

RELIGIONE E SENTIMENTO

di Alberto Camici

Vari sono i significati che si danno al termine “sentimento”, ma se per questo si intende principalmente la fonte stessa delle emozioni, o la categoria nella quale esse rientrano e hanno vita, allora il sentimento è costitutivo necessario della religione, anche di quella cristiana.

La *religio*, appunto, cioè quel legame del tutto speciale che lega il credente con la divinità, ha carattere squisitamente affettivo e si esprime attraverso il linguaggio poetico, metaforico, le immagini e i simboli ancor prima della parola e del discorso logico. Purtroppo a causa dell’assorbimento di una certa filosofia greca lungo un processo millenario che possiede i suoi punti cruciali in Agostino e poi nella Scolastica che segue Tommaso d’Aquino, la distanza tra ragione e sentimento nel cristianesimo si è andata acutizzando e ciò ha comportato un vero e proprio fraintendimento del valore e della portata dell’evento dell’Incarnazione, perché la fede cristiana crede in un *Logos* incarnato e quindi essenzialmente emotivo. Il Verbo cioè si fa carne palpitante e non carta esangue. Le conseguenze di questo fraintendimento sono molteplici anche nella concezione dell’uomo in seno all’antropologia cristiana.

Certo non fu facile per il cristianesimo trapiantare la visione unitaria dell’uomo, propria della Bibbia, nell’ambito culturale greco-latino. La cultura antropologica dominante in quell’ambito era fortemente impregnata da versioni popolari del platonismo e di diverse correnti gnostiche che credevano la natura immortale dell’anima e di conseguenza svalutavano il corpo. Nonostante la loro formazione ellenistica, i primi scrittori cristiani rivendicarono l’unità dell’uomo. Ciò non toglie che nel modo di concepirla si siano distinte due grandi correnti: quella occidentale e alessandrina che mette l’accento sull’elemento spirituale dell’uomo e quella asiatica che al contrario lo pone sulla formazione dell’uomo dal fango terreno.

Giustino illustra chiaramente lo sforzo di un tale incontro di avvicinamento e di differenziazione. Palestinese di nascita, anche se di cultura pagana, egli rifiuta la dottrina platonica sulla natura divina dell’anima, sulla sua pre-esistenza e la sua trasmigrazione nei corpi: “Nulla mi importa di Platone né di Pitagora, né in assoluto di nessuno che abbia sostenuto tali opinioni” (*Dialoghi*, 6,1). La verità è che esiste l’uomo intero, *anthropos sarkikos* che è immagine di Dio e sua creazione e non il frutto di una caduta originaria.

Seguono Giustino l’ateniese Atenagora, il vescovo di Lione, Ireneo, e Tertulliano. Capovolgere questa linea di pensiero la Scuola alessandrina, filo-ellenistica, che fa la sua comparsa nel III secolo con Clemente e Origene e sarà rappresentata in Occidente da Lattanzio e Agostino a partire dal IV secolo. Essa situa la qualità specifica dell’essere umano nell’anima razionale. Pur non condannando il corpo, non c’è dubbio che con questi pensatori ha inizio nella Chiesa una linea di pensiero che non è più in sintonia con la Bibbia.

Oggi, però, grazie all’apporto delle scienze umane in generale e in particolar modo a quell’attenzione verso la concretezza esistenziale dell’uomo, oggi si stanno recuperando anche in ambito teologico le ragioni dell’esperienza interiore, della risonanza affettiva e

del coinvolgimento emotivo, dimensioni tutte che fanno parte del variegato mondo dei sentimenti. Ne fanno testo gli approfondimenti della teologia simbolico-affettiva e quelli della psicologia mistagogica, o simbolico-spirituale, in ambito soprattutto cristiano-cattolico.

Ma non solo. Contribuisce a colmare la distanza tra ragione e sentimento anche una rinnovata considerazione positiva della corporeità, grazie all'apporto benefico delle discipline dell'interiorità e del benessere, nelle quali il corpo viene visto come manifestazione di sé e simbolo dell'invisibile.

Non meno importante in questo percorso di "ricomposizione" dell'unità e armonia interiore è poi la diversa interpretazione del "sacro" che viene vissuto dall'uomo del nostro tempo. E cioè un sacro non più sentito distante o separato, ma percepito anzitutto come presenza consapevole di sé a se stessi esperita nelle cose di questo mondo, come stupore e meraviglia di stare al mondo. Una consapevolezza questa che permette l'apertura dell'essere al mistero dell'esistenza e ce lo rende vicino. Mentre "non sacro" è invece tutto ciò che non si sa strappare alla mera superficialità e allo scorrere del tempo senza una reale presa di coscienza, condannandoci ad essere come degli estranei e spaesati su questa terra.

I due estremi

Il problema dell'opposizione tra ragione e sentimento nasce quando l'interiorizzazione del mondo oggettuale, oppure, nelle relazioni interpersonali, l'interiorizzazione dell'altro nella sua specifica alterità, viene assolutizzata da una parte o dall'altra. Nel nostro caso, la religione del sentimento, trascurando il fatto che il cristianesimo è fondato sulla parola, sul *Logos*, con cui Dio esprime se stesso e con il quale si fa conoscere, rischia di svuotare il dato oggettivo di fede, riducendo soggettivamente l'iniziativa divina.

D'altra parte una ragione che cerchi di penetrare da sola i misteri divini, senza la luce che viene dall'Alto, è sempre stata cieca per la filosofia cristiana e per di più senza il colore e il calore dei sentimenti, falsa e spersonalizzante. Certamente in campo cristiano la bilancia pesa più dalla parte delle pretese della ragione sul sentimento.

Non sempre è stato così nella storia del cristianesimo. Dalla Scolastica in poi però il problema si è andato acuitizzando e la distanza è aumentata. Da qui anche la rigidità e freddezza emotiva che si riscontra paradossalmente ancora in molti ambiti religiosi. Testimone di questa situazione dicotomica è uno scritto mirabile di due secoli fa del filosofo cristiano Antonio Rosmini.

Nel suo libretto famoso, capolavoro di spiritualità *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, sviscerando la seconda, quella sull'insufficiente educazione del clero, Rosmini sostiene che il cambiamento decisivo avvenne in tarda età medievale con il passaggio dalla Patristica e successiva teologia monastica, alla Scolastica, con i suoi "compendi" o "somme", nelle quali con ordine "scientifico" si registrava la dottrina cristiana.

Quest'ultima, dice l'autore, si abbreviò "abbandonando interamente tutto ciò che spettava al cuore e alle altre facoltà umane, curandosi di soddisfare solo alla mente. Quindi questi nuovi libri non parlarono più all'uomo come agli antichi; parlarono ad una parte dell'uomo, ad una facoltà sola, che non è mai l'uomo: la scienza teologica ne guadagnò, ma scemò la sapienza e le scuole acquistarono così quel carattere angustioso e ristretto che formò degli scolari una classe separata dal restante degli uomini, a cui quelli abbandonarono il senso comune per attenersi a dei sottili ragionamenti" (n. 39).

La situazione attuale

L'antropologia cristiana del Novecento, ricentrando sul mistero dell'Incarnazione, si è andata rinnovando profondamente e anche per ciò che riguarda il nostro argomento ha finalmente superato l'impasse e la "separazione funesta". Ha guardato infatti all'uomo non solo nella sua interezza di corpo, psiche e spirito e alla persona come soggetto storicamente contrassegnato in continua evoluzione, chiamato a diventare da un io corporeo-spirituale ad un io corporeo-spiritualizzato, ma soprattutto ha considerato l'uomo come immagine e somiglianza di Dio.

Proprio per questo egli è essenzialmente "uditore della parola". A lui è connaturale l'essere interpellato, l'essere chiamato. L'uomo è insomma l'interlocutore primario di Dio, il quale facendosi a sua volta uomo, pone una circolarità e non una opposizione tra dono e compito, tra grazia e natura, tra sacro e profano. L'uomo è dunque grazia di Dio in forma umana.

In questa visione dall'Alto l'uomo ritrova tutto se stesso e acquista nuova luce la risonanza interiore del mondo dei sentimenti e delle motivazioni, come i luoghi propri della persona, della sua risposta vera e concreta alla proposta divina di salvezza. La Sacra Scrittura infatti è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo, quest'ultimo visto come la grazia di Dio in forma umana nel Verbo incarnato.

È l'uomo infatti, tutto l'uomo, che, raggiunto dall'amorevole attenzione di Dio, trova la via per cui può corrispondere totalmente alla tendenza insita in sé di sviluppare completamente il proprio essere. E l'antropologia cristiana presenta proprio il messaggio di Cristo quale possibilità di corrispondere pienamente a questo desiderio profondo, liberando l'uomo da ogni tipo di alienazione e dal pericolo del fallimento totale.

Una precisazione storica

Noi qui vogliamo individuare le ragioni della dicotomia tra ragione e sentimento nel cristianesimo, ma occorre prima di tutto vedere la nascita ed evoluzione del termine "sentimento" come noi lo intendiamo oggi e in un secondo momento risalire veramente all'origine di tale dualismo.

A dire il vero il sentimento contrapposto alla ragione trova le sue radici in una tradizione filosofica relativamente recente, cioè in quella della filosofia moderna. Difatti la filosofia antica non distingue ancora la passione dall'emozione e quella medioevale non conosce il sentimento come fonte o principio di affezioni, affetti o emozioni come l'intendiamo noi oggi.

In realtà, tale riconoscimento è connesso con la soggettività umana e questo aspetto caratterizza gli inizi della filosofia moderna con Cartesio. Da sempre infatti le passioni sono state oggetto della considerazione filosofica; ma, mentre nell'età antica e medioevale questo studio ricadeva quasi esclusivamente nell'ambito della morale, nel pensiero moderno esso diventa oggetto di un interesse specificamente teoretico e conoscitivo.

Ora è noto che il dualismo cartesiano, svincolando la *res extensa* dalla *res cogitans*, ha favorito l'emancipazione di tale ricerca da ogni riferimento metafisico o religioso. Per il pensiero di Cartesio la natura passiva delle passioni è centrale e non può essere messa in dubbio. Così il termine "passione", dal greco *paschein*, dal latino *patior*, indica un atteggiamento di passività, la condizione del subire l'azione di una realtà esterna. La

stessa cosa vale per *affectus*, che descrive lo stato dell'*affici*, dell'essere appunto affetti da qualcosa.

Alla passività della vita emotiva che deriva dalla corporeità dell'uomo e del suo stare nel mondo, viene contrapposta l'attività della ragione. In altri autori moderni, quali ad esempio Hobbes e Spinoza, non manca il riconoscimento di una risposta attiva del soggetto, affinché la sensazione corporea esca dalla dimensione prettamente percettiva ed entri nella sfera emotiva. Anche per questi autori però le spiegazioni che danno di tali movimenti interiori rimandano pur sempre a schemi matematici e meccanicistici.

La direzione conoscitiva del sentimento pertanto va ricercata soprattutto in quella linea di pensiero che va da Pascal ai moralisti francesi e inglesi sino a Rousseau e poi a Kant. Al sentimento e al cuore è affidata la vera religiosità, cui il ragionamento può solo avvicinare e di cui solo può dare l'attesa.

Kant contrassegnerà il sentimento come l'aspetto irriducibilmente soggettivo di ogni rappresentazione, connesso però alla finalità o teleologia universale, in accordo con le nostre esigenze morali. Con ciò il sentimento aveva fatto il suo ingresso ufficiale come categoria indipendente nella considerazione antropologica e filosofica dell'uomo.

Fu poi l'indirizzo letterario del Romanticismo ad esaltare ancora di più il sentimento come la forma più intima e libera della vita spirituale. In altri termini per i romantici il sentimento era la manifestazione dell'Infinito, cioè di Dio stesso, all'intimità della coscienza. Come organo privilegiato della religione lo considerò Schleiermacher in quanto ritenne che solo il sentire rivela l'Infinito. Il Romanticismo perciò contrappose alla limitatezza della ragione il sentimento, aprendo la strada a una considerazione dei sentimenti che prescinde completamente dal loro rapporto con la ragione perpetuando così un certo dualismo.

Viceversa l'Idealismo hegeliano da un lato esalta la passione: "Niente di grande è stato compiuto, o può essere compiuto senza la passione" (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 474), dall'altro la riconduce a determinazione particolare della soggettività, che può essere riscattata solo nella misura in cui rientra in un piano universale della ragione. Siamo anche qui sempre in una visione dicotomica e subalterna.

Per motivi di spazio tralasciamo i successivi passaggi storici della nostra disamina: l'influenza, ad esempio, del sentimento nell'altra corrente dell'Ottocento, il Positivismo. Curiosa l'importanza fondamentale che verrà attribuita da Comte alle ragioni del sentimento su quelle della ragione nel suo regime sociocratico. Nella società così governata avranno un ruolo decisivo proprio le donne, che rappresentano per l'appunto l'elemento affettivo del genere umano. Nella filosofia contemporanea, sarà poi importante il contributo di Max Scheler e poi di Heidegger, a cui rimandiamo per l'approfondimento personale.

Le fonti del pensiero cristiano sulle passioni

Fatte queste precisazioni, diciamo subito che attorno al nostro tema una linea predominante nella storia del cristianesimo è rappresentata certamente dal pensiero di Agostino, la cui autorità per tutto il medioevo sarà indiscussa e fortemente condizionante. Per il filosofo d'Ipbona la mente umana va sottomessa a Dio dal quale si ha la giusta illuminazione e le passioni vanno moderate e frenate dalla mente stessa per essere a vantaggio della giustizia: "*ut in usum iustitiae convertantur*" (*De civitate Dei*, 9,5).

In lui è presente il rigorismo stoico, ma prevale un atteggiamento moderato che riprende l'ideale ciceroniano della *modestia* e della *disciplina corporis*, cosa che sarà fondamentale nella formazione della moralità occidentale non soltanto religiosa ma anche laica.

Lo Stoicismo invece diffuse un significato eticamente peggiorativo delle passioni, viste come malattia dell'anima che il saggio deve non solo moderare, ma estirpare per giungere all'*apatia*.

Tale traguardo però non è per niente conforme alla visione biblica e non può, in ultima analisi, veramente corrispondere a ciò che richiede l'impegno della fede cristiana, che è, diversamente dall'indifferenza, partecipazione e coinvolgimento nelle vicende di questo mondo, fino al dono supremo di sé fatto per amore.

Tuttavia, specie in campo monastico, alterne saranno le applicazioni di un certo ideale di ascetismo estremo, che è espresso anche da certi movimenti ereticali gnostici che solcheranno la storia e le lotte intestine del cristianesimo.

Al contrario il pensiero di Aristotele, venutosi ad affermare sempre più specialmente a partire dal secolo XIII ma già conosciuto dal cristianesimo antico, vede nella passione il contrario dell'azione e di queste fa un'analisi psico-fisiologica. Da questa visione più naturalistica che etica, la Scolastica ricaverà la duplice interpretazione del carattere passivo della passione, dipendente dal rapporto sostanziale anima-corpo, e la neutralità etica delle passioni in quanto tali: esse non sono da togliere, ma da controllare e guidare con la ragione.

Aristotele parla pure di "catarsi", cioè di purificazione delle passioni e questo significa appunto che vi è in esse qualche cosa di impuro, di selvaggio, di distrutturante, forze che però devono rientrare nella dimensione del *nomos* e del *logos*. Interessante nel teatro greco era la funzione del coro che leggeva in contemporanea la tragedia messa in atto dai protagonisti, assumendo il ruolo di mediatore tra l'individuo e la società e dando ordine e senso alla vicenda secondo certi canoni.

Tutto il pensiero dei Padri della Chiesa oscillerà dunque tra la prospettiva "realistica" di Aristotele e quella negativa degli stoici. Questo è evidente soprattutto presso gli autori dell'Alto Medioevo, che riprenderanno le riflessioni patristiche sul "corpo di morte" paolino, risultato del peccato originale, rafforzando così una posizione negativa e dicotomica del rapporto passioni e ragione.

Occorre, però, capire bene che cosa intendesse l'apostolo Paolo quando parlava nelle sue Lettere di un Io, uomo, corpo, "carnali" e di un Io, uomo, corpo, "spirituali". Non è come potrebbe sembrare una distinzione ontologica, non è cioè una dicotomia tra due componenti, anima e corpo, ma un conflitto etico e finalistico all'interno stesso dell'uomo tra l'Io carnale, egoista, chiuso in sé e l'Io spirituale, aperto al mistero, che si lascia condurre da Dio. Solo quest'ultimo realizza l'unità e la pienezza del suo essere, perché la natura dell'uomo è essenzialmente teologica.

Pur tuttavia un certo equivoco permaneva sotto l'influenza, ad esempio, delle spinte neoplatoniche. Ambrogio di Milano, per esempio, pensava che l'anima pura non dovesse coltivare alcuna familiarità con la prigione del corpo e con il tenebroso carcere delle passioni e Gregorio Magno sosteneva che "l'uomo è rinchiuso in un carcere, poiché si sforza con le virtù di salire in alto, ma ne è impedito dalla corruzione della sua carne" (*Moralia in Job*, VIII, 23, 39).

Lattanzio, al contrario, sosteneva che le passioni appartengono alla natura dell'uomo e valgono come la "materia" dell'azione morale, senza controllo diventano vizi, controllati dalla ragione diventano virtù. Ciò è molto importante perché vuol dire che esse possono accrescere la bontà morale di un atto, quando seguono il giudizio della ragione, mentre la diminuiscono se lo precedono.

Secoli più avanti sarà Tommaso d'Aquino ad offrire un contributo notevole al nostro tema. Seguendo Aristotele, Tommaso pensa che le passioni siano proprie dell'uomo in quanto animale, composto cioè non solo di anima razionale, ma anche di corpo. Le definisce infatti come "movimenti dell'appetito sensitivo che implicano modificazioni corporali" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 22, aa. 1-3). Anche per lui hanno carattere essenzialmente passivo, ma con una potenzialità interna che assomiglia già molto alle emozioni di cui parleremo tra poco.

Il caso del piacere (*delectatio*) è molto significativo. Esso non è assoluto, ma neppure qualcosa di superfluo o accidentale. In poche parole, per Tommaso si è più virtuosi quando si prova piacere nella virtù, di quando si è virtuosi senza piacere, contro il futuro rigorismo kantiano. La conseguenza di ciò è molto importante perché significa che non solo bisogna domare la passione (etica pagana), ma molto di più: occorre orientarle secondo dei modelli superiori e sarà l'amore la passione fondamentale.

È di questo periodo infatti l'interessante discussione intorno alla *delectatio morosa*, cioè il piacere prodotto non dal possesso dell'oggetto, ma dal desiderio che, sollecitato dalla vista o dal pensiero, lo precede. Sarà un tema centrale, ad esempio, non solo nella religione, ma in tutta la letteratura cortese. Il primato del piacere viene ribadito da Tommaso anche affermando che esso costituisce il principale rimedio alla *tristitia* o depressione dell'anima.

L'importanza delle passioni giustifica la posizione che Tommaso assegna nella sua *Summa* al trattato su di esse, inserendole nella *secunda pars*, in cui si espone il *reditus* dell'uomo a Dio mediante gli "atti umani", cioè all'agire morale. Esse sono pure collegate al tema della bellezza (*pulchrum*) insieme a quello della visione, dove vedere e percepire hanno un significato che li collega essenzialmente alla facoltà del conoscere. Per Tommaso dunque le passioni sarebbero un momento del "ritorno" a Dio. Il modello eticamente più alto di confronto tra passioni e ragione allora non è quello di una ragione "a-patica", ma di una "ragione appassionata".

Seguendo questo orientamento ci si può chiedere quando nella storia del cristianesimo le passioni sono diventate emozioni, ossia quando esse hanno perduto il significato solo passivo e hanno assunto anche un valore attivo, tipico dell'epoca moderna, come quando si dice nel linguaggio comune che uno ha la "passione" dello sport e un altro del leggere.

Per alcuni studiosi questo passaggio è stato preparato dalla mistica della Passione, preparata a propria volta dal *Cur Deus homo* di Anselmo d'Aosta e poi sviluppata dalla spiritualità francescana nel XIII secolo, specie da Bonaventura da Bagnoregio, sotto l'impulso dell'esperienza delle stimmate di Francesco d'Assisi. La mistica della Passione vede in Cristo non solo la gloria divina ma anche la sofferenza umana.

Merita qui soffermarsi brevemente su Francesco d'Assisi, perché egli è stato per il suo agire un uomo tipicamente medievale. Da una parte infatti riprende l'ideale del silenzio, della mortificazione e del nascondimento tipico di quel periodo religioso, dall'altra egli non nasconde i suoi sentimenti, anzi li teatralizza e mette in scena. Tipico è stato l'esempio del presepe di Greccio ideato da lui per il popolo al fine di far vedere, toccare e "sentire" l'amorevole accondiscendenza divina verso l'uomo, tanto da farsi bambino per noi.

Il caso di Francesco d'Assisi riflette molto bene un fatto che caratterizza l'intera civiltà medievale quando ancora, a differenza di oggi, la vita emotiva dell'uomo si esprimeva mediante rituali condivisi da tutti e soprattutto compresi da tutti, conferendo loro un senso.

Il rapporto esterno-interno era molto più immediato. Oggi, invece, nel nostro mondo disorientato, frammentato e individualistico, c'è un analfabetismo emotivo spaventoso. Il nostro Io passionale e i nostri sentimenti sono chiusi nel loro piccolo guscio, nelle

nostre vicende sovente casuali che non interessando a nessuno. Manca la partecipazione corale e di conseguenza non ci si deve meravigliare se le passioni prima o poi esplodano in alcuni individui in modo virulento e senza senso.

Ma vi è anche tutto il filone della spiritualità cistercense, quella di Bernardo di Chiaravalle e dei Vittorini (Ugo e Riccardo), che pensano la potenza della passione amorosa secondo il modello della sposa del *Cantico dei Cantici*. L'anima sposa attende e riceve, più che agire. Più attiva, invece, è la passione amorosa nel *De spirituali amicitia* del cistercense Aelredo di Rievaulx che sviluppa una straordinaria valorizzazione, teorica e pratica, della dimensione affettiva dell'anima umana.

Non ultimo e per certi versi di notevole capacità espressiva e attualità il pensiero femminile nella valutazione delle passioni, come quello equilibrato e positivo di Ildegarda di Bingen nelle sue *Visioni*, o quello medico di Trotula, vissuta probabilmente nel secolo XI intorno alla celebre Scuola medica di Salerno e autrice del primo trattato ginecologico scritto da una donna, il *De passionibus mulierum* (Le malattie della donna), nonché del trattato di cosmesi *De ornatu mulierum*.

Il cristianesimo in Occidente ha però risentito fortemente dei cambiamenti epocali che si sono verificati al passaggio dall'età medievale all'età moderna. Uno di questi è stato la forte contrapposizione tra pubblico e privato, tipico della società liberale e borghese, che ha prodotto un eccessivo individualismo e isolamento della persona nella società, avendo effetti anche in campo religioso. Fenomeno questo acuitosi con la spaccatura della Riforma e Controriforma tridentina.

L'influenza dei paesi d'Oltralpe con la loro caratteristica di riservatezza, prudenza e decoro, si fece sentire anche nella spiritualità cattolica. Sono di questo periodo infatti scritti ascetici e mistici rivolti solo all'anima che si vuole perfezionare, che vuole crescere nelle virtù, di carattere quindi più intimistico. Tipico esempio di passaggio da una spiritualità ad un'altra è il famoso libretto *Imitazione di Cristo*. Anche nel campo della spiritualità subentrano i sentimenti, composti questi ultimi da pensieri e affetti, ma certamente meno carichi di tensione, più addomesticati, più idonei a convogliare le energie pulsionali all'interno di rapporti privati.

Ancora più a fondo

Il tentativo di definire bene i termini della questione e di riandare indietro nel passato si trova dunque di fronte a quello che è il problema dell'uomo, un essere cioè complesso e contraddittorio nella sua struttura e funzionalità. Il nocciolo della questione, quello che sta all'origine non solo di quanto stiamo trattando, ma anche di molti altri, è proprio nella natura corporeo-spirituale dell'uomo. Nella storia del pensiero le soluzioni più facili tentate sono state quelle "monistiche", che risolvono un elemento nell'altro: o risolvono l'anima nel corpo (materialismo), oppure fanno del corpo e della materia un semplice fenomeno o limite intrinseco dello spirito (idealismo).

La necessità invece di tener conto di ambedue i principi, dell'anima e del corpo, come sostanze realmente distinte ma unite nel composto umano, ha dato luogo a soluzioni metafisiche "dualistiche", tipo quella platonica e cartesiana. Sono però soluzioni astratte che perdono di vista l'unità della persona. Per evitare le opposte difficoltà e tenere conto di tutti gli elementi che l'esperienza concreta dell'uomo offre, è subentrata la soluzione "realista", quella cioè aristotelico-tomista.

Qui non è il caso di parlarne diffusamente, ma forse la definizione dell'uomo più conosciuta e condivisa da questa corrente di pensiero è quella che lo definisce un "animale ragionevole". Una definizione, questa, che probabilmente risale alla scuola peripatetica. Secondo Giamblico questa definizione era usata dallo stesso Aristotele.

Però il concetto teologico e filosofico di persona era sconosciuto alla filosofia pagana antica ed apparirà per la prima volta solo nella teologia cristiana a proposito della Trinità e dell'Incarnazione. La prima definizione ontologica di persona viene da Boezio che la descrive come: "la sostanza individuale di una natura dotata di ragione". Le aggiunte che faranno successivamente Tommaso d'Aquino e Riccardo di san Vittore renderanno questa definizione valida e influente anche nella filosofia moderna.

Il problema centrale

Dal punto di vista dell'antropologia e dell'etica, però, la vecchia definizione dell'uomo come animale ragionevole ha proposto un dualismo negativo che avrà nella storia degli effetti piuttosto disastrosi. Già perché questi autori sostengono pressappoco tutti la stessa cosa, che cioè la passioni hanno sì un qualche contatto con la corporeità, ma la loro origine è nell'anima irrazionale e quindi di esse non ci si può fidare, come non ci si può affidare totalmente al corpo perché limitato, passibile e transeunte. E si sa, di quest'ultimo tutta la filosofia antica e medioevale, anche la moderna, avrà più una visione e considerazione quantitativa (corpo-cosa) e peggiorativa (corpo del peccato) che personalistica-qualitativa.

Tale visione richiama la distinzione netta, questa ancora più antica, tra Essere ed Ente, tra l'idea delle cose e la loro ombra, tra l'essere stabile e l'ente che diviene e si trasforma. Tutta la materia e tutto ciò che percepiamo attraverso i nostri sensi, compresa la risonanza delle sensazioni lasciate impresse in noi dalla realtà esterna, non sono che un'ombra delle strutture spirituali delle cose, degli archetipi, vale a dire delle idee.

La realtà viene così ad essere scissa in due sfere: quella dell'Essere ideale, divino, che esiste di per sé, e quella dell'esistente, di quello che appartiene alle cose di questo mondo, transeunti, passeggeri, come il soffio del vento o appunto l'emozione di un momento.

Riprendendo il nostro discorso, quanto andiamo esaminando lo si vede nell'influenza esercitata da una certa filosofia pagana ellenistica e neoplatonica su alcuni esponenti maggiori dei Padri della Chiesa, specie quelli alessandrini e latini. Tale impronta si evidenziò specialmente nella formulazione di un'etica sessuale e matrimoniale, appunto là dove si rende in modo evidentissimo e concreto l'armonia o la divisione delle passioni dell'animo umano in rapporto alla sfera volitiva e intellettuale della persona, ai suoi fini e ai suoi bisogni.

Si sa che fin dalla tradizione protoebraica e dal cristianesimo primitivo si aggiungeva alla primarietà dello scopo riproduttivo della sessualità l'alternativa del "rimedio alla concupiscenza". San Paolo tollerava che si sposassero quei cristiani che non potessero farne a meno per l'intensità del proprio desiderio sessuale (1Cor. 7,8-9).

L'idea che l'incontinenza sessuale e la ricerca del piacere fosse la causa di tutti i mali era divenuta di dominio comune tra i confessori, i predicatori e i teologi, con punte estreme durante la Controriforma e nel XVIII secolo. Questo aveva delle ripercussioni anche sulla visione della donna nella quale la Chiesa, il fedele, il chierico e il monaco, proiettavano spesso la loro insicurezza e paura.

Questo non vuol dire che fosse dottrina definita, ma certamente era una tendenza generalizzata. La Chiesa ad esempio non condannò mai il matrimonio a mo' dei Catari, ma certamente fece fatica a valorizzarlo come sacramento a pari dignità degli altri. Per molti chierici medievali il matrimonio raggiungeva la sua perfezione con il suo "non uso". Solo gradualmente si è andata superando l'idea di una grazia del matrimonio che sarebbe semplicemente medicinale, cioè destinata a contenere il disordine della concupiscenza.

Ma soprattutto non si riconosceva valore al piacere e se ne tollerava la necessità. Ciò ha avuto delle gravi conseguenze nella comprensione del problema etico della sessualità per due millenni della storia cristiana. La distanza dal *Cantico dei Cantici* e da altri testi biblici è siderale.

Riguardo al nostro argomento c'è da aggiungere che un'influenza meno marcata, ma non per questo meno importante, fu l'impronta giudaica lasciata sul cristianesimo nascente. Non tanto per l'esperienza in sé della Chiesa giudaico-cristiana di Gerusalemme. Infatti essa terminò ben presto allorché i confini della fede cristiana si allargarono verso l'Occidente e la città santa fu distrutta da Tito nel 70 d.C.

Neppure per il suo pensiero filosofico, perché il giudaismo non lo possedeva. Ad esempio, avendo un lessico antropologico molto povero ed essenzialmente concreto ed unitario, il giudaismo non conosceva il concetto di anima come l'aveva pensato la filosofia greca.

Piuttosto era l'idea del "sacro", come separato e distante, assolutamente trascendente (solo Dio è il Santo), anche se l'uomo può partecipare in qualche modo alla santità di Dio, che minava il cristianesimo nascente nella sua concezione di vicinanza divina all'uomo, di familiarità, cosa che invece la venuta nella carne del Figlio di Dio fondava definitivamente abolendo ogni distanza e valorizzando tutta l'esperienza terrena.

Nella storia della Chiesa la tendenza a riconsiderare questa concezione del sacro precedente il cristianesimo e che era prerogativa di una certa filosofia pagana e del giudaismo è stata contrassegnata da alterne vicende. Ad esempio la più eclatante è quella di aver imposto dopo il 1123 l'obbligo del celibato al sacerdozio ministeriale e dichiarando nulli quelli già contratti per ragioni esclusivamente di purezza rituale, diversamente dal celibato monastico che ha altre radici bibliche e motivazioni religiose. L'uomo del sacro non doveva avere niente a che fare con le cose e preoccupazioni di questo mondo e tanto meno con le donne alle quali per motivi di purità era precluso fin dall'antichità il culto.

Tutte queste correnti di pensiero e di consuetudini affermate, avevano elaborato a poco a poco una metafisica dispregiativa della materia considerandola il principio del male e del peccato. Facendo un passo indietro, per Platone, ad esempio, l'uomo è veramente tale solo nell'anima che non è essenzialmente unita al corpo. Distinguendo tre parti dell'anima (spirituale, coraggiosa e passionale) dice che dopo la morte solo l'anima spirituale sopravvive ed è liberata dal peso del corpo (*soma-sema*).

C'è quindi una completa svalutazione di tutte le realtà legate alla fisicità e alla corporeità. Aristotele invece considerava l'anima come il principio determinante, o forma, nell'organismo fisico, aprendo uno spiraglio in più sulla considerazione dell'uomo come unità. L'influenza stoica e neoplatonica purtroppo prevalse e le loro categorie si diffusero a livello popolare in tutto il cristianesimo. In più lo slancio verso le vette della contemplazione e la "fuga dal mondo" dei primi secoli dell'eremitismo e monachesimo orientale cristiano, avevano portato ad una valutazione unilaterale di anima con le sue alte esigenze spirituali, contrapposta invece al corpo con le sue basse esigenze materiali-istintuali e questo ebbe riflessi in tutti i periodi storici susseguenti.

Agostino, seguendo la scuola platonica, considerò l'uomo come un composto di spirito e corpo, ma "la parte migliore dell'uomo è l'anima; il corpo non è tutto l'uomo, ma la parte inferiore dell'uomo" (*De Civitate Dei*, 13, 24). L'unità non poté spiegarla in termini ontologici. In questo modo perpetuò il fraintendimento specie in campo etico.

Tommaso d'Aquino, invece applica la definizione di anima come *entelechia* e considerava questa come la forma singolare ed unica dell'uomo. Cosicché l'uomo non consiste alla fine di anima e corpo, ma piuttosto di materia (potenza) e dell'anima spirituale, la forma che attualizza e segna, definisce veramente l'uomo "*primum quo corpus vivit est anima*" (*Summa Theologiae*, I, q. 76, aa. 1-4 e 6). Anche se l'anima non

preesiste e non può realizzare la sua essenza se non “incorporandosi”, tuttavia essa “è una forma che non dipende dal corpo in quanto al suo essere” (*Summa contra Gentes*, 2,79) Contro Tommaso, Duns Scoto insisteva invece sulla molteplicità delle forme nell’uomo per poter spiegare i suoi vari modi di esistenza.

A dirimere ogni questione lasciata aperta dalle diverse visioni teologiche che si susseguirono dopo quella di Tommaso d’Aquino, intervenne il Concilio di Vienne (1310-1312) per ribadire che l’uomo è un “essere uno” e tutelare l’unità sostanziale fra l’anima e il corpo, lo spirito e la materia. L’anima è veramente, per se stessa ed essenzialmente, forma del corpo umano.

In questo modo il concilio faceva sua la visione tomista. Per quanto possa sembrare strano con tale dichiarazione si chiudeva la riflessione cristiana sul problema anima-corpo. Nei sette secoli successivi, né la teologia, né il magistero si occuperanno più direttamente di tali questioni. Bisognerà aspettare il Vaticano II (1962-1965) per trovare un nuovo accostamento al nostro tema. Nel documento conciliare *Gaudium et Spes* ai nn. 14 e 15 si riprendono i due primi dati dell’antropologia biblica: il carattere unitario dell’uomo e la sua superiorità rispetto al resto degli esseri mondani. La sua condizione corporale lo pone come una “sintesi” dell’universo materiale.

D’altra parte la sua interiorità, con il richiamo all’autotrascendenza e alla sua anima spirituale e immortale, gli conferisce una preminenza sull’universo. L’uomo è dunque posto nel doppio riferimento a Dio e al mondo. Il tradizionale binomio anima-corpo viene ritradotto con le espressioni di “interiorità” e “condizione corporale”.

Sono ricerche in via di approfondimento, sono problemi la cui soluzione adeguata appare ancora ben lontana. Ma è già di grande importanza impostare il tutto in maniera appropriata e corretta, attingendo i necessari lumi dalla giusta ispirazione.