

GLI ULTIMI STUDI SUL PROBLEMA DELL'IMMORTALITÀ
DELL'ANIMA
ENNIO DE BELLIS*

Abstract

Il saggio esamina il tema dell'immortalità dell'anima e il rapporto mente-corpo, partendo dalle riflessioni di Enrico Berti e attraversando diverse prospettive filosofiche e teologiche. Il dualismo cartesiano, che separa anima e corpo, viene criticato da filosofi come Gilbert Ryle, Hilary Putnam e Daniel Dennett. Berti recupera l'ilomorfismo di Aristotele, che considera l'anima come forma del corpo. Nel contesto religioso, l'immortalità dell'anima e la resurrezione sono concetti centrali nel cristianesimo, sebbene con sfumature diverse tra Vecchio e Nuovo Testamento. Il pensiero contemporaneo, rappresentato da autrici come Angela Ales Bello, esplora l'anima attraverso la fenomenologia e le scoperte scientifiche, proponendo una realtà trans-fisica e una continuazione dell'esperienza psichica dopo la morte. Il testo discute anche la visione dell'aldilà attraverso esperienze di premorte, fenomeni paranormali e ipotesi di multiversi, basandosi su una prospettiva interdisciplinare.

Keywords: Dualismo, Ilomorfismo, Immortalità, Fenomenologia, Aldilà

Una delle più complete rassegne sull'argomento dell'immortalità dell'anima, così come esso è trattato a livello internazionale nel XX secolo e nei primi anni del XXI secolo, è stata stilata da Enrico Berti nel saggio dal titolo *Cos'è l'anima?* il quale risale al 2007 e si pone in ideale continuità con l'articolo dello stesso autore intitolato *Aristotele e il "Mind-Body Problem"*, pubblicato nel 1998¹.

Berti ricorda che Gilbert Ryle, padre della corrente della filosofia analitica, in uno dei suoi testi più famosi, *The concept of mind*², sostiene che la filosofia contemporanea è ancora condizionata dal dualismo cartesiano secondo cui l'anima è una *res*, cioè una sostanza, che può esistere

* Professore di Storia della Filosofia - Università del Salento.

¹ Cfr. E. Berti, *Che cos'è l'anima?*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", n. s. 192 (2007), pp. 5-16; Id., *Aristotele e il "Mind-Body Problem"*, in "Iride. Filosofia e discussione pubblica", XI (1998), pp. 43-62.

² Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson, 1949.

indipendentemente dal corpo e che ha un'essenza consistente unicamente nel pensiero.

Dopo Ryle i filosofi della seconda metà del Novecento hanno sviluppato il famoso dibattito sul cosiddetto "Mind-Body Problem", cioè il problema di quale rapporto vi sia tra la mente e il corpo. Hilary Putnam, secondo la teoria del cosiddetto "funzionalismo", riduce l'anima, o la mente, al modello di un semplice software per computer, intendendo il corpo come hardware³. Daniel Dennett, invece, in base al cosiddetto "naturalismo", riduce l'attività mentale e quella spirituale al funzionamento del cervello umano considerato, a sua volta, come un semplice prodotto dell'evoluzione biologica oggetto di indagine da parte delle scienze neurologiche⁴.

La prospettiva dualistica in realtà è antichissima e si può riscontrare già nel culto di Dioniso, risalente al VI secolo a. C., che è attribuito sia a poeti mitici, come Orfeo e Museo, sia ad autori realmente esistiti, come Ferecide, Epimenide e Onomacrito. Secondo costoro l'anima è un essere intermedio tra l'uomo e il dio, che preesiste al corpo e si incarna in esso per un certo tempo, reincarnandosi successivamente in altri corpi a seconda dei meriti o delle colpe maturate durante la vita terrena. Questa teoria viene adottata da noti filosofi come il pitagorico Filolao, Empedocle e, soprattutto, Platone il quale, nel *Fedone*, sostiene, come gli Orfici, che l'anima si trova nel corpo come in un carcere, o in una tomba, da cui aspira ad uscire con la morte, per tornare nel mondo delle Idee da dove proviene. La prospettiva dualistica è riscontrabile anche in altri pensatori che concepiscono l'anima come formata da elementi, cioè l'aria per Anassimene, il fuoco per Eraclito, oppure gli atomi per Democrito.

Il primo filosofo che si oppone in maniera chiara al dualismo di anima e corpo è Aristotele che concepisce l'anima non come una sostanza distinta dal corpo ma come la forma, cioè la struttura, di un corpo vivente. L'anima umana, secondo Aristotele, da una parte ha bisogno del corpo, che le fornisce, attraverso i sensi, le immagini in cui cogliere le forme intelligibili, e dall'altra necessita di un principio superiore, sempre in atto, che le permette di cogliere le forme intelligibili stesse. Perciò Aristotele distingue un "intelletto passivo", proprio dell'uomo, che è mortale, e un "intelletto attivo", forse superiore all'uomo, cioè divino, che è immortale. Con queste premesse l'individuo è destinato a morire completamente.

Le due concezioni dell'anima, quella dualistica di Platone e quella

³ Cfr. H. Putnam, *Mind, language and reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

⁴ Cfr. D. C. Dennett, *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, New York, Basic Books, 1981.

unitaria di Aristotele, rappresentano la base teorica della riflessione tra il I secolo a. C. e il I secolo d. C. allorché ad Alessandria d'Egitto la Bibbia viene tradotta in greco dai Settanta.

Nel Vecchio Testamento non c'è nessuna traccia dell'immortalità dell'anima in quanto entità autonoma e si presenta, invece, come destino dell'essere umano la resurrezione, cioè il ritorno alla vita di ogni persona nella sua integrità, sia come corpo che come anima.

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento è necessario ricordare che il termine "anima" viene tradotto in greco con ψυχή sia nei *Vangeli* che nelle *Lettere degli Apostoli* ma assume quasi sempre o il significato di "vita" oppure quello di "essere vivente"⁵.

Nei secoli successivi, nella filosofia antica non cristiana, si afferma il neoplatonismo propugnatore della dottrina dell'immortalità dell'anima mentre nella filosofia cristiana si giunge a una sintesi di platonismo e cristianesimo, ammettendo sia l'immortalità dell'anima che la resurrezione. È necessario, però, ricordare che la Chiesa, nel *Credo* attribuito agli Apostoli e nel *Credo* niceno-costantinopolitano, riconosce ufficialmente solo la resurrezione contestuale dell'anima e del corpo.

Con il pensiero di Tommaso d'Aquino nella questione entra il contributo fondamentale dell'aristotelismo e ciò porta a concepire l'anima in quanto forma del corpo e ad affermarne l'immortalità dato che l'intelletto attivo appartiene all'anima umana. Tommaso ammette anche la sopravvivenza dell'anima al corpo ma solo in funzione della ricongiunzione dell'anima con il corpo nella resurrezione⁶.

Con queste premesse, nel XX secolo, in seguito al superamento della posizione cartesiana ad opera di Ryle, si è tornati ad una concezione dell'anima che è, di fatto, quella proposta da Aristotele.

Un fondamentale punto di svolta di questa discussione è rappresentato dal pensiero di Martha C. Nussbaum la quale propone un'interpretazione dell'anima di tipo funzionalistico in opposizione all'interpretazione della psicologia di Aristotele da parte di Jonathan Barnes e di Myles Burnyeat da lei giudicata platonizzante in quanto sostenitrice dell'immaterialità dell'anima. Nussbaum rivendica la stretta unità e inseparabilità dell'anima non da un corpo qualsiasi, come può essere l'hardware di un computer, ma da un corpo vivente e in questo modo aderisce del tutto all'ilomorfismo di

⁵ Cfr. P.-M. Bogaert (ed.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, trad. it. Roma, Borla, 1995, voce "anima".

⁶ Cfr. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 76; Id., I, q. 89.

Aristotele⁷.

In questa prospettiva, Enrico Berti propone di identificare l'anima umana con la sequenza del genoma umano e si difende dall'accusa di biologismo sostenendo che l'essere umano è anzitutto un essere vivente e che, quindi, anche il suo carattere spirituale dipenda dalla sua realtà biologica, la quale non è affatto pura materia ma è materia organizzata da una certa forma. Anche se alla realtà biologica dell'uomo si aggiunge successivamente tutto il patrimonio di esperienze derivanti dalla sua biografia, dall'educazione e dalla cultura, resta, alla base di tutto, una capacità specificamente umana e individuale di sviluppare la propria natura cui comunemente si attribuisce il nome di "anima"⁸.

Al fine di evidenziare come anche la teologia, e specificamente quella cattolica, sostiene l'unità sostanziale di anima e corpo di origine aristotelica, può essere utile, infine, ricordare alcune posizioni ufficiali della Chiesa Cattolica. Nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, che rappresenta il fulcro della dottrina del Concilio Vaticano II, a partire dal quale si data la dottrina cattolica contemporanea, si ricorda che l'essere umano è «unità di anima e corpo», che il corpo è «creato da Dio e destinato alla risurrezione nell'ultimo giorno», che l'essere umano riconosce «di avere un'anima spirituale e immortale» e che la fede «dà la possibilità di comunicare in Cristo con i propri cari già strappati alla morte, col dare speranza che essi abbiano già raggiunto la vera vita presso Dio»⁹.

Il più attuale testo sull'argomento del rapporto sussistente fra l'anima e il corpo e sul destino ultraterreno risale al 2023, ha come autrici Angela Ales Bello e Anna Maria Sciacca e ha come titolo *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*¹⁰.

Il volume si apre con un'introduzione di Ales Bello in cui si rileva che l'ateismo appare prevalentemente come un portato della cultura occidentale ed è connesso con il progresso tecnologico e con la fiducia nella ragione la quale ha la sua origine nella filosofia della Grecia antica. L'autrice propone un approccio all'argomento che parte dalla scuola fenomenologica e dal pensiero di Edmund Husserl e di Edith Stein i quali hanno considerato il corpo

⁷ Cfr. M. C. Nussbaum, A. Oksenberg Rorty (edd.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

⁸ Cfr. E. Berti, *Che cos'è l'anima?*, cit., pp. 14-16.

⁹ Cfr. *Gaudium et spes*, 14, 18.

¹⁰ Cfr. A. Ales Bello – A. M. Sciacca, *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem*, Roma, Castelvechi, 2023.

e la psiche come entità dimostrabili attraverso le nostre esperienze¹¹.

Ales Bello è l'autrice anche della premessa di questo testo in cui, continuando in prospettiva fenomenologica, rileva l'importanza del concetto di nucleo presente nel pensiero di Stein. In questa prospettiva, il nucleo costituisce sia il fondamento della permanenza ontologica dell'individuo inteso nella sua singolarità sia il luogo in cui il divino si annida in ogni persona. Ammettere la presenza di un nucleo ontologico permetterebbe anche di comprendere sia l'affermazione di Agostino d'Ippona sulla sovratemporalità dell'anima umana sia la teoria di Anselmo d'Aosta che riconosce in ogni individuo l'idea di Dio come ciò di cui non si può pensare niente di più grande. Ales Bello prende in considerazione anche l'obiezione di Ludwig Feuerbach che interpreta l'esperienza religiosa come un frutto della proiezione del desiderio dell'individuo di trascendere i propri limiti. L'autrice rileva che proprio l'aspirazione a superare i propri limiti, che non può provenire da un essere ontologicamente limitato, testimonia la presenza del divino in ogni essere umano¹².

La prima parte del volume ha come autrice Ales Bello, si intitola "Filosofia Scienza Fede" ed è diviso in quattro capitoli, tutti dedicati all'esposizione e all'interpretazione del pensiero di Hedwig Conrad-Martius.

Il primo capitolo, dal titolo "L'antropologia fra filosofia e scienze della natura", parte dall'opposizione di Conrad-Martius a una visione cosmologica del tutto materialista poiché ritiene che la natura non possa essere interpretata, secondo i dettami della fisica classica, in maniera esclusivamente meccanicistica. La proposta consiste innanzitutto in un ritorno alla valutazione qualitativa della natura di origine aristotelica in contrapposizione alla dottrina di Galileo Galilei che propone un'interpretazione dei fenomeni priva di qualunque prospettiva finalistica. Conrad-Martius ritiene che la terza rivoluzione scientifica, grazie alla teoria della relatività e soprattutto alla meccanica quantistica, consenta, in opposizione alla prospettiva riduttivista della fisica galileiana, un recupero della visione organica della natura che era già presente nel pensiero antico e in quello medievale. La stessa discussione sulla natura ondulatoria oppure corpuscolare della materia lascerebbe intendere che vi sono altre dimensioni dello spazio ancora da scoprire e che ci potrebbe essere una classe di fenomeni che Conrad-Martius definisce come trans-fisici¹³.

Il secondo capitolo, che ha come titolo "L'origine e la fine della vita",

¹¹ Cfr. Id., pp. 5-7.

¹² Cfr. Id., pp. 11-21.

¹³ Cfr. Id., pp. 25-40.

ritorna sul pensiero di Conrad-Martius la quale applica il criterio fisico del salto quantico all'interpretazione del rapporto tra l'uomo e la scimmia. Conrad-Martius ritiene che un anello di congiunzione fra il primate e l'essere umano, previsto dalla teoria darwiniana, non sia ipotizzabile dal momento che anche a livello embriologico l'uomo avrebbe caratteristiche non riconducibili alla scimmia dalla quale, quindi, non discenderebbe. Il prosieguo della speculazione di Conrad-Martius consiste nella teorizzazione di un aspetto materiale anche in ciò che si suole definire con il nome di anima la quale avrebbe, quindi, una sua corporeità seppur diversa da quella terrena. Tale materia dell'anima potrebbe garantire il supporto e quindi la continuazione dell'esperienza psichica anche dopo la morte intesa come un passaggio da uno stato fisico ad un altro¹⁴.

Il terzo capitolo, intitolato "Fede, Scienza e Filosofia", espone come Conrad-Martius si opponga alla prospettiva epistemologica, che ha origine con la scienza moderna e che viene confermata dal positivismo e dal neopositivismo, secondo cui ogni interpretazione della realtà si dovrebbe appiattare su un piano meccanicistico. Le scoperte scientifiche recenti, insieme alla teoria della relatività e a quella dei quanta, evidenzerebbero, invece, la possibilità di una realtà trans-fisica. Tale realtà si accorderebbe con la lettera della Bibbia, che parla della possibilità che l'intera natura sia trascesa spazialmente e temporalmente, e permetterebbe di comprendere sia la resurrezione di Cristo che le sue successive apparizioni come uno scambio tra dimensioni spazio-temporali diverse. Nella stessa maniera, come il cosmo rivelerebbe una sua durata sovratemporale così anche la vita umana potrebbe continuare in una dimensione diversa con una modalità sostanziale, ma pur sempre corporea, diversa¹⁵.

Il quarto capitolo, dal titolo "Descrizione teologica dell'aldilà", si sofferma sull'interpretazione di Conrad-Martius del pensiero di Tommaso d'Aquino e di quello di Jacques Maritain, fondatore del neotomismo contemporaneo insieme a Étienne Gilson. Tommaso d'Aquino, di fronte al quesito come le anime prive di corpo possano sentire i tormenti dell'inferno, ribadisce il principio aristotelico della non scindibilità del corpo dall'anima offrendo un sostegno all'idea di un aldilà in cui i trapassati conservano una corporeità anche se costituita da una sostanza diversa. Maritain ammette la possibilità, nell'aldilà, di una corporeità piena e perfetta costituita da una materia spiritualizzata che potrebbe riguardare sia gli esseri umani che il resto

¹⁴ Cfr. Id., pp. 41-52.

¹⁵ Cfr. Id., pp. 53-62.

del creato¹⁶.

La seconda parte del volume ha come autrice Anna Maria Sciacca, si intitola “L’aldilà nelle immagini di scrittori ‘visionari’” ed è divisa in quattro capitoli.

Il primo capitolo, intitolato “L’idea di aldilà fino al secolo XIV”, è costituito da un’importante rassegna di come il mondo ultraterreno è stato concepito nell’Antico Egitto, nelle religioni mesopotamiche, che sono quella accade, quella sumera e quella babilonese, nella Grecia pre-omerica, nella Grecia post-omerica, nel mito di Er di Platone, che rappresenta una svolta in tale materia, nel mondo romano e poi nel Medioevo fino a individuare le fonti dell’opera di Dante Alighieri. Altrettanto interessante appare il rinvenimento completo dei passi dedicati all’aldilà presenti nei Vangeli sinottici con l’approfondimento dell’Apocalisse giovannea e il reperimento delle sue fonti in tutti gli scritti apocalittici precedenti presenti nel testo veterotestamentario. Ne conseguono dei caratteri comuni di tutte queste tradizioni costituiti dalla presenza di un luogo, che comunque appare come fisico, destinato ai giusti, caratterizzato dalla beatitudine e dalla contemplazione della verità e di Dio, e un posto di dannazione destinato ai malvagi, contraddistinto dalla sofferenza corporale¹⁷.

Il secondo capitolo, dal titolo “Ildegarda di Bingen”, descrive dettagliatamente le visioni ultraterrene della mistica nata nel 1098 in Assia e morta a Rupertsberg nel 1179 a 81 anni. L’abbadessa dell’Ordo Sancti Benedicti, destinata a essere una delle donne più influenti nella storia del monachesimo, concepisce l’Inferno come un luogo fisico ma posto fuori dal mondo in quanto Dio non può generare il male. Il male proviene dal desiderio di affermare sé stessi e i propri istinti senza curarsi del danno che si procura alla propria persona e agli altri. Ildegarda di Bingen concepisce anche un Purgatorio e un Paradiso il cui aspetto fondamentale è il rapporto tra la santità della persona beata e la luce emanata secondo un *topos* poi ripetuto anche dai mistici e dai letterati successivi e accolto anche da Dante Alighieri¹⁸.

Il terzo capitolo, che ha come titolo “Le mistiche del monastero di Helfta”, descrive le visioni relative al mondo ultraterreno di tre religiose appartenenti al monastero benedettino cistercense di Helfta, vissute in Sassonia nel XIII secolo. Esse sono Metilde di Hackeborn, probabilmente citata da Dante, Gertrude di Eisleben, conosciuta come Santa Gertrude la Grande, e Matilde di Magdeburgo, passata dal beghinaggio alla vita

¹⁶ Cfr. Id., pp. 63-75.

¹⁷ Cfr. Id., pp. 79-100.

¹⁸ Cfr. Id., pp. 101-123.

monastica¹⁹.

Il quarto capitolo, dal titolo “Dante Alighieri”, ricostruisce con precisione la struttura ultraterrena della Divina Commedia con dovizia di riferimenti alle fonti, tra le quali spiccano Tolomeo e Tommaso d’Aquino. L’autrice, ritiene che con Dante, il quale riassume tutte le conoscenze fino al suo tempo accumulate sull’argomento dell’aldilà, si chiude un arco temporale di riflessione iniziato con l’Apocalisse di Giovanni la quale, a sua volta, conclude le Sacre Scritture²⁰.

La terza e ultima parte si intitola “I vivi e i morti in dialogo: ipotesi sul ‘dove’ dell’aldilà” ed è divisa in tre capitoli.

Il primo capitolo, dal titolo “*Finis vitae*: le esperienze di premorte”, è scritto da Anna Maria Sciacca e affronta il fenomeno delle esperienze extrasensoriali di coloro che ritornano alla coscienza dopo essere stati temporaneamente in stato di morte clinica. Le esperienze raccontate da migliaia di persone appartenenti a culture e a età anagrafiche molto diverse sono, invece, tra loro molto simili e hanno molti elementi ricorrenti, come il passaggio in un tunnel di luce, l’arrivo in luoghi ameni, l’incontro di persone evanescenti e rassicuranti e l’osservazione dall’alto dei propri cari in cordoglio per loro. Queste esperienze, ovviamente, sono rilevate solo da pochi anni perché precedentemente non vi era la possibilità di mantenere in vita un essere umano clinicamente morto e la stessa medicina contemporanea fornisce relativamente a queste esperienze delle giustificazioni di carattere neurologico²¹.

Dal secondo capitolo, che ha per titolo “La vita dopo la morte: fenomeni paranormali e visite dei defunti”, fino alla fine del volume l’autrice è di nuovo Angela Ales Bello. In questo capitolo si passa dall’analisi dello stato di pre-morte a quello di post-morte. A questo proposito risulta di particolare importanza la distinzione tra il paranormale, che è un fenomeno comunque naturale ma di cui non si riesce a fornire spiegazione, e il soprannaturale, che implica l’intervento di Dio e coinvolge ciò che Edith Stein definisce il nucleo identitario della persona dove si manifesta lo Spirito divino²².

Il terzo capitolo, che come titolo “L’aldilà è uno dei multiversi?”, parte dalla constatazione della presenza della materia oscura che è un tipo di massa che non emette abbastanza radiazione elettromagnetica e quindi non

¹⁹ Cfr. Id., pp. 124-140.

²⁰ Cfr. Id., pp. 141-163.

²¹ Cfr. Id., pp. 167-175.

²² Cfr. Id., pp. 176-191.

può essere identificata con la materia che compone gli atomi epperò influisce sui sistemi gravitazionali dell'universo. Essa resta sconosciuta ma può essere calcolata tanto che si sa che costituisce l'85% di tutta l'entità fisica mentre la totalità dell'Universo di cui si ha notizia, e che si riesce a studiare con il modello standard della fisica attuale, copre appena il 15% dei fenomeni. Per poter intuire il ruolo della materia e dell'energia oscura si è provato a proporre un modello di comprensione dei fenomeni con dieci dimensioni spaziali e con una dimensione temporale che potrebbe giungere a far ipotizzare infiniti universi paralleli ognuno con una propria sostanzialità. Uno di questi potrebbe ospitare, secondo Ales Bello, il mondo ultraterreno dove ogni essere umano conserverebbe una corporeità ma di tipo diverso come sembra proposto anche dal testo evangelico riguardo le apparizioni di Gesù agli Apostoli²³.

La conclusione del volume ritorna sul concetto che la paura della morte e il desiderio dell'immortalità non può non nascere da qualcosa che è anche possibile. L'immortalità dell'anima connetterebbe la sapienza millenaria dei testi sacri e le proiezioni più attuali della fisica contemporanea nel segno di una rinnovata speranza²⁴.

²³ Cfr. Id., pp. 192-204.

²⁴ Cfr. Id., pp. 205-208.