

CULTURA
Studium
17.



La Dialettica / 6.

IGNAZIO SANNA (ed.)

EDUCARE NELLA POSTMODERNITÀ

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

A cura dell'Area di Ricerca «Teologia Filosofia Scienze Umane»
dell'I.S.S.R. Ecclesia Mater, della Pontificia Università Lateranense.
In collaborazione con il Servizio Nazionale della CEI
per il Progetto Culturale.



Copyright © 2013 by Edizioni Studium - Roma
ISBN 978-88-382-4237-3

www.edizionistudium.it

IX.

LA VISIONE CRISTIANA DELL'UOMO
COME PERSONA E *COMPOSITUM EX ANIMA ET CORPORE*
A PARTIRE DAL *MIND-BODY PROBLEM*

ANTONIO SABETTA

La questione antropologica ancora oggi rimane centrale nel dibattito filosofico e culturale ed è alla base delle scelte concrete che si è chiamati a compiere, anche quelle relative all'ambito educativo poiché la questione educativa implica sempre il "chi", l'identità dell'educando (e quindi anche dell'educatore). Nel tempo della crisi degli umanesimi costruiti sull'*ordo rationis* e dell'avvento del post-umano¹, chi sia l'uomo costituisce una domanda sempre attuale, soprattutto in riferimento all'emergenza negli ultimi decenni delle neuroscienze da cui è sorto il cosiddetto *mind-body problem*, che costituisce la forma in cui si ripropongono oggi le problematiche relative al rapporto fra spirito e materia, all'anima, alla singolarità dell'uomo nella realtà della natura o della creazione (a seconda delle prospettive).

1. *L'uomo tra monismi e dualismi*

Quando si parla dell'*anthropos* il dato di fatto da cui occorre sempre partire prima delle interpretazioni è la constatazione proprio della singolarità della persona umana nel mondo. Con gli altri viventi soprattutto del regno animale l'uomo ha in comune caratteristiche biologiche

¹ Il post-umano era stato messo a tema in uno dei primi seminari dell'Area di ricerca "Teologia Filosofia e Scienze Umane"; cfr. I. SANNA (ed.), *La sfida del post-umano*, Studium, Roma 2005.

considerevoli: ha un fegato e un pancreas molto simili al maiale, ha un DNA condiviso con i primati al 98% e quel 2% in più è per lo più "DNA spazzatura", cioè non possiede una funzione codificante; addirittura è meno dotato sul piano di determinati istinti, per cui ha maggiori fragilità rispetto agli altri mammiferi; è, come diceva A. Gehlen, un "essere carente". Allo stesso tempo, però, la specie umana ha conquistato il mondo, si è imposta al vertice del regno dei viventi perché possiede delle peculiarità che nessun altro essere animale ha. Senza stare ad elencarle nella loro specificità basterebbe solo ricordare, come fatto notare dagli antropologi filosofi, che l'uomo è il solo dotato di libertà, capace di interrompere la catena causale degli istinti, di separare bisogno e sua soddisfazione, cosa che qualunque altro essere evoluto non riuscirebbe nemmeno a desiderare. Gehlen lo chiamava il meccanismo dell'esonero congiungendolo strettamente all'essere carente: di fronte al bombardamento degli istinti l'uomo ha la capacità di prendere le distanze da essi, non è obbligato a rispondere come gli altri animali².

Soprattutto, però, l'uomo è, potremmo dire, l'autocoscienza del cosmo ovvero quel livello della natura in cui la realtà diventa coscienza di se stessa; in altre parole l'uomo è colui che si distanzia dal reale interrogandosi sul suo perché, rivendicando una domanda sull'origine delle cose e sul loro destino. Un essere capace di stupirsi, al punto che lo stupore dinanzi alla realtà diventa la molla della conoscenza³; un essere preoccupato e desideroso di capire, un essere inquieto che nonostante il dominio che ha stabilito sulla realtà non si accontenta mai, desidera sempre di più⁴. Un essere libero, la cui libertà può essere messa a disposizione di grandi progetti o di terrificanti trame di male. L'uomo, in definitiva, è anche spirito, è irriducibile ai dinamismi della materia nel suo mero darsi, qualcosa che fa porre la domanda radicale: da dove gli viene questa capacità di autocoscienza?

Le risposte date nel corso della storia filosofica occidentale sono molteplici, ed è stato senza dubbio difficile tenere insieme in una rela-

² Cfr. A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

³ Cfr. solo a mo' di esempio il breve testo di M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1981.

⁴ «Sotto l'azzurro fitto / del cielo qualche uccello di mare se ne va; / né sosta mai: perché tutte le immagini portano scritto: / "più in là"!» (E. MONTALE, *Maestrale*).

zione soddisfacente le due dimensioni dell'uomo, quella materiale, legata alla sua corporalità, e quella chiamiamola intellettuale-spirituale, legata alla singolarità paradossale della sua "testa", del suo cervello. Nella storia del pensiero spesso hanno prevalso due soluzioni che appaiono non soddisfacenti in quanto, se ben ponderate, non riescono a rendere fino in fondo ragione della complessità dell'essere umano.

Mi riferisco alle visioni di taglio monista e di taglio dualista, nelle quali o viene sacrificata una dimensione, in quanto la si ritiene sostanzialmente riconducibile all'altra, oppure viene proclamata una irriducibilità delle due dimensioni – materia e spirito – per cui succede anche qui che l'una prenda il sopravvento sull'altra e svalorizzi l'altra nel suo darsi.

Quanto al primo caso possiamo pensare a tutte le forme di materialismo, secondo le quali la dimensione spirituale dell'uomo sarebbe un derivato ultimo della materia nella sua evoluzione e sarebbe indugiabile dalla materia al punto che lo spirito cesserebbe con il morire del corpo, non essendo altro dalla materia ma suo prodotto. Di segno opposto, ma sempre riduttivista-monista, è la posizione che rovescia il ruolo delle parti, riducendo la materia a funzione dello spirito, a una sorta di stadio imperfetto dello spirito, per cui lo spirito è anche materia nella sua imperfezione. Pensiamo a tutti i monismi, da quello di Plotino (la materia ultima forma del divino spirituale che nel punto più distante di irradiazione della sua luce si manifesta come materia) a quello di Spinoza (e l'idea del *Deus sive natura*, del Dio tutto tra i cui infiniti attributi c'è il pensiero e la natura, gli unici da noi conoscibili).

Dall'altro lato si trovano invece i dualismi, anch'essi ricorrenti nella storia del pensiero filosofico e, come vedremo, presenti nel dibattito attuale sul rapporto mente-corpo. Un primo esempio di dualismo è quello platonico. Nella visione del filosofo greco anima e corpo restavano due sostanze separate che interagivano casualmente solo perché il demiurgo contemplando le idee imprimeva alla materia informe una forma rappresentata dall'anima. Data l'estrinsecazione, e dato soprattutto il carattere egemonico dell'anima, l'uomo diventa costituito da due principi irriducibili e estrinseci, tanto che l'anima, quasi prigioniera del corpo, non vede l'ora di separarsi da questo corpo-carcere per poter ritornare in quel mondo spirituale delle idee da cui proviene e che costituisce la vera realtà, rispetto alla quale il materiale è solo apparenza.

In epoca moderna il pensiero padre di tutti i dualismi è sicuramente quello cartesiano che costituisce l'inizio e attraversa tutta la modernità. È, infatti, la metafisica della soggettività elaborata da Cartesio a dare origine al problema del rapporto tra la mente-pensiero e il corpo nel senso di una contrapposizione dualistica che si riproporrà nel dibattito contemporaneo sulla natura della mente. Come sappiamo, Cartesio distingue fra la *res cogitans* e la *res extensa*. L'uomo, alla ricerca di qualcosa che sia certo sul piano conoscitivo, attraverso il dubbio giunge alla conclusione che ciò che rimane di indubitabile è il fatto che io dubito, cioè penso, e dunque per il fatto che penso sono: la *res cogitans* come realtà. Sappiamo però che in Cartesio diventa molto problematico trovare il ponte che faccia uscire l'io da sé per andare e riconoscere l'altro da sé, tanto che è difficile fino in fondo essere certi che la *res extensa* sia realmente altra dalla *res cogitans*. Come i contemporanei, ad esempio Gassendi, avevano fatto già notare a Cartesio e poi come dirà l'anticartesiano G. Vico, in realtà il *cogito* è generatore di coscienza, non di scienza, cioè il cogito al massimo proverebbe l'esistenza di una coscienza, ma che natura abbia questa coscienza, se materiale o spirituale individuale o metaindividuale, è tutt'altro che provato.

La riduzione cartesiana dell'anima a vita e pensiero puro, che finisce col contrapporsi al corpo, è all'origine dei dualismi moderni che si ripropongono in alcune teorie odierne del rapporto mente-corpo.

Di stampo invece duale (se così si può dire), cioè attenta a sottolineare l'unità dell'essere umano nella sua duplice dimensione di corpo e spirito-anima-pensiero, è la posizione di Aristotele secondo la quale la *psyché* è la forma del corpo, la perfezione di un corpo che ha la vita in potenza. E poiché per i viventi l'essere è il vivere e l'essenza è l'anima, l'anima è la causa del vivere. Tuttavia non c'è alcuna contrapposizione con il corporeo perché l'anima, pur essendo forma del corpo e dunque non corpo, è inseparabile dal corpo e l'uomo è tale composto indissolubile di anima e corpo (sinolo).

Questa "antropologia unitaria" trova una formulazione altrettanto chiara nella Bibbia. Siccome vi tornerò in seguito, qui mi limito a ricordare che nell'Antico Testamento emerge che l'uomo è una totalità corporale-spirituale all'interno della quale vi è una duplice dimensione: *nephes-psyché* e *basar-sarx/soma*. Da un lato *nephes* nel senso di insieme delle pulsioni vitali che l'uomo riceve da Dio nel momento in cui

viene creato come essere vivente, dall'altro lato corpo, ma inseparabile dall'uomo: l'uomo come intero, l'uomo totalità.

Se i Padri della Chiesa dialogando con la cultura platonica si esposero al rischio del riduttivismo dualista, una sintesi matura la troviamo in San Tommaso. Secondo l'Aquinate l'uomo è *aliquid compositum ex anima et corpore* e l'anima è il principio in forza del quale il corpo vive, essa è cioè la *forma corporis*. Non ci sono nell'uomo due esseri, quello del corpo e quello dell'anima, poiché il corpo ha l'essere dall'anima che come forma sussistente comunica il suo essere al corpo, sebbene non abbia bisogno di un corpo per esistere ma per compiere l'operazione sua propria, cioè l'intellezione⁵.

2. *Il rapporto mente-cervello: breve presentazione*

La diversità delle posizioni evocate la ritroviamo nel nuovo contesto che si è determinato negli ultimi decenni con lo sviluppo delle neuroscienze e le progressive e sempre più estese conoscenze della biochimica del cervello. La questione è la stessa riproposta in un contesto di natura scientifico-medica: in che rapporto sono la mente e il cervello? L'attività di pensiero si spiega interamente con i processi neuronali e fisici che accadono dentro il cervello oppure il pensiero è irriducibile al cervello? Se c'è differenza di che tipo essa è e come intendere la relazione fra l'organo e la realtà della mente?

A livello preliminare e di chiarificazione terminologica, diciamo che quando parliamo di mente-corpo intendiamo quello che nel passato si diceva rapporto anima-corpo⁶. La distinzione fra mente e anima è quella tra una funzione (mente) e la struttura (anima) che esercita quella funzione, ovvero tra la facoltà (o capacità di compiere determinate operazioni) e l'entità che possiede quella facoltà come sua proprietà essenziale. La *mens* per i medievali era la radice comune delle due facoltà principali dell'anima razionale umana: l'intelletto e la volontà.

Ora il problema del rapporto mente-corpo si presenta duplice: a)

⁵ Cfr. *Summa Theologiae* I, qq. 75-76.

⁶ Proprio ad una ricognizione dell'anima alla luce e in dialogo con le neuroscienze è dedicato il lavoro di N. D'ONGHIA, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, LUP, Città del Vaticano 2011.

come problema della relazione fra le funzioni superiori della psiche umana (intelligenza e libero arbitrio) e le funzioni neurofisiologiche e fisiologiche *tout court* del corpo umano; b) come problema “metafisico” della relazione fra il soggetto di queste facoltà superiori (l'anima) e il soggetto delle funzioni neurofisiologiche e fisiologiche (corpo). Tutti coloro che riducono la questione al solo problema a) sono considerati riduzionisti in quanto escludono altri metodi e prospettive d'approccio allo stesso oggetto.

Tra le diverse teorie riduzioniste incontriamo anzitutto quelle di stampo monista, soprattutto in senso materialista. Secondo tali posizioni la vita psichica dell'uomo non è che un prodotto delle funzioni neurofisiologiche del corpo, dei neuroni. In questo senso la biochimica determina ogni aspetto della vita cosciente e volitiva. Il manifesto dei riduzionisti è spiegare il sentimentale tramite la chimica, le qualità morali e della persona tramite la neurologia, lo spirituale tramite la fisica.

Fanno parte delle teorie riduzioniste le teorie emergentiste⁷. Il concetto di emergenza indica che il livello di organizzazione della materia è tale che quando si passa ad un livello superiore occorrono nuove leggi per spiegarne i fenomeni, fermo restando la validità delle leggi del livello inferiore; così, ad esempio, le leggi della termodinamica sono ancora valide per spiegare i sistemi chimici ma non sufficienti per spiegare tutte le proprietà dei composti molecolari. Seguendo la stessa idea, si vorrebbe spiegare l'emergere dei fatti psicologici e le loro leggi come un ulteriore livello di organizzazione di un medesimo sostrato fisico; come a dire che la materia evolvendosi fino al pensiero e alla volontà produce nuove leggi che ne spiegano i fenomeni senza bisogno di “uscire fuori” dalla materia per spiegare tali fenomeni.

Un altro esempio di monismo sono le teorie funzionaliste avviate da H. Putnam che nel 1960 lanciò il programma di ricerca del funzionalismo inteso a risolvere il problema mente-corpo nei termini della relazione software-hardware. In altre parole la mente sarebbe il programma (software) che fa girare la macchina del cervello (hardware). Nella versione di Jerry Fodor, che ha sviluppato la “teoria computazionale

⁷ Cfr. G. BASTI, *Rapporto mente-corpo*, in G. TANZELLA-NITTI - A. STRUMIA (edd.), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano-Roma 2002, p. 926 (l'intera voce pp. 920-939).

e rappresentazionale della mente”, «la mente è quella organizzazione funzionale del cervello che, indipendentemente dalla struttura fisica di questo, è capace di spiegare causalmente il comportamento dell’organismo: il cervello sarebbe simile ad un computer che elabori l’informazione fornita dagli stimoli sensoriali e li converta in risposte motorie. La mente è il *software*, il programma, che consente al cervello di svolgere tale operazione. Le attività mentali sono dunque per Fodor dei “processi computazionali” determinati da “regole sintattiche”: tali processi si manifestano come “rappresentazioni mentali” che la nostra mente combina tramite alcune regole»⁸.

Da qui deriva l’idea della riproducibilità sul piano artificiale di quello che la mente opera, come pure il programma dell’Intelligenza artificiale, ovvero l’idea della simulabilità artificiale del comportamento intelligente umano in quanto il calcolo logico eseguito dal cervello di un essere umano, che sta compiendo un comportamento intelligente, è lo stesso che esegue il software in un computer capace di simulare quel comportamento. Il funzionalismo si rivela doppiamente monista, vuoi perché nega una dimensione “immateriale” dell’intelligenza, vuoi perché finisce col negare intelligenze “individuali” produttrici di pensiero e capaci di agire liberamente, cioè col negare lo statuto dell’uomo come persona, e la libertà del pensiero e dell’agire del singolo.

Eppure sappiamo che, a differenza di una macchina, l’intelligenza umana non solo è capace di correggersi, progredire e sviluppare e di accorgersi dei propri errori, ma rimane anche la fondamentale proprietà del “sapere di non sapere” e quindi di poter giudicare della verità e consistenza delle stesse idee e teorie che essa produce.

C’è un altro aspetto da considerare. In una prospettiva monistamaterialista, la coscienza emergerebbe dalla competizione e dalla cooperazione dei diversi aggregati delle cellule cerebrali, i neuroni, e quindi coscienza-anima avrebbero una genesi e verificabilità materiale e diventerebbero soltanto l’effetto di operazioni neurologiche, frutto dell’evoluzione biologica della specie umana. Eppure già il funzionamento del cervello rende difficile la sua riduzione computazionale a calcolatore

⁸ G. FORNERO, *La filosofia della mente*, in ID., *Le filosofie del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 1431. Rimando a questo sintetico e interessante capitolo (pp. 1423-1441) per riferimenti più estesi. Cfr. anche N. D’ONGHIA, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, cit., pp. 119-170.

riproducibile sul piano artificiale. Basti pensare ad alcuni dati relativi al numero enorme delle sinapsi che rendono il cervello, secondo l'espressione di A. Jacquard, una sorta di labirinto che ha in sé un milione di miliardi di porte⁹.

Come ha fatto inoltre notare il bioeticista M. Reiss, ridurre la coscienza solo ai neuroni che la costituiscono è come dire che una cattedrale è costituita solo di pietre e vetro. È chiaro che la cattedrale non esisterebbe senza pietre e vetro ma ridurre la cattedrale ad un insieme di pietre e vetro è sbagliato; così per la coscienza: la mente non esisterebbe senza la biochimica del cervello ma dire che essa è solo biochimica significa non riconoscere che la mente è anche altra dal cervello come la cattedrale è altra dai materiali che la costituiscono ed è perciò un capolavoro artistico o architettonico ben al di là della mera e necessaria materialità.

La cosa interessante è che dall'interno della stessa neuroscienza o neurofilosofia si fa avanti il principio che se un qualcosa è fatto di materia non necessariamente il suo comportamento deve avere una spiegazione fisica; in questo modo si va oltre il riduzionismo. Del resto, quando un ente del mesocosmo (uomo) ha caratteristiche proprie «che i suoi costituenti (cellule) non posseggono e i suoi costituenti (cellule) sono a loro volta costituiti da microstrutture rette da leggi totalmente differenti (meccanica quantistica), e quando ancora subentrano nell'interazione elementi come storia», “educazione” ed “ambiente”, allora ricondurre l'insieme alla logica delle scienze esatte è senza speranza»¹⁰.

Il superamento del dualismo riduzionista, che diventa monismo materialista, avviene in prospettive che recuperano la centralità della mente e dell'intenzionalità e soprattutto una visione duale ed unitaria; infatti contro il monismo materialista viene ammessa una irriducibilità del “mentale” a prodotto di una funzione o ad insieme di funzioni del corpo e contro il dualismo si sostiene l'unità psicofisica del vivente e in particolare dell'uomo. In un certo senso l'antica prospettiva aristotelica della visione unitaria dell'uomo riprende vigore sotto forme nuove.

Non c'è quindi dubbio che il superamento del dualismo passa per la messa al centro del tema dell'intenzionalità o coscienza, il fatto, cioè,

⁹ Cfr. per questi dati G. RAVASI, *L'anima neuronale*, in ID., *Breve storia dell'anima*, Mondadori, Milano 2003, pp. 289-308.

¹⁰ A. VACCARO, *Neurofilosofia? Una sfida per la concezione cristiana dell'anima?*, in «Rassegna di Teologia», 45 (2002), p. 211 (l'intero saggio pp. 207-225).

che la coscienza si riferisce e si dirige consapevolmente verso qualche cosa che sia esistente o meno. La mente tende verso altro da sé, verso un oggetto che viene raggiunto e fatto proprio mediante l'atto stesso. Brentano riteneva l'intenzionalità la caratteristica fondamentale che separa tutti i fenomeni mentali da quelli fisici, qualcosa di irriducibile a qualcos'altro.

In questo contesto che si oppone al riduzionismo come alla riproducibilità artificiale dell'intelligenza umana, si colloca R. Searle, teorico di un "naturalismo biologico". Secondo Searle i fenomeni mentali sono fenomeni reali, naturali e biologici non riproducibili dai computer che non sono in grado di interpretare simboli o di attribuire significati. A tal proposito Searle fa l'esempio della "stanza cinese" per mostrare che se le macchine conoscono la sintassi (collegamento dei simboli secondo determinate regole) non sono tuttavia in grado di giungere alla semantica (legare significati intenzionali) come invece fa la mente umana¹¹. Solo il cervello è capace di consapevolezza e intenzionalità¹²; se la coscienza rimane un processo biologico che accade nel cervello, per quanto irriducibile a funzioni, neuroni e sinapsi, ed anche se per Searle la coscienza non è riducibile ai processi neurali, non per questo essa è spirito o qualcosa di distinto dalla materia, perciò in tal senso si parla di "naturalismo biologico".

Sulla scia di Searle, G. Edelman ritiene che i fatti della biologia ci costringono a concludere che la mente non è trascendente e che essa va inserita nel processo dell'evoluzione, il cosiddetto "darwinismo neurale"¹³ secondo il quale lo sviluppo del sistema nervoso e la sua capacità di modificare le sue proprietà in conseguenza dell'esperienza sarebbero processi di selezione continua di gruppi di neuroni preesistenti e delle loro connessioni sinaptiche in risposta alle interazioni e alle sfide dell'ambiente. L'obiettivo di Edelman con la sua "teoria della selezione dei gruppi neuronali" è di riportare la mente, di ricomprenderla all'interno delle scienze naturali senza snaturare la peculiarità. La mente, cioè, non viene ridotta alla materia ma spiegata in termini materiali, preservando così la singolarità della coscienza e la sua individualità.

¹¹ Cfr. J.R. SEARLE, *Menti cervelli e programmi*, CLUP, Milano 1984.

¹² Cfr. ID., *Dell'intenzionalità*, Bompiani, Milano 1985.

¹³ Cfr. G. EDELMANN, *Darwinismo neurale*. La teoria della selezione dei gruppi neuronali, Einaudi, Torino 1995. Su questo si veda N. D'ONGHIA, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, cit., pp. 154-161.

Come vediamo, pur nell'orizzonte materialistico di questa interpretazione, abbiamo se non altro la salvaguardia dell'irriducibilità della mente ai processi neuronali, pur nella riduzione della mente a realtà materiale, qualcosa che però apre un piccolo varco a interrogarci sulla differenza della mente.

Riconoscere l'importanza e l'irriducibilità dell'esperienza soggettiva personale come dimensione ineliminabile della realtà della mente ma non contemplata dall'analisi neuronale, che è per sua natura oggettiva, è quanto ha sostenuto il filosofo Thomas Nagel nel suo saggio *Che si prova ad essere un pipistrello?*¹⁴. Il fatto che noi non abbiamo alcuna idea della rappresentazione soggettiva che il pipistrello ha delle cose non significa che essa non esista. Sarebbe una grave illazione, che è poi insita nelle posizioni dei riduzionisti, ridurre l'inconoscibile all'inesistente, per cui tutto ciò che non rientra nel campo della ricerca empirica automaticamente non esiste. Se si circoscrive l'oggettivo da studiare con criteri adeguati, sarebbe non corretto e assurdo escludere quella dimensione spirituale, non fisica e oggettiva, solo perché non studiabile con criteri pertinenti al fisico. Basterebbe tornare ad essere kantiani, per certi versi, per riconoscere la legittimità di approcci diversi che danno vita a forme conoscitive differenti, ma pur sempre forme conoscitive e comunque riguardanti oggetti esistenti e conoscibili con parametri e criteri irriducibili a seconda della dimensione propria degli oggetti in questione.

Allora materia e spirito, cervello e mente-anima di sicuro sono strettamente congiunti e le neuroscienze ci aiutano a superare in maniera definitiva il dualismo che attraversa come tentazione la nostra sensibilità occidentale, tuttavia mente e cervello appartengono ad ordini diversi. Certamente il cervello costituisce la condizione necessaria per l'esercizio dell'attività intellettuale e spirituale ma appartiene all'ordine materiale, mentre il pensiero in sé stesso non può essere misurato con i criteri che valgono per lo stesso ordine. Per riprendere Kant, una cosa è dire che l'anima è inconoscibile scientificamente come lo sono gli oggetti intuiti dalla nostra sensibilità nella loro aprioricità spazio-temporale, altra cosa è dire che l'anima non esiste. Sbaglia chi ne vuole ricavare una conoscenza scientifica dell'anima ma sbaglia anche chi trasforma l'inconoscibile sul piano della scienza in inesistente.

¹⁴ Cfr. T. NAGEL, *What Is it Like to Be a Bat?* (1974), ed. it. *Cosa si prova ad essere un pipistrello*, Castelvecchi, Roma 2013.

Passiamo perciò ora a considerare come la visione biblico-cristiana pensa l'uomo e la sua irriducibilità al piano della mera fisica-biochimica.

3. *La prospettiva biblico-cristiana e l'emergenza dell'anima*

Nella tradizione cristiana da subito per indicare il tratto distintivo dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi e agli animali si è parlato di "anima". I Padri della Chiesa, facendo sempre più ricorso alle categorie di pensiero ellenistiche dentro le quali incarnare e tradurre la visione biblica dell'uomo, hanno sottolineato l'essere l'uomo una unità complessa di anima-spirito-corpo. L'assunzione prevalente della visione platonica, se da un lato esponeva la prospettiva cristiana al pericoloso rischio del dualismo e della svalutazione del corpo e del materiale (che si troverà per esempio in tutte quelle correnti medievali legate al *contemptus mundi*), dall'altro lato garantiva l'originalità della creatura umana, il suo spessore e la sua differenza, senza dimenticare la specificità del messaggio biblico-cristiano, tant'è vero che i Padri più che preoccupati di parlare delle caratteristiche dell'anima difendevano e ribadivano la risurrezione del corpo contro ogni forma di dualismo, in forza della fede nella risurrezione di Cristo, al punto tale che la dottrina greca dell'immortalità dell'anima, lungi dall'essere ripresa acriticamente, veniva tradotta nei termini di risurrezione del corpo.

Bisogna quindi evitare di dire che i Padri avrebbero ellenizzato la visione dell'uomo disancorandola dalla genuina e unitaria prospettiva biblica, determinando così un pericoloso dualismo anima-corpo del tutto estraneo alla sensibilità biblica. A dire il vero l'origine della possibile confusione comincia già nella traduzione greca dei LXX nella quale la parola *nephes* nella maggior parte dei casi viene tradotta con *psiche*, e così la "nephes-uomo intero" diveniva una "psiche immateriale all'interno dell'uomo". La preoccupazione di evitare una spiritualizzazione dualistica dell'uomo spinse i Padri a riportare all'unità ciò che le categorie greche avevano scisso.

Il superamento di molte ambiguità verrà dalla sintesi di San Tommaso a cui si accennava prima, una sintesi in cui l'antropologia biblica, già di per sé segnata da un forte senso di unità dell'uomo, incontrava l'antropologia aristotelica, a sua volta sottolineatrice dell'unità piuttosto che della differenza o del dualismo.

Occorre allora indagare meglio la visione cristiana dell'uomo e l'idea centrale di persona, che segna la specificità del cristianesimo.

4. «Che cos'è l'uomo e perché te ne curi?» (Salmo 8). L'antropologia biblica

Iniziamo partendo da quello che dal punto di vista della fede costituisce il dato normativo e imprescindibile di ogni considerazione, ovvero il contenuto rivelato che si esprime eminentemente nella Scrittura e poi nell'interpretazione autorevole della Scrittura che la Tradizione vivente e il magistero hanno dato nel corso della storia.

Che cosa allora s'intende per "uomo" nella Scrittura?¹⁵ Qual è il modello antropologico ivi sviluppato? Esso è unico ed unitario oppure vi sono sfumature o addirittura differenze notevoli al limite della contraddizione, tenuto conto della diversa sensibilità culturale che presiede alla redazione di testi piuttosto disomogenei e ampiamente distesi nel tempo?

Se volessimo dire in poche parole qual è l'essenziale dell'antropologia biblica dovremo affermare che secondo la Scrittura l'uomo è creatura di Dio e che il dato della *creaturalità* come finitezza ontologica lo rende essere uguale a tutti gli altri esseri, anch'essi tutti creati da Dio, mentre la sua differenza specifica, che lo distingue dalle altre creature e lo pone in una posizione singolare e di primato all'interno dell'universo creato, è l'essere *imago Dei*, immagine di Dio, cioè una riproduzione – certo finita, imperfetta, analogica – dell'essere stesso di Dio; e poiché Dio è in se stesso relazione in quanto amore (e l'amore intrinsecamente implica la necessità della relazione – poiché si ama solo un tu nella sua differenza dall'amante – e pone in essere la differenza), anche l'uomo in quanto immagine di Dio si presenta ultimamente come un essere relazionale: non un individuo isolato – tanto che Dio stesso pone Adamo in relazio-

¹⁵ Sono sterminati i titoli che si potrebbero citare come riferimento bibliografico. Mi limito ad indicare quegli studi a cui ho fatto riferimento nella redazione del paragrafo: J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Borla, Roma 1992; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme-PUG, Casale Monferrato-Roma 1998; I. SANNA, *Chiamati per nome. Antropologia teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007⁴.

ne necessaria per la sua felicità con Eva, con la donna – ma una realtà relazionale a tutti i livelli: con Dio, prima di tutto, con i suoi simili, con il mondo. Così riassume questo dato il documento della Commissione Teologica Internazionale del 2004: «La Bibbia afferma che l'uomo esiste in relazione con altre persone, con Dio, con il mondo e con se stesso. Secondo questo concetto, l'uomo non è un individuo isolato, ma una persona; un essere essenzialmente relazionale. Lungi dal significare un attualismo puro che ne negherebbe lo *status* ontologico permanente, il carattere fondamentalmente relazionale dell'*imago Dei* stessa ne costituisce la struttura ontologica ed è fondamento per l'esercizio della libertà e della responsabilità» (n. 10)¹⁶. Come si può notare emerge anche un significativo uso di parole come individuo e persona, sottolineando che solo il termine di persona riesce ad esprimere adeguatamente la natura ontologica intrinsecamente relazionale dell'uomo.

Prima di analizzare i due racconti biblici della creazione, diamo un'occhiata alla terminologia antropologica biblica, consideriamo, cioè, le parole che la Scrittura usa per parlare dell'uomo. Ebbene esse sono essenzialmente tre ma posseggono una vasta gamma di significati e soprattutto non hanno parole perfettamente equivalenti dal punto di vista semantico nelle lingue occidentali moderne.

Il primo vocabolo è *basar*; esso significa in principio la *carne* di qualunque essere vivente, sia uomo che animale. Da qui passa ad indicare lo stesso essere vivente nella sua totalità, in quanto ogni essere si rende visibile come *basar*, poiché *basar* cade nel campo di percezione degli altri esseri. In questo senso *basar* rimanda al corpo (cfr. *Nm* 8, 7; *Gb* 4, 15). Ad ogni modo, dal momento che il termine viene applicato anche per designare gli animali, possiamo dire che *basar* riferito agli uomini sottolinea la componente biologica che egli ha in comune con tutti gli altri esseri viventi, l'elemento che accomuna ed avvicina l'uomo agli animali.

Nel caso dell'uomo, però, *basar* a volte viene ad indicare la parentela: essendo l'uomo un essere sociale la cui identità si prolunga nell'altro vicino, la carne dell'altro è in un certo senso la mia carne (cfr. *Lv* 18, 6; *Gn* 37, 27). Inoltre l'idea di *basar* per l'uomo suggerisce sfumature di

¹⁶ CTI, *Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio* (2004), in *Id.*, *Documenti. 1969-2004*, ESD, Bologna 2006, p. 771.

debolezza sia fisica che morale, una sorta di sottolineatura della fragilità e caducità inerenti ad ogni essere umano. Non a caso *basar* non si applica mai a Dio, a differenza del secondo termine antropologico che è *nephes*.

Possiamo dire che *nephes* è la nozione centrale dell'antropologia israelitica e possiede una vasta gamma di significati. In principio significava gola, organo della respirazione e quindi la respirazione stessa, l'alito. Di qui il senso di "principio vitale" o vita, comune ad uomini e animali. Infine *nephes* indica l'essere vivente in genere e, più specificamente, l'uomo. In quanto la *nephes* è il centro vitale immanente all'essere umano, potremmo tradurlo anche con "personalità" o carattere di una persona. Stiamo tuttavia bene attenti a non assimilare *nephes* con, ad esempio, la *psyche* greca che nel suo essere un'entità esclusivamente spirituale. In realtà *nephes* ha sempre un "coefficiente di corporeità" e questo spiega perché sia esso che *basar* sono impiegati per indicare l'uomo completo a mo' di sinonimi; dunque non due aspetti diversi o parti separate ma «ognuno di questi due vocaboli è un'espressione che comprende la totalità dell'uomo: tutto l'uomo è (non ha) *basar*; tutto l'uomo è (non ha) *nephes*. In altre parole: l'uomo è un'unità psicosomatica, corpo animato e/o anima incarnata»¹⁷. Come si può notare emerge già qui l'idea, propria della sensibilità biblica, di un'antropologia mai dualista ma sempre unitaria, sintetica, in cui l'uomo permane nella sua complessità irriducibile a dimensioni isolabili l'una dall'altra; un'unitarietà tale che, ad esempio, alla *nephes* possono essere attribuite sensazioni fisiche, come la fame, e agli organi fisici (visceri, reni) sensazioni proprie di processi psichici.

La terza parola, infine è *ruah*. Il vocabolo significa in primo luogo brezza, vento e, in senso traslato, il respiro. Il più delle volte denota però lo spirito di Dio. Non si tratta quindi, come *nephes*, dell'alito immanente ad ogni essere, ma di una forza creatrice o un dono specifico di Dio. Infondendo il *ruah* nell'uomo, Dio lo apre alla relazione con lui. In quanto l'uomo non è solo *basar-nephes* ma anche *ruah*, non è un'entità chiusa o relazionata solo orizzontalmente agli altri viventi, ma è piuttosto l'essere «capace di sostenere un rapporto dinamico con Dio, il quale attraverso il conferimento del *ruah* sostiene la sua natura-

¹⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, cit., p. 17.

le precarietà, sorregge la sua debolezza e permette che la nativa condizione *carnale* possa essere trascesa per partecipare del dono divino»¹⁸.

Queste tre parole, che descrivono gli elementi costitutivi dell'uomo, ci dicono che nell'Antico Testamento l'uomo è inteso come un'unità psicosomatica, dinamica e multifunzionale, in relazione necessaria con il mondo e gli altri esseri viventi (con i quali condivide l'essere carne animata da alito di vita, *nephes*), con il suo simile, che è quasi il prolungamento della sua stessa *basar*, e con Dio che lo ha creato e che lo ha reso capace di oltrepassare la limitatezza della sua condizione finita dandogli il *ruah* che lo abilita ad entrare in rapporto con Dio. L'uomo non può da solo rispondere e corrispondere al creatore, data la sproporzione ontologica che sussiste fra creatura e creatore, ma Dio eleva l'uomo (e in questo senso gli conferisce una dignità e un posto unico) donandogli un dono divino.

Vediamo ora come i due racconti genesiaci trattano e riferiscono della creazione dell'uomo. A mo' di premessa ricordiamoci che i testi non vanno letti con la sensibilità scientifica di noi moderni e rispondono ad un orizzonte di domanda molto specifico.

4.1. La narrazione jahvista (*Gn* 2, 4b-25)

Il racconto della fonte jahvista, che è più antico rispetto a quello sacerdotale, si occupa direttamente della creazione dell'uomo.

La cultura antica è animata dalla domanda antropologica prima ancora che da quella cosmologica per cui la preoccupazione è cercare di capire chi è l'uomo e in secondo luogo che cosa sia il mondo. Nel racconto in questione l'interesse è rivolto soprattutto all'origine del male nel mondo; infatti la narrazione si struttura in forma drammatica presentandoci prima i protagonisti del dramma, quindi il dramma (c. 3) che interpreta e riconduce il male alla responsabilità personale dell'essere umano creato da Dio. In linea di massima l'uomo, per il racconto jahvista, «è un uomo intero in quanto dotato di vita propria, radicato nella terra che deve lavorare e curare e dalla quale trarrà i mezzi per il suo sostentamento, ubbidientemente aperto alla relazione di dipendenza da

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

Dio, collocato di fronte agli altri esseri viventi come superiore e, infine, reso completo dal rapporto di uguaglianza e d'amore verso quella metà del suo io che è la donna»¹⁹.

Veniamo ora al racconto in dettaglio. Dopo averci parlato di una terra in attesa di colui che le darà senso con la sua attività, il v. 7 ci dice della comparsa dell'uomo sulla terra. Egli viene formato da Dio e ciò che Dio forma con la polvere non è il corpo ma l'uomo nel quale egli insuffla l'alito (non l'anima) rendendolo un essere vivente. L'uomo è dunque polvere e alito e quando l'alito verrà meno resterà solo la polvere, la terra alla quale egli si ricongiungerà. La condizione terrena dell'uomo evidenzia la sua insuperabile ed estrema caducità, mentre l'essere stato plasmato da Dio come il vaso dal vasaio ricorda la relazione di dipendenza stretta che lega l'uomo a Dio nelle cui mani egli è come la creta nelle mani del vasaio.

Segue poi la narrazione del giardino dell'Eden all'interno del quale Dio pone l'uomo affinché lo lavori e lo custodisca. Il paradiso non evoca qui una condizione di ozio contemplativo secondo una visione ellenistica, ma l'attività della laboriosità umana essendo l'uomo con il suo lavoro una presenza attiva nel mondo; nulla a che fare con la sensibilità greca che considerava il lavoro fisico una cosa mortificante e al limite disumana. Se l'uomo è al di sopra della terra che viene a lui affidata, tuttavia questa cura non può essere intesa come spadroneggiamento o sfruttamento indiscriminato ma come premura amorosa; l'affido della terra all'uomo è come l'affido di un minore ad un tutore, di cui bisogna prendersi cura.

Troviamo infine ai vv. 16-17 l'ingiunzione nella forma della proibizione, per la verità ben modesta perché l'uomo può usare di tutti gli alberi eccetto che di uno. Questo ci manifesta il carattere di libertà nella quale viene creato l'uomo che Dio considera non un automa ma un soggetto che deve rispondere a Dio che gli chiede qualcosa di modo che la sua ubbidienza sia libera. L'uomo dunque in quanto libero è in relazione con ciò che sta sotto di sé (e di cui è chiamato a prendersi cura) e con Colui che sta al di sopra di sé. Questa relazione di responsabilità non riduce la libertà, non aliena ma libera. Dunque non c'è concorrenza, non c'è nessun prometeismo o gelosia di Dio ma piuttosto l'idea dell'uomo come interlocutore, un *tu* con il quale Dio entra in rapporto.

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

Le due relazioni, rispetto a Dio e rispetto al mondo, non completano la creazione poiché nei vv. 18-20 si narra di una terza relazione, questa volta con qualcuno che non sia né al di sotto né al di sopra dell'uomo ma *come* lui, un tu umano simile e anche diverso, non una copia o una replica ma un altro a lui adeguato. Dio crea la donna e la porta davanti ad Adamo perché egli la riconosca come ciò che, a differenza delle altre creature, gli corrisponde e il sì che Adamo pronuncia diventa conferma anche della sua umanità: «riconoscendo questo *tu* umano l'io di Adamo ha per la prima volta la possibilità di autoconoscersi, accogliersi ed approvarsi. L'unico modo giusto di autoaffermazione è, per l'essere umano, l'affermazione del proprio simile; non può essere lui stesso, o meglio, non può essere *io*, senza assentire al *tu*»²⁰.

4.2. La narrazione sacerdotale (Gn 1, 26-2, 4)

Veniamo ora al secondo racconto che, sebbene posto prima nell'ordine del testo, è tuttavia più recente di quello Jahvista.

L'attacco è chiaro: "facciamo". Si è discusso molto di questo verbo al plurale, con taluni che vi hanno visto una sorta di allusione alla Trinità o, più probabilmente, l'idea di un Dio principale circondato da una corte di dei secondari. Il centro della narrazione è in quel «a nostra immagine (*tselem*), secondo la nostra somiglianza (*demut*)». Nelle culture mesopotamiche dell'epoca era comune attribuire all'uomo di essere immagine di Dio; la funzione dell'immagine è quella di ri-presentare (far presente) ciò che è immaginato. Ora la relazione con Dio, «sinteticamente indicata con la nozione di *imago*, è il fattore dal quale dipende tutto il contenuto dell'esistenza umana e perciò la Scrittura tende a mettere in evidenza che tale relazione è la chiave di volta per comprendere la complessità dei fattori costitutivi dell'uomo e del suo destino allo scopo di permettere una comprensione unitaria dell'uomo»²¹.

L'uomo, quindi, in quanto immagine di Dio vanta una funzione di rappresentanza, è colui che governa per delega sulla creazione e che in quanto immagine, per riprendere le parole del *Sal* 8, è "appena in-

²⁰ *Ibid.*, p. 33.

²¹ A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, cit., p. 146.

feriore a Elohim». Si è discusso molto anche sulla coppia immagine-somiglianza, indicando il primo termine una rappresentazione plastica, il secondo una similitudine meno precisa per evitare che l'immagine tenda a sovrapporsi e a sostituire colui di cui è immagine. In conclusione, «situato all'incrocio fra il "sopra" del creatore e il "sotto" della creazione, Adamo partecipa paradossalmente alla doppia condizione inferiore-superiore. Essendo "quasi come Dio" che è il suo *tu*, è al tempo stesso solidale colle altre creature che lo hanno come capo. Fuori dalla Bibbia, l'uomo costruisce degli dei a sua immagine; nella Bibbia è Dio che costruisce l'uomo a immagine propria. [...] Difficilmente si potrebbe trovare una più alta formulazione della dignità umana; gli altri esseri viventi sono creati "secondo la loro specie" (vv. 21.24.25). Solo l'uomo è creato "secondo l'immagine di Dio"»²².

Volendo riassumere, i dati che emergono dai due racconti della genesi sono i seguenti:

- l'uomo è creatura di Dio e da lui dipende assolutamente.
- Questa relazione di dipendenza costituisce il fondamento della superiorità umana sul resto della creazione. Mentre le creature sono per Adamo, Adamo è per Dio. Una superiorità che non significa arbitrio o capriccio ma essenzialmente servizio e responsabilità verso ciò che viene affidato.
- In relazione con Dio e con il mondo, l'uomo è anche in relazione con il tu dell'altro uomo cioè è essere sociale che, anzi, può essere fino in fondo se stesso solo nella misura in cui incontra e riconosce nella sua alterità l'altro essere umano: la donna e la comunità.
- L'antropologia biblica, mi pare chiaro, è una antropologia profondamente unitaria. Non c'è nessun dualismo, nessun disprezzo della materia, nessuna idea che la dignità e la grandezza dell'uomo siano solo la sua parte spirituale.
- La scrittura non intende in alcun modo dare delle indicazioni o informazioni sugli aspetti scientifici dell'origine dell'uomo²³.

²² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, cit., p. 41.

²³ Accanto ai racconti della genesi, la questione dell'uomo viene affrontata anche nel libro della Sapienza che si colloca in un contesto radicalmente diverso in quanto siamo verso il 150 a.C. e lo sfondo culturale è la cultura ellenistica con la sua antropologia tendenzialmente dualista. Senza entrare nel merito delle discussioni, il testo traduce *nepbes* con *psiche* esponendosi al rischio di ridurre la portata

4.3. Lo sviluppo neotestamentario

Il discorso antropologico conosce uno sviluppo ulteriore nel NT, nel quale la questione circa l'identità dell'uomo assume una impronta eminentemente cristologica. La stessa categoria centrale dell'AT, "immagine di Dio", viene ora riferita a Cristo, il quale propriamente è l'"immagine di Dio" (2Cor 4,4), l'"immagine del Dio invisibile" (Col 1, 15), come a dire che Cristo è la vera immagine di Dio e dunque l'uomo completo, rispetto al quale Adamo è solo un abbozzo. Così quella singolare natura ricevuta dalla creatura umana in forza della sua peculiare relazione con Dio, espressa nella categoria di *imago Dei*, nel NT «si precisa compiutamente come *figliolanza* nell'evento di Cristo. L'uomo è dunque una creatura voluta per vivere come *figlio* di Dio, secondo la forma dell'Unigenito Figlio che è Gesù Cristo»²⁴. Poiché Dio si dice attraverso e nell'umanità del Figlio, allora solo in Lui l'uomo può conoscere adeguatamente il suo essere creato a immagine e somiglianza.

Qui ci aiuta soprattutto la teologia paolina. L'immagine di Col 1,15 ci dice che Cristo rende visibile Dio, rivela la sua esatta riproduzione che partecipa di tutto il potere che proviene dall'originale, e perciò l'unico modo che l'uomo ha per arrivare ad essere immagine di Dio è riprodurre in se stesso, imitare, l'immagine di Cristo. È quanto ribadisce il citato documento della CTI al n. 12: «poiché l'immagine perfetta di Dio è Cristo stesso, l'uomo dev'essere a lui conformato per diventare figlio del Padre attraverso la potenza dello Spirito Santo. [...] Secondo il modello tratteggiato per primo dal Figlio, l'immagine di Dio in ogni uomo è costituita dal suo stesso percorso storico che parte dalla creazione, passando per la conversione dal peccato, fino alla salvezza e al suo compimento. Proprio come Cristo ha manifestato la sua signoria sul peccato e la morte attraverso la sua Passione e Risurrezione, così ogni uomo consegue la propria signoria attraverso Cristo nello Spirito Santo – non soltanto una sovranità sulla terra e sul regno animale (come

semantica di *nephes* al concetto greco di anima. Tuttavia è plausibile ritenere che accade il contrario cioè che l'anima rimane biblicamente intesa non come una parte dell'uomo ma come un termine che comunque continua ad indicare tutto l'uomo in quanto essere vivente.

²⁴ A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, cit., p. 151.

afferma l'Antico Testamento) – ma principalmente sul peccato e sulla morte»²⁵.

Ora in Paolo il linguaggio antropologico si arricchisce di ulteriori differenziazioni. L'apostolo delle genti, infatti, introduce la parola *sarx* (carne) accanto a *psyche* e *soma*, attribuendo un valore estremamente negativo alla *sarx*, senza però che questa *sarx* possa essere identificata con la corporalità e finitezza contingente dell'uomo. Infatti Paolo usa *soma*, che è come la chiave di volta della sua antropologia, per designare l'uomo nella completezza della sua individualità e nell'unità solidale con tutta l'umanità, «l'uomo incardinato nello spazio-tempo (2Cor 5, 6-10), solidale con gli altri uomini (1Cor 6, 15-16), portatore dell'immagine di Adamo e capace di riprodurre l'immagine di Cristo (1Cor 15, 49), sottomesso alla debolezza della sua naturale condizione e chiamato ad una trasformazione gloriosa del suo modo di esistere (1Cor 15, 22-44.50-53; Rm 8, 11)»²⁶.

Accanto a *soma* vi è la parola *sarx* che mette sì l'accento sull'idea della debolezza inerente alla carne (*basar*) ma che è soprattutto una debolezza morale che si oppone a *pneuma*; non, dunque, la carne fragile e caduca della creatura umana ma un principio negativo efficace e deleterio che si annida nella coscienza dell'uomo, divenendo terreno per il peccato, e si oppone allo *pneuma* che non è tanto il principio della vita psicofisica ma lo Spirito divino che si effonde nella persona rendendola figlia adottiva di Dio (cfr. Rm 8, 16 e Gal 5, 16-17: opposizione *sarx-pneuma*).

5. La riflessione antropologica nei Padri e in Tommaso e la questione dell'anima tra teologia e fede

Come già accaduto per l'AT, anche la tradizione cristiana è da subito chiamata a confrontarsi con l'universo culturale ellenistico che possedeva una visione dell'uomo a tratti profondamente diversa da quella biblica, vuoi perché mancava il concetto di creazione, vuoi perché non esisteva l'idea della libertà, nel senso di un uomo che nella sua singola-

²⁵ CTI, *Comunione e servizio: la persona umana creata a immagine di Dio*, cit., pp. 771-772.

²⁶ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio*, cit., p. 73.

rità fosse artefice del suo destino e costruttore di storia. L'altro pericolo, che proveniva soprattutto dalla tradizione platonica e neoplatonica era il dualismo, con la conseguente svalutazione della materia e della corporeità.

Così se i primi autori cristiani non ebbero difficoltà ad incorporare alcuni elementi presenti nella tradizione greca – primo fra tutti la definizione di uomo come animale razionale composto di anima (razionale e libera) e di corpo – allo stesso tempo non poterono non denunciare i limiti e i rischi del dualismo disincarnato²⁷. Pensiamo alla reazione veemente di un Tertulliano (160-220) che nel cap. 22 del suo *De anima* definisce l'anima «natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantiam simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem». Colpisce l'attributo *corporalem*, come strenua difesa del contenuto originario della visione biblica che ora doveva essere tradotta in un ambiente culturale totalmente diverso, il che richiedeva una delicata e attenta ermeneutica.

Allo stesso tempo si apriva il fronte gnostico e si facevano i conti con la posizione di Filone, volta a screditare la carne con una radicalizzazione della dualità corpo e spirito che attentava ad una concezione unitaria dell'uomo. Sarà Ireneo di Lione (130-200), nel suo confronto con l'inaccettabile dualismo gnostico, che se da un lato accoglierà definitivamente i concetti di anima e corpo, dall'altro chiederà puntualizzazioni dirimenti. Leggiamo nel V libro dell'*Adversus Haereses*: «l'anima e lo spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo intero; l'uomo perfetto infatti risulta dalla compenetrazione e dall'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre, con la carne, creata anch'essa a immagine di Dio. [...] La carne strutturata da sola, non è l'uomo completo, ma solo il corpo dell'uomo, cioè una parte dell'uomo. Ma neppure l'anima da sola costituisce tutto l'uomo: è l'anima dell'uomo, cioè una sua parte. E neppure lo Spirito è l'uomo, si tratta appunto dello Spirito, non di tutto l'uomo. Solo la fusione, l'unione e l'integrazione di questi elementi costituisce l'uomo perfetto» (V, 6, 1).

²⁷ Cfr. A. VACCARO, *Perché rinunciare all'anima? La questione dell'anima nella filosofia della mente e nella teologia*, EDB, Bologna 2001, pp. 68-99.

È nella Scuola Alessandrina che il luogo dell'*imago Dei* dalla totalità duale di anima e corpo tende a spostarsi verso l'anima come sede di intelligenza e volontà. Così in Origene, l'*imago Dei* «si riferisce alla creazione dell'intelletto o uomo razionale, in cui si imprime le forme del Figlio e dello Spirito. La coppia *uomo ideale-uomo corporeo* diventa così *uomo interiore-uomo esteriore*. Il teologo alessandrino attribuisce le caratteristiche platoniche dell'intelletto e quelle paoline dell'uomo spirituale al primo, mentre al secondo restano le caratteristiche dell'uomo sensibile platonico e dell'uomo terreno, l'uomo vecchio paolino»²⁸. Qui si nota la differenza con Ireneo che metteva in risalto la dignità unica del corpo umano plasmato dalle "mani di Dio".

È chiaro che la filosofia platonica, la quale fu l'orientamento prevalente presso i Padri, se permetteva una declinazione speculativa e positiva del cristianesimo trasformando la sensibilità pagana in terreno fertile da inculturare, conservava il rischio di quel dualismo dispregiatore della materia estraneo alla sensibilità biblica.

Lo scenario patristico viene lasciato in eredità al Medioevo dove da un lato ci si ritrova di nuovo a confrontarsi che le aporie e i rischi irrisolti di una declinazione troppo platonica dell'antropologia biblica e dall'altro si assiste ad un fenomeno nuovo che permette di spiegare in una maniera più congrua quel carattere unitario-duale dell'uomo, ovvero l'avvento della filosofia aristotelica: fisica, metafisica, etica e psicologia dello Stagirita diventano la nuova filosofia, introdotta nelle università, un sistema di pensiero completamente autonomo rispetto al cristianesimo, rischioso in alcuni aspetti (la sua recezione cristiana infatti all'inizio non fu scontata) ma, almeno dal punto di vista antropologico, piuttosto promettente per argomentare il punto di vista cristiano sull'uomo composto inscindibile di anima e corpo.

L'opportunità offerta da Aristotele nella questione dell'anima si condensava nel concetto di *sinolo*. Mentre in Platone ogni ente particolare esisteva solo in forza della partecipazione all'idea universale intellegibile e sussistente, per Aristotele le sostanze naturali implicano costitutivamente l'insieme di forma e materia: la sostanza individuale concreta non è solo la sua forma ma l'unione di forma e materia, il sinolo appunto. Dal punto di vista antropologico, la definizione di uomo come com-

²⁸ A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, cit., p. 161.

posto di anima e corpo ci dice che l'anima, al pari del corpo, presa in se stessa, senza il corpo non è sussistenza in sé sufficiente e semovente ma "sostanza incompleta". La completezza appartiene al vivente intero come unione dei due principi costitutivi di anima e corpo²⁹.

Se indubbiamente la concezione aristotelica dell'anima forma essenziale del corpo aveva il vantaggio di offrire una solida base di sostegno ad una visione unitaria dell'uomo come entità psico-fisica, allo stesso tempo, però, in quanto forma, l'anima appariva fin troppo legata alla materia per non essere toccata dalla natura e dal destino della materia; così se nella dottrina platonica dell'anima si rischiava di compromettere l'unità sostanziale che è l'uomo, la dottrina aristotelica metteva in dubbio la spiritualità e l'immortalità dell'anima nonché, per altri motivi, l'unicità individuale dell'anima.

In questo contesto si colloca la sintesi di Tommaso d'Aquino che si occupa dell'anima e del rapporto tra anima e corpo in diversi testi³⁰. Non è questo il luogo per ripercorrere la complessa e ampia posizione tommasiana; tuttavia qui occorre ricordare che secondo l'Aquinate l'uomo è *aliquid compositum ex anima et corpore* e l'anima è il principio in forza del quale il corpo vive, essa è, cioè, la *forma corporis*, un'anima che si ribadisce essere spirituale e anche immortale (quest'ultima caratteristica meno scontata dato il contesto aristotelico). Non ci sono nell'uomo due esseri, quello del corpo e quello dell'anima, poiché il corpo ha l'essere dall'anima che come forma sussistente comunica il suo essere al corpo, sebbene non abbia bisogno di un corpo per esistere ma solo per compiere l'operazione sua propria, cioè l'intellezione. Lo leggiamo nella *Summa*, dove nel *respondeo* dell'art. 4 della q. 75 ("Se l'anima sia l'uomo") Tommaso scrive:

Possiamo intendere in due modi l'affermazione: "l'anima è l'uomo". Primo, nel senso che l'uomo [in generale] sia l'anima; non però questo dato uomo, Socrate p. es., poiché egli è composto di anima e di corpo. E dico questo perché alcuni ritenevano che la sola forma rientrasse nell'essenza della specie, mentre la materia sarebbe stata una parte dell'individuo, non della specie. Ma

²⁹ Così, ad esempio, in *Met.* VI,1, 1025b31; VII,3, 1029 a1-5; VIII 5, 1039 b14ss e nel *De anima* III, 4, 429 b10ss.

³⁰ Cfr., ad esempio, le qq. 75 e 76 della prima parte della *Summa Theologiae*, i capp. 49-51 del libro II della *Summa contra gentiles*, le *Quaestiones disputatae De anima*.

ciò non può essere vero. Infatti la natura della specie abbraccia tutto ciò che è contenuto nella definizione. Ora, negli esseri corporei la definizione non indica solo la forma, ma la forma e la materia insieme. La materia quindi è un componente della specie negli esseri corporei: non dico la materia [concreta e] quanta, che è principio di individuazione, ma la materia in generale. Poiché come nel concetto di quest'uomo particolare è incluso che egli possiede quest'anima, queste carni e queste ossa, così nel concetto universale di uomo rientra che egli ha un'anima, delle carni e delle ossa. È infatti necessario che l'essenza della specie abbracci tutto ciò che è comune a tutti gli individui contenuti nella specie. Secondo, [la frase suddetta] può anche essere intesa nel senso che questa anima sia questo uomo. E una tale interpretazione potrebbe sostenersi se si ammettesse che l'anima sensitiva compie le sue operazioni senza il corpo: poiché in tal caso tutte quelle operazioni che vengono attribuite all'uomo sarebbero esclusivamente dell'anima, dato che ogni cosa si identifica con il soggetto che svolge le operazioni della medesima. Quindi l'uomo sarà quel soggetto che svolge le operazioni dell'uomo. Ma noi abbiamo già dimostrato [a. 3] che il sentire non è un'operazione dell'anima soltanto. Essendo dunque il sentire un'operazione dell'uomo, sebbene non sia la sua operazione propria e specifica, è chiaro *che l'uomo non è soltanto anima, ma un insieme che risulta composto di anima e di corpo.*

Più avanti nell'art. I della q. 76 ("L'unione tra l'anima e il corpo") nel *respondeo*, a proposito dell'idea che l'anima è *forma corporis*, Tommaso precisa che la forma è il principio in forza del quale un essere immediatamente opera, quindi afferma: «è evidente che l'anima è il principio immediato in forza del quale il corpo vive. E siccome la vita si manifesta con varie operazioni nei diversi gradi dei viventi, l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale compiamo tutte le operazioni vitali: infatti l'anima è il principio primo e immediato in forza del quale ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo localmente, e in forza del quale abbiamo l'intellezione. Il principio primo della nostra intellesione dunque, che chiamiamo intelletto o anima intellettiva, è la forma del corpo. E questa è la dimostrazione di Aristotele [*De anima* 2, 2]».

Nonostante alcune iniziali resistenze, la posizione di Tommaso sarà fatta propria anche dal Magistero della Chiesa, il quale interverrà soprattutto in due momenti: il Concilio di Vienne del 1312 (contro la dottrina della pluralità delle forme sostanziali sostenuta da P.G. Olivi) e il Concilio Lateranense V nel 1513. In quest'ultimo, contro il filosofo aristotelico P. Pomponazzi, che parlava di mortalità dell'anima individuale e di immortalità dell'anima

universale sul piano della ragione, leggiamo: «condanniamo e riproviamo tutti quelli che affermano che l'anima intellettuale è mortale o che è unica in tutti gli uomini, o quelli che avanzano dei dubbi a questo proposito: essa infatti, non solo è veramente, per sé ed essenzialmente, la forma del corpo umano, come si legge in un canone del nostro predecessore papa Clemente V, di felice memoria, pubblicato nel concilio generale di Vienne [DS 902], ma è anche immortale, e, data la moltitudine dei corpi nei quali è infusa individualmente, essa può essere, deve essere ed è»³¹.

Al di là delle posizioni e delle vicende storiche relative alla questione dell'anima, la cosa importante da ribadire è che nell'utilizzo e «nella difesa dell'anima si è voluto riaffermare l'originalità della persona umana rispetto agli altri viventi, senza con ciò dimenticare la dimensione “materiale” della medesima persona»; l'anima è così «divenuta nei secoli passati l'elemento distintivo e/o lo strumento linguistico per dire la singolare identità dell'uomo, per spiegare la sua apertura al Creatore e per mantenere l'affermazione del suo destino alla comunione beatificante con Lui»³². Accade così che l'anima non indica più solo la parte spirituale dell'uomo ma piuttosto l'uomo nella sua interezza (come la *nephes* ebraica).

Il problema e la complicazione è che in teologia non vi è solo un utilizzo di “anima” in senso antropologico ma anche in ambito escatologico, dove “anima” significa la condizione in cui l'uomo sopravvive dopo la morte terrena in attesa della risurrezione. Di conseguenza quando si parla di anima occorre sempre distinguere e riferirsi a questa duplicità di utilizzo e di significato: la persona – ovvero l'uomo nella sua interezza – ma anche quell'elemento spirituale che sopravvive e fa sì che l'io individuale sussista dopo la morte del corpo in attesa della riunificazione con il corpo al momento della risurrezione.

6. *Il concetto di persona*

La questione antropologica dal punto di vista cristiano non conosce solo la diatriba relativa all'uomo come composto inscindibile di un ele-

³¹ DH 1440.

³² G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 76-78.

mento materiale (il corpo) e di un principio spirituale (l'anima) intrinsecamente uniti, ma vede la declinazione dell'identità dell'uomo attraverso una categoria centrale e decisiva che è quella di persona, nella quale, soprattutto, si oggettiva la dimensione relazionale essenziale all'essere stesso dell'uomo, a cui sono da aggiungere la consapevolezza della libertà e la chiara percezione dell'irriducibilità al mondo infraumano.

La parola "persona"³³, inoltre, fa parte di quel lessico di vocaboli che oggi vengono utilizzati senza problema e spesso senza alcun riferimento alla tradizione cristiana dimenticandoci che l'Occidente nemmeno avrebbe pensato all'uomo come persona se non l'avesse fatto il cristianesimo. Del resto il debito della nostra sensibilità moderna verso le categorie cristiane è innegabile, sia che si accettino processi di secolarizzazione sia che si riconosca, con *Fides et ratio* che buona parte del pensiero moderno non sarebbe esistito senza l'influsso della rivelazione cristiana³⁴. Leggiamo nel n. 67: «la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo naturalmente inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a sé stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. [...] Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede: l'annuncio cristiano della dignità, dell'uguaglianza e della libertà degli uomini ha certamente influito sulla riflessione filosofica che i moderni hanno condotto».

Solo nel pensiero cristiano il concetto di persona «ha ricevuto quell'approfondimento che ha fatto della persona la quintessenza della

³³ Anche riguardo alla tematica della persona la bibliografia è molto vasta. Mi limito qui a rimandare ad alcuni testi: A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996²; E. PEROLI, *Essere persona. Le origini di un'idea tra grecità e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2006; V. POSSENTI, *Il principio-persona*, Armando, Roma 2006; R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2007; M. SERRETTI, *L'uomo è persona*, LUP, Città del Vaticano 2008.

³⁴ *Fides et ratio* al n. 76 arriva ad affermare che per il debito della modernità verso il cristianesimo, la filosofia moderna può considerarsi filosofia cristiana: «si può dire che, senza questo influsso stimolante della parola di Dio, buona parte della filosofia moderna e contemporanea non esisterebbe. Il dato conserva tutta la sua rilevanza, pur di fronte alla deludente constatazione dell'abbandono dell'ortodossia cristiana da parte di non pochi pensatori di questi ultimi secoli».

dignità dell'individuo»³⁵ in virtù dell'idea cristiana del Dio trinitario. Il singolo, con la sua dignità e identità personale irriducibile a quella di chiunque altro, è la categoria irrinunciabile senza la cui tematizzazione, ad opera del cristianesimo, la soggettività moderna non potrebbe darsi.

Come leggiamo nel documento della CTI *Alla ricerca di un'etica universale: un nuovo sguardo sulla legge naturale* (2008),

con la sua insistenza sulla libertà come condizione della risposta dell'uomo all'iniziativa dell'amore di Dio, il cristianesimo ha contribuito in modo determinante a dare il posto dovuto alla nozione di persona nel discorso filosofico, così da avere un'influenza decisiva sulle dottrine etiche. Inoltre, l'esplorazione teologica del mistero cristiano ha condotto a un approfondimento molto significativo del tema filosofico della persona. Da una parte, la nozione di persona serve a designare nella loro distinzione il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo nel mistero infinito dell'unica natura divina. D'altra parte, la persona è il punto in cui, nel rispetto della distinzione e della distanza tra le due nature, divina e umana, si stabilisce l'unità ontologica dell'Uomo-Dio, Gesù Cristo. Nella tradizione teologica cristiana, la persona presenta due aspetti complementari. Da una parte, secondo la definizione di Boezio, ripresa dalla teologia scolastica, la persona è una "sostanza (sussistente) individuale di natura razionale". Essa rinvia all'unicità di un soggetto ontologico che, essendo di natura spirituale, gode di una dignità e di un'autonomia che si manifesta nella coscienza di sé e nella libera padronanza del proprio agire. D'altra parte, la persona si manifesta nella sua capacità di entrare in relazione: essa esercita la sua azione nell'ordine dell'intersoggettività e della comunione nell'amore (67).

Cominciamo col dire che la Scrittura non possiede il termine *persona*³⁶ nell'accezione che gli attribuiamo noi oggi. Nella Bibbia l'uomo è descritto però in termini costitutivamente relazionali; egli, infatti, è e si dà in una triplice relazione: di dipendenza di fronte a Dio, di superiorità di fronte al mondo, di uguaglianza di fronte al tu umano. Essendo sempre "di fronte all'altro da sé", l'uomo biblico è essenzialmente un essere relazionale anche se non tutte le tre classi di relazione sono da porre sullo stesso piano: la relazione con Dio è la più importante perché

³⁵ W. PANNENBERG, *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, Queriniana, Brescia 1999, 100.

³⁶ Il termine *prosopon* ricorre più di 850 volte nel greco biblico il più delle volte per tradurre l'ebraico *panim* che indica i lineamenti, la faccia, e talvolta anche ciò che Dio mostra di sé all'uomo.

è in forza di essa che l'uomo esiste come creatura, come essere superiore rispetto all'ambito mondano (cfr. *Sal* 8) e come cosciente di essere un soggetto "di fronte a".

Il concetto cristiano e moderno di persona, ad indicare la natura e la specificità di ogni individuo all'interno di una natura umana condivisa, non lo troviamo nemmeno nella cultura greca. Qui, soprattutto in Aristotele, che farà scuola, si preferiscono le categorie di essenza (*ousia*), sostanza (*hypostasis*), natura (*physis*). Non è nemmeno corretto, come normalmente si dice, ritenere che il termine persona derivi da *personare*, cioè risuonare, alludendo alla maschera che gli attori usavano in teatro per amplificare la voce.

Nella tradizione cristiana il termine persona si fa sempre più strada non però in un ambito antropologico ma in occasione delle discussioni sul mistero della Trinità che a partire dal III secolo attraversano la Chiesa, con l'esigenza sempre più marcata di distinguere all'interno di Dio fra "natura" divina e persone divine senza cadere in posizione modaliste. Progressivamente si chiarisce che *ciò che è Dio* (la natura divina) si realizza in tre soggetti diversi senza che per questo si moltiplichi la natura, che continua a rimanere unica. Se la natura (*esse in*) garantisce l'appartenenza allo stesso grado ontologico (e dunque la divinità delle tre persone), è la relazione (*esse ad*) che determina l'identità di ciascuno e la sua distinzione dall'altro come sé ma non sé; così questa natura relazionale costituisce il Padre nel suo essere che si dona totalmente, il Figlio nel suo procedere dall'autodonazione del Padre e dello Spirito come reciproca autodonazione del Padre e del Figlio.

Se dunque la natura accomuna, la relazione permette la distinzione personale, il che vuol dire che la persona consiste nella relazione, la quale non sopravviene all'essere della persona come caratteristica successiva al costituirsi della sua identità, quale attributo tra gli altri, ma fa essere la persona come persona nella sua distinzione dall'altro da sé in forza della relazione a questo altro da sé. La relazione non è più un accidente, la più debole delle categorie (come diceva Aristotele) a differenza della *ousia* (sostanza) che permette il livello massimo di individuazione determinata, definendo il soggetto individuale che appartiene solo a se stesso e che non può inerire ad altro, titolare di una serie di proprietà e punto di riferimento di ogni attribuzione. La scelta di Calcedonia di usare *persona* per designare il mistero della insuperabile unità di Gesù

Cristo nella dualità delle due nature, sancì l'affermazione della centralità della parola.

Alla parola persona, utilizzata in un contesto cristologico e trinitario per distinguere il soggetto dalla natura, si apriva la strada per un impiego in ambito antropologico³⁷. Se l'uomo è creato a immagine di Cristo, se vive la sua umanità secondo la forma dell'umanità di Cristo, allora anch'egli è persona, e dal fatto che il Figlio è uno e compiuto in se stesso in quanto esiste come totale e assoluta dipendenza dal Padre che da sempre lo genera come Figlio, seguono anche i due poli sui quali si articolerà la nozione antropologica di persona: l'affermazione di un 1) *individuo* il quale è se stesso in quanto totalmente 2) *in relazione* ad un altro³⁸.

La riflessione sulla persona per secoli sarà debitrice alla definizione che ne darà Severino Boezio nel *Contra Eutychen et Nestorium* III, 6: «persona est naturae rationalis individua substantia». La fortuna di questa definizione nella speculazione successiva sino agli inizi dell'età moderna, dipese dal fatto che essa cercò per la prima volta di fondare sul livello della sostanza la consistenza ontologica dell'individuo ponendo così in luce il carattere del tutto unico e incomunicabile dell'essere personale, «quel carattere per il quale la persona non può essere considerata come una semplice esemplificazione del suo concetto di specie, non può essere relativizzata ad un semplice “caso” dell'universale, a semplice parte o elemento di una totalità»³⁹, ma possiede una unicità singolare e irripetibile nella quale prende forma la natura razionale comune. Questo pregio della definizione di Boezio non deve però farci dimenticare il limite, perché in Boezio «il concetto di persona si trova completamente sul piano della sostanza e non è in grado di spiegare nulla né riferito alla Trinità, né usato nella cristologia; è un'espressione che resta a livello dello spirito greco il quale ragiona in termini di sostanza»⁴⁰, è un ritorno dell'essenzialismo dell'ontologia greca che tace il ruolo fondamentale della relazione e nulla dice sulla corporeità.

³⁷ «La relazione creazionale è ontologica prima ancora che esemplare e le Persone divine sono e restano il principio a partire dal quale intraprendere ogni e qualsiasi considerazione sulla persona umana» (M. SERRETTI, *L'uomo è persona*, cit., p. 26).

³⁸ Cfr. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LÓPEZ, *La persona umana*, cit., p. 188.

³⁹ E. PEROLI, *Essere persona*, cit., p. 47.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Il significato di persona nella teologia*, in ID., *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, p. 183.

I rischi di questa definizione di Boezio, quanto alla considerazione inadeguata del tratto costitutivo dell'umano che è la relazionalità, muovono ad un critica radicale da parte di Riccardo di San Vittore (sec. XII). Questi nel IV libro del *De Trinitate* nota che la definizione di Boezio si addice più all'unica essenza divina che alle singole persone che in essa sussistono; è l'essenza che va intesa come *ousia prima* aristotelicamente parlando, ma è solo il processo del "donarsi" e "riceversi" proprio delle persone divine che costituisce la realtà dei singoli soggetti divini; accade così che il *proprium* che si addice in modo unico e incommunicabile alle persone divine è il *proprium* di una relazione, il modo unico con il quale ciascuna di esse è in rapporto con le altre. Invece in Boezio il riferimento ancora al concetto aristotelico di sostanza fonda la consistenza ontologica della persona in un originario essere-per-sé in qualche modo "irrelazionale" - "irrelativo".

Al contrario l'identità dei singoli Soggetti divini deve essere concepita come un evento per essenza interpersonale, perciò «le proprietà delle singole persone donano loro non di sussistere in se stesse, bensì di ex-sistere. Ecco perché è più esatto parlare delle persone in termini di ex-sistentia piuttosto che di substantia»⁴¹. Dove l'esistere (*ex-sistere*) indica etimologicamente un consistere che manifesta in sé una originaria relazionalità e rinvia al carattere ex-statico dell'essere personale per il quale una persona può essere pensata solo in relazione ad altre persone, cioè al plurale. Pertanto, collocata nell'ambito dell'esistenza (proprietà affatto considerata nella filosofia greca) la persona viene definita come «existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum» (IV, 21-22).

Purtroppo sul piano filosofico a fare scuola sarà la prospettiva di Boezio e così «il contributo della fede cristiana alla totalità del pensiero umano non viene realizzato; rimane isolato da esso, nella sua veste di eccezione teologica, benché il significato di questa novità stia proprio nel porre in questione l'intero modo di pensare umano e di portarlo su nuove strade»⁴².

L'impronta boeziana si ritrova anche in Tommaso D'Aquino. Nella *Summa* la persona «significa quanto di più nobile si trova in tutto l'universo, cioè il sussistente di natura razionale (*subsistens in rationali natu-*

⁴¹ *De Trinitate* IV, 20, 943.

⁴² J. RATZINGER, *Il significato di persona nella teologia*, cit., p. 184.

ra)» e «per questo, dovendosi attribuire a Dio tutto ciò che comporta perfezione, dato che nella sua essenza egli contiene tutte le perfezioni, è conveniente che gli venga attribuito anche il nome di persona. Tuttavia non nel modo in cui viene attribuito alle creature, ma in maniera più eccellente, come si fa con gli altri nomi da noi imposti alle creature e applicati a Dio» (I, q. 29, art. 3, resp.). Leggiamo nell'art. 4 della q. 29:

La persona in generale infatti, come si è detto [a. 1], significa una sostanza individuale di natura razionale. L'individuo poi è ciò che è indistinto in se stesso e distinto dagli altri. La persona dunque, in qualsiasi natura, significa ciò che è distinto in quella natura: come nella natura umana significa questa carne, queste ossa, questa anima, che sono i principi individuanti l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona, tuttavia fanno parte di quello di persona umana. Ora, come si è detto [q. 28, a. 3], la distinzione in Dio non avviene se non per le relazioni di origine. E tali relazioni in Dio non sono come accidenti inerenti al soggetto, ma sono la stessa essenza divina: perciò esse sono sussistenti come sussiste l'essenza divina. Come dunque la divinità è Dio, così la paternità divina è Dio Padre, il quale è una persona divina. Perciò la persona divina significa la relazione come sussistente. E ciò equivale a significare la relazione a modo di sostanza, cioè di ipostasi sussistente nella natura divina; benché ciò che sussiste nella natura divina non sia altro che la stessa natura divina. Stando dunque a queste premesse è vero che il nome persona significa direttamente la relazione e solo indirettamente l'essenza: non però la relazione in quanto relazione, ma in quanto significata come ipostasi.

Nella q. 40 leggiamo che in Dio «le persone sono le stesse relazioni sussistenti». Più avanti rispetto al brano ora citato, Tommaso afferma che solo nella definizione della persona divina è contenuta la relazione, mentre non si può dire lo stesso per la persona angelica o umana⁴³.

Dunque per Tommaso il nome persona non si usa per significare l'individuo come natura ma per indicare il soggetto che sussiste in tale natura⁴⁴; persona è quindi un modo di essere del tutto singolare di suprema dignità, come appena scritto⁴⁵, un essere di per sé del tutto unico

⁴³ Cfr. *Summa theologiae* I, 29,4.

⁴⁴ «Nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura» (*Summa theologiae* I, q. 30, 4).

⁴⁵ «Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente» (*Summa theologiae* I, 29, 3, ad3).

ed originale, insomma quanto di più nobile c'è nella natura. Possesso di sé, autocoscienza e libertà sono i tratti caratteristici della persona; in questo Tommaso di dimostra già un moderno abbozzato. Rimane però la domanda: che ne è del momento della relazionalità così essenziale nella determinazione del significato di persona? Sappiamo che l'evidente trascuratezza in Tommaso sarà la dimenticanza di buona parte del pensiero moderno che da Cartesio in poi, almeno fino a Hegel, non riesce ad includere come essenziale nell'essere della persona il momento relazionale.

Conclusion

Non è possibile in questa sede dilungarci ulteriormente nell'analisi del discorso sulla persona e sulla ripresa della categoria nel pensiero contemporaneo sospeso fra umanesimo ateo, antiumanesimo postmoderno e anche centralità della relazione quale momento sorgivo e costitutivo dell'identità dell'individuo e del suo accadere come persona. Certo rimangono alcune caratteristiche della persona deducibili dal percorso accennato e dal suo costitutivo e imprescindibile orizzonte teologico. Tale orizzonte non può mai essere messo tra parentesi perché, come leggiamo in un recente documento della CTI, «il mistero trascendente di Dio si riflette sul mistero della persona umana come immagine di Dio», la quale persona «è capace di conoscenza e di amore; è dotata di libertà, è capace di entrare in comunione con altri ed è chiamata da Dio a un destino che trascende le finalità della natura fisica. Essa si compie in una libera e gratuita relazione di amore con Dio che si realizza in una storia»⁴⁶.

La persona è anzitutto sostanziale autonomia: non un caso di una generica sostanza essenziale "uomo" ma qualcuno nella sua particolare e singolare unicità che si determina per libertà, indisponibilità, insostituibilità e dignità. Ovviamente il momento dell'autonomia non esclude ma implica la dimensione relazionale, per cui la persona non si manifesta solo come *centralità* ma anche come *ec-centricità*, capacità di uscire da sé per essere se e costruire se nella relazione, dove i *relata* (gli altri

⁴⁶ CTI, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* (2008), p. 66.

con cui l'individuo entra in relazione) non perdono la loro indisponibile autonomia e non diventano una variazione dell'io, un momento necessario ma provvisorio dell'essere io dell'io, per cui dalla relazione con l'altro l'io rimane sé in una autocoscienza accresciuta; invece «i singoli che si correlano sono riferiti in maniera inconfondibile l'uno a partire dall'altro e in vista dell'altro, anzi sono mediati l'uno dall'altro formando così un'unità pericoretica»⁴⁷. Si vuol dire che la persona si costituisce come unicità individuale in forza della relazione ma che è una realtà dinamica in cui identità e differenza, unità e relazione sono osmotici e non possono essere isolati o separati radicalmente.

Naturalmente questo orizzonte relazionale prima ancora che essere quello con gli altri uomini e il mondo è, per la persona, la relazione con Dio che la fa essere. E se l'uomo è se stesso solo nell'orizzonte della relazione fontale, solo il permanere in questa relazione con Dio permette alla persona di arrivare a sé. Il significato della creazione cristiana dell'uomo è nell'idea che Dio è il tu dell'uomo e l'uomo è il tu di Dio che Egli chiama e vuole per sé, conferendogli quella dignità e condizione singolare che lo rendono unico *partner* di un dialogo interpersonale con Dio stesso. Solo in quanto l'uomo è stato reso capace di relazione con Dio (da Dio stesso, evidentemente) le altre relazioni (con il mondo e con gli altri uomini) diventano costitutive. L'essere il tu di Dio è la ragione della dignità della persona che si manifesta nella sua intelligenza (con cui partecipa della luce della mente di Dio), nella libertà (segno privilegiato dell'immagine di Dio con cui l'uomo può volgersi al bene), nell'agire secondo scelte consapevoli e libere⁴⁸. Come leggiamo nella *Gaudium et spes*, la vocazione alla comunione e al dialogo con Dio sin dal suo nascere è «l'aspetto più sublime della dignità dell'uomo» (19).

⁴⁷ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, p. 194.

⁴⁸ Cfr. *Gaudium et spes* 15-17.