

LA DOMANDA SULL'IMMORTALITÀ E LA RESURREZIONE.

PARADIGMA GRECO E PARADIGMA BIBLICO

THE QUESTION ABOUT IMMORTALITY AND RESURRECTION.

GREEK PARADIGMA AND BIBILIC PARADIGMA

MAURIZIO MIGLIORI*

Riassunto: In un primo momento l'articolo si presenta l'evoluzione del paradigma greco dalle sue origini ad Aristotele. In seguito la concezione ebraica viene presentata nelle sue radici bibliche nell'antico e nel nuovo testamento. La strutturale distanza tra resurrezione e immortalità è analizzata nel contrasto tra la morte di Socrate e quella di Gesù e nell'incontro tra ellenismo e cristianismo mediato dalla filosofia di Filone di Alessandria.

Parole-chiavi: immortalità; resurrezione; anima; corpo.

Abstract: In the first section the article sets how the Greek paradigm evolved from its origins up to Aristotle. In the following section the Hebrew conception is presented in its Biblical roots in the Old and New Testaments. The structural difference between resurrection and immortality is analyzed in the light of the deaths of Socrates and Jesus and in the meeting of Hellenism and Christianity as mediated through the philosophy of Philo of Alexandria.

Key-words: Immortality; Resurrection; Soul; Body.

Il termine “paradigma” suscita spesso reazioni irritate in quanto, delineando realtà non comunicanti perché dotate di una propria logica, non compatibile con quella dell'altro, esaspera i contrasti tra le posizioni. Eppure poche volte come nel caso in oggetto l'uso di questa terminologia appare appropriato, anche se, a riprova della complessità dei processi culturali, il pensiero occidentale ha cercato, con un successo bimillenario, di “tenere insieme” questi due diversi paradigmi, quello della immortalità dell'anima, di origine greca, e quello della resurrezione *dei morti*, di origine ebraica.

Naturalmente, data la complessità del tema, qui presenteremo solo un piccolo quadro d'insieme. Per il pensiero greco, ricostruiremo l'asse che culmina nella coppia Platone-Aristotele, ignorando gli altri apporti che, per la loro natura (basta pensare al “materialismo” delle scuole ellenistiche), ci costringerebbero ad un

* Maurizio Migliori é professor da Università di Macerata, Itália. E-mail: mamigli@tin.it

discorso molto lungo e diverso; per la tradizione ebraica ci limiteremo a cogliere il nucleo forte della “diversità” biblica; infine, cercheremo di evidenziare la differenza tra i due paradigmi.

1. L'EVOLUZIONE DEL PARADIGMA GRECO¹

Potremmo dire, semplificando, che l'invenzione del “concetto di anima” ha di fronte non una, ma due domande, la prima sulla “struttura funzionale” dello spirito umano e l'altra sulla sua sopravvivenza dopo la morte. Infatti, per quanto possa sembrarci strano, la domanda sul “se” c'è una sopravvivenza non sembra originaria, non appare cioè all'inizio di questo percorso, almeno a livello delle nostre fonti. Il quesito iniziale sembra piuttosto “che cosa c'è nell'essere umano”, domanda che logicamente va posta prima della morte, nella vita presente.

Ciò trova un riscontro nelle religioni mediterranee che testimoniano una diffusa e “ingenua” credenza nella sopravvivenza, come mostrano le testimonianze legate alla sepoltura nella civiltà egizia. Sarebbe errato leggere queste come indizio della volontà di lasciare un segno per i posteri, in quanto fin dalle prime dinastie l'attenzione maggiore è “interna” alla tomba, quindi alla figura e al destino del defunto², che non è solo il faraone divino, ma anche cortigiano e principe di vario livello. Questo dato si intreccia significativamente con la precoce comprensione della complessità dei fattori “spirituali”, espressi in ben tre diverse entità: il *Ba*, il *Ka*, l'*Akb*³.

¹ Per un approfondimento di ciò che qui posso solo accennare, rimando al mio “L'anima in Platone e Aristotele”, *Studium*, n. 96, 2000, p. 365-427.

² Cf. G. DREYER, *L'Egitto predinastico e la nascita della scrittura*, in *I Faraoni*, a cura di C. ZIEGLER, Bompiani, Milano 2002, p. 19-23, p. 21: “Le nove stanze collegate alla camera funeraria [della tomba U-j anteriore alla I dinastia, risalente circa al 3200 a.C.] possono essere spiegate come un modello di casa che il defunto avrebbe abitato nell'Aldilà. Si può supporre che la tomba sia stata creata a immagine di un piccolo palazzo”; lo stesso vale per le più antiche testimonianze del periodo predinastico e tinita, le necropoli di Abido e di Saqqara, “con le loro migliaia di offerte che suggeriscono un Aldilà in cui l'uomo si trova confrontato con le stesse necessità terrene (alimentarsi, vestirsi, maneggiare le armi e gli utensili) e la serie delle stele, in cui l'immagine e la scrittura coniugano le loro virtù per perpetuare la personalità del defunto” (C. ZIEGLER, *L'Epoca Tinita*, in *I Faraoni...*, p. 23-27, p. 27); tale giudizio vale anche per la “simbologia rituale del potere presente in varie classi di monumenti, dalle figurazioni bidimensionali ai rilievi sui sarcofagi. Simbologia intesa non certo per comunicare alla popolazione un'immagine del potere quanto per riflettere quest'immagine sull'individuo che vi era racchiuso e che ne era all'origine” (A. ROCCATI, *L'Antico Regno*, in *I Faraoni...*, p. 29-39, p. 38).

³ Il *Ba* corrisponde alla forza divina che rende viva la materia inanimata e che si stacca dal corpo alla morte salendo sulla barca del sole, il *Ka* è la parte divina che è nell'uomo, connessa al corpo ma non in forma definitiva in quanto non può morire, l'*Akb* è una potenza che caratterizza gli esseri soprannaturali e che come fantasma può entrare in contatto con un vivente (A.

Il fatto rilevante è che anche nella visione omerica⁴ registriamo una molteplicità di termini che indicano sia il corpo⁵ sia l'anima⁶. Tuttavia, l'unità del soggetto non appare in discussione, come mostra l'uso di termini, sia pure inadeguati, per designare l'individuo⁷. Al contrario, il primo pensiero appare talmente certo dell'unità vissuta nella sua immediatezza, del fatto cioè che Achille è Achille, che non sente il bisogno di una definizione ulteriore del soggetto. Suscita invece stupore la presenza, in questa unità, di una molteplicità di atteggiamenti, aspirazioni, movenze che chiedono definizione e nome.

In parallelo, le parole destinate ad affermarsi in seguito, *soma* e *psyché*, vengono usate solo per il morto. La cosa è significativa e comprensibile. Se l'esplosione delle differenze caratterizza l'individuo, nel momento in cui diventa evidente che il soggetto non c'è più, devono intervenire altri termini che designano due "singoli" dati nuovi: quella parvenza, che è il cadavere, "corpo" nella sua pura fisicità, e quel qualcosa che deve essere "andato", visto che il soggetto non è più presente mentre il *soma* rimane. I due termini vengono subito pensati nella forma di una coppia per così dire omologa: alla umbratile presenza del cadavere, del *soma*, corrisponde l'altrettanto umbratile esistenza della *psyché*. Infatti, il soggetto si dissolve con la morte, perché all'Ade approda una *ombra*, il che costituisce, più che una sopravvivenza, una sorta di immeritata pena: "nessun sistema di premi o di punizioni per le azioni compiute in vita l'attende laggiù [nell'Ade]: la morte è una pena irrevocabile, la vita non conosce altra sanzione"⁸.

2. LA TRADIZIONE ORFICA E IL SUO SVILUPPO FILOSOFICO

Due motivi determinano la rapida evoluzione del concetto di *psyché*, sul piano religioso la paradossalità etica di questo "Ade" che non prevede punizioni

BONGIOANNI - M. TOSI, *La spiritualità dell'antico Egitto, I concetti di Akeb, Ba e Ka*, Presentazione di S. Donadoni, Postfazione di A. Magris, Il cerchio Iniziative Editoriali, Rimini 1997, p. 146-147; p. 162-164).

⁴ Cf. G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 15-89 (Trad. bras. de M. Perine, São Paulo: Paulus, 2002, p. 18-81).

⁵ Omero usa *demās* (la figura, la struttura del corpo), *meleā* (membra), *chros* (pelle).

⁶ I termini principali sono *ker* (cuore), *frenes* (diaframma, polmoni, indica la "mente"), *thymos* (animo, il termine più usato in Omero), *noos* (pensiero) (Cf. REALE, *Corpo*, cit., p. 64-82, trad. bras., p. 58-75).

⁷ C'è un uso evidente e diffuso della sineddoche: "qualsiasi sia la "parte" dell'uomo chiamata in causa è sempre l' "insieme dell'uomo" che entra in gioco, la "parte" è sempre, in larga misura, espressione di "tutto" l'uomo... E *thymos* è effettivamente una "parte" che, a suo modo, esprime il "tutto", ossia l' "intero" dell'uomo" (REALE, *Corpo*, cit., p. 69; trad. bras., p. 64).

⁸ M. VEGETTI, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. VEGETTI, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992, p. 201-228, p. 202.

nemmeno per le colpe maggiori, sul piano filosofico l'esigenza di riunificare le diverse funzioni "spirituali" del soggetto⁹. Ma il primo "salto", rappresentato dall'Orfismo del VI secolo, è segnato dal tema del destino dopo la morte. In questa visione, infatti, si enfatizza la natura "divina" dell'anima-demone, il che implica non solo la condanna del corpo, ma anche una condizione umana vista come una sorta di condanna all'esilio: l'anima, essere per sé sussistente, incorporeo e immortale, è costretta, in forza di una colpa, ad una serie di reincarnazioni da cui può liberarsi solo attraverso una pratica di purificazione.

Questa concezione incontrò un grande successo, che solo in parte può essere spiegato con il tema dell'immortalità dell'anima, anche perché non abbiamo una vera sopravvivenza *personale*. Inoltre, la "salvezza" appare riservata ad un numero estremamente limitato di esseri umani, dotati di eccezionali capacità, mentre tutti gli altri sono condannati ad un "esilio" senza fine.

Tuttavia, il primo pensiero trova qui una visione plausibile del destino *post mortem*. Infatti, se è possibile ipotizzare casi estremi in cui si merita una pena o un premio in qualche senso "definitivi", il ciclo delle reincarnazioni sembra una spiegazione adeguata per la "normale" situazione di quella maggioranza che non ha fatto nulla per meritare l'uno o l'altro destino. Inoltre la metempsicosi offre, sul piano etico, sia una possibile condanna del malvagio sia una spiegazione del dolore umano "innocente", giustificato come punizione di colpe "precedenti".

Il risultato più rilevante e duraturo dell'Orfismo, comunque, è la netta contrapposizione tra anima e corpo, il quale ha necessariamente una funzione negativa perché "costituisce... la pena che l'anima deve pagare per la sua colpa e il maggiore impedimento al suo ritorno a una condizione divina"¹⁰. Infatti sappiamo da Platone che "i seguaci di Orfeo" dicevano che il corpo, *soma*, è tomba, *sema*¹¹. Tale contrapposizione diviene esplosiva nel momento in cui l'anima si identifica con l'io personale, cosa che avviene nella successiva elaborazione

⁹ Su questa strada incontriamo Eraclito, per il quale l'anima è la sede del logos interiore: "l'anima possiede il logos, che si accresce da sé" (DK 22 B 115). Questo possesso garantisce l'unità del genere: "Tutti gli uomini possono conoscere se stessi ed essere saggi" (B 116) e porta al primo emergere del classico tema socratico-agostiniano del conoscere se stessi (B 101). Tale indagine, tuttavia, pone l'essere umano di fronte a qualcosa che è nello stesso tempo suo e ben più elevato di lui, il che apre la strada ad un compito che si preannuncia infinito: "I confini dell'anima, procedendo, non li potresti trovare neppure percorrendo l'intera via; così profondo logos essa possiede" (B 45). Emerge subito la complessità sottostante al concetto di anima che "è qui, evidentemente e in modo riflesso, collegata col pensiero (né puro principio vitale né puro demone in senso mistico)" (C. MAZZANTINI, *Eraclito*, Frammenti e testimonianze, Chiantore, Torino 1945, p. 80).

¹⁰ VEGETTI, *Anima*, cit., p. 208.

¹¹ *Cratilo*, 400 C; Cf. Filolao, DK 44 B 14.

dei filosofi, prima di tutto con i pitagorici, la cui dottrina della metempsicosi¹² aveva “un ruolo importante nei divieti alimentari pitagorici e nella dottrina della generale parentela degli esseri viventi”¹³.

In questa prima riflessione cominciano ad apparire i problemi teorici e quindi anche i nodi aporetici. Infatti, come osserva Platone, la proposta pitagorica di interpretare l’anima come armonia degli elementi corporei rischia di mettere in crisi la sussistenza dell’anima, in quanto, distrutto il corpo, dovrebbe dissolversi anche l’anima-armonia, che pure è superiore e divina (*Fedone*, 85 E – 87 A).

Risulta così individuato un problema che caratterizza intrinsecamente il concetto di anima: se si rafforza troppo il nesso con il corpo si rischia di mandare in crisi l’immortalità, se si sottolinea troppo l’alterità entra in crisi l’unità dell’essere umano, composto di due elementi tanto diversi da essere, in ultima istanza, inconciliabili.

Naturalmente, in parallelo con questa accresciuta attenzione al concetto di anima, acquista crescente peso il tema del giudizio nell’Aldilà, che si trova anche in Pindaro¹⁴ ed Empedocle.

Infine, con Socrate la *psyché* viene esplicitamente identificata con lo stesso soggetto e l’aporia diviene evidente: l’uomo non è altro che anima con esclusione del corpo: questa è la “rivoluzione che Socrate ha fatto “esplosione”, e in certo senso ha condotto a compimento”¹⁵.

3. PLATONE

La filosofia precedente ha dunque lasciato a Platone una serie di problemi, che egli cerca di affrontare soprattutto operando una serie di distinzioni.

3.1 Una duplice valutazione

Nell’*Alcibiade Maggiore* (128 E – 131 A) viene tematizzata la posizione socratica: chi usa è diverso da ciò che usa; pertanto il soggetto, visto che non è i suoi occhi e il suo corpo, e quindi nemmeno il sinolo di anima e corpo, è anima. Subito dopo, però, si rimanda l’approfondimento della questione ad un’altra,

¹² “Già nella più antica testimonianza riguardante Pitagora che risale al VI secolo è visibile una connessione diretta con la specifica dottrina della metempsicosi” (B. CENTRONE, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Bari 1996, p. 54).

¹³ CENTRONE, *Introduzione...*, p. 54.

¹⁴ Nella *Seconda Olimpica*, 56-77, colui che per tre volte è riuscito a mantenere pura la sua anima da ingiustizie sembra ricevere il premio di interrompere il ciclo delle reincarnazioni.

¹⁵ *Corpo*, cit., p. 170.

successiva, lunga ricerca, in quanto non si è fatto quello che si era detto, “ossia che, innanzi tutto, bisogna cercare che cosa sia questo se stesso. Adesso invece, al posto di se stesso, abbiamo cercato che cosa sia in sé ogni singolo. Forse basterà, perché non si potrebbe dire che vi sia qualcosa di più alto dell’anima” (130 D 4-6). C’è quindi differenza tra questo “se stesso”, ciò che definisce la soggettività, e ciò che è “in sé” ogni singolo, cioè l’anima, che resta la cosa più alta presente nell’individuo.

Tale duplicità è riaffermata indirettamente (*Alcibiade Maggiore*, 130 D-E): il rapporto tra due soggetti non è solo quello immediato, “esterno” e visibile, ma anche e soprattutto quello più profondo tra due anime; quando Socrate parla ad Alcibiade la sua anima comunica con quella del suo giovane amico. Siamo in presenza di due realtà entrambe vere.

Si tratta di comprendere il senso di tale duplicità. Il fatto è che sia l’uomo sia l’anima sono “sostanze” e soggette di un diverso destino. Non è quindi sufficiente parlare di “due visioni”, perché siamo di fronte a due realtà diverse: l’uomo visto come sinolo e l’uomo visto come anima. Tale dualismo è accentuato dall’altro, in quanto nel sinolo c’è una duplicità di nature, corpo e anima, che hanno un diverso statuto ontologico.

Abbiamo quindi anche due “vite” molto diverse. Dal punto di vista dell’essere umano, si capisce perché il *noûs* accetti nella vita mista buona i piaceri puri e quelli necessari e rifiuti quelli forti e smodati, che gli impediscono di operare; quanto alle conoscenze, esse vengono accettate tutte, anche quelle più basse, per la semplice ragione che siamo esseri umani e dobbiamo “trovare la strada di casa” (*Filebo*, 61 C – 64 B). Tali affermazioni non hanno alcun valore se il soggetto di riferimento è l’anima, che ha la sua “strada di casa” nell’iperuranio. Per questo “viaggio”, il corpo limita l’anima e diviene una prigioniera, in quanto costringe a considerare gli esseri mediante il corpo (*Fedone*, 82 E – 83 A).

In questa chiave, si comprendono alcune apparenti contraddizioni; in particolare si comprende la posizione del filosofo che si pone dal punto di vista dell’anima, perché è l’elemento più prezioso, senza per questo poter rifiutare il corpo, cosa che corrisponderebbe al rifiuto della condizione umana, il che non è giusto. Infatti, anche se il “desiderio” della morte è proprio dei saggi, non ci si può uccidere, nemmeno nei casi eccezionali in cui è meglio morire che vivere, in quanto solo Dio può decidere in merito (*Fedone*, 67 A). L’essere umano sceglie il bene nella natura data, ma sulla natura stessa decide solo Dio.

Non è quindi corretto parlare semplicisticamente di condanna del corpo, tanto più che Platone sembra interessato a ricondurre all’anima tutte le funzioni dell’uomo: già nel *Gorgia* (493 A-B) le passioni sono attribuite all’anima e ancora più chiaramente nel *Filebo* sono ricondotte all’anima sia la sensazione (33 E –

34 A) sia i desideri (34 E – 35 D). Potremmo dire che al corpo non resta nulla di veramente importante e che tutti gli eccessi e gli errori vanno direttamente riferiti ad un'anima ingiusta.

Solo in quest'ottica non primariamente negativa ma positiva, tesa a valorizzare la parte più nobile del suo essere, Socrate parla della "grande speranza <che> ha colui che giunge là dove io sto per andare di venire in possesso là in modo adeguato, se mai in qualche luogo è possibile, di ciò per cui ci siamo dati tanto da fare nella vita passata" (*Fedone*, 67 B 8-10). Si tratta di un completamento che non nega, ma realizza la vita precedente, che era già vita di purificazione: i filosofi ottengono con la morte quella liberazione dell'anima che hanno perseguito nella loro vita: in questo senso, e solo in questo senso, i filosofi si esercitano a morire (*Fedone*, 67 D – 68 A).

3.2 Una riflessione razionale sull'anima

Diviene quindi centrale il tema dell'immortalità dell'anima. Su questo terreno è decisivo il *Fedone*, dialogo che manifesta una chiara presenza di riferimenti orfici e pitagorici¹⁶. Molti interpreti leggono il testo su questa base: "un dialogo mortuario come il *Fedone* porta al limite estremo l'opposizione di anima e corpo, facendo dello scioglimento delle catene corporee, della preparazione alla morte come liberazione dell'anima, il compito della vita in generale, e il progetto della vita filosofica in particolare"¹⁷. Ora, certamente la presentazione della morte è brutale e può risultare scandaloso sostenere che i filosofi non si curano altro che della morte (*Fedone*, 64 A). Ma qui gioca proprio la "duplice valutazione" che viene anche esplicitata. Simmia ricorda che tutti, soprattutto gli Ateniesi, a questo punto si convincerebbero che i filosofi sono dei moribondi e che meritano la morte (*Fedone*, 64 B). Ciò serve a Socrate per evidenziare la distanza dalla visione comune: costoro direbbero la verità, ma nello stesso tempo a loro sfugge in che senso i veri filosofi sono dei moribondi. Infatti, la scelta in favore dell'anima, e quindi di una vita superiore e più felice, viene letta dagli Ateniesi come una rinuncia ai piaceri fisici, il che per loro è come morire.

Inoltre non si può sottovalutare il contesto: quello che è significativo nella vita non lo è altrettanto nel momento del "trapasso". Socrate è di fronte alla morte

¹⁶ Gli interlocutori di Socrate, Simmia e Cebete, erano stati discepoli di Filolao; quest'ultimo viene citato senza una vera necessità (61 D, 61 E); si fanno allusioni ai misteri, che descrivono l'anima chiusa nella prigione del corpo (62 B) e che parlano di purificazione (67 C, 69 C), si ricordano i racconti secondo cui gli iniziati vivono con gli dei (81 A) e un'antica dottrina, in cui si riconosce facilmente l'orfismo (67 C; 70 C).

¹⁷ VEGETTI, *Anima*, cit., p. 210.

e deve fare un ultimo gesto di coerenza, affrontando la questione da un punto di vista razionale, non solo perché – si sottolinea due volte (*Fedone*, 61 D, 61 E) – su questi temi anche un pitagorico come Filolao non ha mai detto nulla di chiaro, ma perché è meglio “per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l’altro mondo indagare con la ragione e discorrere con miti” (*Fedone*, 61 E 1-2). Tale dimostrazione è “necessaria” se non si vuole avere “una fiducia pazza e insensata” (*Fedone*, 95 C 4). Infatti, “chi non sa o non ha argomenti per dimostrare che è immortale, deve nutrire questo timore, a meno che non sia uno stolto” (*Fedone*, 95 D 7-8).

Nondimeno, Platone riconosce la debolezza di un impianto razionale. Infatti (*Fedone*, 85 B-C), afferma che la questione dell’anima è o impossibile o molto difficile; se non si riesce a sapere da altri, magari dalla stessa divinità, come stanno le cose bisogna cercare di scoprirlo da sé; in questo caso, se non è possibile scoprire la verità, bisogna “accettare, tra i ragionamenti umani quello migliore e meno facile da confutare” (*Fedone*, 85 C 8 – D 1).

Quanto all’esito della ricerca, il comportamento di Socrate non lascia dubbi perché, come ricorda Fedone (*Fedone*, 58 E 3 – 59 A 1), “sia nelle parole sia nel modo di fare egli mi pareva felice; e anzi morì in maniera così intrepida e nobile da dare la netta impressione di uno che, andandosene nell’Ade, ci vada non senza il volere divino e che, giunto colà, sarebbe vissuto felice come mai visse nessun altro”. In effetti, la tranquillità di Socrate mostra che per lui la prova è stata conseguita. I suoi ultimi gesti sono di sostegno agli amici e di preghiera agli dei perché “la migrazione da questo mondo all’altro si compia con propizia fortuna” (*Fedone*, 117 C 2-3). E l’ultima frase sintetizza entrambe queste dimensioni e non a caso è al plurale: “Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene” (*Fedone*, 118 A 7-8).

3.3 Le prove dell’immortalità dell’anima

Lo svolgimento delle “prove”, limitandoci al solo *Fedone*, è molto articolato, perché c’è sempre qualcosa che non convince Cebete che via via propone dubbi, “costringendo” Socrate a produrre una sequenza di argomenti che, nel suo insieme, risulta molto significativa. Conviene, quindi, ricostruirne sommariamente l’architettura, distinguendole in due blocchi.

1.1.1. La prima prova è basata sull’argomento dai contrari (*Fedone*, 70 C – 72 D) per cui, se ha ragione la dottrina orfica della reincarnazione, il vivo nasce dal morto. Il procedimento appare poco convincente per l’uso “apparentemente” ambiguo dei termini “nascere e morire”. Tuttavia, se morire è la fine dell’unione di anima e corpo, la terminologia non è scorretta e qui si fa una sorta di “elo-

gio” della teoria della metempsicosi. Che sia così lo conferma la spiegazione finale che giustifica il procedere reciproco dai contrari: senza questa alternanza, nulla impedirebbe alla realtà di consumarsi del tutto nella morte (*Fedone*, 72 A-D). L’implicito del discorso è chiaro: come sostiene il mito del *Politico*, 270 A, 273 D-E, Dio ha dato al mondo l’unica eternità che compete a una realtà materiale, quella ciclica. Questa “prova”, quindi, costituisce uno sfondo, insufficiente ma utile, in quanto pone il tema all’interno di una coerente cosmologia.

1.1.2. La prova si completa con l’argomento della reminiscenza (*Fedone*, 72 E – 77 B). Questa concerne soprattutto le conoscenze astratte, per cui c’è un necessario legame, anteriore alla nascita, tra le anime e le Idee. Questo ragionamento, che da solo non dice nulla riguardo la sopravvivenza dell’anima, acquista però senso se viene collegato alla precedente visione ciclica.

Questa prima “prova” risulta tuttavia debole sia perché è basata su una credenza religiosa, sia perché si è evitata la domanda sul “che cosa è” ciò di cui si sostiene l’immortalità.

1.2.1. Infatti, la seconda prova (*Fedone*, 78 B – 80 B) viene impostata con tutt’altro taglio: si tratta di vedere quali oggetti sono caduchi e quali no. Si delineano due realtà: una visibile, composta e mutevole, cui appartiene il corpo, e una invisibile, semplice e stabile, cui appartiene l’anima.

1.2.2. A questo argomento se ne associa un altro: l’anima domina il corpo; a causa di questo, è spinta ad attaccarsi alle cose terrene, mentre “quando, restando in sé sola e per sé, svolge la sua ricerca, allora si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, e, in quanto è ad esso congenere, rimane sempre con quello, ogni volta che le riesca essere in sé e per sé sola” (*Fedone*, 79 D 1-4).

1.2.3. Il mito trae le conseguenze da quanto detto; le anime filosofiche si liberano, quelle legate al corpo tornano a reincarnarsi anche in animali, le anime degli uomini virtuosi, ma privi di conoscenza, si incarnano in uomini probi (*Fedone*, 80 C – 82 D).

Dopo una pausa, al cui interno Socrate torna a richiamare l’attenzione sia sul valore sia sui limiti del logos (*Fedone*, 89 D – 91 C) inizia il secondo blocco di prove

2. Si riafferma che l’argomento della reminiscenza è ben più convincente di quello dell’anima-armonia (*Fedone*, 91 E – 95 A) e che l’anima deve esistere visto che ha rapporto con le Idee.

2.1. Si approfondisce questo rapporto sulla base della distinzione tra la predicazione essenziale e quella accidentale; in questo secondo caso non c’è nulla di strano nel dire che una stessa realtà può partecipare all’idea di Grandezza e a quella di Piccolezza, mentre nella predicazione essenziale i contrari si escludono: se una cosa deve restare se stessa non può acquisire caratteristiche contrarie a

quelle che la definiscono (*Fedone*, 103 C – 105 B). Poiché l'anima è strutturalmente connessa all'Idea di vita, esclude del tutto la morte ed è quindi immortale.

Con questo il lavoro non è concluso, per la vastità dell'argomento, la nostra debolezza conoscitiva e soprattutto per la necessità di comprendere meglio le Idee, ma: “se questo vi risulterà chiaro, allora non dovrete cercar niente più oltre” (*Fedone*, 107 B 8-9). A prescindere da questo necessario approfondimento “sulle Idee”, che però, come si è appena visto, ha una conclusione, Platone mostra di essere certo di aver dimostrato l'immortalità dell'anima. Infatti, nel momento in cui riconosce di avere problemi sul tipo di vita che ci aspetta, Socrate sostiene che “è risultato che l'anima è immortale” (*Fedone*, 114 D).

3.4 Tripartizione dell'anima e sua sopravvivenza

Abbiamo già avuto modo di vedere che la tradizione attribuiva all'anima una molteplicità di funzioni che difficilmente potevano essere mantenute in una unica realtà fortemente unitaria. Di qui la famosa tripartizione in anima razionale, anima irrazionale e un *thymos* intermedio, che troviamo tematizzata in *Repubblica*, IV, 436 A – 441 C.

Spesso si sostiene che questa concezione manca nel *Fedone*, ma in realtà anche in questo dialogo l'anima manifesta un “carattere camaleontico”¹⁸. Infatti, appare attratta dalle cose terrene, cosa impossibile alla pura anima razionale divina. Inoltre, si parla di virtù e di vizio come armonia e disarmonia interne all'anima (*Fedone*, 93 C), il che dà chiaro spazio a una partizione.

Anche in questo caso gioca una duplice valutazione. Da una parte l'anima è un tutto ed è “giusta” quando ogni parte svolge la propria mansione, nello stesso tempo l'anima umana per eccellenza, quella superiore che comanda, è quella razionale. Il vero male non consiste tanto nel contrasto tra anima e corpo, che pure c'è e non è mai ignorato da Platone, quanto nei conflitti interni all'anima stessa. Tanto più che quest'anima plurima è profondamente diversificata dal punto di vista ontologico: gli dei generati che operano su ordine di Dio “imitandolo dopo aver ricevuto il principio immortale dell'anima, formarono intorno ad essa il corpo mortale e le diedero tutto questo corpo come un veicolo e costituirono inoltre dentro il corpo un'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili passioni” (*Timeo*, 69 C-D).

Abbiamo, quindi, un dualismo ontologico tra un'anima semplice e immortale, ricevuta da Dio, e un'altra mortale e non semplice. Per questo Platone afferma che occorre distinguere “per quanto concerne l'anima, quanto essa ha di mortale e

¹⁸ D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 119.

quando ha di divino” (*Timeo*, 72 D 4). Resta comunque confermato che solo la forma superiore è data da Dio come un demone ed è quella che ci collega alla sfera divina (*Timeo*, 90 A). Colui che coltiva questa parte partecipa, per quanto è possibile all’uomo, della immortalità ed è anche notevolmente felice (*Timeo*, 90 B-C).

4. ANIMA E CORPO IN ARISTOTELE

Non potendo procedere in modo analitico, ci limiteremo, per quanto riguarda Aristotele, a far emergere l’intreccio di somiglianze e differenze che, anche in questo caso, si verifica con il suo grande maestro.

In primo luogo, anche Aristotele è convinto che il tema dell’anima è uno dei più difficili (*De Anima*, I, 1, 402 a 10 -11). Tuttavia, rispetto all’interesse ontologico-religioso prevalente nel maestro, l’approccio di Aristotele è eminentemente “fisico-biologico”, tanto che egli rimprovera ai Platonici di prendere in considerazione la sola anima umana (*De Anima*, I, 1, 402 b).

Questa differenza comporta alcune conseguenze importanti. In primo luogo, l’interesse per il destino dopo la morte diviene secondario¹⁹. Inoltre, la tripartizione dell’anima, che Aristotele mantiene, non è più connessa alla dimensione etica come in Platone (anima concupiscibile, anima irascibile e anima razionale) quanto alle funzioni biologiche. Se l’anima è principio di vita, a ogni diversa forma di vita corrisponde una diversa anima: all’anima vegetativa spettano le funzioni più elementari come la generazione e la nutrizione, all’anima sensitiva competono sensazioni, appetiti e movimento, a quella razionale il pensiero.

In questo contesto è possibile recuperare l’unità dell’anima, ponendo le parti “in scala”: nel susseguente è sempre contenuto l’antecedente (*De Anima*, II, 3, 414 b 29-31). In sostanza, “l’anima non risulta più divisa in “parti” potenzialmente conflittuali, secondo il modello etico-politico di Platone; essa è piuttosto articolata nella somma delle funzioni essenziali alla vita che formano quindi un’unità complessa ma pacificata e armonicamente cooperante”²⁰. Di conseguenza, “non esistono (come pensava Platone) due o tre anime diverse, oppure due o tre parti diverse di una stessa anima, localizzate in distinte parti del corpo, ma un’anima unica, come unica è la forma sostanziale di ciascuno corpo. Quest’unica anima resta definita dalla facoltà che le è propria e caratteristica, e che svolge anche le funzioni inferiori”²¹.

¹⁹ Cf. VEGETTI, *Anima*, cit., p. 203.

²⁰ VEGETTI, *Anima*, cit., p. 217.

²¹ G. MOVIA, *Aristotele, L’anima*, Traduzione, introduzione e commento a cura di Giancarlo Movia, Loffredo, Napoli 1979, p. 61-62.

Tuttavia, questa visione unitaria trova un limite in una importante eccezione, esplicitata da Aristotele stesso “L’intelletto teoretico esige però un altro discorso” (*De Anima*, II, 3, 415 a 11-12). Questa presenza nell’uomo di un elemento divino, il *nous*, ripropone la questione della immortalità: lo Stagirita, infatti, afferma che può esserci una sopravvivenza non per tutta l’anima, ma solo per il *nous* (*Metafisica*, XII, 3, 1070 a 24-26). Ancora (*De Anima*, II, 2, 413 b 24-29; cfr. anche III, 4, 429 b 5) afferma che la questione non è chiara, ma che c’è un genere diverso dell’anima e che esso solo può essere separato, come l’eterno dal corruttibile, il che conferma che il *nous* è divino e impassibile (*De Anima*, I, 4, 408 b 18-29).

Aristotele, inoltre, condivide il duplice sistema di valutazione. Infatti, malgrado la sua attenzione alla concreta vita umana, nel momento in cui afferma di cercare la virtù umana, il bene umano e la felicità umana, intende per virtù umana non quella del corpo, ma quella dell’anima e definisce anche la felicità attività dell’anima (*Etica Nicomachea*, I, 13, 1102 a 13 ss.). Infatti, anche in Aristotele, malgrado un rapporto molto forte tra anima e corpo, che sono forma e materia, la prima “domina” il secondo come il padrone domina lo schiavo e l’artigiano il suo strumento, per cui lo Stagirita afferma esplicitamente che non c’è alcuna “amicizia” tra i due elementi del “composto uomo” (*Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1161 a 32 – b 2).

Resta il dato di un’evidente sottovalutazione della dimensione ultraterrena, che però si scontra con due fondamentali e importanti eccezioni.

4.1 Immortalità dell’anima ed etica

La prima la troviamo nei trattati di Etica, in cui la stessa anima razionale risulta divisa in due funzioni. La prima, la *sofía*, ha per oggetto le realtà stabili, necessarie, immutabili ed eterne, mentre l’altra, la *phronesis*, è rivolta alle cose instabili, calcola i mezzi per attuare i fini, si misura con quello che avviene “per lo più”, con una forte accentuazione della dimensione del possibile e del probabile. (*Etica Nicomachea*, VI, 7–8). La sapienza, la *sofía*, la più perfetta delle scienze, implica la conoscenza dei principi stessi ed è superiore alla politica e alla saggezza, la *phronesis*, in quanto l’uomo non è la realtà di maggior valore nell’universo (*Etica Nicomachea*, VI, 7, 1141 a 16-22).

Le conseguenze di questa distinzione riguardano la stessa felicità. Se l’uomo virtuoso è felice, la somma felicità si trova solo nella vita contemplativa che è propria del *nous* (*Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 19 – b 26). Aristotele definisce una vita di questo tipo superiore alla natura dell’uomo; tuttavia essa è possibile in quanto nell’uomo c’è qualcosa di divino. Per questo “non bisogna seguire co-

loro che consigliano di limitarsi alle cose umane in quanto si è uomini e a cose mortali in quanto si è mortali, ma, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata che è in noi. Infatti, sebbene essa sia piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore” (*Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 31 – 1178 a 2). Come si vede, la tematizzazione della valutazione duplice raggiunge qui una sorta di apice e riecheggia molto evidentemente tematiche platoniche.

4.2 Immortalità dell’anima ed opere essoteriche

Il fatto che sia difficile trovare nelle opere “scientifiche” di Aristotele tracce adeguate di una riflessione sul destino dell’anima colpì già gli antichi, anche per un dato che nella critica moderna ha avuto molto meno peso: Proclo (*In Platonis Timaeum*, 338 c-d = Aristotele, *Eudemo*, fr. 4 Ross) ricorda che Aristotele, nel *De Anima*, trattando la questione dal punto di vista fisico, non parla del destino dell’anima, di cui invece tratta nelle opere essoteriche. In effetti, l’*Eudemo* era interamente dedicato all’anima; pertanto “è presumibile che in esso la dottrina dell’immortalità trovasse la sua formulazione più completa. Ciò del resto si armonizza perfettamente con l’occasione del dialogo: se esso infatti voleva essere una consolazione per la morte dell’amico, è naturale che anzitutto cercasse di dimostrare come la morte fosse soltanto un passaggio a una vita migliore”²².

Solitamente si risolve la questione in chiave evolutiva. Lo stesso Reale, che com’è noto è ostile a tale proposta di lettura, parla di una “componente mistico-religiosa-escatologica che, nell’evoluzione del pensiero aristotelico, è lasciata cadere”²³. Tuttavia, come ha sostenuto Gigon²⁴, nella sua nuova edizione dei frammenti, non è verosimile che i dialoghi siano tutti opere giovanili; inoltre, Aristotele non esprime mai un rifiuto del contenuto dei dialoghi, ma al contrario li richiama varie volte. In particolare, alle opere essoteriche sull’anima fa un esplicito e positivo riferimento il I libro dell’*Etica Nicomachea* (I, 13, 1102 a 26-27); nel *De Anima*, I, 4, 407 b 26-29, c’è anche un rimando a proposito della teoria dell’anima-armonia che viene normalmente attribuito all’*Eudemo*. Si può, quindi,

²² E. BERTI, *La filosofia del “primo” Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 19972 (con alcune piccole modifiche e nuova *Introduzione*), p. 357.

²³ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita (a partire dalla edizione 19875, la parte su Platone del II volume è stata interamente rifatta), II, p. 397-398 (trad. bras. de H. C. de Lima Vaz e M. Perine, São Paulo, Loyola, 1994, reimpr. 1997, p. 330).

²⁴ O. GIGON, *Aristotelis Opera*, III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O Gigon, W. de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1987, p. 230.

concludere, d'accordo con Berti, che "Aristotele, nei suoi trattati più maturi, cita continuamente i dialoghi o li richiama o comunque se ne serve come di esposizioni complementari a quella che sta conducendo, il che dimostra che essi non furono mai da lui ripudiati, ma egli vi si riconobbe fino alla morte, perciò i dialoghi devono essere considerati espressioni adeguate del suo pensiero anche maturo"²⁵.

Se accettiamo il valore di queste opere, scopriamo una serie di elementi profondi di continuità tra il pensiero platonico e quello aristotelico, a partire dal fatto che l'*Eudemo* afferma, come il *Fedone*, che la condizione di chi è morto è migliore di quella di chi vive. Saltando i molti paralleli possibili, ricordiamo solo che Temistio (*In Aristotelis De Anima*, 106, 29 – 107, 5 = *Eudemo* fr. 2 Ross) collega le prove dell'immortalità dell'anima del *Fedone* a quelle dell'*Eudemo* e al *nous*, e che Simplicio (*In Aristotelis De anima*, 53, 1-4 = *Eudemo*, fr. 7, 2 Ross), attribuisce il citato rimando aristotelico critico all'anima-armonia insieme all'*Eudemo* e al *Fedone*.

Infine, Filopono, *In Aristotelis De anima*, 141, 22 – 142, 6 = *Eudemo* 7,1 Ross, ricorda che per Aristotele l'anima è *eidos* e anche Simplicio, nel fr. 8, conferma che Aristotele nell'*Eudemo* definiva anima *eidos ti*. Ora, nel *De Anima* parlando dell'anima intellettuale Aristotele, con una movenza squisitamente platonica, mette in risalto che ha affinità con gli *eide*, giungendo a lodare coloro che affermano che l'anima è il luogo degli *eide*. "Il fr. 8 significa dunque che già nell'*Eudemo* allo stesso modo che nel *De Anima*, Aristotele aveva compreso la natura spirituale dell'anima, in virtù della capacità che l'anima possiede di intuire gli *eide*"²⁶.

Nello stesso senso si muove anche la testimonianza di Al-kindi (*Eudemo*, fr. 11, 2 Ross), che secondo Walzer²⁷, approvato da Berti²⁸, si riferisce all'*Eudemo*: "Aristotele afferma dell'anima che essa è una sostanza semplice le cui azioni sono manifestate nei corpi". La conclusione conferma quanto stiamo cercando di sostenere: "se dunque è vero che nell'*Eudemo* l'anima è sostanza e anche forma, la dottrina del dialogo si pone in perfetta continuità sia con quella del *Fedone* sia con quella del *De Anima*"²⁹, che connette la natura sostanziale dell'anima al suo essere forma (*De Anima*, II, 4, 412 a 3-21).

Dobbiamo pertanto accettare anche la più "scandalosa" e radicale delle affermazioni tratte dall'*Eudemo*, riportata da Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 27,

²⁵ BERTI, *La filosofia*, cit., p. 13.

²⁶ BERTI, *La filosofia*, cit., p. 370.

²⁷ R. WALZER, *Un frammento nuovo di Aristotele*, "Studi italiani di filologia classica", 14 (1937), p. 127-137.

²⁸ BERTI, *La filosofia*, cit., p. 371.

²⁹ BERTI, *La filosofia*, cit., p. 367.

115 B-E = *Eudemo*, fr. 6 Ross: “la migliore fra tutte le cose è non nascere e il morire è meglio del vivere”. Il testo colloca questa affermazione in una visione in cui l’uomo non può mai aspirare all’ottimo, che resta retaggio della divinità. Ci si può avvicinare, ma si deve farlo a certe condizioni. Infatti, Giamblico (*Protrettico*, 8, p. 48, 9-21 = Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 C 1 Ross) sostiene che per Aristotele solo il *nous*, fra le cose umane, è immortale e divino. Per vivere bene “è quindi necessario o filosofare o dire addio alla vita e dipartirsi dal mondo, dal momento che tutte le altre cose sembrano essere solo grande stoltezza e vuota chiacchiera”. Possiamo restare stupiti per la somiglianza con l’analoga posizione platonica, ma questo è solo un dato su cui riflettere contro una troppo diffusa precomprensione sui rapporti tra i due grandi filosofi.

5. LA CONCEZIONE EBRAICA

Dovendo ora passare ad una concezione, come vedremo, tanto diversa, bisogna in primo luogo comprendere la forma in cui è “pensata”.

5.1 Una visione mitica

Siamo in una cultura del “mito”, non in una cultura del “ragionamento”. Non si tratta di una antitesi pensiero – non pensiero, ma di due modi diversi di svolgere una riflessione e una ricerca per altri versi anche molto simile: la ricchezza del racconto, che dà luogo ad una ermeneutica infinita a fronte del rigore del ragionamento e della sua esigenza di precisione e definizione. Siamo in presenza di due paradigmi, che richiedono spesso difficili traduzioni, al cui interno i termini cambiano di segno in modo anche radicale.

Un esempio clamoroso che possiamo fare è quello dell’inizio del *Genesi*. Se lo leggiamo secondo il pensiero greco e ci chiediamo se il contenuto del racconto corrisponde ai requisiti minimi necessari per parlare di “creazione” ci accorgiamo che questi mancano. In particolare, certamente non c’è il nulla a fronte di Dio: “Il mondo era vuoto e deserto, le tenebre coprivano gli abissi e un vento impetuoso soffiava su tutte le acque”³⁰. Tuttavia, se proviamo a “pensare concettualmente” quello che il racconto dice è quasi impossibile non tradurre il tutto nei concetti classici di creazione, perché solo questi corrispondono ai gesti che Dio compie senza incontrare limiti alla sua volontà di fare ciò che vede “buono”.

³⁰ *Genesi*, 1, 2. Le citazioni bibliche sono tratte da *La Bibbia. Traduzione interconfessionale in lingua corrente*, Elle Di Ci Leumann – Alleanza Biblica Universale, Torino-Roma 1985.

5.2 Una visione unitaria dell'essere umano

Per il nostro tema, il dato più importante è che, nella tradizione biblica, l'unità dell'individuo risulta forte, in quanto manca la possibilità di fondare un dualismo ontologico: anche se emergono elementi diversi per designare l'essere umano, questa diversità non diviene mai una polarità, perché tutto viene ricondotto all'azione di Dio: ogni parte "spirituale" o "materiale" è quella che è per dono di Dio. In particolare manca la condanna del corpo che non può essere denigrato in quanto voluto da un Dio che ha creato le realtà materiali avendole trovate "buone". Per questo, le promesse del Dio biblico hanno spesso un suono particolarmente "materialistico" per orecchie "grecizzate" come le nostre, visto che si concretizzano nella terra in cui scorre latte e miele, nella molteplicità dei figli e nella straordinaria lunghezza della vita.

A maggior ragione il Nuovo Testamento, posto di fronte al mistero dell'incarnazione, ad un vero Dio che è vero uomo, esclude qualunque forma di dualismo e di condanna del corpo, che non è prigioniera dell'anima, ma tempio dello Spirito Santo (1Cor, 6, 19).

5.3 La condizione dopo la morte

Nella prima fase della tradizione ebraica, com'è noto, l'aldilà, lo *sceol*, aveva caratteristiche simili a quelle che abbiamo già incontrato nel primo pensiero greco. In questo "luogo sotterraneo", su cui il discorso è sempre vago, non c'è vera vita, non c'è differenza nel destino dei buoni e dei cattivi, non c'è nemmeno un vero servizio a Dio. La morte è, per così dire, una diminuzione della stessa lode a Dio: "Nessuno nel mondo dei morti può lodarti: i morti non possono sperare nella tua fedeltà. Solo i vivi possono lodarti" (Isaia, 38, 18-19). La morte appare in questo senso definitiva: "Può un morto tornare a vivere?" (*Giobbe*, 14, 14).

Questa visione è però da subito anche diversa da quella greca, in quanto la morte, pur essendo una caratteristica "normale" della condizione umana, è entrata nel mondo per via del peccato, cioè in qualche modo è "fuori" del dominio di Dio che è buono. La morte è la nemica: coloro che Dio ama hanno, nella tradizione biblica, il dono di una vita lunghissima; analogamente Cristo afferma la vittoria di Dio guarendo i malati. I termini "greci" risultano quindi diversi se collocati in questo contesto: "Corpo e anima sono entrambi buoni in quanto creati da Dio. Sono entrambi cattivi in quanto la potenza della morte, la Carne, il peccato, ne ha preso possesso. Ma entrambi possono e devono essere liberati dalla potenza della vita dello Spirito Santo. La liberazione, qui, non è liberazione dell'anima dal corpo"³¹.

³¹ O. CULMANN, *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959, traduzione italiana di S. Gallico: *Immortalità dell'anima o*

Questi due elementi, unitarietà dell'uomo e presenza del peccato, determinano nella tradizione ebraica una evoluzione radicalmente diversa da quella greca. Infatti, il destino dell'essere umano vive nella speranza della resurrezione. Questa affermazione trova scarsi fondamenti biblici³², eppure diviene la concezione dominante nel mondo ebraico, quella intorno alla quale si disputava. Non a caso su questo i Sadducei, che erano contrari alla resurrezione dei morti, interrogano lo stesso Gesù (*Matteo*, 22, 23-33, *Luca*, 20, 27-40; *Marco*, 12-18-27). La cosa è tanto più significativa in quanto non c'è dubbio che nel mondo ellenistico gli ebrei erano venuti a conoscenza della concezione greca dell'anima, e nelle Scritture resistono a questa proposta.

Anche la resurrezione appare da subito segnata da un blocco di aporie: da una parte, infatti il soggetto torna a vivere nella sua unica e irriducibile individualità; ciò comporta alcune domande, ad esempio sulla situazione delle vedove risposate dopo la resurrezione, problemi non a caso proposti dai Sadducei a Cristo nei brani sopracitati. D'altra parte, è ovvio che ci si troverà in un quadro di radicale novità: "Dio, come dice la Bibbia, ci ha promesso cieli nuovi e una nuova terra, dove tutto sarà secondo la sua volontà" (*II Lettera di Pietro*, 3, 13). Infatti, l'intera creazione deve essere riscattata dalla morte e dal peccato e attende la liberazione (*Lettera ai Romani*, 8, 19 ss.). In questo contesto il contrasto è tra il "ritornare" e il "mondo nuovo" in cui si ritorna, contrasto superato in quanto il risorto, pur conservando le caratteristiche tipiche di ogni essere umano, sarà "spirituale", sottratto al male e alla morte.

6. LO STACCO TRA IMMORTALITÀ DELL'ANIMA E RESURREZIONE

La distanza tra resurrezione e immortalità dell'anima è strutturalmente profonda.

Il primo segno di questa distanza culturale viene esplicitamente segnalato dal discorso di Paolo nell'Areopago di Atene (*Atti*, 17, 23-32). Qui l'Apostolo delle genti attua una strategia comunicativa di grande efficacia, partendo dal "Dio sconosciuto". Ma fedele a quello che ritiene il centro della sua predicazione, giunto alla resurrezione dei morti, si trova di fronte al disinteresse dei suoi

resurrezione dei morti? La testimonianza del Nuovo Testamento, Paideia Editrice, Brescia 1967, 19863, p. 36.

³² "Il testo più antico che parli della risurrezione è la cosiddetta *Apocalisse di Isaia*, cioè i capitoli 24-27 del *corpus isaianum*. La data di composizione di questa apocalisse è praticamente impossibile a stabilirsi: essa oscilla nella critica tra il V e il II secolo a. C." (P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 2002, p. 409).

ascoltatori. In effetti, per un greco il concetto di “ritorno” non poteva avere un suono liberante e salvifico. In fin dei conti, un’anima liberata non ha alcuna ragione per essere felice del suo ritorno nella materia.

Un segno forte per capire questo contrasto lo troviamo nella resurrezione di Lazzaro. Letto secondo il paradigma greco, questo atto voluto e quasi cercato da Cristo³³ diviene una terribile e duplice condanna: un’anima trascinata nuovamente sulla terra e un amico condannato, ben triste premio, a sperimentare due volte l’incontro con la morte. Invece, letto secondo il codice ebraico, diviene un segno della vittoria della vita e della potenza di Dio sul “grande nemico”, la morte.

6.1 Socrate e Cristo

La morte di Socrate e la morte di Cristo, figure forti dell’immaginario dell’Occidente, esprimono in modo netto la contrapposizione dei due paradigmi. In effetti, “nella impressionante descrizione della morte di Socrate ... leggiamo quanto di più sublime è stato mai scritto sull’immortalità dell’anima”³⁴, tanto più che non si tratta di un insegnamento teorico, ma di un’esperienza “vissuta”. “La sua morte è una bella morte. Non vi è orrore in essa. Socrate non può temere la morte perché essa ci libera dal corpo... La morte è una grande amica dell’anima”³⁵. Al contrario, la morte di Cristo è accompagnata dal desiderio di evitarla, dall’angoscia, dalla solitudine in cui lo lasciano i suoi discepoli, che non riescono a vegliare un’ora con lui. Ma non solo: Gesù pregò a lungo e “presentò con molte grida e lacrime le sue preghiere e le sue suppliche a colui che lo poteva salvare” (*Epistola agli Ebrei*, 5,7). Invano. Esemplare è soprattutto “la stessa scena della morte. Con calma sovrana Socrate beve la cicuta; Gesù, invece, grida con le parole del salmo: “Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato” e muore emettendo un alto grido inarticolato (Mc, 15, 37). Non è più la morte amica dell’uomo, ma la morte in tutto il suo orrore. È veramente l’*ultimo nemico* di Dio, come Paolo la definisce (1Cor, 15, 26)... Poiché è la nemica di Dio, essa ci separa da lui, che è la *vita* e il *creatore di ogni vita*”³⁶.

³³ Giovanni, 11, 1-44. Gesù, informato della malattia di Lazzaro, attende due giorni prima di muoversi e lo fa quando il suo amico “si è addormentato”: lui stesso dice ai suoi discepoli che è morto. A conferma, Marta gli ricorda, appena arrivato, che se lui fosse stato nella loro casa Lazzaro non sarebbe morto. Tutta l’azione è voluta e finalizzata all’ostentazione della “gloriosa potenza di Dio” (11, 40).

³⁴ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 19.

³⁵ CULMANN, *Immortalità*, cit. p. 20.

³⁶ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 24-25.

Per vincere la morte, bisogna morire e poi tornare, vittoriosi non per una qualità ontologica “naturale” ma per un nuovo atto creatore di Dio che richiama alla vita l'intero e unico essere umano. Se risorgesse solo il corpo, perché l'anima “immortale” sopravvive, non ci sarebbe vera morte e quindi nemmeno vera vittoria. Morirebbe solo la parte inferiore la cui resurrezione al massimo rappresenta un compimento, non necessario e non decisivo. Nella resurrezione dei morti, invece “avviene qualcosa di inaudito. Un miracolo creatore. Perché prima era pure avvenuto qualcosa di orribile: una vita, creata da Dio, era stata distrutta”³⁷. Per questo solo nel paradigma ebraico risuona con tutta la sua forza l'annuncio dei primi cristiani: Cristo è resuscitato, primogenito dei morti, e si può “cantare insieme con Paolo l'inno della vittoria: “La morte è stata distrutta: vittoria! Dov'è morte, la tua vittoria? Dov'è, morte, il tuo pungiglione?” (1Cor, 15-54 s.)”³⁸.

Nell'attesa dei tempi ultimi, in cui sarà definitivamente chiuso lo scontro, perché “l'ultimo nemico che sarà vinto è la morte” (1Cor, 15, 26), i morti “dormono”, immagine che ben rende uno stato di vita imperfetto, che tuttavia è (può essere) animato da sogni pacificatori accanto a Cristo, Signore dei morti e dei vivi.

7. L'INCONTRO NELL'ELLENISMO E NEL CRISTIANESIMO

Come si spiega, allora, “l'universalità dell'errore che consiste nell'attribuire al cristianesimo primitivo la credenza greca nell'immortalità dell'anima”³⁹? Dobbiamo brevemente richiamare alcuni dati di fondo.

Il primo riguarda l'effetto dell'ellenismo visto però non da Occidente ma da Oriente. “Se da un punto di vista nostro, la novità dell'ellenismo consiste quasi sempre nell'assunzione di elementi orientali, specialmente nel campo della religione, come l'idea della divinità salvatrice, è chiaro che da un punto di vista orientale non erano queste le idee “ellenistiche” che potevano colpire e interessare. Prima di tutto doveva colpire gli orientali la diversa concezione dell'uomo”⁴⁰ anche sul piano religioso. Ad esempio un ebreo rimane certamente colpito dall'assenza in Socrate di gesti di ribellione al comando di Dio: “Socrate non è “sedotto”, avverte la sua totale libertà, che mette con animo sereno a disposizione del dio. Non solo, ma Socrate, partendo dall'osservazione dell'uomo,

³⁷ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 27.

³⁸ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 28.

³⁹ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 8.

⁴⁰ SACCHI, *Storia*, cit., p. 181.

di se stesso e della sua missione, avanza subito verso il problema di fondo: se la morte apra all'Uomo una possibilità di vita presso la divinità o se introduca in un sonno senza risveglio⁴¹. In sintesi, la proposta greca ha elementi fascinosi e domande radicali che non possono non colpire il pensiero orientale.

In secondo luogo, la prima comunità cristiana ha un compito "missionario", deve cioè elaborare strategie per entrare nel mondo pagano. L'assunzione di figure e concetti di quella tradizione appare quindi necessaria. Ora "nella Grecia antica si è formato non solo un pensiero filosofico, ma la forma filosofica (nella cultura occidentale) del pensiero; per questo, l'incontro con la filosofia greca è, per il cristianesimo, l'incontro con la filosofia *tour-court*, ed è incontro che, in presenza della filosofia, il pensiero del cristianesimo non potrebbe eludere"⁴².

7.1 Filone di Alessandria

Sul piano filosofico la partita si è già aperta, e in qualche modo già chiusa, nel "pensiero" ebraico, nella diaspora alessandrina. Il mondo greco appare presente, in questo contesto, anche sul piano religioso: infatti, già "profondamente intriso di elementi filosofici è l'ultimo testo sapienziale biblico, la *Sapienza*, cosiddetta "di Salomone", scritto in greco (e perciò non compreso nel Canone ebraico, ma solo in quello cristiano) ad Alessandria negli ultimi decenni del I secolo a.C."⁴³. Tale influenza diviene dominante negli "intellettuali ebrei di formazione ellenistica che praticarono espressamente la filosofia e ne fecero ampio uso allo scopo di presentare in maniera favorevole e culturalmente elevata la loro religione"⁴⁴.

Da questo punto di vista la figura centrale è Filone (ca. 15 a.C. – 50 d.C.), in quanto ci pone di fronte non ad un autore interamente ellenistico *malgrado* la sua fede nel Dio della Bibbia ma ad un ebreo che pratica la filosofia greca da ebreo. In lui, infatti, "detto in termini moderni, la ragione è al servizio della fede, mentre non vale l'opposto, cioè che la rappresentazione religiosa sia subordinata al concetto filosofico. In un certo senso Filone è il progenitore del moderno filosofo cristiano... Ciò implica una certa selettività nell'uso dello strumento filosofico da parte di Filone, che deve tener conto delle esigenze intrinseche alla concezione biblica"⁴⁵.

⁴¹ SACCHI, *Storia*, cit., p. 182.

⁴² M. C. BARTOLOMEI, *Ellenizzazione del cristianesimo*, L. U. Japadre Editore, L'Aquila 1984, p. 58.

⁴³ A. MAGRIS, *La filosofia ellenistica. Scuole, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 97.

⁴⁴ MAGRIS, *La filosofia*, cit., p. 98-99.

⁴⁵ MAGRIS, *La filosofia*, cit., p. 103.

Ma l'esito dell'incontro, soprattutto sul terreno che stiamo esaminando, non lascia dubbi su chi sia il "vincitore": pur restando centrale l'azione divina, il soffio con cui Dio dà la vita all'essere umano, tutto viene collocata all'interno delle categorie greche dell'anima. Filone attribuisce a Mosè la concezione per cui l'uomo è una sintesi di un corpo mortale e una parte immortale, che deriva direttamente dal Padre (cfr. *De Opificio mundi*, 134-135). Questo comporta certo anche elementi che si staccano dalla tradizione greca: "l'anima umana, ossia l'intelletto umano, sarebbe povera cosa, di per sé considerata, se Dio non vi soffiasse il Suo Spirito (*pneuma*). Il momento che realizza l'aggancio dell'uomo al divino, per Filone, non è più, come per i Greci, l'anima, neppure la sua parte più alta, l'intelletto, ma è lo Spirito che spira direttamente da Dio"⁴⁶. Non si può sottovalutare questo elemento che, ad esempio, fa dipendere l'immortalità non dalla natura dell'anima, ma dall'azione di Dio. Tuttavia resta il fatto che, anche solo per capire questa posizione, bisogna far riferimento alla concezione greca che risulta "modificata".

In sostanza, il dualismo (se non addirittura una divisione su tre dimensioni) resta affermato. "Emblematica, in rapporto alla insistita affermazione della mancanza di nesso originario dell'uomo come intelletto dagli elementi terrestri, è l'attestazione della non verificabilità dell'alternativa. "E, del resto, il nostro intelletto non ha creato il corpo, ma è lui stesso opera di un Altro. Anche per tale motivo esso è contenuto nel corpo come in un involucro" (*Migr.* 193). Non c'è genesi reciprocamente condizionata da parte del noetico e della somaticità. Le componenti dell'uomo sono opera di Dio e sono quindi accomunate dalla dipendenza creaturale; indicativa in questo senso è la denominazione di "fratello" attribuita più volte al corpo in rapporto all'anima (seguita però, immediatamente, ed è un dato significativo, dalla constatazione dell'apporto negativo di tale entità)"⁴⁷.

Inoltre, "la definizione di *methorios* [confine, termine intermedio] attribuita da Filone di Alessandria all'uomo è particolarmente espressiva per quanto riguarda l'essenza dell'uomo. L'*anthropos* viene delineato come essere liminare in cui due nature si connettono scindendosi... Composizione e eterogeneità radicale fondata sulla mortalità che separa le due parti sono espresse contem-

⁴⁶ G. REALE; R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, Monografia introduttiva ai diciannove trattati del *Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di Roberto Radice, Rusconi, Milano 1994, p. XVII-CLIII, p. CXL.

⁴⁷ A. M. MAZZANTI, *L'identità dell'uomo in Filone di Alessandria*, in *Immagini e Rappresentazione. Contributi su Filone di Alessandria*, a cura di Fr. Calabi, Studies in Philo of Alexandria and Mediterranean Antiquity, Academic Studies in the History of Judaism, Global Publications, Binghamton University, Binghamton - New York 2002, p. 16.

poraneamente⁴⁸. La sottolineatura del momento della separazione è così forte che emerge in Filone una duplicità di atti creativi (*De Opificio mundi*, 134), il primo nella creazione a immagine e somiglianza di Dio (*Genesi*, 1, 26) di un essere incorporeo, archetipo di quello sensibile plasmato successivamente (*Genesi*, 2, 7). Questa “tentazione” tornerà anche nel pensiero cristiano, soprattutto in Origene.

Come si vede, possiamo dire che, in questo intreccio, la vittoria del “paradigma” greco è completa.

7.2 Il primo cristianesimo

Il Cristianesimo nasce dunque già consapevole di questo contrasto, ben espresso dalla prima predicazione paolina che, nel momento stesso in cui afferma la necessità di una strategia comunicativa commisurata alle esigenze dei Gentili, riprende “la distinzione del giudaismo tradizionale tra sapienza preesistente, che l'uomo può avere solo per rivelazione che Dio dà a quanti lo temono, e la sapienza umana, che l'uomo può conquistare. Tra le due non vi è opposizione, ma la prima rende relativa ogni possibile conquista della seconda... A tale contrapposizione (e anche allo stile sapienziale di dualistica contrapposizione) si deve pensare per cogliere le contrapposizioni paoline tra la sapienza “stolta” del mondo e la sapienza data nello Spirito, tra la sapienza che i greci cercano e la salvezza che Dio dà loro nella stoltezza sapiente della croce (1Cor, 1, 18-25; 3, 18-19)”⁴⁹.

Lo scontro sarà lungo, come sappiamo, anche perché, per restare sul nostro terreno, qualunque sia il livello di “ellenizzazione” i cristiani non possono rinunciare al concetto di resurrezione. Tuttavia, nel riflettere sulla condizione che si apre con la morte il pensiero filosofico esercita un forte potere condizionante: il concetto di “dormire” appare teoricamente debole a chi era nutrito di pensiero greco.

Così se nei primi secoli si può vedere nei Padri uno stacco e anche una contrapposizione, se, come ricorda Culmann⁵⁰, ancora “Giustino, verso il 150, menziona coloro “che dicono che non vi è risurrezione dei morti, ma che le loro anime salgono al cielo al momento stesso della loro morte” (*Dial.* 80)”, due secoli dopo l'affermazione del concetto di anima è tale che Gregorio di Nissa (ca. 335-395), in *De anima et resurrectione*, 44 D – 45 A, per salvare l'unità di anima e corpo in attesa della resurrezione “dei corpi”, tenta di spiegare come l'anima, in quanto incorporea e semplice, riesca a restare attaccata a ciascuna delle varie parti del composto corporeo che si è dissolto.

⁴⁸ MAZZANTI, *L'identità*, cit., p. 7.

⁴⁹ BARTOLOMEI, *Ellenizzazione*, cit., p. 76.

⁵⁰ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 59-60.

Da subito, quindi, l'accettazione del paradigma greco pone i Padri anche di fronte al problema di affermare l'immortalità dell'anima salvando nel contempo l'unità dell'essere umano. Basta vedere le difficoltà in cui si imbatte uno dei primi autori che affrontarono il tema, Nemesio, vescovo di Emesa, che scrisse tra la fine del IV secolo e l'inizio del V un *De natura hominis*, attribuito erroneamente per molti secoli a Gregorio di Nissa. Egli presenta dal I capitolo l'uomo come *methorios*, insieme culmine della creazione e punto d'unione tra la dimensione superiore e quella fisica. Poi, pur accettando il prevalente pensiero platonico, cioè la sostanzialità dell'anima, critica esplicitamente l'idea di Platone che l'anima usi il corpo come uno strumento (III, 39, 12-16), in quanto rende il nesso tra le due parti troppo "estrinseco"; anche la concezione aristotelica di entelechia viene criticata in quanto appiattisce sul corpo l'anima, e quindi mette in crisi l'immortalità dell'anima. A questo punto non gli resta che cercare, con un complicato intreccio di teorie, una via per giustificare quell'unione che appare da subito fonte di quegli infiniti problemi filosofici che riempiranno i "secoli cristiani".

8. CONCLUSIONI

Un simile rapidissimo lavoro di inquadramento non può, e non vuole, avere una vera conclusione, tanto più che i limiti di spazio ci impediscono di mostrare il peso che il paradigma greco ha avuto nei secoli successivi sulla lettura del testo rivelato, o nella concezione occidentale del corpo, ad esempio sulle questioni della vita e della sessualità.

Ci limitiamo, quindi, a porre, come epigrafe di questo lavoro, una riflessione di Culmann, che troviamo del tutto condivisibile: "Si possono amare, e anzi ammirare, tutti e due gli insegnamenti. E come non farlo, soprattutto se si mettono in rapporto con la vita e la morte dei loro autori? Ma non è ancora una ragione sufficiente per negare che esista una differenza radicale fra l'attesa cristiana della resurrezione dei morti e la credenza greca nell'immortalità dell'anima. L'ammirazione, per quanto sincera, per le due concezioni, non ci autorizzerebbe mai a pretendere, contro la nostra convinzione profonda o contro l'evidenza esegetica, ch'esse siano compatibili l'una con l'altra... tanto più che il legame stabilito fra la "resurrezione dei morti" e la credenza nell' "immortalità dell'anima" in realtà non è neppure un legame, ma una rinuncia all'una in favore dell'altra"⁵¹.

[recebido em agosto 2004]

⁵¹ CULMANN, *Immortalità*, cit., p. 9-10.