

Il destino dell'anima: sulla nuova edizione del volume di Giacomo Canobbio

Dopo la prima edizione nel marzo 2009 e una seconda edizione alla fine dello stesso anno, il libro di Giacomo Canobbio, *Il destino dell'anima*¹, è stato recentemente ripubblicato in una terza edizione (2024) considerevolmente ampliata non solo nelle note, ma anche in importanti parti che si avvalgono degli approfondimenti compiuti nel frattempo dall'Autore. In effetti il teologo italiano, universalmente noto a livello internazionale, ha pubblicato saggi concernenti l'originalità dell'uomo rispetto al cosmo. Fra gli altri ricordiamo il libro *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, edito da Morcelliana nel 2018. Il confronto con le neuroscienze e col loro riduzionismo naturalistico ritorna anche in questa edizione del libro, come è messo in rilievo dalla "Introduzione" che è del tutto nuova. I processi "spirituali" sono solo "frutto di dinamiche neuro-biologiche" (18)? "Memoria, coscienza, apprendimento, sogni e perfino l'immaginazione" (36) sono semplicemente riconducibili alla plasticità del cervello? Il termine "anima" non è un'anticaglia che continua a mantenere un senso solo nel linguaggio poetico o in alcuni modi di dire quotidiani (30, 37)? In effetti constatiamo che nella designazione

dei processi interiori si preferisce usare il termine "psiche" che etimologicamente è un sinonimo, ma ha finito per indicare un fenomeno senza prendere posizione sul suo fondamento. Chi ha potuto controllare le traduzioni in italiano delle opere di Freud avrà constatato come spesso l'originale tedesco *Seele* (anima) sia stato tradotto con "psiche". Significativamente il primo paragrafo dell'Introduzione è intitolato: "Dal fenomeno al fondamento?". È possibile fermarsi al fenomeno senza chiedersi da dove venga, quali siano le sue condizioni, le sue cause, la sua natura? Quei neurobiologi che riconducono i processi psichici solo al cervello indicano in verità un fondamento di natura corporea. Anche fra gli psicologi Giacomo Canobbio ha facile gioco a rilevare incoerenze o perplessità.

Una citazione dal *Compendio di psicanalisi* di Freud (32) mette in luce come il fondatore della psicanalisi avesse riconosciuto come pertinenti alla psiche da un lato il cervello e dall'altro gli atti della coscienza, "dati immediatamente", ma avesse ammesso che quello che stava in mezzo fra i due lati era "sconosciuto". In quella citazione Freud parla di "psiche", ma fra parentesi aggiunge: "o vita dell'anima (*Seelenleben*)". Perché questa aggiun-

* Già docente di Storia della filosofia presso l'Università degli Studi del Piemonte Orientale "Amedeo Avogadro", francesco.tomasoni@uniupo.it

ta in un'opera che verso la fine della vita doveva sintetizzare il senso del suo percorso e che rimase incompiuta? L'affermazione di Freud compare agli inizi del primo paragrafo dedicato alla "natura dello psichico". Nella stessa pagina egli lo designa come un "apparato" facendo pensare a un meccanismo². Già nei primi anni della sua attività egli aveva usato il termine in relazione ai processi neuronali con un marcato senso biologico. Anche nel capitolo settimo dell'*Interpretazione dei sogni* tale termine era ritornato con questo significato, ma all'interno dell'argomentazione aveva assunto un senso sempre più intellettuale indicando la capacità di duplicazione e alterazione della realtà da parte della psiche, simbolicamente rappresentata dalle lenti del telescopio, del microscopio o della macchina fotografica. Nell'ambito del discorso parlava sia di "apparato psichico", sia di "apparato dell'anima"³, espressioni che sarebbero ritornate negli scritti successivi, in particolare in quelli metapsicologici. In verità dobbiamo riconoscere in Freud una duplicità creativa, risalente alla sua formazione e non lontana dalla problematica dell'anima. Laureatosi in medicina, egli condusse inizialmente le sue ricerche sui meccanismi neuronali degli organismi sotto la direzione di Ernst Brücke, aderente al metodo positivistico. Freud scrisse di aver ricevuto moltissimo da lui e per gratitudine chiamò Ernst il suo quarto figlio. Tuttavia il positivismo corrispondeva solo a un lato della sua formazione.

Ben prima di entrare in contatto con Brücke, durante gli studi uni-

versitari, aveva scelto, lui studente di medicina, di frequentare, dal semestre invernale del 1874-75 a quello estivo del 1876, quattro corsi seminariali del filosofo Franz Brentano che polemizzava contro una concezione naturalistica della coscienza, mostrando come in questa ci fosse una direzione verso l'oggetto, un'intenzionalità, inspiegabile coi meccanismi neuronali. Edmund Husserl, che fu discepolo di Brentano, proseguì su questa linea, difendendo l'originalità della coscienza rispetto a quello che egli chiamò "psicologismo". Brentano argomentava anche a favore dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Freud, scrivendo all'amico Eduard Silberstein, nella lettera dell'8 novembre 1874 definì Brentano un «intelletto meraviglioso» ed espresse la sua ammirazione per il suo rigore logico. Gli confessò anche la propria situazione paradossale: lui «ateo ed empirico», che leggeva Feuerbach, stava seguendo con interesse Brentano che dedicava proprio un corso all'esistenza di Dio, sostenendo la necessità di un principio arcano alle origini del mondo. Freud, con l'amico Joseph Paneth, espone le sue obiezioni a Brentano in una lettera e questi li invitò per ben due volte a una visita privata in cui misero a confronto i reciproci punti di vista⁴. Di questi interessi giovanili non rimase nulla? Certamente Freud continuò a non credere in un Dio e nell'immortalità dell'anima, tuttavia possiamo concludere che la problematica retrostante sia scomparsa in lui?

Come è noto, il suo capolavoro, l'*Interpretazione dei sogni*, è domina-

to dal tema del desiderio, ma è anche attraversato da quello della morte. Gli interpreti, per esempio Didier Anzieu⁵, ritengono che sullo sfondo di quel libro e perfino alle origini della prima elaborazione della topica psicanalitica ci sia l'esperienza della morte del padre, avvenuta tre anni prima. Se da un lato la morte è un fenomeno naturale, dall'altro essa suscita nell'uomo un interrogativo al quale non è facile rispondere. Freud vi vide connessi i sensi di colpa, ma non soltanto. In uno degli scritti metapsicologici, *Lutto e melancolia*, egli propone, come via per continuare a vivere dopo la perdita di una persona cara, il disinvestimento dell'energia affettiva da essa e la sostituzione con qualcosa d'altro, ma ben presto lui stesso si renderà conto della difficoltà o dell'impossibilità di questa via, quando nel 1921 morirà, nel fiore degli anni, sua figlia Sophie e due anni dopo il figlio di lei, l'amato nipote Heinerle, di quattro anni e mezzo. Più tardi Freud confidò il suo dolore allo psicoanalista Ludwig Binswanger, che pure era stato colpito dalla morte del figlio ventenne in tragiche circostanze, dicendo che la scomparsa di quelle due persone care gli avevano provocato un vuoto incolmabile e che nulla avrebbe potuto compensarlo⁶. La persona umana è unica, irripetibile. Nell'anno della morte del nipote Heinerle venne diagnosticato a Freud un cancro che nel corso di 16 anni l'avrebbe condotto, attraverso numerosi interventi chirurgici, alla fine. Allora il problema della morte, che non l'aveva mai abbandonato, si fece più insistente traducendosi nel motto più

volte ripetuto di “*logos*” e “*ananke*”. Era possibile dare un senso al proprio destino individuale? Già nell'*Interpretazione dei sogni* Freud ricordò una dimostrazione che sua madre gli aveva fatto a proposito del fatto che «siamo fatti di terra e che perciò dobbiamo tornare alla terra». L'aveva commentato modificando il monito del principe di Galles a Falstaff nell'*Enrico IV* di Shakespeare. Lì si era detto: «Sei in debito a Dio di una morte (*Thou owest God a death*)». Freud pose al posto di Dio la natura: «Tu sei debitore alla natura di una morte»⁷. Al di là della differenza di destinatario viene spontaneo chiedersi che cosa significhi vedere la morte come un debito. Se si dice di aver ricevuto qualcosa e di doverla restituire, si è al di fuori di un'ottica naturalistica. In verità al di là di essa, Freud avvertì il senso profondo delle tragedie greche, in cui il desiderio insaziabile si scontra col limite insuperabile. Nei suoi scritti metapsicologici ritorna continuamente il termine destino, ma anche l'ambivalenza di vita e morte, amore e odio. Se ne può uscire? Freud tenne per vent'anni una corrispondenza epistolare col pastore protestante Oskar Pfister in una relazione di ascolto e di reciproca stima. Pfister, amico di Albert Schweitzer, spingeva il fondatore della psicanalisi ad uscire dai dilemmi mettendolo in guardia dal naturalismo e dalla fede eccessiva nella scienza. Freud interpretò bene quegli sforzi dicendo: «Lei obietterà: «L'uomo invece ha lo spirito che gli dà diritto a pensare e a credere al suo avvenire». Tuttavia si trincerò dietro alla convinzione che dello spirito si sapeva “così

poco”, come pure “del suo rapporto con la natura”: egli dichiarò di averne rispetto, ma ne aveva la natura? E ricadde nel naturalismo definendo lo spirito “un frammento della natura”⁸.

Il libro di Canobbio non si limita a polemizzare con quelli che rinchiusono l'uomo entro l'orizzonte della natura, ma mira a mostrare come in loro ci siano brecce che permettono di guardare oltre, come anche nel caso di Feuerbach (19, 198). La singolarità della persona con le sue domande esistenziali viene collegata da Canobbio al concetto dell'anima umana, la cui individualità assolutamente unica dipenderebbe non dalla materia, ma da lei stessa (117). Che cos'è l'anima? Come si rapporta al corpo? Dov'è che viene e dove va? Sono questioni che hanno suscitato ampi dibattiti nella cultura, nella filosofia e nella teologia, come l'Autore espone ampiamente. È illuminante una citazione dal *De Veritate* di Tommaso d'Aquino, secondo cui «la scienza riguardo all'anima è certissima nel senso che ciascuno sperimenta in se stesso di avere l'anima [...] però conoscere che cosa sia l'anima è difficilissimo» (14). L'Aquinate sembra qui anticipare quello che Cartesio dirà della coscienza di sé, come prima certezza immediata, o Fichte e Schelling dell'intuizione immediata dell'Io al di là di ogni concetto razionale⁹. In che senso però ciò vale per l'anima, così marginalizzata oggi?

Canobbio prende posizione anche contro uno stereotipo ormai invalso nella teologia, sotto la spinta, più o meno palese, del naturalismo. Vi si sostiene quasi dappertutto che dal mondo greco sia penetrato nel cristia-

nesimo il dualismo di corpo e anima, per nulla corrispondente alla visione unitaria dell'uomo, presente nella Bibbia e riconfermata dal dogma cristiano della resurrezione dei corpi. Canobbio, dopo aver precisato che la rivelazione si attua in visioni antropologiche, ma non si identifica con esse, mostra come sia nella Bibbia, sia nella cultura greca fossero all'opera diverse antropologie (100). È vero che nella concezione biblica prevale una visione funzionale delle proprietà umane e il termine corrispondente al greco *psyché*, cioè *nefesh*, rappresenta l'Io desiderante, come nell'incipit del famoso salmo 42, in cui l'orante si paragona alla cerva assetata. Tuttavia questa sete, come spiegherà l'espressione dell'acqua viva “per la vita eterna” nel vangelo di Giovanni (4,10.11.13), ha a che fare con la vita e la morte (42-44). L'ambivalenza, illustrata da Freud, è già presente qui e tocca il profondo nell'uomo. Tuttavia Canobbio precisa che anche il vocabolo greco “*psychē*” è etimologicamente connesso al respiro, alla vita e alla morte (100). La potenza del desiderio si confronta e si scontra col limite. Al di sotto dei “singoli desideri” Canobbio vede in atto la tendenza alla felicità piena. Anche qui (198) egli segue Tommaso che vi aveva visto un “*desiderium naturale*” e aveva sostenuto che, come tale, non poteva essere frustrato. L'Aquinate seguiva l'eudemonismo di Aristotele, secondo cui ognuno, pur in forme diverse, cerca la felicità¹⁰. Lo Stagirita però aveva fortemente dubitato della possibilità di raggiungerla appieno. La misera fine di Priamo dopo una lunga vita di prosperi-

tà e di pienezza dimostrava che fino al termine della vita nessuno poteva darsi felice essendo sempre esposto ai colpi della “fortuna”. Beati potevano darsi i morti, secondo la massima di Solone, che conteneva in sé un’ambiguità, a seconda della visione dell’aldilà. La felicità era la meta ultima o un’illusione? Tommaso riprese la problematica appoggiandosi ad Agostino che, all’inizio delle *Confessioni*, aveva visto in Dio la soluzione dell’inquietudine umana (153). La connessione fra felicità e immortalità è evidente. Canobbio cita la frase di Miguel de Unamuno: “Non voglio morire [...] voglio vivere sempre” (130), che di primo acchito appare tanto naturale, quanto presuntuosa. Gli uomini non erano definiti per antonomasia i mortali? Per Freud sia l’immortalità, sia la felicità erano un’illusione. In *Analisi terminabile e interminabile* egli mette in guardia dai seduttori che promettono piena felicità¹¹. Nel *Fedone*, citato da Canobbio (130) Platone sottolinea che, pur non sapendo “esattamente ciò che accade nell’aldilà”, “vale la pena correre il rischio di credere” che l’anima sia immortale (*ib.*). Avvicinando l’opera platonica al monoteismo il filosofo ebreo Moses Mendelssohn, nel suo *Fedone*, afferma che l’uomo, “derubato della speranza nell’immortalità” sarebbe “l’animale più misero sulla terra”, voluto non da un “Dio infinitamente buono, che si compiace della felicità delle sue creature”, bensì da “un essere maligno”¹².

La tesi dell’immortalità dell’anima non finisce per scindere l’uomo in due parti e sminuire il corpo? Canobbio si rifà di nuovo a Tommaso d’Aquino

che da un lato sostiene l’immortalità dell’anima, indipendente dai sensi nel cogliere l’universale, dall’altro la definisce forma del corpo e quindi per essenza unita ad esso così da essere incompleta al venir meno del corpo (114-116). Dopo la morte essa sarebbe in attesa di completamento (179-181). Così morte e resurrezione mantebbero la loro verità.

Nella teologia le opinioni si sono spinte anche oltre. Canobbio espone la tesi di Oscar Cullmann, ripresa anche dai suoi seguaci (132-135, 166-174), secondo cui si potrebbe ipotizzare che la resurrezione avvenga nella morte stessa. Benché questa tesi miri a superare il dualismo di anima e corpo accantonando l’idea di uno stadio intermedio di sopravvivenza senza il corpo, Canobbio, seguendo Joseph Ratzinger, ritorce contro di essa l’accusa di negare il corpo materiale. Infatti in tal caso una specie di corpo risorto si staccherebbe del tutto dalla materia che si è corrotta (172). È curioso che i difensori di quella tesi abbiano designato il corpo risorto, separatosi da quello che si decomponne, come *Leib* in contrapposizione al *Körper*, oggettivo, materiale (170). Nell’Ottocento il termine *Leib* fu utilizzato in un orizzonte naturalistico, pure in alternativa a *Körper*, come termine più consono al corpo organico, sintesi vivente di oggettività e soggettività.

Un altro punto che in questa edizione del libro viene ampiamente trattato è quello dell’origine dell’anima (51-72). Il salto ontologico che essa rappresenta rispetto agli altri esseri viventi portò ben presto nel cri-

stianesimo ad affermare che essa era creata immediatamente da Dio con la sua inconfondibile individualità. Tuttavia la trasmissione del peccato originale comportava una difficoltà. Da qui l'oscillazione di Agostino fra l'idea della creazione individuale e quella della trasmissione dell'anima da parte dei genitori (51-55). Canobbio a tal proposito esamina le varie opinioni emerse nel corso della tradizione cristiana attraverso il Medioevo fino a Karl Rahner, il quale ha allargato la questione includendo l'evoluzione cosmica, in cui i salti ontologici potrebbero essere visti come atti di "autotrascendenza" resi possibili dall'azione creatrice di Dio, principio trascendentale (72, 81). In tal caso l'azione creatrice di Dio sarebbe da intendere non come un'interminabile successione di interruzioni nell'ordine cosmico, ma come una spinta al superamento di sé insita nel procedere cosmico, ma non identificabile con esso. Come nella questione dell'origine, così in quella della fine l'incontro fra la contingenza e l'eterno pone alla ragione umana dilemmi di non facile soluzione. Il libro di Giacomo Canobbio ha il merito di non nascondersi, ma di mostrare che il "destino" dell'anima non è una fatalità, ma una destinazione di cui il pensiero greco ha colto qualche coordinata, ma che ha ricevuto col cristianesimo una sua peculiare configurazione (146).

NOTE

¹ G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima*, nuova

ed. ampliata, Morcelliana, Brescia 2024 (le citazioni di questo volume saranno riportate direttamente nel corpo dell'articolo).

² S. FREUD, *Gesammelte Werke*, XVII, hrsg. von A. Freud et al., Fischer, Frankfurt am Main 1999, 67.

³ *Ib.*, II-III, 604, 606, 608, 610, 620, 621 (edizione italiana di riferimento: S. FREUD, *Opere*, III, tr. it. C.L. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, 545, 547, 549, 560).

⁴ *Id.*, *Briefe an Eduard Silberstein, 1871-1881*, hrsg. von W. Boehlich, Fischer, Frankfurt am Main, 1989, 82 (edizione italiana di riferimento: S. FREUD, «Querido amigo...». *Lettere della giovinezza a Eduard Silberstein, 1871-1881*, tr. it. M. Conci, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 58). Si veda anche lettera del 7 marzo 1875, *ib.*, 108 (ed. it., 81).

⁵ D. ANZIEU, *L'autoanalisi di Freud e la scoperta della psicanalisi*, II, tr. it. A. Menzio, AstroLabio, Roma 1976, 145.

⁶ Si tratta della lettera dell'11-12 aprile 1929: S. FREUD – L. BINSWANGER, *Briefwechsel, 1908-1938*, hrsg. von G. Fichtner, Fischer, Frankfurt am Main 1992, 222.

⁷ S. FREUD, *Gesammelte Werke*, II-III, 211 (ed. it., III, 193-194).

⁸ Lettera del 7 febbraio 1930: S. FREUD – O. PFISTER, *Briefe, 1909-1939*, hrsg. von E. L. Freud - H. Meng, Fischer, Frankfurt am Main 1980², 145 (edizione italiana di riferimento: *Psicoanalisi e fede. Lettere tra Freud e il pastore Pfister, 1909-1939*, a cura di E. L. Freud e H. Meng, tr. it. S. Daniele, Bollati Boringhieri, Torino 1990², 132-133).

⁹ Cf X. TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, tr. it. G. Losito, rev. di F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2001, 52-55, 68-71, 78.

¹⁰ ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, I, 4 1035a, 17-22.

¹¹ S. FREUD, *Gesammelte Werke*, XVI, 96 (ed. it., XI, 532).

¹² M. MENDELSSOHN, *Fedone. Sull'immortalità dell'anima*, tr. it. F. Tomasoni, Morcelliana, Brescia 2009, 134.