

La rilevanza della teologia per l'uomo di oggi e la sua cultura

Camillo Ruini*

Sostenere che la teologia è importante per l'uomo contemporaneo sembra un tentativo ormai superato e fuori dalla storia. Viviamo infatti, quanto meno nell'Occidente europeo, in un'epoca di forte secolarizzazione, anzi di parziale scristianizzazione. Certo, con la secolarizzazione coesistono fenomeni di risveglio religioso identitario, nei quali il cristianesimo è rivendicato come segno distintivo della nostra civiltà. In maniera diversa la religione (non necessariamente cristiana ma, ad esempio, anche buddista, oppure senza una determinata caratterizzazione confessionale) è vissuta come alternativa spirituale al razionalismo scienista. Se però intendiamo la teologia come riflessione razionale, metodica e critica, sull'indole e sui contenuti della fede cristiana – e, nel mio caso, cattolica –, la teologia stessa sembra essere assai poco significativa non solo per l'uomo secolarizzato ma anche per il cristiano identitario e per chi cerca un'alternativa a un eccesso di razionalità.

Tenterò di mostrare che non è così, che cioè la teologia è rilevante anche oggi, non soltanto per l'importanza che ha avuto nel passato e che continua a farsi sentire anche nel presente, ma per i contributi che la teologia può dare alle problematiche odierne. La via che percorreremo per ottenere questo risultato è piuttosto semplice: prenderemo in esame alcune questioni attualmente di grande interesse e per ciascuna di esse metteremo in luce il ruolo che la teologia può svolgere.

1. Un'istanza centrale della cultura moderna e contemporanea è quella della libertà: libertà personale, libertà politica, libertà economica, libertà religiosa, libertà in ogni ambito dell'esistenza. Oggi l'accento cade in particolare sui diritti soggettivi, intesi come espressione irrinunciabile della libertà, anche a rischio di trasformare in

* Sua Eminenza Cardinale Camillo Ruini, Vicario Generale emerito di Sua Santità per la diocesi di Roma, è stato Presidente della Conferenza Episcopale Italiana (1991-2007). Attualmente ricopre la carica di presidente del comitato scientifico della Fondazione Joseph Ratzinger.

diritti quelli che sono semplicemente desideri. Il cristianesimo, specialmente nella sua forma cattolica, è spesso considerato come il più tenace avversario di questa rivendicazione della libertà. In effetti la Chiesa cattolica ha sottolineato a più riprese i limiti, anzi l'inconsistenza, di una libertà che prescinda dalle dimensioni sociali e relazionali del nostro essere. Questa contestazione, però, non deve far dimenticare che il cristianesimo è, essenzialmente, religione della libertà: libertà creatrice di Dio che porta a compimento la distinzione tra Dio e il mondo, ma anche autentica libertà e responsabilità dell'uomo, in mancanza della quale non avrebbe senso la dottrina cristiana della redenzione e della salvezza.

Oggi poi, se approfondiamo il problema, emerge un aspetto che in certo senso capovolge il discorso, ponendo la teologia cattolica dalla parte della difesa della libertà, contro una sua negazione che si va diffondendo nella cultura attuale, sebbene sia poco percepita dall'opinione pubblica. Infatti, mentre viene enfatizzata la libertà da ogni vincolo esterno, è facilmente negata o messa in dubbio la nostra libertà interna, cioè quella caratteristica del soggetto umano per la quale esso – quando si siano verificate tutte le condizioni che rendono possibile il suo agire – è ancora in grado di scegliere se agire o non agire e, nel caso decida di agire, di farlo in una determinata direzione oppure in una direzione diversa o anche opposta. Questa dimensione più profonda della libertà, che potremmo chiamare “ontologica”, è ritenuta incompatibile con l'appartenenza dell'uomo alla natura, che è governata dal caso e dalla necessità. Perciò viene ricondotta a un'illusione soggettiva, spontanea e magari inevitabile ma non corrispondente alla realtà. Di questa tesi vengono proposte anche delle verifiche sperimentali, che rimangono però fortemente controverse e sulle quali qui rinuncio a entrare¹.

Già i teologi medioevali avevano affermato invece con chiarezza la dimensione interna della libertà e lo stesso magistero della Chiesa si è espresso in proposito, soprattutto condannando come eretica, nel 1653, la tesi di Cornelio Giansenio che riteneva sufficiente, per compiere atti moralmente buoni o cattivi, la “libertas a coactione”, cioè la libertà da costrizioni esterne, senza bisogno della “libertas a necessitate”, cioè appunto della libertà interna². Possiamo aggiungere che la libertà da vincoli esterni avrebbe ben poco senso se l'uomo in se stesso non fosse realmente libero, e quindi nemmeno responsabile delle proprie azioni. In concreto, il comportamento umano e

¹ Cfr. in particolare B. LIBET, *Mind Time. Il futuro temporale nella coscienza*, Milano 2007; F. TEMPIA, *Decisioni libere e giudizi morali: la mente conta*, in M. DE CARO – A. LAVAZZA – G. SARTORI, *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino 2010, 87-108. Mi sono espresso molto brevemente su queste problematiche in C. RUINI con A. GALLI, *Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Milano 2012, 152-153.

² Cfr. la Costituzione *Cum occasione* di Innocenzo X, Errore 3: «Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione», in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 2009, n. 2003.

la vita sociale non possono coesistere con l'assenza di libertà e responsabilità: senza di esse la nostra vita si ridurrebbe a un livello infraumano, analogo a quello degli animali. Anzi, diventerebbe impossibile, perché non siamo attrezzati a condurre un simile tipo di esistenza³. L'esperienza interiore di libertà che accompagna tante nostre decisioni in realtà non è meno attendibile delle esperienze esterne, comprese quelle scientifiche: essa ci rivela una fondamentale proprietà del nostro essere e con ciò la sua nativa grandezza.

Un ambito di particolare interesse è quello della libertà religiosa. La Chiesa cattolica ha accumulato un grave ritardo storico prima di giungere al suo pieno riconoscimento. La fonte di questo ritardo è duplice: da una parte, fuori dalla Chiesa, la libertà religiosa veniva – e tuttora spesso viene – fondata sull'incapacità dell'uomo di trovare la verità in materia religiosa e quindi su una concezione relativista. Dall'altra parte la Chiesa riteneva che soltanto la verità, e non l'errore, possa avere dei diritti e che pertanto il diritto alla libertà religiosa, almeno teoricamente, dovesse essere riconosciuto soltanto alla religione vera, cioè a quella cattolica. Il Concilio Vaticano II ha superato questo dilemma ponendo il principio che propriamente soggetto di diritti non sono le idee o i valori, la verità o l'errore, bensì le persone, fisiche o morali, e ciò in base al concetto stesso di diritto. In tal modo viene meno l'alternativa tra verità e libertà di cui sono rimasti prigionieri sia il medioevo, che privilegiava unilateralmente la verità, sia l'epoca moderna, che al contrario privilegia unilateralmente la libertà.

Così alcune realtà altamente significative, quali l'insegnamento di Gesù «Rendete... a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio»⁴, le testimonianze dei martiri e la libertà che è essenziale all'atto di fede, esercitano oggi la loro efficacia storica⁵.

2. Il superamento dell'alternativa tra verità e libertà è però duramente contestato da larga parte della cultura oggi dominante. È infatti diffusa la convinzione che la presunzione di possedere la verità sia fonte di intolleranza, che spesso sfocia nella violenza. Hanno qui un grande peso le tragiche esperienze degli attentati e delle stragi compiute dal radicalismo islamico, ma il legame tra verità e intolleranza viene affermato anche in linea di principio e coinvolge la stessa fede cristiana, che sarebbe anch'essa fonte di intolleranza. Poiché la tolleranza è un valore fondamentale dell'epoca moderna, la rinuncia alla rivendicazione della propria verità sarebbe una condizione indispensabile per la riconciliazione del cristianesimo con la modernità.

³ Cfr. E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Brescia 1978, 95-97.

⁴ Mt 22,21.

⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa, in particolare nn. 1-3; 9-12. Quando questo articolo era già scritto è stato reso pubblico il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La libertà religiosa per il bene di tutti. Approccio teologico alle sfide contemporanee*, che tratta con grande precisione le problematiche anche più recenti.

La risposta concreta a simili considerazioni consiste anzitutto nel grande numero di credenti in Cristo che, lungi dal ricorrere alla violenza, attualmente subiscono persecuzioni, fino a essere uccisi per la loro fede. Anche la teologia ha però un compito importante nel mostrare che l'intolleranza non ha alcun legame necessario con la verità, e tanto meno con la fede cristiana. Ne parliamo confrontandoci con le tesi di un celebre egittologo, Jan Assmann, che considera il monoteismo generatore di intolleranza e di violenza. Secondo lui il monoteismo ebraico deriverebbe dalla religione monoteista del Dio solare Aton, introdotta nell'Egitto del XIV secolo a.C. dal faraone Amenofi IV. In un confronto globale tra monoteismo biblico e politeismo il vero spartiacque sarebbe costituito dalla "distinzione mosaica" tra religione vera e religione falsa, Dio vero e dei falsi. Tale distinzione sarebbe stata estranea alle precedenti religioni politeiste, i cui dei rappresentavano le forze della natura ed erano interscambiabili, ossia traducibili da una religione all'altra, come è accaduto ad esempio tra le divinità greche e latine, e anche egiziane. Il politeismo sarebbe quindi, nella sua sostanza, religione della natura, "cosmoteismo". Al contrario, il monoteismo esclude tutte le altre religioni come "idolatria", il più grave peccato: opera quindi come un'"antireligione" che sarebbe matrice di odio e di violenza, come sarebbe sempre accaduto nella storia delle religioni monoteiste. Di più, con la distinzione mosaica tra vero e falso il concetto di peccato e il bisogno di redenzione sarebbero entrati nel mondo, togliendoci la gioia di vivere. Dovremmo dunque "ritornare in Egitto", abolire cioè nell'ambito delle religioni la distinzione tra vero e falso e tornare al mondo degli dei che esprimono il cosmo in tutta la sua ricchezza e molteplicità e perciò non implicano l'esclusione ma rendono possibile la comprensione reciproca⁶.

Riguardo a questa costruzione di Assmann, che oggi è molto influente e coglie lo "spirito del tempo", bisogna osservare anzitutto che il politeismo, o meglio i vari e diversi politeismi, sono stati non solo fonte di comprensione reciproca ma assai più spesso causa di violenza, dalle guerre tra i popoli in nome dei loro diversi dei fino ai sacrifici umani per placare la loro collera. Anche i monoteismi sono stati e talvolta continuano a essere fonte di violenza, occorre però distinguere tra il monoteismo islamico, che contempla la guerra santa, il monoteismo ebraico e quello cristiano. Quest'ultimo nel corso della storia si è certamente macchiato di molte e gravi violenze, ma esse sono in contraddizione con il suo messaggio fondamentale, incentrato sull'amore di Dio e del prossimo. Perciò il cristianesimo è stato anche, e in misura assai maggiore, sorgente di amore operoso, di umanizzazione e di autentica libertà.

Un'interpretazione più approfondita dell'intero quadro storico e teoretico è sta-

⁶ Cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una memoria storica*, Milano 2000. In seguito, pressato dalle critiche, Assmann ha modificato le sue tesi: cfr. ID., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna 2007; ID., *Il Dio totale. Sull'origine e la natura della violenza religiosa*, in *Il Regno* 56 (2011) 410-417.

ta fatta da Joseph Ratzinger⁷: le religioni politeiste sono sottoposte a un processo storico, che possiamo osservare negli sviluppi dell'antichità greco-romana ed ellenistica. Con la maturazione della coscienza comune si presenta sempre più insistente la domanda circa la verità degli dei: dunque lo sviluppo della ragione umana, e non un'invenzione di Mosè o del popolo ebraico, pone inesorabilmente la questione della verità delle religioni mitiche e in ultima istanza la questione del monoteismo. Tutto ciò ha trovato in Socrate la sua espressione più alta, come attesta il dialogo platonico *Eutifrone*. Pertanto la distinzione mosaica tra vero e falso è anche distinzione socratica: qui si rende visibile la necessità intrinseca dell'incontro tra la rivelazione biblica e il pensiero greco. Assmann coglie giustamente il legame che unisce la distinzione tra vero e falso e quella tra bene e male, perché se non si può conoscere il vero anche il bene diventa irricognoscibile, ma se «torniamo in Egitto», cercando di abolire o superare nell'ambito religioso queste distinzioni, il risultato è che viene meno la luce della verità e dell'etica, che guida la nostra vita. In realtà le tre domande sul vero, sul bene e su Dio costituiscono un unico interrogativo, come l'unico Dio è per identità il vero e il bene: un vero e un bene che propriamente noi non «possediamo», ma riceviamo in dono da Dio che si comunica a noi. Il monoteismo biblico, che raggiunge il suo vertice nell'affermazione giovannea «Dio è amore»⁸, rappresenta pertanto la più alta garanzia della tolleranza, perché la verità che esso rivendica si identifica con l'amore e cerca di affermarsi nelle coscienze degli uomini solo attraverso la sua propria luce e il linguaggio dell'amore.

3. Un'altra questione di grande interesse è quella degli ambiti ai quali possono estendersi le nostre capacità di conoscere. Da quando, con Galileo Galilei, sono nate le scienze nel senso moderno del termine si è avuta una dilatazione sistematica e sempre più accelerata di tali ambiti, che attualmente ha assunto un ritmo difficile da padroneggiare per gli stessi cultori delle scienze. Nell'epoca moderna si è diffusa però la tendenza a negare la possibilità di un accesso razionale alla conoscenza di realtà che trascendano l'esperienza empirica. Questa negazione ha trovato nella *Critica della ragion pura* di Kant la sua formulazione classica, ritenuta definitiva da molti. Si tratta della negazione di una conoscenza teoretica, non necessariamente di altre forme di accesso al trascendente. Anche qui è emblematica la posizione di Kant, che ha scritto: «Ho dovuto... mettere da parte il *sapere*, per far posto alla *fede*»⁹. Per lui la via per giungere a Dio, e in genere alle realtà che stanno al di là dell'esperienza sensibile, è quella della ragione pratica, che parte dal dovere morale, nel quale abbiamo a che fare con qualcosa di assoluto.

⁷ J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 223-244.

⁸ 1 Gv 4,8.16.

⁹ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla 2ª ed., Milano 2009, 70.

La teologia cattolica ha avuto fin dall'antichità un approccio ben diverso, che Tommaso d'Aquino ha sintetizzato nelle «cinque vie» addotte per dimostrare l'esistenza di Dio¹⁰. Alla base di questo approccio vi è il pensiero filosofico greco, principalmente quello di Platone e di Aristotele, ma anche l'insegnamento della Sacra Scrittura, che ritroviamo nel Libro della Sapienza¹¹ e soprattutto nella Lettera dell'apostolo Paolo ai Romani¹². La risposta della Chiesa cattolica alla negazione moderna dell'accesso razionale al trascendente è culminata nella definizione del Concilio Vaticano I, per la quale è verità di fede che l'unico vero Dio può essere conosciuto con certezza, a partire dalle cose create, mediante il lume naturale della ragione umana¹³.

Viene così riconosciuto alla conoscenza razionale uno spazio che si estende in qualche modo fino a Dio ed è pertanto illimitato, fermo restando, d'altronde, che Dio supera infinitamente ogni nostra capacità di conoscenza: perciò Tommaso d'Aquino riteneva che di Dio non si possa sapere che cosa egli sia, ma soltanto che cosa non sia¹⁴. Si realizza pertanto il programma di «allargare gli spazi della razionalità», che Joseph Ratzinger-Benedetto XVI ha molte volte indicato come attualmente indispensabile. Questo allargamento sembra avvenire però rinunciando a quelle capacità critiche e autocritiche che caratterizzano la ragione moderna e costituiscono un suo decisivo progresso.

La vera questione è dunque se una tale rinuncia sia effettiva o solo apparente. Un indizio a favore della seconda ipotesi è rappresentato dal fatto che dall'interno della scienza, specialmente della fisica, nascono oggi domande che possono trovare risposta soltanto superando i confini della scienza stessa e spingendo l'indagine al di là di quel che è verificabile sperimentalmente¹⁵.

Ma è soprattutto la teologia a chiarire come l'apertura della ragione al trascendente possa essere criticamente consapevole. Se infatti prendiamo in esame il nostro desiderio di conoscere possiamo facilmente constatare come ogni risposta che diamo a una domanda apra la strada a nuove domande. Qualsiasi tentativo di porre dei limiti a questo processo è destinato a fallire perché provocherebbe automaticamente una

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3; cfr. anche a. 1 e a. 2.

¹¹ Sap 13,1-9.

¹² Rm 1,18-25.

¹³ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica (24 aprile 1870), in H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, nn. 3004 e 3026.

¹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 3, Prologo: «de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit».

¹⁵ Al riguardo sono particolarmente significative le riflessioni di E. AGAZZI, *Le frontiere della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente*, in AA.VV., *Valori, scienza e trascendenza*, vol. II, Torino 1990, 1-12; ID., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Firenze-Milano 2018, 675-703. Cfr. anche G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere*, in ID. – A. STRUMIA, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città del Vaticano-Roma 2002, 1414-1415.

nuova interrogazione sulla sua legittimità. Possiamo interrogarci pertanto non solo sulle varie realtà di cui facciamo esperienza ma anche sulla totalità di ciò che esiste, sul senso e sul fondamento del tutto, e così è avvenuto di fatto nella storia del pensiero umano. Ciò non significa che siamo sempre in grado di dare risposta a queste domande. Significa però che esse sono possibili e sensate e nascono inevitabilmente dal dinamismo intrinseco della nostra intelligenza. Vietare alla ragione di interrogarsi sul fondamento ultimo della realtà sarebbe dunque un atteggiamento non “più” bensì “meno” criticamente consapevole¹⁶.

Analogamente, alla tesi neopositivista secondo la quale avrebbero senso soltanto le domande e le risposte verificabili attraverso l'esperienza empirica si può rispondere che una tale delimitazione delle proposizioni dotate di senso non è dimostrata ma solo postulata e in realtà implica una contraddizione, perché la delimitazione stessa è una proposizione non verificabile sperimentalmente.

Possiamo chiederci se queste considerazioni siano davvero teologiche o non appartengano piuttosto all'ambito della filosofia. Va senz'altro riconosciuta la loro indole filosofica ma ciò non impedisce che esse possano anche dirsi autenticamente teologiche. La riflessione filosofica costituisce infatti un momento interno, potremmo dire una “intra-struttura” necessaria, del pensiero teologico. Ed è tale conservando quella autonomia in mancanza della quale la filosofia non sarebbe più filosofia. Nulla vieta pertanto che un'argomentazione filosofica sia assunta all'interno dell'indagine teologica, come è sempre avvenuto nella storia della teologia¹⁷.

Anche in riferimento all'etica la teologia aiuta a comprendere come l'allargamento degli spazi della razionalità possa avvenire senza rinunciare al rigore critico. Al riguardo prendiamo in considerazione il principio, noto come “legge di Hume”, secondo il quale non è possibile il passaggio dall'essere al dover essere, da proposizioni descrittive a proposizioni prescrittive. Questo principio è spesso considerato un criterio irrinunciabile per un'etica che voglia procedere criticamente, liberandosi da una illusoria fondazione metafisica.

La legge di Hume presuppone però che la realtà, in se stessa o almeno in quanto conoscibile da noi, sia priva di valori e di significati. Alla base vi sono quelle posizioni di tipo empiristico che si ritrovano appunto in D. Hume e in larga parte del pensiero successivo; oggi in particolare nello scientismo, per il quale l'unica valida conoscenza della realtà è quella che possiamo ottenere attraverso le scienze. Se invece, come non può non fare la teologia, assumiamo una posizione diversa, secondo la quale la realtà dell'uomo e del mondo è intrinsecamente sensata e significativa, in ultima istanza

¹⁶ Cfr. B. LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, in *Gregorianum* 44 (1963) 308-309; ID., *Ragione e fede di fronte a Dio*, Brescia 1977, 87-93.

¹⁷ Per un'analisi un po' più accurata dei rapporti tra teologia e filosofia cfr. C. RUINI, *La ragione in teologia*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CXI (2019) 35-36. Ho ripreso nel presente contributo alcune parti di quell'articolo.

perché frutto della sapienza e dell'amore di Dio, e la nostra intelligenza è in grado di coglierla in questa sua dimensione, la conoscenza del "dover essere" ha inevitabilmente a che fare con quella dell'essere. Non può esistere, allora, alcuna barriera insuperabile per il passaggio da proporzioni descrittive – o meglio, da proposizioni che non si limitino a descrivere la realtà ma ne diano un'autentica comprensione – a proposizioni prescrittive. Così l'etica può riferirsi alla realtà dell'uomo e del mondo, e quindi orientare a un bene reale e non solo presunto, senza rimanere chiusa nel cerchio del volontarismo o del convenzionalismo¹⁸.

4. Prendiamo ora in considerazione l'antropologia. Nel nostro tempo essa ha per lo più assunto un carattere marcatamente unitario, identificando semplicemente l'uomo con il suo corpo ed escludendo l'esistenza di un principio spirituale, l'anima, realmente distinto dal corpo. Il cristianesimo è pertanto accusato di aver diffuso una concezione dualista, con pesanti conseguenze specialmente riguardo alla sessualità. L'accusa può avere una sua consistenza in riferimento a tendenze di matrice platonica e neo platonica che si sono fatte strada con Origene in Oriente e con sant'Agostino in Occidente. L'antropologia biblica è però decisamente unitaria e nella storia della teologia il dualismo ha trovato in Tommaso d'Aquino una precisa risposta, che si richiama ad Aristotele. Per Tommaso l'anima e il corpo non sono propriamente due realtà, tanto meno due realtà contrapposte. Sono invece due principi, totalmente relativi l'uno all'altro, di quell'unico essere che è l'uomo. Più precisamente, il corpo umano non è la sola materia, intesa aristotelicamente come principio totalmente indeterminato. È invece la materia determinata e vivificata dall'anima: è cioè l'uomo stesso, nella concretezza del suo essere. Nel proprio corpo l'anima si esprime, si realizza e agisce nel mondo¹⁹.

Pur rifiutando il dualismo, la fede cristiana, e quindi la teologia, non possono in alcun modo adeguarsi all'eliminazione dell'anima. La teologia è chiamata invece a esercitare una precisa funzione critica rispetto alla cultura oggi dominante. In realtà la negazione dell'anima ripropone l'antica e ben nota posizione filosofica del materialismo, motivandola con ragioni che si richiamano alle scienze. Possiamo individuarne principalmente due: la prima fa capo alla teoria dell'evoluzione, la seconda alle neuroscienze.

L'evoluzione biologica spiega, in maniera per molti aspetti attendibile, lo sviluppo e la diversificazione dei viventi. Già Charles Darwin considerava la continuità una

¹⁸ Sulla legge di Hume mi sono espresso molti anni fa in dialogo con Dario Antiseri: cfr. Id., *Teoria della razionalità e ragioni della fede. Lettera filosofica con risposta teologico-filosofica del card. Camillo Ruini*, Cinisello Balsamo 1994. La mia risposta è alle pp. 237-264, in particolare per la legge di Hume pp. 260-261.

¹⁹ Per il modo in cui Tommaso tratta dell'unione di anima e corpo, naturalmente secondo le problematiche e il linguaggio del suo tempo, cfr. Id., *Summa Theologiae* I, q. 76.

caratteristica essenziale dei passaggi evolutivi e così pensa oggi il neodarwinismo; vari scienziati ritengono però che la continuità valga pienamente a livello microevolutivo, mentre a livello macro l'evoluzione procederebbe anche attraverso passaggi non gradualisti. Ad ogni modo tra l'uomo e il ceppo di primati da cui l'uomo proviene vi è certamente continuità ma esistono anche precisi fattori di discontinuità, verificabili empiricamente: in concreto una discontinuità culturale dovuta all'uso del linguaggio simbolico, che si manifesta nelle espressioni della religione e dell'arte ma anche e anzitutto nella capacità di realizzare strumenti. Una seconda discontinuità, connessa alla precedente, riguarda l'adattamento all'ambiente: soltanto l'uomo ha la capacità di intervenire nei processi di adattamento, modificando sia l'ambiente per adattarlo a sé, sia il proprio comportamento per adattarlo all'ambiente. Una riflessione ulteriore, di ordine filosofico, può individuare, alla radice della discontinuità culturale e adattiva, un'autentica discontinuità ontologica. Suoi elementi costitutivi sono l'intelligenza astrattiva e la libertà, che rendono l'uomo capace di coscienza riflessa – cioè di riconoscere come tali se stesso e gli altri – e di scelte libere, non determinate dalle proprie caratteristiche biologiche²⁰. L'“eccezione umana” è confermata dal fatto che solo la nostra specie ha prodotto, attraverso i millenni, uno sviluppo culturale gigantesco e sempre crescente. Non vi è dunque motivo per escludere l'anima razionale; sembra esservi anzi la necessità di affermarla, se vogliamo rendere ragione fino in fondo della discontinuità tra l'uomo e gli altri viventi²¹.

Nelle neuroscienze, e più in generale nelle scienze cognitive, prevale la tendenza a ridurre ciò che è mentale (più che di “anima” si parla infatti di “mente”) a ciò che è fisico, nel senso del “fisicalismo”, per il quale tutto ciò che esiste è descrivibile in termini fisici. In questa ottica la spiegazione più accreditata del rapporto tra mente e corpo, o mente e cervello, è stata a lungo quella basata sull'analogia con i computer o intelligenze artificiali: la mente starebbe al cervello come il *software* sta all'*hardware*. Oggi però, per molteplici motivi, tale spiegazione è sempre più in difficoltà e l'argomento principale per ridurre la mente al cervello è piuttosto la “chiusura” del mondo fisico, che deriva dal principio di conservazione dell'energia e sembra escludere ogni possibilità di influsso reciproco, scambio o interazione tra ciò che è fisico e ciò che è mentale. Perciò il mentale, che per esistere ha bisogno di un rapporto con il nostro cervello, sarebbe soltanto un epifenomeno del cervello, senza alcuna incidenza effettiva; o, ancora più radicalmente, sarebbe soltanto un altro modo di esprimere la medesima realtà del nostro cervello²².

²⁰ Cfr. F. FACCHINI, *Discontinuità culturale, adattiva e ontologica tra uomo e animale in una visione evolutiva*, in ID. (a cura di), *Complessità, evoluzione, uomo*, Milano 2011, 167-184.

²¹ Ho esposto un po' più ampiamente queste considerazioni in C. RUINI, *C'è un dopo? La morte e la speranza*, Milano 2016, 53-58.

²² Per una presentazione di tutta questa problematica cfr. S. NANNINI, *L'anima e il corpo. Un'introduzione alla filosofia della mente*, Bari-Roma 2011.

Questa conclusione sembra contraddire però l'autocoscienza, ossia la consapevolezza che abbiamo di noi stessi, e in particolare contrasta con l'intenzionalità, cioè con quella caratteristica degli atti mentali per la quale tali atti sono diretti a un oggetto diverso da loro. L'intenzionalità infatti non può essere espressa o tradotta in termini biologici o neurologici, ma soltanto mentali. Inoltre il principio del fisicalismo, secondo il quale, come abbiamo visto, esiste solo ciò che è descrivibile in termini fisici, è soltanto un postulato, non dimostrabile senza una petizione di principio: non vi è infatti alcun esperimento o equazione che possa provare un tale assunto²³.

In positivo, per rendere concepibile l'interazione tra il mentale e il fisico sembra decisivo intenderli non come due sostanze – in una maniera inconsapevolmente dualistica, di ascendenza cartesiana –, bensì come due principi, totalmente relativi l'uno all'altro, dell'unica sostanza dell'uomo, secondo l'insegnamento già ricordato di Aristotele e san Tommaso. In questo caso infatti l'influsso reciproco tra il mentale e il fisico non avrebbe luogo nella linea della causalità efficiente ma in quella della causalità formale e materiale, non sarebbe cioè un'azione dell'uno sull'altro ma quel rapporto reciproco che si identifica con il loro modo di essere. Viene meno così la principale ragione per cui le neuroscienze tendono a ridurre il mentale al fisico e quindi a negare la realtà dell'anima razionale. Osserviamo infine che oggi la concezione di Aristotele e Tommaso va ripensata in profondità e non può essere semplicemente riproposta: questo ripensamento dovrà però conservare e mettere in nuova luce l'intuizione centrale del rapporto costitutivo tra corpo e anima²⁴.

5. Giungiamo infine a una questione strettamente connessa con l'antropologia: la questione della morte e dell'eventualità che qualcosa ci attenda dopo la morte. Con la morte l'umanità ha sempre avuto un rapporto difficile. Ne sono testimoni Epicuro, con il celebre argomento che finché ci siamo noi non c'è la morte, mentre quando c'è la morte non ci siamo più noi²⁵, Pascal, per il quale gli uomini, non avendo potuto liberarsi dalla morte, hanno deciso, per essere felici, di non pensarci²⁶, e Freud, secondo il quale in fondo nessuno crede alla propria morte²⁷. Questo rapporto difficile è stato però a lungo controbilanciato dalla speranza di un "dopo", mediata – in forme diverse – soprattutto dalle religioni.

Nel secolo XX si è verificata una svolta. Per molti motivi, tra cui i progressi della

²³ Riflessioni assai acute al riguardo sono proposte da T. NAGEL, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, Milano 2015.

²⁴ Per una trattazione un po' più ampia cfr. di nuovo RUINI, *C'è un dopo?*, 59-67.

²⁵ EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 124-125, in *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di H. Usener*, Milano 2007, 173-175.

²⁶ B. PASCAL, *Pensieri*, n. 213, Milano 2009, 188.

²⁷ S. FREUD, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*, Pordenone 1991, 30.

medicina e l'organizzazione dei servizi ospedalieri, è molto diminuita l'esperienza diretta della morte. Nel mondo dei media la morte è invece presente in maniera sovrabbondante. Ciò non si traduce però in una presa di coscienza ma ha piuttosto l'effetto contrario: questa morte spettacolo non è qualcosa che ci riguarda, non è la morte concreta e tanto meno può essere la nostra morte. Per conseguenza la morte si riduce a un fenomeno marginale e povero di significato, perde la sua valenza simbolica. Possiamo parlare così di "rimozione" della morte, come fenomeno sociale e culturale che caratterizza il nostro tempo. Tanto meno, per conseguenza, la nostra società è orientata a pensare a un eventuale "dopo"²⁸.

L'approccio che prescinde da un dopo è in sintonia con l'antropologia marcatamente unitaria che, come abbiamo visto, riduce l'uomo al suo corpo. Non per caso uno storico del pensiero come Nicola Abbagnano ha scritto che l'immortalità dell'anima «ha cessato da molto tempo di essere un problema vivo della filosofia»²⁹. Questo non significa però che, nello stesso Occidente secolarizzato, l'interrogativo su una vita oltre la morte e la speranza di poterla conseguire siano scomparsi dal cuore degli uomini. Charles Taylor, nel suo celebre studio sulla secolarizzazione, sostiene che, attraverso un processo complesso, si è diffuso per la prima volta nella storia un «umanesimo esclusivo» e puramente autosufficiente, «che non ammette fini ultimi che trascendano la prosperità umana» in questo mondo. Il medesimo Taylor sottolinea però che nell'odierno Occidente la fede in un destino trascendente rimane anch'essa largamente presente; costituirebbe anzi «l'unica vera rivale» dell'umanesimo esclusivo³⁰.

Nel mantenere viva la speranza nella vita eterna un ruolo decisivo lo ha avuto e continua ad averlo il cristianesimo. Tra le molte religioni e visioni del mondo, è il cristianesimo quella che attribuisce la maggiore centralità alla vittoria sulla morte. Compito della teologia è rendere ragione di questa speranza, nel contesto attuale in cui le motivazioni razionali sembrano spingere in direzione contraria.

L'argomento classico, già proposto da san Tommaso, si basa sulle caratteristiche degli atti della nostra intelligenza, che non possono fare a meno dell'esperienza sensibile ma non si fermano a questo livello, essendo in grado di cogliere ciò che è universale e necessario, e pertanto non dipendono intrinsecamente dalla materia. Per conseguenza anche l'anima umana, che è il principio determinante del nostro essere e del nostro agire, dovrà essere indipendente dalla materia³¹ e quindi incorruttibile e immortale³². Tommaso stesso, però, è ben consapevole della tensione tra la sussistenza dell'anima umana dopo la morte e il suo rapporto essenziale con la materia

²⁸ Sulla morte oggi in Occidente cfr. RUINI, *C'è un dopo?*, 9-20.

²⁹ N. ABBAGNANO, *Immortalità*, in *Dizionario di filosofia di Nicola Abbagnano*, Torino 1998³, 567-569.

³⁰ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano 2009, 15-38; 473-494.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 2; q. 77, a. 5 c; q. 87, a. 1 c; a. 3 c.

³² *Ibid.*, q. 75, a. 6; q. 76, a. 1 ad 5.

nell'unità del soggetto umano, a cui ho già fatto riferimento. In un contesto culturale tanto diverso da quello di allora questa tensione tende a esplodere e rende in qualche misura problematica l'argomentazione a favore dell'immortalità.

Un altro argomento si fonda sul desiderio stesso, o sulla speranza, di esistere per sempre: un desiderio primordiale, già presente nell'umanità preistorica come nelle popolazioni primitive che vivono vicino a noi. La sua radice si ritrova nell'apertura illimitata della nostra intelligenza e della nostra volontà, apertura che quanto all'intelligenza si manifesta, come abbiamo visto, nella capacità inesauribile di porre domande mentre, quanto alla volontà, emerge dal fatto che nessun bene particolare può saziare il nostro desiderio³³. L'argomentazione stessa ha una grande tradizione ed è stata sviluppata, in due maniere diverse ma convergenti, da sant'Agostino e da san Tommaso. Agostino esamina in maniera approfondita il desiderio universale di felicità, che per lui coincide con il desiderio di immortalità, e le condizioni per vivere felici³⁴. Per Tommaso il desiderio naturale di conoscere può essere appagato soltanto dopo la morte, nel conoscere la natura della causa prima ossia nel vedere Dio per essenza³⁵. Attualmente l'argomento è stato riproposto ad esempio da Giacomo Canobbio, come indizio concreto di una nostra possibile sopravvivenza³⁶. Anche l'argomento ricavato dal desiderio di essere per sempre non sembra comunque una prova stringente della vita oltre la morte: il desiderio stesso e le istanze etiche che lo rafforzano possono infatti essere lasciati cadere da chi preferisce ignorarli e si muove in un'ottica diversa. Pongono però una domanda che non può essere presa alla leggera senza peccare di superficialità³⁷.

I due argomenti finora proposti si rifanno a caratteristiche umane universali e sono di per sé di indole filosofica. Un terzo argomento si basa invece su un evento singolare, la risurrezione dai morti di Gesù di Nazaret, ed è storico-teologico. Tutto ciò che si può affermare riguardo a Gesù e alla sua rivendicazione di essere il personaggio decisivo per la nostra salvezza rimane in qualche modo «sospeso» di fronte alla questione della sua risurrezione dai morti: come ha scritto l'apostolo Paolo, «se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede»³⁸. Le testimonianze che troviamo nel Nuovo Testamento sono unanimi e fortemente atten-

³³ Cfr. CORETH, *Antropologia filosofica*, 97-99.

³⁴ AGOSTINO, *De Trinitate*, libro XIII.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1 c; I-II, q. 3, a. 8 c; ID., *Summa contra Gentiles* III, c. 50.

³⁶ G. CANOBBIO, *Dal desiderio all'anima. Appunti inattuali per una difesa dell'anima*, in A. SABETTA (a cura di), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna*, Roma 2012, 242-263.

³⁷ Sul desiderio di vivere per sempre cfr. RUINI, *C'è un dopo?*, 35-44.

³⁸ 1 Cor 15,12-19.

debili nell'affermare la risurrezione di Gesù, sebbene siano scarsamente armonizzabili quanto alle circostanze delle apparizioni del Risorto. La sua risurrezione è presentata come avvenuta in un luogo e in un tempo determinati e quindi come appartenente alla storia, ma anche come trascendente rispetto alla storia, perché Gesù risorge non per ritornare alla vita di questo mondo bensì per entrare, anche con il suo corpo, in una dimensione nuova e trascendente, in ultima analisi nella dimensione di Dio. Questa è la ragione profonda per la quale la storia e la ricerca storica non possono dare da sole la certezza che Gesù è risorto. Questa certezza, che viene dalla fede, alla luce della storia appare però plausibile e profondamente ragionevole. Nemmeno la risurrezione di Gesù, dunque, trasforma in certezza razionale la speranza della vita eterna. Dà però a tale speranza un fondamento più solido, e un contenuto assai più concreto, di quelli che gli argomenti filosofici siano in grado di assicurarle³⁹.

Complessivamente, l'impegno della teologia per rendere ragione della speranza in una vita oltre la morte deve essere consapevole dei propri limiti: non è in grado di dimostrare l'insostenibilità di quell'"umanesimo esclusivo" che colloca la nostra felicità soltanto in questo mondo. Riesce però a mostrare con chiarezza che la speranza nella vita eterna non è meno ragionevole della sua negazione: aprire ad essa il nostro cuore è una scelta profondamente umana e pienamente ragionevole, nella quale il credente riconosce la grandezza del dono di Dio.

Termino prendendo in considerazione un problema di fondo, che riguarda direttamente il metodo scientifico ma ha ricadute molto ampie, tali da mettere in discussione la possibilità stessa della teologia. Da molto tempo le discipline scientifiche di base impiegano il metodo analitico, di ascendenza cartesiana, per il quale la conoscenza di un oggetto si ottiene scomponendolo nei suoi componenti semplici. Si tratta in realtà di un approccio riduzionista che attribuisce inevitabilmente il primato alla fisica: è la fisica infatti la disciplina che rintraccia i costituenti semplici della realtà osservabile. Giungiamo così al fiscalismo, sulla base del quale non ha senso parlare né dell'anima dell'uomo né di Dio: non vi è pertanto alcuno spazio per la teologia.

Abbiamo già visto come il principio del fiscalismo sia soltanto un postulato, non dimostrabile senza una petizione di principio. La teologia, inoltre, contribuisce ad allargare gli spazi della razionalità e quindi agisce in senso contrario al riduzionismo. È pertanto di grande importanza per la teologia stessa che all'interno delle scienze si stia facendo strada un approccio diverso, se non alternativo, a quello analitico: mi riferisco all'approccio sistemico che prende in considerazione i fenomeni di ordine, regolarità e complessità presenti nel mondo, che sfuggono invece all'approccio analitico. Per l'approccio sistemico gli oggetti sono sistemi, cioè unità ordinate e orga-

³⁹ Della risurrezione di Gesù ho parlato brevemente in RUINI, *C'è un dopo?*, 71-85; ID., *La ragione in teologia*, 39-42.

nizzate di parti, o elementi, vincolati da relazioni interne: un sistema è pertanto più della somma delle sue parti e ha proprietà che emergono solo a livello di sistema, non a livello delle singole parti⁴⁰.

Possiamo dunque concludere che non solo la teologia è rilevante per la cultura di oggi ma, reciprocamente, alcuni sviluppi attuali della cultura sono rilevanti e promettenti per la teologia.

⁴⁰ Per un quadro complessivo del pensiero sistemico cfr. L. URBANI ULIVI (a cura di), *Strutture di mondo. Il pensiero sistemico come specchio di una realtà complessa*, 3 voll., Bologna 2010, 2013, 2015.