

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia

Anima, mente, corpo e immortalità. La sfida del naturalismo

La questione della persona include necessariamente il problema dell'anima e della sua mortalità/immortalità. La persona non è soltanto un concetto indispensabile in politica, morale e nei diritti umani, ma un soggetto corporeo e spirituale estremamente complesso che richiede pazienti indagini. E' illusorio cavarcela con un' enfasi sulla dignità della persona senza scrutare la struttura fondamentale dell'essere umano. Inoltre le scoperte scientifiche (ad es. neuroscienze) pongono sempre nuovi problemi concernenti persona ed anima. In base ad un metodo integro risulta perciò opportuno trattare dell'anima, della mente e del corpo in quanto essi sono parti essenziali dell'essere personale, ed una valida determinazione del concetto di persona coopera efficacemente ad impostare le relative questioni.

Quando si affrontano questi temi, è l'intera storia della filosofia (e in certo modo della scienza) che è convocata, poiché essi sono stati innumerevoli volte ripresi e discussi¹. E' saggio non dimenticarlo e non incorrere nella svista di guardare solo alla contemporaneità più corta. Personalmente diffido delle obiezioni 'cronologiche' del tipo "questa idea è superata perché antica", oppure "questa idea è già stata detta",

¹ Il tema qui svolto è il nesso anima-mente-corpo, non il problema della libertà e del determinismo, e del carattere sotto condizione della nostra libertà. Su questi temi cf. il cap. "Dialettica della libertà: libero arbitrio e liberazione" del mio *Essere e libertà*, Soveria: Rubbettino, 2004, pp. 169-205, e il saggio "Libertà e determinismo" di J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, 2006, pp. 53-82. In esso Habermas intende naturalizzare la mente in un "modo giusto", il che lo conduce a difendere la differenza tra cause e motivi dell'agire, e a rifiutare "il monismo ontologico per il quale le ragioni e le cause sono due aspetti della stessa cosa" (p. 60), nonché il riduzionismo che "riconduce deterministicamente i fatti mentali a reciproci influssi casuali tra cervello e ambiente, e nega la facoltà di intervento allo 'spazio delle ragioni'" (p. 66). Habermas difende un 'naturalismo moderato' che cerca di salvaguardare una responsabilità per il soggetto: il quadro naturalistico rimane però sbilanciato in quanto si accetta alquanto frettolosamente che il paradigma teoretico del problema sia dettato dalle scienze e appunto dalla tesi naturalistica.

che vorrebbero trasformare una cronologia in un giudizio di valore per cui le posizioni di ieri sono in linea di principio sospette. Ciò sia detto senza alcuna volontà di svalutare il presente: il *misoneismo* o disprezzo del nuovo è sciocco tanto quanto il *misopaleismo*, o disprezzo dell'antico. Simpatizzo con una eccellente frase di H. Putnam: "Il vizio che da sempre affligge i filosofi sembra essere quello di gettare via il bambino con l'acqua sporca. Fin dagli albori, ogni 'nuova ondata' di filosofi nel promuovere la propria posizione ha semplicemente ignorato le intuizioni dei predecessori. Oggi siamo prossimi alla fine di un secolo in cui vi sono state molte nuove intuizioni in filosofia; ma nello stesso tempo si è avuto un oblio senza pari delle intuizioni dei secoli e millenni precedenti"². Una di tali questioni è quella dell'anima e del corpo, che incessantemente riemerge attraverso il groviglio dei paradigmi contrapposti e perfino entro le effimere versioni del postmoderno.

I) La questione antropologica e la sua difficoltà

1. Una specifica difficoltà è connessa con lo studio dell'uomo per il suo carattere *anfìbio*: egli appartiene al mondo animale e biologico, e insieme ne emerge e se ne distacca. L'uomo è posto sulla linea dell'orizzonte, là dove due mondi, cielo e terra, spirito e materia si incontrano e comunicano. Ciò rende ragione dell'asperità dello studio dell'uomo da parte della filosofia e della scienza, e il fascino dell'impresa. Tommaso d'Aquino era profondamente consapevole di tale difficoltà sino a parlare di *difficillima inquisitio*, e lo stesso sostiene Pascal nel pensiero lucidissimo citato nell'introduzione. Alquanto diversamente pensa Hume secondo cui nella sua epoca la scienza dell'uomo aveva compiuto numerosi passi avanti³. Ancora maggiori sono gli entusiasmi contemporanei.

² PUTNAM, H., *Mente, corpo, mondo*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 11.

³ "Cognoscere quid sit anima difficillimum est", *De Veritate*, q. 10, a. 8, 8m; PASCAL, *Pensieri*, n. 176, Milano: ed. Serini, Mondadori, 1970. Meno di secolo dopo, Hume riterrà invece che la scienza dell'uomo fosse praticata da molti e notevoli progressi ottenuti. Nel *Trattato sulla natura umana* egli insiste sulla centralità ed importanza dello studio dell'uomo, osservando che la scienza dell'uomo ha compiuto notevoli progressi in Inghilterra con l'applicazione della filosofia sperimentale alla ricerca morale, avvenuta più di un secolo dopo l'applicazione del metodo sperimentale alle ricerche naturali. Per Hume "perfino la matematica, la filosofia naturale e la religione naturale dipendono in certo qual modo dalla scienza dell'UOMO...Non c'è questione di qualche importanza la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non ce n'è nessuna che possa essere risolta con certezza se prima non ci rendiamo padroni di quella scienza", *Trattato sulla natura umana*, Bari: Laterza, 1987, p. 6s.

In merito è saggio invitare alla cautela verso manifestazioni d'eccessivo credito per le scienze dell'uomo volta a volta 'egemoni'. Un fenomeno è spesso occorso nella storia della scienza: spiegare molte cose in base al nuovo sapere, soccombendo ad un atteggiamento riduzionistico che accade quando, oltrepassando il loro campo di ricerca, gli scienziati formulano ipotesi e teorie di portata universale, spinti da un poco controllato entusiasmo che già altre volte non è stato un saggio consigliere. Forse si può riscontrare un parallelismo fra l'entusiasmo per il meccanicismo dei postnewtoniani e le estrapolazioni semplificatorie della biologia e genetica da parte di biologi attuali. I primi, inebriati dalle spettacolari conquiste della fisica newtoniana, dichiararono che l'uomo non era altro che una macchina, complessa e delicata quanto si vuole, ma appunto una macchina. Un'analoga esaltazione intellettuale sembra contagiare certi biologi, alquanto corrivi a pensare l'uomo solo come macchina biologica e chimica equipaggiata per sopravvivere.

Se consideriamo i massimi orizzonti della scienza contemporanea:

- 1) la teoria del Tutto cosmico con i temi dell'inizio dell'universo e del tempo;
- 2) la questione della vita, che chiama in causa la domanda sulla sua comparsa ed eventuale produzione in laboratorio (la vita è soltanto un processo chimico? O è autocostruzione/autopoiesi e crescita dall'interno?);
- 3) la questione dell'evoluzione: da dove vengo?
- 4) la domanda sulla mente e il suo rapporto col corpo e in specie col cervello, che chiama in causa le neuroscienze e la neurochimica dell'io e della 'coscienza', la questione antropologica è implicata in tre dei quattro temi. Forse l'ultimo è l'orizzonte più ambiguo, poiché il progetto del riduzionismo naturalistico vorrebbe intervenire sull'io, la coscienza, la memoria, cercando di riportare la creazione culturale, spirituale, artistica a chimica del sistema nervoso. In effetti stiamo assistendo ad una rivoluzione che concerne le sorgenti della vita e che potremmo chiamare rivoluzione del genoma e del DNA. Essa può rimettere in discussione le nozioni di identità (chi siamo come uomini? chi sono io?), di rispetto della persona, di responsabilità verso se stessi e gli altri, che costituiscono la base della civiltà.

2. Premesse sul metodo. E' ovvio che per affrontare lo studio filosofico e scientifico dell'uomo occorra un metodo di ricerca ed una dottrina gnoseologica. I problemi gnoseologici ed epistemologici sono oggi più complessi che mai, ed occorre esercitarsi nella delicata arte del *pluralismo metodologico*, che nella fattispecie significa che esiste un approccio empiriologico e un approccio ontologico ai temi dell'uomo, dell'anima, della mente, per cui le scienze empiriche dei fenomeni fanno ricorso ad una concettualizzazione di ordine empiriologico, mentre la filosofia ad un'intellezione di ordine ontologico. Sono perciò contrario al monismo tanto metodologico quanto contenutistico. In questi diffi-

cili campi occorrerà suonare su due tastiere differenti: i filosofi, almeno come dilettanti, sulla tastiera scientifica, e gli scienziati, forse anch'essi come dilettanti, su quella filosofica.

Per miglior chiarezza è utile condensare in alcuni asseriti l'orientamento metodologico che considero più solido, e che verrà qui seguito. Si tratta di proposizioni che sono alla base di un approccio filosofico e scientifico aperto alla complessità.

- a) si dà diversità fra piano dell'accertamento empirico e piano reale: se qualcosa non è esperito entro il quadro delle ricerca scientifico-empirica, non per questo non esiste;
- b) vi è una priorità del piano ontico-reale su quello gnoseologico, ossia è la conoscenza che si deve adeguare al mondo, non il mondo e gli oggetti alla conoscenza e alla scienza. In questo quadro guadagna tutti i suoi diritti un approccio fenomenologico di studio dell'uomo, di cui non sottovaluto l'importanza. Una valida descrizione di come si offrono le cose è in grado di farci compiere consistenti passi avanti, poiché niente appare invano, e le cose e le persone hanno un modo di apparire che ne annuncia le caratteristiche e il valor d'essere;
- c) il bene della conoscenza non appartiene solo alla scienza, come ogni antico e nuovo positivismo ritiene, ma anche alla filosofia. Anch'essa conosce: ciò significa che non le rimane solo l'ambito dell'etica, come non pochi opinano. Non parteggio per l'idea che solo la scienza possa occuparsi dell'essere, mentre alla filosofia apparterebbe solo il dover essere. Non parteggio neppure per la concezione positivista della filosofia secondo cui questa sarebbe come l'impero ottomano, che nel corso della sua vita perde parti e regioni che prima erano sue per ridursi infine a nulla. Ritengo necessario un approccio all'antropologia di tipo pluridimensionale e non monistico, capace di impiegare e mettere a profitto i risultati delle scienze ma non di ridursi a loro.

Nelle questioni dell'anima, della mente e del corpo siamo eredi del fallimentare dualismo cartesiano prima e poi del kantismo e della sua rinuncia ad accedere al mondo noumenico, per cui possiamo solo postulare un mondo intelligibile –cui appartiene l'anima– dietro il mondo sensibile. Anche a proposito dell'anima occorre abbandonare il cedevole agnosticismo kantiano e riprendere la strada della conoscenza reale e dell'ontologia. Oltre che per motivi intrinseci, il lasciare nell'incertezza la questione della spiritualità dell'anima e della libertà, o addirittura adottare la posizione materialistica e il suo correlato deterministico che conduce alla cancellazione della libertà, comporta sottrarre ogni giustificazione al problema della responsabilità. In merito non è difficile intuire le conseguenze devastanti nel campo dell'azione personale e sociale, dell'etica e del diritto. Anzi potrebbe essere proprio la questione della responsabilità a persuadere a non cedere a facili soluzioni e a riaprire in modo antideterministico e antimaterialistico il problema psicofisico;

- d) che la filosofia conosca significa che il rapporto scienza-filosofia viene semplificato in maniera inaccettabile quando si considera la filosofia (o meglio le idee di questo o quel filosofo) al massimo come un serbatoio d'ipotesi, teorie e paradigmi che possono risultare utili alla scienza come schemi euristici da validare o falsificare. Siamo alla ben nota e restrittiva tesi di Popper, secondo cui la 'metafisica' appartiene all'ambito dell'inverificabile e il suo valore principale e in certo modo unico risiederebbe nello stimolare la ricerca scientifica, fornendole ipotesi e dottrine ispiranti;
- e) la persona umana è realtà primitiva rispetto a quanto la circonda e che l'analisi accerta. Ciò significa che la persona è inserita nelle datità fondamentali del mondo della vita, di cui le scienze operano ritagli sistematici e comunque mai esaustivi. Dunque dovremmo sempre studiare non la mente in astratto, ma la mente della persona e nella persona. Mentre nelle neuroscienze il cervello e la mente sono *oggetti di ricerca*, l'io, la persona è un soggetto capace di intenzionalità cognitiva e volitiva, capace di aprire a partire da se stesso un orizzonte intenzionale. In tal senso la mente non sta nel mondo inteso solo come insieme di oggetti misurabili e accertabili;
- f) Si dà differenza insormontabile fra animato e inanimato. La loro opposizione rimane centrale e richiede un'elaborazione del concetto di vita, aperta ai risultati delle scienze e nutrita dalle idee di forma immanente, di autocostruzione o autopoiesi dall'interno. La cancellazione di tale differenza deriva dalla mancanza di un'adeguata riflessione sul concetto di vita, spesso riportato soltanto a meccanismo fisico-chimico-genetico.

II) Il cammino del materialismo e del naturalismo.

3. **Il problema del riduzionismo.** Della situazione problematica in cui versa la cultura sono segno i dubbi diffusi sulla reale indisponibilità della persona: l'uomo può modificarsi ma anche distruggersi: più si allarga il potere dell'uomo, più aumentano le possibilità di bene e di male. Accresce l'incertezza dell'esito il progresso del nuovo naturalismo. Questo, ossessionato dal demone del riduzionismo, assume che la domanda "qual è la natura di X?" abbia un solo significato degno di considerazione, e cioè: "in che modo X può essere ridotto alla fisica, chimica, neurofisiologia, ecc.?" Un noto esponente della biologia molecolare, Francis Crick, sostiene: "Lo scopo ultimo dell'indirizzo biologico moderno è in realtà quello di spiegare *tutta* [corsivo dell'autore] la biologia in termini di fisica e di chimica", che è una chiara posizione di riduzionismo radicale e senza compromessi⁴. Niente vitalismo

⁴Riprendo la citazione di Crick dallo scritto di H. J. MOROWITZ, "La riscoperta della mente", in *L'io della mente*, a cura di, in D. R. Hofstadter e D. C. Dennett, Milano: Adelphi, 1985, p. 46.

dunque, niente forze vitali, niente finalismo d'alcun genere, ma riduzione della vita a fisica e a chimica. Il riduzionismo, ossia il cercare di comprendere e di riportare i fenomeni di un certo livello in termini di concetti relativi a un livello inferiore e ritenuto più fondamentale, diventa il metodo esplicativo primario. Ciò comporta il passaggio dal riduzionismo metodologico, necessario nelle scienze per ridurre la complessità, a quello contenutistico, di cui un caso è la riconduzione della mente umana a fatto puramente biologico (considerazioni sul riduzionismo sono svolte nel cap. VI). In tal caso il riduzionismo consiste nell'espungere i termini di mente, coscienza, percezione, consapevolezza, pensiero, e nell'impiegare solo quelli di sinapsi, lobotomia, proteine, segnali elettrici, ecc, di modo che ogni problema relativo alla 'mente' dovrebbe essere risolto entro il quadro delle scienze naturali: fisica, chimica, biologia. Detto in termini appena diversi, le leggi delle scienze più 'nobili' e delicate, quali la sociologia, la psicologia, le scienze umane in generale, possono essere ridotte alle leggi di scienze di livello più basale quali appunto la fisica, la chimica, la biologia. Dunque l'unicità ultima della Materia si accompagna esattamente all'unità/unicità ultima della Scienza.

Con rude chiarezza il metodo del naturalismo e del riduzionismo è esposto da Jean-Pierre Changeux in un volume costruito in dialogo-confronto con Paul Ricoeur. Tale metodo ritiene come leciti e oggettivi *solo* i metodi comunemente riconosciuti e messi in atto nelle scienze naturali, ed in tal modo il gioco è fatto e l'esito stabilito già prima di cominciare. Secondo Changeux "come insegnavano già Spinoza e Comte, il ricercatore deve liberarsi di ogni ricorso alla metafisica così come da ogni antropocentrismo, e adottare il modo di pensare delle scienze sperimentali... In questa lotta costante per un maggior rigore intellettuale e una maggiore coerenza, invocare un qualche Spirito con o senza la S maiuscola non sembra un'ipotesi necessaria!... Comunque sia, sembra difficile sfuggire a una concezione materialistica del mondo, anche se la parola urta o non piace"⁵. Il materialismo non è dunque l'esito di un argomento ma la premessa postulata con notevole sicumera: positivismo della più bell'acqua secondo cui solo la scienza conosce. Emerge un passaggio illegittimo dal piano metodologico-scientifico al piano ontologico: una procedura di metodo si trasforma in un perentorio giudizio di realtà. Ciò implica anche, come del resto sostiene Changeux, che non si dia nulla di ignoto e di inconoscibile.

Il riduzionismo e il materialismo sono schiette tesi filosofiche e che come tali devono essere argomentate e non assunte a priori come veri-

⁵ CHANGEUX, JEAN-PIERRE, RICOEUR, PAUL, *La natura e la regola*, Milano: Raffaello Cortina, 1999, p. 169 s.

tà indubitabili e assiomatiche. Quando si sostiene —come purtroppo accade molto frequentemente— che il metodo scientifico è l'unico metodo di conoscenza, o che solo la scienza conosce, questi asseriti non sono scientifici, ma filosofici e devono essere provati adeguatamente e non presentati scorrettamente come di per sé veri e indubitabili. Se non vengono giustificati in maniera persuasiva con argomenti razionali riconoscibili, e a me pare che prova di tal genere non vi sia stata, rimangono semplici postulati che facilmente declinano nel falso.

Spesso tali posizioni si riassumono nel postulato della chiusura dell'universo fisico, onnipresente nelle trattazioni naturalistiche e materialistiche della mente e dell'anima. Esso asserisce che il mondo è causalmente chiuso, ossia che nulla di esterno al mondo fisico può entrare in esso ed agirvi causalmente. In altri termini il mondo della materia e l'universo stesso è 'sigillato' e non possono esistere in linea di principio cause non fisiche in esso. Questo è al massimo un postulato riduzionistico per l'ambito delle scienze fisiche, non certo un principio evidente. In certo modo sarebbe meglio chiamarlo dogma, perché in genere i sostenitori non si affannano molto a giustificarlo, e lo applicano ben oltre il suo ambito di validità. Da tale postulato-dogma si ricava anche che Dio non può agire nel mondo, che è un modo per negare la creazione, poiché se il mondo è stato creato da Dio, questi può ben agirvi; e inoltre che l'io spirituale non può agire nel mondo (è il problema della causalità fisica dello spirituale). L'esito di tali assunti è di collocare la mente-intelletto nell'ordine naturale e materiale, risolto in quanto ne dicono le scienze 'forti': fisica, chimica, biologia, genetica.

Si lega a ciò una diffusa e colpevole ignoranza sulla nozione stessa di causa, che sbocca in un riduzionismo inaccettabile. In rapporto alla poderosa tematizzazione delle quattro cause elaborata da Aristotele (causa materiale, formale, efficiente e finale) e lungamente presente nella tradizione, il materialismo conosce solo la causa materiale e quella efficiente, e nient'altro. In tal modo esso si preclude a priori la conoscenza adeguata del fenomeno della vita, che è intriso di finalismo, del conoscere stesso che si realizza nell'identità formale tra intelletto ed essere nel concetto, e del sinolo ilemorfico in cui la nozione di forma svolge un ruolo decisivo. Torneremo su ciò, ma può darsi che Putnam avesse in mente ambiti analoghi quando accennava all'oblio senza pari di nozioni di secoli e millenni precedenti.

3.1. Correlazione e causa. Nel nesso anima-mente-corpo materialismo e riduzionismo rischiano di confondere correlazione e causa, sino ad identificarle. Pensieri, sentimenti, percezioni possiedono un correlato neurologico e elettrofisiologico che si verifica nel sistema nervoso e

nel cervello attraverso attivazione di circuiti nervosi e che può essere misurato e ‘manifestato’ in vari modi. Ma appunto correlazione non è causazione, ossia da quanto esperito non si può concludere che ogni evento psichico sia riducibile unicamente al cervello. L’analisi introspettiva dell’io e della ‘coscienza’ mostra che il soggetto è costituito da due ordini di fattori che sono tra loro diversi e irriducibili: il primo fattore, in genere meglio accessibile attraverso misurazioni di vario genere, indica che vi è nella ‘coscienza’ mutamento e divenire, ossia ingresso ed uscita dal campo della percezione, aggregazione e scomposizione, nascere e dileguarsi. Ma vi è nel soggetto anche un secondo fattore che si manifesta con concetti, giudizi, verità che non mutano tra cui quelle matematiche, e che dunque appartengono ad un altro ordine rispetto a quello del divenire materiale e sensibile. I primi sono fenomeni materiali ed i secondi non-materiali o spirituali, e risultano tra loro irriducibili. Ogni sia pur minima verità eterna non può avere la sua base e la sua causa in qualcosa che muta ad ogni istante e che come nasce così scompare. Dipende invece da un mondo intelligibile verso cui si volge l’intelletto e che costituisce un ‘mondo’ di stabilità, di essenze, di verità immutabili che non appartengono alla materia e indicano l’esistenza in noi di un intelletto per sua natura capace di raggiungere questo cosmo noetico. Dunque il tentativo di spiegare il cosmo noetico-spirituale unicamente a partire dai fenomeni materiali, come intende il materialismo, cozza contro la realtà. Il principio di non contraddizione e il mondo della logica fanno parte dell’ambito delle verità necessarie ed eterne: le verità logiche non sono a nostra disposizione come se un nostro cambio di umore possa mutare tali leggi. Esse valgono di per sé e non in forza dei nostri sentimenti o stati psichici.

4. **La tesi materialistica.** Affrontando le dottrine materialistiche è opportuno ricordare, come fa J. R. Searle, che il materialismo è la religione del nostro tempo⁶. Il materialismo costituisce il primo articolo della trionfante fede scienziata. La corrente delle teorie materialistiche ha esercitato, ed esercita forse ancora, il maggior influsso nel XX secolo ed oltre sulla ‘filosofia della mente’. Tali teorie costituiscono lo sfondo generale di molti programmi di ricerca. Non pochi dicono: il materialismo è la scienza, o almeno è una dottrina ideale per costituirne la base necessaria.

In realtà il materialismo è una metafisica che non si dichiara, presentandosi come una concezione soltanto scientifica e assumendo a proprio favore il prestigio che circonda la scienza: si pone come una ‘meta-

⁶ Cf. SEARLE, J. R., *La mente*, Milano: R. Cortina editore, 2005, p. 44.

fisica entro i limiti della scienza'. Non si dà però alcun esperimento concepibile che possa far decidere a favore della posizione materialistica. Ora il materialismo come metafisica procede da un doppio riduzionismo: non solo da un ovvio riduzionismo ontologico secondo cui esistono solo enti materiali e fisici, ma pure da un riduzionismo gnoseologico. Quest'ultimo sostiene l'identità tra Scienza e Conoscenza, ossia che solo la Scienza conosce, aggiungendo poi che la Scienza è la Fisica.

La tesi fondamentale sostenuta dai materialisti è che l'essere, il mondo e l'uomo sono dicibili senza residui in termini fisici. Il linguaggio e la concettualizzazione materialistiche trionferanno senza sacche di resistenza, non solo riducendo il mentale al corporeo, ma eliminando il livello stesso del mentale come meramente apparente e facendo perno sui soli linguaggi reali, quello neurofisiologico e quello biologico, che riducono l'uomo a esteriorità senza interiorità. Quando la riduzione al fisico al momento si palesa impossibile, si fa un affidamento generico ai futuri progressi della scienza, emettendo una cambiale in bianco e domandando un atto di fede al lettore.

Per amore di precisione occorre differenziare materialismo, fisicalismo e naturalismo, osservando che le due ultime posizioni sono varianti della prima. Il fisicalismo riduce *tutto* a reazioni chimico-fisiche rette dalle note leggi della fisica, per cui anche la vita è riportata a meccanicismo fisico. Il naturalismo riporta tutto a livello materiale, ma non pensa che tutto sia spiegabile solo mediante reazioni chimico-fisiche, e perciò può lasciare un varco aperto per un intendimento non meccanicistico dei fenomeni vitali.

Il termine 'naturalismo/naturale' possiede poi almeno due significati fondamentali che sarebbe disastroso confondere: naturale come proprio della natura/essenza umana (naturalismo/essenzialismo filosofico), e naturale come ciò che è accessibile entro l'orizzonte delle scienze e il loro metodo empirico (naturalismo scientifico). I due 'naturalismi' sono assai diversi e la situazione è tale che l'essenzialismo filosofico include il naturalismo scientifico, mentre non è vero il viceversa. In merito è sorgente di confusione la tendenza di scienziati e filosofi cognitivi di fare ricorso alla dizione 'carattere non-soprannaturale dei fenomeni mentali', in quanto il termine soprannaturale è da millenni ipotocato da un impiego teologico diverso.

Per gli adepti del materialismo, e a fortiori per i seguaci del meccanicismo, rimane come questione inaggirabile la domanda che suona: *come è possibile che parti di materia priva di coscienza producano coscienza?*; o anche: come può sorgere la coscienza in un mondo costituito solo di particelle fisiche? e poi: è il cervello a produrre la mente? che cosa significa pensare? Pensare è calcolare o pensare è concepire e percepire? (riprenderò più avanti quest'ultima domanda).

5. L'attuale diffusione del materialismo e naturalismo richiama due aspetti:

- a) le affinità col naturalismo rinascimentale il quale, di fronte alla sintesi sull'anima fra pensiero greco e pensiero cristiano, compiuta dai Padri e dal Medioevo, non ritorna al pensiero greco e all'immortalità dell'anima contro la resurrezione dei corpi, ma veleggia verso forme di materialismo antiplatonico;
- b) il fatto per cui l'antropologia filosofica attuale non è più di impronta idealistica o esistenzialistica o psicoanalitica, come accadde nel XX secolo per periodi alquanto estesi. L'antropologia attuale ha abbandonato l'idealismo con la sua visione eccessivamente ottimistica e intellettualistica dell'uomo, poco capace di mettere in conto le pulsioni irrazionali presenti nell'uomo; ed ha pure in parte abbandonato la prospettiva esistenzialistica della decisione e della contingenza, nonché quella psicoanalitica dell'inconscio.

Accade invece una decisa ripresa del positivismo contro le intenzioni della fenomenologia: in effetti Husserl conclude la sua lunga polemica verso il positivismo con *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Secondo l'impostazione positivistica che adotta la lettura materialistica dell'essere umano, ciò comporta che l'antropologia filosofica appartenga alle scienze della natura. L'assunto era ben presente in vari filoni dell'illuminismo del '700 e Destutt de Tracy ne dà piena garanzia scrivendo nei suoi *Eléments d'Idéologie* ("Prefazione"): "L'Ideologia è una parte della zoologia, ed è soprattutto nell'uomo che tale parte è importante e merita di essere approfondita". Riportata a zoologia, l'ideologia o gnoseologia si riconduce più esattamente a fisiologia delle sensazioni. La premessa di Destutt è analoga a quella di Nietzsche: il pensare è sempre un sentire e alla sua base stanno le condizioni fisiologiche. L'uomo non c'è più, perché la sua psiche è considerata mero epifenomeno della volontà originaria e impersonale della vita come volontà di potenza; e perché il suo pensiero vale solo come un rapportarsi reciproco degli istinti.

In sostanza il cammino dell'antropologia materialistica, iniziato nel settecento e per un certo tempo fermato dalla barriera ottocentesca elevata dall'idealismo, è ripreso con forza. In tal modo tende a dissolversi la diversità fra scienze della natura e scienze dello spirito, ma al prezzo di una fondamentale riduzione: quella dell'uomo ad elemento compiuto della *physis*. S. Nannini ritiene che il materialismo sia la filosofia implicita nelle ricerche scientifiche sulla mente: "Nessuna delle teorie tradizionali è scomparsa dal dibattito sul rapporto mente-corpo e ancora viva e insoluta è la discussione fra spiritualisti e materialisti in senso lato, sebbene mai come oggi l'ipotesi materialistica e naturalistica sia stata

suffragata dai risultati delle scienze empiriche”⁷. D. Dennett osserva: “Propongo di ...assumere la prospettiva impersonale e materialista della scienza contemporanea”⁸.

Tra le diverse declinazioni del materialismo quella attualmente prevalente è il biologismo, da distinguere dalla biologia: “Non bisogna confondere, ben inteso, la biologia, considerata come scienza autentica, e ciò che si potrebbe chiamare il “biologismo”, vale a dire l’ideologia materialistica secondo cui la determinazione ultima, se non l’unica, dei nostri comportamenti, compresi quelli sociali e culturali, sarebbe di origine naturale” (e, aggiungerei, tipicamente biologica)⁹. Secondo Ferry è possibile prendere in considerazione i progressi reali, cioè veramente scientifici, della biologia contemporanea, senza per questo cedere a quella deviazione ideologica che è il ‘biologismo’ quale nuova figura del materialismo, e tenendo ben presente che il materialismo non è un’acquisizione scientifica, ma un’orientamento filosofico.

Contribuisce a complicare il cammino la domanda sull’evoluzione e la crudele mancanza di un’adeguata filosofia in proposito. Quando le discipline scientifiche che studiano l’evoluzione cosmica e quella dei viventi cercano di raccogliere in un quadro dotato di coerenza le singole acquisizioni, avrebbero estremo bisogno di un quadro filosofico capace di individuare le condizioni di possibilità dell’evoluzione e di spiegarla adeguatamente. Adeguatamente qui significa mettere in campo un armamentario di concetti e d’asserti dotati di coerenza e capaci di render conto di quanto riteniamo di aver accertato tramite i saperi empirici. Ad esempio come sia spiegabile l’apparire della vita, la sua evoluzione con l’impressionante sovrabbondanza che l’accompagna – dovunque la vita si dà senza misura – a partire dall’ipotesi LUCA

⁷ NANNINI, S., “Mente e corpo nel dibattito contemporaneo”, AA. VV., *L’anima, Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2004*, a cura di V. Possenti, Mondadori, Milano 2004, p. 30 (questo volume, che ha avuto una valida circolazione, segna forse un inizio di svolta nell’intento di riaprire un ambito di ricerche e meditazioni –sull’anima appunto– che sembrava a tanti chiuso per sempre).

Diversamente si esprime MOROWITZ, HAROLD J.: “Ciò che è accaduto è questo: i biologi che un tempo postulavano per la mente umana una posizione privilegiata nella gerarchia della natura, si sono inesorabilmente avvicinati al rigido materialismo che caratterizzava la fisica dell’Ottocento. Nel frattempo i fisici, di fronte a prove sperimentali assai convincenti, sono venuti allontanandosi dai modelli strettamente meccanici dell’universo per accostarsi ad una concezione in cui la mente ha una funzione essenziale in tutti gli eventi fisici. E’ come se queste due discipline procedessero su due treni lanciati a grande velocità in direzioni opposte, senza accorgersi di ciò che accade sull’altro binario”, “La riscoperta della mente”, in *L’io della mente*, p. 44.

⁸ *L’atteggiamento intenzionale*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 19.

⁹ L. Ferry, in Luc Ferry e Jean-Didier Vincent, *Che cosa è l’uomo? Sui fondamenti della biologia e della filosofia*, Garzanti, Milano 2002, p. 27.

(Last Universal Common Ancestor). Aspetti che richiederebbero una ripresa dell'ilemorfismo e una rinnovata indagine sulla causalità e sulle mille forme del causare. Siamo lontani da tutto ciò; anzi sembra che sia non secondaria la posizione secondo cui sarebbe una perdita di tempo ricorrere al sapere filosofico per venire in chiaro sul carattere e le condizioni di possibilità dell'evoluzione¹⁰.

III) Anima, mente, corpo

6. Le annotazioni svolte sul metodo, il materialismo e il naturalismo hanno preparato il terreno per trattare 'oggetti' come anima, mente e corpo. Per svolgere assennatamente le loro relazioni, occorrerebbe determinarne, sia pure in maniera provvisoria, la natura o il loro 'che cos'è?': che cosa sono l'anima, la mente e il corpo. Il ricorso a tre termini segnala una doppia insufficienza: quella del termine 'mente' ad integrare la questione dell'anima dal momento che la mente è solo una facoltà dell'anima, di modo che questa e la mente non possono essere assunte come sinonimi se non al prezzo di gravi semplificazioni; e quella del rapporto mente-corpo inadeguata a render conto del nesso tra anima e corpo¹¹. Sul primo aspetto è noto che 'mente', e i derivati quali 'filosofia della mente' e 'scienza della mente', sono oggi molto usati. Essi mostrano la loro provenienza dall'area anglosassone: 'scienza della mente' rispecchia l'inglese 'science of mind', dove *mind* è un *passépartout* che ha sostituito il termine 'anima', dal quale si prendono le distanze forse perché ritenuto concetto sfuggente¹².

¹⁰Una posizione del genere sembra emergere in Luigi Luca Cavalli Sforza. Cf. il suo articolo "Pedagogisti, ripassate Darwin", *Il Sole-24 Ore* del 10 ottobre 2004, p. 36.

¹¹Secondo BASTI, G., la distinzione che esiste tra mente e anima è "quella che, in termini di linguaggio comune moderno, esiste rispettivamente tra una 'funzione' (mente) e la 'struttura' (anima) che esercita tale funzione", "Il problema mente-corpo", in AA. VV., *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Milano: Mondadori, 2000, p. 267.

¹²Significativo è il modo in cui E. Boncinelli determina l'anima: "Non abbiamo avvertito una terribile necessità di utilizzare il termine [anima], ma forse ora lo potremmo definire come l'insieme delle percezioni e delle intenzioni conscie e inconscie che caratterizzano la nostra vita interiore e che hanno la facoltà di affacciarsi talvolta alla coscienza...abbiamo già visto che, se è ragionevole assumere che la mente risieda nel nostro cervello, possiamo anche vedere l'anima come potenzialmente coincidente con una parte rilevante del nostro corpo. Il problema è che se il concetto di mente è piuttosto sfuggente, quello d'anima è addirittura inafferrabile" (BONCINELLI, E., *Il cervello, la mente e l'anima*, Milano: Mondadori, 1999, p. 281). Per Boncinelli l'anima non è atto di un corpo, ma quasi un magazzino, una sommatoria, un insieme di percezioni e intenzioni, e dunque la nostra anima varia istante per istante al variare del contenuto del magazzino e viene meno con la morte.

Se non mi inganno, nella sua posizione si cerca di determinare l'anima rimanendo entro un quadro strettamente empiriologico, senza riferimento alla riflessione filosofi-

L'evocazione di anima, mente e corpo rinvia a problemi che si scagliano a tre livelli: la relazione tra l'anima e il corpo; quella tra anima e mente; il nesso tra mente (o intelligenza) e corpo con le sue funzioni organiche e neurofisiologiche. Nessuno di questi livelli e rapporti può essere tralasciato senza rischi, se non assumendo sin dal primo passo uno schema riduzionistico che per l'appunto sarebbe solo presupposto, e che si solidificherebbe in due assunti: 1) la riduzione del nesso anima-corpo a quello mente-corpo; 2) successivamente quella del nesso tra mente e corpo a relazione tra funzioni psichiche e funzioni neurofisiologiche. La prima riduzione è fortemente semplicistica poiché presuppone che si possa cancellare il problema dell'anima come tale; la seconda può essere legittima a patto di dichiarare che ci si volge esclusivamente al rapporto empiricamente accertabile tra funzioni psichiche e funzioni neurofisiologiche, senza però assumere sin dal primo passo che il 'mentale' o lo 'spirituale' sia un livello di realtà uguale al 'fisico', adottando cioè l'equazione tra mente e cervello.

Procederemo riflettendo prima sul rapporto *anima-corpo* (in questa sezione), poi su quello *mente-corpo* (*cervello*) nelle sezioni successive.

7. Nascita del tema dell'anima. La questione socratica per antonomasia: uomo chi sei? traduce in chiave filosofica il messaggio dell'antica massima inscritta nel tempio di Delfi: *gnothi sauton*, conosci te stesso. Per raggiungere tale esito il soggetto deve volgersi alla conoscenza dell'anima, e precisarne la natura. Già a partire da Socrate è intervenuta un'evoluzione del concetto di anima, che assume il significato di capacità di intendere e di volere il bene. L'anima non è un'ombra o un fantasma dell'uomo o il suo respiro, ma spirito che pensa e che vuole, che è capace di conoscenza concettuale e di decisione morale. Anima dunque come un io, un assunto che è tuttora largamente alla base del pensiero e della prassi dell'Occidente.

Con Platone si fa avanti un avanzamento del tema e quasi un acquisto per sempre, nonostante le opportune revisioni e gli approfondimenti successivi: l'uomo è la sua anima, ed il corpo è lo 'strumento' con cui l'anima agisce; l'anima assomiglia o è congenere al divino, il corpo al mortale, come si illustra nel *Fedone*. Quando l'anima si serve del corpo per qualche sua ricerca, "adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque, perché ricercare mediante il corpo è come dire ricercare mediante i sensi, allora l'anima è trascinata dal corpo a cose che non

ca. L'inizio della frase appena citata è doppiamente rivelativo: da un lato è fondato dire che lo scienziato che compie ricerche empiriche non ha bisogno di ricorrere ad elucubrazioni sull'anima; dall'altro il suo non attenersi alla regola di metodo in quanto ne dice qualcosa, è un segno notevole dell'eros ontologico che travaglia l'uomo.

sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia... Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima e le è possibile; e cessa dal suo errare, e rimane sempre rispetto a essi invariabilmente costante, perché tali sono appunto codesti esseri a cui egli si appiglia... Quando sono insieme anima e corpo, all'uno la natura ordina di servire e di obbedire, all'altra di comandare e di dominare. Ciò posto, quale dei due credi sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua propria natura sia atto a dirigere e a comandare, e il mortale a obbedire e a servire? — Così pare. — E allora, a quale di questi due l'anima si assomiglia? — E' ben chiaro, o Socrate, che l'anima al divino e il corpo al mortale" (*Fedone*, 79c, 80a). Da qui la grande idea socratico-platonica-agostiniana della 'cura dell'anima' in cui J. Patocka vide la sorgente dell'Europa e la base della sua eredità¹³. Ciò stabilisce una differenza rispetto alla modernità: se il problema degli antichi era soprattutto l'anima e lo spirito, quello dei moderni sembra piuttosto la materia.

8. **Attuale oblio dell'anima.** La *Weltaanschauung* che si diffonde nella cultura non contempla quasi più un posto per l'anima; quando l'ammette è un posto residuale, destinato probabilmente a scomparire. La 'perdita dell'anima' è percepibile a partire dal linguaggio. 'Anima' risulta ancora qua e là impiegata nel discorso popolare, sedimentato in una lunga tradizione ricca di simboli, mentre è pressoché scomparsa in quelli dell'uomo di cultura, dei media e nei saperi: l'astensione dall'impiego del termine si avvicina molto alla rinuncia alla 'cosa' da esso denotata. Nelle ricerche sulla mente e le neuroscienze il termine anima rimane malfamato, in omaggio al diffuso funzionalismo che si volge a funzioni e che deliberatamente mette da parte le essenze o nature. La mente infatti è una espressione e funzione dell'anima, e per studiare adeguatamente la mente bisogna avere una qualche idea dell'anima intellettuale e del suo rapporto con la facoltà cognitiva.

L'anima appare dunque la grande rimossa del pensiero contemporaneo: l'oblio dell'essere che affligge tanta parte della modernità filosofica col suo nativo antirealismo porta con sé l'oblio dell'anima, e il tentativo di dissolverla come qualcosa di sorpassato e di inutile¹⁴. Così arri-

¹³ Cf. PATOCKA, J., *Platone e l'Europa*, Milano: Vita e Pensiero, 1997, p. 118s.

¹⁴ Sull'oblio dell'essere, l'antirealismo e il suo esito nichilistico cf. POSSENTI, V., *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Roma: Armando, 2004.

viamo sempre in tempo per la psiche e la psicologia, ma troppo tardi per l'anima. Per raggiungere una 'scienza dell'anima' di cui alcuni auspicano la rinascita, occorre che la scienza non perda l'anima sin dai primi passi e che sia consapevole che è impossibile confrontarsi con una realtà così profonda e complessa solo con strumenti scientifici. La 'rottamazione dell'io', alquanto usuale nel postmoderno decostruzionistico, è cominciata con la 'rottamazione dell'anima' in una parabola che, cominciata con l'empirismo, interessa il positivismo, lo scientismo, Nietzsche, quest'ultimo particolarmente virulento contro l'idea stessa di anima. Tale rottamazione è proseguita baldanzosamente sino ad oggi in vari momenti della filosofia della mente, coinvolgendo in primo luogo la spiritualità e l'immortalità dell'anima, considerate un mito, anzi una completa falsità. (Cf. P. Churchland, *Il motore della ragione, la sede dell'anima. Viaggio attraverso il cervello umano*).

L'oblio dell'anima avvia la ricerca solo sul nesso mente-corpo, come mostra l'enorme letteratura sul *mind-body problem*. Tuttavia la domanda sull'anima eccede, e di molto, tale questione e quella del cervello. La mente è sorgente di intendimento cognitivo, non ancora di vita come invece l'anima. La mente è un'attività cognitiva dell'anima, ma non è l'anima. La mente dell'uomo esiste come *esse in anima*: è perciò un'illusione diffusa ma senza fondamento alcuno ritenere che soffermandosi solo sul rapporto mente-corpo si possa venire in chiaro adeguatamente sull'anima¹⁵.

9. **Il nesso anima-corpo.** Avviandoci su questo sentiero, ricordo che il tema non è il rapporto tra la *persona ed il suo corpo*, ma quello appunto del nesso tra anima e corpo. L'essere umano non è una persona incorporata, ma una persona senza altre aggiunte. Parlare di persona incorporata, come taluni fanno, è una forma di cartesianismo, in cui la persona sarebbe solo lo spirito cui poi si aggiunge il corpo.

¹⁵ Di rado la filosofia della mente, quale nuova disciplina nata al confine fra antropologia, gnoseologia, scienze dell'uomo, si pone la domanda sull'anima, a dispetto del suo carattere tradizionale. Secondo DI FRANCESCO, M. "il campo della filosofia della mente è determinato dall'incontro tra annose sottotradizioni filosofiche, quali la metafisica, l'epistemologia, la filosofia del linguaggio, la filosofia della psicologia da un lato, e dall'altro recenti aree disciplinari, quali neuroscienze, scienze cognitive, intelligenza artificiale, le quali, per di più, non si limitano a offrire dei 'dati' alla tranquilla riflessione del filosofo, ma contengono al loro interno importanti assunzioni metafisiche, epistemologiche e anche etiche, che ne caratterizzano l'intima struttura, le metodologie, e ne influenzano (almeno secondo alcuni) i risultati", *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma: NIS, 1997, p. 15.

Le varie posizioni sul rapporto anima-corpo emerse nel corso della ricerca filosofica, possono essere ricondotte a tre:

9.1. il *dualismo* anima-corpo d'origine platonica, che assume una forte separazione fra le due realtà. Su questa posizione in genere nota non ci soffermiamo con commenti; la riprenderemo quando toccheremo la soluzione cartesiana.

9.2. la posizione *monista* che a sua volta si suddivide in due livelli. a) la posizione monista *spiritualista* che riconduce tutto alla monade ultimamente spirituale (Leibniz); b) e quella *materialista* e *fisicalista* che riduce l'intero essere umano a materia organizzata, e che vede la psiche come prodotto del corpo, in un processo ultimamente spiegabile in termini neurofisiologici e biologici.

Quest'ultima posizione pone l'identità fra evento mentale individuale e evento fisico individuale (mente=cervello); oppure –come nell'*epifenomenismo*– la dipendenza della proprietà mentale da quella fisica corrispondente nel senso che il mentale è un epifenomeno del fisico, e dunque gli stati mentali non possiedono efficacia causale (il corpo agisce sulla mente, ma non viceversa). Assunto centrale dell'epifenomenismo è che vi è materia senza spirito, mai invece spirito senza materia. Conseguentemente risulterebbe impensabile l'esistenza di uno spirito incorporeo e immateriale: l'esistenza originaria e fondamentale è quella della materia, mentre lo spirito rimarrebbe un fenomeno secondario senza uno specifico rilievo.

Le soluzioni suddette possono poi essere di tipo *funzionalistico*, ossia intese a pensare il nesso mente-corpo come analogo al rapporto *software-hardware* in un computer, finendo per identificare l'organizzazione del mentale con l'organizzazione funzionale del cervello, oppure *emergentistico* nel senso che postulano l'esistenza di un unico substrato materiale, da cui si diramano a livello psichico leggi diverse da quelle meramente fisiche, ma pur sempre prodotte dall'unico e medesimo substrato fisico¹⁶. A queste posizioni, talvolta senza un generale orientamento materialistico, si collegano quelle dell'*interazionismo* reciproco (azione del corpo sull'anima o sulla mente e viceversa), e del *parallelismo* psicofisico nel quale né il corpo agisce sulla mente, né la mente sul corpo, ma ogni stato mentale è sopravveniente sullo stato fisico corrispondente. In ogni caso perché si affermi la tesi materialistica occorre che il mentale ed il fisico siano collegati necessariamente ed il secondo resulti causa unica del primo.

¹⁶ Si parlerà anche di 'eliminativismo' o materialismo eliminativistico per designare una posizione che elimina del tutto gli stati mentali quali mera illusione; essi non esistono affatto. L'eliminativismo differisce dal riduzionismo il quale ammette gli stati mentali, pur riducendoli a quelli fisici.

Quasi tutte le suddette versioni sul nesso tra mentale e fisico rappresentano da un lato varianti dello schema dualistico di origine cartesiana, e come tali ignorano l'approccio attraverso i concetti di forma e azione immanente (su cui tra poco), e dall'altro sottendono spesso il tentativo di ridurre il mentale al fisico.

9.3. la soluzione *polare* propria dell'ilemorfismo (materia e forma), in cui l'anima è forma del corpo ed esiste in unione col corpo. Anima e corpo costituiscono *un* soggetto umano, *una* persona, *quel singolo uomo* che è dotato di funzioni vegetative, sensitive, motorie ed intellettive. A questa posizione, in cui i due livelli sono distinti e insieme cooperano sinergicamente, si può attribuire, oltre al nome di polare, quello di *duale*, dove il duale si differenzia nettamente dal dualistico. In merito G. Basti osserva che, essendo la soluzione polare dipendente "dall'ontologia aristotelica degli enti fisici, essa è stata in sostanza abbandonata nell'età moderna. In tal modo si è prodotta nella modernità la falsa dicotomia fra una soluzione dualista di tipo neocartesiano e la soluzione monista di tipo materialista"¹⁷.

L'eccezionale rilievo della dottrina ilemorfica sulla composizione di materia e forma sta nella sua capacità di operare un'apertura ed un oltrepassamento delle posizioni monistico-materialistiche, nonché di salvaguardare l'unità dell'essere umano contro ogni secco dualismo di sostanze. L'esistenza della forma indica che non esiste solo la materia e dunque che questa non totalizza tutto quanto esiste. La forma esiste in sinolo con la materia in entità composte di materia e forma e che come tali non sono identiche alla materia di cui sono fatte. In tal senso il materialismo più grossolano è riassunto nell'idea che non si dà forma alcuna, ma solo materia. In realtà molte proprietà del sinolo non dipendono dalla materia ma dalla forma; e naturalmente si pone a questo punto la domanda se la forma sia ontologicamente derivabile dalla materia. La dottrina ilemorfica infatti non è a priori né spiritualistica né materialistica ma aperta ed ulteriormente argomentabile in favore dell'esistenza di un elemento incorporeo, incorruttibile e spirituale nell'essere umano.

La posizione polare-ilemorfica fa ricorso alla nozione di forma e distingue tra l'anima e le sue facoltà, nel senso che non la mente ma l'anima è forma del corpo. Entrambi gli aspetti meritano un commento.

10. **Sulla forma.** Intendiamo per forma ciò che dà unità ad un insieme di parti e che rende questo insieme dotato di una sua identità e capace di compiere certe operazioni. La forma di una cosa rende tale cosa quel genere di cosa che essa è, la forma in-forma ed ordina. La forma

¹⁷ BASTI, G. "Dall'informazione allo spirito: abbozzo di una nuova antropologia", in AA. VV., *L'anima. Annuario di Filosofia*, 2004, cit., p. 42.

identifica una determinata classe di individui o di oggetti, e così operando ne consente l'intelligibilità. In base alla dottrina ilemorfica la forma è la componente non materiale di una sostanza fatta di parti materiali in divenire. Nell'organismo è fondamentale capire il suo dinamismo che, oltre ogni cambiamento, mantiene la propria integrità e identità a lungo. Esso cambia e rimane lo stesso. La dottrina ilemorfica di Aristotele e Tommaso è in grado di spiegare questo evento attraverso le categorie di materia e forma, trasformazione sostanziale e accidentale: le prime cambiano la natura dell'organismo in esame, non così quelle accidentali.

La forma non è derivabile dalla qualità corporea: una statua di marmo ha una forma indipendente dal marmo, e le condizioni di esistenza e persistenza della forma e della materia sono diverse: la statua può essere sfregiata e perdere la sua forma, mentre il marmo persiste.

Nell'ambito fondamentale dei *viventi* la forma rappresenta e governa relazioni di ordinamento tra parti del vivente e il suo scambio con l'ambiente. Essa, *immanente al vivente*, rende conto di quei caratteri essenziali della vita che sono l'interiorità e l'autodirezione. Essa vale perciò come principio di autoorganizzazione (o autopoiesi) e di coordinamento che si mantiene invariato sin che dura la vita del singolo vivente; che presiede alle relazioni di comunicazione e controllo sulle sue parti in divenire fisico, chimico ed energetico; e che garantisce al vivente la sua unità, identità e il suo carattere specifico. La forma svolge dunque un ruolo primario in quella generazione dell'ordine che si produce nei sistemi fisici autoorganizzanti quali sono i sistemi viventi. Poiché durante l'arco di vita il vivente cambia molte volte i materiali di cui sono composti il suo corpo e il cervello, la forma sta a rappresentare la durevolezza dello schema di informazione e di coordinamento che permane in lui sino alla morte. In altri termini, se la nostra identità fosse nient'altro che la somma delle nostre molecole, cambieremmo identità ogni due anni, dal momento che cambiamo in tale periodo il 98% delle nostre molecole. Ciò che si conserva è la struttura informazionale e l'autoorganizzazione, mentre le parti materiali mutano costantemente nel ricambio organico con l'ambiente. Di questi aspetti si occupa la biologia sistemica, che cerca di chiarire come la struttura e la dinamica di un sistema vivente possa dare origine alle proprietà fisiologiche e visibili di un organismo.

11. **Mente ed anima.** Studiare la mente ritenendo che con ciò si possa dire tutto sull'anima è un equivoco alquanto frequente, che assume l'identità di anima e di mente: l'esito di tale semplificazione spesso sarà di lasciare da parte il concetto di vita, essenziale per trattare dell'anima, e di considerare la mente e la sua attività come 'originaria' nel

senso che nulla la precede. A mia conoscenza le scienze della mente e in larga misura la filosofia recente della mente non intendono la mente come facoltà dell'anima, ma procedono al suo studio come di una realtà che è prima od autonoma (cartesianismo), oppure come una realtà che non possiede alcuna reale autonomia (materialismo). Anche per questo motivo la categoria centrale di forma non vi è impiegata. Che larga parte del cammino della 'filosofia della mente' degli ultimi 40-50 anni si svolga entro un modulo dualistico-cartesiano —sia per confermarlo sia per smentirlo— sembra attestarlo l'*Introduzione alla filosofia della mente* di M. Di Francesco che, prendendo direttamente le mosse da Cartesio, in genere non assegna attenzione all'anima come forma. Naturalmente non si tratta di un'omissione, ma del fatto che tanta parte della recente filosofia della mente avanza come se l'idea di forma non fosse di particolare aiuto.

IV) Tommaso, Cartesio (e Damasio) sull'anima

Procederemo ad alcuni richiami concernenti questi autori, soffermandoci più ampiamente sulle posizioni dell'Aquinate.

12. **Tommaso d'Aquino.** Riprendendo la lezione di Aristotele, per il quale l'anima è forma di un corpo organico avente vita in potenza ("l'anima è forma del corpo naturale che ha la vita in potenza", *De anima*, 412 a 21), l'Aquinate intende l'anima come forma sostanziale e atto del corpo: "anima quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus" (*S. Th.*, I, q. 75, a. 19). Si tratta di una determinazione che si riferisce ad ogni specie di anima, il cui carattere essenziale è di *essere forma* (e perciò atto) e di *dare vita*: dove vi è anima, là vi è vita, ossia la capacità di nutrirsi da sé, di aumentare, di deperire¹⁸.

Merita qui sottolineare due elementi di grande rilievo. Dapprima che è un grave equivoco trattare dell'anima e della mente in maniera del tutto indipendente dal concetto di vita, espunto dal meccanicismo ed in larga misura pure dal materialismo. Se si parte dalla vita, si può agevolmente includere l'anima come fonte di vita e con essa la vita della mente/intelletto, della coscienza e della ragione. Se invece il concetto di vita è cas-

¹⁸ Sulla questione della vita e del miglior concetto filosofico-realista per pensarla vedi il cap. IV ("Vita, natura e teleologia") del mio *Essere e libertà*, Soveria: Rubbettino, 2004.

In rapporto alla centralità dell'idea di vita non sottovaluterei la pista della neurobiologia della mente, tema che può alludere alla stretta unità 'classica' fra anima e corpo e che potrebbe aprire la strada ad un concetto 'vitalistico' tanto dell'anima quanto del corpo, differente dall'idea di mente come computer e come processo calcolante, e aperto invece ad impiegare l'idea di mente come vita.

sato, e con esso l'ilemorfismo, come accade in Cartesio, cadrà anche il concetto di forma e ci si interrogherà solo a partire dal pensiero.

In secondo luogo a partire dall'assunto che l'anima è forma del corpo, emerge che la causalità primaria sarà quella formale, non quella efficiente, cui viceversa gli autori contemporanei che trattano del *mind-body problem*, guardano pressoché esclusivamente, confermando che l'infrastruttura filosofica e concettuale con cui si affronta tale tema è di notevole semplicismo e talvolta di inusitata povertà.

Quando si passa allo studio dell'uomo, l'anima razionale, intesa come forma sostanziale ("nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva", q. 76, a. 4), raggiunge il livello dello *spirito*, incorruttibile e immortale. Per l'Aquinate il sinolo ilemorfico non si applica all'anima intellettiva che, non composta di materia e forma, è incorruttibile, ed è dotata, nonostante la sua stretta unione al corpo, di alcune operazioni in cui non 'comunica' interamente col corpo: "humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma"¹⁹. Il corpo è necessario per l'azione dell'intelletto non come l'organo mediante cui tale azione è esercitata ma come oggetto, nel senso che nel e col corpo l'intelletto intuisce i suoi oggetti. Di conseguenza l'intelletto non dipende intrinsecamente dal cervello, ma in modo cooperativo nel senso che il pensare della mente non può avvenire senza la cooperazione della sensazione. L'anima come forma sostanziale possiede delle facoltà che non sono ad essa identiche. Per l'Aquinate la mente *non* è la stessa cosa che l'anima: viene qui segnata una differenza radicale rispetto alla futura posizione cartesiana della *mens sive anima*.

Ponendo il tema della localizzazione dell'anima (razionale), Tommaso spiega che essa si unisce al corpo come *forma e non solo come motore*, e perciò essa è tutta in tutto²⁰. Infatti l'anima è forma e atto tanto del tutto corporeo quanto di ogni singola parte, ed è perciò presente necessariamente in ciò di cui è atto: l'anima è in tutto il corpo ed in ogni sua parte. Non è perciò possibile localizzarla in specifiche parti del corpo, come invece tentarono di fare in vario modo Platone e Cartesio. Che l'anima non si localizzi rivela qualcosa di molto importante, cioè che esercita una funzione di *governo, organizzazione e controllo* che è coestensiva all'in-

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 4m. Sulla distinzione reale della mente dall'anima cf. *S. Th.*, I, q. 77, a. 1, nonché: "*Mens nominat potentiam animae, non autem essentiam animae, nisi in quantum ab ea fluit talis potentia*", *De Ver.*, 10, 1.

²⁰ *Anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma, quaestio de Anima, a. 1, resp. Anima est forma et totius corporis, et cuiuslibet partis eius, ivi, a. 10, resp. Cf. anche S. Th.*, I, q. 76, a. 8.

tero corpo e ad ogni sua parte, per quanto minima. Queste funzioni centrali di ordine cibernetico e di scambio informazionale, tipiche del vivente, sono confermate dalle scienze biologiche attuali, e possono essere almeno in parte formalizzate attraverso schemi termodinamici e flussi informativi.

Come poco sopra accennato, una cosa è l'anima come *principio* della vita vegetativa, sensitiva e intellettuale, un'altra le *facoltà* dell'anima: intelletto, volontà, memoria. Tommaso fonda la differenza tra l'essenza dell'anima e le sue facoltà, tra l'anima quale principio vitale e la mente o intelletto quale facoltà cognitiva. Le facoltà si diversificano secondo gli atti e gli oggetti, nel senso che ogni facoltà opera secondo i suoi atti propri e oggetti propri: l'intelletto non sarà una 'cosa' o una sostanza, ma una funzione ed un'attività specificata dagli oggetti cui si volge²¹. Esso è in noi un fattore d'infinità poiché l'anima intellettuale *est quodammodo omnia*, è cioè aperta all'intero dell'essere e della realtà.

Collegato al tema dell'anima è quello della *coscienza*, che non è una facoltà come l'intelligenza o la volontà, e neppure una 'cosa', ma un atto (*S. Tb.*, I, q. 79, a. 13). Se la coscienza fosse una 'cosa', allora oggi non pochi sosterebbero che si identifica con la sua struttura neuronale, ma se la coscienza è un atto della facoltà, una tale risposta non ha molto senso. Tra gli atti fondamentali della coscienza si annoverano quelli dell'*autocoscienza* o autoconoscenza: attraverso una discesa in se stessi, operando analisi e riflessione su fenomeni fondamentali quali il vivere, il percepire, l'intendere, il volere, che fluiscono dall'anima, si può raggiungere una certa conoscenza, ma ci è negata una scienza diretta dell'anima. Il sentiero verso l'anima e la mente deve prima passare dall'alterità: "*Mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendit; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem*" (*De Veritate*, q. 10, a. 8). Il cammino è regressivo: dalla conoscenza dell'alterità si procede al tentativo di conoscere qualcosa della nostra mente, si muove a conoscere il proprio conoscere: "*Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit; quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit*" (*ivi*, resp).

L'antropologia di Tommaso non è monista e tra quelle 'dualiste' presenta il minor grado di dualismo, e per tale motivo è particolarmente appropriato chiamarla antropologia unitario-polare. Essa riveste speciale rilievo tanto per la dottrina filosofica sull'uomo quanto per la teolo-

²¹ Su questi aspetti cf. *De Veritate*: "*mens est potentia animae; mens non est ipsa essentia animae*" (q. 10, a. 1), e anche *S. Tb.*: "*intellectus est aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia... In solo Deo intellectus est eius essentia: in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis*" (I, q. 79, a. 1).

gia. La fede cristiana nascente suggerì una nuova dottrina dell'uomo, che le antropologie sino ad allora esistenti non potevano darle che in modesta parte. Occorreva rielaborare i loro concetti e distinguere nell'uomo il mortale e l'imperituro, lasciando aperta la strada alla resurrezione dei corpi e infine alla finale unità dell'uomo nella nuova creazione dei 'cieli nuovi e terra nuova'. Un'impresa ardua, poiché occorreva prendere e lasciare, accogliere e separare dinanzi alle concezioni di Platone e di Aristotele. Del secondo era necessario accogliere la profonda unità tra il corpo e l'anima/psiche, evitando però di intendere la psiche come soltanto relativa e necessariamente legata alla materia tanto quanto questa è legata alla psiche. Ma occorreva altresì evitare di fenomenizzare la psiche nel senso di leggerla come una partecipazione transeunte di un Intelletto universale ed eterno, il che avrebbe dissolto la personalità del soggetto umano, riducendo gli uomini a soggetti-feudi di un unico Io astratto.

Quest'ultima posizione che, rilanciando le idee dell'averroismo latino di Sigieri di Brabante, erige l'Intelletto a forma universale e sovraindividuale, si ripresenta regolarmente nella vicenda della filosofia moderna, dove lo Spirito universale di Hegel e l'Io trascendentale di Gentile ne sono riprese. L'idea assume nuovo vigore in Kelsen per il quale l'io non è che il feudo dell'io universale unico sovrano²². Si tratta di severe posizioni antipersonalistiche, dove sembra circolare una superiore noncuranza per l'individuale.

Il cammino della teologia verso l'anima *come spirito* verrà elaborandosi lentamente sino al vertice rappresentato dall'Aquinate, il cui concetto di anima porta a coerenza e conclusione il paradigma aristotelico, e diventa ormai tipico della teologia cristiana. L'anima come spirito immortale è sempre l'anima-forma del corpo organico ma è pure di più. Qui l'Aquinate si è trovato dinanzi ad un'alta difficoltà: mostrare che l'anima come forma del corpo —e perciò componente di un'unica sostanza/persona umana—, è nel contempo capace, sciolta dal sinolo ileomorfo, di sussistere da sola²³. La soluzione dell'antinomia potenziale esige di provare che l'anima da sola è in certo modo anch'essa sostanza. Non ripercorriamo qui l'elaborato argomentare, svolto in specie nella *quaestio de Anima*, a. 14 e luoghi paralleli, in cui Tommaso procede con particolare potenza analitica a determinare e fondare la sua posizione nel costante confronto dialettico-argomentativo con le altre

²² KELSEN, H., *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, a cura di A. Carrino, Milano: Giuffrè, 1989, p. 463.

²³ Sull'esistenza di forme senza materia cf. LOWE, E. J., "Form without Matter", in D. S. Oderberg (a cura di) *Form and Matter. Themes in Contemporary Metaphysics*, Oxford: Blackwell, 1999.

dottrine concorrenti. Nel suo argomentare riveste notevole rilievo il carattere personale-individuale del pensare: *hic homo cogitat*; sono io che penso e agisco, non qualche intelletto universale pensa in me. Il pensiero non è un attributo transeunte e posticcio dei soggetti personali, ma è qualcosa che loro appartiene in proprio e che fluisce dalla loro stessa essenza²⁴.

In sostanza Tommaso impiega la formula di Aristotele dell'anima come forma del corpo, trasformandola però dall'interno. Secondo un'interpretazione di Aristotele l'anima-forma è legata alla materia e senza di essa perde di realtà, e dunque la psiche appartiene al mondo materiale di cui segue la vicissitudine del divenire, mentre l'Intelletto è universale ed astratto, ed è immortale in quanto tale, non in quanto incorporato e individualizzato. Per l'Aquinate invece l'anima è nel corpo non come un'attività ma come la realizzazione del suo compito di 'essere nel corpo' e di valere come forma sussistente. Sottolineando la novità tommasiana per la filosofia e la teologia, e vedendone la differenza rispetto alle concezioni greche, scrivono J. Auer e J. Ratzinger: "Questa interpretazione dell'anima è qualcosa di assolutamente nuovo a confronto di tutte le antiche interpretazioni della psiche; essa è un prodotto della fede cristiana e della sua riflessione; soltanto una crassa ignoranza della storia lo potrebbe negare..." *"Il concetto dell'anima, qual è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità [greca] altrettanto poco quanto il concetto di resurrezione. Esso è un concetto specificamente cristiano e solo per questo motivo ha potuto essere for-*

²⁴ Nel cammino argomentativo Tommaso si trova dinanzi alla difficoltà di armonizzare l'anima come sostanza capace di sussistere per se stessa e che dunque vale come un *id quod existit*, e l'anima come forma e vita di un corpo organico con cui costituisce un intimo sinolo, come mostrano numerose evidenze empiriche secondo cui operazioni dell'anima possono essere in tutto o in parte venire impedita da lesioni del corpo. In tale secondo caso l'anima non sarebbe sostanza a parte, poiché la sostanza sarebbe la persona, sintesi di anima e corpo, per cui l'anima varrebbe come *id quo aliquid existit*. La soluzione di Tommaso è di pensare al rapporto dell'anima col corpo sia nel modo secondo cui l'anima si serve del corpo come strumento e organo, sia nel modo secondo cui l'anima si riferisce al corpo come oggetto ma non come organo o strumento. L'anima è perciò intesa sia come forma sussistente o sostanza (*id quod*) sia come forma sostanziale o coprincipio del soggetto umano (*id quo*). Su questi aspetti complessi vedi la trattazione di BASTI, G., *Filosofia dell'uomo*, Bologna: Ed. Studio domenicano, 1995, pp. 346-355.

L'anima umana è forma, non a sua volta composta di materia e forma e perciò è incorruttibile (cf. *S. Th.* I, q. 75, a. 5). L'anima non è solo motore del corpo, e neanche soltanto sua forma, ma è forma sussistente. Il cervello non è l'organo dell'intelletto, ma l'anima intellettiva ha come referente-oggetto il corpo e in specie il cervello. Oltre alla funzione di forma l'anima intellettiva esercita operazioni sue proprie senza mediazione di organi corporei come strumenti, di modo che l'anima sussiste in sé e permane col dissolversi del corpo.

mulato sul terreno della fede cristiana, di cui esprime la visione di Dio, del mondo e dell'uomo nell'ambito dell'antropologia"²⁵. Valutazione che è possibile condividere largamente, aggiungendo che lo sguardo del teologo forse pone in minor rilievo la caratura filosofica del processo argomentativo tommasiano.

L'antropologia uni-polare di cui si è discorso è fondamentale per il miglior intendimento delle neuroscienze e per lo studio delle basi neurali dell'etica e delle decisioni morali (neuroetica): un campo in sviluppo, che di per sé non è ostile all'ontologia classica sulla persona umana che legge la persona come sinolo e sintesi, gestita dall'unicità della forma sostanziale, di due poli: quello biologico-corporeo e quello spirituale dell'anima. A mio parere un grande aiuto potrebbe venire ai ricercatori naturalisti, agli scienziati della mente ed ai neuroscienziati dall'assumere l'antropologia fondamentale della filosofia dell'essere almeno come teoria euristica ed ipotesi di lavoro alla cui luce 'leggere' i dati sperimentali. Questa antropologia parla, in fondo non molto diversamente dallo strutturalismo, di una natura umana e di universali culturali di cui questa natura è portatrice e costituita. La ricerca di questi universali culturali è di particolare rilievo, ed ancor più lo è la ricerca sul funzionamento universale e le proprietà universali della mente.

13. **Cartesio.** Mentre porta a compimento la posizione aristotelica, la dottrina tomistica sull'anima si colloca all'opposto del principio cartesiano, secondo cui l'anima è fundamentalmente autonoma e separata dal corpo, cui ben poco contribuisce. Per Cartesio, in base ad un *dualismo* antropologico che fa il paio con quello gnoseologico, e che è stato una grande sciagura non ancora superata, l'anima è totalmente separata dal corpo. In una pagina del *Discorso del metodo* si sostiene la riduzione dell'io/anima solo a pensiero, di modo che ciascuno di noi è nient'altro che sostanza pensante cui il corpo è inessenziale: "Pervenni in tal modo a conoscere che io ero una sostanza, la cui intera essenza o natura consiste nel pensare, e che per esistere non ha bisogno d'alcun

²⁵ AUER, J. e RATZINGER, J., *Escatologia, morte e vita eterna*, Assisi: Cittadella, 1996, 3ª ed., p. 162.

Sulla cattiva accoglienza al termine 'anima' nella teologia cristiana degli ultimi decenni i due autori sostengono: "L'opinione che parlare dell'anima non sia un discorso biblico, s'impone al punto che perfino il nuovo *Missale Romanum* del 1970 ha bandito il *terminus* 'anima' dalla liturgia dei defunti: parimenti esso è scomparso dal rituale della sepoltura... E' presumibile che l'efficacia delle nuove argomentazioni sia derivata in notevole parte dal fatto che la concezione definita 'biblica' [ritenuta favorevole alla completa mortalità della persona umana, *ndr*] dell'assoluta indivisibilità dell'uomo colli-ma con la moderna antropologia naturalistica, la quale vede l'uomo unicamente come corpo e non vuole sapere nulla di un'anima che ne possa essere separata", p. 120.

luogo...”. Così si giunge a separare l’attività della mente dalla struttura e dal funzionamento di un organismo biologico, cui del resto Cartesio sottrae ogni rilievo con l’infausta riduzione della realtà sensibile vitale a *res extensa*, e cioè col trionfo del meccanicismo. Nella sua posizione non vi è bisogno che il corpo abbia un’anima per vivere: le piante non possiedono l’ ‘anima vegetativa’ e gli animali sono meri meccanismi; solo gli esseri umani sono coscienti ed abitati da una *res cogitans*. Il dualismo tra *res extensa* e *res cogitans* conduce al congedo del concetto stesso di vita, tolto il quale non si è più in grado di render conto né del corpo né della mente, che anch’essa esercita una vita.

Identificando *res cogitans* con anima, Cartesio abbandona il concetto classico di anima come forma di un corpo vivente in quanto i corpi non sono viventi ma solo macchine ed automi. La riduzione del corpo e della vita a *res extensa* caccia l’anima solo nella *res cogitans*. Inoltre Cartesio riduce l’io personale all’autocoscienza ed alla soggettività psicologica (*cogito*). Con questo passo egli confonde l’atto di una facoltà della persona (coscienza, pensiero) con la persona stessa, lasciando da parte l’atto radicale di esistenza della persona, del suo essere sostanziale. In ogni caso l’anima è più della mente, poiché è principio individuale della vita del singolo, proprietà che a rigore non spetta alla mente.

Con la dottrina cartesiana della sostanzialità tanto della mente come del corpo e con l’idea della loro completa separabilità si è introdotto in antropologia un principio di disordine di cui non ci siamo ancora liberati, e che anzi sembra ancora operante come *arrière pensée* o presupposto non dichiarato in molte impostazioni sulla mente, il corpo e il loro rapporto. In tante ricerche sul *mind-body problem* operano in incognito dualismi di origine cartesiana, uniti al rifiuto del concetto di forma che è un ostacolo al meccanicismo. Secondo M. Dummett l’influsso del dualismo cartesiano ha comportato che “la nostra visione delle altre creature è stata affetta, e forse infetta, dalla visione meccanicistica degli animali. Oggi alcuni filosofi, della scuola analitica in particolare, sono imbevuti della visione meccanicistica prevalente fra gli scienziati. Considerano perplessi la natura e l’utilità della coscienza e si chiedono che senso abbia la sua esistenza. Domande simili sono il retaggio del dualismo cartesiano, ritenuto ormai un ostacolo al materialismo totale al quale aspirare”²⁶.

Tra gli inconvenienti del dualismo cartesiano sta la posizione, sostenuta da Cartesio, secondo cui noi conosciamo l’anima meglio del corpo. Per gli antichi e i medievali invece l’anima e le sue facoltà sono conosciute a fatica attraverso i loro atti. La perfetta autocoscienza e conseguentemente l’inesistenza dell’inconscio (nessun inconscio di tipo freu-

²⁶ “Istruzioni per diventare colti”, Il Sole-24 Ore, 3-10-2004, p. 42.

diano o di altro genere è pensabile nell'autotrasparenza della *res cogitans*) sono tesi di provenienza cartesiana, le quali ignorano che noi non siamo trasparenti a noi stessi.

Concludendo, sembra che, se vogliamo comprendere qualcosa della natura dell'anima e del nesso anima-corpo, dobbiamo mettere da parte Cartesio e tutta l'enorme discendenza cartesiana, sia quella spiritualistica sia quella materialistica. Cartesio ha fallito in maniera così clamorosa e perentoria che vi è ben poco da salvare; anzi cominciare con Cartesio ci pone fatalmente fuori strada. Occorre perciò ripartire su basi precartesiane, quale appunto l'ilemorfismo. La sua importanza consiste nell'ammettere sostanze psicofisiche che non sono né soltanto materiali né soltanto spirituali.

L'equivoco di non poca filosofia della mente, anche quando intende distaccarsi nettamente da Cartesio, è di assumere da lui i termini del problema, sia pure per negarli; rimanendo così a lui legati pur nella negazione e parimenti nell'inconsapevolezza dell'ilemorfismo. Per stare a J. R. Searle, la dottrina ilemorfica non compare nei suoi scritti, e così la dottrina delle quattro cause: questo autore, pur opponendosi severamente a Cartesio, è rimasto fortemente da lui condizionato.

14. *Damasio*, pur dando l'impressione di sentirsi più vicino ad Aristotele che a Cartesio (lo lascia intendere il titolo dell'opera cui ci riferiamo: *L'errore di Cartesio*), introduce un mutamento notevole rispetto alla posizione aristotelica che è difficile intendere se sia soltanto terminologico: l'anima non è *atto* di un organismo, ma *stato* di un organismo. "Nella mia prospettiva anima e spirito, con tutta la loro dignità e misura umana, sono ora stati (complessi e miei) di un organismo"²⁷. Ma almeno il dualismo cartesiano è superato. Poco prima aveva sostenuto: "E' suggestivo pensare che Cartesio contribuì a modificare il corso della medicina, a far sì che essa deviasse dall'orientamento organico, o meglio 'organismico' ('la-mente-è-nel-corpo'), che era prevalso dai tempi di Ippocrate fino al Rinascimento. Quanto sarebbe stato infastidito da Cartesio, Aristotele, se l'avesse conosciuto!" (p. 340). L'ipotesi di Damasio è che occorra considerare insieme corpo, cervello e mente: "Sulle prime, l'idea che la mente derivi dall'organismo intero preso come un insieme può apparire contraria all'intuizione... Non sto affermando che la mente è nel corpo; sto affermando che il contributo del corpo al cervello non si riduce agli effetti modulatori o al sostegno delle operazioni vitali, ma comprende anche un contenuto che è parte integrante del funzionamento della mente normale" (p. 308s.). Un'idea contro le posizioni che localizzano forse affrettatamente la mente nel cer-

²⁷ DAMASIO, R. A., *L'errore di Cartesio*, Milano: Adelphi, 1996, p. 341.

vello. Se la localizzazione dell'anima in una parte del corpo è da respingere, dubbia sembra anche la localizzazione della mente quale facoltà dell'anima in una specifica parte del corpo, ossia nel cervello, sebbene una facoltà possa avere un organo, privilegiato seppure non unico, che ne sostenta il funzionamento.

Le posizioni di Tommaso e di Damasio sono in grado di giustificare l'esistenza di basi neurali delle emozioni, dei sentimenti e della coscienza, e perfino quella dell'inconscio tanto istintuale quanto spirituale, pur senza ipotizzare almeno quanto a Tommaso una connessione casualmente o fisicamente necessaria fra proprietà neurali e proprietà mentali.

V) Sul *mind-body problem*: una questione ambigua

15. Il problema espresso nel titolo è un classico di non poca parte della filosofia e scienza contemporanea. In questa sezione non presumo di affrontarlo o di farne un resoconto adeguato. Mi limito a segnalare l'ambigua formulazione del problema, che appare fortemente dipendente dal dualismo presupposto in maniera acritica nel senso per cui, assumendo la *res cogitans* e la *res extensa* come due entità che stanno l'una dinanzi all'altra, si chiede come interagiscano²⁸. L'espressione *mind-body problem* suggerisce in effetti in maniera quasi irresistibile che qualcosa chiamato 'mente' è—in qualche modo da scoprire—attaccato a qualcosa chiamato 'corpo', e che spetti ai filosofi e agli scienziati chiarire come ciò accada. Molti indizi suggeriscono che l'interazionismo, il parallelismo psico-fisico, l'epifenomenismo, il funzionalismo, domandando come interagiscano il mentale e il corporeo, si pongano al seguito di una assai dubbia metodologia, qualunque sia poi la risposta. E questa oggi spesso è una risposta materialistica: il *Mind-Body Problem* diventa un *Mind-Body Materialism*. Ciò presuppone che vi sia un solo sapere sull'uomo, quello delle scienze naturali, e che l'*homo persona* sia identico all'*homo natura*. Volendo ricorrere ad una esemplificazione, tutto andrebbe come se una sinfonia non fosse altro che un insieme di frequenze acustiche.

Ora il problema 'mente-corpo' non può in maniera sensata venire inteso come relazione tra due cose (il corpo e la mente) che stanno l'una accanto all'altra. La prima avvertenza di cui occorre munirsi è che la mente non è una cosa o un ente ma un'attività plurale, ossia dotata di multiple modalità di funzionamento. Il problema del nesso mente-corpo parte col piede sbagliato se intende mettere a confronto una cosa

²⁸ La filosofia della mente ed il *mind-body problem* non sono campi identici ma assai vicini. Di essi ed in specie del primo scrive SEARLE, J. R.: "la filosofia della mente si distingue dagli altri ambiti filosofici attuali per il fatto che tutte le sue più famose ed influenti sono false" (*La mente*, cit., p. 3).

chiamata corpo con qualcosa che non è *res* ma attività. Affinché tale nesso esprima una domanda coerente e dotata di senso, occorre in via prioritaria elaborare una conoscenza dell'uomo, poiché è solo entro l'uomo che ha senso parlare di mente e di corpo, che sono 'parti' di un unico soggetto sostanziale reale²⁹. Ulteriori difficoltà derivano dall'incapacità di dare il giusto spazio al fenomeno centrale della vita, ossia all'*azione immanente*, capace di autodeterminare a vari livelli e in vari modi il proprio sviluppo mediante un controllo attivo e autoprogrammato del proprio vivere, conoscere, svilupparsi. Un elemento del tutto estraneo all'orizzonte del cartesianismo e del meccanicismo, ma intrinseco al paradigma dell'ilemorfismo dei viventi.

Adottando invece tale prospettiva in cui anima e corpo sono due componenti di una sola individualità vivente, si cercherà di comprendere l'essere e l'attività della sostanza individuale umana, ossia della persona. Dunque si potrà certo chiedere —ma solo a partire dall'unità e totalità della persona—, come operino e in che rapporto stiano mente e corpo, intendendo per mente non una sostanza separata e neppure l'anima ma una facoltà dell'anima. La questione dell'individualità meriterebbe una lunga riflessione, che invece è già sempre messa da parte dal metodo 'analitico' che procede ad accertare le operazioni di questa o quella funzione dell'io umano (memoria, linguaggio, motricità, ecc) senza un'adeguata considerazione olistica del tutto personale. Se, come è ampiamente noto, un tutto dotato di vita non è mai la somma additiva delle sue parti, non è fondata una ricerca che edifichi una teoria globale sommando dati settoriali ottenuti per via analitica.

In breve: il *mind-body problem* va impostato attraverso una filosofia ilemorfica e della vita, né dobbiamo dare per scontato che, in quanto moltissimi parlano e scrivono sul *mind-body problem*, questo abbia a priori senso, e non sia invece fonte di molteplici equivoci. Ci possono essere domande che vanno riformulate e precisate, o anche domande che nella formulazione corrente hanno scarso senso, e portano verosimilmente fuori strada³⁰.

²⁹ Secondo S. Moravia, "il *mind-body problem* è, sotto molti aspetti, un *problem* piuttosto goffo e poco attendibile", che oggi non regge più, "perché... l'uomo non è più interpretabile come *homo duplex*; perché un ente come 'la mente' naturalmente non esiste; perché lo stesso corpo è un concetto estremamente generico e anch'esso per tanti versi derivante da una metafisica irreversibilmente sorpassata (semmai si dovrebbe parlare di cervello o di sistema nervoso centrale)", *L'enigma della mente*, Laterza 1986, p. IXs. L'eccellente lavoro di Moravia è volto a dipanare il complesso problema del nesso mente-corpo con particolare riferimento all'ambito anglosassone. Ciò comporta che il discorso si rivolga verso soluzioni moniste o dualiste là dove si rifiuti il monismo. Ne consegue che la posizione sul nesso mente-corpo, che abbiamo sopra chiamato 'polare' o duale (non dualistica), non venga elaborata.

³⁰ Nel volumetto *Potenza o impotenza della soggettività? Il problema anima-corpo quale preambolo al "Principio responsabilità"* (a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Medusa, Milano

Aggiungo che il grande rilievo assunto dalla filosofia della mente dopo l'epoca della filosofia del linguaggio implica una svolta mentalistica dopo quella linguistica, e perciò la priorità del pensiero dopo la priorità del linguaggio, l'importanza del cognitivo e del percettivo, e il maggior rilievo dell'intenzionalità mentale su quella linguistica. Un aspetto che potrebbe rilanciare la ricerca gnoseologica fondamentale come cammino per scoprire qualcosa di prezioso sull'attività dell'anima e dell'intelletto (che forse è nome migliore per dire mente).

VI) Mente e cervello

16. In questa sezione ci volgeremo ad alcuni aspetti del nesso tra mente e cervello, svolgendo per larghi cenni quattro temi:

- 1) la possibilità di ridurre il linguaggio mentale a quello fisico;
- 2) l'assunto che l'*intelligenza* artificiale rigorosamente intesa sia impossibile, poiché trascura la domanda sull'intenzionalità e quella connessa se pensare sia calcolare;
- 3) l'idea che funzionamento del cervello non fa parte dell'esperienza comune, ma della scienza;
- 4) la questione se esista una struttura unificante della mente, e se essa operi alla stregua dell'intelletto agente (Aristotele) o delle forme a priori (Kant).

16.1 Anche supponendo per amore d'ipotesi che gli eventi mentali siano esclusivamente fisici, non vi è speranza di ridurre il linguaggio mentale a linguaggio fisiologico o neurologico osservativo. La mente non si riduce a calcolare come un computer, ma possiede un'intenzionalità che non appartiene minimamente all'evento neurologico, tra cui il fatto che essa sa di sapere come anche sa di non sapere, fenomeni impensabili a livello meramente fisico. La macchina-computer non è assolutamente in grado di distinguere i pensieri veri da quelli falsi, né può far altro che simulare un sentimento, poiché né lo prova né può esprimerlo.

Questi eventi tendono ad escludere che vi sia *un solo* livello di realtà ossia un unico riferimento (oggi in genere quello corporeo), e *due* livelli di significato: il mentale e il neurologico che appunto si rapportano

2006) H. Jonas fa ricorso all'endiadi classica di 'anima-corpo' più che a quella mente-corpo. Al di là di ciò, è notevole che lo scritto, pensato per essere inserito nel *Principio responsabilità* e poi omesso per motivi di spazio, critichi a fondo una tesi centrale della posizione materialistica e deterministica: l'impotenza dello psichico, ossia l'assunto che il fisico non tollera alcuna interferenza psichica. Secondo Jonas la tesi materialistica "non regge però ad alcuna riflessione, neppure a quella strettamente naturalistica...", e tanto meno ad una riflessione che non assume lo spirito meno seriamente della materia (p. 15s).

ad un solo evento o ad un solo riferimento. In altri termini il resoconto che il soggetto fa dei propri eventi psichici è irriducibile al resoconto che un osservatore esterno compie degli eventi neurofisiologici. Là dove io dico “penso a Vienna e al valzer viennese”, l’osservatore esterno dice soltanto “esperimento un processo neuronale fatto così e così”. Quando io penso ad un concetto —ad es. il bene— esistono due livelli tra loro non conciliabili o riducibili l’uno all’altro: la misurazione esterna e *pubblica* di quanto accade nel cervello (segnali, correnti, sinapsi) e l’introspezione *privata* di quanto accade in me che penso al bene. Non solo io non posso completamente oggettivare la mia mente, ma neppure il mio corpo, col quale il rapporto è altrettanto complesso che quello con la propria mente. Ciò che noi in generale possiamo intendere tramite l’introspezione è l’esistenza di fenomeni psichici e di una coscienza, ma quale sia la natura di tale coscienza, se essa sia materiale, spirituale, individuale o sovraindividuale è tutt’altra questione.

Sulla coscienza J. R. Searle ha elaborato quello che egli chiama un ‘naturalismo biologico’, ossia un naturalismo della mente che, pur cercando di salvaguardare la differenza tra stati neurali e stati mentali, considera la mente un fenomeno totalmente naturale, soggetta senza riserve all’indagine delle scienze della natura. La sua tesi è che i fenomeni mentali sono naturali e biologici come la fotosintesi e la mitosi: “La coscienza è una caratteristica biologica del cervello allo stesso modo in cui la digestione è una caratteristica biologica dell’apparato digestivo” (*La mente*, p. 104s). Ciò gli consente di elaborare un modello di mente meno rozzo di quello computazionale, cui egli addebita il difetto di essere antibiologico, ma di cadere a sua volta in un riduzionismo senza appello nel senso che per questo autore la coscienza stessa è un fenomeno naturale e biologico, è una proprietà fisica: “la coscienza è un fenomeno biologico nel senso che essa è causata da processi biologici, ed è essa stessa un processo biologico che interagisce con altri processi biologici...la coscienza è causalmente riducibile ai processi cerebrali, e proprio per questa ragione io nego fermamente che l’irriducibilità ontologica della coscienza implichi che la coscienza sia qualcosa di ‘ulteriore’, una caratteristica che sta al disopra e che è distinta dalla sua base neurobiologica. In termini causali sono convinto che non vi sia nient’altro che il livello neurobiologico, che raggiunge il momento più elevato con la coscienza...il campo unificato della coscienza è un fenomeno biologico come qualsiasi altro. Esso è interamente spiegato dai processi neurobiologici”³¹.

³¹ “L’irriducibilità della coscienza. Intervista a J. R. Searle”, in AA.VV., *L’anima*, cit., pp. 105-120, *passim*.

Per Searle dunque *tutti* i nostri stati coscienti sono causati da processi neuronali, comprese le esperienze soggettive e qualitative del dolore, e non solo del dolore fisico ma di quello psichico e spirituale, sebbene —come detto— egli cerchi di salvaguardare una differenza tra mentale e fisico quale dualismo di proprietà a partire da un'unica base, quella unicamente biologico-neurale. Particolarmente deludente è la riconduzione del dolore con i suoi molteplici volti a tale livello. A mio avviso il ricorso per certi versi promettente al modello biologico invece che a quello computazionale-formale viene sprecato da Searle, che sembra ignorare completamente il concetto di forma e la relativa filosofia. Egli combatte entro un quadro concettuale ancora una volta determinato interamente dal dualismo, cui cerca di sfuggire ma per approdare ad un monismo.

16.2. Alla domanda: 'come funziona il cervello?' deve rispondere la scienza. Non cade dubbio su questo aspetto, mentre notevoli problemi sorgono quando l'approccio naturalistico cerca di ricondurre lo studio della conoscenza a scienza del cervello, di modo che la gnoseologia non rimarrà una disciplina autonoma, ma sarà inclusa nelle scienze del cervello. Questo approccio, che minaccia l'autonomia del livello psichico-mentale e che pensa l'io come corpo, si trova in gravi difficoltà a render conto di come opera l'intelligenza umana, e a spiegare l'esistenza di invarianti cognitivi universali, comuni a tutti gli uomini.

Consideriamo l'intento di progettare un *cervello artificiale* che simuli un certo numero di funzioni del cervello naturale. Due considerazioni qui si presentano: una di fattibilità, l'altra di contenuto. Si può dar corpo alla prima osservando che sembra difficile e forse impossibile riprodurre artificialmente i miliardi di neuroni e di connessioni sinaptiche che sono integrati nel nostro cervello: dunque già a livello del cervello come oggetto materiale e macchina enormemente sofisticata sorgono molti dubbi che essa possa essere costruita artificialmente e simulata, riproducendo i meccanismi che consentono il funzionamento del cervello nella sua integralità. Molto probabilmente possiamo simulare alcune sue funzioni, non la loro totalità. Non essendoci poi un cervello umano che sia uguale ad un altro, un perfetto cervello artificiale sarebbe solo riproduzione di questo o quel cervello, non *del* cervello.

Con queste avvertenze, non vedo difficoltà o controindicazioni per tale progetto se non quelle —e vengo alla difficoltà sostanziale— di equivocare sui termini e di parlare di *intelligenza/mente* artificiale, sottintendendo l'equiparabilità di intelligenza e di cervello. Se i computer simulano l'intelligenza, vi saranno cervelli biologici (i nostri) e cervelli non-biologici (i computer, le macchine)? Sino a poco tempo fa si diceva che i computer erano cervelli elettronici: è oggi giustificato dire che il cervello è un 'computer organico', fatto di cellule? Queste domande rinvia-

no alla questione se sia possibile costruire macchine realmente pensanti, non solo macchine che simulano alcuni processi del pensiero umano.

Ora il termine stesso d'intelligenza artificiale è equivoco perché lascia intendere che l'intelligenza umana possa essere approssimata dalla macchina, ossia che pensare è (soltanto) calcolare. Ciò è vero solo per le attività computazionali della mente, ma assolutamente riduttivo per l'impressionante varietà e ricchezza delle espressioni dell'intelletto umano: conoscitive, morali, autocoscienti, estetiche, spirituali, mistiche, musicali, ecc. Nell'endiade 'intelligenza artificiale' l'aggettivo contraddice il sostantivo: mai si riuscirà a creare un'intelligenza che riesca a simulare artificialmente la straordinaria complessità dell'intelletto umano con gli elementi della coscienza, dell'intenzionalità, del desiderio, con la sua capacità di accogliere e interpretare la realtà. Qui l'assumere la prospettiva impersonale sottesa alla prassi scientifica comporta un prezzo pesante per la persona, coinvolta in un esteso processo di naturalizzazione.

La questione dell'"intelligenza artificiale" rinvia alla questione della conoscenza e alla domanda 'che cosa significa pensare?'. Pensare è calcolare? Questa era forse 40 anni fa la posizione funzionalistica di Putnam, che in *Mente, linguaggio e realtà* sosteneva: "La mente sta al cervello come il software all'hardware". Poco dopo egli rinnegò tale posizione, cui invece rimasero fedeli in molti sino a quando il funzionalismo e l'analogia mente-computer sono entrati in difficoltà: "sebbene il funzionalismo sia ancora la concezione del mentale accettata dalla maggior parte degli psicologi cognitivi, essa è entrata in crisi profonda e l'analogia mente-computer su cui si fonda appare sempre più implausibile"³².

La quasi equiparazione funzionalistica fra software e mente trascura che la mente è anch'essa vita: vita dell'intelletto, intenzionalità, conoscenza³³, mentre il software è programma, linguaggio, algoritmo formale, modello di procedimento. Ora il funzionalismo non sembra in grado di rispondere alla domanda: 'che cosa significa pensare?' se non assimilando brutalmente il pensiero a calcolo. Tuttavia pensare non è per nulla calcolare, ma *formare un'idea e formulare un giudizio*; pensare è *concepire e percepire*; alla base del pensare vi è il fenomeno originale dell'*intenzionalità*³⁴.

L'argomento di Searle detto della stanza cinese (*Chinese room's argument*) mostra che il cervello elettronico in azione compie tante operazioni, ma non pensa né comprende il significato dei segni che manipola. Possiede sintassi logico-formale, ma non semantica, mentre sul livel-

³²NANNINI, S., "Mente e corpo nel dibattito contemporaneo", cit., p. 35.

³³L'anima è ciò per cui viviamo, sentiamo e pensiamo, cf. *De anima*, 414 a12-13.

³⁴Su questi aspetti fondamentali, che stanno alla base del conoscere umano, mi permetto di rinviare a *Nichilismo e Metafisica. Terza Navigazione*, Roma: Armando, 2004, pp. 37-45. Cit.

lo semantico si concentra l'essenziale dell'intenzionalità, vale a dire la capacità dell'intelletto di indirizzarsi ad un oggetto e di 'catturare' nel concetto la sua forma, la sua idea, nel momento dell'identità tra intelletto e oggetto. Pensare è essere capaci di intenzionalità, e tale concetto significa la proprietà mirata dello spirito a 'divenire tutte le cose', e dunque non solo a valere come 'pensiero di qualcosa', un'ovvietà che si ripete con notevole frequenza. "L'intenzionalità non è soltanto quella proprietà della mia coscienza di essere una trasparenza indirizzata, di prendere di mira gli oggetti in seno a se stessa: essa è prima di tutto quella proprietà del pensiero, privilegio della sua immaterialità, per mezzo della quale l'essere per sé posto 'fuori di esso', cioè pienamente indipendente dall'atto stesso del pensiero, diviene esistente in esso, posto per esso e integrato al suo atto: è insomma quella proprietà per mezzo della quale pensiero ed essere esistono in una sola e identica esistenza soprasoggettiva"³⁵. All'intenzionalità conoscitiva si affianca quella dell'azione che significa la capacità di autodestinarsi, di stabilire a se stesso dei fini. Dunque il 'realismo dell'intenzionalità' non ha nulla a che vedere col 'realismo materialistico' che assume la mente come mero specchio del dato e della natura, e la gnoseologia implicita nell'idea della mente come computer calcolante fallisce completamente nell'intendere in che cosa consista la conoscenza.

Orbene la frase di Maritain, ripresa da quel capolavoro della filosofia moderna che è *I gradi del sapere*, non si ferma minimamente, come molti fanno, all'idea di intenzionalità intesa come un 'indirizzarsi verso' o come un 'essere coscienti di un oggetto', nel significato vero ma banale di direzionalità —conoscitiva, ma intende l'intenzionalità realistica come una proprietà dell'intelligenza umana che, indirizzandosi ad oggetti, li 'tocca' o se ne appropria nel concetto, ossia nell'identità intenzionale tra intelletto e oggetto nel e col concetto. Se non si compie questo passo decisivo si rimane prigionieri del rappresentazional-

³⁵ MARITAIN, J., *I gradi del sapere*, Brescia: Morcelliana, 1973, p. 132. La nozione di intenzionalità è lungi dal ridursi al riferimento obbligato a un oggetto, nel senso ovvio che il sapere è sempre sapere di qualcosa, e così il pensiero e ogni altro atto intenzionale che non può non avere oggetto. Questo modo diffuso di presentare l'intenzionalità (si veda ad es. BONCINELLI, E., *Il cervello, la mente e l'anima*, p. 280), è ad un tempo vero e riduttivo, perché non include il punto più decisivo consistente nell'intimità unione fra conoscente e conosciuto, spesso tralasciato, che conduce alla loro *identità intenzionale* nel concetto. In senso analogo procede Searle, per il quale 'intenzionalità' "è un termine tecnico usato dai filosofi per indicare quella capacità della mente per cui gli stati mentali si riferiscono a, o vertono su, o pertengono a oggetti o stati di cose del mondo diversi da essi", per cui essi si riferiscono al di là di se stessi (*La mente*, p. 26).

Il significato largo di intenzionalità come 'direzionalità mirata a' sta alla base della differenza tra atti o stati mentali e atti o stati fisici, dal momento che i primi sono intenzionalmente diretti verso qualcosa, a differenza dei secondi.

simo e dell'antirealismo che escogitano un'*interfaccia cognitiva* tra mente e realtà. La dottrina dell'intenzionalità qui richiamata appartiene al realismo classico o a quanto si può chiamare il realismo diretto, che si oppone al rappresentazionalismo e che pone fine a quattro secoli di posizioni erranee in gnoseologia e filosofia della mente.

Al dualismo antropologico cartesiano tra mente e corpo se ne coordina dunque uno gnoseologico, da intendere come dualismo tra il pensiero e l'oggetto o dualismo 'concetto-realtà', per cui si dà sempre un'interfaccia interna (le famose idee-quadro di Cartesio) fra la mente e gli oggetti esterni che percepiamo. L'errore moderno (cartesiano e kantiano), responsabile dell'esito dualistico in gnoseologia, sta nel pensare che le nostre capacità cognitive non possano raggiungere direttamente gli oggetti, ma abbiano bisogno di una loro rappresentazione nel teatro interno della mente o della coscienza. Così corpo e mente si toccano il meno possibile. La mente riceve il proprio sapere soprattutto da se stessa e non dalle informazioni sulla realtà ricevute tramite il corpo e i sensi; e reciprocamente la mente non contempla e raggiunge la realtà, ma si orienta verso le idee-quadro che emergono nel teatro della coscienza. La connessione tra dualismo antropologico e dualismo gnoseologico —secondo cui l'atto cognitivo della mente non termina alla cosa, ma all'idea—, è una pista notevole che va sempre e nuovamente ripercorsa per comprendere meglio una deviazione che ha influito in maniera decisiva sul corso dell'antropologia e gnoseologia della modernità³⁶.

Un ultimo cenno meritano alcune recenti posizioni di Putnam. Al ripudio del funzionalismo sostenuto intorno al 1960, questi ha recentemente aggiunto quello della teoria rappresentazionale della coscienza, sostenendo che non si dà alcuna interfaccia mediatrice né nel concepire né nel percepire. Congedando come ingombrante retaggio il rappresentazionalismo moderno in cui individua uno dei maggiori cedimenti all'antirealismo, Putnam recupera la posizione del realismo classico sul nesso pensiero-essere³⁷.

³⁶Non si può discutere l'intenzionalità senza un approfondimento adeguato della dottrina del concetto. La discussione che Searle sviluppa in merito, mentre coglie acutamente il disastro della teoria cartesiana della conoscenza secondo cui noi percepiamo non gli oggetti reali ma solo le nostre idee di tali oggetti, non impiega alcuna teoria del concetto e del giudizio, accontentandosi di fare riferimento continuo agli 'stati mentali'. E sembra anzi negare il proprio realismo di partenza quando si sostiene l'internalismo, ossia l'idea che "i nostri contenuti intenzionali dipendono interamente da ciò che avviene nella nostra testa" (*La mente*, p. 162), e non invece nel rapporto tra ciò che avviene nella testa e il resto del mondo.

³⁷In *Mente, corpo, mondo* Putnam osserva: "L'epistemologia e la metafisica degli inizi del periodo moderno ci hanno lasciato come ingombrante retaggio l'idea che esista un'interfaccia sia nel caso del concepire che nel caso della percezione" (p. 76)... La concezione oggi dominante nella filosofia della mente angloamericana sembra essere un

In conclusione la corretta risposta alla domanda su che cosa significhi pensare e il decisivo tema dell'intenzionalità rendono improponibile ogni 'intelletto artificiale'. Aggiungo che la possibilità di approssimare e simulare parzialmente il funzionamento della mente, ricalandone artificialmente alcune operazioni, non si estende all'anima. Possiamo conoscere qualcosa dell'anima attraverso una 'reversione' della ricerca che retroceda dagli atti delle facoltà verso il centro dell'anima, ed è possibile simulare qualche elemento delle sue operazioni, ma non possiamo *simulare l'anima*.

Dunque anche da questo lato si può concludere che il cervello non è la mente/intelletto quanto invece l'infrastruttura fisiologica della mente, da cui questa dipende funzionalmente ma non ontologicamente.

La prospettiva della prima persona e l'analisi della coscienza psicologica e percettiva (lasciamo da parte la coscienza morale) confermano l'argomento precedente. Si domanda: come possiamo collocare una consapevolezza da prima persona (io) entro un quadro materialistico? Non solo noi possediamo una coscienza ed abbiamo una prospettiva di prima persona, ma ne siamo consapevoli e ci attribuiamo a ragion veduta tale prospettiva. Che noi abbiamo una coscienza non possiamo dedur-

insieme di cartesianismo e di materialismo, vale a dire una combinazione di concezione cartesiana del mentale come teatro interno e di materialismo... credo che sia solo abbandonando questa concezione della percezione come mediata da un insieme di 'rappresentazioni' in un teatro interno che si potrà porre fine al continuo riciclaggio di posizioni erranee in filosofia della mente (per tacere dell'epistemologia e della metafisica tradizionali) –un riciclaggio che va avanti da almeno quattro secoli" (p. 162s).

Secondo Putnam, mentre gli aristotelici erano realisti diretti nel senso che per loro l'anima intellettuale era tramite i sensi in contatto diretto con le cose e le loro proprietà, i democritei e gli stoici avevano una teoria rappresentazionale della percezione. Seguendo il linguaggio di W. Sellars, alla base delle teorie rappresentazionali sta l'idea di un teatro o di uno schermo cinematografico interno: ciò che vediamo direttamente non sono le cose ma solo gli oggetti che compaiono in tale schermo. Da qui la ricerca affannosa per correlare la rappresentazione interna a quello che c'è o dovrebbe esserci 'là fuori', un problema contro cui si è incagliata non poca filosofia moderna. Oggi anche le neuroscienze, aperte ad elaborare una concezione corretta della percezione, potrebbero favorire una ripresa del realismo. L'intento di Putnam è di recuperare il realismo aristotelico senza la metafisica aristotelica, tralasciando dunque le varianti di essenzialismo metafisico propugnate da Aristotele: in merito notevole è la domanda se il realismo gnoseologico possa sussistere a lungo senza una qualche forma di realismo ontologico, che mi pare termine migliore di 'essenzialismo', ossia se la questione gnoseologica basti e non postuli un livello ontologico.

In merito al nesso mente-corpo egli sostiene che le tesi riduzionistiche che affermano che gli stati psicologici interni di un organismo sono epifenomeni dei corrispondenti stati corporei, o tesi analoghe che riportano o risolvono il mentale nel biologico, non hanno un chiaro senso scientifico e filosofico, e vanno abbandonate, senza che ovviamente il rifiuto del riduzionismo comporti l'abbandono della ricerca scientifica (cf. pp. 267s).

lo dai dati naturali e misurabili che siamo in grado di acquisire e mettere insieme tramite la fisica e la neurofisiologia, ma già sempre solo attraverso un'introspezione, attraverso una autoconoscenza previa. Ed è impossibile che la materia possa autoriflettere, ossia piegarsi su di sé ed operare una autoriflessione completa. Solo il soggetto può avere accesso adeguato alla propria situazione mentale, alla propria soggettività: questa è privata, non pubblica. La coscienza risulta irriducibilmente privata, mentre il materialismo ed i suoi dati sono pubblici, oggettivi e misurabili: ciò pone un dislivello insuperabile per la riduzione materialistica della coscienza.

Quanto alla coscienza morale come potrebbe il sentimento dell'obbligazione morale —essere tenuti in coscienza a fare o non fare una certa azione— nascere in noi se siamo soltanto materia animata?

16.3. Poniamo la domanda se il funzionamento del cervello faccia parte dell'esperienza comune o della scienza. Per approfondire il discorso dobbiamo osservare che le neuroscienze hanno come oggetto di studio il cervello, il sistema nervoso (tanto anatomicamente quanto fisiologicamente) e il loro rapporto con il comportamento degli individui, mentre non hanno come oggetto proprio la coscienza e la mente, a meno di non assumere come definitivamente provata l'identità mente=cervello.

Ora qui sin presenta un fatto importante: mentre gli organi dei sensi esterni fanno parte dell'esperienza comune —so bene che cosa sono gli occhi ed essi sono parte dell'esperienza universale— il cervello ed il suo funzionamento non fanno in alcun modo parte dell'esperienza comune. Se ho esperienza diretta del mio vedere e toccare, non ho esperienza del cervello: io non so nulla né avverto alcunché, neppure con la più intensa introspezione, di quanto accade nel mio cervello in questo momento, mentre almeno parzialmente posso sapere qualcosa di quanto accade nella mia mente, e questo è un indizio tutt'altro che irrilevante a favore della diversità tra mente e cervello. L'osservazione esterna del cervello mediante strumenti non misura nessun fenomeno soggettivo consapevole, e soltanto il resoconto che ne dà il soggetto sperimentante potrà informarci in merito.

Naturalmente posso avere un'esperienza come il mal di testa, ma avere mal di capo non significa avere male al cervello. Dunque le neuroscienze hanno come oggetto proprio un qualcosa, il cervello e il suo funzionamento, che non è oggetto di esperienza comune ma di scienza. Del resto molti processi non solo cerebrali ma pure mentali sono inconsci nel senso che sfuggono alla presa della coscienza psicologica e dell'io interno, pur essendo almeno in parte e almeno alcuni accessibili ad un'evidenziazione sperimentale che operi dall'esterno attraverso ad es. la tomografia del cervello.

Sarà sempre possibile esplorare il funzionamento del cervello e attraverso tecniche di *neuroimaging* scoprire che cosa accade in esso durante questo o quel processo di pensiero quale suo correlato cerebrale e neurale. Si tratterà comunque di un semplice correlato, non di una causa e ancor meno di una causa unica. Nel mondo dei concetti, della logica, della matematica esistono idee o oggetti intelligibili che non mutano al mutare del correlato neurale-cerebrale, e che dunque possiedono un'esistenza oggettiva indipendente dall'incessante flusso neuronale. Tale esistenza indipendente e stabile non può provenire dal flusso della materia ma dall'attività dell'intelletto che incontra nuclei stabili di intelligibilità e molteplici verità eterne. Il sapere, anche quello comune e non solo quello delle matematiche o della storia, è altamente popolato di verità eterne che non possono provenire dalla materia-fenomeno ma dall'intelletto che in essa le isola e che dunque non può essere materiale.

Se poi aderiamo all'intenzionalità e al realismo, con il connesso resoconto di che cosa significa pensare, vediamo la difficoltà di sostenere che il mio cervello pensa. Più coerente ed adeguato è sostenere che mentre penso succede qualcosa al mio cervello. Dunque qui è legittimo introdurre una polarità fra mente e cervello, nel senso che quando ci riferiamo ad attività cerebrali e a processi mentali evochiamo realtà ontologicamente distinte invece di riferirci a diversi livelli descrittivi di una stessa realtà-oggetto.

16.4. Avanziamo infine una domanda notevole che suona: ammessa un'unità sistemica o un'architettura unificante della mente, che pare emergere dagli stessi atti di pensare, di che tipo è il principio unificatore? quello interpretato da forme a priori innate e chiuse che categorizzano l'esperienza possibile, o quello che opera come un intelletto attivo e aperto?

La dottrina dell'intelletto agente (*nous poietikos*) quale atto di uno spirito perpetuamente all'opera (anche quando dormiamo), rende conto tanto del carattere intuitivo, formale e algoritmico della mente, quanto della sua incorporazione (*embodiment*), poiché l'intelletto agente opera sui dati che provengono dai sensi, e in ultima analisi dall'ambiente attraverso la mediazione corporea. Si tratta di un imponente flusso d'informazioni sensibili che attraverso i sensi pervengono alla mente. Il quadro teorico che accompagna la dottrina dell'intelletto agente rende conto di quei fattori meglio della posizione che fa ricorso alle categorie a priori di Kant: a priori, dunque innate e in certo modo separate dalla corporeità e dall'ambiente. Eppure, per quanto posso capire, le neuroscienze attuali per comprendere l'attività del cervello e della mente non ricorrono alla dottrina del *nous poietikos*, ma ad ipotesi associative e combinatorie del conoscere, e talvolta alle forme a priori di Kant, in cui sembra difficile includere nel conto il rapporto fra biologico e raziona-

le. Nella prospettiva che si riferisce all'intelletto (agente e 'passivo') la mente opera come un sistema aperto in un duplice senso: 1) è aperta al reale da cui trae fondamentalmente tutto quello che sa; 2) è aperta nel senso che il suo operare non è determinato e come preformato in categorie a priori, ma si dà come libero, itinerante, sempre vigile, pronto ad ogni acrobazia per cogliere la realtà.

Viene qui in taglio segnalare il richiamo dell'Aquinate al fatto che sono io, proprio io, che penso e non altri o un intelletto universale che pensa in me. *Hic homo intelligit*: sono io che in ciascun momento devo confrontarmi con la realtà e pensare quasi reinventando in ogni momento la mia ricerca, ponendola alla prova della realtà. Sono io che devo definire il mio cammino, il problema che incontro in modo che il mio personale intelletto trovi i modi e i concetti per raggiungere e comprendere l'essere. L'attività senza riposo dell'intelletto rinnova in noi ad ogni momento la capacità di comprendere, liberandoci dal pre-giudizio e dalla banalità, ed evita che cadiamo nel pensiero pigro dove tutto è già detto, o che aderiamo al 'già-tutto-fatto', come sembra accadere quando l'intelletto è inteso sotto forme a priori entro cui deve essere preformata e come compressa la miracolosa varietà dell'esperienza, stampi che solidificano il fluire della realtà e la congelano.

VII) Sull'immortalità dell'uomo

17. Quando è cominciata la vera storia umana? Essa è iniziata quando è emersa l'anima col suo anelito alla immortalità, quando le antiche religioni precristiane hanno dedicato grande attenzione ad essa, quando la filosofia greca si è posta sulla stessa lunghezza d'onda, quando l'avvento del Cristo ha introdotto un nuovo senso dell'anima, dell'immortalità, della resurrezione e delle cose ultime.

Meditare oggi sulla questione dell'immortalità è più difficile che mai per la diffusa propensione materialistica e postmetafisica della cultura occidentale. Il materialismo spesso proveniente da settori della scienza e talvolta abbellito letterariamente dalle calligrafie posttheideggeriane di una filosofia della finitezza e dell'essere-per-la-morte che cercano di anestetizzarci rispetto alla disperazione, è da tempo la grande tentazione della cultura occidentale.

Sull'anima e la sua immaterialità la cultura a base scientifica in genere esprime o un pre-giudizio avverso al problema stesso, o un atteggiamento scettico, o una forma di nostalgia verso qualcosa che sarebbe bello ma che non può essere vero. Si consideri il modo con cui D. Hofstadter introduce il problema: "O crediamo in un'anima immateriale che vive al di fuori delle leggi della fisica, il che equivale a un credere non scientifico

nella magia, o respingiamo questa idea, nel qual caso la domanda sempre suadente ‘Cosa mai potrebbe far sì che un mero pattern fisico diventi me?’...sembra tanto lontana dall’aver una risposta oggi... quanto lo era molti secoli fa”³⁸. Searle, che non sembra credere all’immortalità, esprime invece una sorta di nostalgia. Rimane per lui la possibilità logica, ritenuta estremamente improbabile, che, “una volta distrutti i nostri corpi, le nostre anime continuino la loro esistenza. Non ho cercato di dimostrare che si tratta di un’impossibilità (in effetti, vorrei che fosse vero), quanto piuttosto che è incompatibile con quasi tutto ciò che sappiamo sul funzionamento dell’Universo, e dunque che è irrazionale crederci”³⁹. Ma si potrebbe domandare: in che cosa consiste tale incompatibilità se non nella tesi materialistica accolta a priori? E nell’idea che le entità fondamentali della realtà sono solo quelle descritte dalla fisica atomica?

Il punto centrale nella questione sull’immortalità dell’anima è che *il predicato ‘immortale’ non fa ad alcun titolo parte dei predicati di proposizioni scientifiche*. E’ un predicato ‘filosofico’. Le proposizioni “l’anima è/non è immortale” sono filosofiche e non sono confutabili dalla scienza, ma eventualmente solo su altri piani e con altri argomenti. Forse Hofstadter, Searle e numerosi altri sembrano non aver sinora compreso questo snodo semplice e radicale.

Talvolta ci si volge verso l’immortalità piccola’ o *immortalità soggettiva* come la chiamava Comte. ‘Immortalità piccola’: sopravvivere nel ricordo dei posteri, nella memoria dei nostri discendenti o comunque degli altri, lasciare un’orma della propria persona, non è qualcosa di insignificante o di inutile per le civiltà e la vita sociale: ma quanti vi arrivano? Per la stragrande maggioranza degli esseri umani questo tipo di immortalità è soltanto ‘un’immortalità per modo di dire’ perché a pochi tocca in sorte e, se tocca, dura poco tempo. Non è esagerato definirla un’enorme amplificazione retorica in cui pochi, affannati del loro quotidiano affanno, effettivamente credono, e su cui qualche accademico si diffonde con un eccesso di facilità. La realtà è diversa: dei miliardi e miliardi di uomini che si sono succeduti e che si succederanno nella storia, quanti —se non una microscopica minoranza— vivono per breve tempo nella memoria dei posteri? E gli altri? L’elegia a favore dell’immortalità soggettiva rischia di essere qualcosa di deludente per meritare il nome di immortalità, sia pure piccola.

Intanto si fa facendo strada una seconda forma di ‘immortalità piccola’, quella che concerne la speranza nell’immortalità terrena, ossia l’idea che entro poche decine di anni il progresso scientifico e tecnologi-

³⁸ HOFSTADTER, D., *Anelli nell’io*, Milano: Mondadori, 2008, p. 431.

³⁹ *La Mente*, p. 119.

co vincerà le cause della malattia e dell'invecchiamento. Sono le culture e le filosofie dell'immortalità temporale, di cui la pubblicità fa balenare il miraggio, simile ai miti della fontana dell'eterna giovinezza. Manca però negli esponenti di questa corrente una riflessione accurata sulla finitezza intrinseca all'uomo nonché sui rischi che la tecnoscienza manipoli in profondità l'essere umano.

L'immortalità autentica, su cui si può e si deve sensatamente meditare, è l'immortalità dell'anima e/o dell'uomo integralmente inteso. Immortalità dell'anima significa *vita cosciente perpetua di uno spirito*, che un tempo fu uno spirito incorporato a comporre una persona umana. La seconda espressione (immortalità dell'uomo o della persona) allude alla resurrezione dei corpi, ed è tema che oltrepassa le possibilità della filosofia e della riflessione della ragione, mentre l'immortalità dell'anima, o 'immortalità grande e oggettiva', non è al di fuori della loro portata e con alti e bassi accompagna la loro ricerca. Mentre il credente biblico crede e spera nella resurrezione della carne — follia e scandalo per i Greci e proprio su questo Paolo venne dimesso dagli ascoltatori ad Atene (cf. *Atti degli apostoli*, cap. 17)— sull'immortalità dell'anima la filosofia può raggiungere una conoscenza non illusoria, a partire dalla riflessione dell'intelletto sulla realtà.

A titolo esemplificativo e sinottico si possono ricordare le fondamentali posizioni, riconducibili a cinque, che nelle varie culture e religioni compongono il quadro della questione:

- immortalità della (sola) anima umana che con la morte si scioglie dal corpo, assunto paradigmaticamente interpretato da Platone;
- mortalità totale dell'uomo (anima e corpo) secondo la posizione basale del materialismo;
- eternità dell'anima che in un eterno ciclo trasmigra e si reincarna in sempre nuovi corpi (metempsicosi e reincarnazione);
- derivazione buddista dalla precedente posizione con l'accesso al *nirvana* (letteralmente: estinzione) quale liberazione dal ciclo delle rinascite⁴⁰;
- immortalità dell'anima e resurrezione dei corpi, secondo la posizione della fede cristiana.

⁴⁰Nel *Dhammapada* (ossia 'le parole di Dhamma) si incontra una profonda illustrazione della posizione centrale del buddismo: "Lungo innumerevoli / esistenze ho corso, cercando / il costruttore della casa, / senza trovarlo. Dolorosa è la / nascita senza fine.

O costruttore della casa, sei / stato scoperto: / non costruirai più questa / casa! / Tutte le travi sono spezzate, / la capriata è crollata: / la mente giunta all'assenza di / immagini / ha ottenuto l'estinzione di / ogni sete".

Si tratta di strofe pronunciate dal Buddha subito dopo il risveglio o illuminazione a segnalare la vittoria sul dolore delle rinascite. Così G. Boccali ne illustra il senso: "Il giro delle rinascite è paragonato a una solida casa, che un ignoto costruttore continuamente edifica; ma finalmente, dopo esistenze infinite, il Buddha lo ha riconosciuto: il costruttore della casa è il desiderio, la brama, che il testo originale indica con la meta-

18. Un commento di tale quadro complesso e particolarmente decisivo è al di fuori dallo scopo di questo studio. Ci soffermiamo brevemente solo sull'immortalità dell'anima, sui motivi razionali che sussistono per giustificare tale posizione. La realtà dell'anima intellettuale (o spirituale) è innegabile se consideriamo attentamente i caratteri distintivi degli esseri umani in rapporto a tutte le altre specie animali: l'uomo pensa, ama, vuole, è dotato di coscienza e di autoriflessione, di unificazione dall'interno, di senso estetico, di capacità simbolica, di universalizzazione, di linguaggio, e così via. E' un unicum.

Gli argomenti a favore di tale posizione sono molteplici, lungamente discussi nella storia del pensiero e in parte anche oggi, in un'epoca in cui peraltro l'approccio ontologico-metafisico necessario per abordare temi di tale portata è infrequente. La diffusa scepri non ritiene che sia possibile trattarli filosoficamente, e in genere si sente spaesata dinanzi al sapere ontologico, fondandosi invece sulla visione scientifica del mondo, spesso interpretata in base ai postulati del positivismo e dell'empirismo che finiscono per escludere a priori il metaempirico.

Tra le varie trattazioni ricordo tre testi: 1) due saggi di J. Maritain, intitolati "L'immortalità del soggetto" pubblicato nel 1944 a New York (e poi nel 1947 a Parigi) nell'opera *De Bergson à Thomas d'Aquin*; e "L'immortalità dell'anima" pubblicato nel 1947 in Francia in *Raison et raisons. Essais détachés*, derivante da una conferenza tenuta a New York del 1943; 2) un saggio di J. Seifert "Anima, morte e immortalità", inserito nel volume collettaneo *L'anima. Annuario di Filosofia 2004*, cit.

Ci riferiremo soprattutto al secondo scritto di Maritain, citando dall'edizione italiana di *Ragione e ragioni* (Vita e pensiero, Milano 1982). Secondo il filosofo francese esistono numerose prove a conferma della spiritualità dell'anima razionale, tra cui:

a) la prova che procede attraverso la *conoscenza e l'astrazione intellettuali*, dove conta l'universalità di un concetto o essenza tratto dall'esperienza delle cose empiriche individuali. Un tale agire della mente non può provenire dalla materia incapace di universalizzare ed astrarre, ma solo da qualcosa d'immateriale e di spirituale. Secondo Maritain l'intelligenza umana è capace di conoscere tutto ciò che partecipa dell'essere e del vero, e ciò significa che "l'oggetto conosciuto è stato previamente spogliato, per essere conosciuto, di ogni condizione esistenziale di materia-

fora della 'sete' La sua natura è triplice: sete di piacere, sete di esistenza –il desiderio di vivere– e sete di non esistenza, cioè l'illusione che i tormenti possano almeno finire con la morte (eventualmente uccidendosi), mentre in realtà alla morte seguirà inevitabilmente una nuova nascita... L'estinzione avviene quando si riesce a svuotare la mente da ogni immagine: la sede del desiderio più ardua da espugnare è infatti riconosciuta dal Buddha nella mente", "Parola di Buddha", *Il Sole-24 Ore*, 26 novembre 2006, p. 36.

lità... L'oggetto dell'intelligenza è un universale, per esempio, quell'oggetto universale o deindividualizzato che cogliamo nel concetto di uomo, di animale, di atomo, l'oggetto dell'intelligenza è un universale che rimane ciò che è pur identificandosi in un'infinità di individui. E questo è possibile solo in quanto le cose, per diventare oggetti dello spirito, sono state completamente separate dalla loro esistenza materiale...Così gli oggetti conosciuti dall'intelligenza umana, presi non in quanto cose esistenti in se stesse, ma precisamente in quanto oggetti che determinano l'intelligenza con la quale sono uniti, sono puramente immateriali" (p. 88). Di conseguenza se l'oggetto dell'atto intellettivo (natura o essenza) è immateriale, tale deve essere anche l'atto e la facoltà da cui emana, per cui "l'intelligenza non ha organi", come invece l'hanno i sensi. Infine l'anima umana, principio radicale della facoltà intellettiva o mente, non è soltanto forma del corpo ma è anche spirito: "l'anima umana non è soltanto una forma sostanziale ed un'entelechia, come lo sono le anime delle piante e degli animali, secondo la filosofia biologica di Aristotele: l'anima umana è anche uno spirito, una sostanza spirituale capace di esistere separata dalla materia, poiché l'anima umana è il principio radicale di una potenza spirituale, il cui atto è intrinsecamente indipendente dalla materia" (p. 90), ma che d'altra parte tramite la sua unione sostanziale con la materia, dà esistenza e figura al corpo. L'anima è pensata in termini di forma e di relativa causalità.

b) la prova attraverso la capacità di *riflessione perfetta* di cui l'anima razionale è dotata, e su cui attira l'attenzione anche Seifert. L'autocoscienza è nell'uomo quella peculiare proprietà dell'intelletto che è in grado di raggiungere una completa autoriflessione su se stesso ed autoconoscersi: privilegio dello spirito in quanto realtà perfettamente separata dalla materia la quale non è capace di autoriflessione e che può essere conosciuta solo come oggetto dall'esterno. Mentre un foglio di carta può toccare se stesso piegandosi a metà e toccandosi dall'esterno, l'intelletto si autoconosce con una autoriflessione completa e dall'interno, mediante una presenzialità spirituale: tale capacità di autoriflessione dell'intelletto non configura il ritorno di una parte su un'altra parte, ma appunto il ritorno completo dell'intelletto su se stesso. Questo lo può fare solo qualcosa di completamente diverso dalla materia che dove una parte può toccare un'altra parte e solo dall'esterno.

c) l'esistenza del *libero arbitrio* con cui scegliamo i nostri fini, destini e i nostri amori, con cui desideriamo la bellezza, la giustizia e la verità, con cui deliberiamo di noi stessi e possiamo accogliere il dolore (anche Seifert insiste su tale punto). Questi ed altri eventi indicano il fatto che non tutto in noi è soggetto al determinismo, e che questo lo può una facoltà immateriale che è in noi. Il nucleo delle argomentazioni è che varie operazioni dell'anima (astrazione, universalizzazione, ragionamen-

to, giudizio, autoriflessione completa, capacità di indirizzare liberamente il pensiero verso qualsiasi oggetto, esistente o non esistente – pensiamo a Babbo Natale) non sono spiegabili in termini materiali né riducibili a forze fisiche o ad interazione tra particelle, di modo che l'intelletto non è necessariamente legato ad un organo corporeo.

Maritain destina inoltre alcune pagine a tratteggiare la *condizione naturale* dell'anima immortale dopo la morte del suo corpo e la separazione da esso: pagine notevoli su cui però non ci soffermiamo. A conclusione del suo saggio l'autore scrive: "L'immortalità non è la sopravvivenza —più o meno precaria, più o meno riuscita o più o meno mancata— negli altri uomini o nelle onde ideali dell'universo. L'immortalità è un dono di natura, una proprietà inalienabile dell'anima umana in quanto sostanza spirituale" (p. 100). Tale immortalità oggettiva o personale non si limita al tempo e alla storia ma raggiunge l'eternità⁴¹. L'anima immortale, creata direttamente da Dio, non riceve l'esistenza *dalla* materia ma *nella* materia.

19. Seifert sviluppa vari altri argomenti, che qui indichiamo per sommi capi secondo i titoli che l'autore ha loro assegnato:

- prove derivanti dall'unità del soggetto cosciente; la forte unità del soggetto cosciente che rimane presente come soggetto individuale permanente 'sotto' una grande varietà di momenti e di variazioni temporali giustifica la netta diversità tra il livello della materia che varia, si scompone e decompone da un lato, e lo spirito cosciente immateriale dall'altro;
- prove derivanti dalla conoscenza in quanto tale. Noi conosciamo con evidenza alcune cose e raggiungiamo la consapevolezza di conoscere. Il soggetto di una conoscenza di questo tipo non può essere completamente materiale, né completamente agente in base alla materia, né completamente mutevole, poiché non potrebbe conoscere cose o verità stabili, né potrebbe volgersi ad ogni realtà (*anima est quodammodo omnia*). Nel caso contrario la conoscenza sarebbe determinata dalla struttura del nostro cervello e da cause fisiche e chimiche. Ora la cono-

⁴¹ Nel suo *Personae* (Laterza, Roma 2007) R. Spaemann difende la pertinenza e rilevanza dell'anima, ma ritiene che nessuna filosofia possa mostrare l'immortalità dell'anima: "L'immortalità dell'anima è un postulato dell'amore e un postulato rispetto all'amore, che non può pensare la propria fine perché non la può pensare senza distruggere l'idea di sé. Nessuna filosofia può sostenere plausibilmente il mantenimento di questo postulato, vecchio quanto l'uomo. Essa può soltanto illuminare il suo significato e distruggere l'idea dell'impossibilità del suo mantenimento... La filosofia deve accontentarsi del postulato di un'immortalità dell'anima..." (p. 157). Forse influisce in questa risposta esitante il mancato ricorso all'ilemorfismo. Rimane possibile che una considerazione attenta del tema conduca ad una risposta diversa e più positiva. In ogni caso questa 'speranza nell'immortalità' (come avrebbe detto C. Mazzantini) non può essere intesa come una forma di volontà di potenza che vuole a tutti i costi affrancarsi dalla falce delle Parche, ma come un desiderio profondamente umano; *non omnis moriar*.

scenza evidente e stabile di alcune verità fa intendere che il soggetto di tale conoscenza non può essere materiale ma spirituale, e capace di intenzionalità volta all'intero⁴².

Tanto Maritain quanto Seifert non oppongono l'immortalità dell'anima separata alla fede religiosa nella resurrezione, distaccandosi dalla teologia, d'origine protestante, della 'morte totale' (*Ganztottheologie*).

Conclusioni

1. Le questioni dell'anima, della mente, del corpo e del loro rapporto sono perenni, e non possono essere affrontate se non entro una comprensiva filosofia dell'uomo, della persona, della coscienza e dell'intenzionalità, di cui il materialismo è privo. L'uomo-macchina costituisce una finzione estrema se pretende di spiegare e ricapitolare tutto l'uomo, se cioè pretende di avere senso da solo e non entro e sotto la regia dell'uomo-persona. Sembra dunque che non basti riformare il riduzionismo che riduce il mentale al fisico, ma che occorra respingerlo in quanto 'congegno' intellettuale che non spiega la realtà della mente né quella del corpo.

La tesi materialistica con le sue varianti prefigura inoltre inquietanti possibilità di controllo dell'uomo, di degradazione e di manipolazione. E' chiaro che 'fisicalizzando' l'uomo, si aumenta esponenzialmente il potere di controllo su di lui, mediante farmaci, impulsi elettrici, agenti chimici, *microchips*, e così via.

Il favore di cui gode il materialismo antropologico, sembra condannare in anticipo la ricerca di altre strade meno semplificatrici, eppure è proprio questo che si impone per sfuggire alla facilità. Per comprenderci abbiamo bisogno di molteplici descrizioni di noi stessi. In tal senso il materialismo ricorre ad un linguaggio vecchio, incapace di render conto della complessità della vita, e non in grado di attribuire la doverosa importanza alla molteplicità dei simboli, delle idee, dei linguaggi, dei livelli di conoscenza cui l'uomo ricorre. Se siamo solo esseri naturalistici, non si spiega perché troviamo in noi l'idea di infinito, né il motivo per cui l'uomo cerca di trascendere costantemente se stesso. Di ciò non dicono solo Pascal o Tommaso, ma pure Nietzsche, Marx,

⁴² Sul problema dell'immaterialità dell'anima e di una 'sostanza pensante' sarebbe interessante ripercorrere le posizioni di Hume, per il quale "la questione della sostanza dell'anima è assolutamente inintelligibile" (p. 262), fondamentalmente perché "non abbiamo nessun'idea della sostanza", come del resto è logico in una filosofia assolutamente empiristica e completamente cieca dinanzi all'idea dell'essere. Hume sostiene che occorre "abbandonare del tutto la controversia della materialità o immaterialità dell'anima, e condannare la questione in se stessa in modo assoluto" (p. 246). Ciò comporta infine la dissoluzione del soggetto, sparpagliato in un coacervo di percezioni, il cui insieme sempre precario forma l'io (cf. *Trattato sulla natura umana*, 'Appendice').

Sartre e molti altri. E l'apparire della vita nella storia dell'essere e dell'evoluzione cosmica segna una rivoluzione ontologica che registra i primi vagiti dell'autonomia e della libertà, e che ad un certo livello di crescita innesca nuove realtà.

2. Il 'nuovo naturalismo' si presenta come un abbandono del platonismo storico come anche di quel platonismo naturale dell'intelligenza che ricerca il bene e il bello in sé, i simboli dell'anima, le essenze, il cammino verso il divino: su tutto viene proiettata la fredda 'luce al neon' dello scientismo. Le difficoltà antropologiche sollevate da questi indirizzi spingono a rinsaldare il nesso tra antropologia e metafisica, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. L'approccio scientifico seziona l'uomo, ma non riesce poi a ricomporre un quadro unitario: la persona viene quasi proiettata in mille direzioni che mentre mettono a rischio la sua unità, lasciano irrisolto il senso ultimo dell'esser-persona.

3. Bisogna riavviare il problema dell'uomo dal punto in cui è deragliato, ossia dal dualismo cartesiano e dalla sua esclusione dell'idea di vita come crescita dall'interno e autopoiesi, lasciando da parte il suo meccanicismo fisicalistico, inidoneo ad intendere perfino la vita animale. Ma se poi non si è in grado di oltrepassare il dualismo verso l'unità bipolare, è forse preferibile lasciarlo in piedi piuttosto che rifugiarsi nel monismo materialistico. Meglio una franca ammissione di agnosticismo, del tipo di quella pronunciata nel 1872 da E. Du Bois-Rymond col suo "ignoramus et ignorabimus" a proposito del nesso psiche-materia, che una soluzione disperatamente semplificatrice.

4. La realtà dell'anima spirituale e immortale rende sempre e nuovamente possibile un *sapere sull'anima* che non si riduca ad un resoconto del cervello di cui dicono oggi non pochi in nome delle neuroscienze. Senza togliere alcunché ai trattamenti chimici che agiscono sulle disfunzioni cerebrali, il sapere sull'anima si nutre di un'idea di persona il cui destino non si risolve nel suo essere biologico. La spiritualità dell'anima nega la possibilità di una 'scienza della mente' fondata sulla sola biologia.

5. Pensando l'uomo a partire dalla sua *humanitas* concreta, la metafisica pensa infine l'uomo come spirito vivente, incorporato, immortale. Di fronte alle strettoie del materialismo si apre una prospettiva su cui fare perno. Se l'uomo è (anche) spirito, è perché è nato dallo Spirito divino ed aspira ad un congiungimento finale con questo. In fin dei conti lo spirito è la realtà più reale. E' primizia di eternità per cui la posizione dell'uomo nel cosmo non è chiusa: vi è un aldilà del cosmo e la persona vi partecipa.