Anima – dizionario interdisciplinare scienza e fede

<https://disf.org/anima>

I. Introduzione

Secondo Platone l'etimologia del termine greco *psyché* deriva dal verbo *anapneîn*, cioè «respirare», o anche *anapsycho* «refrigero», «faccio asciugare» (cfr. *Cratilo*, 399e). Aristotele ne trova la radice in *katápsyxis*, «raffreddamento» (cfr. *De Anima*, I, 2, 405b), un'interpretazione utilizzata incidentalmente anche da Origene quando descrive la primitiva caduta degli spiriti umani in termini di un «raffreddamento» di una realtà puramente spirituale (cfr. *De Principiis*, II, 8). Il vocabolo ebraico equivalente più vicino è *nefes*, collegato direttamente ai termini «respiro» e «gola». Il termine latino *anima* deriva invece dal greco *anaigma*, che vuol dire «esangue», o più facilmente da *ánemos*, cioè «vento», o anche «respiro». Le forme tedesca *Seele* e inglese *soul* provengono dal tedesco antico *saiwolò*, legato al vocabolo greco *aiólos*, cioè «agile», ma anche «semovente», che designa un principio intrinseco di moto. Infine, il termine sanscrito *Atman*, presente nella tradizione indiana dei Rig-Veda, significa anch'esso «respiro» e compare nel tedesco moderno come *atmen*, «respirare».

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 (cfr. Eliade, 1993). Si tratta quindi di una categoria trasversale del pensiero e dell'esperienza umana di tutti i tempi. I filosofi, tuttavia, sono sempre stati consapevoli della difficoltà di parlare dell'anima in termini rigorosi. Tommaso d'Aquino, ad esempio, osserverà che «conoscere cosa sia l'anima è cosa assai difficile» (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8um), aggiungendo inoltre che tale conoscenza «richiede una ricerca diligente ed accurata» (*Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1). 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 umani (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 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. 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 nello studio del cosiddetto *mind-body problem*.

## III. L'anima umana come sostanza individuale: Platone e Aristotele

Considerata da un punto di vista descrittivo, la riflessione dei popoli primitivi sull'anima è, come abbiamo visto, di carattere cosmologico. Ciononostante, essa è motivata da una visione religiosa del mondo, che coinvolge l'immortalità dell'uomo e la sua responsabilità etica. Questi elementi saranno fondamentali per il consolidamento della nozione di «sostanzialità» dell'anima umana, una delle principali eredità dell'età dell'oro della filosofia greca. Tale consolidamento ebbe luogo secondo due direzioni principali. Lungo la prima, in un contesto principalmente etico-religioso, Platone sviluppò un'antropologia del composto umano di anima e corpo, di carattere decisamente «dualista»; lungo la seconda, in un contesto razionale, empirico e metafisico, Aristotele sviluppò una comprensione dell'uomo che comportasse «l'unità sostanziale» fra corpo e anima.

1. La comprensione platonica dell'anima umana. Platone (427-347 a.C.) riceve le nozioni di purificazione e di salvezza dell'anima dalle dottrine dell'orfismo, attraverso il pitagorismo. Per lui le anime hanno un'origine celeste; sono delle particelle staccatesi da uno «Spirito» infinito (pneûma), 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 e non avranno realizzato una completa purificazione. Corpo ed anima sono viste in maniera antagonista: la seconda "entra" nel primo come risultato di una caduta primitiva o, anche, di un peccato (cfr. Fedro, 248ss; Repubblica, VII, 514ss).

Platone attribuisce quattro proprietà principali all'anima umana. a) Essa è un «principio di vita»: mentre qualunque cosa mossa dall'esterno non ha anima, la possiede invece chi si muove da se stesso e per se stesso. In tal senso, secondo lui, posseggono delle anime anche il sole, la terra, le stelle (cfr. Leggi, 898d). b) L'anima è immateriale: le è proprio il pensiero e, attraverso di esso, essa comunica con il mondo intelligibile delle idee. Platone rifiuta la comprensione di Pitagora (570-490 a.C.) secondo cui l'anima non sarebbe altro che l'armonia (krásis) tra gli elementi (Fedone 93b). Inoltre, l'anima umana è composta di tre parti: razionale (destinata alle attività superiori), irascibile (sede dei sentimenti nobili) e concupiscibile (sede degli appetiti inferiori). c) Mentre le anime irascibile e concupiscibile sono mortali, l'anima razionale è immortale ed eterna: «fra tutte le cose che l'uomo possiede, essa è quella più vicina agli dèi, e le sue proprietà sono le più divine e vere» (Leggi, 726a). Platone segnalerà varie ragioni a sostegno dell'immortalità dell'anima, come la natura ciclica della vita, la reminiscenza di cose conosciute in vite precedenti, la sua affinità alle cose spirituali, l'incorruttibilità rispetto al corpo (cfr. Fedone, 70-80; Repubblica, 608-611). d) L'anima «precede» il corpo, al quale è unita in modo accidentale, in certo modo innaturale, come il fantino che guida il cavallo o il timoniere che guida la nave (cfr. Fedone, 246a, 247c). Il corpo quindi non è pienamente umano: l'uomo è la sua anima, egli è un'anima che usa un corpo (cfr. Alcibiade maggiore, I, 130a-131a).

*2. La comprensione dell'anima umana nel pensiero di Aristotele*. Dopo una fase iniziale più vicina alla visione platonica dualista, seguita da una probabile fase di "vitalismo strumentalista", nella quale si sostiene un accostamento accidentale ma non conflittuale fra anima e corpo, Aristotele (384-322 a.C.) approda, anche grazie alle sue osservazioni scientifiche, alla consapevolezza dell'unità psicosomatica dell'essere umano, principalmente rintracciabile nei tre libri della sua opera *De Anima*. In questo scritto, che Hegel qualificherà assai più tardi come il lavoro migliore e maggiormente speculativo su tale oggetto, Aristotele parlerà senza esitazioni dell'unione sostanziale fra corpo e anima e dell'anima come «forma sostanziale» del corpo, elaborando la teoria denominata come «ilemorfica».

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» (cfr.*De Anima*, II, 2, 414a). Essa è il primo principio degli esseri viventi corporali, la sorgente della vita del corpo, ma è distinta dalla materia. L'anima è «l'*entelécheia* prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza» (*De Anima*, II, 1, 412a). Si tratta dunque di un principio entitativo ed operativo. Secondo lo Stagirita 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" (cfr. *Metafisica*, VII, 11, 1037a).

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 (*noûs*, in opposizione a *sôma*), e dunque incorruttibile, sarebbe in grado di realizzare (cfr. *De Anima*, III, 4, 429ab). Tuttavia, le «forme» naturali non sono sostanze separate, e periscono quando il composto di forma e materia si dissolve. Cosa accade dunque quando muoiono gli esseri umani? Sulla base degli scritti di Aristotele non è perfettamente chiaro se il cosiddetto «intelletto agente» (che nell'opera *De generatione animalium*, 736b, dichiarerà essere di origine divina, qualcosa di separato ed impassibile), sia presente ed attivo quale situazione od attualità compiuta e finale (*entelécheia*), individuale ed immortale, in ogni essere umano (cfr. Reyna, 1972).

La dottrina aristotelica, insistendo sull'unità sostanziale dell'essere umano, si sforza senza dubbio di rispettare i dati empirici, che suffragano maggiormente tale unità. Non spiega però facilmente come gli esseri umani "individuali" 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 tocca 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 (cfr. Reale, *Storia della filosofia antica*, Milano 19888, vol. II, pp. 476ss). Aveva dunque ragione Socrate quando sosteneva che la scienza era incompatibile con la religione, ed i dati empirici con l'amore per la saggezza? (cfr. *Fedone*, 65-67).

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'oltretomba. 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 (cfr. *Metafisica*, XII, 3, 1070a). 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.

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

1. Terminologia. Nel parlare dell'essere umano, la Sacra Scrittura utilizza tre termini aramaici fra loro intimamente collegati: basâr, cioè «carne» (gr. sárx, nella traduzione dei LXX), nefes, equivalente ad «anima» (gr. psyché) ed infine rûah, «spirito» (gr. pneûma). I tre termini indicano «l'intero essere umano», sebbene con sfumature diverse: basâr ne sottolinea la debolezza, la caducità e la dipendenza, nefes la vitalità individuale e rûah, che indica anche lo spirito in quanto anima, punta verso la sorgente divina di ogni vivente. Dunque l'essere umano "è" basâr e nefes, e "riceve" rûah. Il vocabolo nefes, termine biblico più vicino a ciò che chiamiamo anima, compare circa 750 volte nell'AT, generalmente riferito ad un essere «che respira» (cfr. Es 23,12 e 31,17; 2Sam 16,14), possedendo un etimo vicino a quello dei termini «gola», «bocca» e «respiro» (cfr. Lys, 1959). Similmente, il termine nefes è associato al «sangue» (cfr. Lv 17,11; Dt 12,23): la respirazione ed il sangue sono infatti entrambi segni tangibili della vita. Sempre nell'AT, nefes designa sia la vita sia l'uomo, e viene utilizzato circa 70 volte in riferimento all'essere umano individuale, alla persona. L'uomo diventa un vivente nefes 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 (nismat) e l'uomo divenne un essere vivente (nefes)» (Gen 2,7). Nel Targumin lo stesso testo viene tradotto così: «e l'uomo divenne un essere parlante». Nefes è dunque associato ad una varietà di manifestazioni della vita umana, specie di natura interiore, quali passioni, affetti, desideri, fino a divenire quasi un equivalente della «interiorità» dell'essere umano, la sede dei suoi affetti: del pensiero e della conoscenza (cfr. Es 23,9; Gb 16,4; Pr 12,10), della gioia (cfr. Sal 86,4), del timore (cfr. Sal 6,4), della pietà (cfr. Sal 104,1.35; 143,8), della confidenza (cfr. Sal 57,2) e della memoria (cfr. Dt 4,9). L'AT parla ugualmente dei «morti» (repa'îm), sempre in plurale, come qualcosa di diverso dal cadavere, i quali sussistono in uno stato letargico, deficiente ed inattivo.

Il termine «anima» o «spirito» verrà utilizzato nel NT secondo una varietà di accezioni. La psyché conserva la notazione di vita psichica riferita all'anima o all'individuo (cfr. Lc 2,35; At 2,43 e 15,24; Rm 2,9; 2Pt 2,8), anche sulla bocca di Gesù (cfr. Mc 14,34). Nel Vangelo di Matteo, Gesù parla esplicitamente della possibilità di «uccidere l'anima» (Mt 10,28; cfr. Gc 5,20). In prossimità della passione, l'anima (psyché) di Gesù «è triste fino alla morte» (Mc 14,34). Compare anche lo spirito (pneûma), anch'esso riferito all'interiorità personale (cfr. Mt 5,3; At, 17,16; 1Cor 2,11; 2Cor 2,13; Eb 12,23), sebbene in una serie di passi, la maggior parte dei quali si trova nel corpo paolino, indichi principalmente lo spirito umano «in riferimento allo Spirito divino» (cfr. Rm 1,9 e 8,10.16; 1Cor 6,17; 2Cor 12,18; Gal 6,18; ma anche Lc 1,80; At 18,25). È chiaro comunque che pneûma non coincide con psyché, allo stesso modo che rûah non coincide con nefes (cfr. 1Ts 5,23; Eb 4,12). Sulla croce, al momento della sua morte, Gesù «consegnerà il suo spirito (pneûma)» (Gv 19,30).

*2. Ad immagine e somiglianza di Dio*. Va notato, in chiave riassuntiva, che l'utilizzo dei termini biblici veterotestamentari *basâr*, *nefes* e *rûah*, equivalenti ebraici dei concetti di «carne», «anima» e «spirito», è in fondo comune a quello praticato in altre tradizioni religiose e filosofiche extrabibliche dello stesso periodo (cfr. Wolff, 1975). Non si tratta, in sostanza, di termini capaci di identificare in modo chiaro e distintivo una compiuta e determinata antropologia biblica, cioè una comprensione biblica di cosa sia l'anima umana. I termini biblici più pregnanti non sono infatti quelli che descrivono la natura umana in se stessa, bensì quelli di "valenza interpersonale", capaci di identificare le relazioni fra l'uomo e Dio. Teologicamente parlando, i termini più importanti in proposito sono quelli di creazione, alleanza, salvezza, ecc., ed in campo antropologico meriterebbe anche attenzione quello di «cuore» (eb. *lêb*). La specificità discriminante dell'antropologia biblica non va cercata tanto nei termini ordinari utilizzati per indicare gli esseri umani, la loro vita o le loro azioni, quanto piuttosto nel radicale e speciale statuto dell'essere umano quale creatura «a immagine e somiglianza di Dio» (*Gen* 1,26), cioè come "persona" (cfr. O'Callaghan, 1999). Qui giace il nocciolo dell'antropologia biblica, incluse le sue conseguenze sulla comprensione dell'anima, della sua individualità e della sua immortalità.

Molti Padri della Chiesa, fra i quali Clemente di Alessandria, Origene ed Atanasio, considerarono sede di tale «immagine e somiglianza» specialmente l'intelletto e la volontà, in continuità con alcune fondamentali intuizioni dei neoplatonici e degli stoici (cfr. Grossi, 1983; Hamman, 1991). Questa posizione fu poi seguita, in termini generali, da molti altri autori, fra i quali Agostino e Tommaso d'Aquino. Sarebbe tuttavia un errore associare la nozione di «immagine e somiglianza di Dio» nell'uomo esclusivamente all'anima come se essa fosse qualcosa di indipendente dal corpo. Sarebbe più corretto dire che, una volta riferita tale nozione a tutto l'essere umano, si comprende allora meglio il ruolo, la natura e la finalità dell'anima, piuttosto che viceversa. Nonostante nelle Scritture l'espressione «immagine di Dio», riferita all'uomo, non sia specialmente frequente (compare in *Gen* 1,26-27 e 9,6; *Sap* 2,23), l'antropologia cristiana gli ha sempre accordato un grande valore, e ciò principalmente per il fatto che Gesù Cristo, Verbo di Dio fatto carne, morto e risorto dai morti, viene presentato dal NT come «immagine perfetta del Padre» (cfr. *2Cor* 4,4; *Col* 1,15; *Eb* 1,3 e 2,6-9). Una lettura cristologica della «teologia dell'immagine» viene confermata da Padri della Chiesa quali Clemente di Alessandria, Ireneo, Tertulliano, Atanasio ed altri ancora: l'antropologia fondata sull'uomo considerato immagine di Dio diventa, dunque, una sorta di "cristologia implicita".

Sempre riguardo l'espressione «immagine e somiglianza di Dio» vanno fatte qui quattro osservazioni. a) Nell'AT essa viene utilizzata per indicare il ruolo dell'uomo come signore della creazione o rappresentante di Dio in essa. L'uomo non è mai visto come elemento integrante di una sorta di "anima cosmica". La superiorità dell'uomo sulla terra, sul mare, sugli animali, è proclamata da una speciale chiamata divina ad esercitare questo dominio-custodia sul resto della creazione. b) L'essere stato creato ad immagine e somiglianza di Dio si manifesta anche nel carattere sociale dell'essere umano: «a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gen* 1,27); l'anima umana quindi non trova il suo appagamento nella solitudine e nella nuda contemplazione di stampo platonico, bensì nella comunione con gli altri, e fondamentalmente nella comunione con Dio. c) Vi è associata in modo talvolta implicito (cfr. *Gen* 9,6-7), altre volte esplicito (cfr. *Sap* 2,23) una promessa di immortalità. d) Tutte queste caratteristiche dell'essere umano si manifestano come qualcosa di dinamico, destinato a giungere a maturazione, sulla base di quanto ricevuto dal potere creatore e vivificante di Dio, senza che per questo l'uomo venga mai confuso, sul piano ontologico, con Dio: egli non è "nella" Sua immagine, ma "fatto" a Sua immagine e destinato alla comunione "con" Lui.

Segnaliamo infine che, per quanto attiene al rapporto fra anima ed immortalità, esso può essere compreso solo alla luce della dottrina biblica sull'origine e la natura della morte (cfr. Pozo, 1986), che coinvolge a sua volta la presenza del peccato e delle sue conseguenze. Basti qui ricordare che la morte non pare appartenere al piano originario di Dio sulla creatura umana, ma entra nel mondo e nella storia a causa del peccato dell'uomo (cfr. *Gen* 3,17-19; *Sap* 1,13-14; *Rm* 5,21 e 6,23), e che essa verrà totalmente eliminata dalla scena del mondo nella resurrezione finale (cfr. *1Cor* 15,54-55), promessa nell'AT e resa definitivamente presente in Cristo risorto.

**L’anima umana nella teologia cristiana di Tommaso d’Aquino**

 La tensione apparentemente insuperabile fra la dottrina aristotelica dell'unione sostanziale fra corpo e anima e la visione platonica dell'immortalità dell'anima nella sua indipendenza metafisica dal corpo (cfr. Dales, 1995), troverà un decisivo chiarimento, se non una soluzione definitiva, ad opera di Tommaso d'Aquino (1225-1274) (cfr. Bertola, 1973; Moreau, 1976; Lobato, 1987; Pegis 1974 e 1976).

Occorre notare che s. Tommaso cercò di superare la tensione fra le tendenze platonica ed aristotelica anche in base a ragioni puramente teologiche (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 75; all'anima umana, o a temi in relazione con essa, verranno dedicate, nella *pars* I, le qq. 75-90). L'anima è forma del corpo, egli sostiene, a motivo del particolare tipo di "sostanza" che essa è (osserviamo che il termine «sostanza», come per gli autori precedenti a Tommaso, va qui compreso nella sua accezione filosofica, come qualcosa *che esiste di per sé*). Non si tratta di un puro spirito, né di una sostanza separata, bensì di una sostanza intellettuale che "informa" e "configura" il corpo (si tratta di una variante della teoria ilemorfica). La novità sta nel fatto che mentre Aristotele considerava le sostanze non divine come composte, generalmente parlando, di materia e di forma, l'Aquinate (pur non negando questo per quanto riguarda le sostanze corporee[[1]](#footnote-1)) considera ogni sostanza come composta di «essenza» ed «atto di essere». Sia Aristotele che Tommaso convergono sul fatto che in ogni creatura vi è una composizione di potenza e di atto, ma secondo Tommaso l'atto non corrisponde necessariamente, in ogni caso, ad un particolare tipo di forma sostanziale, né la potenza necessariamente alla materia. L'anima è sì una sostanza, ma è composta non di forma e materia, ma di una essenza (quella cioè di essere una forma spirituale) e di un atto di essere che gli proviene direttamente dall'atto creativo di Dio. Ciò fornisce all'essere umano una piena individualità metafisica od incomunicabilità (cfr. *Contra Gentiles*, II, c. 75), un insegnamento, questo, sul quale Tommaso insistette contro quei commentatori di Aristotele, come Averroè, che in qualche modo tentarono di "platonizzarlo" (cfr. Fabro, 1955, p. 269). Inoltre, poiché l'anima non include alcuna materialità nella propria struttura, essa è semplice ed incorruttibile. «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» (*Quaestio disputata de anima*, a. 1, ad 1um). In termini filosofici, si può dire che l'anima comunica l'essere al corpo a livello di casualità formale, non di causalità efficiente.

**La domanda incontrata da Tommaso era però la seguente: può una sostanza incorruttibile essere la forma di un corpo corruttibile e costituire con esso un unico essere sostanziale? (cfr. *Contra Gentiles*, II, c. 56). La sua risposta sarà affermativa, perché la precisa finalità dell'anima è quella di comunicare al corpo l'essere grazie al quale essa sussiste** (cfr. *ibidem*, cc. 68-72). Va inoltre osservato quanto segue. a) **L'anima è forma del corpo** non per mezzo delle proprie potenzialità e virtualità, come riteneva Avicenna, ma **a motivo della propria essenza**; è proprio dell'anima, pur sussistente, informare il corpo ed essa trova in ciò la propria perfezione: «appartiene all'anima umana unirsi al corpo» (*Summa theologiae*, I, q. 51, a. 1). b) L'anima umana è l'unica forma del corpo, essendo al tempo vegetativa, sensitiva e razionale: con un unico atto di essere, l'anima è forma del corpo per tutte le sue funzioni e, dunque, non vi sono degli "intermediari" fra l'anima e il corpo; il fatto che un essere umano non eserciti tutte le sue facoltà significa solo che queste si rapportano agli atti propri potenzialmente, diversamente da Dio, nel quale la potenza di agire e l'agire stesso si identificano. c) L'anima non è cronologicamente anteriore al corpo ma ha priorità metafisica rispetto a questo, poiché l'anima è una forma il cui essere è indipendente dal corpo. Per questo Tommaso può parlare dell'«incorruttibilità» e immortalità dell'anima. Egli dimostra l'incorruttibilità dell'anima in maniera più aristotelica che platonica: siccome l'anima può conoscere tutte le cose materiali, dice, essa deve essere immateriale e quindi incorruttibile (*Summa theologiae*, I, q. 75, a. 6) (cfr. Foster, 1993). d) L'anima separata non è né uomo, né persona: dopo la morte essa mantiene una certa «tensione» (*commensuratio*) verso il proprio corpo, cosicché essa è più perfetta e somigliante a Dio con il corpo che senza (*De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5um).

Si può osservare che l'Aquinate insistette sulla formulazione *anima forma corporis*: a) per ragioni teologiche (per evitare che la dualità anima/corpo diventasse un dualismo di doppia origine divina dell'uomo); b) per ragioni antropologiche (per evitare la posizione averroista di compromettere la dignità di ogni individuo umano con la dottrina di una sostanza separata comune a tutti); e c) in base ad una sana fiducia nell'osservazione empirica e nel discorso scientifico. Due osservazioni vanno fatte riguardo la visione di Tommaso, la prima sull'*unicità* dell'anima umana, la seconda sulla sua comprensione dell'*anima separata*.

Dopo la morte di Tommaso (1274), prima il vescovo di Parigi E. Tempier e poi l'arcivescovo di Canterbury R. Kilwardby, così come il suo successore J. Peckham, rifiutarono la tesi tomista dell'unicità dell'anima umana, difendendo invece la posizione che sosteneva la presenza di tre anime diverse nell'essere umano. La posizione plurimorfica (ovvero delle "molteplici forme"), in maggiore sintonia con Platone che con Aristotele, finì col prendere il sopravvento negli studi universitari (si pensi specialmente alla dottrina dell'anima apertamente tripartita in Pier Giovanni Olivi), sebbene autori come R. Knapwell e Giovanni di Parigi cercarono di metterne in luce le incongruenze. Fu il Concilio di Vienne (1312) a proporre per la prima volta un insegnamento ufficiale della Chiesa ove si affermava che «l'anima umana è davvero, per se stessa ed essenzialmente la forma del corpo umano» (*substantia animae humanae seu intellectivae, vere, per se et essentialiter humani corporis forma*, DH 902). È da notare che il punto di partenza dottrinale di questa dichiarazione è prettamente cristologico: lo stesso decreto conciliare insegnò, contro Olivi, che l'unità/unicità dell'umanità di Gesù Cristo (DH 900), di cui Dio si serve per salvarci, è ciò che teologicamente fonda l'insegnamento sull'unione sostanziale tra anima e corpo.

È inoltre comprensibile che la spiegazione di Tommaso sullo statuto dell'anima separata sia rimasta controversa. Lo stesso Aquinate si era accorto della problematicità di un'anima che sopravviva senza compiere una sua funzione essenziale. A Padova, gli averroisti ad esempio dissero che c'era un solo intelletto comune. Pietro Pomponazzi (1462-1525), invece, insegnò che l'uomo non aveva un'anima intellettuale sussistente che potesse sopravvivere senza il corpo. Entrambe le correnti giunsero a negare l'immortalità personale dell'uomo. La loro posizione fu rifiutata dal Papa Leone X che, con l'approvazione del Concilio Lateranense V (1513), negò la tesi secondo cui «l'anima umana è mortale o che è unica per tutti gli uomini» (DH 1440).

## IX. Osservazioni conclusive: l'anima umana, «azione» o «sostanza»?

Riteniamo che un'adeguata applicazione dell'ilemorfismo suggerito da Tommaso d'Aquino sia in grado di superare le conseguenze tanto della comprensione monista come di quella dualista del rapporto fra anima e corpo (cfr. Borghi, 1992). Tommaso si oppose con energia alla teoria di Averroè secondo cui esisteva un unico «intelletto possibile» (come pure un unico «intelletto agente») comune a tutti gli esseri umani, separato dai corpi, coincidente con l'intelligenza motrice del mondo, l'unica ad essere eterna ed immortale. Similmente egli si oppose al pensiero di Avicenna, che affermava l'unicità dell'«intelletto agente» (pur ammettendo la molteplicità degli intelletti possibili). Se così fosse, sostiene s. Tommaso, non sarebbe lo stesso individuo a compiere le operazioni intellettive, bensì un semplice strumento dell'azione di un altro: hic homo intelligit, dice Tommaso (Summa theologiae, I, q. 76, a. 1). In ambedue i casi l'anima umana resta un frammento di divinità che si attualizza nel singolo e i sensi e l'immaginazione dell'individuo, sostiene ancora Tommaso, potrebbero svolgere un ruolo meramente accidentale nella conoscenza umana (cfr. Contra Gentiles, II, c. 76; Summa theologiae, I, q. 79, aa. 4-5). Le posizioni di Rahner e di Pannenberg non paiono lontane dalle precedenti, perché anch'essi vedono l'anima in termini «attualistici»: Dio sarebbe l'unico a vivificare ogni singolo essere umano a livello di causalità formale o quasi-formale. Ne derivano però conseguenze di rilievo.

Di fronte allo stato dei fatti, la teoria dell'ominizzazione di Rahner offre una soluzione coerente e ragionevole al dilemma posto dall'evoluzione biologica. Ma ciò ha un prezzo. In primo luogo non vi sarebbe un buon motivo per ritenere che l'azione divina che conduce esseri finiti a trascendere se stessi debba essere riservata ad individui che siano già "geneticamente identificabili" come umani. Detto in altre parole, la differenza fra esseri non umani ed umani può, in questa visione, essere solo quantitativa e non qualitativa. In secondo luogo, se è la causalità divina efficiente a produrre l'auto-trascendenza di esseri finiti, allora le azioni attribuite agli esseri (umani) in questione resterebbero collegate solo accidentalmente alla loro natura, rimanendo in qualche modo ad essa estrinseche. Ciò implica attribuire all'essere umano, nei confronti di Dio, il ruolo di una «causa strumentale» piuttosto che quella di una «causa seconda». Nell'ordine della creazione, e specificamente in quello della spiritualità dell'anima umana, Tommaso d'Aquino aveva insegnato che: «nessuna operazione compete ad un soggetto se non per mezzo di un principio ad esso formalmente inerente» (Summa theologiae, I, q. 79, a. 4) e, inoltre, «una cosa opera in conformità al suo modo di esistere; per cui non diciamo che ciò che riscalda è il calore, ma il corpo caldo» (ibidem, q. 75, a. 2). Ciò equivale a dire che le azioni immateriali, di qualunque tipo esse siano (conoscenza, amore, libertà, ecc.), possono essere attribuite in modo significativo agli esseri umani solo se esse derivano da una sostanza immateriale che appartenga all'uomo, cioè dall'anima umana. Diversamente, tali azioni potrebbero essere riferite ad una realtà esterna spirituale comune, forse ad una sorta di intelletto agente comune, o in ultima analisi a Dio stesso. Sarebbe dunque più corretto sostenere che l'azione di Dio nella creazione dell'essere umano a livello di «causalità prima» coinvolga «la creazione dell'anima umana», l'unica forma che fa sì che gli esseri umani possano conoscere, amare, essere aperti a Dio, ecc.

La posizione di Pannenberg sulla sostanzialità e l'immortalità dell'anima umana non garantisce una sufficiente "consistenza" alla creatura in quanto tale. In un contesto cristiano è certamente corretto considerare Dio come l'unico capace di garantire l'immortalità dell'essere umano o la sua permanenza nella sua concreta individualità vivente. Tuttavia, non diversamente da Rahner, sembra scorretto individuare l'identità dell'essere umano (e dunque la sua immortalità) solo nella concretezza della sua storia e non, piuttosto, nel "soggetto umano" di quella storia. Gli esseri umani, ancor prima di avere una storia personale e di sviluppare la loro concreta identità-personalità, sono già "umani", con una dignità spirituale inscritta nel profondo del loro essere. Ovvero, la dottrina dell'immortalità dell'anima non è tesa a garantire l'identità della storia singolare di ogni essere umano, ma ad assicurare l'identità metafisica del loro essere "umano": la prima dipende dalla seconda. L'opposizione registrata da Pannenberg fra la novità (escatologia biblica) e la stabilità (visione platonica) va risolta con analoghe considerazioni. In assenza di un soggetto metafisicamente stabile, non sarebbe possibile alcuna novità significativa, perché ogni novità presuppone una discontinuità rispetto a quanto prima posseduto o sperimentato da un soggetto. La novità deve essere novità "di qualcuno". Nella prospettiva di Pannenberg, il soggetto di tale novità, nel periodo intermedio fra la morte e la resurrezione finale, potrebbe essere solo Dio stesso, o lo Spirito oggettivo, di cui l'essere umano individuale (come spirito soggettivo) sarebbe una semplice derivazione o manifestazione.

In un documento ecclesiale di pochi anni or sono 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**» (CDF, Alcune questioni di escatologia, 17.5.1979, EV 6, 1539). 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, proprio la necessità di una simile nozione, quella di un principio unificante ed informante dell'essere umano, di un centro spirituale della sua vita (cfr. Schönborn, 1984). 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, su tale base, anche una priorità metafisica di questo co-principio specificamente spirituale dell'essere umano.**

1. Aggiunta di F. Bergamino [↑](#footnote-ref-1)