa), Principio e sorgente unica e immateriale che nell'uomo presiede a tutte le funzioni della vita vegetativa-sensitiva e intellettuale (pensiero, sentimento, volontà, coscienza morale: anima razionale, intellettuale); parte spirituale dell'uomo, contrapposta a quella puramente fisica (il corpo, al quale è unita, pure restandone distinta)» (Grande dizionario della lingua italiana, a cura di S. Battaglia. Vol. I, Utet, Torino, 1961).

<sup>581</sup> Levitico 17, 11; Deuteronomio 10, 39.

<sup>582</sup> Deuteronomio 6, 5.

*substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem*».<sup>583</sup> La sua idea di un'anima materiale si poggia sulla parabola di Lazzaro, la cui anima si duole negli inferi o è consolata nel seno di Abramo, come solo le cose corporee possono fare.<sup>584</sup>

Origene non risolve invece il problema della corporeità o meno dell'anima. Ispirandosi a Platone, definisce l'anima in funzione del movimento («*substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*») ma mentre il più delle volte ammette l'incorporeità dell'anima (totalmente distinta dal corpo, in quanto vicina ed affine a Dio), altre volte indica espressamente che la sua sostanza è il sangue.<sup>585</sup>

Questa incertezza sembrerebbe derivare dai suoi riferimenti a Platone: l'anima è tripartita, cosicché il sangue è il suo principio interiore, l'anima sensitiva è in posizione intermedia, l'anima razionale è più vicina a Dio ed ha come caratteristica peculiare la libertà.<sup>586</sup> La caduta originaria ha posto l'uomo in uno stato di debolezza da cui può risollevarsi solo con l'intervento della Grazia di Dio.

Per Tomaso d'Aquino, l'anima è una '*forma sui generis*', destinata all'unione con il corpo, e la resurrezione finale ricomporrà l'unità dei due aspetti dell'uomo: quello spirituale e quello corporeo. Più che filosofare sulla natura umana, Tommaso sembra tuttavia forzare l'aristotelismo entro lo schema preconcepito del cristianesimo, risolvendone dogmaticamente le questioni sospese.

A Tommaso guarda Nicolò Cusano, secondo il quale l'anima, è «*tutta in tutto (il corpo) e tutta in ogni parte (del corpo)*»,<sup>587</sup> è l'unità delle parti del corpo, l'unità delle facoltà e l'unità di ciascuna facoltà nella molteplicità dell'agire; ed ancora a Tommaso fanno riferimento i cattolici nostri contemporanei quando affermano che l'anima è il principio unificatore dell'organismo umano e che distingue l'uomo da animali e piante.

#### **12.4 Dalla medicina cattolica alla bioetica**

Se è vero che la bioetica appare come una disciplina 'nuova' nel campo degli insegnamenti delle facoltà cattoliche, i rapporti fra religione e medicina sono stati

---

<sup>583</sup> Tertulliano, *De Anima*, cap. 22.

<sup>584</sup> «*Quindi il fatto che si percepiscono tormenti o consolazioni, nel carcere o nel soggiorno degli inferi, nel fuoco o nel seno di Abramo, dimostra che l'anima è corporea; infatti solo le cose incorporali non patiscono [...] ma se patiscono significa che hanno un corpo*» (Tertulliano, *De anima*, cap. 7).

<sup>585</sup> «*Anima totius carnis eius est*», che richiama «*la vita di ogni carne è il suo sangue; nel sangue sta la vita*» (Levitico 17, 14).

<sup>586</sup> Nell'elaborazione dottrina del concetto di anima è evidente in molti autori la preoccupazione o la spinta a definirne le caratteristiche rispecchiando lo schema trinitario. Così, ad esempio, per Alcuino (circa 735-804) le tre facoltà fondamentali dell'anima (intelligenza, volontà e memoria, come definite da Agostino) sono distinte dall'essenza stessa dell'anima, che è semplice ed una. Benedetto d'Aniane (VIII secolo), distingue gli esseri dell'universo in tre generi gerarchici, di perfezione crescente: quelli che semplicemente esistono, quelli che hanno vita, e quelli provvisti di intelligenza.

<sup>587</sup> «*Tota in toto (corpore) et tota in qualibet parte (corporis)*» (Cusano N., *De conjecturis*, lib. II, c. 13)

sempre importanti nell'ambito della cultura cattolica. Per averne una idea basta leggere qualche testo di pochi decenni orsono.<sup>588</sup>

Ci sono tuttavia notevoli differenze fra gli attuali testi di bioetica ed i loro immediati precursori: lo spazio e l'importanza riservati ad argomenti di natura strettamente teologica rispetto a quelli rigorosamente medici. L'esempio più evidente è proprio l'importanza assegnata nella trattazione al problema dell'anima. Nell'assai diffuso "*Medicina e Religione*" di Henry Bon (del 1940), ad esempio, un intero capitolo è su "*L'anima e il corpo*", ed il successivo su "*La vita spirituale*". Ma non solo; tutto il rimanente testo è pieno di considerazioni su fatti legati a presunte interrelazioni fra l'anima ed il corpo (azione dell'anima sul corpo, separazione dell'anima dal corpo al momento della morte, miracoli, guarigioni spirituali, fatti medici della vita di Gesù Cristo, etc.). Tutte le conseguenze derivanti dalla convinzione dell'esistenza di un principio spirituale distinto dal corpo vengono discusse ex-cathedra in base ad assunti teologici. Nulla di tutto ciò è riscontrabile nei recenti trattati di bioetica, in cui non vi è di solito alcun capitolo specificamente dedicato all'anima (la stessa parola anima è spesso assente negli indici analitici ed oramai sopravanzata dalle trattazioni sul concetto di 'persona'), e tutte le considerazioni teologiche sulle pratiche mediche hanno quasi solo l'aspetto di una 'riserva morale', senza che si proponga la concezione alternativa tradizionale.

Non a caso, l'impostazione scolastica ha ampio seguito nella odierna bioetica: *«il corpo vive in stretta unione con lo spirito, in forza dello stesso atto esistenziale che è unico. Il corpo non ha un atto esistenziale proprio, perché vive in forza dell'atto esistenziale dello spirito, e contemporaneamente è lo spirito che informa il corpo e lo struttura, lo rende umano»*.<sup>589</sup>

Così l'antica problematica corpo-anima è divenuta nella bioetica discussione corpo-persona; dove 'persona' è cosa diversa da anima: una sorta di estensione spirituale (sovrastuttura) del corpo piuttosto che sostanza complementare al corpo e che lo sottomette.

Questo orientamento tende ad eludere (e nei fatti cancella) il classico concetto di anima: *«Il corpo è umano precisamente perché non è una realtà a se stante, bensì è una realtà che prende il suo significato specificamente umano –potremmo dire la sua pregnanza umana- precisamente per la sua connessione sostanziale con l'io*

---

<sup>588</sup> Prendiamo ad esempio un definizione di metà Novecento: *«La medicina cattolica [...] è quella scienza che considera la medicina in rapporto ai dogmi, alla morale e alla legislazione della Chiesa Cattolica. Questi rapporti sono così stretti ed obbligati, che preoccupano tanto i cattolici che gli acattolici. Voler occuparsi di medicina senza interessarsi di metafisica è così impossibile, come fare della chimica senza preoccuparsi della fisica. [...] La medicina atea non può essere uguale alla medicina cattolica; l'accettare o negare l'esistenza dell'anima, l'esistenza di esseri soprannaturali che possono agire spiritualmente o materialmente su di noi, muta la morfologia, la fisiologia, la patologia, la terapeutica, la deontologia»* (Bon H., 1940, p. X).

<sup>589</sup> Sgreccia E: *Le prospettive internazionali della Bioetica e le prospettive della FIBIP*. Lectio magistralis XX Anniversario del Centro di Bioetica. Roma, 30 giugno 2006.

della persona, con la persona stessa».<sup>590</sup> Ma il ragionamento potrebbe essere valido per altri esseri viventi!

### **12.5 Anima ed individuo**

‘*Individuo*’ ed ‘*individuo umano*’ non erano nel pensiero medievale concetti sovrapponibili. Il feto poteva essere considerato ‘individuo’, ma non ‘umano’ prima di essere animato. Di fronte alle evidenze scientifiche, ma ancor più a motivo delle urgenze della bioetica, la definizione è attualmente ben diversa: «*Il momento dell’inizio dell’individuo umano di fatto coincide con l’animazione. In quanto forma del corpo, l’anima non può essere concepita come qualcosa di distinto dall’individuo umano. Conseguentemente non può neanche avere un inizio distinto da quello dell’individuo vivente dotato di una natura umana*».<sup>591</sup>

Di fatto lo zigote (la prima cellula da cui originerà il nuovo individuo), che ha facoltà piena di sviluppare il nuovo essere, coincide quasi con l’anima, o meglio sarebbe già una cellula-animata (ma esistono cellule non animate? e in che cosa potrebbero essere distinte da una cellula animata?); ma in uno stadio ulteriore dello sviluppo embrionale del nuovo essere, solo una sua parte ha la capacità di ‘guidare’ la differenziazione dei tessuti: come se l’anima non fosse più rappresentata in molte parti del corpo umano. Poco alla volta le cellule perdono la loro totipotenzialità; sempre più parti dell’embrione perdono la capacità di regolare o autoregolare lo sviluppo: l’anima si è forse ritirata in una parte del corpo? Come non pensare che quest’anima sia un inutile duplicato del DNA?<sup>592</sup>

A rafforzare le pretese teologiche che esista davvero un’anima, contribuisce il fatto che in genere le teorie localizzatorie hanno fallito nel tentativo di definire una struttura alla quale ricondurre le cosiddette funzioni dell’anima, e di determinare se vi sia un organo specifico che presiede alla coscienza. Le ablazioni o le malfunzioni di specifiche aree cerebrali modificano e limitano infatti in qualche modo le facoltà psichiche, ma non sembrerebbero apparentemente colpire quanto di più personale vi è nell’uomo, l’anima per l’appunto. Da ciò deriva che, secondo i cattolici, in primo luogo nell’encefalo mancherebbero ‘fisicamente’ un centro coordinatore e una memoria centrale, senza le quali esso non può funzionare; in secondo luogo l’operatore, con la sua volontà, non farebbe parte in alcun modo del (non sarebbe riconducibile al) complesso fisico dell’encefalo. Il cervello fisico non sarebbe altro che quello che Aristotele denominava ‘intelletto passivo’, un ‘corpo’ senza anima, che però serve all’anima per operare. L’anima (sede delle facoltà

---

<sup>590</sup> Tettamanzi D., 2000, p. 123.

<sup>591</sup> Ford N. M., 1988; ed. it., 1997, p. 131.

<sup>592</sup> Scrive Joseph Ratzinger: «*non si può attribuire all’anima una sede definita, né nel cuore né nella mente, che erano i due organi ricollegati all’anima nell’antichità. L’anima è qualcosa di diverso. Non può essere costretta nella gabbia di un organo corporeo ma compenetra l’intera persona [...] una geometria dell’anima non esiste*» (Ratzinger J., 2000. Ed. it., 2001, pp. 80-81). Ma qualcosa che compenetra tutto è praticamente un nulla; uno sterile esercizio di retorica.

mentali) non potrà mai essere trovata all'interno del cervello, perché non ne è parte in alcun modo.

In definitiva, l'essere vivente sarebbe 'composto' da due entità assolutamente indipendenti tra di loro: il corpo con i suoi organi e le sue attività fisiologiche; e l'anima con la sua volontà, intelligenza e memoria.

## 12.6 La persona umana

La creazione 'ex nihilo' ed individuale dell'anima umana è l'asse portante della psicologia e dell'escatologia cristiana. Ma è nel mondo greco che ha origine la questione sul 'dualismo' interno del soggetto, che porta alla invenzione del concetto di anima, soprattutto grazie a Platone. Da questo momento il concetto di uomo viene totalmente ripensato; viene definita una sfera psicologica tipicamente umana (ad esempio il desiderio di felicità); vengono ripensate le regole del vivere civile.

Il pensiero cristiano si caratterizza comunque per il suo individualismo: il singolo non riesce a pensarsi come subordinato ad un cosmo unitario ed impersonale (di cui è parte), e invoca una sua 'dignità di essere umano' proprio in quanto individuo. Da qui l'importanza crescente nel pensiero medievale della nozione di 'persona', ovvero di soggetto pensante e libero nella sua inscindibile unità psicofisica.

Nel mondo romano si intendeva come persona la 'maschera' che gli attori portavano sul volto durante le commedie o le tragedie. La definizione filosofica classica è quella di Boezio: «*la persona è una sostanza individuale di natura ragionevole*». <sup>593</sup>

È ancora una volta Tommaso d'Aquino ad insistere sul concetto, partendo dalla sua definizione di «*anima forma corporis*», che egli sostiene anche per evitare la posizione averroista (esistenza di una sostanza separata comune a tutti), che ai suoi occhi compromette la dignità specifica di ogni individuo umano. Il termine 'persona' indica per Tommaso la dignità della natura spirituale. <sup>594</sup>

Bisogna comunque arrivare al Concilio Vaticano II per trovare un documento magisteriale che riprenda la riflessione sull'uomo. La "*Gaudium et spes*", chiedendosi «*cos'è l'uomo*», affronta tematiche sull'anima, dopo avere postulato (abbastanza impropriamente) che il principio di assoluta centralità dell'uomo nella natura sia condiviso anche dalla scienza laica. <sup>595</sup> Propone quindi una antropologia cattolica dell'uomo, che mette in primo piano gli aspetti sociali e la 'persona': il «*bene della persona e della società umana e cristiana*» sopravanza nettamente l'aspirazione al paradiso (mai così accuratamente ignorato), ad indicare quanto le

---

<sup>593</sup> Boezio, *Contra Eutichen et Nestorium*, c. 4.

<sup>594</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica.*, Ia, q. 29, a. 3.

<sup>595</sup> «*Credenti e non credenti sono presso che concordi nel ritenere che tutto quanto esiste sulla terra deve essere riferito all'uomo, come a suo centro e a suo vertice*» (Paolo VI, *Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, 5 dicembre 1965, n.12).

tematiche sociali siano oramai preminenti rispetto a quelle tradizionali spiritualistiche.<sup>596</sup>

In questo testo traspare una ampia riconciliazione con la controparte terrestre dell'essere.<sup>597</sup> L'anima mantiene comunque la sua centralità; in quanto «*spirituale e immortale*» viene riconosciuta dall'uomo a partire dalla «*sua interiorità*», nelle profondità in cui «*egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio*»;<sup>598</sup> e nell'intimità della coscienza «*l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi*».<sup>599</sup>

La “*Gaudium et spes*” non affronta comunque il problema della separazione dell'anima dal corpo alla morte e della loro successiva riunione allorchè ci saranno «*terra nuova e cielo nuovo*»; viene solo ribadito che «*vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo*».<sup>600</sup> Certo non si può pretendere che in questo testo venga ripresa la problematica sulla riunione anima-corpo, come faceva il “*Catechismo Tridentino*”; ma è indubbio che i termini e le espressioni usate accantonano decisamente le tematiche tradizionali sull'anima.

Si riparla di anima invece, nello stesso documento, a proposito del ‘*progresso della cultura*’: «*È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogniqualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connessi. Con il termine generico di “cultura” si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina ed esplica le molteplici sue doti di anima e di corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano*».<sup>601</sup> Qui il discorso rompe decisamente con la tradizione secolare: «*Cresce sempre più il numero degli uomini e delle donne di ogni ceto o nazione, coscienti di essere artefici e autori della cultura della propria comunità. In tutto il mondo si sviluppa sempre più il senso dell'autonomia e della responsabilità, cosa che è di somma importanza per la maturità spirituale e morale della umanità. Ciò appare ancor più chiaramente, se teniamo presente l'unificazione del mondo e il compito che ci si impone di costruire un mondo migliore nella verità e nella giustizia. In tal modo siamo testimoni della nascita d'un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia*». Come si vede, il

---

<sup>596</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n. 47.

<sup>597</sup> «*Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la sua stessa condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore*» (Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n.14).

<sup>598</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n. 14.

<sup>599</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n. 16.

<sup>600</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n. 39.

<sup>601</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale “Gaudium et Spes”*, 5 dicembre 1965, n. 53.

Dio di Israele è lontanissimo. In precedenza la Chiesa (meno che mai durante l'Illuminismo ed il Positivismo) non aveva mai appoggiato l'idea che la maturità spirituale dell'uomo fosse legata al senso di autonomia, mentre si era a malincuore concesso che la scienza può procedere legittimamente nel proprio ordine di conoscenza, se non contraddice le verità di fede.

Nella successiva Dichiarazione "*Dignitatis Humanae*" (del 7 dicembre 1965) ragione e libera volontà non sono esplicitamente rapportate all'anima, quanto piuttosto alla 'persona' ed alla sua dignità.<sup>602</sup> Sembra quasi che ci si voglia allontanare il più possibile da un certo passato, pur stigmatizzando il passo successivo della areligiosità.<sup>603</sup>

A questo punto il problema teologico è divenuto quello di recuperare l'aspetto metafisico dell'essere umano, senza per questo rispolverare come tale l'imbarazzante concetto di anima.

Per Elio Sgreccia, esponente di punta della bioetica, l'uomo è «*spiritualità unita alla corporeità*», ma la 'persona' che la scolastica definiva '*quod est perfectissimum in rerum natura*' è «*fondata ontologicamente [in quanto] una relazionalità senza fondamenti ontologici è come una fonte senza la sorgente [...] Il corpo non ha un atto esistenziale proprio, perché vive in forza dell'atto esistenziale dello spirito, e contemporaneamente è lo spirito che informa il corpo e lo struttura, lo rende umano [...] la creatura che è il centro e il fine della realtà materiale e della società, è l'artefice della storia temporale, trascende la realtà cosmica per la sua spiritualità e vi è immanente per la sua corporeità*».<sup>604</sup>

L'accento sullo spirito e l'abbandono definitivo dell'anima sono evidentemente più vicini alla lettera di "*Genesis*", ma di fatto annullano (se lo si vede con occhio critico) tutte le sovrastrutture cristiane sulla presunta anima e sulla sua distinzione dal corpo. Lo si vede bene scorrendo la letteratura più recente e analizzando le prese di posizione dei movimenti cattolici a difesa della 'vita'; che quasi non

---

<sup>602</sup> «A motivo della loro dignità, tutti gli esseri umani, in quanto sono persone, dotate cioè di ragione e di libera volontà e perciò investiti di personale responsabilità, sono dalla loro stessa natura e per obbligo morale tenuti a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione» (Paolo VI, Dichiarazione "*Dignitatis Humanae*", 7 dicembre 1965, n. 2).

<sup>603</sup> «Anche la vita religiosa, infine, è sotto l'influsso delle nuove situazioni. Da un lato un più acuto senso critico la purifica da ogni concezione magica del mondo e dalle sopravvivenze superstiziose ed esige sempre più una adesione più personale e attiva alla fede; numerosi sono perciò coloro che giungono a un più acuto senso di Dio. D'altro canto però moltitudini crescenti, praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale. Oggi infatti non raramente viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni dei filosofi, ma invade larghissimamente il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati» (Paolo VI, Dichiarazione "*Dignitatis Humanae*", 7 dicembre 1965, n. 7).

<sup>604</sup> Sgreccia E.: *Le prospettive internazionali della Bioetica e le prospettive della FIBIP. Lectio magistralis*. Roma, 30 giugno 2006

richiamano più alcun dualismo anima-corpo.<sup>605</sup> La difesa del residuo dualismo si complica allorché ci si domanda quando inizi la persona (riproposizione del vecchio quesito su quando inizi l'animazione). Mentre per l'ebraismo, l'embrione diverrebbe persona gradualmente, durante l'organogenesi nel secondo mese di gravidanza, la teologia cattolica attuale pretende invece che la persona inizi subito all'atto del concepimento, quando in realtà esiste al più solo una vita vegetativa oltretutto dipendente da quella di un altro organismo; e quando non vi è ancora alcuna razionalità a meno di non pretendere di definire tale il controllo materiale sullo sviluppo somatico da parte del codice genetico.

### ***12.7 Ha ancora senso parlare di anima cristiana?***

Con lo svilupparsi della fisica, della chimica, della biochimica, della biologia e della psicologia sperimentale l'uso del termine anima è progressivamente decaduto, rimanendo relegato all'ambito simbolico o poetico, salvo ad essere ripreso ed utilizzato nello studio del cosiddetto '*mind-body problem*'. Alla biologia contemporanea è comunque definitivamente chiaro che la mente fa parte della natura, così come il corpo; che non esiste un'anima specificamente umana (ontologicamente distinta dal resto dei viventi), così come non esiste una origine ('creazione') speciale del corpo dell'uomo.

Gianfranco Ravasi commenta così questo esito: «*l'uomo contemporaneo è andato così avanti nella sua strada da avere smarrito per strada l'anima [...] Forse anche l'agitarsi febbrile dell'uomo di oggi non è un avanzare, ma un insensibile retrocedere o uno strano volteggiare sempre sullo stesso spazio*».<sup>606</sup> Ma a quale uomo si riferisce? Se si considera l'umanità in genere, l'idea dell'anima non è né generalizzata, né univoca, né sempre presente; si potrebbe dunque affermare solo che al presente, nella più colta di tutte le culture umane fin qui conosciute, l'anima nel significato cattolico è un non senso, mentre ogni discorso su quanto altro nella storia del pensiero ha ricevuto la denominazione di anima è ancora aperto.

Ravasi dedica molto tempo ad esplorare il mondo dell'anima, al di fuori del contesto cattolico; ma su questa strada non ottiene conferme della 'verità' cattolica dell'anima, quanto solo una raccolta di tentativi di spiegazione, di imprecisioni, di errori, di teorie: ognuna di esse è forse parte della 'grande' verità cattolica? ogni deviazione dal filone catechistico è una eresia?

---

<sup>605</sup> Prendiamo ad esempio uno scritto a difesa della vita e contro l'eutanasia: «*la realtà della persona è strutturalmente "impastata" nella materia umana: dal concepimento alla sua morte e oltre la morte, in ogni situazione si trovi, anche in quelle di più grande disabilità – qual è lo stato vegetativo – l'uomo è persona: persona, infatti, non si diventa, persona si è. Lo si nota già dal corpo che non è mai "pura materia". È sempre corpo animato, spiritualizzato. Così come lo spirito dell'uomo appare profondamente unito al corpo da essere spirito incarnato o "corporeizzato"*» (Staglianò A.: *È persona anche se non c'è coscienza*. Avvenire online, 2006). Neanche un cattolico riesce dunque più a pensare ad un corpo materiale pienamente separato dal principio che lo animerebbe.

<sup>606</sup> Ravasi G., 2003, p. 9.

La complessità del percorso storico, la mutevolezza e la contraddittorietà delle teorie che si sono succedute e che hanno condiviso la scena nei vari momenti storici, anche in seno all'ortodossia, rendono evidente quanto l'anima non sia altro che un concetto prescientifico penetrato ed elaborato gradualmente nel pensiero cristiano, a partire da un'epoca successiva alla predicazione originaria. Secondo la terminologia di Francesco Bacone, come "*idolo della tribù*" è servito a dare un ordine ontologico al mondo, a fornire soluzioni accomodanti a problemi aperti della filosofia, a motivare la condotta morale; come "*idolo della caverna*" ciascuno si è immaginato e cucito addosso un tipo di anima che rispondesse ai suoi bisogni culturali, alle sue idee sociali, alle sue aspirazioni intime; come "*idolo del mercato*" ha permesso di discutere di cose e di spiegare cose che altrimenti sarebbe stato impossibile concettualizzare; come "*idolo del teatro*" la sua elaborazione è stata peculiare per ogni sistema filosofico, senza che sul concetto si costruisse comunque un sapere non dogmatico, oggettivo in senso naturalistico, che prescindesse da impostazioni preconcepite. Il pensiero moderno, proprio come teorizzato da Bacone, si è progressivamente liberato di questo idolo.

Chiedersi cos'è l'anima e cosa è che fa funzionare la vita e noi stessi è porsi la medesima domanda? Ritengo di no. La prova viene proprio dal fatto che le scienze vanno rispondendo progressivamente ed inesorabilmente a gran parte delle domande che si facevano intorno all'anima. È dunque ancora possibile attribuire un senso al termine 'anima', ovvero, ritenerla una 'realtà' (distinta dal corpo, spirituale, semplice, identica a se stessa attraverso il tempo) e non solo una metafora?

### 13 - Oltre l'anima cristiana

Nel Seicento comincia ad elaborarsi una immagine meccanicistica della natura che fa a meno di tutte le qualità, sostanze ed essenze fino ad allora prospettate ed il pensiero filosofico si demarca nettamente dalla teologia.

Cartesio, orientando in maniera determinante tutto il successivo pensiero occidentale, è fra i primi a puntare ad una analisi prettamente descrittiva (ed in chiave psicofisica materialistica) dell'essere e dell'agire umano, prescindendo da valutazioni morali. Ma nonostante ciò, non rinuncia ad un dualismo di fondo fra lo spirituale («*res cogitans*») ed il materiale («*res extensa*»), che fra l'altro lo porta a separare nettamente il campo di ricerca delle scienze fisico-matematiche da quello filosofico-teologico.<sup>607</sup> Per lui l'anima esiste, ed è ancora una 'sostanza'; ma ha chiare difficoltà nel cercare di spiegarne i rapporti con il corpo, e nei suoi ultimi scritti teorizza una sostanziale omogeneità fra la mente ed il corpo.<sup>608</sup>

Anche Leibniz, in controtendenza allo svolgersi del pensiero filosofico-scientifico, considera anima e corpo ancora in chiave dualistica: come congiungimento e rapporto armonico fra la monade-anima e le monadi-corpo. Nell'uomo, a fianco di forme o funzioni innate, esistono una coscienza ed un pensiero che prescindono dalle esperienze percettive: il mondo umano ha valori e finalità proprie, che non esistono nel mondo animale.<sup>609</sup> La vita coinciderebbe con l'energia dinamico-sensitiva presente nei fenomeni naturali, e non ha nulla di misterioso e di non analizzabile

Per Spinoza esiste invece una piena identità fra mente e corpo; essi sono una stessa cosa «*concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto l'attributo dell'estensione*»:<sup>610</sup> l'uomo può essere compreso in termini esclusivamente corporei, e come tale indagato scientificamente; la ragione è essenzialmente una tecnica. Ciononostante, l'uomo ha una irriducibile dignità, e il suo agire morale include l'autocontrollo e la liberazione dalle passioni e dai moti irrazionali dell'anima.

Come in Cartesio, le istanze metafisiche restano latenti anche nel pensiero di Condillac, per il quale l'anima è il centro dell'essere umano, sede di elaborazione

---

<sup>607</sup> Anche il giansenista Pierre Nicole (1625-1695) sostiene una separazione radicale fra anima e corpo (inteso come semplice macchina): «*Guardando l'uomo da lontano, noi vediamo anzitutto un'anima e un corpo uniti da un legame ignoto e incomprensibile, per mezzo del quale le impressioni del corpo passano nell'anima e viceversa. La macchina del corpo, benché congiunta strettamente ad uno spirito, non è immortale, né immune da turbamenti, anzi è di tal natura che può durare solo un certo numero di anni, avendo in se stessa le cause della sua distruzione*» (Saggi di morale, I, I, III).

<sup>608</sup> Cartesio, Carteggio con la principessa Elisabetta di Boemia.

<sup>609</sup> Per Leibniz gli animali non possiedono coscienza e pensiero, pur avendo monadi-anime.

<sup>610</sup> Spinoza, *Etica*.

delle sensibilità e 'attivatrice' del corpo. Ma gli illuministi (in particolare gli 'idéologues', come Cabanis e Destutt de Tracy si oppongono decisamente: per loro le operazioni intellettuali hanno un fondamento fisiologico e dipendono strettamente dal funzionamento generale dell'organismo, che è autonomo ed autosufficiente (il corpo dunque non è né una 'macchina' né una 'statua'). Non solo; per Cabanis, esistono funzioni sensitive autonome della coscienza, ed esiste una dimensione inconscia dell'essere umano, costituita da tutte quelle sensazioni che non arrivano all'Io cosciente (identificato con il cervello). Ogni dualismo tradizionale viene così definitivamente superato, in favore di una interpretazione prettamente psico-fisiologica.

Ancora più radicale è la posizione di La Mettrie. Per lui, l'anima è un concetto (o un principio) assolutamente non necessario, un 'termine vano'; l'organismo umano funziona senza l'aggiunta di null'altro; tutte le facoltà dell'anima dipendono a tal punto dall'organizzazione del cervello e di tutto il corpo, che sono palesemente questa stessa organizzazione. La vita psichica e la coscienza di sé sono il prodotto più alto della materia del mondo fisico: esse non sono altro che funzioni piuttosto complesse di quella particolare forma della materia che si chiama 'cervello umano'.

Per William James (1842-1910) l'anima è solo un modo di definire una mera collazione di un certo numero di fenomeni psichici.<sup>611</sup> E Bertrand Russell (1872-1970) descriverà ironicamente lo spirito umano come '*materia allo stato gassoso*'. Così la mente (o metaforicamente l'anima), è oramai, e definitivamente, oggetto di un'indagine scientifica che fa a meno della metafisica e della teologia. Anche se le funzioni cognitive hanno una base fisica, la mente non è una struttura precisamente localizzabile ma una funzione, sintesi di tutti i flussi informativi che collegano il cervello al corpo ed all'ambiente circostante.

Ma ciò non impedisce al dualismo di sopravvivere, anche se non così netto come nella tradizione cristiana. John Eccles (1903-1997), ad esempio, ha concepito da credente una sorta di dualismo neo-cartesiano, secondo il quale la mente (o l'anima) non è più un preciso organo o non è più collegato ad uno specifico organo, ma opera in qualche modo sul cervello, con modalità extra-fisica, a livello delle sinapsi dei moduli corticali dei neuroni.<sup>612</sup> Ma la sua ipotesi, più che portare argomenti al dualismo metafisico, ne porterebbe all'idea di una animazione

---

<sup>611</sup> Anche per la Chiesa 'anima' è sempre più un concetto scomodo se non imbarazzante, salvo quando lo si usi per istruire il popolo: «*La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'io umano sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del proprio corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola "anima", consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna ragione per respingerlo, e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani*» (Congregazione per la dottrina della fede, *Alcune questioni di escatologia*, 17.5.1979).

<sup>612</sup> Cfr. Eccles J.E., Popper K.R., *The Self and Its Brain*, Springer, Berlin-New York, 1977. Tr.it.: *L'io ed il suo cervello*, Armando, Roma, 1984.

comune a tutta la materia (come affermavano le concezioni gnostiche e neoplatoniche dell' 'anima mundi'), di fatto annullando il peculiare specifico dualismo dell'essere umano professato dal cristianesimo.

### 13.1 La relazione mente corpo

Il problema della relazione fra mente e corpo è stato impostato per primo da Platone, nei termini di rapporto fra l'anima ed il corpo, intesi come due sostanze separate che interagiscono causalmente, ma con l'anima in posizione dominante (motore o auriga).<sup>613</sup>

Secondo Tommaso d'Aquino, il rapporto fra anima razionale e corpo non va inteso come relazione fra 'contenente' e 'contenuto', in quanto le entità immateriali come l'anima controllano e organizzano («*gubernant et regent*») la materia globalmente e non in modo localizzato, come invece sostenevano i neo-Platonici.<sup>614</sup>

Nel mondo moderno, in particolare dopo Leibniz, la questione è divenuta invece: che relazione esiste fra ciò che è psichico (Io, soggettività, mente) ed il cervello? Dunque si indaga sulla relazione mente-corpo, quanto un tempo su quella anima-corpo. Ma il concetto attuale di mente non è esattamente sovrapponibile a quello tradizionale di anima, in quanto per 'mente' si intende sostanzialmente una 'funzione', mentre per 'anima' si intendeva di fatto la 'struttura' che esercita quella funzione; in metafisica ci si riferiva invece rispettivamente alla 'facoltà' ed alla 'entità' che tipicamente possiede quella facoltà.

L'attenzione è attualmente centrata sulla coscienza, fenomeno elusivo, ritenuto a lungo come interdetto alla ricerca scientifica e per questo abbandonato alle speculazioni metafisiche. Secondo Francis Crick e Gerald M. Edelman è oggi possibile definire in termini neurofisiologici alcuni dei processi fondamentali del fenomeno consapevolezza. Più estensivamente, pensatori come Helmuth Feigl hanno un atteggiamento radicalmente riduzionista, che richiama le posizioni di certi illuministi: tutti i processi umani e tutti gli stati e le operazioni della mente (intenzionalità, comportamento, cognizione, libero arbitrio, ecc.) possono essere spiegati adeguatamente a partire dalle operazioni del cervello.<sup>615</sup>

Più che chiedersi cosa tiene unita l'anima al corpo, alcuni neuroscienziati si chiedono allora: cos'è che mantiene le strutture dell'organismo al loro posto, ed in ultima analisi ne coordina la funzione?<sup>616</sup>

Il dato centrale è l'evidenza di una 'autocoscienza' e di un principio interno, alla base di qualunque attività e comportamento. Questa autocoscienza, oltre che in

---

<sup>613</sup> Platone: *Repubblica*, IV, 438d-440a; *Timeo*, 42e-44e; 69c-77c; 89d-90d; *Leggi*, X, 894e-898d.

<sup>614</sup> Cfr., per esempio: Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, 52, 1c; 76, 8c.

<sup>615</sup> Feigl H: *The "Mental" and the "Physical"* in "Concepts, theories and MBP (Mind-Body Problem). Minnesota Studies in Philosophy of Science", a cura di H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell, Minnesota Univ. Press, Minneapolis 1958, pp. 370-497

<sup>616</sup> Crick lo definisce «*il problema del collegamento*» («*binding problem*»). Cfr.: Crick F., *The Astonishing Hypothesis*, Charles Scribner's Sons MacMillan Publishing Company, New York, 1994. Tr. it.: *La scienza e l'anima*, Milano, Rizzoli Corriere della Sera, 1994.

senso assolutamente riduzionista, viene spiegata con il cosiddetto ‘materialismo emergentista’:<sup>617</sup> esiste effettivamente solo la materia, che però si esprime in livelli ontologicamente differenti; il cervello differisce dagli altri oggetti fisico-materiali non solo quantitativamente ma anche qualitativamente, ed è dotato di plasticità, ovvero della capacità di programarsi ed organizzarsi.<sup>618</sup>

Il dualismo mente-corpo sopravvive nel pensiero moderno soprattutto in autori come Karl Popper, i cui tre mondi richiamano la partizione in corpo, anima e intelletto attivo e le reciproche relazioni;<sup>619</sup> come in Platone, è l’Io a possedere il cervello e a guidare il corpo. Non viene comunque risolto il problema di come l’Io consapevole (l’antica anima) si relazioni con il ‘soggetto’ delle funzioni neurofisiologiche operanti nel cervello.

Ma questa impostazione non ha nulla che richiami il concetto di anima cristiana, che rispecchi l’idea di una immortalità dell’Io personale.

### **13.2 La consapevolezza**

Per Platone, l’uomo si identificherebbe soprattutto con la parte razionale dell’anima, che è dunque l’Io consapevole. Se dunque gli animali non hanno un’anima razionale, si esclude anche che abbiano qualunque forma di consapevolezza di se stessi.

La teologia cristiana, che traccia un limite netto fra il possesso o meno di un anima razionale (riservata solo all’uomo) traccia di conseguenza anche un limite netto al possesso della consapevolezza.

Qui la frattura con l’evoluzione del pensiero scientifico è totale. I dati della neurofisiologia indicano chiaramente che all’interno del cervello esistono strutture deputate al controllo del corpo, e che la coscienza (in senso stretto) è un sorta di auto controllo delle funzioni mentali, presente in gradi diversi in tutti i viventi. Non esiste un limite ontologico fra la coscienza umana e l’equivalente degli altri viventi: ogni vivente sente se stesso nella pienezza del suo proprio modo di sentire.

### **13.3 Oltre l’anima**

Molti teologi del XX secolo hanno cercato di riattualizzare il concetto tradizionale di anima cristiana. Karl Rahner (1904-1984), ad esempio, ha tentato un compromesso fra creazionismo ed evolucionismo. Dio sarebbe all’origine della vita (creazione) nell’ambito della ‘causalità primaria’, mentre generazione ed evoluzione agirebbero come ‘causalità secondaria’. La piena potenzialità dell’evoluzione emerge comunque solo perché la causalità divina agisce ancora dall’interno di una causalità finita e limitata, facendola operare al di là delle proprie potenzialità. Da qui l’emergere della persona umana, oltre lo stato dei pre-umani.

---

<sup>617</sup> Cfr.: Bunge M., *The Mind-Body Problem*. Pergamon, Oxford, 1980.

<sup>618</sup> Questa, in particolare, è la risposta scientifica all’affermazione che il cervello, in quanto materia, non può ‘secernere’ il pensiero.

<sup>619</sup> ‘Mondo 1’, delle entità fisiche; ‘mondo 2’, dei fenomeni mentali; ‘mondo 3’, dei prodotti della mente.

Dunque, nel confronto con la modernità, scientifica e filosofica, la Chiesa conciliare è ancora ottimista ed anzi, abbandonata una certa astiosa conflittualità, manifesta ancora la convinzione che la scienza non possa contraddire l'essenza del suo messaggio: «*L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la Verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa. Essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; e inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi*». <sup>620</sup>

In realtà, il modello dell'anima cristiana è ampiamente in crisi, soprattutto da oltre un secolo. Secondo Wilhelm Maximilian Wundt (1832-1920) quello di anima è un '*concetto sussidiario*', una comoda metafora: serve solo per dare un riferimento ai fenomeni, per un certo bisogno metafisico; <sup>621</sup> in realtà l'essenza dell'anima è la realtà immediata dei processi. Fra ciò che accade nel corpo fisico e ciò che accade nello psichismo esiste uno stretto parallelismo; non si tratta di due oggetti diversi di esperienza, ma semplicemente di due punti di vista diversi di una stessa esperienza. Per Ernst Kretschmer (1888-1964) l'anima è lo '*sperimentare immediato*'. Secondo Hans Driesch (1867-1941) l'anima è «*un particolare regno dell'essere che noi riteniamo come oggetto mediato, il quale si comporta come se esso, in quanto questo uno, sussistesse indipendentemente per sé*». <sup>622</sup>

Il problema della coscienza ha sostituito definitivamente quello dell'anima. Per cui si parla piuttosto di '*mente*', secondo la lezione di Spinoza, intendendo con ciò un sistema dinamico di percezioni differenti, interagenti fra di loro.

Così, secondo Antonio Damasio, <sup>623</sup> noi abitualmente usiamo le espressioni '*il mio corpo*', '*la mia mente*', '*il mio cervello*' (anziché '*il corpo che sono*', '*la mente che sono*', '*il cervello che sono*') solo per comune modo di dire, per utilità, ma in realtà non si '*possiede*' un corpo così come si possiede un qualunque oggetto. L'unità del corpo è una '*collezione di processi*', dai più semplici che si svolgono al livello puramente biologico, a quelli più complessi, che si svolgono nella mente: che gli uni siano indipendenti dagli altri, dunque che il '*se stessi*' sia separato dal '*corpo*' (più in generale: che esista un dualismo fra una sostanza materiale ed una spirituale) è dunque una sorta di illusione, un equivoco. Mente e cervello sono termini che si riferiscono a due tipi molto diversi di processi, non di oggetti.

Il termine '*Io*' non va dunque riferito a qualcosa di preciso (come un tempo si pensava fosse l'anima) ma ad un aspetto particolare della coscienza, che a sua volta è costituita da molti livelli di organizzazione, ognuno con le sue proprietà. Il termine '*Io*' è la traduzione linguistica di un processo che si sta sviluppando in un

---

<sup>620</sup> Paolo VI, *Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"*, 5 dicembre 1965, n. 44.

<sup>621</sup> Per Kant l'anima è un postulato della ragion pratica, da cui è possibile sviluppare un sistema etico-religioso.

<sup>622</sup> Citato in: Niedermeyer A., 1953. Ed.it., 1955, p. 394

<sup>623</sup> Cfr: Damasio A., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Grosset/Putnam, New York, 1994. Ed. it.: *L'errore di Cartesio. Emozioni, ragione e cervello umano*. Adelphi, Milano, 1995

preciso momento, che si svolge nel tempo, e che è fondato su un determinato livello biologico. La mente individuale esiste solo fino ad un certo punto, essendo in gran parte espressione di un complesso intreccio di interazioni collettive e sociali. In tal senso l'unità dell'Io è in gran parte solo apparente.<sup>624</sup>

Ma anche il mondo delle macchine spinge ad una drastica ridefinizione teologica. I prodotti della creatura umana hanno in buona parte acquisito quelle che erano ritenute caratteristiche esclusive dell'anima cristiana: ragionano, scelgono; producono e si riproducono; godono di una esistenza per certi versi autonoma. Le macchine mettono in pericolo non solo il concetto di anima umana, ma l'uomo stesso, qualunque cosa esso sia. L'allarme è già scattato da almeno mezzo secolo: *«Lo strumento manuale dell'uomo e la macchina appartengono ad ordini diversi. Lo strumento, anche se in sé materia inerte, può rientrare interamente e perfettamente nell'ordine della vita e dello spirito come mezzo per i suoi fini. La macchina mai, perché inerte ed automatica, quindi materia del tutto incapace di ubbidire e di essere dominata. È l'unica creazione umana che ha una analogia lontana ma ben pericolosa con la viva essenza della creazione divina: l'uomo crea materia semovente, l'automatico [...] Lo strumento mira a rendere col suo aiuto e solo col suo aiuto l'opera quanto più umana è possibile, spiritualizzandola al massimo e quasi trasformandola nello spirito. Lo scopo invece e la perfezione della pura macchina è divenire sempre più automatica e indipendente dallo spirito dell'uomo [...] La perfezione dell'automatico, con cui non il Creatore ma l'uomo agita e plasma la materia per i suoi fini, sta nel rendersi sempre più indipendente. Diventa allora a poco a poco padrone dell'uomo, da cui può essere costruito ma non dominato nella sua intima struttura. Ed è questa una vera rivoluzione, enorme e mostruosa, perché soggioga l'uomo al suo ultimo e infimo prodotto: la macchina».*<sup>625</sup>

È assolutamente da sottolineare questo cambio di prospettiva: mentre fino ad ora la teologia doveva difendere la metafisica dalla sua riduzione al materialismo, ora l'attacco viene dalla materia che progressivamente conquista spazi finora ritenuti esclusivi dello spirito. I cristiani avvertono il pericolo e spostano l'attenzione dall'anima in sé al discorso della salvezza che sta dietro l'anima. Così ad esempio Cornelio Fabro sostiene: *«benché la Scrittura, e in particolare il Nuovo Testamento, non intenda di offrire una "dottrina" sistematica dell'anima, essa offre tuttavia una concezione compiuta e ben coordinata della sua natura, origine e destino in vista essenzialmente del problema della salvezza ovvero della vita eterna. Il linguaggio biblico non è legato direttamente ad alcuna particolare filosofia: esso vale per sé e non abbisogna di alcuna trascrizione in una metafisica sistematica e si costituisce pertanto come il punto di partenza e di arrivo ad un tempo di ogni riflessione».*<sup>626</sup>

---

<sup>624</sup> Si noti il contrasto con l'affermazione di Giovanni Paolo II: *«L'uomo è una unità: è qualcuno che è uno con se stesso. Ma in questa unità è contenuta una dualità»* (Udienza generale, 16 aprile 1986).

<sup>625</sup> Haecker T., 1949, ed. it., 1955, pp. 67-68.

<sup>626</sup> Fabro C.: 1955; II<sup>a</sup> Ed., 2005, p. 167.

Non mi sembra un punto di vista adeguatamente motivato. È un dato di fatto che, da sempre, i due termini di paragone sono stati la ‘Rivelazione’ ed i sistemi filosofici (in particolare la filosofia greca). La ‘Rivelazione’ (in particolare il contenuto di “*Genesi*”) sarebbe un dato assoluto che la riflessione teologica successiva chiarisce o all’inverso corrompe. Ma la cosmologia veterotestamentaria deriva da concezioni preesistenti, in particolare dell’area egiziana; il concetto di anima si presenta e si sviluppa quando la cultura giudaica si apre agli apporti delle culture e filosofie contemporanee. Quando il cristianesimo comincia a sistematizzare una sua propria teologia, diventa difficile fare coesistere in un’unica verità il monismo veterotestamentario con il crescente dualismo. Tommaso d’Aquino farà con un certo successo l’ultimo tentativo, ma le strade della filosofia e della teologia si separeranno sempre più.

Francis Crick, uno degli scopritori del DNA, ritiene che l’anima (o meglio la coscienza) possa essere definitivamente spiegata in termini biologici, come funzione di gruppi neuronali.<sup>627</sup> Non si potrebbe giungere a conclusioni diverse, se solo si tiene conto di tutti i dati clinici e sperimentali sull’uomo e sugli animali. Base della coscienza sarebbe una particolare struttura cerebrale, mentre il suo funzionamento è indubbiamente legato alle reazioni biochimiche del cervello; non ha dunque alcun senso parlare di sopravvivenza dell’anima e di vita eterna.

Questa teoria, ovviamente, non dice nulla ai cattolici: per loro è come affermare (semplicisticamente, riduttivamente) che una cattedrale è un insieme di pietre.

La questione potrebbe essere vista sotto un’altra prospettiva. Se si prescinde dalla tripartizione dell’anima e si considerano le tappe dello sviluppo di un nuovo essere, si può pensare che ad un certo grado del suo sviluppo esso divenga capace di relazionarsi con il trascendente. A questo punto avverrebbe l’animazione razionale, o diventerebbe attiva l’anima. Inversamente, in un essere che non può raggiungere questo grado di sviluppo l’anima non sarebbe attiva o non sarebbe stata ancora infusa. Ma allora esisterebbero esseri ‘umani’ solo fino ad un certo punto, in quanto non animati. Oggi sembra un’eresia professarlo, ma nel medioevo i teologi cattolici ne erano convinti e ci vollero dei pronunciamenti magisteriali per chiudere la questione.

La filosofia si trova invece a dovere superare la critica radicale di Kant. Il filosofo Michel Henry (1922-2002) ritiene che esista una ‘struttura dell’essere del nostro Io’ (una ‘essenza dell’ipseità’) che va oltre la ‘esperienza interna’ descritta da Kant; quest’ultima non sarebbe altro che una semplice ‘rappresentazione’, mentre invece «*l’essere dell’io non può sorgere, né mostrarsi, nel cuore dell’esteriorità*».<sup>628</sup> Per Henry la soggettività non è trascendente e la relazione soggettiva dell’Io col proprio corpo non è nient’altro che la relazione fondamentale del corpo con se stesso; l’anima (‘ipseità’) non è altro che la coerenza interna primaria dell’ «*abitacolo che noi siamo, in cui siamo e in cui siamo dei viventi*»: il

---

<sup>627</sup> Crick F., Kock C., *Some Thoughts on Consciousness and Neuroscience*. The New Cognitive Neurosciences. MIT, Cambridge, 2000. pp 1285-1294

<sup>628</sup> Henry M., *Le concept d’âme a-t-il un sens?*, in *Revue philosophique de Louvain*, 64 (1966) p. 18.

corpo è la realtà ontologica costitutiva della natura umana, è un 'corpo soggettivo', che può essere ripreso e giudicato, e l'anima non è altro che l'ego di questo corpo.<sup>629</sup>

Parallelamente, la biologia contemporanea ha identificato e precisa sempre meglio quali siano le basi del comportamento: umorali, neurofisiologiche, genetiche. Dalle semplici sensazioni alle più sofisticate attività psichiche (capacità di scelta, tendenze etc...), tutto è in qualche modo ricollegabile ad una certa struttura; alla base di ogni comportamento c'è una ragione scritta nel corpo, e prima ancora nei geni.

Alla teologia non basta dunque più adagiarsi sulla convinzione che nessuno potrà mai trovare fisicamente l'anima nel corpo per sostenere per esclusione che quest'anima (immateriale) è differenziabile dal corpo; oggi occorre controbattere le crescenti evidenze sulle basi biologiche delle presunte 'attività' dell'anima.

Fra le tante articolazioni del discorso anima-corpo ve n'è una del tutto particolare. Nell' "Antico Testamento" è palese la contrapposizione uomo-donna, in tutte le sue forme: anima-materia, spirito-corpo, ragione-sentimento, cultura-natura; ma si sostiene anche che la dannazione passi dalla donna, così come la redenzione verrà tramite una donna.

La teologia femminista utilizza proprio queste immagini per rivalutare la posizione della donna e la corporeità, aprendo prospettive radicalmente innovative al discorso cristiano sull'anima:<sup>630</sup> piuttosto che essere l'anima ad informare il corpo, è possibile che ora sia il corpo (anche con la sua dualità di genere) ad informare l'anima.<sup>631</sup>

---

<sup>629</sup> Per Edith Stein, che si rifà alla mistica del castello interiore di Teresa d'Avila, «L'anima è lo "spazio" al centro di quella totalità composta dal corpo, dalla psiche e dallo spirito; in quanto anima sensibile (Sinnenseele) abita nel corpo, in tutte le sue menti e parti, è fecondata da esso, agisce dando ad esso forma e conservandolo; in quanto anima spirituale (Geistseele) si eleva al di sopra di sé, guarda al mondo posto al di fuori del proprio io - un mondo di cose, persone, avvenimenti -, entra in contatto intelligentemente con questo, ed è da esso fecondata; in quanto anima, nel senso più proprio, però, abita in sé, in essa l'io persona è di casa. Qui si raccoglie tutto ciò che entra provenendo dal mondo sensibile e da quello spirituale, e qui ha luogo la disputa interna muovendo dalla quale si prende posizione, ricavandone ciò che diventerà più propriamente personale, la componente essenziale del proprio io, ciò che (parlando metaforicamente) si "trasforma in carne e sangue". L'anima in quanto "castello interiore", come l'ha chiamata la nostra santa madre Teresa, non è puntiforme, come l'io puro, ma è uno spazio, un castello con molte abitazioni, dove l'io si può muovere liberamente, andando ora verso l'esterno, ora ritirandosi sempre più verso l'interno» (Stein E.: *Essere finito e Essere eterno*. Città Nuova, Roma, 1988, pp. 394-395).

<sup>630</sup> Secondo la visione tradizionale, il peccato di una donna (Eva) ha richiesto l'intervento salvifico di un uomo (Gesù). Dunque le donne sono state identificate con il corpo peccatrice; e ciò ha portato alla repressione della loro sessualità.

<sup>631</sup> «È grave errore pensarlo come un luogo da abbandonare per elevarsi verso lo spirito. Senza il corpo non ci sarebbero le sensazioni. Non sarebbe possibile varcare una soglia, né elevarsi, né essere senza peso» (Clarissa Pinkola Estés, *Donne che corrono coi lupi*, Edizioni Frassinelli, 1993, pag. 206).

## ***Indice dei nomi***

- Abele: 11.4  
Abramo: 2.7; 9.5  
Adamo: 1.2; 1.3; 2.4; 2.7; 2.9; 2.12; 4; 4.3; 7.1; 7.5; 7.9; 8.11; 10.2; 10.7  
Akhenaton: 1.3  
Agostino di Ippona: 1.5; 1.6; 1.7; 1.8; 2.5; 2.7; 2.8; 2.9; 2.11; 3.2; 3.3; 3.7; 3.8; 3.11; 3.12; 3.13; 3.15; 5.4; 7.8; 7.13; 7.15; 7.16; 7.17; 8.11; 9.0; 9.2; 9.3; 9.4; 10.7; 11.1; 11.2; 11.6  
Alberto Magno: 2.2; 4.0; 4.3; 11.7  
Albino: 1.4; 2.7  
Alessandro di Afrodisia: 1.7; 2.5; 11.7  
Alexander, Hartley Burr: 1.3  
Althaus, Paul: 11.8  
Ambrogio: 1.5  
Anassagora: 2.6  
Anassimandro: 3.6  
Anassimene: 3.6  
Anselmo d'Aosta: 9.2  
Antioco di Ascalona: 11.5  
Antistene: 3.13  
Apollinare di Laodicea: 3.2  
Apollo: 5.4  
Apuleio: 1.4  
Aristotele: 1.3; 1.7; 2.2; 2.4; 2.7; 3.5; 3.6; 3.7; 3.13; 3.14; 4.2; 5.2; 5.4; 6; 7; 7.1; 7.8; 7.16; 8.9; 11.7; 12.5  
Arnobio: 11.2; 11.6; 11.7  
Atanasio: 2.9; 7.3; 7.16; 11.2  
Atenagora: 3; 11.2; 11.7  
Aureolo, Pietro: 6  
Averroè: 1.7; 1.8; 3.7; 3.8; 11.7  
Avicenna: 1.7  
Bacone, Francesco: 12.7  
Ballerini, Giuseppe: 7.8  
Barth, Karl: 11.8  
Barthez, Paul-Joseph: 4.2  
Basilide: 1.6  
Basilio: 7.3  
Berkeley, George: 3.1  
Boezio: 3.2; 8.4; 12.6  
Bon, Henry: 8.10; 12.4  
Bonaventura: 1.7; 3.7; 3.8; 7.1; 7.2; 10.7  
Bruno, Giordano: 3  
Cabanis, Pierre-Jean Georges: 13  
Calvino: 5.8; 9.4  
Cartesio: 3.1; 3.4; 3.5; 3.8; 4.2; 5.3; 7.11; 7.12; 7.17; 13  
Caterina da Genova: 8.10; 9.4; 9.5  
Celso: 1.4  
Cipriano: 9.5  
Cleante: 11.5  
Clemente Alessandrino: 1.5; 7.6; 9.5; 10.1; 10.7  
Cohélet: 8.1  
Condillac, Etienne Bonnot: 7.18; 13  
Crick, Francis: 13.1; 13.3  
Crisippo: 7.19; 11.5  
Cullmann, Oscar: 11.8  
Cusano, Nicolò: 2.4; 11.6; 12.3  
Damasio, Antonio: 13.3  
Daniele: 11.4  
Davide: 1.2; 2.3  
Democrito: 2.6; 3.13; 11.7  
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude: 13  
de Vio Gaetano, Tommaso: 11.8  
Dicearco: 10.8  
Diogene: 3.13  
Dionigi Areopagita: 7.3; 8.12  
Driesch, Hans: 13.3  
Duns Scoto, Giovanni: 4.2  
Du Pont, Louis: 10.3  
Eccles, John: 13  
Edelmann, Gerald M.: 13.1  
Elia: 10.8  
Empedocle: 2.6; 10.8; 11  
Epicuro: 3.11; 3.13; 8.9; 11.7  
Epifanio: 8.12  
Epitteto: 1.5  
Ermete Trismegisto: 1.4; 3.12; 9.4  
Eva: 4; 10.2; 10.7  
Feigl, Helmuth: 13.1  
Ferecide di Ciro: 11  
Ficino, Marsilio: 3.7; 7.11; 11.2; 11.7  
Fienus, Thomas: 4.2  
Filone di Alessandria: 1.4; 1.5  
Ford, Norman M.: 2.1; 4.2  
Francesco d'Assisi: 5.4  
Frohschammer Jakob: 2.9  
Galeno: 2.5  
Gennade: 4.2

Geremia: 1.2; 4.2  
 Gertrude: 8.10  
 Gesù Cristo: 1.4; 2.4; 3.1; 3.2; 3.3; 4.3; 4.4; 8;  
 8.12; 9.3; 9.4; 10.1; 10.3; 10.5; 10.8; 11.4;  
 11.6; 12; 13.3  
 Gilberto Porretano: 8.4  
 Giobbe: 1.2; 11.4; 12  
 Giosuè: 1.2  
 Giovanni Battista: 10.8  
 Giovanni Crisostomo: 7.3  
 Giovanni Damasceno: 3.8; 7.16; 8.4  
 Giovanni evangelista: 1.4; 1.6; 5.4; 10.8  
 Giovanni Paolo II: 5.4; 8.12; 12.2  
 Giuda: 11.4  
 Giuseppe: 11.4  
 Giustino: 1.4; 1.5; 3.3; 5.8; 9.1; 9.3; 10.8;  
 11.2; 11.6; 11.7  
 Goffredo di s. Vittore: 1.7  
 Gotescalco: 2.7  
 Gregorio Magno: 9.2  
 Gregorio Nazianzeno: 3.2; 7.3  
 Gregorio Nissenno: 1.5; 3.2; 10.7; 11.2  
 Gregorio XIV: 5.1  
 Guglielmo di Conches: 3  
 Guglielmo d'Alvernia: 8.4  
 Guglielmo di Ockham: 6  
 Häring, Bernhard: 7.7; 8.2  
 Harwey, William: 4.2  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 3.1  
 Helvétius: 7.18  
 Henry, Michel: 13.3  
 Hobbes, Thomas: 3.1  
 Holbach, Paul Heinrich Dietrich: 3.15  
 Hume: 7.12  
 Innocenzo III: 10.4  
 Ippocrate: 2.6  
 Ireneo di Lione: 3.11; 9.3; 11.2  
 James, William: 3.1; 13  
 Kant, Immanuel: 3.2; 5.2; 13.3  
 Kretschmer, Ernst: 13.3  
 Incmairo di Reims: 3.5  
 La Mettrie, Julien Offroy de: 7.12; 13  
 Lattanzio: 1.5; 3.11; 4; 7.1; 11.2; 11.7  
 Lazzaro: 10.5; 10.8; 12.3  
 Le Camus, Antoine: 3.15  
 Le Dantec, Felix: 8.7  
 Laurentin, Renè: 8.12  
 Leibniz, Gottfried: 2.5; 3.1; 4.2; 7; 8.3; 13;  
 13.1  
 Leone XI: 10.4  
 Leonzio di Bisanzio: 3.8  
 Lessio: 10.1  
 Locke, John: 3.1; 7.15; 7.18  
 Lucrezio: 11.7  
 Luisa di Savoia (1461-1503): 8.10  
 Lutero: 9.4  
 Maestro Eckart: 2.3  
 Malebranche: 7.11; 8.3  
 Mani: 1.5  
 Marco evangelista: 7.13  
 Maria, madre di Gesù: 8.10; 8.12  
 Marx: 7.12  
 Massimo di Tiro: 2.7  
 Mendel, Gregorio: 2.0  
 Mitra: 1.4  
 Mosè: 1.2; 1.5; 8.1; 11.4  
 Nemesio: 3.2  
 Nestorio: 3.2  
 Newman, John Henry: 8.7  
 Niedermeyer, Albert: 3.15  
 Numenio di Apamea: 3.12  
 Omero: 1.0  
 Orfeo: 1.1  
 Origene.: 1.5; 2.7; 2.8; 3; 4.2; 7.3; 7.12; 7.16;  
 9; 9.5; 10.8; 11.1; 11.6  
 Panezio: 3.8  
 Pannenberg, Wolfhart: 11.8  
 Paolo di Tarso: 1.2; 1.4; 1.6; 2.4; 2.10; 2.12;  
 7.14; 7.17; 7.19; 8.11; 8.12; 9.3; 9.4; 10.2;  
 10.5; 10.6  
 Pascal, Blaise: 3.9; 10.6  
 Perpetua: 9.5  
 Pietro Lombardo: 9.2  
 Pio IX: 4.2  
 Pio X: 7.13; 8.12; 9.4; 12.2  
 Pio XII: 4; 8.3; 8.12  
 Pitagora: 3.6; 10.8; 11  
 Platone: 1.2; 1.3; 1.4; 1.5; 1.6; 1.7; 1.8; 2.5;  
 2.7; 2.8; 3; 3.3; 3.4; 3.5; 3.6; 3.7; 3.12; 3.13;  
 4.2; 5.3; 5.4; 5.5; 6; 6.3; 7; 7.1; 7.8; 7.12;  
 7.18; 8; 8.9; 10.4; 11; 11.2; 11.7; 12; 12.1;  
 12.3; 12.6; 13.1; 13.2  
 Plotino: 1.5; 1.6; 2.5; 2.8; 7.3; 11  
 Plutarco: 1.4; 2.7  
 Plutarco di Cheronea: 5.4  
 Popper, Karl: 13.1  
 Porfirio: 3.2; 7.3; 10.8  
 Pomponazzi, Pietro: 1.7; 11.6; 11.7  
 Posidonio: 11.3; 12.1  
 Proclo: 7.3; 8.12  
 Pseudo-Giustino: 9.3  
 Rahner, Karl: 13.2  
 Ratranno di Corbie: 3.5  
 Ratzinger, Joseph: 7.20; 12.2  
 Roschini, Gabriele Maria: 8.12  
 Ravasi, Gianfranco: 12.7

Rufo: 1.5  
Russell, Bertrand: 13  
Schopenhauer, Arthur: 3.1  
Seneca: 11.5  
Senofane di Colofone: 12.1  
Severo: 1.4  
Sgreccia, Elio: 12.6  
Simon Mago: 1.6  
Sisto V: 4.1  
Socrate, 1.5; 3.13; 12; 12.1  
Sorano di Efeso, 1.5  
Spinoza: 7.11; 13; 13.3  
Suarez, Francisco: 10.1  
Talete: 3.6  
Taziano: 10.4; 11.2; 11.7  
Teodoro di Chartres: 3  
Teofilo di Antiochia: 11.7  
Tertulliano: 1.4; 1.5; 2.9; 3; 3.10; 4.4; 7.14;  
7.15; 9.1; 9.4; 9.5; 10.2; 10.6; 10.7; 11.2;  
11.6; 12.3  
Thielicke, Helmut: 11.8  
Tommaso d'Aquino: 1.8; 2.2; 2.3; 2.4; 2.7;  
2.8; 3.1; 3.3; 3.5; 3.7; 3.8; 3.9; 3.13; 3.14; 4;  
4.2; 4.3; 5; 5.1; 5.2; 5.8; 6; 6.2; 7.1; 7.5; 7.8;  
7.10; 7.16; 7.17; 8.4; 8.5; 8.7; 9.1; 9.3; 10.2;  
10.4; 10.6; 11.2; 11.7; 12.3; 12.5; 12.6; 13.1;  
13.3  
Ugo di s. Vittore: 3.8; 9.2  
Virgilio: 11  
Wundt, Wilhelm Maximilian: 13.3  
Zacchias, Paolo: 4.2  
Zenone: 2.6; 3.5  
Zoroastro: 10.4



## **Bibliografia**

Anonimo, *Il buon maestro della Dottrina Cristiana*. II<sup>a</sup> Edizione. Libreria Editrice Arcivescovile G. Daverio, Milano, 1944.

*Apologetique. Nos raisons de croire. Réponses aux objections*. Bloud & Gray, Parigi, 1948. Ed. it.: *Enciclopedia apologetica*. Edizioni Paoline, Alba, 1954.

Ballerini G., *L'esistenza di Dio di fronte alla scienza e al pensiero moderno*. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1918.

Bon H., *Medicina e religione*. Marietti, Torino, 1940.

Bona S. (a cura di), *Cultura teologica della Suora*. Vol. I. Piccola casa della Divina Provvidenza. Cottolengo, Torino, 1958.

Boschi A., *Problemi morali del matrimonio*. Marietti, Torino, 1953.

Carbone C., *Le verità della fede*. Anonima Veritas Editrice, Roma, 1948a.

Carbone C., *Fondamenti razionali della fede*. Anonima Veritas Editrice, Roma, 1948b.

Carbone C., *La verità cristiana*. Anonima Veritas Editrice, Roma, 1955.

Carmagnola A., *Lo scudo della fede. Dialoghi sulle principali difficoltà ed obiezioni al Dogma Cattolico*. Società Editrice Internazionale, Torino, 1927.

Casali G., *Somma di teologia dogmatica*. Edizioni Regnum Christi, Lucca, 1955.

*Catechismo della Chiesa Cattolica (1992). Testo integrale e commento teologico*. Piemme, Casale Monferrato, 1993.

*Catechismo ad uso dei parroci pubblicato da S. Pio V Pont. Mass. per Decreto del Concilio di Trento*. A cura di Benedetti E. Bardi Editore, Roma, 1944.

*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2002.

De Liguori A. M.: *"Istruzione e pratica pei confessori"* (edizione originaria: Napoli, 1759) in: *"Opere morali italiane di S. Alfonso Maria de Liguori"*. Marietti, Torino, 1880.

Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003 (XXXVIII<sup>a</sup> Ed. ).

Dezza P., *Breve corso di filosofia*. (su [www.paginecattoliche.it](http://www.paginecattoliche.it))

Du Pont L., *Meditations sur les mystères de notre Sainte Foi, avec la pratique de l'oraison mentale*. (6 Volumi) Edizione originaria: Valladolid, 1605. Ed. fr.: Societé de Saint Augustin, Lilla, 1879.

Eymieu A., *Le gouvernement de soi-meme. Le loi de la vie*. Perrin et C., Parigi, 1921.

Faber G., *Tutto per Gesù. Vie facili dell'amore Divino*. Ed. It.: Società Editrice Internazionale, Torino, 1921.

Faber F.G., *Conferenze spirituali*. Londra, Burns & Oates, 1858; ed. it., Marietti, Torino, 1933.

Fabro C., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*. Studium Roma, 1955 (I<sup>a</sup> Ed.). Editrice del Verbo Incarnato, Segni (Roma), 2005 (II<sup>a</sup> Ed.)

Florit E., *L'anima umana e la Bibbia*. In: Garofalo S., Medi E., Bosio G., Gallo S., Fasolo V., Florit E.: *La creazione nella Bibbia, nelle scienze, nella letteratura, nell'arte*. Massimo, Milano, 1962.

Ford N. M., *When did I begin? Conception of the human individual in history*. Cambridge University Press, 1988; ed. it.: *Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza*. Baldini & Castoldi, Milano, 1997.

Francesco di Sales, *Teotimo*. Istituto misionario Pia Società San Paolo, Alba, 1943.

Giovannini E., *I doveri cristiani esposti alla studiosa gioventù italiana*. Tipografia Pontificia Mareggiani, Bologna, 1900.

Grou G.N., *Vita interiore di Gesù e Maria. Vol. II. La vita interiore di Maria*. Libreria Editrice Ditta Serafino Majocchi, Milano, 1916.

Haecker T., *Was ist der mensch?* Köser Verlag, Monaco, 1949. Ed. it.: *Che cosa è l'uomo?* Edizioni Paoline, Alba, 1955.

Häring B., *Etica medica*. Edizioni Paoline, Roma, 1972.

Lanza A., Palazzini P., *Teologia morale generale*. Editrice Studium, Roma, 1952.

*La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni dehoniane, Bologna, 1993.

*La Sacra Bibbia*. Edizioni Paoline. Alba-Roma, 1968.

Leclercq J., *Essai de moral catholique. Vie interieure*. Editions Casterman, Tournai- Parigi, 1938. Ed. it.: *Vita interiore*. Edizioni Paoline, Alba (Cuneo), 1955.

Lesétre H., *La fede cattolica*. Società anonima tipografica fra cattolici vicentini. Vicenza, 1925.

Marcellino da Civezza, *La Vergine di Nazaret, contemplata nei principali tratti di sua vita, nel mese di maggio a lei dedicato*. Ranieri Guasti, Prato, 1879.

Maccono F., *Il valore della vita. Commento dogmatico-morale al Catechismo di Pio X. Parte prima: Credo e fondamenti*. Società Editrice Intrnazionale, Torino, 1920, ristampa 1957.

Mariani D., *Lezioni catechistiche. Spiegazione del simbolo. Vol. I*. Tipografia Poliglotta Vaticana, 1935.

Meric E., *L'altra vita*, (2 vol.) Ed it.: Marietti, Torino-Roma, 1927.

Monsabré G.M.L., *Esposizione del dogma cattolico*. (Conferenze tenute nell'anno 1875). Marietti, Torino-Roma, 1949.

Niedermeyer A., *Compendium der pastoralmedizin*. Verlag Herder, Vienna, 1953. Ed.it.: *Compendio di medicina pastorale*. Marietti, Torino, 1955.

Perardi G., *La dottrina cattolica. La Fede*. Lega Italiana Cattolica Editrice, Torino, 1930.

Pianzola F., *La scuola di religione. Breve corso apologetico per oratori, circoli e istituti giovanili*. Società Editrice Internazionale, Torino, 1923.

Pio XII, *Discorso sull'apostolato delle ostetriche*. Acta Apostolicae Sedis, 43, 835-854, 1951.

Ratzinger J., *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unsere Zeit*. Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, Stuttgart Munchen, 2000. Ed. it.: *Dio e il mondo. Essere cristiano nel nuovo millennio*. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2001.

Ravasi G., *Breve storia dell'anima*. Mondadori, Milano, 2003.

Re G., *Dogma. (Vol. II)*. Società Editrice Internazionale. Torino, 1947.

Remo di Gesù (fratel), *L'attivismo nei catechismi ricapitolativi*. Edizioni Sussidi, Erba (Como), 1952.

Rey-Mermet Th., *Croire. Vol. I. Pour une redécouverte de la foi*. Droguet & Ardant, Limoges, 1976; ed it. *Credere. Vol. I. La fede del simbolo apostolico*. Centro editoriale dehoniano, Bologna, 1979.

Roschini G., *Vita di Maria*. Angelo Belardetti Editore, Roma, 1947.

Schmid G.E., *Catechismo storico*, 1848; ed. it. (2 volumi), Pietro Fiaccadori, Parma, 1864.

Tanquerey A., *Compendio di teologia ascetica e mistica*. Società di S. Giovanni Evangelista & Desclée e Ci., Roma, Tournai, Parigi, 1928.

Tihamer T., *Il simbolo degli apostoli. Vol. VII. La comunione dei santi. La remissione dei peccati. La vita eterna*. Gregoriana editrice, Padova, 1948.

Tettamanzi D., *Nuova bioetica cristiana*. Piemme, Casale Monferrato, 2000.

Torcoletti L.M., *Alla ricerca di Dio. Antologia scientifico-letteraria*. Casa Editrice S. Lega Eucaristica, Milano, 1925.

Tozzini U., *Mors tua, vita mea. Espianto d'organi umani: la morte è un'opinione?* Grafite, Napoli, 2000.

*“L'Illuminismo è la sortita dell'uomo da un colpevole stato di minorità. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Questa minorità è colpevole se la sua causa non è un difetto di intelligenza, ma di decisione e di coraggio di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro.*

*'Sapere aude!'*

*Abbi il coraggio di servirti della tua intelligenza! Questo è dunque il motto dell'Illuminismo. Ma per questo Illuminismo non si richiede altro che la libertà e precisamente la più innocua tra tutto ciò che può chiamarsi libertà, ossia di fare pubblicamente uso della propria ragione sotto ogni aspetto. L'uso pubblico della ragione dev'essere sempre libero ed è il solo che può attuare l'Illuminismo tra gli uomini”*

Immanuel Kant, *Was ist die Aufklärung?*, 1784

Finito di stampare nel mese di Ottobre 2007  
Presso la “Tipografia E. Leone s.r.l.”  
Via Firenze, 12 - Catania - Tel. 095 387020  
[www.tipografialeone.it](http://www.tipografialeone.it)

Nei primi fondamentali libri dell'Antico Testamento non si parla di anima, né si prospetta una sopravvivenza individuale: idee che in seguito vengono gradualmente assorbite da altri ambiti, in particolare dall'ellenismo. Nel cristianesimo invece, per la maggior parte della sua storia, si parla abbondantemente dell'anima, ritenuta il vero essere dell'uomo, soprattutto in prospettiva escatologica. Nei primi secoli, le spiegazioni sulla sua natura risultano incerte e contraddittorie; ma non potrebbe essere altrimenti, considerato che i concetti di base non provengono dalle 'Sacre Scritture', ma soprattutto dalla filosofia greca, e che la traduzione e l'interpretazione della 'Bibbia' vengono sempre forzate per adattare ad essi. Poi la scolastica impone il suo modello, che prevale fino ad un'epoca abbastanza recente. Ultimamente la catechesi è centrata sulla 'persona' nel tentativo di accordare la 'tradizione' con i dati delle neuroscienze. Ma l'uomo moderno non ha smarrito distattamente per strada l'anima, come lamentano i predicatori d'oggi; in realtà non ne ha più bisogno. La vecchia anima cristiana è divenuta un concetto scomodo, un termine desueto, quasi del tutto scomparso dai testi teologici, insieme al limbo e ad altre imbarazzanti 'verità'. Ciò che resta, e merita attenzione, è la storia di quanti, guidati dalla fede, hanno costruito un modello antropologico, spesso ingegnoso, ma che si è sempre più allontanato dalla realtà, dalla filosofia e dagli sviluppi delle scienze.

Francesco D'Alpa (n. 1952), neurofisiologo clinico, si occupa di pseudoscienze e di critica razionale al cattolicesimo. Collabora con l'UAAR (Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti) ed ha pubblicato saggi sulle apparizioni mariane di Fatima e sull'antievolutionismo della Chiesa.

ISBN 889535703-5



9 788895 357034

EURO 12,00

