

**L'uno per l'altro.**  
**L'anima e le sue relazioni**  
di  
+ Bruno Forte  
Arcivescovo di Chieti-Vasto  
(Francavilla al Mare, 17 Luglio 2010)

1. *Il ritorno dell'anima.* Da dove vengo? Chi sono? Dove vado? È a queste tre domande di fondo, radicate nell'autocoscienza della persona, che si riferisce come orizzonte di risposta quanto è espresso dalla parola "anima". In relazione a tutte e tre le questioni l'idea di "anima" vuol dire l'irriducibilità dell'essere umano al mondo naturale cui appartiene: l'uomo viene da altrove, ha cioè un'origine spirituale che lo collega direttamente al Trascendente; è nel mondo ma non del mondo, perché la sua natura spirituale non è la semplice somma degli elementi materiali che lo costituiscono; è rivolto e indirizzato altrove, verso la vita eterna che sta al di là della morte e la vince. Origine, identità e destino dell'essere umano sono irriducibili al solo contesto in cui l'uomo vive ed agisce: questo esprime anzitutto il concetto di "anima". In positivo si potrebbe affermare che con il riferimento all'anima l'essere umano dice di sé: "Non vengo dal nulla, non sono un nulla, non precipito verso il nulla". Come baluardo all'annientamento dell'essere umano, l'idea di "anima" appartiene alla memoria più profonda dell'Occidente, segnata dall'incontro fra la cultura greco-romana e quella biblica.

Nella Bibbia l'essere umano è considerato sempre un'unità vivente: è contemporaneamente "anima" (*nefesh*), "carne" (*basar*), "spirito" (*ruah*) (cf. ad esempio Gen 2,7; Gb 34,14s.; ecc.). Per Paolo "carne" (*sárx*) e "spirito" (*pnéuma*) sono l'uomo totale orientato contro Dio o aperto a Lui (cf. ad esempio Gal 5,16-24 e Rm 8,3ss.; così pure "corpo" - *sóma* "anima" - *psyché* che si ritrovano insieme in 1 Ts 5,23, non sono mai posti in contrasto). Non mancano, tuttavia, nei due Testamenti segnali di un superamento dell'antropologia semitica: l'anima diviene il soggetto responsabile della vita morale (cf. Sap 9,19s.; 9,15), per cui si spera in una sua immortalità beata (cf. Sap 3,1-4; cf. 4,7. 14; 2,22). Si introduce l'idea di un'uccisione del corpo, che non è uccisione dell'anima (cf. Mt 10,28), di un disfacimento del corpo, "nostra abitazione sulla terra", distinto dall'abitazione che riceveremo da Dio, "dimora eterna, non costruita da mani d'uomo, nei cieli" (cf. 2 Cor 5,1); si parla di un "abitare nel corpo" contrapposto all'essere "esiliato" da esso per "abitare presso il Signore" (cf. 2 Cor 5,6-9). Anche in questi testi, tuttavia, è difficile riconoscere la concezione di un'anima prigioniera del corpo, destinata a vivere pienamente solo dopo la liberazione da esso. Il dato dell'antropologia biblica è insomma più complesso di ogni semplificazione arbitraria. Di esso fa comunque parte, come elemento certo, l'idea della finale resurrezione della carne, interpretata nel Nuovo Testamento a partire dal mistero pasquale del Cristo, morto e resuscitato (cf. 1 Cor 15; cf. poi ad esempio Gv 5,28s.; At 24,15; ecc.). Dall'approfondimento dell'identità del Verbo incarnato, poi, si andrà elaborando in contesto cristologico e trinitario

l'idea di persona, strettamente connessa a quella di anima ed intesa a indicare in campo antropologico il soggetto storico irripetibile, libero e consapevole nelle sue scelte, nella profonda unità del suo essere psico-somatico.

Questo ricco bagaglio di idee fu ulteriormente arricchito dall'incontro col mondo greco-romano: del mondo greco è mutuata la tensione all'unità con l'Origine, che superi la dispersione dei frammenti nella conciliazione finale, tutt'altro che amorfa, dell'Uno; dal mondo romano si recepisce il senso del diritto, che regola in maniera unica rispetto al mondo della natura le relazioni proprie del mondo della storia. L'incontro tra tradizione ebraico-cristiana e mondo greco-romano nutre dunque l'idea di "anima" di una grande ricchezza di significati e le conserva un ruolo importante nella riflessione sulla condizione umana. Sarà solo col monismo moderno che l'anima potrà dissolversi: il monismo idealistico l'assorbe nell'eterno divenire dello Spirito assoluto, di cui lo spirito soggettivo non è che fenomenologia; il monismo naturalistico la riduce ai meccanismi cerebrali, ai processi puramente biologici, ad una tappa dell'evoluzione del tutto, coerente con l'insieme e non altra dalla materia che lo costituisce. L'indebolirsi della domanda metafisica sulla consistenza ultima di ciò che esiste e sul fondamento da cui tutto proviene e su cui tutto sta, va di pari passo con l'indebolirsi dell'idea di anima.

In particolare, è con l'emergere moderno del valore assoluto della soggettività che cambiano anche i termini in cui si pone la questione del soggetto: dall'eteronomia si intende passare al mondo dell'autonomia, verso i pascoli di una vita morale dell'anima emancipata ed emancipante, dove il coraggio di esistere autonomamente sia esteso dal conoscitivo "sapere aude!" - "osa sapere!" al decisionistico "libere age!" - "agisci secondo il codice di un'assoluta libertà!". L'autonomia risolverebbe ogni possibile dualismo anima - corpo, offrendosi come la sfida irrinunciabile su cui misurare qualsivoglia imperativo morale, per verificare se esso renda più o meno liberi, più o meno umani. Farsi norma a se stessi, essere soggetto e non oggetto del proprio destino, questo appare il progetto da perseguire. L'ebbrezza di questo sogno prende gli spiriti più diversi, in forme borghesi o rivoluzionarie, di progresso o di conservazione, di freddo calcolo o di passioni emotive: l'idea dell'anima si va risolvendo in quella della causa per cui si spende la vita, stemperandosi fino al punto che - al termine del lungo processo di affermazione dell'autonomia moderna - Jean Paul Sartre può affermare della persona e della sua anima: "l'homme est une passion inutile!".

Ben presto, tuttavia, la crisi delle pretese assolute dell'ideologia moderna apre la strada alla coscienza dell'impossibilità di un'etica assolutamente autonoma e soggettiva: che bene sarebbe il bene che fosse tale solo per me? E in nome di quale criterio valido per tutti sarebbe da evitare il male? Non è il confine fra la mia e l'altrui libertà anche il limite di ogni autonomia? È a partire dal crogiuolo di queste domande - quelle di una modernità ferita, insoddisfatta del passato e inquieta di sé - che si profila l'urgenza di affrontare il tema della responsabilità del soggetto, della sua interiorità e dell'esteriorità con cui deve misurarsi, in un'epoca in cui il passaggio dal fenomeno al fondamento appare tanto più necessario, quanto più evaso o negato. La posta in gioco non è il ritorno nostalgico all'oggettività pura e astratta del bene. La ricerca si muove fra le due sponde del rifiuto di un soggettivismo assoluto e quello di

una Legge così alta ed astratta da essere straniera alla più profonda nostalgia del cuore umano, alla sua struttura inquieta e problematica, al suo essere nel tempo e nella storia assetato di eternità. Scacciata dalla porta dei grandi racconti ideologici, l'anima ritorna dalla finestra del bisogno di dare un senso all'impresa personale come a quella collettiva, all'esistenza nel tempo, come a quella oltre l'ultimo silenzio della morte. La ripresa metafisica - dopo il lungo addio rappresentato dalle ideologie totalizzanti della modernità e dopo la rinuncia nichilistica di un certo "post-moderno" - porta insomma con sé anche una riscoperta della nostalgia del Totalmente Altro e quello che potrebbe chiamarsi un vero e proprio *ritorno dell'anima*.

2. *Una via verso l'anima: la domanda etica.* È specialmente in campo etico che la domanda sull'anima si riaffaccia: se c'è una trascendenza ultima e sovrana su cui misurare il bene e il male, come è possibile non pensare a un soggetto spirituale, distinto anche se non separato dalla natura fisica, chiamato a misurarsi con quanto infinitamente lo trascende? Se una tale trascendenza non ci fosse, dove potrebbe fondarsi la rilevanza morale dell'agire umano e il dovere di fare il bene e di evitare il male, dal momento che non esisterebbe alcuna alterità radicale verso cui sapersi responsabili? O il bene si giustifica da sé e si impone con una tale exteriorità da non richiedere ulteriori motivazioni perché la persona lo compia? E il male? È anch'esso così evidente da non supporre alcun imperativo categorico, rispetto a cui la scelta del soggetto possa porsi come controcanto, negazione ostinata e perfino maliziosamente beffarda del "cosiddetto bene"? Miriadi di voci in secoli di storia hanno risposto a queste domande in una stessa direzione: il bene c'è ed è assoluto; esso si identifica anzi con l'Assoluto stesso, di cui è il volto attraente, lo splendore irradiante, l'esigenza amabile, il dono perfetto. Il male è la resistenza opposta a questo richiamo, l'appassionato permanere nella negazione, la lotta vissuta in nome di una causa falsa, quella della propria libertà eretta come assoluto contro l'Assoluto. Amore delle tenebre è il male, incanto dell'inesistente, fascinosa seduzione della morte "seconda", quella della dannazione eterna o dell'eterno nulla, innalzata ad effimero contraltare rispetto all'inevitabile estinguersi della vita nel tempo. Fra il male e il bene la scelta non sarebbe allora che una: con Dio o contro Dio; per l'Assoluto o per le onnivore fauci della morte. Dall'*ethos* classico, alla morale delle Dieci Parole, legate al Grande Codice dell'alleanza con il Dio biblico, dal discorso della montagna alle esigenze di giustizia del diritto romano, è quest'impianto di un agire morale rapportato a un orizzonte di trascendenza che ha retto le sorti della vita personale e collettiva dell'Occidente. È in esso che si muove a suo agio l'idea di "anima", come quella del soggetto consapevole e libero dell'agire storico, inseparabile dalla corporeità della persona, e tuttavia non riducibile semplicemente ad essa.

Sul piano più speculativo la ripresa della domanda etica - con la sua urgenza di fondazione del riferimento valoriale ultimo dell'agire umano - fa emergere l'istanza di muovere *verso un pensiero del Tu*. Ci si chiede come passare da una filosofia dell'anima intesa come fenomenologia dell'io assoluto (il "Geist" idealistico) a una filosofia del Tu, dove sia l'altro - prossimo e immediato, come ultimo e trascendente - a essere misura del doveroso atteggiamento di "diakonía" alla Verità, che si esprime nella responsabilità morale del soggetto personale. Si avverte il bisogno di mettersi in

ascolto dell'Altro, aprendosi all'avvento del Tu: l'anima, di cui l'io è voce, si ritrova perdendosi, aprendosi cioè al dono e all'accoglienza del Tu. Un Tu altro e sovrano, anzitutto, vivo e presente in tutta la sua indicibile alterità, libero di una libertà irriducibile a ogni cattura, sorgente di un'etica del dono in cui il Suo gratuito destinarsi all'uomo suscita il libero destinarsi della persona all'Altro. I tanti Tu prossimi e vicini, che fanno appello a quell'"esodo da sé senza ritorno" in cui solo si realizza la vocazione originaria ad esistere.

In questo essere l'uno-per-l'altro l'anima è il soggetto del dono e l'amore la regola suprema della sua realizzazione: oltre il tramonto delle pretese assolute di una certa modernità e l'incompiutezza del nichilismo debole e rinunciatario, ritorna in tutta la sua forza la parola del Vangelo: "Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi" (Gv 13,34). L'essere l'uno-per-l'altro è retto da quel "come": l'etica fondata sull'auto-trascendenza dell'anima e sul Trascendente che chiama ad uscire da sé per farsi dono ad altri, lascia trasparire la misteriosa origine, l'irriducibile identità e il destino eterno dell'anima. Si profilano così quattro tesi per un'etica della trascendenza in cui l'anima si ponga quale protagonista decisiva, inseparabilmente dal suo corpo, secondo l'unità dell'essere umano, postulata tanto dalla testimonianza biblica, quanto dall'elaborazione dell'idea cristiana di persona, quanto e non di meno dall'orizzonte greco dell'Uno e del molteplice e da quello latino del diritto e della dignità del soggetto di obbligazioni e di titoli da esso garantito.

3. *Quattro tesi per l'anima, nell'orizzonte di un'etica della trascendenza.* La prima tesi potrebbe formularsi così: *non c'è anima, né agire morale dell'essere personale, senza trascendenza.* Questa tesi sta a dire anzitutto che non può esserci anima né spessore morale delle sue azioni lì dove non ci sia l'altro, riconosciuto in tutta l'irriducibile sua alterità. La fondazione dell'etica è inseparabile da questo riconoscimento: chi afferma se stesso al punto da negare consapevolmente o di fatto ogni altro su cui misurarsi, chi riduce l'anima personale al solo orizzonte della natura, nell'atto stesso di questa affermazione nega se stesso come soggetto morale, perché nega la possibilità di una scelta etica fra bene e male, annegando ogni differenza nell'oceano asfissiante dell'assoluta identità. In questo senso, veramente nessun uomo è un'isola: e chi pensasse o volesse essere tale, nell'atto stesso di pensarsi o volersi così annullerebbe se stesso come soggetto di relazione, e perciò di vita e di storia reale. La negazione dell'altro è negazione di sé e della propria anima; fare dell'altro lo "straniero morale" è farsi stranieri alla verità di se stessi, è rinnegare la più profonda dignità del proprio essere personale e del proprio destino. Non c'è responsabilità e vita morale senza un movimento di esodo da sé per andare verso l'altro. L'anima è la sorgente interiore e unificante di questo movimento di trascendenza, inseparabile dal suo essere corporeo ed insieme irriducibile ad esso, fondamento necessario a qualificare la moralità dell'agire e in ultima analisi la dignità dell'essere personale.

Ed ecco la seconda tesi: *non c'è anima, né agire morale dell'essere personale senza gratuità e responsabilità.* Questo movimento di trascendenza ha un carattere gratuito e potenzialmente infinito: uscire da sé in vista di un ritorno, calcolare con l'altro al fine di un proprio interesse o comunque di un ipotizzabile vantaggio è

svuotare di ogni valore la scelta morale, facendone semplicemente un commercio o uno scambio tra pari. Qui la lezione di Kant conserva tutta la sua verità: l'imperativo morale o è categorico, e dunque incondizionato, o non è. O il destinarsi ad altri è un atto gratuito e senza condizioni, da null'altro motivato che dall'esigenza e dall'indigenza dell'altro, o non è auto-trascendenza, ma riflesso, proiezione di sé fuori di sé in vista dell'egoistico ritorno a sé. In questo carattere gratuito e potenzialmente infinito della trascendenza etica si coglie come l'espressione più profonda dell'anima, in quanto sorgente dell'esodo da sé senza ritorno, sia l'amore, il dare senza calcolo e senza misura per la sola forza irradiante del dono. L'etica della trascendenza è null'altro che l'etica dell'amore responsabile, la morale della carità vissuta con consapevolezza e libertà. L'anima è il soggetto interiore del dono e la capacità parimenti interiore di una corrispondenza fatta di gratitudine e di responsabilità verso altri. La gratuità appella all'anima come alla sua sostanza interiore e sorgiva: "Come il Figlio dell'uomo che non è venuto ad essere servito, ma a servire e dare la propria anima (*psychén*) in riscatto di molti" (Mt 20,28).

La terza tesi potrebbe essere così espressa: *non c'è anima, né agire morale dell'essere personale senza solidarietà e giustizia*. È in questo stesso movimento di trascendenza che si scopre la rete degli altri che circonda l'anima e il suo corpo come sorgente di un insieme complesso di esigenze etiche: contemperarle in modo che il dono compiuto all'uno non sia ferita o chiusura ad altri è coniugare la morale con la giustizia, che è la forma della trascendenza etica vissuta nella comunità dei volti che si guardano e delle anime che si corrispondono. Regolare in forma collettiva questa rete di esigenze di giustizia è misurarsi sul bisogno del diritto: non l'astratta oggettività della norma, né il dispotismo del sovrano fonda l'autorità della legge, ma l'urgenza di contemperare le relazioni etiche perché nessuna sia a vantaggio esclusivo di alcuni e a scapito della dignità di altri. L'etica della solidarietà integra qui la sola etica della responsabilità, strappandola al rischio sempre incombente di un suo stemperarsi nell'assolutismo infecondo della sola intenzione. L'anima non è fuga dal mondo, ma interiorità in relazione attraverso l'esteriorità della sua inseparabile corporeità e dell'agire nel vasto mondo della reciprocità delle coscienze. Solo spendendosi nella solidarietà verso gli altri e nell'impegno per la giustizia per tutti l'anima inseparabile dal corpo si realizzerà nella storia in tutta la dignità e bellezza della sua vocazione: "Chi avrà perduto la sua anima a causa mia, la ritroverà" (Mt 10,39).

La quarta tesi, infine, potrebbe suonare così: *non c'è anima, né agire morale dell'essere personale senza la Trascendenza libera e sovrana, ultima e assoluta*. Infine, quando si riconosce che il movimento di trascendenza verso l'altro e la rete d'altri in cui siamo posti presentano un carattere di esigenza infinita, sull'orizzonte dell'anima e del suo agire etico si profila un'altra trascendenza, ultima e nascosta, di cui quella prossima e penultima è traccia e rinvio. Nel volto d'altri è l'imperativo categorico dell'amore assoluto che mi raggiunge, e nell'assolutezza dell'urgenza della solidarietà con il più debole è un amore infinitamente indigente che mi chiama. Questa trascendenza assoluta, questo assoluto bisogno d'amore sono la soglia che salda l'etica filosofica all'etica teologica: qui l'esigenza dell'essere l'uno-per-l'altro rimanda a una più profonda e sorgiva relazione dei Tre, che sono Uno nel reciproco

darsi ed accogliersi, inabitando ciascuno nell'altro nell'atto di perdere ciascuno se stesso per ritrovare l'altro in sé e sé nell'altro. Qui l'etica della responsabilità e l'etica della solidarietà appellano all'etica del dono, alla morale della Grazia. Qui l'amore - sovrana esigenza morale - rimanda all'Amore eterno quale evento interpersonale dell'unico Dio in tre Persone. Qui, nelle forme dell'essere l'uno-per-l'altro è il possibile impossibile amore, gratuitamente donato da altrove, che viene a narrarsi nel tempo, parabola umile, eppure densa e significativa, dell'eterno dono: la carità, che "non avrà mai fine" (1 Cor 13,8). L'anima è il luogo in cui questo amore è accolto e donato attraverso la mediazione della sua corporeità, e in questo senso si potrebbe identificare con la persona umana davanti a Dio nel tempo e per l'eternità! L'anima è il "tu" cui l'Amore infinito si volge chiamandola ad esistere e a donarsi agli altri e all'Altro, trascendente e sovrano: e proprio perché questo Amore è eterno, eterno è il "tu" della sua relazione amorosa. Amandola, l'Eterno dice all'anima: "Tu non morirai"! Il Dio che è Amore fonda al contempo la dignità della creatura sua interlocutrice e il destino eterno di essa, garantito dall'alleanza liberamente posta dal Signore con lei. Proprio così, l'amore divino fonda la certezza che con la morte non tutto è dissolto della persona, ma resta la sua anima come "tu" dell'eterna alleanza d'amore, destinato a ricongiungersi nella pienezza psico-corporea dell'essere personale alla finale resurrezione della carne, quando corpo e anima trasfigurati nella loro profondissima unità parteciperanno alla beata visione di pace degli esseri personali partecipi della comunione tripersonale del Dio tutto in tutti.