

CAMILLO RUINI

L'ANIMA E LA SUA IMMORTALITÀ TRA TEOLOGIA E APPROCCIO SISTEMICO

Nella cultura dell'Occidente l'idea di anima e della sua immortalità è entrata da più di due secoli in una crisi profonda, mentre in precedenza aveva un grande significato e un forte ruolo. Due ragioni di questa crisi si possono individuare nel venir meno della possibilità di una conoscenza teoretica della realtà dell'anima e nella rivendicazione dell'autonomia morale dell'uomo, che rifiuta ogni dipendenza dall'attesa di una sanzione ultraterrena. Siamo rinviiati così a Immanuel Kant, sebbene egli fosse ben convinto dell'immortalità dell'anima e la considerasse il secondo postulato della ragion pratica.

La crisi si è aggravata con l'affermarsi della teoria dell'evoluzione e poi con le scienze cognitive e il problema mente-corpo: così infatti la scomparsa dell'anima e della sua immortalità sembra acquisire motivazioni non solo filosofiche ma scientifiche, che sfociano nella integrale 'naturalizzazione' del soggetto umano.

Questa crisi pone chiaramente un grande problema alla teologia, per la quale la trascendenza del soggetto umano rispetto al resto della natura e la sua sopravvivenza al di là della morte sono parte essenziale della fede cristiana, che ha trovato espressione nell'esistenza dell'anima e nella sua immortalità. Tommaso d'Aquino ha avuto qui un ruolo centrale: per lui infatti l'anima umana non è solo immateriale e quindi immortale ma è anche costitutivamente relativa al corpo, essendo la sua forma sostanziale. Viene salvaguardata in tal modo l'unità del soggetto umano, ugualmente essenziale per il cristianesimo. Non per caso la crisi dell'idea di anima è stata preparata dal dualismo di Cartesio, che divideva l'anima dal corpo.

Per dare alla crisi una risposta non puramente difensiva sembra indispensabile individuare nell'attuale contesto filosofico e culturale qualche proposta che possa dare nuovamente spazio ed efficacia storica al concetto di anima, nella duplice direzione sopra indicata. Qui cercheremo di vedere quale contributo possa dare al riguardo l'approccio sistemico.

Non possiamo ignorare però che nel XX secolo, per ragioni sia interne alla teologia sia legate alla crisi di cui stiamo parlando, si è aperto un vasto dibattito, dapprima nella teologia protestante e poi anche in quella cattolica, riguardo all'immortalità dell'anima e alla risurrezione dei morti, oltre che alle antropologie ad esse sottostanti. Dovremo valutare perciò le risultanze di tale dibattito, in rapporto all'argomento che ci interessa.

Abbiamo così l'articolazione del presente contributo: in primo luogo cercheremo di determinare cosa sia effettivamente richiesto oggi dalla teologia cattolica a proposito dell'anima umana e della sua immortalità. Vedremo poi se, in che senso e fino a

qual punto l'approccio sistemico sia in grado di offrire una prospettiva attendibile e feconda all'idea di anima e alla sua immortalità.

1. Richiamiamo in breve i contenuti essenziali della Sacra Scrittura e della tradizione cattolica. Al centro sta la risurrezione di Gesù di Nazaret, in virtù della quale anche il nostro corpo partecipa pienamente alla salvezza eterna. Trova così il suo compimento quel senso profondo dell'unità dell'uomo che pervade tutta la Scrittura, pur scarsamente interessata a determinare le strutture antropologiche. I Padri della Chiesa, specialmente nei primi secoli, insistono sulla risurrezione in opposizione al dualismo gnostico. In alcuni passi del Nuovo Testamento è però affermato chiaramente il nostro «essere con Cristo» subito dopo la morte¹. A loro volta i Padri riconoscono, quasi unanimemente, che tra la morte e la risurrezione la nostra esistenza non si interrompe: l'anima è l'elemento che sopravvive. Piuttosto che come «immortale» – termine da riservarsi solo a Dio – l'anima è qualificata come «incorruttibile», non tanto per natura quanto per dono di Dio. Sant'Agostino perviene a un concetto chiaro dell'immaterialità dell'anima e quindi della sua intrinseca immortalità.

La teologia scolastica del XII secolo, fortemente agostiniana, è interessata soprattutto all'anima e alla sua beatitudine, mentre la risurrezione retrocede, per così dire, al secondo posto: si ha dunque un capovolgimento di prospettive rispetto al Nuovo Testamento. Tommaso d'Aquino opera un riequilibrio affermando, come ho già accennato, che l'anima è sì immateriale e immortale, ma è uno dei due principi di quell'unico essere che è l'uomo. Perciò l'anima separata dal corpo si trova in una condizione innaturale e rimane essenzialmente orientata all'unione con il corpo. L'uomo giunge quindi al suo pieno compimento soltanto nella risurrezione, sebbene questa sia un dono che solo Dio può darci. La sintesi di san Tommaso non è stata mai pacificamente accettata: fin dall'inizio l'hanno fortemente contestata i teologi, soprattutto francescani, che vi vedevano un cedimento al naturalismo aristotelico. Rimane però un punto di riferimento da cui è difficile prescindere.

Il magistero della Chiesa è intervenuto a più riprese su queste problematiche. In particolare il Concilio ecumenico di Vienne (Viennense), nel 1312, sembra definire l'unità immediata ed essenziale dei due principi costitutivi dell'uomo, l'anima razionale e il corpo. Nel 1513 il Concilio ecumenico Lateranense V prende posizione sulla natura dell'anima razionale, escludendo che sia mortale, oppure unica per tutti gli uomini, e anche che ciò possa essere vero, se non per la fede cristiana, almeno per la filosofia. Definisce pertanto l'immortalità dell'anima di ogni singolo uomo: non sembra però che definisca anche che questa immortalità è naturale, e non dono gratuito di Dio².

Rispetto alla tradizione cattolica Lutero introduce due principi di forte cambiamento: il *sola Scriptura*, in opposizione alla tradizione e al magistero della Chiesa, e il *sola gratia*, in opposizione alla natura e alla ragione. In materia di escatologia, però, solo molto più tardi questi principi manifesteranno pienamente la loro efficacia storica: nel XX secolo, infatti, la teologia protestante sottolinea il carattere globale della morte (tutto l'uomo muore) e contesta l'immortalità naturale dell'anima, alla quale viene contrapposta la fede nella risurrezione dei morti, come risposta autenticamen-

¹ Quantomeno in *Filippesi* 1, 21-26; *Luca* 23, 42-43.

² Per l'interpretazione dei documenti di questi due Concili cfr. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 69-78.

te cristiana al mistero della nostra ultima sorte³. Le motivazioni a sostegno di questi cambiamenti sono in primo luogo l'esistenza di due modelli antropologici, e quindi escatologici, alternativi l'uno all'altro: quello biblico, alla cui antropologia unitaria corrisponde la risurrezione dei morti, e quello greco (o più esattamente platonico), la cui antropologia dualista sfocia nell'immortalità dell'anima⁴. Una seconda motivazione collega l'unità dell'uomo sottolineata dalla Bibbia al carattere fortemente unitario dell'attuale antropologia (in particolar modo di quella scientifica), che renderebbe oggi impraticabile ogni idea dell'immortalità dell'anima⁵.

Nonostante il carattere globale della morte, una continuità della nostra esistenza viene generalmente mantenuta dalla teologia protestante, a partire però non dall'uomo ma soltanto da Dio, che non interrompe mai il suo rapporto con noi. Un tentativo originale di superare lo iato tra morte e risurrezione è stato formulato da Paul Althaus: per lui la distanza temporale tra la morte del singolo e la risurrezione finale vale per il nostro mondo, ma non c'è motivo di attribuirlo anche al mondo escatologico, al quale non si applica il nostro tempo. L'atto del morire ci fa uscire pertanto dal tempo e ci pone immediatamente alla fine della storia. Non ha senso, quindi, parlare di uno «stato intermedio» tra morte e risurrezione. Si ottiene così l'importante risultato di superare la tensione fra escatologia individuale ed escatologia generale, che ha angustiato il pensiero teologico: la «concorrenza» tra retribuzione personale al momento della morte e retribuzione finale universale viene infatti sostituita da una loro «essenziale coincidenza»⁶.

La contestazione del dualismo antropologico ha esercitato un forte influsso anche sulla teologia cattolica, suscitando un crescente disagio nei confronti della dottrina tradizionale della sopravvivenza dell'anima separata dal corpo. Quando, nel 1950, è stato proclamato il dogma dell'assunzione corporea della Vergine Maria alla gloria celeste, alcuni teologi l'hanno interpretata non come un privilegio singolare di Maria ma come il segno che per tutti gli eletti non vi sarebbe distanza temporale tra morte e risurrezione. Ipotesi di questo genere hanno però preso vigore solo dopo il Concilio Vaticano II, diffondendosi rapidamente.

In particolare merita di essere segnalato il contributo di Juan Luis Ruiz de la Peña, che ha ripreso e approfondito criticamente l'impostazione di Althaus: a suo parere l'anima separata e lo stato intermedio sono uno schema rappresentativo che anche il magistero della Chiesa ha impiegato, senza farne però l'oggetto diretto del proprio insegnamento⁷.

Un'ipotesi diversa è stata formulata nel 1969 da Gisbert Greshake, in collegamento con le idee di Karl Rahner sulla materia come «spirito congelato»⁸. Per Greshake la corporeità dell'uomo va intesa non in maniera puramente fisica (in tedesco *Körperlichkeit*), bensì come ciò che rende possibile al soggetto umano di maturare nello spazio

³ Per un panorama complessivo cfr. A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Bonifacius Druckerei, Paderborn 1964.

⁴ Emblematico al riguardo il breve scritto di O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento*, tr. it. di S. Gallico, Paideia, Brescia 1968.

⁵ Cfr. W. PANNENBERG, *Che cosa è l'uomo?*, tr. it. di E. Paschetto, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 47-58.

⁶ P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Mohn, Gütersloh 1964, pp. 141-159.

⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, tr. it. di E. Lasagna, Borla, Roma 2010.

⁸ K. RAHNER, *Compimento immanente e trascendente del mondo*, in Id., *Nuovi Saggi*, vol. III, tr. it. di A. Frioli, Edizioni Paoline, Roma 1969, pp. 669-689.

e nel tempo, in rapporto agli altri soggetti (in tedesco *Leiblichkeit*). Quello di anima separata sarebbe quindi un concetto contraddittorio, perché il processo di interiorizzazione della materia nello spirito giunge nella morte al proprio compimento. Morendo, l'anima non lascia dietro di sé il corpo: al contrario, la materia è ormai divenuta un aspetto permanente del compimento dello spirito. Soltanto la «materia in sé», ossia la corporeità puramente fisica, non ha e non può avere compimento. Perciò il fatto che il cadavere dell'uomo rimanga in questo mondo non costituirebbe un'obiezione contro il verificarsi della risurrezione nel momento della morte. Greshake sviluppa questi pensieri fino a negare che il mondo e la storia debbano avere un termine: il loro compimento starebbe sempre avvenendo. Per lui questa interpretazione sarebbe compatibile con ciò che è affermato dal Nuovo Testamento riguardo alla risurrezione dei morti⁹. Oggi queste idee sembrano prevalere nella teologia cattolica e vengono spesso impropriamente assimilate con quelle di Althaus e Ruiz de la Peña.

Non potevano mancare però le voci critiche, in ambito cattolico e anche protestante. Ricordiamo solo quella di Joseph Ratzinger, che si è confrontato ripetutamente con le nuove posizioni, compiendo un grande lavoro di approfondimento e discernimento¹⁰.

Nel 1979, quando il dibattito era più intenso, è intervenuto il magistero della Chiesa con una Lettera della Congregazione per la dottrina della fede «su alcune questioni concernenti l'escatologia»¹¹. Il documento di per sé non ha certamente valore dogmatico, intende però riproporre ciò che già appartiene alla fede della Chiesa, allo scopo di proteggere il popolo cristiano dalle incertezze e dai dubbi che possono essere provocati dal dibattito teologico. Per quel che qui ci interessa, il suo contenuto si può riassumere in due punti: la risurrezione dei morti riguarda tutto l'uomo, compreso il suo corpo; dopo la morte continua a esistere un elemento spirituale, dotato di coscienza e volontà, in modo tale che l'«io umano» sussista, pur mancando, fino alla risurrezione, del complemento del proprio corpo. L'accoglienza di questo intervento da parte dei teologi non è stata molto favorevole e la sua efficacia è rimasta piuttosto limitata. In particolare è stato osservato che per san Tommaso all'anima separata «non compete né la definizione né il nome di persona»¹²; perciò «l'anima non è l'io»¹³. Di per sé questo contrasto è più apparente che reale, dato che Tommaso nega all'anima separata la qualifica di «persona», o «io», in quanto l'anima senza il corpo non è un essere completo, mentre la Congregazione afferma che l'anima separata è un «io» in quanto è dotata di coscienza e volontà, ciò che anche Tommaso sostiene chiaramente. L'unica sfumatura di diversità è che Tommaso sottolinea l'incompletezza dell'anima separata dal corpo, mentre la Congregazione, nel suo breve intervento, non richiama tale aspetto: ma sarebbe una forzatura gratuita interpretare questo silenzio come una negazione o una presa di distanza.

⁹ G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Ludgerus, Essen 1969. Id., «Seele» in *der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, in W. BREUNING (hrsg.), *Seele. Problembegriffe christlicher Eschatologie*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1986, pp. 107-158, e vari altri scritti.

¹⁰ Cfr. J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Escatologia. Morte e vite eterna*, tr. it. di B. Desleux Muff - S. Ubbiali, Cittadella, Assisi 2008. Questa edizione contiene, oltre al libro pubblicato per la prima volta nel 1977, vari complementi che arrivano fino al 2006, quando Ratzinger era già Pontefice.

¹¹ Cfr. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2009, nn. 4650-4659.

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1 ad 5.

¹³ Id., *Super primam epistolam ad Corinthios*, c. 15, lectio 2, n. 924.

Data la diversità tra la proposta di Althaus, approfondita criticamente da Ruiz de la Peña, e quella di Greshake, è preferibile esaminarle separatamente. Iniziamo dalla seconda. Essa presenta anzitutto un problema di ordine antropologico: poiché la dimensione materiale dei defunti rimane evidentemente nel mondo, quel che sopravvive è inevitabilmente «altro» e diverso dalla materia. L'interiorizzazione della materia nello spirito affermata da Greshake può significare dunque la finalizzazione della materia alla maturazione dello spirito, ma non una reale permanenza della materia stessa nel soggetto umano dopo la morte. Così, paradossalmente, la tesi di Greshake finisce con il negare non la sopravvivenza dell'anima separata dal corpo, ma la realtà della risurrezione dei morti. Un problema non meno grave è di ordine cristologico: porre per tutti gli uomini la risurrezione all'atto della morte fa venir meno il carattere assolutamente unico, eccezionale e imprevedibile della risurrezione di Gesù di Nazaret, che proprio così è alla base della fede cristiana e della testimonianza del Nuovo Testamento. Greshake vuole giustamente evitare ogni «fisicismo», la pretesa, cioè, di poter conoscere e descrivere il modo in cui esistono i corpi risorti. Ma è altrettanto giusto ed essenziale mantenere il realismo della risurrezione, non ridurre cioè la sua realtà a una nostra interpretazione, che non implichi alcunché di reale per il dopo la morte.

La proposta di Althaus e Ruiz de la Peña appare senz'altro meno problematica: già i grandi teologi medievali ritenevano che con la morte le anime uscissero dal tempo esteso e continuo del nostro mondo, per entrare in una forma di durata assai diversa. Sembra tuttavia troppo sbrigativo trarne la conseguenza che non esistono né uno stato intermedio tra morte e risurrezione né anime separate dai loro corpi, conseguenza che non per caso i teologi medievali non hanno mai ricavato. Il carattere non esteso della durata delle anime dopo la morte non contrasta infatti in alcun modo con la sua realtà, come mostra molto chiaramente un confronto con l'eternità divina, assolutamente non estesa e al contempo sommamente reale. Non siamo comunque in grado di descrivere l'indole della durata delle anime, non avendone alcuna esperienza: possiamo solo pensare ragionevolmente che essa non sia estesa come il tempo del nostro mondo e che nei beati costituisca una partecipazione all'eternità di Dio. Per loro, quindi, la «distanza» dalla risurrezione finale non può porsi nel modo in cui si pone per noi.

Al di là dei rilievi critici, mi preme sottolineare che il lavoro dei teologi della nostra epoca ha conseguito risultati di grande importanza. Sono stati rimessi in evidenza l'unità del soggetto umano, dal punto di vista antropologico, e il primato della risurrezione, da quello escatologico. Quanto al rapporto tra risurrezione e immortalità dell'anima, inizialmente sono state contrapposte, ma poi si è chiarito sempre più che, lungi dall'essere alternative, esse rimandano l'una all'altra: potremmo dire che l'*et-et* cattolico sta di nuovo prevalendo sull'*aut-aut* protestante. L'immortalità dell'anima è indispensabile perché la risurrezione abbia un senso: se non ci fosse, infatti, qualcosa di me che permane al di là della morte, la risurrezione sarebbe una nuova creazione, che non avrebbe con me alcun rapporto. L'immortalità dell'anima non è dunque solo una tesi filosofica, ma sembra essere un'esigenza interna del cristianesimo¹⁴. A sua volta, la risurrezione del corpo appare in qualche modo richiesta dall'immortalità dell'anima: senza risurrezione, infatti, l'anima rimarrebbe per sempre in una condizione profondamente innaturale, data la relazione essenziale che ha con il suo corpo.

¹⁴ Cfr. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Escatologia*, p. 246; CANOBBIO, *Il destino dell'anima*, p. 121.

Si conferma così che, nel loro rapporto reciproco, il primato compete alla risurrezione e non all'immortalità dell'anima: soltanto nella risurrezione, infatti, il soggetto umano trova il suo pieno compimento¹⁵.

Possiamo concludere, ai fini della nostra indagine, che l'esistenza dell'anima e la sua immortalità sono effettivamente non rinunciabili per la teologia cattolica. Vanno comprese però non in maniera dualistica, bensì nel senso di una distinzione reale tra l'anima e la materia, all'interno di quell'unico essere che è l'uomo.

2. Passiamo all'approccio sistemico, per vedere se l'anima possa avervi un ruolo e un significato e se vi possa essere uno spazio per la sua immortalità. Si tratta di due interrogativi distinti, che possono avere risposte diverse, da esaminare quindi uno dopo l'altro.

È indispensabile però chiarire fin dall'inizio che intendiamo l'approccio sistemico non come un semplice modello epistemologico, secondo un orientamento piuttosto diffuso, bensì in maniera realista, ossia come legato alla realtà del nostro mondo: il motivo è che, se i sistemi fossero soltanto nostri punti di vista, non sarebbe possibile verificare empiricamente che qualcosa si comporta come un sistema, il che, invece, di fatto avviene¹⁶. Per la teologia questa precisazione è necessaria perché è in questione la realtà dell'anima, e non soltanto un'idea di essa.

In una prospettiva sistemica la nozione che sembra corrispondere al concetto teologico di anima è quella di organizzazione: dobbiamo quindi esaminarla attentamente. Con organizzazione si intende una rete di relazioni, che collega e subordina a sé le diverse parti di un oggetto, nel nostro caso l'essere umano. L'organizzazione è quindi anzitutto il principio di unità: già in questo vi è una corrispondenza con l'anima. In concreto l'organizzazione rimane costante e insostituibile, mentre le parti variano e vengono sostituite. Ciò implica che tra l'organizzazione e le parti vi sia una distinzione reale, come tra l'anima e il corpo, all'interno dell'unico essere umano. La corrispondenza tra teologia e approccio sistemico diventa più perspicua se teniamo presente che in tale approccio il corpo è la fenomenizzazione dell'essere umano, costituita proprio dall'insieme delle parti. Per Aristotele e Tommaso, d'altronde, l'anima è propriamente atto del corpo fisico organico che ha la vita in potenza¹⁷: i linguaggi sono diversi, ma il nocciolo del pensiero è molto simile.

Il corpo e le sue parti cadono sotto i nostri sensi, sono empiricamente osservabili e verificabili. L'organizzazione, invece, non è sensibile e non può essere colta nemmeno con strumenti di laboratorio, ma solo con l'intelligenza che, a partire dai dati empirici, coglie o scopre i modi in cui le parti sono collegate, ne afferra i vincoli, l'ordine, l'unità, la regolarità. In questo senso il corpo e le sue parti possono dirsi «materiali» e l'organizzazione «immateriale».

Oltre che di unità, l'organizzazione è il principio di identità, che determina il livello al quale si pongono gli oggetti e le proprietà che li caratterizzano. Una tesi fonda-

¹⁵ Sulle problematiche dell'anima e della sua immortalità mi sono già espresso in C. RUINI, *C'è un dopo? La morte e la speranza*, Mondadori, Milano 2016, pp. 63-68 e 111-121. Molti anni prima ne avevo trattato più ampiamente: ID., *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, «Rassegna di teologia», 21 (1980), pp. 102-115 e 189-206.

¹⁶ Cfr. L. URBANI ULIVI, *Premessa*, in EAD. (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa. Volume primo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 7-8.

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 4 ad 1.

mentale dell'approccio sistemico è infatti che il sistema è più della somma delle sue parti, ha cioè delle proprietà che le sue parti prese singolarmente non hanno e che possono essere attribuite esclusivamente al sistema nella sua unità. Sono dette proprietà «emergenti», o sistemiche, o di II livello. Nell'uomo possiamo trovare numerose proprietà emergenti, tra le quali spiccano l'autocoscienza e la libertà, tipiche dell'uomo stesso. Anche in quanto principio d'identità l'organizzazione ha una chiara corrispondenza con l'anima: per la teologia, infatti, l'anima razionale è propria dell'uomo come tale, lo rende capace di rapportarsi a Dio e lo distingue da ogni altra creatura visibile.

Non meno importante della corrispondenza tra l'anima e l'organizzazione è il fatto che l'approccio sistemico supera la restrizione del concetto di causa alla sola causa efficiente, che si era verificata con l'avvento delle moderne scienze della natura, e ridà spazio ad altri tipi di causalità, come le cause formale, materiale e finale, naturalmente con procedimenti e terminologie diversi da quelli di Aristotele. Così l'anima può esercitare il proprio influsso non alla maniera di causa efficiente, il che implicherebbe un inaccettabile dualismo tra l'anima e il corpo, bensì come causa formale, quindi all'interno dell'unico essere dell'uomo. Anche la nozione di causa finale ha a che fare con l'anima: esprime infatti il modo in cui un ente si comporta in quanto possiede la sua specifica natura, che è determinata dalla forma, nel caso dell'uomo dall'anima. In concreto, la nostra finalità rappresenta l'aspetto dinamico della natura umana, aperta a Dio, alla base del quale sta l'anima¹⁸.

Speciale attenzione meritano i rapporti tra l'anima e la mente, che è un concetto chiave della filosofia della mente e del *mind-body problem*. Dal punto di vista sistemico la mente può definirsi una proprietà emergente¹⁹. Non va quindi identificata con l'anima, che è invece il principio di organizzazione del medesimo fenomeno umano. È però ad essa strettamente legata, come in ogni fenomeno le proprietà emergenti sono legate al principio di organizzazione (adopero come equivalenti le due espressioni «organizzazione» e «principio di organizzazione»: l'unica differenza è che con la seconda mi riferisco all'organizzazione in quanto tale). Nel linguaggio teologico invece, nel passato e anche attualmente, la parola mente è usata talvolta come sinonimo di anima. Al di là degli usi linguistici, alla mente come proprietà emergente corrispondono quelle che per la teologia sono alcune facoltà dell'uomo, come l'intelletto, la volontà, le facoltà sensitive.

Dopo questa analisi, alquanto sommaria, della collocazione dell'anima in una prospettiva sistemica dobbiamo affrontare la questione della sua immortalità. Porre un tale problema sembra però un'impresa priva di senso: come potrebbe infatti essere immortale, quindi sopravvivere alla dissoluzione del fenomeno umano nella morte, l'anima che è l'organizzazione del fenomeno stesso? Al riguardo si può formulare la distinzione seguente: affinché possa realizzarsi un'organizzazione è certamente necessario che vi sia qualcosa da organizzare, in linguaggio sistemico delle parti che il principio di organizzazione possa organizzare. Ma non è altrettanto evidente che nella morte, quando il fenomeno si dissolve e le parti non sono più tenute insieme,

¹⁸ Cfr. E. AGAZZI, *Presentazione. L'orizzonte sistemico*, in L. URBANI ULIVI (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa. Volume terzo*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 7-28.

¹⁹ Cfr. L. URBANI ULIVI, *Mente e corpo, di chi? La filosofia della mente e l'approccio sistemico*, in EAD., *Strutture di mondo. Volume terzo*, pp. 73-105.

il principio di organizzazione debba anch'esso venir meno e non possa continuare a sussistere, certo con altre modalità di esistenza, a noi ignote. Questa ipotesi prende maggiore consistenza per il fatto che, come abbiamo visto, vi è una distinzione reale tra l'organizzazione e le parti, perché l'organizzazione rimane costante, mentre le parti cambiano e vengono sostituite.

Dobbiamo comunque essere consapevoli che si tratta di una mera possibilità, ossia dell'assenza di contraddizioni, e non di una motivazione positiva, sia pure non cogente, a favore della persistenza dell'organizzazione. Sotto questo aspetto le aspirazioni della teologia sono tendenzialmente assai più grandi: essa cerca di fornire quantomeno le cosiddette «ragioni di convenienza», cioè delle argomentazioni probabili e verosimili, che aiutino a comprendere quel che la teologia stessa afferma basandosi sulle proprie fonti. Nel caso poi dell'immortalità dell'anima la posizione classica della teologia cattolica è che essa sia dimostrabile razionalmente. Tommaso d'Aquino, ad esempio, propone al riguardo due argomenti: quello principale si basa sull'immaterialità dell'intelletto umano e quindi dell'anima²⁰. L'altro fa appello al desiderio naturale di esistere per sempre²¹. Attualmente vari autori cattolici non ritengono possibile una vera dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima, ma ne mantengono comunque la grandissima convenienza²².

Affinché l'organizzazione possa continuare a sussistere dopo la morte sembra indispensabile che continui a essere, nella nuova condizione, principio di attività, sia pure in modo assai diverso: nessuna realtà, infatti, può avere senso se nessuna forma di attività le è possibile. Un criterio di orientamento al riguardo ci è offerto dalla risposta che san Tommaso dà, nella propria ottica, a un problema sostanzialmente identico. Alla domanda se nell'anima separata dal corpo rimangano tutte le «potenze», ossia le facoltà o principi operativi, Tommaso risponde che rimangono quelle potenze, l'intelletto e la volontà, che sono nell'anima come nel loro soggetto, mentre non rimangono le potenze sensitive e nutritive, che hanno per soggetto il «congiunto» di anima e corpo²³. In modo simile si può forse dire che, dopo la morte, il principio di organizzazione conserva quelle proprietà sistemiche che sono specificamente collegate con lui, e non solo con il fenomeno umano nella sua interezza: in concreto il discorso riguarderebbe, come in Tommaso, l'intelletto e la volontà.

Tutte queste considerazioni si muovono comunque nella linea della pura possibilità, o assenza di contraddizioni, e non offrono alcuna motivazione positiva, nemmeno di semplice convenienza, che si collochi all'interno dell'approccio sistemico. Ci chiediamo pertanto quale possa essere l'origine della difficoltà di trovare motivazioni positive di ordine sistemico. Una prima risposta è molto semplice e diretta: l'approccio sistemico è stato concepito e si è affermato per risolvere problemi come i fenomeni di ordine e di regolarità, o anche di complessità, presenti nel mondo, e non certo per indagare su un eventuale «altro mondo» che ci attenda dopo la morte.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 76, aa. 2 e 6.

²¹ *Ibi*, I, q. 76, a. 6 c; *Id.*, *Summa contra Gentiles* II, cc. 55 e 79.

²² Così, ad esempio, E. CORETH, *Antropologia filosofica*, tr. it. di F. Buzzi, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 152-153.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 8 c: cfr. a. 5 c.

Una risposta ulteriore può forse ricavarsi dall'indole stessa dell'approccio sistemico. Già nel suo nucleo esso sembra essere più descrittivo che esplicativo: infatti l'affermazione che il sistema è più della somma delle sue parti e che vi sono delle proprietà emergenti appare una constatazione piuttosto che una spiegazione. Questo è forse uno dei motivi per i quali uno studioso come Giorgio Israel, che condivideva le preoccupazioni e le istanze antiriduzionistiche dei cultori dell'approccio sistemico, era invece decisamente critico riguardo alle proprietà emergenti e alla teoria della complessità²⁴. Un discorso simile vale a maggior ragione per Thomas Nagel, anch'egli antiriduzionista ma perplesso sulla possibilità che l'emergentismo costituisca una spiegazione: esso sarebbe «piuttosto una richiesta di spiegazione»²⁵.

Personalmente ritengo probabile che l'approccio sistemico si collochi a livello descrittivo, o fenomenologico, e non esplicativo, ma non considero questo un motivo di minor apprezzamento. È molto importante infatti una descrizione che lasci spazio alla grande pluralità e alle innumerevoli differenze delle realtà che popolano l'universo, oltre che alle molteplici discipline che le studiano. I tentativi di proporre valide spiegazioni dei fenomeni non possono che beneficiare di questa ricchezza.

A mio parere l'approccio sistemico ha inoltre un forte titolo di merito agli occhi della teologia perché rappresenta un'alternativa al metodo analitico, per il quale possiamo conoscere una realtà soltanto scomponendola nei suoi costituenti semplici, con la conseguenza di attribuire il primato alla fisica e di terminare nel «fisicalismo», secondo il quale tutto ciò che esiste è descrivibile in termini fisici²⁶. È chiaro infatti che con il fisicalismo non ha più senso parlare dell'anima dell'uomo e nemmeno di Dio.

L'apprezzamento per l'approccio sistemico non fa venir meno la ricerca, da parte della teologia, di effettive spiegazioni dell'esistenza dell'anima e della sua immortalità, che non si limitino a riprendere le argomentazioni proposte in epoche e contesti culturali molto diversi dai nostri ma, pur ricollegandosi al passato, si collochino all'interno del contesto culturale odierno. Un autore che si è impegnato in questa direzione è Jean-Michel Maldamé²⁷. Egli pone la questione dell'anima in rapporto alle scienze cognitive e neuroscienze, e non all'approccio sistemico: le sue considerazioni sono però di sicuro interesse anche da questo secondo punto di vista. Per lui il ricorso a una nozione come l'anima che, nella tradizione aristotelica, ha una chiara consistenza ontologica, è necessario per superare un'interpretazione puramente «scientifica» e operativa del concetto di emergenza. A sua volta, la via per giungere a conoscere l'esistenza e la natura dell'anima deve partire dall'esperienza degli atti dell'anima stessa, che non è assimilabile alle esperienze scientifiche ma ha un'ineliminabile dimensione soggettiva: è evidente il legame con l'insegnamento di san Tommaso sul modo in cui

²⁴ G. ISRAEL, *Meccanicismo. Trionfi e miserie della visione meccanica del mondo*, Zanichelli, Bologna 2015, pp. 234-242.

²⁵ T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, tr. it. di S. Songhorian, a cura di M. Di Francesco, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 58-62; cfr. anche pp. 89-92.

²⁶ Cfr. L. URBANI ULIVI, *L'identità personale. Il contributo delle neuroscienze*, «Il Regno», 57 (2012), pp. 510-511.

²⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine*, «Revue Thomiste», 98 (1998), pp. 282-322, in part. pp. 310-322.

l'anima conosce se stessa²⁸. Anche qui, tuttavia, abbiamo a che fare con alcuni spunti, piuttosto che con una spiegazione organica: lo stesso Maldamé concludeva il suo studio del 1998 osservando che per l'esplicitazione della nozione di anima in rapporto alle conoscenze attuali vi è ancora un lungo cammino da percorrere. Dopo quasi vent'anni questa valutazione rimane pienamente valida.

Termino riconoscendo tutta la modestia del presente contributo: confido che teologi più giovani e più preparati sappiano dare ben diversa consistenza a questo genere di discorsi.

Abstract

La crisi dell'idea di anima e della sua immortalità pone un grande problema alla teologia: ci interroghiamo sul contributo che l'approccio sistemico può dare al riguardo. Mostriamo anzitutto che anche per la teologia attuale l'immortalità dell'anima è irrinunciabile. Mostriamo poi come nella concezione sistemica la nozione di organizzazione corrisponda al concetto teologico di anima. Osserviamo inoltre che non è contraddittoria la sopravvivenza del principio di organizzazione nonostante la dissoluzione del fenomeno umano nella morte. Notiamo infine i limiti dell'approccio sistemico e tuttavia la sua forte utilità per la teologia.

Parole chiave: anima, immortalità, teologia, sistemica, organizzazione

The crisis of the idea of the soul and of its immortality poses a great problem to theology: we question the contribution that the systemic approach can give to it. We show first of all that even for current theology the immortality of the soul is indispensable. We then show how in the systemic conception the notion of organization corresponds to the theological concept of the soul. We also observe that the survival of the principle of organization is not contradictory despite the dissolution of the human phenomenon because of death. Finally we note the limits of the systemic approach and nevertheless its great utility for theology.

Keywords: Soul, Immortality, Theology, Systemic, Organization

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1; ID., *Summa contra Gentiles* III, c. 46; ID., *Quaestiones Disputatae de Veritate*, q. 10, a. 8 c et ad 8 sed contra.