

## ARISTOTELE SULL'ANIMA E DANTE PURGATORIO XXV

Nel canto XXV del Purgatorio Dante espone una dottrina dell'essere umano e della generazione umana che deriva dai filosofi medievali Alberto Magno e Tommaso d'Aquino; ma questi adattano alle loro esigenze filosofiche le dottrine di Aristotele, e dei suoi commentatori come Alessandro di Afrodisia, trasmesse e commentate dai filosofi arabi, in particolare Averroè.

DE ANIMA. Il testo che ci interessa è il trattato sull'anima (**Περὶ Ψυχῆς**) (350aC). Anima (*ψυχή*) non è la psiche nel senso moderno della parola, ma ciò che caratterizza gli esseri dotati di vita. Dunque nel De Anima Aristotele tratta non solo dei fenomeni mentali ma in generale della vita.

Prendiamo il primo capitolo del secondo libro, nei paragrafi 412a3 - 413a10 (questa numerazione è segnata a lato, si tratta delle pagine 35-38 del libro in traduzione italiana). Aristotele cerca di trovare la definizione più generale (*κοινότατος λόγος*) di anima (412a5) e comincia riassumendo gli elementi della sua concezione metafisica (412a6-10).

La proprietà generale degli enti è la sostanza (*οὐσία*), che può essere intesa (1) o come materia (*ὑλη*), che però non conferisce agli enti le loro determinazioni, (2) o come figura e forma (*μορφήν καὶ εἶδος*) che è invece ciò che determina un certo essere (la forma dell'uomo è ciò che ci consente di riconoscere che un certo corpo naturale è un uomo) (3) o come ciò che è un composto di materia e forma.

La materia è potenza (*δύναμις*) e la forma è atto (*ἐντελέχεια*), ma l'atto si può intendere anche in *due gradi* come per esempio (i) capacità di conoscenza (*ἐπιστήμη*) e (ii) l'esercizio della conoscenza (*τὸ θεωρεῖν*).

La terminologia potenza-atto fornisce una spiegazione metafisica del mutamento: si noti che il termine *ἐντελέχεια* contiene la radice *τελ* che vuol dire anche scopo, fine (*teleologia* vuol dire finalità, una spiegazione teleologica utilizza lo stadio finale di un essere come spiegazione del suo sviluppo). Dunque per spiegare il mutamento occorre indicare non solo la causa efficiente, ma anche la sua causa finale; un essere è in atto nella misura in cui ha già raggiunto un certo grado di sviluppo.

Aristotele poi (412a10-15) considera un genere particolare di sostanze, i corpi naturali, dei quali alcuni hanno la vita (*ζωή*), che è definita come la capacità di nutrizione, crescita e deperimento. Dunque ogni corpo naturale (*σῶμα φυσικόν*) dotato di vita è una sostanza composta: in una sostanza composta, quando la vita cessa, i suoi elementi materiali si separano. Ma poiché si tratta di un corpo dotato di vita, il corpo non è anima, cioè non è *ciò che dà* la vita: il corpo è piuttosto *substrato e materia* (*ὑποκείμενον καὶ ὑλη*) di cui si predica che ha la vita. Quindi arriviamo alla prima definizione:

Definizione 1: l'anima è sostanza, intesa come *forma di un corpo che ha la vita in potenza* (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος). (412a20)

Ma la sostanza è attualità. Qui Aristotele riprende la distinzione dei due gradi di attualità: sia (i) il sonno che (ii) l'essere svegli presuppongono l'anima, ma il sonno è come il possesso di conoscenza e la veglia è come l'esercizio della conoscenza, e dunque l'anima è atto nel primo senso, dato che nella storia dell'individuo la conoscenza viene prima del suo uso. Quindi arriviamo alla seconda definizione.

Definizione 2: l'anima è sostanza, intesa come *attualità del primo grado di un corpo che ha la vita in potenza* (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος) (412a29).

Un corpo di questo tipo è organizzato (οργανικόν). Tutti gli esseri viventi hanno organi. Le parti di una pianta, nonostante la loro estrema semplicità, sono organi, per esempio, le radici delle piante sono analoghe alla bocca degli animali, entrambe servono per assorbire il cibo. Aristotele sostiene che per avere una capacità in atto, nel senso dell'attualità di primo grado, un corpo deve avere gli organi necessari per esercitare quella capacità. Segue la terza definizione:

Definizione 3: l'anima è sostanza, intesa come *attualità del primo grado di un corpo organico* (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ) (412b5)

Aristotele conclude che è inutile domandare se il corpo e l'anima siano una cosa sola, come non chiediamo se la cera e l'impronta del sigillo siano una cosa sola, o in generale se siano una cosa sola la materia di una cosa e ciò di cui è materia. Infatti i termini "unità" ed "essere" (cioè, le relazioni "*a e b sono una cosa sola*" e "*a è b*") si possono usare in molti sensi, ma il significato fondamentale di entrambe sta nella relazione tra l'*attualità* e *ciò di cui è l'attualità* (per esempio, l'umanità in atto di questo individuo umano).

Aristotele sostiene di avere risposto nel senso più pieno alla domanda "che cosa è l'anima". La risposta in una formula scolastica è *l'essenza secondo il concetto* (οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον), o in altre parole, l'essere essenzialmente di tipo A di un corpo che è di tipo A. Per esempio, consideriamo uno strumento, una scure: è essenzialmente un oggetto affilato che serve a tagliare; se non taglia più, non è più una scure. Dunque se una scure fosse un oggetto naturale, e non artificiale, la sua sostanza, l'essere tagliente, sarebbe la sua anima (412b15).

Nel secondo libro Aristotele procede analizzando in generale le funzioni delle varie funzioni vitali e degli organi degli esseri viventi, inclusi gli organi di senso ed il "senso comune" con cui percepiamo qualità come la dimensione, la posizione degli oggetti, informazioni che non otteniamo da un solo organo di senso.

Ma possiamo concludere qui la nostra lettura del De Anima. Ci domandiamo: *che*

*valore cognitivo può avere per noi l'ontologia aristotelica ed in particolare la teoria dell'anima?* Occorre comprendere il ruolo dell'*ontologia*: questa ha la funzione di indicare quali entità devono essere postulate come esistenti allo scopo di poter spiegare la realtà. Il grande filosofo americano del XX secolo William V.O. Quine sosteneva che l'ontologia è la specificazione del dominio D su cui si interpretano le variabili libere in un modello logico  $M = (D, R, R', \dots)$ . Quine applicava rigorosamente il *rasoio di Occam*, cioè il principio che *le assunzioni di esistenza non si devono moltiplicare senza necessità*. Quindi Quine accettava come primitivi nella realtà solamente oggetti denotabili dalle variabili della *logica dei predicati del primo ordine*. Inoltre Quine riteneva che le proposizioni fossero oggettivamente o vere o false, ma che tutti i predicati che la mente umana produce per astrazione sono solamente componenti delle proposizioni e non corrispondono a sostanze.

Invece per Aristotele non era possibile spiegare il mutamento se non postulando la realtà della sostanza materiale e della sostanza formale, e che la forma fosse connessa sia con la causa efficiente sia con la causa finale del mutamento che è sempre un processo orientato ad uno scopo (per esempio, anche la caduta dei corpi solidi è un moto naturale finalizzato al raggiungimento del luogo naturale, la sfera della terra). È questa la dottrina della quattro cause: *materiale, formale, efficiente e finale* che qui consideriamo nel campo dei fenomeni biologici. Aristotele sostiene che non è possibile dare una spiegazione adeguata dei fenomeni naturali senza specificare queste quattro cause. Nella filosofia della scienza contemporanea, un punto di vista *realistico* della scienza concorda con Aristotele nell'esistenza delle "cause formali" e delle "cause efficienti" opportunamente intese in senso *funzionalistico*, non cioè come sostanze separate ma come le regole fisiche matematiche e biologiche che sono la struttura dei processi naturali (si veda Losee Capitolo 18, il *realismo della struttura*). Ciò che la maggior parte degli scienziati e dei filosofi contemporanei rifiuta è la realtà delle cause finali e delle spiegazioni teleologiche. Si può concedere, come riteneva Kant, che le cause finali abbiano una funzione euristica nella ricerca scientifica, ma non si ha spiegazione scientifica se non si indicano le catene di cause o relazioni funzionali che producono l'effetto postulato dalla spiegazione finalistica (per esempio, nella teoria dell'evoluzione le modificazioni genetiche ed i principi della selezione delle specie e dell'adattamento all'ambiente offrono *spiegazioni causali* delle particolari caratteristiche degli esseri viventi che servono a garantirne la sopravvivenza e quindi che si *spiegano teologicamente* dicendo che sono utili per la loro sopravvivenza).

Va anche osservato che nell'epoca moderna il filosofo Cartesio ha postulato l'esistenza delle *sostanze pensanti* per rendere conto dei fenomeni dell'autocoscienza e della conoscenza umane. Attraverso Cartesio, il *dualismo mente-corpo* permane nella filosofia moderna in particolare in quella anglosassone, anche quando aspetti della concezione aristotelica, come le spiegazioni teleologiche, sono stati abbandonati. Una visione *monista* delle funzioni cognitive nega che la mente sia una sostanza e ritiene che le attività mentali sono solo il risultato funzionale delle funzioni cerebrali sottostanti.

Certamente la scelta ontologica fra monismo e dualismo non dipende solo dallo sviluppo delle neuro-scienze, ma una comprensione adeguata del funzionamento cerebrale è necessaria perché si possa sostenere che il principio dell'unità tra funzioni mentali e processi cerebrali sia qualcosa di più che una credenza metafisica.

La visione "funzionalista" del rapporto anima-corpo nel libro secondo del *De Anima* non lascia molti dubbi sulla risposta alla domanda se l'anima muoia con il corpo. In realtà le cose si complicano nel libro terzo. Infatti Aristotele, studente di Platone, aveva certamente condiviso in gioventù almeno alcuni elementi della visione platonica secondo cui l'anima è in qualche modo ospite del corpo, e dopo la morte ritorna a cercare l'incarnazione in un altro corpo (*metempsychosis*). Si tratta di credenze che derivano probabilmente dai *culti orfici e dionisiaci*, presenti nella cultura greca accanto al culto degli dei olimpici. Questi culti narravano di un dio, Dioniso, che muore e rinasce e delle pratiche di culto necessarie per divenire suoi seguaci e condividere il suo destino.

Ma Platone aveva combinato queste idee religiose con la teoria che la visione delle idee universali e semplici, quindi immateriali, richiedesse un organo anch'esso immateriale e semplice, e in quanto semplice anche immortale. Non è possibile qui analizzare questa teoria, ma Aristotele ne riprende alcuni elementi nel libro terzo. Infatti sostiene che la capacità di cogliere le idee universali è solo dell'*intelletto*, e questo essendo semplice, non è organico. Aristotele distingue tra *intelletto attivo* che attualizza la comprensione degli universali e *intelletto passivo* che è la capacità di accogliere ed elaborare le forme universali (confronta la distinzione tra conoscenza in atto e capacità di conoscenza).

Gli interpreti tardo antichi e medievali si divisero tra coloro (come Alessandro di Afrodisia, Averroè e gli averroisti latini, come i padovani Pomponazzi e Cremonini) che ritennero che l'*intelletto attivo* fosse un principio divino e nell'uomo l'anima perisse con il corpo, e quelli come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino che vedevano nelle funzioni dell'*intelletto aristotelico* la giustificazione della credenza dell'immortalità dell'anima.

## LETTURA DI DANTE PURGATORIO XXV

Nel suo passaggio per il girone dove i golosi si purgano di quel vizio, Dante aveva notato anime dall'aspetto molto magro ed ora domanda alle sue guide, i poeti romani Virgilio e Stazio come sia possibile che queste ombre dimagriscano se non hanno più bisogno di cibo materiale, essendo morto il loro corpo (*'come si può far magro / là dove l'uopo di nodrir non tocca'* vv.20-1). Per dare una risposta esauriente Stazio sviluppa la dottrina medievale dell'anima, seguendo il pensiero di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino.

Questa dottrina è spiegata presentando il processo di sviluppo dell'embrione e le considerazioni filosofiche ispirate da quella embriologia. In particolare seguendo

Aristotele occorre (i) indicare la causa materiale, quella formale e quella efficiente della generazione e (ii) come nello sviluppo embrionale l'anima si realizzi come "attualità del primo tipo", cioè quali sono i termini intermedi di realizzazione dell'essenza umana. Secondo la terza definizione di Aristotele questo è possibile considerando lo sviluppo degli organi nell'embrione.

La causa efficiente della generazione è lo sperma che ha una "virtute informativa", una capacità di dare forma alla materia, e questa è il sangue femminile incontrato negli organi genitali femminili. Secondo la fisiologia medievale, che non conosceva la circolazione sanguigna, il sangue veniva assorbito dai tessuti, nutrendoli, ma un residuo (la parte "più pura") del sangue umano si concentrava nel cuore e lì prendeva questa capacità di dare la forma, poi divenendo sperma (versi 37-45). Se dunque lo sperma è causa efficiente, deve essere causa adeguata e deve quindi trasmettere la forma. Il sangue mestruale femminile invece, è solo materia in questa embriologia fantastica e sessista nella sua interpretazione filosofica (vv.46-51).

Nello sviluppo embrionale vediamo l'emergere dell'*attualità di primo tipo*: la prima forma è *anima vegetativa* ("*Anima fatta la virtute attiva / qual d'una pianta, in tanto differente / che questa è i via e quella è già a riva*" vv51-54) differente da quella di una pianta solo in quanto è ancora destinata ad evolversi. Ma si noti che l'assenza di organi del movimento e della sensibilità, che sono propri della vita animale, in questa fase di sviluppo dell'embrione impedisce di dire che abbia la forma di un animale. Quando invece si sviluppano capacità motorie e sensitive, allora l'embrione ha un'*anima sensitiva* come quella di un fungo marino e poi sviluppa anche gli organi per funzioni sensitive più sviluppate ("*tant'ovra poi, che già si muove e sente, / come fungo marino; e indi imprende / ad organar le posse onde semente.*" (vv55-57). Questi passaggi sono interpretati da Tommaso d'Aquino (*Commentarium de generatione*, 1, 8), in conformità con l'interpretazione del medico filosofo arabo Avicenna, come generazioni successive intermedie di un essere incompleto. Tuttavia questo sviluppo è causato dalla "*virtù ch'è del cor del generante*" (v.59) cioè dalla capacità del sangue nel cuore del padre, che è divenuto sperma e causa efficiente della generazione, di trasmettere la forma umana al concepito. Ma questa non può essere la causa dell'*anima razionale*: questa secondo i filosofi medievali cristiani, è creata ed infusa da Dio nel feto ad un determinato grado di sviluppo.

Qui Dante rende omaggio al grande filosofo arabo Averroè, nel momento stesso un cui ne rifiuta la dottrina. Averroè, nell'interpretazione dei filosofi cristiani, avrebbe sostenuto che l'unità e semplicità che è propria degli universali e dell'intelletto attivo deve appartenere anche all'intelletto passivo e anche questo deve essere separato dall'anima umana. Evidenza di questo sarebbe che non esistevano (non si conoscevano all'epoca) organi di questa facoltà intellettuale (vv. 62-7).

Invece per Dante la vera dottrina è che quando si è compiuta l'organizzazione del

cervello, Dio si rivolge a questo meraviglioso prodotto della natura e infonde un nuovo spirito che assimila l'anima animale nella sua sostanza, di modo che vi è un'anima sola, che è vegetativa, sensitiva ed al tempo stesso capace di autocoscienza (che sé in sé rigira) e quindi razionale ("*si tosto come al feto / l'articular del cerebro è perfetto, / lo motor primo a lui si volge lieto / sopra tant'arte di natura e spira / spirito nove, di virtù repello, / che ciò che trova attivo quivi, tira / in sua sustanzia, e fassi un'alma sola, / che vive e sente e sé in sé rigira.*" vv. 68-75 )

Va sottolineato quindi che nel pensiero dei filosofi medievali anche la dottrina dell'infusione dell'anima razionale, oltre che svolgere il ruolo di giustificare una credenza religiosa, ha una *funzione esplicativa*. Infatti non si dice che Dio infonde l'anima al momento del concepimento, ma viene mantenuta la struttura della teoria aristotelica, che è di spiegare come siano possibili certe funzioni dell'essere umano, e che secondo la teoria dell'attualità di primo grado, connette tali funzioni alla presenza di organi. È anche interessante che i fisiologi medievali connettono già il cervello alle attività del pensiero e richiedono la presenza di un cervello sviluppato nel feto come condizione perché Dio infonda l'anima.

Nel 1956, il teologo protestante svizzero Oscar Cullmann pubblicò un saggio dal titolo *Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti?* in cui prese posizione per la dottrina della resurrezione dei morti, che è di origine ebraica, in luogo di quella dell'immortalità dell'anima, che è di origine greca. Infatti troviamo la fede nella resurrezione nei libri *Daniele* e *Maccabei* della bibbia ebraica; nel I secolo d.C. in Palestina questa dottrina era accettata dalla scuola dei farisei e rifiutata da quella dei sadducei. Essa compare nella bibbia cristiana ed in particolare negli scritti di Paolo di Tarso in un contesto che secondo alcuni appartiene più alla tradizione messianica ebraica che alla filosofia ellenistica. Anche molti teologi cattolici contemporanei insistono sulle origini ebraiche del cristianesimo; gli argomenti platonico-aristotelici per l'immortalità dell'anima sembrano meno cogenti nel loro pensiero che negli scritti dei teologi cattolici di ispirazione scolastica.

Una conferma di ciò potrebbe essere nell'insegnamento della chiesa cattolica contemporanea che la vita umana ha dignità dal momento del concepimento. Forse la scoperta del DNA fa ritenere che questo "programma biologico" presente già nello zigote possa costituire il principio di identità di quell'essere che dallo zigote si evolverà in un essere umano pienamente sviluppato. Certo è che nel pensiero di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino il carattere propriamente umano, la capacità di conoscenza, si ritrova in atto nell'embrione solo quando questo si è evoluto al punto da poter ricevere l'anima razionale infusa da Dio.