

*Giacomo Canobbio*

DESTINATI ALLA BEATITUDINE?  
Antropologia ed escatologia in questione

SOMMARIO: I. DAL FENOMENO AL FONDAMENTO – II. LE SFIDE ALLA TEOLOGIA – III. IL DESIDERIO E IL SUO FONDAMENTO – IV. INATTUALITÀ DELLA VISIONE BIBLICA? – V. IN ASCOLTO DI TOMMASO – VI. DAL DESIDERIO ALLA SUA ORIGINE – VII. CONCLUSIONE

Il Catechismo di Pio X alla domanda «Per quale fine Dio ci ha creato?» formulava la risposta: «Per conoscerlo e amarlo in questa vita e poi goderlo per sempre in paradiso». In tal modo riassumeva una tradizione teologica bimillenaria, che, pensando secondo lo schema delle cause, metteva al primo posto la causa finale e la identificava con la beatitudine. Cercava altresì di dare ragione di un fenomeno facilmente riscontrabile, che in termini sintetici può essere detto ricerca della felicità<sup>1</sup>. Agostino nelle *Confessioni* X,21,31, nel contesto della riflessione sulla ricerca della beatitudine, lo sottolinea con perspicacia: «Se tu domandi a due uomini se vogliono diventare militari, è possibile che uno risponda sì e l'altro no; ma quando si domanda a essi se vogliono essere felici, entrambi diranno subito, senza ombra di dubbio, di sì; anzi il motivo per cui uno vuole fare il soldato e l'altro no è soltanto la felicità». Ci si deve domandare però perché negli umani ci sia questa ricerca. Ineludibile la questione: si tratta di capire quale sia l'origine della ricerca della felicità e se essa abbia possibilità di giungere al suo termine.

I. DAL FENOMENO AL FONDAMENTO

Agostino all'inizio delle *Confessioni* sembra dare una risposta alla nostra questione collegando l'origine degli umani con la loro costante proensione verso la beatitudine: *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum*

<sup>1</sup> Il presente studio ripropone, in forma rielaborata dall'autore, la relazione tenuta da mons. G. Canobbio in qualità di *Visiting Professor* ai docenti e studenti della Sezione parallela della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, presso il Seminario di Venegono Inf., il 2 aprile 2014.

*donec requiescat in te*. Ci hai fatti per te ... *ad te*, dice il testo latino. Con tale sottolineatura si vuole indicare e giustificare la tensione che regge tutta l'esistenza umana e la rende inquieta perché la pone in ricerca di una meta acquietante. Una volta che questa sia raggiunta, dalla persona umana sgorga la lode che è fonte ed espressione di gioia, anzi la gioia sta nel lodare: «Tu lo spingi a trovar gioia nel lodarti»; e anche questo è frutto della grazia di Dio: tu lo spingi affinché = *Tu excitas, ut laudare te delectet*. La ragione della lode è poi indicata nel fatto che l'uomo, particella della creazione, mortale, peccatore, ha raggiunto la meta che cerca, come lo stesso Agostino illustra nel testo delle *Confessioni* X, 21,31 sopra citato, che va letto proseguendo fino a X, 22,33. La spinta alla ricerca viene dall'origine, che si mantiene viva tramite la memoria la cui funzione è illustrata nella stessa opera (X, 20,29): è dalla memoria dell'origine, risvegliata dalla misericordia sperimentata, che nasce la dichiarazione: «Ci hai fatti...».

Quanto qui accennato richiama il tema dell'uomo immagine di Dio, sviluppato da Agostino soprattutto nell'opera sulla Trinità, nella quale egli mostra che l'essere immagine si realizza tanto più quanto più la persona umana si avvicina a Dio. In tal modo il vescovo di Ippona attribuisce la ricerca della felicità alla disposizione di Dio, da intendere non come sovrappiù a un certo punto dell'esistenza umana bensì come strutturale.

Appare di scarso rilievo cercare le radici di questa visione nel neoplatonismo che connoterebbe il pensiero di Agostino. Di fatto egli cerca di spiegare la matrice di un fenomeno riscontrabile in tutti: appunto la ricerca della felicità. Di tale fenomeno è noto che in epoca moderna si è cercata un'altra giustificazione: K. Marx vi vedeva il rovescio della situazione di miseria nella quale l'umanità alienata si trovava. Quest'ultima spiegazione, non priva di ragioni, non dice però perché nella situazione di miseria si costruisca un mondo nel quale sia possibile vivere felicemente.

Le due spiegazioni della ricerca della felicità appaiono ormai superate a una parte del pensiero attuale, per un motivo fondamentale: ai fenomeni si deve dare una spiegazione neuronale, anche quando si trovassero ragioni di carattere psicosociale. E questo perché l'elemento distintivo degli umani non sarebbe un principio spirituale che li spingerebbe a protendersi verso un mondo non segnato dal limite della materia, bensì semplicemente la maggiore complessità del cervello. In effetti, soprattutto nella divulgazione scientifica, l'anima, nella tradizione classica elemento distintivo degli umani e quindi ragione principe della loro identità di immagine di Dio oltre che della loro protensione verso una pienezza irraggiungibile

nella vita terrena, sarebbe semplicemente una “invenzione” dell’umanità alle sue origini per spiegare alcune funzioni della persona umana in consonanza con la lettura “animistica” della realtà tutta e per poter sopportare il peso della mortalità<sup>2</sup>.

In questa visione ciò che sembra essere messo radicalmente in discussione è il processo stesso del conoscere che la tradizione filosofico-teologica ha praticato nel corso dei secoli; o almeno è destituita di valore la ricerca di un reperimento “metafisico” e/o teologico del fondamento dei fenomeni: non sarebbe più necessario cercare ragioni di altro genere a fenomeni che si possono spiegare empiricamente. Coerentemente, è destituita di valore la destinazione degli umani a un compimento della loro esistenza oltre la morte: se non esiste ciò che secondo la tradizione costituisce la traccia di un’origine altra degli umani rispetto agli altri viventi e quindi il fondamento antropologico della loro destinazione alla beatitudine, anche la giustificazione della protensione alla felicità inscritta negli umani dovrà essere diversa; basterà trovarla o in processi neuronali o, secondo alcuni autori, in portati culturali.

In tal senso la questione dell’anima e della connessa destinazione degli umani alla beatitudine diventa punto di verifica del rapporto tra sapere “scientifico” e sapere filosofico e/o teologico. Nel sapere scientifico infatti ci si allontana radicalmente dal modo di procedere della tradizione classica.

Questa peraltro riteneva che per il fenomeno umano si dovesse trovare una spiegazione che non si limitasse a rimandare semplicemente alla creazione: il raffronto tra gli umani e gli altri viventi evidenziava che gli elementi distintivi dei primi (conoscere, pensare, parlare, desiderare, volere, amare...) non potevano essere spiegati con il semplice richiamo all’azione creatrice di Dio, comune a tutta la realtà; occorreva trovare per essi un fondamento diverso; questo doveva essere un principio spirituale, abitualmente chiamato “anima”, la cui natura appariva difficile da preci-

<sup>2</sup> Per es. Edoardo Boncinelli, dopo aver citato un breve passo delle *Confessioni* di sant’Agostino (*Homo circumferens mortalitatem suam* = l’uomo che porta su di sé il peso della sua mortalità: I, 1), non teme di attribuire l’invenzione dell’anima al tentativo di sopportare il pesante fardello della mortalità, «affinché almeno una parte di sé potesse essere immortale e incorruttibile, non deperire col tempo e non essere annientata» (*Quel che resta dell’anima*, Rizzoli, Milano 2012, 7).

sare<sup>3</sup>, ma comunque era altra rispetto a quella del corpo, del quale l'anima – nella tradizione risalente a san Tommaso – era detta l'unica “forma sostanziale”. Paradossale questa spiegazione: un principio spirituale sussistente all'origine anche di fenomeni corporei! Infatti, fin che si trattava di giustificare con l'anima spirituale processi “spirituali”, si poteva essere facilmente d'accordo; ma quando si vedeva nel medesimo principio la causa di tutte le azioni umane, non potevano non sorgere problemi. Non a caso Tommaso, a causa della convinzione che l'anima spirituale sia l'unica forma sostanziale del corpo, rischierà la condanna come materialista<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Valga per tutti quanto scriveva san Tommaso: «[...] scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est. Unde Philosophus ibidem [*De anima* I, 1] subiungit quod “omnino difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa”» (*De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 8um). La questione suona: *Se la mente conosca se stessa per essenza o mediante una specie*. Nella soluzione del problema *mens* e *anima* sono usati (quasi) come sinonimi. La risposta alla questione si basa sulla distinzione tra la percezione di avere un'anima e la conoscenza della natura dell'anima e, dopo aver argomentato lasciandosi guidare da Aristotele e da sant'Agostino, Tommaso conclude: «Così dunque è chiaro che la nostra mente conosce se stessa in un certo modo mediante la propria essenza, come dice Agostino [*De Trinitate* IX, 3], ma [anche] in un certo modo mediante un'intenzione o specie, come dicono il Filosofo [*De anima* III, 4] e il Commentatore [comment. 15], e ancora in un certo modo contemplando l'inviolabile verità, come similmente dice Agostino [*De Trinitate*, IX, 6]» (Responsio). La tradizione filosofico-teologica cristiana non a caso, ancora dopo le acquisizioni agostiniane, si è impegnata in una continua ricerca sull'anima; in essa si riscontrano molteplici opere sulla natura dell'anima, sulla sua origine e sul suo rapporto con il corpo: cf I. TOLOMIO (ed.), *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979. Dai trattati qui raccolti (Pseudo Girolamo, Cassiodoro, Alcuino, Rabano Mauro, Ratramno, Incmaro, Godescalco), si può constatare che l'Alto Medioevo è «riuscito a elaborare una propria dottrina sull'uomo e sulla sua anima, indipendentemente dal concorso delle grandi conquiste greco-classiche, facendo unicamente riferimento alla speculazione biblicopatristica e a quelle conoscenze fisiologico-anatomiche messe in circolazione da Galeno e dal *Corpus Hippocraticum*» (I. TOLOMIO, «Introduzione», in ID., *L'anima dell'uomo*, 9). Tommaso, da parte sua, commentando il *De anima* di Aristotele reintrodurrà nel pensiero cristiano un portato dell'antica tradizione greco-classica.

<sup>4</sup> Il 18 marzo 1277 il teologo domenicano Robert Kilwardby tra le tesi ritenute in contrasto con la fede annoverava a Oxford anche quella dell'anima unica forma sostanziale del corpo: su questo teologo e la questione del rapporto tra anima e corpo nel periodo immediatamente successivo alla morte di Tommaso, cf T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel “anima forma corporis” im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Aschendorff, Münster 1982<sup>2</sup>, 140-153.

La situazione attuale è notevolmente cambiata: per alcune correnti del pensiero il fondamento anche di processi che anticamente venivano considerati di natura “spirituale” (pensare, desiderare, volere, pregare, amare...) sarebbe misurabile come tutte le cose e quindi di natura semplicemente neuronale. Senza giungere a negare che gli esseri umani presentino alcune particolarità rispetto a tutti gli altri viventi, si tende a spiegare anche i processi “spirituali” come frutto di dinamiche biologiche. In tal senso si dovrebbe finalmente dichiarare la «fine della tesi dell’eccezione umana»<sup>5</sup>. Se, infatti, si studia l’essere umano, rinunciando alla “scalata ontologica”, si deve constatare che esso è anzitutto un vivente tra i viventi e non si potrà applicare a lui una metodica epistemica diversa: tutte le manifestazioni dell’umano possono/devono trovare spiegazione sufficiente nel dato primario che appare all’osservatore, quello biologico. I progressi delle neuroscienze peraltro fanno pensare che quanto oggi non è ancora adeguatamente conosciuto lo sarà domani<sup>6</sup>. Si dovrebbe pertanto dire addio a ogni ricerca di giustificazioni “spirituali” ai fenomeni finora ritenuti “spirituali”: se i processi “spirituali” sono possibili grazie al funzionamento del cervello, non si vede perché non si debba ascrivere al medesimo

<sup>5</sup> Cf J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l’exception humaine*, Gallimard, Paris 2008, il quale cerca di smontare la tesi che viene difesa da diverse forme di sapere: la filosofia, le scienze sociali e le scienze umane. L’opera intende studiare l’essere umano uscendo dalla scalata ontologica (*escalade ontologique*) tipica sia del cartesianesimo dualista sia del riduzionismo materialista, che cercano, pur con esiti diversi, di trovare un fondamento ontologico ai fenomeni, e proponendo una *épistémè mésocognitive*, che rinuncia a ogni tentativo di fondare ontologicamente l’identità umana e considera l’essere umano a un livello *mésocosmique*, poiché l’umanità è una forma di vita tra le altre del pianeta terra. In questo modo l’autore ritiene di proporre un naturalismo non riduzionista; egli intende infatti il naturalismo come «un principe mésocognitif qui guide l’étude de la question de l’identité humaine en l’encrant dans l’évolution des formes de vie biologique sur Terre» (389). Si veda un’ampia presentazione critica dell’opera in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 93 (2009) 864-870.

<sup>6</sup> Emblematica l’affermazione di E. Boncinelli: «I fenomeni vitali hanno ben poco di misterioso, anche se non si conosce certo ancora tutto» (E. BONCINELLI, *Quel che resta dell’anima*, 12). Per una illustrazione degli orientamenti principali delle neuroscienze si veda una sintetica presentazione in G. BONACCORSO, «L’anima: contributo e limiti delle neuroscienze», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell’anima. La teologia sfidata*, Glossa, Milano 2009, 139-161. Va peraltro notato che tra i neuroscienziati non si è ancora raggiunto un consenso che permetta di dare per acquisiti alcuni risultati. Ciò dipende anche dal fatto che nella lettura dei dati si procede con presupposti “filosofici” diversi: cf A. VACCARO, «Neurofilosofia: una sfida per la concezione cristiana di anima?», *Rassegna di teologia* 45 (2004) 207-225.

cervello l'origine di essi<sup>7</sup>. Del resto, gli esperimenti condotti su “pazienti”, finalizzati a verificare la reazione degli stessi di fronte a fenomeni provocati, dimostrerebbero con buona probabilità che tutti gli impulsi “spirituali” sono in connessione con processi cerebrali<sup>8</sup>. Se ne può ricavare che amore, odio, opinioni diverse sulle questioni, senso religioso, preghiera..., avendo una base biologica, sono provocati da essa<sup>9</sup>, e cercare altrove, in un

<sup>7</sup> Nulla di nuovo, si potrebbe osservare, se già nei primi decenni del secolo XIX la tesi era proposta da Friedrich Dorguth, giurista e filosofo dilettante, nell'opera *Kritik des Idealismus*, Magdeburg 1837. Di quest'opera aveva pubblicato una recensione Ludwig Feuerbach per gli *Hallische Jahrbücher* nel marzo 1838, nella quale domandava all'autore se il pensare sia *soltanto* o non piuttosto *anche* un atto del cervello; siccome Dorguth propendeva per la prima visione, Feuerbach spiegava «che in tal modo si cade nel materialismo assoluto e si perde di vista il significato stesso del pensiero» (F. TOMASONI, *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*, Morcelliana, Brescia 2011, 185). Da parte sua Feuerbach cercava di rimuovere ogni dipendenza diretta del pensiero dal cervello; l'atto del cervello sarebbe «condizione delle condizioni interne del pensiero», nel senso che offre al pensiero le immagini e quindi «per noi», che siamo corpo e spirito; l'attività del cervello è condizione indispensabile perché possiamo pensare (*ivi*).

<sup>8</sup> È sintomatico che nelle neuroscienze, nelle quali spesso il confine tra osservazione/descrizione dei fenomeni e l'interpretazione “filosofica” degli stessi appare notevolmente labile, non si parli più di “anima”, bensì di “mente” (quando non si espunga anche questo termine e lo si sostituisca con “cervello”, o si identifichi questo con la mente, poiché non ci sarebbe «nulla di immateriale e trascendente nel nostro pensiero» [E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, 87]). Lo annota ancora E. Boncinelli, che dichiara l'identificazione appena ricordata: «Pochi [...] al giorno d'oggi parlano di anima al di fuori dell'ambito religioso, ma moltissime persone nominano in continuazione la mente: per costoro questa è in fondo il sostituto secolare dell'anima stessa, un'istanza e un'attività superiori e capaci di dare un senso e un obiettivo alle diverse operazioni portate avanti dal cervello» (*ivi*, 59). Questo fatto, per un verso, potrebbe essere indicazione che ci si limita metodicamente a rilevare il funzionamento del cervello; per un altro, che si ritiene non si debba cercare oltre. Il termine “mente” appartiene al vocabolario tradizionale (sovraabbondante in Agostino e Tommaso), ma ovviamente con significato ben diverso, quello di principio spirituale che presiede alle funzioni intellettuali e volitive e rende la persona umana simile a Dio.

<sup>9</sup> Cf al riguardo V. GIROTTI - T. PIEVANI - G. VALLORTIGARA, *Nati per credere. Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, Codice Edizioni, Torino 2008, che analizzano come si producano le credenze, compresa quella di un principio creatore e giungono a considerare – pur ipoteticamente – la religione come «conseguenza collaterale dei meccanismi innati che generano le credenze e che devono la loro comparsa [...] a funzioni adattative connesse alla distinzione fra animato e inanimato, al riconoscimento di entità portatrici di intenzioni, alla comprensione e previsione dei comportamenti dei propri simili, all'attribuzione di un senso causale e intenzionale a fenomeni naturali inspiegabili o dolorosi, all'inganno volontario o all'autoinganno. [...] Le religioni sarebbero quindi attività mentali sorte come *exaptation* di

principio spirituale, l'origine di questi sentimenti/azioni sarebbe non tenere conto di un dato di fatto ineccepibile: se il cervello smette di funzionare tali sentimenti/azioni scompaiono<sup>10</sup>.

Considerando la letteratura che dà conto dei risultati delle neuroscienze, si ricava l'impressione che della visione degli umani data per assodata dalla tradizione classica non restino che le ceneri: la singolarità umana tanto difesa dai nostri predecessori tende a dissolversi in una singolarità neuronale; perfino il tratto emblematico degli umani, tanto celebrato dal pensiero moderno, la libertà, è minato alla base<sup>11</sup>. In tal senso si può dire

successo [...] del nostro "sistema iperattivo di riconoscimento di agenti" (Justin Barret)» (175). Anche la coscienza sarebbe «uno stato della mente, un rispecchiamento più o meno fedele di eventi interni, un affioramento di processi nervosi subsimbolici inconsci caratterizzato da una specifica colorazione emotiva, non un centro di produzione di pensieri stessi e ancora meno di atti di volontà» (E. BONCINELLI, *Quel che resta dell'anima*, 137). Sintomatico però che lo stesso Boncinelli dichiara: «Il fatto certo è che nessuno è mai riuscito a individuare un luogo cerebrale o una funzione mentale che possano corrispondere a un Sé agente centrale diverso dalla totalità del nostro cervello, se non del nostro sistema nervoso e delle funzioni somatiche a esso correlate», pur ammettendo di non sentirsi *oggi* di dire che non esiste (*ivi*, 137-138). La pretesa di trovare un luogo nel quale il Sé si troverebbe evoca quella di Cartesio di trovare nell'ipofisi il luogo dell'anima. Va riconosciuto che più avanti lo stesso Boncinelli ammette la possibilità che vi sia un'origine non materiale di un nostro atto, che ovviamente non potrebbe realizzarlo senza molecole e strutture cellulari (cf *ivi*, 139); inoltre introduce il concetto di responsabilità che permetterebbe di parlare di libertà (cf *ivi*, 140-141), suscitando pertanto un interrogativo: se la scelta è solo frutto di molecole... come si può parlare di responsabilità? La conclusione dell'opera con l'ampia citazione dello *Zibaldone* di Leopardi appare sintomatica: dello spirito non possiamo dire alcunché, se non ciò che ricaviamo dalla materia (cf *ivi*, 161-162).

<sup>10</sup> La letteratura sulle neuroscienze è ormai sterminata e incontrollabile. Peraltro si deve pure registrare che si danno diversi filoni di queste, che in alcune circostanze abbandonano il campo della osservazione scientifica per realizzare la "scalata ontologica". In questo senso si può dare ragione a J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, 208-218.

<sup>11</sup> Le implicazioni degli orientamenti delle neuroscienze relativamente alla libertà umana sono presentate e discusse dalla raccolta di saggi di M. DE CARO - A. LAVAZZA - G. SARTORI (edd.), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino 2010; la prospettiva "salomonica" dei curatori può far sorgere perplessità; così infatti essi la presentano: «Se siamo davvero liberi resta una domanda a cui non risulta legittimo dare risposte apodittiche, nell'una o nell'altra direzione» (XIX). Il tema della libertà si pone in forma acuta in seguito alle acquisizioni delle neuroscienze: cf L. PARIS, *Sulla libertà. Prospettive di teologia trinitaria tra neuroscienze e filosofia*, Città Nuova, Roma 2012, che presenta due posizioni emblematiche: Gerald Edelman (1929 -), americano, premio Nobel per la medicina insieme con Rodney Porter

che si è definitivamente usciti dall'epoca moderna e dall'antropocentrismo che l'ha connotata<sup>12</sup>.

Si deve concludere che vi è inconciliabilità tra la visione “scientifica” attuale e quella filosofico-teologica della tradizione?

Il problema riguarda i parametri con i quali si legge il fenomeno umano. Infatti, se, da una parte, si procede con una visione antropologica che esclude qualsiasi “causa” immateriale di fenomeni psichici, dall'altra si ritiene che, stante l'indiscussa singolarità fenomenica dell'essere umano, tutte le sue azioni, pensieri, emozioni, sentimenti siano ascrivibili a un fondamento non materiale. Nel primo caso non si cerca altro fondamento al di fuori del fenomeno: si identifica infatti il fondamento empirico con il fondamento *tout court*, passando così, pur in maniera negativa, dalla constatazione empirica all'affermazione “filosofica”. Nel secondo caso si può dire non ci si attiene più al medesimo fenomeno, ma se ne cerca la matrice in una realtà empiricamente non misurabile. In ultima analisi il problema è gnoseologico.

La constatazione impone alla teologia di non eludere il fenomeno, ma nello stesso tempo di esporsi a cercarne il fondamento usando gli “strumenti” che le sono indispensabili per svolgere il suo compito nel novero dei saperi, pur nella consapevolezza che le neuroscienze la relegano volentieri nelle forme di sapere prescientifiche e quindi nei miti o nelle favole, comunque in produzioni neuronali di mondi incantati<sup>13</sup>.

nel 1972, fondatore nel 1981 del *Neurosciences Institute*, che ipotizza una libertà di tipo biologico, e Aleksandr Lurija, neuropsicologo sovietico, che pensa la libertà come funzione sistemica che nasce con il contributo della componente sociale e interrelazionale (62-144). Per una riflessione critica sulle convinzioni dei neuroscienziati circa la libertà cf V. MELCHIORRE, *Determinismo e indeterminismo. Sulle condizioni della libertà*, in P. GRASSI - A. AGUTI (edd.), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 89-103.

<sup>12</sup> A questo riguardo va ricordato che anche la teologia della creazione, che tradizionalmente si configurava come antropocentrica, negli ultimi decenni ha ridimensionato questa prospettiva: cf, esemplificativamente, ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?* Messaggero, Padova 1993. La restituzione degli umani alla condizione di viventi nell'ecosistema libererebbe dalla antropolatria, ma rischia di appiattire gli umani sugli altri viventi.

<sup>13</sup> L'ombra lunga di A. Comte continua a coprire la mente di molti ricercatori, ma anche di buona parte dell'opinione pubblica.



## II. LE SFIDE ALLA TEOLOGIA

La provocazione che viene dalle neuroscienze, che come già si accennava assumono spesso il volto di neurofilosofie<sup>14</sup>, non può essere elusa: se queste forme di sapere ritengono di poter spiegare tutto ciò che distingue gli umani rispetto agli altri animali attraverso la maggior complessità del sistema nervoso dei primi, la teologia non può con sufficienza dichiarare che essa si pone su un altro piano, quello della rivelazione. Le neuroscienze suppongono, infatti, di destituire di valore anche tutto ciò che rimanda a una rivelazione: come già si diceva, anche le esperienze religiose degli umani sarebbero da attribuire a funzioni particolari del cervello, che sarebbe portato a credere cose che non trovano riscontro nella scienza<sup>15</sup>.

La teologia può tranquillamente continuare a parlare di un principio spirituale che presieda almeno a tutte le attività “spirituali” degli umani? Se nella tradizione antica teologia, filosofia e anche il sapere empirico concordavano nel riconoscere la necessità di tale principio, oggi che la scienza ci fa conoscere processi un tempo ignorati, non si dovrebbe dare ascolto a essa? Non sarebbe questo un modo per dialogare con la cultura attuale? Non si dovrebbe assumere una visione più unitaria della realtà vedendo in essa in azione un unico principio/energia che tutto regola?<sup>16</sup>.

Accanto alla provocazione che viene dalle neuroscienze si deve poi riscontrare anche una provocazione che viene dall'interno della teologia.

<sup>14</sup> Andrebbe tenuto presente che nella galassia delle neuroscienze vi sono diversi orientamenti, che sinteticamente e quindi in forma semplificata potrebbero essere ricondotti a tre filoni: per alcuni all'origine di ogni stato mentale sta uno stato fisico, per altri il cervello sarebbe una macchina computazionale, per altri ancora ogni attività “spirituale”, compresa quella religiosa, sarebbe da ricondurre a processi neuronali; per una catalogazione simile cf N. GALANTINO, «Dall'anima alla mente: nomi, concetti e tappe di un itinerario», in ID. (ed.), *Sull'anima. È in gioco l'uomo e la sua libertà*, Cittadella, Assisi 2011, 51-54.

<sup>15</sup> Cf V. GIROTTO - T. PIEVANI - G. VALLORTIGARA, *Nati per credere*.

<sup>16</sup> Si veda al riguardo l'opera di V. MANCUSO, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007. Il successo editoriale di quest'opera è sintomo di un'attenzione risorgente ai temi di carattere teologico (?), ma pure di una tendenza a cercare un principio unificatore in grado di spiegare tutta la realtà. L'autore si propone di offrire una teologia “laica”, al di fuori cioè delle indicazioni normative del dogma, per amore della verità. Forse per questo ha ricevuto plauso sulla pubblica piazza, ma notevoli critiche nella comunità teologica: cf C. MARUCCI, «L'anima e il suo destino secondo Vito Mancuso», *La Civiltà Cattolica* 3783 (2 febbraio 2008) 256-264; B. FORTE, «Gnosi di ritorno e linguaggio consolatorio», *L'Osservatore Romano* (2 febbraio 2008) 5.

In questo ambito sono due i luoghi, strettamente correlati, nei quali l'anima è posta in questione: quello antropologico e quello escatologico.

Il primo attiene alla visione cosiddetta unitaria della persona umana, quale si ricaverebbe dalla Scrittura: i due principi tradizionalmente pensati come costitutivi dell'uomo sarebbero in verità due dimensioni dell'unico essere umano. Da qualche decennio infatti è diventato luogo comune contrapporre la visione biblica e la visione filosofica (greca)<sup>17</sup>, nella supposizione che nella Scrittura si troverebbe una antropologia normativa,

<sup>17</sup> Cf una sintetica presentazione dei "luoghi comuni" al riguardo in W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 12-13; già J. BARR, *Semantica del linguaggio biblico*, Il Mulino, Bologna 1968 (originale 1961), 17-34 aveva messo in evidenza i "luoghi comuni" al riguardo; tra questi anche il contrasto nella concezione dell'uomo: «Secondo il pensiero greco, nell'uomo vi è una dicotomia: un'anima immortale imprigionata o confinata in un corpo mortale; i due elementi sono in rapporto reciproco solo in maniera temporanea e accidentale. Secondo il pensiero ebraico, l'"anima" non è altro che la persona umana in quanto vivente nella sua carne. "Anima" e "carne" non sono tra di loro separabili, ma l'una è la manifestazione esterna e visibile dell'altra. Non c'è pertanto nel mondo ebraico alcuna idea dell'anima che possa vivere indipendentemente dal corpo» (23). Sulla pertinenza di queste semplificazioni storiografiche si può eccepire. Peraltro un'attenzione alla letteratura extrabiblica aiuterebbe anche a non accentuare la contrapposizione tra visione biblica e visione greco-ellenistica. Del resto è ormai assodato che i confini tra le due culture erano meno netti di quanto si voglia far credere: cf H.C.C. CAVALLIN, *Life after Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Dead in ICor 15. Part I: An Enquiry into the Jewish Background*, CWK Gleerup, Lund 1974; più sinteticamente G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 63-76; 121-135. Per quanto attiene al pensiero greco, non si dovrà dimenticare che si alimenta a correnti religiose: l'orfismo, ma anche lo stoicismo (nel quale pur in una concezione fondamentalmente materialista, lo *pneuma* rappresenta un principio divino), danno voce all'esperienza di un conflitto tra le tendenze sensibili e lo spirito dell'uomo, sotto la forma di un dualismo più morale che metafisico: É.-L. BONE, «Un échange à propos de l'âme e du corps», *Revue Théologique de Louvain* 2 (1971) 234. Per una trattazione ampia del pensiero platonico cf M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. II - Dall'anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, 725-858, che dimostra con dotta documentazione la complessa dottrina platonica dell'anima, ben oltre le semplificazioni storiografiche che si trovano soprattutto nei manuali di teologia. Va tenuto presente che il dualismo platonico ha una intenzionalità etico-religiosa più che ontologica. Il "dualismo ontologico" platonico sarebbe frutto di interpretazioni successive (cf G. GRESHAKE, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung», in ID. - J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, 172) sebbene al tempo degli apologeti la prospettiva ontologica fosse diventata dominante: cf G. GRESHAKE, «"Seele" in der Geschichte der christlichen Eschatologie», in W. BREUNING (ed.), *Seele. Problembe-griffe christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 113.

che in quanto tale chiederebbe di abbandonare la concezione tradizionale troppo influenzata dalla visione greca, dualista e spiritualista. Peraltro la visione biblica sarebbe in sintonia sia con le acquisizioni della filosofia contemporanea, che ha recuperato il valore del corpo – anche attraverso la distinzione tra *Körper* (l'aspetto fisico) e *Leib* (il corpo in quanto luogo e strumento di relazioni). Non avrebbe perciò più senso parlare di anima come principio spirituale di natura diversa dal corpo.

Il secondo, quello escatologico, conseguente, attiene a una delle caratteristiche tradizionalmente attribuite all'anima, l'immortalità, caratteristica di per sé ascrivibile all'ambito antropologico ma con indubbia ricaduta in quello escatologico: l'anima immortale rappresenterebbe infatti l'elemento che garantisce la continuità tra l'esistenza terrena e quella ultraterrena. Anche questa supposta caratteristica secondo l'opinione vulgata sarebbe da ascrivere alla dipendenza del pensiero cristiano da quello greco (platonico) e quindi da abbandonare<sup>18</sup>. Già a partire dagli anni '20 del secolo

<sup>18</sup> Anche a questo riguardo si dovrebbe essere più guardinghi. J. Ratzinger non ha mancato di far notare che in Platone l'immortalità non è mai un'affermazione puramente filosofica; si basa piuttosto su una tradizione religiosa che, riconosciuta valida, viene interpretata sul piano filosofico: «Anche in Platone l'affermazione dell'immortalità è posta in un contesto religioso che costituisce per lui insieme il punto di partenza per elaborare una filosofia della giustizia, di importanza essenziale per il suo pensiero politico» (J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2007<sup>2</sup>, 47). A giudizio di M. Migliori, «Platone sembra portato a “credere” e ad “affermare” l'immortalità dell'anima sia da motivazioni etiche, connesse a premi e punizioni che ristabiliscono un ordine nel mondo umano, sia da ragioni epistemologiche, legate all'affinità tra anima razionale e idee, sia dalla logica stessa del suo “sistema” onto-cosmologico» (M. MIGLIORI, *Il Disordine ordinato*, 727). Ratzinger, concludendo poi la breve rassegna del pensiero di Platone, Aristotele, Plotino, non teme di affermare: «La dottrina del dualismo greco-platonico di corpo e anima, che si aggira in tutti i recenti trattati teologici insieme alla rispettiva dottrina sulla immortalità dell'anima, è un prodotto della fantasia di certi teologi, che non corrisponde alla realtà» (J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, 149); per avallare la sua convinzione che nel mondo greco non ci fosse una precisa dottrina dell'anima adduce un passo del *Commento al Cantico dei Cantici* 2 di Origene (PG 126B-127A) nel quale si indica la molteplicità di opinioni circolanti sull'anima: «[viene chiesto] in che cosa consista la sua sostanza, se essa sia materiale o immateriale; se sia semplice o composta di due, tre o ancora più, se sia creata oppure creata da nessuno e, se creata, in che modo: se [...] la sua sostanza sia contenuta nel seme del corpo e la sua origine venga trasmessa col formarsi del corpo, oppure se essa giunga già pronta dall'esterno e venga inserita nel corpo mentre questo si sta formando nel grembo materno. E se è così, se giunga formata o si formi soltanto allora quando il corpo è formato [...] o se si debba pensare che essa sia già fatta da lungo tempo per una qualche ragione per essere accolta dal corpo; [...] anche questo si domanda, se essa

scorso in ambito protestante<sup>19</sup> e negli anni '60 anche in ambito cattolico era diventato abituale contrapporre immortalità e risurrezione: si riteneva necessario prendere le distanze dall'escatologia tradizionale, per certi aspetti già dogmatizzata, che distingueva/separava il destino dell'anima da quello del corpo, e quindi pensare una realizzazione *in progress* dell'*eschaton* mediante la risurrezione nella morte di ogni singola persona in nome della inscindibile unità psicofisica dell'uomo. Su questa proposta si era espressa la Congregazione per la dottrina della fede con la Lettera *Recentiores episcoporum synodi* relativa ad alcune questioni di escatologia (17 maggio 1979), nella quale si rifiutava l'ipotesi di parlare di risurrezione nella morte e si affermava che il termine "anima", consacrato dall'uso della Sacra Scrittura e della tradizione, restava utile per indicare l'*io umano* che sopravvive e sussiste dopo la morte<sup>20</sup>. La lettera rappresentava la punta dell'iceberg di un dibattito che aveva coinvolto soprattutto G. Greshake e J. Ratzinger. Il primo aveva avanzato l'ipotesi di una risurrezione nella morte nella sua tesi *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*<sup>21</sup>. A quel tempo anche J. Ratzinger condivideva l'idea nelle sue lezioni sul Simbolo apostolico tenute all'Università di Tübingen nel 1967 e pubblicate con il

venga rivestita una sola volta del corpo e, quando lo ha lasciato, non lo cerchi ancora, oppure se essa lo [...] riprenderà, e quando lo facesse una seconda volta, se lo conservi o lo lasci più tardi nuovamente» (J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, 149-159).

<sup>19</sup> Famoso il breve saggio di O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970 (originale 1956), nel quale in maniera provocatoria l'esegeta protestante si domandava perché si fosse permesso di sostituire il *Fedone* al cap. 15 di *1Cor*. Il saggio di Cullmann appariva espressione di una tendenza che aveva sullo sfondo alcuni presupposti tipici della teologia protestante, in particolare i principi *sola gratia* e *sola Scriptura*. Negli ultimi tempi si assiste a una riabilitazione della immortalità dell'anima anche nella teologia protestante: cf W. CHRISTE, «"Unsterblichkeit der Seele". Versuch einer evangelisch-theologischen Rehabilitierung», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 54 (2012) 262-284.

<sup>20</sup> *Enchiridion Vaticanum* 6, n. 1539. Il documento completo ai nn. 1528-1549. Obiettivo della Lettera è richiamare alcuni aspetti della fede cristiana relativi all'ultimo articolo del simbolo di fede, al fine di rassicurare i fedeli disorientati da visioni teologiche che mettono in discussione il vocabolario e le nozioni familiari relativi all'esistenza dell'anima, alla sua sopravvivenza, alla condizione delle persone umane tra la morte e la risurrezione finale.

<sup>21</sup> Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, Essen 1969, in particolare 399-410.

titolo *Introduzione al cristianesimo*<sup>22</sup>, ma a distanza di circa un decennio nel suo trattato di Escatologia<sup>23</sup> aveva abbandonato l'idea ritenendola improponibile dal punto di vista teologico<sup>24</sup>.

Allora, si può ancora parlare di "anima"? E che cosa si deve intendere con questo termine? Si tratta solo di uno strumento linguistico facilmente sostituibile? Se così è, che rapporto si deve stabilire tra il nuovo strumento linguistico e il precedente? Si intende ancora la stessa cosa? Ovvio, che in sintonia con la tradizione – ma anche con la riflessione sia filosofica sia biologica attuale – l'orizzonte entro il quale le domande possono trovare risposta è anzitutto quello dell'antropologia: cosa è l'essere umano? Chi ci dice che cosa sia? Per rispondere a questa seconda domanda, in teologia ci si deve riferire solo alla Scrittura o ci si può richiamare anche alla filosofia? E a quale filosofia? Se si scegliesse di richiamarsi a una filosofia diversa da quella del passato, in nome di che cosa si potrebbe/dovrebbe fare? E soprattutto cosa si voleva salvaguardare dell'esperienza e della struttura umana quando si introduceva tra i costitutivi della stessa un principio "spirituale"? Se questo serviva da ponte tra l'attuale esistenza e la condizione escatologica, nel caso lo si negasse come si spiegherebbe la protensione degli umani per una vittoria sulla morte al fine di raggiungere la felicità, che la tradizione teologica ha interpretato come espressione della loro destinazione alla beatitudine?

Una via per poter rispondere a questo plesso di domande sembra essere quella di indagare il fenomeno del desiderio.

<sup>22</sup> Queriniana, Brescia 1969, 287-298, che riprende la voce *Risurrezione della carne. Aspetto teologico*, scritta per l'enciclopedia diretta da K. RAHNER, *Sacramentum mundi* 7, Morcelliana, Brescia 1977 (originale tedesco 1967-1969), coll. 159-165.

<sup>23</sup> J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*.

<sup>24</sup> Per una descrizione del dibattito tra Greshake e Ratzinger cf C. RUINI, «Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi», *Rassegna di teologia* 21 (1980) 102-115; 189-206; C. MARUCCI, *Risurrezione nella morte? Esposizione e critica di una recente proposta*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza*, 289-316; cf anche G. CANOBBIO, «Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica», in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. MONTINI (edd.), *La fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1998, 207-238.

### III. IL DESIDERIO E IL SUO FONDAMENTO

Uno dei fenomeni che connotano l'esistenza umana è sicuramente il desiderio<sup>25</sup>. Di esso il pensiero umano si è occupato con insistenza. Se si volesse risalire alle prime considerazioni di esso, si potrebbe ritornare allo stoico Zenone di Cizio (333-363 a.C.), il quale collocava il desiderio (*epithymía*) tra le quattro specie di passione, accanto al timore, al dolore e al piacere; essendo le passioni movimenti irrazionali dell'animo contrari alla natura, anche il desiderio sarebbe irrazionale. La descrizione di Zenone non resta tuttavia quella dominante nella storia del pensiero; si constata, infatti, che accanto a una considerazione psicologica del desiderio, ne appare una di carattere metafisico<sup>26</sup>. L'una e l'altra, connesse, portano a descrivere il desiderio come «la tensione più profonda del soggetto, proiettato per essa oltre i limiti della sua finitezza creaturale e orientato, al di là di ogni oggetto finito, verso il suo Fine assoluto»<sup>27</sup>.

A conferma di tale descrizione potrebbe venire in soccorso anche l'etimologia del termine, che vale ovviamente soltanto per il latino e le lingue da esso derivate<sup>28</sup>. Comunque sia, al di là del contenuto concreto che in

<sup>25</sup> Carmelo Vigna lo presenta come «dimensione costitutiva del fenomeno umano», benché lo consideri «indubbiamente una delle forme della coscienza più difficili da decifrare»: C. VIGNA, «L'impulso e il desiderio», in A. PAVAN - E. MAGNO (edd.), *Antropogenesi. Ricerche sull'origine e lo sviluppo del fenomeno umano*, Il Mulino, Bologna 2010, 599-600. In un altro saggio lo stesso Vigna presenta il desiderio come «elemento originario dell'esistenza» («Per un'etica del desiderio», *Hermeneutica. Nuova Serie* [2001] 18) e l'oggetto del desiderio come l'Altro assoluto (*ivi*, 26-30).

<sup>26</sup> Questa si propone in forma evidente nel filone di pensiero che da Platone conduce ad Agostino: cf J.M. RIST, «Il desiderio da Platone ad Agostino», in C. CIANCIO (ed.), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 131-149, che collega il desiderio all'*eros*. Agostino assume e traduce cristianamente la visione platonica, presentando la vita del cristiano come un esercizio continuo del desiderio; basti citare un noto passo del commento del vescovo di Ippona alla Prima Lettera di Giovanni 3,1-2: «Haec est vita nostra, ut desiderando exerceamur» (*In Io. Ep.* 4,6). Il fondamento del desiderio è la destinazione alla felicità disposta da Dio per gli umani, come abbiamo ricordato sopra con riferimento alle *Confessioni*.

<sup>27</sup> G. FAGGIN, «Desiderio», in CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Enciclopedia filosofica*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia - Roma 1957, vol. I, col. 1516.

<sup>28</sup> «Il desiderio, come dice la sua derivazione da *sidus*, è un "aspettare dalle stelle" ed insieme "una perdita della costellazione che ci guidava sul mare", un "cessar di vedere", un "sentire e rimpiangere la mancanza" e un sapersi "orientare"» (V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, 16). Il *Lexicon totius latinitatis* del Forcellini sotto il lemma *desidero* scrive: «Ratione habita etymi, certum esse, ait Paul. Diac. p. 75.8,

esso gli esseri umani pongono, il desiderio indica un orientamento nativo verso la pienezza di vita. Tale orientamento si configura simbolicamente come vittoria sulla morte, o più genericamente come superamento, atteso, del limite, qualunque volto questo assuma: tutto ciò che sembra interrompere la protensione verso la pienezza viene valicato mediante il desiderio. Siccome in ogni interruzione si anticipa l'interruzione radicale, la morte, il desiderio si configura come attesa di vincere la morte, benché gli esseri umani siano consapevoli della loro nativa incapacità a realizzare l'oggetto del nativo desiderio, stante la loro condizione di mortali. La dialettica tra desiderio e impotenza a realizzarlo caratterizza così l'esistenza umana e diventa luogo della tensione religiosa.

Nella tradizione ebraico-cristiana tale dialettica si è espressa con il gioco di due termini, che – va detto fin dall'inizio – non stanno a indicare due “parti” della persona umana, bensì due aspetti della medesima persona: *nefesh* e *basar*. Con il primo si sottolinea l'aspetto desiderante, che si esprime in forma paradigmatica nella preghiera<sup>29</sup>. Sarebbe nella figura dell'orante che si può cogliere un aspetto fondamentale della persona umana nella concezione biblica: «Se c'è infatti un *luogo* letterario, antropologico e teologico nella Scrittura in cui l'“anima” dell'uomo o l'“anima” che l'uomo è si manifesta in maniera insistente, in tutti i suoi livelli di significato, e in tutto il suo percorso di autocomprensione, questo è quello della preghiera»<sup>30</sup>. Qui la *nefesh* si presenta non semplicemente come l'io dell'uomo, comunque inteso; si presenta piuttosto come l'io desiderante, che si dice di fronte a Dio «con tutta la propria energia vitale, nella mancanza e nel desiderio o nel possesso e nell'acquietamento»<sup>31</sup>. Non a caso

a sideribus duci: nempe desiderare est sidera attente intueri, ut ex iis divines de rebus futuris, quas expetis et cupis» (tom. 2, Typis Seminarii, Patavii 1940, 85). Da parte sua G. Stancato individua due elementi nella descrizione del termine desiderio: l'allusione ad avvenimenti futuri che ci si sforza di conoscere mediante la pratica astrologica; l'attesa di tali avvenimenti ancora lontani nel tempo. «Il desiderio si orienta verso il futuro, verso ciò che è atteso ma non è ancora presente; vi si orienta mediante un'attesa positiva, nella speranza che quanto si attende accada realmente» (G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Analyse lexicographique et conceptuelle du mot desiderium*, Vrin, Paris 2011, 39).

<sup>29</sup> Cf M. NICOLACI, «Percorsi biblici dell'anima», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell'anima*, Glossa, Milano 2010, 163-211.

<sup>30</sup> M. NICOLACI, «Percorsi biblici dell'anima», 200.

<sup>31</sup> M. NICOLACI, «Percorsi biblici dell'anima», 201.

il vocabolo *nefesh* si trova in quantità sovrabbondante (144 volte) nel Salterio, il libro biblico nel quale la persona umana esprime se stessa nella molteplicità dei suoi sentimenti avendo come interlocutore Dio, dal quale attende salvezza, che coincide con la vita nella sua pienezza<sup>32</sup>.

Emblematico a questo riguardo appare uno dei modelli riscontrabili nella Bibbia circa la morte<sup>33</sup>. In qualche circostanza la morte si configura come frustrazione del desiderio di una vita lunga, che è per l'uomo della Bibbia segno della benedizione di Dio: è il caso di Ezechia, che protesta, invocando, contro l'interruzione di un'esistenza non ancora compiuta, non sazia di giorni (cf Is 38,10-20). La fragilità dell'esistenza umana è ampiamente attestata nella Scrittura: l'uomo è "carne" (*basar*); ma quando la fragilità vince troppo presto sulla benedizione e sull'ardente desiderio (*nefesh*) di raggiungere la pienezza di vita, allora appare la difficoltà ad accettarla da parte di coloro che vedono profilarsi la morte. Questa non dovrebbe arrivare né troppo presto né per coloro che vivono in rapporto con Dio. La malattia e la guarigione del re sono narrate in 2 Re 20,1-11: a Ezechia infermo si presenta il profeta Isaia che gli annuncia: «Così dice il Signore: "Da' disposizioni per la tua casa, perché tu morirai e non vivrai"» (20,1). Il re, piangendo, non può che presentare le sue rimostranze al Signore: «Ricordati che ho camminato davanti a te con fedeltà e con cuore integro e ho compiuto ciò che è buono ai tuoi occhi» (20,3). Il libro di Isaia, rispetto al racconto di 2 Re, amplia il lamento di Ezechia con una composizione poetica, «un salmo di ringraziamento con una forte componente di lamentazione»<sup>34</sup>, forse impiegata in cerimonie liturgiche, nella quale la morte "prematura" (Is 38,10: «*A metà dei miei giorni me ne vado*») appare come interruzione indebita della vita e quindi anche

<sup>32</sup> P. Beauchamp ha mostrato il legame che esiste tra il desiderio di vita e il termine *nefesh* nei Salmi: «[...] la parola *nefesh* [...] è molto vicina a "vita". Essa designa il principio del respiro, ma anche la personalità ("io", è la mia *nefesh*), come pure la gola. Quella che la fame e la sete rendono secca, che gli alimenti riempiono, che l'angoscia opprime. Non esiste però altra parola per dire "anima". Insomma, quando quegli uomini intendevano riferirsi grosso modo a quello che noi chiamiamo "anima", tiravano in ballo il canale principale che riceve la vita» (P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, Cittadella, Assisi 1983, 140).

<sup>33</sup> Per una presentazione dei vari modelli cf G. CANOBBIO, «Di fronte alla morte o alle morti?», in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - R. TONONI (edd.), *Di fronte alla morte*, Morcelliana, Brescia 2009, 285-318.

<sup>34</sup> B.S. CHILDS, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, 310.



del culto a Dio, e perciò nemica e causa di infelicità. Da essa si chiede di essere liberati: «Guariscimi e rendimi la vita», invoca Ezechia (Is 38,16). L'invocazione attesta la convinzione che Dio sia in grado di liberare dalla morte, poiché è Lui che «fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (1 Sam 2,6; cf Dt 32,39; 2 Re 5,7; Sal 30,4; Tb 13,2); egli, infatti, è la fonte della vita (cf Sal 36,10); sicché l'invocazione è espressione della convinzione della sua signoria anche sullo *sheol* e quindi della sua capacità di liberare dalla morte.

Nel modello qui ricordato appare chiaro che il desiderio di vita in pienezza – andrebbe ricordato che nella concezione biblica, che peraltro corrisponde alla concezione comune a tutti gli umani, esistere e vivere non coincidono: la vita è tale quando non conosce limitazioni – può trovare realizzazione solo se Dio interviene; per questo motivo desiderio e invocazione si richiamano: il *basar* costituisce una minaccia per il desiderio e la *nefesh* resterebbe frustrata se Dio non intervenisse, Lui che ha fatto l'essere umano *nefesh hajjah* (cf Gn 2,7). Si riscontra così una specularità tra l'origine dell'essere umano, la sua costituzione nativa, e il suo desiderio di vivere: né l'una né l'altro sono attribuibili al medesimo essere umano; sono piuttosto doni: l'essere umano si protende oltre la sua fragilità minacciosa perché Dio gli ha posto dentro il suo alito di vita (*nismat hajjim*). L'invocazione si configura quindi come memoria dell'origine e rammemorazione a Dio di quanto egli ha operato; è la manifestazione più evidente della condizione umana tesa tra la minaccia della morte e il desiderio di non scomparire per sempre.

Nella descrizione della tensione accennata non si procede per speculazione; si tratta piuttosto del frutto dell'osservazione del fenomeno umano e della ricerca delle ragioni di esso: se, da una parte, si constata la fragilità che conduce alla morte, dall'altra si rileva l'opposizione a essa, benché questa sarebbe vana se non trovasse principio e fondamento nel Datore della vita. Dalla percezione che solo da Dio può venire il sostegno nasce l'invocazione, dentro la quale si esprime e si sviluppa la consapevolezza di provenire da Lui e di tendere a Lui.

Nell'attuale orizzonte di pensiero, soprattutto in quello di matrice scientifica, la prospettiva biblica appare però ormai obsoleta.

#### IV. INATTUALITÀ DELLA VISIONE BIBLICA?

La ricerca del fondamento del desiderio, secondo la visione biblica inscritta nella “natura” della persona umana che si esprime nel rapporto orante con Dio, secondo la visione scientifica – che “pretende” di leggere la visione biblica come “ingenua”<sup>35</sup> - potrebbe condurre semplicemente a un dato fenomenico di carattere neuronale: il desiderio non sarebbe altro che effetto di processi neuronali il cui funzionamento è ormai noto o lo diventerà. Come già si diceva, ci si trova pertanto di fronte a un “conflitto di interpretazioni”, che non può essere risolto semplicemente con l’esortazione rivolta a ogni “visione” di mantenersi nel proprio campo. L’indagine scientifica solo per supposizione si attiene alla constatazione del fenomeno: anch’essa opera con una visione globale dell’oggetto che studia, e questa costituisce il quadro di riferimento nel quale il fenomeno viene inserito. Non a caso, come già osservato, il confine tra neuroscienze e neurofilosofie appare sempre più labile. Si potrebbe anzi vedere nello “sconfinamento” un indizio della impossibilità di una scienza “neutra”, priva cioè di presupposti teoretici. Ciò vale soprattutto quando è in questione il fenomeno umano: la visione globale dell’essere umano determina l’interpretazione del fenomeno osservato e del suo eventuale fondamento; ma vale anche il contrario: la visione dell’essere umano può essere costruita a partire dall’interpretazione del fenomeno.

Si tratta perciò di capire attraverso quale via si riesca a spiegare meglio il fenomeno.

La domanda iniziale che si potrebbe rivolgere a chi ritiene ci si debba attenere a un fondamento “empirico” dei fenomeni che il pensiero classico ha attribuito a un principio spirituale potrebbe suonare: “perché gli umani di fronte alla morte si pongono interrogativi?”. Si tratta solo di un portato culturale? Se così fosse, si dovrebbe concludere che il portato culturale è

<sup>35</sup> Quando si leggono i testi di alcuni neuroscienziati che, per dirla con Schaeffer, attuano la scalata ontologica, non si sfugge all’impressione che procedano con una forma di assolutismo: non c’è più spazio per altro sapere che non sia quello della ragione strumentale. Sembra di percepire che l’innegabile progresso del sapere scientifico legittimi la convinzione che tutto quanto nei secoli passati è stato pensato relativamente alla persona umana non abbia più alcun valore solo perché è passato, come se la vita umana possa essere compresa solo da chi ha strumenti raffinati di indagine empirica. Che ne è della letteratura, della poesia, della musica in tale ipotetica concezione? La visione biblica andrebbe rivalutata come attestazione di una sapienza, ancora prima che come attestazione della rivelazione di Dio.

soltanto frutto di una concezione “primitiva”, cioè non ancora in grado di conoscere la realtà nella sua fattualità? In altri termini, si tratterebbe solo di una visione mitologica tipica di chi non è ancora giunto a “svelare” i meccanismi del cervello e quindi cerca ragioni “misteriose”?

Per rispondere alla domanda non si può far ricorso soltanto alla paura della morte: anche gli “animali” hanno paura di essa. Si dovrebbe piuttosto prestare attenzione alla differenza della paura negli animali e negli umani: in questo caso, come in tanti altri che potrebbero far assimilare animali e umani, la specificazione appare determinante agli effetti di comprendere il fenomeno apparentemente identico.

A partire dalla constatazione della paura di fronte alla morte si potrebbe dare ragione a Tommaso d’Aquino quando afferma che ogni vivente desidera, conformemente alla sua natura, vivere per sempre. Si è perciò rimandati alla natura dell’essere umano, le cui connotazioni non possono essere giustificate con la originalità del cervello (e/o più in generale dell’organismo), peraltro di scarsa entità dal punto di vista fisiologico (si pensi alla bassissima percentuale di differenza tra il cervello degli scimpanzé e quello degli umani), poiché resterebbe aperta la questione: il fatto che il cervello degli umani sia diverso da quello degli animali è puramente casuale o denota una finalità? La diversità giustifica certamente le differenti operazioni, ma non ne dice ancora la ragione ultima: perché si è costituito un essere vivente il cui cervello funziona diversamente da quello di altri viventi? E perché questo cervello è in grado di produrre pensieri e azioni “spirituali”? Si potrà semplicemente sostenere che è inutile cercare una risposta a tale domanda, oppure trovarne una nella predisposizione del nostro cervello a procedere per modelli finalistici<sup>36</sup>? E perché il cervello umano costruisce modelli finalistici? Il fatto poi che si pongano questi interrogativi è solo frutto di una “cattiva” abitudine invalsa nella tradizione antica? Quand’anche così fosse, perché gli umani si sono posti domande di fronte alla morte? Queste, non lo si può negare, non sono forse il primo tentativo di valicare un limite che si para di fronte all’essere umano? L’interrogarsi non è già frutto del desiderio di superamento del limite? Non sappiamo certamente se gli altri esseri viventi si pongano domande;

<sup>36</sup> Questa è la prospettiva assunta dall’opera di V. GIROTTO - T. PIEVANI - G. VALLORTIGARA, *Nati per credere*, nella quale si può leggere, ad es.: «Le credenze sovranaturalistiche [...] debbono essere considerate [...] il sottoprodotto naturale di una mente che si è evoluta per pensare in termini di obiettivi e intenzioni» (97).

di fatto anch'essi cercano di superare limiti, ma in modo diverso rispetto agli umani: almeno non comunicano in forma elaborata le eventuali domande. Il loro desiderio di superare la morte si presenta diverso da quello degli umani. Peraltro le relazioni umane sono vissute diversamente dalle relazioni tra gli animali, come anche tutte le operazioni che gli umani condividono con gli altri animali (mangiare, dormire, accoppiarsi...) sono attuate in forma diversa, benché i meccanismi che presiedono a tali operazioni siano abbastanza simili.

Prestando attenzione agli aspetti ora richiamati, pare si possa dire che gli umani si caratterizzano per la capacità: 1. di porre domande di fronte al limite; 2. di vivere relazioni consapevoli con una molteplicità di termini, tra i quali sta anche la trascendenza<sup>37</sup>; 3. di desiderare di vivere per sempre, benché sperimentino l'impossibilità a realizzare da sé il desiderio.

Connettendo tra loro questi aspetti pare si possa concludere che gli esseri umani sono connotati dalla capacità di desiderare che la loro vita sia garantita da una relazione in grado di far valicare la soglia della morte<sup>38</sup>. Solo se esiste tale garanzia il desiderio si differenzia dall'illusione cui segue necessariamente la frustrazione.

Su questo la lezione di Tommaso andrebbe ancora ascoltata<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Quand'anche questa fosse, feuerbachianamente, intesa come oggettivazione della coscienza umana, ci si dovrebbe domandare perché si attui tale processo: è sufficiente dire che si tratta di alienazione? In tal caso, perché gli umani avvertono l'impulso all'alienazione? Tale impulso non potrebbe essere traccia di una esigenza di trascendimento? A questo riguardo si potrebbe rileggere il tormentato, paradossale, percorso del pensiero di Feuerbach come lo descrive F. TOMASONI, *Ludwig Feuerbach*.

<sup>38</sup> Merita attenzione a questo riguardo la distinzione suggerita da W. Christe (W. CHRISTE, «“Unsterblichkeit der Seele”», 274) tra “relazionalità” (*Bezogenheit*) e “relazione” (*Beziehung*): la prima indica un dato ontologico-strutturale, la seconda l'attuazione di questa. L'anima sarebbe la condizione di possibilità della relazione umana con Dio.

<sup>39</sup> Il termine “desiderium” si trova 1663 volte nelle opere di Tommaso: cf G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, 41. Il numero relativamente elevato di ricorrenze (14: cf *ivi*, 43) nelle *Reportationes in orationem dominicam* attesta il legame tra il desiderio e la preghiera che abbiamo visto espresso nei Salmi; Tommaso non teme di scrivere che la preghiera è «desiderii interpretes» (*ivi*; anche *STh* II-II, q. 83, a. 1, ad 1<sup>um</sup>), o anche «interpretatio seu explicatio desiderii» (*Super I ad Thessalonicenses*, cap. 5, lectio 2), o anche «quaedam desiderii executio» (4 *Sent.* d. 15, q. 4, a. 4b), poiché è rivolta a chi può soddisfare la richiesta; sul rapporto tra preghiera e desiderio cf *ivi*, 128-137. Più ampiamente, per illustrare il valore del desiderio in Tommaso Gianmarco Stancato offre un quadro statistico e sintattico utile nelle pp. 43-50; da esso si ricava che nei testi del Dottore Angelico il desiderio si presenta come «atto di un soggetto orientato

## V. IN ASCOLTO DI TOMMASO

Già nello *Scriptum super Libros Sententiarum* l'Aquinate spiega che ogni realtà, nessuna esclusa, tende al fine ultimo; parla al riguardo di *appetitus naturalis*, che contraddistingue ogni essere<sup>40</sup>; nell'uomo questo è inevitabilmente presente, ma lo stesso uomo può, in quanto soggetto attivo, assumere in modo consapevole e libero, o frenare, tale *appetitus*, che resta incancellabile<sup>41</sup>. Il salto tra le creature irrazionali e l'uomo sta appunto in questo: l'uomo è capace di determinarsi in rapporto al fine, ma questo è raggiunto in forma "umana" quando, corrispondentemente alla struttura originale dell'uomo, il fine diventa la visione di Dio, che comporta conoscenza e amore. In questo Tommaso si pone in una certa continuità

verso un oggetto in un movimento che gli si avvicina» (50). Il soggetto principale del desiderio è poi *anzitutto* l'uomo, creatura razionale che sceglie ciò che vuole e lo cerca. Nella considerazione del desiderio Tommaso mutua da Aristotele, dalla tradizione biblica (di questa i Salmi occupano un rilievo particolare, *pour cause*: in essi si rimarca l'aspirazione dell'uomo verso Dio, la sua preghiera ardente), dai Padri, da Dionigi l'Areopagita e da Giovanni Damasceno (cf G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, 55-62).

<sup>40</sup> Nelle opere di Tommaso si trova 78 volte il lemma *desiderium naturale*; con esso si vuol dire che ogni cosa tende alla sua perfezione, che coincide con il suo bene: «In rebus enim naturalibus videmus quod quaelibet res naturalis naturaliter tendit ad suam perfectionem, ad quam habet naturale desiderium» (*Super II Corinthios*, cap. 13, lectio 2), sicché «quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae» (in *IV Sententiarum* d. 33, q. 1, a. 1, arg. 9). Va notato che l'aggettivo "naturale" in questo caso indica «la costituzione intrinseca dell'entità, la sua essenza, sicché chi si oppone al desiderio naturale si oppone anche alla *lex naturae*, cioè a ciò che Dio ha inscritto nell'essenza che forma l'entità stessa» (G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, 88). Per questo il desiderio naturale non può essere vano (cf *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 6), non può cioè non raggiungere il suo termine, poiché la natura non fa nulla senza effetto (*frustra*) (cf *Summa contra gentiles* III, 48, 12); su questo cf G. STANCATO, *Le concept de désir dans l'œuvre de Thomas d'Aquin*, 96-97.

<sup>41</sup> «[...] l'*appetitus naturalis* è ciò con cui ogni atto di libertà si trova da principio e radicalmente a confronto, una tensione insopprimibile al bene, anzi radicalmente alla beatitudine, che per Tommaso coincide con la visione di Dio per essenza. Una tensione indeterminata, non legata cioè o indirizzata ad attualizzazioni concrete, e anzi che si trova poi a giudicare le realizzazioni concrete come non pienamente adeguanti la sua indeterminatezza, almeno fino alla visione di Dio. È il "fondo" non disponibile e non libero che dona ad ogni atto di libertà la direzione fondamentale verso il bene, senza tuttavia togliere il lavoro e la necessità della *determinatio*» (A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, PUG, Roma 2003, 133).

con la *Metafisica* di Aristotele, il cui primo libro si apre con la descrizione del desiderio di conoscenza («Tutti gli uomini per natura tendono al sapere [*eidēnai*])). Questa deve però essere proporzionata alla natura dell'uomo, che è aperta all'infinito e capace del bene perfetto, l'unico che sia in grado di rendere beati<sup>42</sup>. Il motivo agostiniano con il quale abbiamo aperto la nostra riflessione<sup>43</sup> completa così la visione aristotelica<sup>44</sup>. Si pone pertanto la possibilità di “sperare” fondatamente che i limiti sperimentati dagli umani (l'ignoranza, la malattia e la morte) possano essere valicati per la disposizione di Dio, che sta pure all'origine del *desiderium*, sicché questo non può essere *inane* (cf *STh* I, 75, 6; *ScG* II, 55, 12). In effetti, una concezione che considerasse *inane* il desiderio dovrebbe far concludere che l'esistenza umana è nativamente destinata alla frustrazione; a meno che si ritenga che l'accento posto sul desiderio sia un portato culturale che alla fine creerebbe negli umani attese frustranti. Se ci si attendesse a tale prospettiva, il pensiero “scientifico” libererebbe dall'angoscia indotta

<sup>42</sup> «Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci» (*STh* I-II, q. 5, a. 1).

<sup>43</sup> Si dovrebbe a questo riguardo rileggere il libro XIII del *De Trinitate* nel quale Agostino illustra l'universale desiderio di felicità, che coincide con il desiderio di immortalità, e le condizioni per la vita felice: cf G. CATAPANO, «Agostino, o dell'impossibile felicità dei mortali: vita felice e immortalità nel libro XIII del *De trinitate*», in *Antropologica. Annuario di studi filosofici 2011: La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, La Scuola Editrice, Brescia 2011, 71-85.

<sup>44</sup> Tommaso, pur lasciandosi istruire da Aristotele, in particolare dall'*Etica a Nicomaco*, citata 800 volte in *Scriptum super libros sententiarum* (cf J.P. TORREL, *Amico della verità*, ESD, Bologna 2006, 71), va oltre la visione dello Stagirita presentando il compimento del desiderio umano nella visione di Dio, che è la beatitudine: cf G. GRANDI, *Felicità e beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel “De Beatitudine” di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Meudon - Centro Studi Jacques Maritain, Portogruaro 2010, dove a proposito del rapporto tra felicità e beatitudine si illustra il passaggio dalla visione del compimento a quella della coimplicazione: «La *beatitudo* non è un perfezionamento della *felicitas*, né un suo completamento o una sua eternizzazione» (141); «essere felici non significa [...] essere beati, ed essere in relazione con Dio non significa ottenere ogni genere di soddisfazioni; la salvezza [nome per dire la *beatitudo*] si accoglie, la felicità si costruisce, si conquista, semplicemente accade o magari inspiegabilmente si perde: il piano della salvezza è quello – a detta sempre di Tommaso – su cui propriamente l'uomo esercita la propria libertà, mentre sul piano della felicità molte cose accadono non essendo tutte liberamente scelte» (p. 143); cf anche ID., *Duplex hominis desiderium. La tensione dell'uomo alla piena realizzazione: spunti dalla lezione di Tommaso d'Aquino*, in *Anthropologica 2011*, 87-104.

dal desiderio destinato alla frustrazione, alla cui origine starebbe la storia della cultura occidentale<sup>45</sup>.

Questa ipotesi dovrebbe però essere verificata in rapporto all'origine della cultura: dato per scontato che essa appare con gli umani, ci si dovrebbe domandare perché il cervello umano produca cultura e in vista di che cosa. Non si dovrebbe vedere proprio nella produzione della cultura il tentativo di vincere la morte, attraverso la creazione di qualcosa che rimanga, la costruzione di relazioni soddisfacenti, la protensione alla scoperta del mondo? E tutto questo non potrebbe essere indizio della ricerca di felicità, pur provvisoria, inscritta negli umani, che non riescono a trovarla semplicemente nel soddisfacimento dei bisogni fisiologici? Diversamente non si capirebbe neppure la ricerca scientifica, che è sempre ricerca *asintotica* di sapere. Appunto questa non potrebbe essere il segno di un'apertura a una pienezza che si prefigura come dono?

Va da sé che la riflessione di Tommaso rispecchia una concezione *teo-centrica* della realtà e su questa non è facile stabilire un dialogo con il recente pensiero neuro-filosofico<sup>46</sup>. Resta tuttavia possibile provocare questo

<sup>45</sup> Il pensiero scientifico assumerebbe pertanto il compito terapeutico che la filosofia epicurea si attribuiva: liberare dal "vuoto" desiderio di immortalità, prodotto da false credenze, che per Epicuro riguardavano gli dèi, l'anima, la sopravvivenza personale: cf M. NUSSBAUM, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, 121-122; peraltro si dovrebbe essere consapevoli del nesso nefasto che intercorre tra desideri e false credenze: esso attesterebbe il passaggio dal desiderio al valore; il compito della filosofia consisterebbe nello smascherare tale passaggio, poiché non ci si può attaccare a valori fautori di paura, i quali bloccano la fruizione del godimento mortale, convincendo che la morte sia una perdita (cf *ivi*, 224): «Dal momento che la falsa credenza è una malattia della quale siamo tutti, chi più chi meno, affetti, questa arte [curativa, quella del ragionamento, cioè la filosofia] risulterà necessaria a ciascuno di noi per vivere bene. Poiché l'eliminazione della falsa credenza per via di ragionamento risulta del tutto efficace a togliere di mezzo il desiderio che arreca disturbo, un'arte che curi effettivamente la credenza risulterà anche sufficiente ad assicurare la vita felice» (*ivi*, 123). Il rapporto tra credenze e desiderio come causa generatrice di illusione è riscontrabile anche in S. Freud, che pone il sapere psicoanalitico «dalla parte della scienza, contro le illusioni, sostenute da una credenza fondata sul desiderio» (M. ALETTI, «L'anima: contributo e limiti dell'indagine psicoanalitica», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Per una scienza dell'anima*, 129).

<sup>46</sup> Va riconosciuto che «una ripresa e valorizzazione di Tommaso nel nostro contesto culturale non è impresa agevole. Tommaso va letto, infatti, anzitutto, come sintesi del mondo tardo antico. Ma egli si colloca anche all'inizio della modernità occidentale, avendo superato il cosmocentrismo aristotelico ben prima della rivoluzione scientifica del XVII secolo, e questo in forza di un antropocentrismo teologico, che comporta una

a un dialogo sull'origine e sull'esito del desiderio umano (è questo che conosciamo; ma è già sintomatico che, nonostante le acquisizioni della etologia e della biologia animale, gli umani possano esprimere il desiderio): l'origine può essere ascritta solo a dinamiche cerebrali e l'esito orientato solo al soddisfacimento dei bisogni fisiologici o anche di bisogni "spirituali" che però sarebbero semplice frutto di processi neuronali? Ovviamente questi esiti non vanno scartati, ma non bastano, come non basta un esito indefinito, quale, ad es., quello di un sapere sempre aperto, che peraltro sarebbe accessibile solo all'umanità, al genere – per dirla con Feuerbach – e non alla singola persona umana.

Ancora una volta Tommaso può offrire uno stimolo alla verifica, quando parla della *beatitudo imperfecta e perfecta*: sulla scorta di Aristotele, ma andando oltre, dichiara imperfetta la beatitudine che l'uomo può raggiungere in questa vita poiché l'uomo non è ancora unito a Dio in forma definitiva (*STh* I-II, 3, 2 ad 4<sup>m</sup>); l'unione viene poi descritta in termini di "visione": «Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cuius evidentiam, duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscuiusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem intellectus est *quod quid est*, id est essentia rei, ut dicitur in 3 *De Anima*. Unde intantum procedit perfectio intellectus in quantum cognoscit essentiam alicuius rei» (*ibi* 3, 8 corpus). La beatitudine perfetta consiste pertanto nella *visio Dei*, perché questa è in grado di saziare il *desiderium naturale*: «Si [...] intellectus humanus, cognoscens essentiam alicuius effectus creati, non cognoscat de Deo nisi *an est*; nondum perfectio eius attingit ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam. Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae. Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad obiectum, in quo solo beatitudo hominis consistit» (*ivi*).

critica radicale a ogni lettura meramente naturalistica del fenomeno umano» (S. MURATORE, «L'anima in Tommaso d'Aquino», in N. GALANTINO, *Sull'anima*, 227).



Se Tommaso privilegia la dimensione conoscitiva<sup>47</sup>, non vuol dire che dimentichi la dimensione affettiva. Richiamare qui la prima significa aprire uno spiraglio di dialogo con le scienze, anche quelle cognitive, che innegabilmente riconoscono un'apertura almeno indefinita al conoscere umano: non si potrebbe pensare che l'indefinito coincida con l'infinito?

Se si afferma tale coincidenza, si propone una concezione pregiudicata teologicamente o non piuttosto una concezione che tiene conto della complessità e insaziabilità del desiderio umano di pienezza, in rapporto al quale l'esistenza "terrena" (si usa il termine in forma impregiudicata, per dire cioè che si tratta del fenomeno e non ancora del rapporto di essa con una esistenza ultraterrena) non è in grado di offrire soddisfacimento? Non si può dimenticare che la pienezza è raggiunta quando si dà in forma stabile<sup>48</sup>, e questa non può che essere frutto di un dono che, "paradossalmente", eccede il desiderio pur essendone l'origine.

## VI. DAL DESIDERIO ALLA SUA ORIGINE

Una volta constatato il desiderio, resta da vedere quale ne sia l'origine. Ammesso che il cervello svolga di fatto una funzione imprescindibile nella produzione del desiderio, come di ogni pulsione, passione, sentimento, pensiero, ci si deve domandare se il desiderio abbia la sua origine nel cervello, e sia quindi configurato da esso (si tratta del *desiderium naturale*, non dei singoli desideri, che possono trovare la loro ragione nella cultu-

<sup>47</sup> Si dovrebbe però ricordare che per Tommaso la *beatitudo* non può consistere nell'esercizio delle scienze speculative, poiché queste non portano a qualcosa che supera l'intelletto umano: cf *STh* I-II, q. 3, a. 6.

<sup>48</sup> Lo rileva ancora una volta Tommaso, secondo cui, agostinianamente, in questa vita non si può avere l'autentica beatitudine, benché si possa dare qualche partecipazione a essa, e ciò per due ragioni: «Primo quidem, ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit "perfectum et sufficiens bonum", omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi. [...] Similiter etiam desiderium boni in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam eius boni quod habet. Bona autem praesentis vitae transitoria sunt: cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideratur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinae essentiae, quae non potest homini provenire in hac vita [...]. Ex quibus manifeste apparet quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci» (*STh*, I-II, q. 5, a. 3).

ra e/o nelle passioni). Il problema riguarda la possibilità di delineare un desiderio fondamentale comune a tutti gli umani, e quindi la possibilità di cogliere *il* desiderio nei desideri. Al riguardo si deve registrare che la scienza tende all'universale almeno allo stesso modo della filosofia e della teologia: non a caso si parla di cervello e non di cervelli quando se ne vuol descrivere il funzionamento. Sicché, per quanto sia vero che si procede per modelli, resta indiscutibile che anche il modello ha una pretesa (momentanea) di valere per tutti, salvo constatazioni diverse. Ora, quale può essere l'origine del desiderio di felicità/beatitudine? La domanda può essere certamente posta sul piano puramente fenomenico e condurre alla già ricordata risposta di Karl Marx, che nessuno può negare trattarsi di una *possibile*, benché non normativa, interpretazione: la condizione infelice genera il desiderio, alienante, di una condizione felice. Tuttavia resterebbe da domandarsi perché in una situazione percepita come causa di infelicità si produca un mondo nel quale si potrà finalmente essere felici. Da dove viene l'idea che si *debba* essere felici; che il mondo che impedisce la felicità non sia il mondo in cui si *dovrebbe* vivere?

Si apre così uno spiraglio su un'origine altra del desiderio, cioè, per usare il linguaggio della teologia, nell'essere umano come immagine e somiglianza di Dio. Sul significato di tale espressione biblica (cf Gn 1,26-27) non c'è bisogno di soffermarsi<sup>49</sup>. Vale però la pena tentare di capire quanto essa possa servire a delineare la singolarità dell'essere umano. La tradizione scolastica ha posto l'accento sulla capacità – donata – di conoscere e di amare (cf *STh* I, 93, 4 c), che comporta un duplice registro: quello della estensione (universalità) e quello dell'intensità. Ambedue i registri rimandano a un possibile compimento, la tensione verso il quale suppone una “nostalgia” (desiderio e nostalgia si richiamano), collegata con la “me-

<sup>49</sup> Presenta un qualche interesse la ripresa di questa idea nella riscrittura del *Fedone* da parte di Moses Mendelssohn (1729-1786), dove Socrate replica a Simmia: «Se osserviamo una pittura, desideriamo conoscere la mano dell'artista che l'ha composta. Ora è insita in noi stessi l'immagine più eccellente che mai abbia visto occhio di dei o di uomini, l'immagine della suprema perfezione, sapienza, bellezza, eccetera, e non ci siamo ancora preoccupati di conoscere il pittore che ha impresso queste immagini?» (M. MENDELSSOHN, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima*, F. TOMASONI [ed.], Morcelliana, Brescia 2009, 93). La filosofia tedesca del '700, nel ritornare al *Fedone* di Platone lo ha liberato dall'idea di ciclicità dell'anima, e quindi dall'idea di preesistenza, e ha accentuato la tensione dell'anima verso la sua origine divina: cf F. TOMASONI, «Introduzione», in M. MENDELSSOHN, *Fedone*, 42-44.

moria” di un’origine altra<sup>50</sup> (sullo sfondo si intravede il motivo dell’*exitus* e del *reditus*, ovviamente scevro da ogni idea di ciclicità)<sup>51</sup>.

Seguendo questa linea si coglie la plausibilità della descrizione agostiniana della *mens* (memoria, intelligentia, voluntas)<sup>52</sup>: la “mente” diventa l’elemento distintivo degli umani, se la si considera nel suo funzionamento, tenendo conto che il nesso tra i tre elementi va inteso secondo la successione indicata, che serve a descrivere il fondamento e la dinamica del desiderio. In tal senso “difendere” la *mens* è difendere l’umano nella sua originalità anche fenomenica, oltre che difendere un elemento umano che faccia da ponte tra l’esistenza terrena e il compimento escatologico delle persone<sup>53</sup>.

Che il compimento non possa attuarsi in una esistenza continuamente minacciata dalla morte non ha bisogno di essere mostrato<sup>54</sup>. Si presenta pertanto il tema della “immortalità dell’anima”, che va destituito dal pregiudizio di essere un portato della visione dualistica greca, a fronte della visione biblica<sup>55</sup>. Lo si potrebbe/dovrebbe piuttosto considerare come il tema che permette di dare volto al desiderio degli umani di non essere inghiottiti dal “nulla” o di tornare semplicemente alla forma indifferenziata della “natura”; in ultima analisi, che permette di custodire l’originalità anche fenomenica degli stessi umani. Va da sé che, se si procede in que-

<sup>50</sup> Su questo registro insiste Agostino in *Confessioni* X, 20,29 - 21,30.

<sup>51</sup> A questo riguardo sarebbe interessante vedere un nesso con il fenomeno del richiamo alla “madre” nelle situazioni di minaccia: ci si appella alla fonte della vita; o anche del ritorno all’utero, psicanaliticamente evidenziato.

<sup>52</sup> Va ricordato che nella visione di Agostino la *mens*, che è per eccellenza la traccia creata della Trinità, diventa sempre più immagine e somiglianza di questa man mano che approfondisce la relazione con Lei; basti un’espressione sintetica dal libro XIV del *De Trinitate*: «In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio» (17,23).

<sup>53</sup> Cf al riguardo la ripresa di questo aspetto nella recente teologia protestante: W. CHRISTE, «“Unsterblichkeit der Seele”», 272-279, che sottolinea la necessità di garantire che nel passaggio dalla vita attuale al compimento della persona umana si tratti sempre della *medesima* persona e non semplicemente di una persona *uguale* (*ivi*, 278).

<sup>54</sup> Si potrebbe cogliere un sintomo che il compimento sta in un superamento della morte anche nei sogni “medici” della a-mortalità: cf C. LAFONTAINE, *La société postmortelle*, Seuil, Paris 2008, che dà conto dei tentativi di rimuovere la morte tentando di prolungare all’infinito l’esistenza umana mediante tecniche biologiche.

<sup>55</sup> Cf G. CANOBBIO, *Il destino dell’anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009<sup>2</sup>; cf anche la breve ma acuta ricostruzione di W. CHRISTE, «“Unsterblichkeit der Seele”», 267-272.

sta linea, si dovrà riprendere la ragione del morire “umano”, che non è il morire in generale, e quindi la questione della “fragilità” del principio distintivo degli umani in seguito al peccato, che tuttavia non può cancellare l’originalità, la quale può essere salvaguardata solo da chi l’ha posta; cosa che non può mai essere dimenticata quando si voglia difendere l’umano.

## VII. CONCLUSIONE

*In conclusione*, se si presta attenzione al desiderio di felicità che è presente in tutti gli umani, benché si orienti in forma differenziata, appare plausibile vedere all’origine di esso un principio umano di natura altra rispetto al dato neuronale. Tale principio contraddistingue gli umani e ne dice l’originalità rispetto agli altri animali. Che lo si chiami “anima”, “spirito”, *mens*, alla fine non ha grande rilevanza; ciò che conta è la *res* che il termine indica. L’anima può pertanto essere intesa come la traccia di un’origine verso la quale gli umani desiderano tornare poiché intuiscano che nella relazione compiuta con essa sta la loro *beatitudo*. Negarlo sarebbe minare alla base non solo la protensione che muove ogni progresso umano, sia esso scientifico, relazionale, artistico, ma pure il desiderio di felicità che alberga in ogni persona. Riconoscere un’“anima spirituale” negli umani è riconoscere che in essi pur nella esperienza della morte permanente la destinazione non solo alla felicità ma pure alla beatitudine.

GIACOMO CANOBBIO  
*Seminario Diocesano*  
*Via Bollani, 20*  
*25123 Brescia*

Brescia 27 settembre 2014