

# Come parlare di “anima” nella filosofia, nella teologia e nella scienza

## L’evoluzione del significato dell’anima umana

Sergio Sannino



Studente di  
Licenza in  
Bioetica, Pontificio  
Ateneo Regina  
Aposolorum,  
Roma

### Introduzione

**I**l problema della spiegazione razionale e filosofica dell’anima ha da sempre appassionato tutte le culture e tutti i tempi per le molteplici implicazioni che tale problema presenta, non ultima quella religiosa. Il significato del termine «anima», nelle sue differenti forme ed espressioni, può rintracciarsi praticamente in ogni periodo storico, in ogni civiltà, in ogni filosofia ed anche in ogni religione. I filosofi, tuttavia, sono sempre stati consapevoli della difficoltà di parlare dell’anima in termini rigorosi. Lo stesso *Tommaso d’Aquino*, ad esempio, sostiene che «conoscere cosa sia l’anima è cosa assai difficile»<sup>1</sup>, aggiungendo inoltre che tale conoscenza «richiede una ricerca diligente ed accurata»<sup>2</sup>.

Nelle ultime decadi vi è stata però un’inversione di tendenza, specialmente da quando alcuni scienziati sono tornati a rendersi conto della significatività e dell’utilità di tale concetto, tanto che ha ulteriormente ampliata tale problematica a motivo dei progressi della scienza moderna e della sua capacità di interessarsi, con i suoi metodi, delle funzioni psichiche e delle loro basi neurali, delle loro manifestazioni comportamentali e della possibile riproducibilità, almeno parziale, di tali manifestazioni. Tali interrogativi provocano l’uomo moderno ad una seria riflessione filosofica, teologica e scientifica, rimettendo in discussione le varie teorie ed ipotesi sull’esistenza dell’anima e delle sue caratteristiche già formulate nel passato da *Platone* a *Cartesio*, da *Aristotele* a *San Tommaso*, cogliendo le sfide lanciate dalle teorie dualiste e moniste, cer-

cando di trovare una sintesi. Il percorso che mi sono proposto di fare cerca di sviluppare ed approfondire tali prospettive, focalizzando l’attenzione in particolare sul confronto di queste con le scienze moderne e con le loro interpretazioni. Mi pare doveroso un accenno alla nuova problematica introdotta da *Benedetto XVI* nella sua Enciclica “*Deus caritas est*”, in riferimento all’*Eros e agape*, in cui cerca di risolvere, in una visione unitaria, le tensioni dualistiche di questi amori. Nella conclusione semplicemente offro una prospettiva per il futuro come via per l’antropologia contemporanea e utile a mio parere, anche al cristianesimo per ritrovare quella valenza culturale e filosofica. Il contenuto del termine «anima», nelle sue differenti forme ed espressioni, può rintracciarsi praticamente in ogni periodo storico, in ogni civiltà, in ogni antropologia filosofica ed anche in ogni religione. Si tratta quindi di una categoria trasversale del pensiero e dell’esperienza umana di tutti i tempi. Lungo la storia della filosofia è poi possibile trovare due comprensioni, diverse e opposte, dell’anima umana: la posizione per così dire «spiritualista» (Pitagora, Platone, Plotino, Agostino, Descartes, Leibniz, ecc.) e quella «materialista» (Epicuro, Lucrezio, Comte, Marx, Engels, ecc.). La prima vi associa una varietà di aspetti della vita e del comportamento umano (autocoscienza, auto-trascendenza, libertà, dialogicità, cultura, creatività, ecc.), e tende di solito verso un’antropologia dualista. La seconda posizione si sente maggiormente in sintonia con un discorso strettamente positivo ed empirico, e tende verso un’antropologia monista. Alcuni autori, fra

cui lo stesso San Tommaso d'Aquino, hanno cercato in molti modi una sintesi fra i due approcci. In ambito scientifico, un discorso sull'esistenza e sugli attributi dell'anima umana - come una sorta di elemento invisibile, immateriale ed unificante situato nel nucleo profondo dell'essere umano - è stato visto generalmente con un certo sospetto. Gli sviluppi della fisica, della chimica, della biochimica, della biologia e della psicologia sperimentale sono stati testimoni, quando non direttamente responsabili, di un progressivo declino nell'uso del termine, riservato al più per l'ambito simbolico o poetico.

### *La conoscibilità dell'anima*

Le prime credenze intorno all'anima sono di natura religiosa ed oscura e si confondono con le prime origini delle diverse civiltà e religioni. I documenti delle culture primitive, da cui hanno preso impulso e sviluppo la filosofia e la civiltà occidentale, attestano il predominio del problema dell'anima e la sua funzione di chiave per l'orientamento sugli altri problemi della natura e di Dio. È difficile poter decidere se nello sviluppo di questi tre problemi vi sia stato fra essi all'inizio un rapporto stretto di derivazione, come vorrebbe la logica progressione delle idee, o non piuttosto siano stati compresenti nel rapporto di un mutuo equilibrio e sostegno: l'ultima ipotesi pare la più verosimile, almeno per ciò che riguarda l'anima e Dio. Onde si ha il fenomeno curioso che buona parte di quelle conclusioni sull'anima e su Dio, intorno alle quali s'affaticherà senza tregua il pensiero umano, sono professate all'inizio come verità che non soffrono contestazioni; e l'avvento dell'indagine filosofica quasi non rappresenta che una funzione «difensiva» a cui si è applicato l'uomo allorché quelle prime credenze cominciavano ad affievolirsi e corrompersi. Una constatazione di questo genere mentre fa giustizia in linea di fatto delle teorie evoluzioniste, ed elimina queste dal campo ch'esse avevano scelto, non può risolvere tuttavia da sola alcuno dei gravi problemi che si fecero avanti alla riflessione filosofica quando si passò a dare a quelle persuasioni una propria

struttura di intrinseca evidenza sul piano dell'essere. La realtà è che in filosofia il problema dell'anima si rivelò sempre fra i più contesi e complicati. In un frammento di Eraclito (fr. 45)<sup>3</sup>, ricordato anche da Tertulliano (*De An.*, 2: P.L. 2, 691)<sup>4</sup>, si afferma «non potersi i termini dell'anima raggiungere per alcun viaggio, per qualsiasi strada qualcuno si metta, così profonda ragione essa ha». Filone, nel pieno fiorire dell'ellenismo, si compiace di segnalare il paradosso: «La mente che è in ciascuno di noi può comprendere ogni cosa, ma non ha possibilità di conoscere se stessa». E altrove: «La mente che è in ciascuno, è inconoscibile per noi: chi può conoscere la natura dell'anima?». Queste confessioni d'impotenza passano ai pensatori cristiani, anche in quelli nei quali la maturità della sintesi e l'equilibrio speculativo hanno dato ormai tutto ciò che in materia ci si poteva aspettare, com'è il caso di S. Tommaso d'Aquino: la conoscenza dell'anima presenta una «massima difficoltà» (*In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3); ad essa ... *vix magno studio pervenitur* (*Ibid.*, d. 3, q. 3, a. 5); *requiritur diligens et subtilis inquisitio* (*Summa Theologiae*, Ia, q. 87, a. 1); *cognoscere quid sit anima difficillimum est*. Confessioni quanto mai franche, ma che non hanno impedito la ricerca instancabile, perché per l'uomo ogni conoscenza è poco o nulla ed ogni ricchezza è trascurabile fin quando non si sa chi egli sia e che cosa racchiuda in se stesso. Le difficoltà della conoscenza dell'anima hanno deviato continuamente la ricerca in una varietà interminabile di opinioni, ciò offrì il destro ad un profondo conoscitore delle debolezze dello spirito umano, qual era Cornelio Agrippa di Nettersheim, di rimproverare ai filosofi d'aver farneticato qui con incongruenza maggiore che altrove<sup>5</sup>. Ma in questo stesso fatto si nasconde un significato: l'interesse sempre vivo e risorgente della ricerca, che non si spiega senza una qualche evidenza iniziale e sempre presente, alla quale si vuol attingere per ritentare la ricerca stessa. S. Tommaso, con formula precisa, poneva l'evidenza iniziale nella certezza dell'*esistenza*, e vedeva le difficoltà da parte della determinazione ontologica della *essenza* dell'anima. Formula che pare non apra alcuna via

d'uscita, data la eterogeneità e l'inderivabilità che S. Tommaso espressamente afferma fra i due ordini di essenza e di esistenza. Se non che l'anima attesta la sua esistenza nell'esercizio concreto e attuale della vita, e ciò può costituire un saldo punto di partenza anche per la ricerca della natura stessa dell'anima. Vale a dire le manifestazioni vitali – della vita cosciente s'intende – hanno un carattere bifronte: *a)* in quanto «atti», esse attestano il principio che attualmente li produce; *b)* in quanto poi mostrano in sé un «contenuto», esse possono esser prese come «segni» e proprietà che rimandano ad una natura corrispondente.

#### *La natura dell'anima: definizione*

Si dicono «animati» quei corpi nei quali appaiono compiersi le operazioni della vita (immanenti) in qualcuno dei suoi gradi (vegetativo, sensitivo, intellettuale). I corpi allora si dicono «animati» e vivi per via dell'anima, e non in quanto corpi: altrimenti ogni corpo sarebbe vivo, ciò che non è. L'anima è quindi ciò che dà al vivente la natura di essere tale e di operare in tal modo: è il primo principio che specifica il corpo e lo muove alle funzioni vitali. Dal punto di vista delle funzioni e dell'evidenza percettiva, Aristotele definisce l'anima: *Ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo e pensiamo* (*De An.*, II, 2, 414 a, 12-13). In quanto è l'anima che determina l'essere del vivente come tale, l'anima è la «prima perfezione» del vivente stesso. Tuttavia l'anima non può essere il primo principio delle funzioni vitali in un corpo qualsiasi, ma in un corpo capace di compiere le opere della vita, di un corpo quindi «fornito di organi». Aristotele chiamò «atto» e «forma» la prima perfezione dell'essere, e potenza il soggetto proporzionato che la riceve: «Volendo perciò dare la definizione più generale dell'anima come tale si deve dire che essa è la *prima perfezione (atto) di un corpo naturale organico*» (*De An.*, II, 1, 412 b, 5-6). Dalla definizione funzionale ed essenziale dell'anima risulta che le

### *San Tommaso d'Aquino mette in risalto che l'esistenza dell'anima umana è evidente*

appartiene una triplice causalità rispetto al corpo (*De An.*, II, 4, 415 b, 7-17). È anzitutto forma sostanziale del vivente, perché la vita è comunicata al corpo dall'anima. È anche lo scopo del vivente; i corpi, infatti, hanno organi e strutture non per se stessi, ma in vista dell'anima che accolgono e delle funzioni che l'anima ha da esplicare, a cui essi servono come «strumenti». Di conseguenza l'anima è anche il primo principio «motore», non solo per il movimento locale processivo (attuazione riservata agli animali più organizzati), ma per tutte le opere della vita, dalle infime alle più elevate; tutte hanno la radice nell'anima e da essa ricevono impulso e direzione di sviluppo. L'anima sta al corpo «come il taglio della scure sta al ferro della scure, come l'atto della visione sta all'occhio» (*De An.*, I, 1, 412 b, 11 ss.).

#### *La comprensione platonica dell'anima umana*

La dimensione etico-religiosa nel pensiero platonico si sviluppa elaborando l'idea socratica secondo la quale è possibile definire l'uomo come *psyché*. Nel *Gorgia* Platone afferma che questo assunto non è sufficiente ed è quindi necessario porsi l'interrogativo se tale *psyché* sia mortale o immortale. È nel *Fedone* che Platone giunge a provare l'immortalità dell'anima, facendo riferimento in modo particolare alla sua capacità di conoscere le cose immutabili ed eterne. Condizione necessaria perché possa accedere a questa conoscenza è che lei stessa sia immutabile ed eterna.

Per Platone (427-347 a.C.) le anime hanno un'origine celeste; sono delle particelle staccatesi da uno «Spirito» infinito (*pneuma*), che, entrando nei corpi, dà loro la vita. Data la loro origine celeste e spirituale, dopo una vita retta nella quale viene raggiunta una completa purificazione, le anime saranno finalmente reintegrate nella loro primitiva origine spirituale. Se così non fosse, esse sarebbero destinate ad una serie di reincarnazioni successive,

anche nei corpi di animali o di piante, fino a quando non avranno realizzato una completa purificazione. Corpo ed anima sono visti in maniera antagonista: la seconda “entra” nel primo come risultato di una caduta primitiva o, anche, di un peccato. Le idee di Platone sono state riprese frequentemente nel corso della storia del pensiero, primi fra tutti dai grandi neoplatonici, Plotino (205-270). La grande influenza delle idee di Platone lungo tutti i secoli successivi fu dovuta, da un punto di vista etico e religioso, a una visione attraente circa l’origine e la natura dell’anima, ma portava con sé delle conseguenze difficili da superare, principalmente derivanti dall’intrinseco dualismo e dalla scarsa attenzione tributata alla corporeità umana<sup>6</sup>.

#### *La comprensione dell’anima umana nel pensiero di Aristotele*

Aristotele (384-322 a.C.), dopo una fase iniziale più vicina alla visione platonica dualista, approda, anche grazie alle sue osservazioni scientifiche, alla consapevolezza dell’unità psicosomatica dell’essere umano, infatti egli parlerà senza esitazioni dell’unione sostanziale fra corpo e anima e dell’anima come «forma sostanziale» del corpo. Afferma Aristotele che «l’anima è ciò per cui in primo luogo viviamo, sentiamo, ragioniamo: di conseguenza deve essere nozione e forma, non materia e sostrato», per aggiungere poco più avanti che «né l’anima esiste senza il corpo, né essa è un corpo. Corpo certo non è, ma è qualcosa del corpo». Essa è il primo principio degli esseri viventi corporali, la sorgente della vita del corpo, ma è distinta dalla materia. Secondo Aristotele, vi sono tre tipi di anima: l’«anima vegetativa», principio delle azioni nutritive, della crescita e della riproduzione; l’«anima sensitiva», origine della conoscenza sensibile e degli appetiti, ed infine l’«anima razionale», principio della conoscenza razionale. Non è corretto, per Aristotele, affermare che l’anima «vive», bensì occorrerebbe dire che «l’intero essere umano vive in virtù dell’anima». Riguardo la spiritualità e l’immortalità dell’anima, Aristotele sostiene che nell’essere umano vi sono delle operazioni intellettuali che soltanto una sostanza

separata dal corpo (*nous*, in opposizione a *soma*), e dunque incorruttibile, sarebbe in grado di realizzare. Cosa accade dunque quando muoiono gli esseri umani? Sulla base degli scritti di Aristotele ci assicura che non è perfettamente chiaro come gli esseri umani possano acquistare quell’immortalità pure riconosciuta all’anima, né dà ragione della autocoscienza umana. Sebbene in alcuni scritti giovanili, in certa dipendenza da Platone, Aristotele tocchi temi aventi a che fare con questioni di carattere escatologico, egli parlerà assai poco dell’uomo dopo la morte nei lavori successivi. È comprensibile pensare all’influsso di Aristotele sui materialismi monisti o atei, di ispirazione scientifica, comunemente inclini a porre in questione il tema dell’immortalità dell’uomo.

Dall’esame del pensiero di Platone ed Aristotele risulta chiaro che la comprensione di cosa sia l’anima risulta condizionata dalla comprensione di cosa sia il corpo, e viceversa. Un punto nevralgico si trova senza dubbio nella questione della mortalità dell’essere umano e del suo destino d’oltre. Per Platone, la cui etica religiosa spinge l’uomo interamente verso l’immortalità, la morte è considerata una liberazione, il riscatto dell’anima dal peso morto della materia. Per Aristotele, la cui metafisica, collegata all’ambito empirico, lega l’uomo al mondo sensibile e materiale, la morte sembrerebbe implicare la distruzione della natura e la perdita dell’individualità umana, sebbene egli non rigetti la possibilità, in chiave escatologica, di un’anima immortale. Sarà precisamente all’interno della questione sulla morte e sull’immortalità che la rivelazione giudeo-cristiana consegnerà il suo più importante contributo all’antropologia ed alla nostra comprensione di cosa sia l’anima umana<sup>7</sup>.

#### *L’anima umana nella Sacra Scrittura*

Nel parlare dell’essere umano, la Sacra Scrittura utilizza tre termini aramaici fra loro intimamente collegati: *basar*, cioè «carne» (greco *sarx*, nella traduzione dei LXX), *nefes*, equivalente ad «anima» (greco *psychê*) ed infine *ruah*, «spirito» (greco *pneuma*). I tre termini indicano

«l'intero essere umano», sebbene con sfumature diverse: *basar* ne sottolinea la debolezza, la caducità e la dipendenza, *nefes* la vitalità individuale e *ruah*, che indica anche lo spirito in quanto anima, punta verso la sorgente divina di ogni vivente. Dunque l'essere umano «è» *basar* e *nefes*, e «riceve» *ruah*. L'uomo diventa un vivente al ricevere il «respiro di vita» da Dio: «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente».

Quando è impulso vitale, *ruah* si confonde con il respiro (*Isaia*, 42, 5) e permane fin quando dura l'esistenza, giacché alla morte ritorna al Creatore (*Eccl.* 12, 7). Quando si identifica con l'ispirazione, *ruah* riempie le menti, conferendo una lucida comprensione della realtà e spingendo talora gli uomini ad annunciare la volontà divina come profeti in grado di prevedere gli eventi futuri.

*Ruah Elohim*, vento di Dio, è inoltre la sostanza delle origini che all'inizio della *Genesi*, aleggiava sulla superficie delle acque; la misteriosa essenza, in questo caso un permanere lieve che pare custodire l'estensione illimitata dell'oceano primordiale<sup>8</sup>.

#### *L'anima umana fra teologia e scienza*

Riguardo l'esistenza e la sostanzialità dell'anima umana, la panoramica fin qui vista sembra porre di fronte ad un'alternativa: dualismo o monismo. L'anima umana esiste come una sostanza separata (o almeno separabile) che controlla il corpo dal di fuori (*Platone*, *Cartesio*, *Popper*), e dunque in linea di principio una sostanza spirituale prodotta dalla divinità e perciò capace di sopravvivere dopo la morte; oppure essa designa una forma configurante, totalmente legata alla struttura psicosomatica dell'essere umano, e che semplicemente si dissolve con la morte di questo. È comprensibile che la dottrina cristiana della creazione e del compimento escatologico non possa accettare nessuna delle due alternative quale unica soluzione. Vari teologi hanno fatto diversi tentativi durante il XX secolo per esprimere in modo innovativo, specie stimolati dalla sfide poste dalle scienze, ciò che tradizionalmente si intende

col parlare di «anima». Fra essi vanno menzionati *Karl Rahner* ed altri.

*Rahner* (1961, 1984) spiega che l'origine della vita può essere attribuita interamente a Dio nell'ambito della «causalità primaria» (creazione), ed interamente alla generazione nell'ambito della «causalità secondaria» (evoluzione). Dio è la base reale e trascendentale del processo evolutivo del mondo. Egli opera nel cuore della creazione in e attraverso le cause seconde, senza rimpiazzarle od interromperne i processi evolutivi. La causalità divina agisce dunque dall'interno di una causalità finita e limitata, elevandola e potenziandola perché possa operare al di là delle proprie potenzialità. La causalità divina è ciò che dà origine all'auto-trascendenza della creatura, ciò che gli scienziati potrebbero chiamare «emergentismo». Applicando questo principio all'uomo, *Rahner* sostiene che sia Dio, sia i pre-ominidi sono pienamente causa dell'intero essere umano. Il potere di Dio fa emergere la piena potenzialità dello stato pre-ominide, costituendo gli umani come persone, andando così al di là della catena biologica della riproduzione. L'unicità, l'irripetibilità e la spiritualità della persona umana sono radicate, quindi, nell'azione creatrice e potenziante di Dio. Così inteso, l'emergentismo può condurre sia alla personalità dell'uomo che alla vita della grazia divina<sup>9</sup>.

Nella filosofia moderna l'anima era compresa come centro del sé e dell'aspirazione umana all'Assoluto; un'anima immortale fu percepita quindi come una minaccia alla dottrina della sola fede e della sola grazia, ovvero come se l'uomo potesse offrire a Dio qualcosa di proprio che Dio non gli avesse donato<sup>10</sup>. Secondo *Barth*, infatti, se solo Dio è immortale (cfr. 1 *Tm.* 6, 16), l'anima non può essere a sua volta tale.

#### *Il magistero della Chiesa*

In campo cattolico, in un documento della *Congregazione per la Dottrina della Fede* leggiamo questo riassunto della dottrina cristiana riguardante l'anima umana in un contesto escatologico:

«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»<sup>11</sup>. Sia lo studio delle scienze, sia la riflessione della religione e della filosofia, hanno condotto lungo i secoli a tematizzare, sebbene con linguaggi e prospettive diverse, quella di un principio unificante ed informante dell'essere umano, di un centro spirituale della sua vita. Se le prime hanno storicamente insistito di più sulla unità psico-somatica della persona umana, e dunque sulla inseparabilità fra corpo e anima, le seconde hanno favorito invece la distinzione dell'anima dal corpo, con una deriva verso il dualismo. La dottrina cristiana, sulla base dell'unicità dell'atto creativo di Dio, insegna che l'anima umana è l'unica forma del corpo umano; eppure, alla luce della dottrina circa la resurrezione finale, si sostiene anche la possibilità di una sopravvivenza temporanea dell'anima separata dal corpo. Oltre a situare la dignità della persona umana nel fatto che la sua anima è creata direttamente da Dio senza alcuna mediazione, il cristianesimo afferma infine anche una priorità metafisica di questo co-principio specificamente spirituale dell'essere umano.

Una guida esemplare per seguire l'impostazione della Chiesa intorno alla questione antropologica è rappresentata dal primo capitolo della costituzione pastorale *La chiesa nel mondo contemporaneo* del Concilio Vaticano II. L'intero documento della *Gaudium et spes* contribuisce a delineare un affresco essenziale sulla natura dell'uomo, la sua vocazione, dignità, dimensione sociale. Un documento complesso in sé e complesso nella sua redazione, a lungo meditata e soppesata in ogni parola<sup>12</sup>. Alcuni paragrafi del primo capitolo mettono a fuoco la riflessione sui costitutivi

dell'uomo, sull'intelligenza e la coscienza. Essi sono i paragrafi 14, 15 e 16, che intendiamo seguire con un certo dettaglio. Forse, E. Klinger spinge un po' i termini quando scrive: *Solo nel Vaticano II il magistero ecclesiastico ha superato lo schema corpo-anima, raggiungendo così la svolta fatta dall'età moderna*<sup>13</sup>. Certo è che, pur muovendosi ancora all'interno delle categorie - anche solo linguistiche - di «corpo» e «anima», viene loro impressa una forte accentuazione derivante dall'originario insegnamento biblico. Il paragrafo 14, *I costitutivi dell'uomo*, apre immediatamente, prima ancora di ogni dichiarazione, con la definizione di uomo quale «unità di anima e corpo». I pregiudizi di una identificazione dell'uomo con la sola anima o di una separabilità delle componenti debbono essere subito liquidati.

In questa unità che è l'uomo, la condizione corporale svolge un ruolo che trascende la delimitazione personale e assume valenza universale.

Il punto di partenza comune a ogni uomo è di sentirsi «superiore alle cose corporali»: frugando nella propria interiorità, volgendosi verso il proprio cuore - con un atto che, oltretutto, è alla fonte di emozionanti pagine di letterature religiosa e filosofica -, l'uomo scopre il suo potere di «trascendere l'universo». Qui, l'uomo riconosce «di avere un'anima spirituale e immortale». Al paragrafo 18, che tratta del mistero della morte, il pensiero è ancora più esplicito, parlando del «germe dell'eternità» insito nell'uomo, «irriducibile alla sola materia».

L'ormai noto binomio spiritualità dell'anima - sua unione con il corpo torna, così, come dato acquisito e ricompare pure, quale prova della spiritualità dell'anima, la sua capacità di cogliere le pure forme intelligibili, descritta ora come facoltà «di toccare in profondo la verità stessa delle cose».

Il paragrafo 16 offre una delle più sublimi definizioni della coscienza: «La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo».

Essa, nel linguaggio fatto di immagini della costituzione, è luogo e funzione. In quanto luogo, essa è la sede in cui l'uomo «si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria». È la sede di una legge eteronoma, «la cui voce che lo chiama sempre, ad amare e a fare il bene e a fuggire

*il male, quando occorre, chiaramente dice alle orecchie del cuore: fa' questo, fuggi quest'altro».*

La funzione propria della coscienza, poi, è quella di allontanare le persone dal «cieco arbitrio», nel comune intento «di conformarsi alle norme oggettive della moralità». Due istanze sono designate come elementi di ostacolo al retto procedere della coscienza e come cause di errore: la «ignoranza invincibile» contro la quale la coscienza si batte in una lotta in cui si gioca la dignità stessa della coscienza, e, in seconda istanza, la «abitudine al peccato» e l'indolenza nella ricerca della verità e del bene. I tre paragrafi trovano, poi, un naturale compimento nell'ultimo del capitolo primo della costituzione, che congiunge inestricabilmente antropologia e cristologia, il mistero dell'uomo e il mistero del Verbo. È Cristo, infatti, «l'uomo nuovo», «l'uomo perfetto», colui «che svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».

#### *Osservazioni conclusive*

Concludendo questo lavoro con una domanda: *tra scienza e fede, che cos'è oggi l'anima?* Dal presente studio posso affermare che: «La *psyché* è l'invenzione del pensiero greco che ha caratterizzato l'Occidente. L'anima è la sede della coscienza intellettuale e morale, è la vera identità, contrapposta al soma mortale». Dalla virtù del mondo interiore discende ogni bene quando l'anima razionale doma quella concupiscibile (le passioni disordinate) insieme alla parte irascibile. Ma a mio parere l'anima sopra descritta, oggi ha perso la sua dimensione etico-religiosa, perché è stata demetafisicizzata, deteologizzata, deontologizzata dalla pressione della scienza.

È importante il concetto pastorale l'elemento pastorale della *cura animarum*, il quale afferma che: «la legge suprema della Chiesa è la salvezza delle anime, non in una visione dualistica, né unilaterale

della persona umana, bensì nell'unità inscindibile». Nel contesto attuale con la sua tentazione verso il corpo e gli aspetti materiali, risulta tuttavia utile il richiamo al nucleo dell'uomo, che vale per ciò che è e non per ciò che ha. Vanno, quindi, sottolineate l'unicità e l'irripetibilità di ogni essere umano, nonché - ha insistito il cardinale - l'immortalità dell'anima spirituale creata da Dio. Sull'identità completa

*Sia lo studio delle scienze,  
sia la riflessione della religione  
e della filosofia, hanno  
condotto lungo i secoli  
a tematizzare quella di un  
principio unificante ed infor-  
mante dell'essere umano,  
di un centro spirituale  
della sua vita*

e unitaria del soggetto umano si sono soffermati tanti studiosi, i quali definiscono l'anima «*trascendenza e irriducibilità a un complesso biologico o psicologico*». Basandosi su una stringente analisi testuale e biblica, si capisce bene il concetto ebraico di *nishmat-hajjim*, il soffio vitale infuso da Dio in Adamo, ciò che avvicina la crea-

tura al suo creatore, di cui è immagine e che partecipa alla storia della salvezza grazie alla sua potenzialità di relazione d'amore, feconda e generativa. Così anche la *psyché* del Nuovo Testamento non è la riproposizione del concetto ellenico, opposto rispetto alla Genesi; si tratta, invece, di un'anima che può essere «uccisa», come si dice in Matteo, e che ci dà l'opportunità di partecipare al destino escatologico della gloria divina. È l'apertura della fede su cui la scienza onesta deve tacere. Se invece pretende di avere l'ultima parola, perde l'anima<sup>14</sup>.

Concludendo, mi sembra di poter dire che l'aumento esplosivo delle conoscenze scientifiche, filosofiche e delle capacità tecnologiche nell'epoca moderna ha portato notevoli vantaggi al genere umano, ma pone anche difficili sfide, alle quali la teologia di oggi sta cercando, nella collaborazione e a confronto con esse, di dare una risposta identificando l'*imago Dei* negli esseri umani con quella che è la caratteristica più specifica della natura umana, ossia lo spirito o la mente. Un importante contributo lo ha dato la riscoperta dell'antropologia biblica, in cui la corporeità è

essenziale all'identità della persona, escludendo il dualismo mente-corpo. L'uomo viene considerato nella sua interezza, sottolineando come la Rivelazione e l'Incarnazione confermino tale visione. Gesù stesso aveva un corpo fisico reale e non un corpo-fantasma, e ci redime attraverso ogni atto da Lui compiuto nel suo corpo. Questo dimostra che non solo la mente dell'uomo è redenta, ma anche il suo corpo. Il corpo diventa tempio dello Spirito Santo. Non è più sufficiente tentare di attualizzare lo schema greco della contrapposizione anima e corpo. Questo schema, abbiamo visto, produce una vera subordinazione corporale. La teologia è chiamata a dare al corpo la sua funzione di determinazione del Sé; pensare il credere a partire dalla corporeità, dare al corpo-uomo la possibilità di arrivare ad una presa di posizione credente, individuare un percorso esistenziale di fede. Questo obiettivo mi sembra realizzabile attraverso un duplice percorso: 1) ricordarsi che corporeità non è sinonimo di biologia, ma rimanda al corpo-uomo che pensa, ama, desidera, comunica, entra in relazione e soffre (pensare, cioè, la corporeità più in termini di scienza umana e meno in termini biologici); 2) approfondire la riflessione teologica a partire dallo specifico cristiano che non è solo la trascendenza ma anche immanenza dell'incarnazione: per pensare al Dio cristiano, il referente è Gesù di Nazaret, l'Essere divino. È l'Incarnazione che definisce il campo ermeneutico del cristianesimo, il parametro a partire dal quale si sviluppa il suo peculiare messaggio per l'umanità. Partendo da Gesù di Nazaret, si può dire che egli è Figlio di Dio. Lo spirito del corpo-uomo si pensa in Dio non più come creatura sottomessa e dipendente, ma innanzitutto come figlio di Dio e instaura una relazione che lo fa soggetto della sua filialità in Dio. La rivalutazione poi delle connessioni e delle interazioni fra pensiero scientifico, metafisico, religioso e filosofico ha permesso di precisare la parzialità e provvisorietà delle conoscenze

scientifiche, e il superamento del presunto rigore formale delle procedure, rivalutando l'importanza delle finalità. Tutto questo ci dice che la fede cristiana può trovare nella cultura scientifica postmoderna un interlocutore completamente diverso rispetto al passato: più cauto e maturo, più possibilista e pluralista, e la scienza ha trovato nella fede meno sospetto e più apertura. Il dialogo tra fede, cultura scientifica e teologia si fa sempre più corale, attento e poliedrico, conservando la consapevolezza dei differenti ruoli specifici, insostituibili e complementari, che ognuna di esse ha, mettendoli al servizio dell'uomo.

## NOTE

<sup>1</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a.8.

<sup>2</sup> ID., *Summa Theologiae*, 1, q. 87, a.1.

<sup>3</sup> ERACLITO, *Frammenti e testimonianze*, ed. R. WALZER, Firenze 1939, 82.

<sup>4</sup> *Quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi, ut merito Heraclitus ille tenebrosus vastiores caligines animadvertens apud examinatos animae taedio quaestionum pronuntiarit terminos animae nequaquam invenisse omnem viam ingrediendi* (ed. J. A. WASZINK, 4, 22-25). «De vanitate scientiarum», cap. 52, in *Opera omnia*, II, Lione 1600, 85 ss.

<sup>5</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *C. Gentiles*, II, 56-90 (trattazione completa sotto ogni aspetto); ID., *Summa Theologiae*, qq. 75-77, 93, 118, ed. Keeler, Roma 1936.

<sup>6</sup> A. DUPONT, *La spiritualité de l'âme*, Lione 1887. M. J. GARDAIR, *Corps et âme*, Parigi 1892.

<sup>7</sup> G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1979.

<sup>8</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico*, Torino 1999, 290-297.

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Il problema dell'omizzazione*, Morcelliana, Brescia 1969.

<sup>10</sup> A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1955, 112-120.

<sup>11</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, Roma, 17 maggio 1979.

<sup>12</sup> M.G. GRATH, «Note storiche sulla costituzione», in *La Chiesa nel mondo di oggi: studi e commenti intorno alla costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Valsecchi, Firenze 1966.

<sup>13</sup> E. KLINGER, «Anima», in *Sacramentum Mundi*, Herder K.G., Freiburg im Breisgau 1967-1969; tr. it. Morcelliana, Brescia 1974, I, 140.

<sup>14</sup> A. LAVAZZA, *Agorà, Arvenire*, 21-11-2004.