

L'anima umana: illusione o realtà neurobiologica?

Un contributo all'attualità del concetto di anima

Josef Quitterer (in collaborazione con Markus Moling)
Universität Innsbruck

La visione cristiana dell'uomo parte dalla tesi che l'uomo è persona e che attraverso la personalità si distingue da ogni altra entità naturale. La persona umana e le sue caratteristiche essenziali – come autocoscienza, identità personale e libero arbitrio – da sempre stanno al centro della filosofia cristiana perché sono una premessa per garantire che la rivelazione cristiana abbia un senso. Il vangelo della risurrezione presuppone determinate strutture antropologiche: la libertà e la responsabilità dell'uomo sono, come l'identità personale, presupposti antropologici per la fede cristiana; se non esiste l'identità della persona, e dunque non è possibile che la persona sia coinvolta nella colpa e nel peccato, manca il presupposto per la dottrina della redenzione cristiana: non c'è più nessuno che debba essere salvato o che possa risorgere. Dunque non può essere negata l'importanza di queste figure antropologiche per la teologia.

Oggi queste figure vengono messe in dubbio. Il naturalismo, nelle scienze naturali e nella filosofia, consiste oggi nel sostenere che la persona umana è un fenomeno naturale. Secondo l'opinione dei naturalisti, i risultati della ricerca nell'ambito delle neuroscienze mettono fortemente in dubbio l'immagine di noi stessi come persone. Molto provocatorie sono le posizioni dei cosiddetti "neurofilosofi" influenzati dal naturalismo. Costoro sostengono la tesi secondo cui la nostra libertà è un'illusione, che in verità non siamo soggetti che agiscono, che non esiste un'identità personale attraverso il tempo e che la nostra soggettività non si distingue essenzialmente dagli altri fatti naturali. L'uomo viene concepito come un sistema complesso che regola e controlla se stesso.

Ci sono diverse possibilità di reagire a questa sfida. Molti teologi e filosofi cristiani reagiscono con una strategia di immunizzazione, nella quale la posizione naturalistica non viene presa affatto sul serio. Si parla per esempio dell'indipen-

denza del gioco linguistico teologico e si argomenta come lo studioso del cervello Gerhard Roth:

«Come teologo posso senz'altro accettare quello che lei ha detto come studioso del cervello! Però, la verità dell'anima rimane del tutto immune da questo. "Anima" in questo senso viene descritta dai teologi come "il totalmente altro e oltre il mondo", quello che in principio non può essere spiegato attraverso le scienze naturali. Su questo punto ogni dialogo sembra impossibile e superfluo»¹.

Questa strategia di immunizzazione è però controproducente per la teologia. Già nella tradizione della Chiesa l'anima non veniva vista necessariamente come qualcosa che si trova del tutto staccata dai fenomeni naturali. Il concetto cristiano di anima riceve la sua essenziale determinazione dalla tradizione di Aristotele e san Tommaso, nella quale l'anima è il principio vitale di un organismo vivente. Il concetto cristiano di anima non si sottrae fin dall'inizio a un accesso biologico e scientifico.

Sarebbe naturalmente sbagliato accusare i teologi di incapacità o di scarsa disponibilità a misurarsi in un dibattito sul concetto di anima con i rappresentanti delle scienze cognitive o con i neurofilosofi. Anche nel mondo filosofico il concetto di anima è caduto in discredito ed è quasi proibito parlarne. Molti rappresentanti delle scienze cognitive vedono il concetto di anima come un elemento di un sistema concettuale ormai antiquato per spiegare il comportamento umano, che ora, di fronte ai risultati delle scienze naturali, non serve più. La seguente citazione del neurobiologo Francis Crick è un esempio di tale punto di vista:

«Ad un neurobiologo moderno non serve una concezione religiosa dell'anima per descrivere il comportamento dell'uomo e degli altri esseri viventi. Tutti ricordano come Napoleone, dopo che Pierre-Simon Laplace gli ebbe spiegato il sistema solare, avesse chiesto: "E cosa c'entra Dio in tutto questo?". Laplace gli rispose: "Sire, questa ipotesi non mi serve"»².

Filosofi come Paul Churchland e Thomas Metzinger sostengono una simile posizione e paragonano il destino futuro del concetto di anima alla scomparsa di certi concetti delle scienze naturali: come durante la storia della scienza alcuni concetti sono risultati insostenibili e sono stati sostituiti da concetti migliori, così sparirà anche il concetto di anima dal nostro uso linguistico. Coloro che non smettono di

¹ SÖLING 1995, XII.

² CRICK 1994, 17.

usare questo concetto ormai obsoleto sono simili a quelli che dopo Galilei pensano che la terra sia il centro dell'universo³. L'eliminazione del concetto di anima corrisponderebbe quindi nella sua struttura ai fatti presi dalla storia della scienza e citati da Churchland e Crick: concetti vecchi e di una qualità teoretica bassa vengono sostituiti da nuovi concetti con un valore teoretico più alto. In questo modo, per prendere un esempio dalla storia della scienza, il concetto di *phlogiston* col passar del tempo si è dimostrato inadeguato a spiegare il processo di combustione. È stato sostituito dal concetto di *ossigeno*⁴. Normalmente un'eliminazione del concetto viene seguita da una revisione dell'intero sistema concettuale o teorico nel quale il concetto viene usato e dove riceve il suo significato⁵. Conseguentemente Churchland propone anche l'eliminazione di tutto il sistema concettuale della «psicologia del senso comune» (l'insieme di concetti mentali che usiamo nella vita quotidiana per spiegare il comportamento umano) a favore della neurobiologia e della scienza cognitiva⁶.

C'è da aspettarsi veramente una situazione del genere anche riguardo all'anima? È veramente possibile sostituire «l'ipotesi dell'anima» (Crick) con un'ipotesi della neuroscienza o della scienza cognitiva? Una risposta a questa domanda presuppone una conoscenza del concetto che potrebbe sostituire il concetto di "anima" in ogni contesto filosofico e quotidiano. Il candidato migliore per un tale concetto sarebbe, nella discussione attuale, la nozione di *Io* o di *Sé* (*Self*, *Selbst*).

Con il concetto di "Sé" viene inteso ciò che nella concezione comune è il proprio dell'uomo, la sua essenza. Attraverso il concetto di Sé ci riferiamo – come si è fatto nei tempi passati con il concetto di anima – a quello che nella nostra vita quotidiana intendiamo come centro della nostra persona. Esiste però una differenza decisiva tra il concetto di anima e il concetto di Sé. Mentre la nozione dell'anima presuppone una realtà corrispondente nell'uomo, il concetto di Sé è in un certo modo ontologicamente neutrale. Il vantaggio del Sé in confronto a quello dell'anima è che il primo sarebbe compatibile sia con una concezione realistica sia con una concezione strumentale dell'entità sottesa al concetto. Questo vuol dire che sono ugualmente possibili sia posizioni che intendono il Sé come un'entità fittizia (per spiegare il comportamento umano) sia concezioni realistiche del Sé, che presuppongono un'es-

³ Cfr. tra gli altri CHURCHLAND 1995, 16s.

⁴ KUHN 1988, 241ss.

⁵ Cfr. *ibid.*, 284s.

⁶ Cfr. CHURCHLAND 1990.

senza o un nucleo della persona. Secondo questa interpretazione la nozione del Sé include anche le concezioni filosofiche nelle quali si parla di un'anima dell'uomo. L'accettazione di un'anima non sarebbe nient'altro che una particolare concezione realistica del Sé. Questa apertura del nuovo concetto di "Sé" a interpretazioni ontologiche diverse è probabilmente la causa principale per la quale il concetto del Sé ha fatto sparire quasi totalmente quello dell'anima.

Negli ultimi anni nel campo della *philosophy of mind* e della scienza cognitiva sono però nate delle teorie naturalistiche del Sé che eliminano la neutralità ontologica collegata a questo concetto. Per molti autori naturalistici il Sé non sarebbe nient'altro che il prodotto della capacità dell'uomo di autorappresentarsi. Viene negata la posizione secondo la quale il Sé – come l'anima – è una realtà che sta alla base della nostra capacità di autorappresentarci. Secondo la concezione naturalistica l'autorappresentazione non presuppone un Sé reale (o un'anima). Al contrario, il Sé è un'illusione o una finzione del soggetto/sistema che si autorappresenta.

Questa determinazione del concetto di Sé, sostenuta da filosofi come Daniel Dennett, Owen Flanagan e Thomas Metzinger, non è però senza problemi perché limita questo concetto ad un certo significato ontologico. Si abbandona la neutralità ontologica, per la quale il concetto di Sé si è dimostrato così attraente rispetto a quello dell'anima. Coloro che favoriscono una tale limitazione del significato del Sé devono avere buone ragioni per questa nuova determinazione del concetto.

Per questa ragione analizziamo anzitutto la concezione di Daniel Dennett e la sua tesi sul carattere fittizio del Sé. L'argomentazione di Dennett sarà usata come modello di un'interpretazione ontologica unilaterale del Sé, che vuole escludere dalla discussione filosofica altre interpretazioni considerandole poco serie.

1. Dennett: il Sé è una finzione che spiega

Secondo Dennett lo sviluppo di un Sé nei diversi organismi serve per migliorare la loro possibilità di sopravvivenza⁷. Il Sé è un risultato dell'evoluzione che ha la funzione di delimitare un organismo dall'ambiente circostante. Già organismi semplicissimi hanno a disposizione un meccanismo per distinguere quello che appartiene a loro da quello che fa parte delle condizioni dell'ambiente circostante. Organismi più complessi hanno bisogno di strumenti più complessi per raggiungere que-

⁷ La seguente descrizione della posizione di Dennett è un breve riassunto di QUITTERER 2002, 103ss.

sto scopo. La capacità di autorappresentarsi viene così considerata da Dennett come uno strumento complicato, che garantisce la delimitazione dell'organismo dall'ambiente circostante.

La funzione, che secondo questa interpretazione evoluzionista di Dennett spetta al Sé, è l'autoconservazione e non la rappresentazione adeguata di tutti gli stati del sistema. Il Sé è una finzione utile perché favorisce la sopravvivenza fisica e psichica di quell'organismo complesso che è l'uomo. Il Sé, secondo Dennett, si costituisce narrativamente. Nei nostri racconti apprendiamo chi siamo veramente o meglio, solo attraverso di loro ci possiamo delimitare da quello che non siamo: «La nostra tattica fondamentale dell'autoprotezione, dell'autocontrollo e dell'autonomia è... raccontare storie...»⁸. Il punto decisivo nell'argomentazione di Dennett è il fatto che questi racconti non vengono raccontati da un Sé, ma che il Sé viene costituito attraverso le diverse autorappresentazioni⁹. Ciò si pone in diretta contraddizione con quello che crediamo e presupponiamo nella vita quotidiana. Nello stesso tempo Dennett sembra condividere molte assunzioni che operiamo nella vita quotidiana: così, secondo Dennett, l'uomo si rappresenta nei diversi contesti e per diversi scopi. Esistono racconti nei quali ci rappresentiamo nei confronti dei nostri prossimi, in altri cerchiamo un senso per la nostra vita. In quanto ci rappresentiamo in diversi modi, cerchiamo di scoprire chi siamo o quale è il nostro Sé. Il fatto che nella nostra vita quotidiana ci sforziamo di «trovare noi stessi» presuppone in un certo modo l'esistenza di un Sé al quale ci si può avvicinare attraverso le rappresentazioni concettuali-narrative o dal quale ci si può allontanare. Perché allora non accettare un Sé reale, un centro della persona o un'anima che sta alla base delle diverse autorappresentazioni e non dipende da esse?

Proprio su questo punto Dennett si allontana dall'intuizione della vita quotidiana: le diverse autorappresentazioni non si riferiscono ad un Sé, che esiste già prima dell'atto dell'autorappresentazione, ma il Sé viene costituito attraverso di esso. Secondo Dennett il Sé è un'entità fittizia che dovrebbe fare da centro e unificare i nostri racconti. Per questa ragione Dennett qualifica il Sé come un «centro di gravitazione narrativa» (*center of narrative gravity*)¹⁰. Questo Sé non sarebbe un'entità reale ma piuttosto una costruzione teorica. Il Sé non è nemmeno un fenomeno

⁸ DENNETT 1991, 418.

⁹ Cfr. DENNETT 1991, 418: «Our tales are spun, but for the most part we don't spin them; they spin us. Our human consciousness, and our narrative selfhood, is their product, not their source».

¹⁰ Il concetto di «centro di gravitazione» viene usato già da W. James, per descrivere l'unità di tutte le attività di autocoscienza; vedi JAMES 1890, 337.

da spiegare all'interno di una teoria della coscienza; più che altro viene definito da Dennett come un *explanans* per un altro *explanandum*. La realtà che attraverso l'entità teorica del Sé dovrebbe essere spiegata sono i modi di funzionamento e di comportamento di complessi sistemi cognitivi.

Il Sé secondo questa concezione è un'entità concettuale, perché si colloca sul piano delle spiegazioni teoriche e delle descrizioni. Il carattere teorico del Sé diventa più chiaro in una citazione nella quale Dennett giustifica il termine «centro di gravitazione narrativa»: «I fisici stimano la grande semplificazione, che deriva dalla supposizione di un centro di gravitazione... di un solo punto, in relazione al quale tutte le forze d'attrazione possono essere calcolate. Noi... stimiamo la grande semplificazione che deriva dalla supposizione di un centro di gravitazione narrativa»¹¹. Nella fisica la supposizione di entità teoriche come atomi o campi gravitazionali non implica, però, che in realtà a queste entità non corrisponda nulla. Al contrario, i fisici normalmente presuppongono che le entità teoriche abbiano una corrispondenza nella realtà. Ci si potrebbe domandare se la supposizione di un Sé reale o di un'anima che corrisponderebbe all'entità teorica del centro di gravitazione narrativa non costituisca una possibilità legittima. Dennett stesso non ammette questa possibilità per ragioni filosofiche o ideologiche. L'assunzione di un Sé reale o proprio (*proper self*) equivarrebbe a una posizione dualistica che assume l'esistenza di «bolle d'anima» (*soul bubbles*)¹².

Secondo Dennett esiste solo l'alternativa fra una visione strumentalistica del Sé come illusione o finzione e la supposizione dualistico-cartesiana di un'anima immateriale, un'istanza di sorveglianza spirituale (*ghostly supervisor*) o – come dice Dennett – la supposizione di «bolle d'anima» spirituali che agiscono causalmente. La supposizione di un Sé reale oppure di una anima viene identificata con la tesi dualistica dell'interazione fra sostanze spirituali e sostanze fisiche¹³. Solo mediante una determinazione del tutto strumentalistica del Sé come finzione esplicativa si potrebbe evitare il dualismo.

È giusta l'affermazione di Dennett? Esiste veramente solo l'alternativa tra la naturalizzazione strumentalistica del Sé e il dualismo? La risposta a questa domanda decide se la nuova determinazione naturalistica del Sé può essere giustificata o no, perché l'identificazione di un'interpretazione realistica del Sé con un dualismo

¹¹ DENNETT 1991, 418.

¹² Cfr. tra gli altri DENNETT 1991, 423.

¹³ Cfr. DENNETT 1991, 423 e FLANAGAN 1992, 208ss.

di sostanza è l'argomento principale per l'eliminazione della neutralità ontologica del concetto del Sé che abbiamo accennato sopra. Per confutare questo argomento basterebbe la prova che non è automaticamente dualistica ogni concezione realistica del Sé.

Per questa ragione vorremmo riportare alcuni recenti risultati del neurobiologo Antonio Damasio, che ricorre nei suoi studi empirici della coscienza umana ad un Sé biologico reale. In un terzo punto mostreremo come la sua concezione realistica (e non-dualistica) del Sé sia compatibile con la concezione non-dualistica dell'anima presente in Aristotele e in san Tommaso. Attraverso questo riferimento alla teoria dell'anima di Aristotele si potrebbe dimostrare che la tesi di Dennett ed altri – cioè che ogni supposizione di un'anima è da intendere nel senso di un dualismo di sostanza – è sbagliata.

2. Damasio: il Sé è una realtà neurobiologica

La concezione realistica del Sé di Damasio si basa su reperti neurobiologici di pazienti con lesioni cerebrali. Prima la corteccia cerebrale veniva considerata come "sede" della coscienza. Damasio dimostra che la coscienza e l'autocoscienza dipendono da strutture che si trovano nei campi del cervello che sono filogeneticamente più antichi e più vicini alle funzioni del corpo. Lesioni di parti del diencefalo e del tronco cerebrale, della parte superiore della formazione reticolare e del ponte portano alla perdita della coscienza. Si tratta di strutture che si occupano della regolazione delle funzioni vitali dell'organismo, cioè dell'«ambiente interno». La linea che divide la parte della formazione reticolare – la cui lesione cambia o elimina la coscienza – da quella che non altera la coscienza è abbastanza chiara. Sopra questa linea divisoria si trova l'ingresso di tutti i segnali del corpo nel sistema nervoso centrale¹⁴. In questo modo i nuclei reticolari, che sono deputati alla regolazione fondamentale della vita, cioè alla regolazione del metabolismo, forniscono una prima rappresentazione della situazione totale dell'organismo. Queste regioni nel tronco encefalico contribuiscono nello stesso tempo allo stato di veglia, alle emozioni, all'attenzione e alla coscienza. Il riferimento al corpo di tutte queste funzioni e la vicinanza anatomica dei centri neuronali che se ne occupano è evidente¹⁵.

¹⁴ DAMASIO 2000, 296.

¹⁵ Cfr. GOLLER 2000, 590.

Il fatto che le stesse regioni cerebrali, essenziali per le emozioni, l'attenzione e la coscienza, partecipino essenzialmente alla regolazione e alla rappresentazione di processi del corpo, è per Damasio un forte argomento per assumere una connessione diretta fra autocoscienza («il sentimento del Sé») e la regolazione delle funzioni del corpo nella loro rappresentazione neuronale. La «coscienza nucleare» (*core consciousness*) secondo Damasio è connessa con la rappresentazione permanente delle funzioni essenziali dell'organismo. Questa rappresentazione avviene attraverso il cosiddetto «proto-Sé» (*proto self*). Il fatto che i meccanismi di regolazione siano relativamente stabili, secondo Damasio li fa diventare fondamento ottimale per attribuire la coscienza del Sé ad un medesimo soggetto che rimane lo stesso attraverso il tempo. Una condizione essenziale per lo sviluppo della soggettività umana è dunque la rappresentazione dell'equilibrio dinamico (*homeostasis*) dei diversi stati del corpo attraverso il proto-Sé. Il fondamento neurobiologico del Sé è la rappresentazione della relazione causale fra oggetto e organismo in «mappe di secondo ordine». Su questo piano vengono rappresentati gli effetti che hanno oggetti interni o esterni sull'organismo. Le emozioni giocano un ruolo centrale nella traduzione della reazione dell'organismo in rappresentazioni mentali. Le emozioni accompagnano la reazione del corpo che è stata suscitata da oggetti esterni o interni. Come «marcatori somatici» (*somatic marker*) rendono accessibile questa azione reciproca anche più tardi nella memoria della coscienza estesa (*extended consciousness*).

Damasio si schiera esplicitamente contro una relativizzazione strumentalistica del Sé, come quella proposta da Dennett. Il Sé ha un fondamento *in re*, qualcosa che gli garantisce quella stabilità che presupponiamo nella vita quotidiana. La realtà che si pone alla base del Sé non è una sostanza spirituale, come la presenta Dennett nel suo discorso sulle «bolle d'anima» come unica alternativa rispetto a una concezione strumentalistica del Sé. Secondo Damasio la realtà del Sé è un fatto neurobiologico e trova le sue radici all'interno del piano organizzativo e funzionale del nostro organismo:

«Non c'è nessun componente che rimanga invariato per molto tempo e le cellule e i tessuti che costituiscono oggi il nostro corpo per la maggior parte non sono gli stessi di quando eravamo ragazzi. Ciò che rimane identico, in buona parte, sono il progetto costruttivo della struttura del nostro organismo e i valori di riferimento per il funzionamento delle sue parti. Chiamiamolo spirito della forma e spirito della funzione»¹⁶.

¹⁶ DAMASIO 2000, 178.

Anche se cambiamo durante la nostra vita c'è qualcosa che non viene toccato da queste mutazioni: è il principio funzionale che sta alla base di tutti questi cambiamenti. Questo principio che garantisce l'equilibrio del *milieu interne* (*homoestasis*) rimane fisso dall'inizio fino alla fine della nostra vita. L'autorappresentazione produce un'impressione stabile dell'identità e dell'immutabilità del Sé perché rappresenta ugualmente questo principio stabile dell'organizzazione dell'organismo¹⁷. Questo principio non è una finzione ma una realtà del nostro organismo e come tale regola le funzioni fondamentali del corpo (il metabolismo, ecc.). Senza questo principio organizzativo non ci sarebbe né coscienza né autocoscienza. In quanto rimane lo stesso durante il fluire del tempo, costituisce il punto di riferimento per quella che noi chiamiamo «identità personale».

Le implicazioni filosofiche di questa ipotesi neurobiologica empiricamente fondata sono notevoli. Damasio non solo confuta la tesi di Dennett, secondo cui una concezione realistica del Sé – l'ipotesi di un *proper self* – sarebbe necessariamente uguale ad una determinazione dualistica della relazione fra anima e corpo. Quando Damasio collega il Sé a un principio organizzativo che sta alla base di tutte le attività dell'organismo, la sua concezione realistica del Sé è molto vicina alla determinazione aristotelica dell'anima. Aristotele stabilisce un legame fra l'anima e l'organizzazione totale dell'organismo nel quale si trova. Similmente al Sé neurobiologico di Damasio, anche Aristotele introduce l'anima come un principio organizzativo dell'organismo. Questo argomento sarà approfondito nel paragrafo seguente. Inoltre, attraverso la breve presentazione della teoria dell'anima di Aristotele vogliamo mettere in evidenza che l'ipotesi di un'anima (come quella di un Sé reale) non implica un dualismo di sostanze.

3. Aristotele: l'anima come principio vitale dell'organismo

Secondo Aristotele spetta alla filosofia e alla scienza naturale dare una risposta alla domanda: «Che cos'è l'anima?». Per questo la ricerca filosofica inizia con la domanda: «Qual è il genere categoriale (*substantia*, *accidens*) dell'anima?»¹⁸. Nella sua ricerca Aristotele parte da una concezione comune dell'anima che si trova in tutte le posizioni filosofiche, a partire dai presocratici fino a Platone. Secondo tale

¹⁷ Cfr. DAMASIO 2000, 173.

¹⁸ ARISTOTELE 412a, 23 ss.

concezione, l'anima è «in certo qual modo il principio (ἀρχή) degli esseri viventi»¹⁹. Se si parte da questo presupposto, per cui il concetto di "anima" è il proprio o l'essenziale di un essere vivente, vuol dire che essa fa parte della sostanza (οὐσία). Quello che un essere vivente è in modo proprio – essenziale – non può essere accidentale. La tesi secondo la quale l'anima è sostanza può essere intesa in diversi modi. Aristotele distingue tre significati di "sostanza": materia (nel senso del sostrato che sta alla base di tutte le determinazioni formali), forma (nel senso di una determinazione essenziale – non accidentale) ed entità concreta (che è composta da materia e forma)²⁰.

Dalla concezione comune dell'anima risulta che l'anima è sostanza nel senso di principio formale. Non può essere sostanza nel senso di un sostrato che sta alla base di tutte le determinazioni. Quello che è il principio di un essere vivente non può essere del tutto indeterminato perché costituisce la sua determinazione essenziale. Nemmeno l'anima può essere sostanza nel senso vero e proprio, ossia sostanza nel senso di un'entità concreta. Come principio di una entità concreta non può essere identica a questa entità, altrimenti non sarebbe più il principio di qualcosa di concreto ma sarebbe il concreto stesso. Riferendoci al complesso "corpo vivente" si può concludere che l'anima non è né l'intero corpo vivente, né il corpo, ma è principio sostanziale – la perfezione (ἐντελέχεια) – per cui un corpo è un corpo vivente²¹. San Tommaso riassume questa tesi di Aristotele con la nota proposizione: *anima forma substantialis corporis*.

Con questa determinazione concettuale Aristotele non solo introduce l'anima come oggetto di una ricerca filosofica, ma esclude esplicitamente anche due concezioni dell'anima: da una parte, nel rifiuto di mettere l'anima sullo stesso piano di una sostanza spirituale indeterminata, la concezione aristotelica è incompatibile con la supposizione di un'anima come sostanza spirituale – una *res cogitans* –, come avviene per esempio nella filosofia di Descartes; dall'altra parte vengono escluse esplicitamente anche quelle posizioni dualistiche che vedono l'anima come un'entità concreta che – come viene per esempio descritto nel *Fedone* di Platone – si potrebbe incarnare in diversi corpi. L'anima, secondo Aristotele, non ha dunque niente in comune con le «bolle d'anima» (*soul bubbles*) di Dennett.

I risultati del primo chiarimento del concetto aristotelico di anima mettono in

¹⁹ ARISTOTELE 402a, 6 s.

²⁰ ARISTOTELE 412a, 7 ss.

²¹ *Ibid.*, 20 ss.

evidenza una corrispondenza fra anima e il concetto moderno del Sé. Il fatto che l'anima sia "sostanza" nel senso di una causa formale, potrebbe condurre alla conclusione che è un principio esplicativo nello stesso modo in cui il Sé viene inteso nella neurofilosofia di Dennett. Se l'anima è un principio esplicativo (o – per usare la terminologia di Aristotele – principio formale), che cosa viene spiegato attraverso questo principio? Anche qui ci aiuta un riferimento alla concezione comune, secondo la quale l'anima è «principio dell'essere vivente»²². L'anima è la ragione per la quale certi corpi sono esseri viventi, è il principio attraverso il quale ogni essere vivente si distingue da tutti gli altri corpi naturali. È la vita che attraverso questo principio spetta al vivente²³. L'anima allora è il principio formale a causa del quale ad un certo corpo spetta la qualità essenziale di vivere.

A questo punto sorge una difficoltà per il nostro confronto tra il principio esplicativo "anima" e l'ipotesi di un Sé reale o fittizio secondo Damasio o Dennett. Se l'anima nella teoria di Aristotele è l'*explanans* della vita, ci si potrebbe domandare se questo principio non possa essere confrontabile con il principio organizzativo che viene supposto dalla scienza neuronale e dalla *philosophy of mind* per spiegare il comportamento di sistemi cognitivi. La vita come tale oggi non viene più considerata come un fenomeno scientifico da spiegare. Questa è però solo una difficoltà superficiale. La vita come *explanandum* dell'anima non viene considerata da Aristotele come una forza misteriosa (quale è considerata nel *vitalismo*), ma come una forma speciale di movimento. Secondo Aristotele la maggior parte²⁴ dei processi dell'anima – come per esempio l'affettività – sono dei movimenti determinati²⁵.

Nella sua dottrina dell'anima Aristotele viene guidato dall'intento conoscitivo, che è determinante anche per altre parti dei suoi scritti filosofico-naturali e che consiste nella ricerca delle cause delle diverse specie di movimento. Considerando i movimenti fisici è relativamente facile fornire le cause del movimento: il movimento avviene perché un corpo (originariamente non mosso) viene messo in moto da un corpo in movimento²⁶. Mentre il movimento degli oggetti fisici può essere spiegato

²² ARISTOTELE 402a, 6s.

²³ ARISTOTELE 413b, 1.

²⁴ L'eccezione è costituita dall'intelletto agente; cfr. ARISTOTELE 430a, 10ss.

²⁵ ARISTOTELE 403a, 25ss.

²⁶ Questo vale naturalmente solo nell'ambito della fisica aristotelica. Poiché secondo la fisica aristotelica l'essere fermo (*stasis*) è la situazione normale di un corpo, ogni movimento è da spiegare. Per fare un confronto, ad esempio per Newton il movimento uniforme è la situazione normale di un corpo, mentre la mancanza o il cambiamento del movimento (accelerazione e rallentamento) sono fenomeni da spiegare.

attraverso cause esterne (altri oggetti mossi), esistono forme di movimento che non si possono spiegare in questo modo, quali ad esempio i movimenti e il comportamento degli organismi viventi. A differenza degli oggetti fisici, gli organismi sembrano muoversi senza che vengano messi in movimento “da fuori” da qualcosa di mosso. Per questa ragione Aristotele introduce l’anima come il principio del movimento di un corpo organico.

Le diverse specie di movimento sono classificabili in un ordine gerarchico secondo la loro complessità. Si possono dunque elencare le seguenti categorie del movimento della vita²⁷:

- movimento del nutrimento: crescita/decrecita
- percezione sensitiva
- movimento locale
- pensiero.

Aristotele considera l’anima come *explanans* per certi tipi di movimento che non possono essere spiegati in una teoria fisica del movimento. Introduce l’anima come entità teorica per spiegare certi processi biologici e cognitivi. Si potrebbe parlare anche di un certo comportamentismo: l’unica cosa che ci è data dai processi biologici o cognitivi dei diversi organismi sono i loro modi di comportamento. Questo approccio al fenomeno dell’anima è però solamente un primo passo. Il comportamentismo e l’apparente strumentalismo riguardo all’anima devono essere intesi sullo sfondo dell’epistemologia aristotelica, secondo la quale in ogni ricerca scientifica si parte da ciò che è chiaro ed evidente²⁸ – il che, negli esseri viventi, consiste nel loro comportamento. L’approccio attraverso il comportamento è però collegato con un realismo in riferimento alla riconoscibilità delle qualità essenziali degli esseri viventi che sono da analizzare. Si tratta dunque di un comportamentismo metodologico: dai modi di comportamento si possono trarre conclusioni sulle strutture essenziali della realtà.

Ciò significa che l’ipotesi di un’anima non è solamente uno strumento utile per spiegare certi modi di comportamento. Il fatto che esistano certe forme di movimento che non si possono completamente spiegare da un punto di vista fisico e che esigono un principio esplicativo diverso, secondo Aristotele è un forte indizio della veridicità di questo principio. L’anima come causa del movimento di un essere vivente è una realtà nello stesso modo in cui lo è la causa fisica dei movimenti “natu-

²⁷ ARISTOTELE 413a, 31ss.

²⁸ *Ibid.*, 11s.

rali". Così Aristotele a partire dal comportamento tipico di un organismo giunge al principio corrispondente dell'anima: anima vegetativa (nutrimento, crescita), anima sensitiva (percezione), anima razionale (pensiero, volontà).

La forma specifica del comportamento di un essere vivente richiede un principio reale e causalmente efficace all'interno dell'organismo. Come abbiamo mostrato sopra, Aristotele giustifica la supposizione dell'anima come principio interno del movimento con l'impossibilità di trovare cause esterne (per esempio altri corpi mossi) sufficienti per spiegare il movimento dell'organismo. Talvolta gli organismi si muovono in un modo "non naturale" (per esempio in direzione contraria). Si muovono – e questo è il punto decisivo – senza essere mossi da cause esterne²⁹.

Per questa ragione gli esseri viventi devono avere il principio, la causa del loro movimento in se stessi. L'anima come principio del movimento deve trovarsi nell'essere vivente. Se l'anima ha un'efficacia causale, dev'essere reale. Un'entità teorica che fosse solo una finzione esplicativa ma non una realtà, non sarebbe adeguata a spiegare i comportamenti degli esseri viventi. Se esiste una relazione causale fra principio vitale e modi di comportamento, l'anima dev'essere un principio reale che sta alla base di tutte le attività dell'organismo. Il realismo di Aristotele in riferimento all'entità teorica "anima"³⁰ deriva dunque dalle esigenze legate alla spiegazione delle diverse forme di movimento degli organismi. Come realtà che sta alla base di tutti i movimenti, l'anima garantisce anche l'unità e l'identità dell'essere vivente del quale è principio vitale. È quel principio che rimanendo sempre lo stesso sta alla base di tutti i movimenti dell'organismo e li produce causalmente.

4. Sintesi conclusiva

Possiamo dire che la supposizione di un'anima da parte di Aristotele non implica affatto un dualismo. Aristotele si schiera esplicitamente contro la concezione dualistica di Platone³¹ e rifiuta – come si mostrato sopra – l'affermazione sia di una sostanza spirituale non specificata, sia di un'entità spirituale concreta. L'anima viene considerata da Aristotele piuttosto come un principio funzionale del corpo

²⁹ L'influsso di fattori esterni sul comportamento degli esseri viventi non viene di certo negato. Viene soltanto detto che i modi di comportamento degli organismi non si lasciano dedurre causalmente da fattori esterni.

³⁰ L'anima può essere considerata come un'entità teorica perché viene introdotta per motivi di spiegazione.

³¹ ARISTOTELE 414a, 19ss.

vivente. Per essere reale l'anima non ha bisogno di una forma di esistenza speciale (spirituale), così come il modo di funzionamento di una scure non esige una qualità speciale di esistenza oltre le parti materiali di questo strumento³². In un altro passo Aristotele paragona la realtà dell'anima e la sua relazione con il corpo fisico con la potenza visiva e la relazione all'organo fisico dell'occhio³³.

La determinazione realistica del Sé di Damasio come rappresentazione neuro-biologica dell'equilibrio dinamico delle diverse funzioni del corpo mostra come anche alla luce dei recenti risultati della ricerca sul cervello si possa parlare di un'anima (o di un Sé) reale e causalmente efficace senza cadere nel dualismo della sostanza. I recenti lavori di Damasio e di altri evidenziano come un'adeguata comprensione dei processi cognitivi sia possibile tenendo conto delle attività dell'intero organismo. D'altra parte il problema anima-corpo non si può ridurre al problema mente-cervello (*mind-brain*), come è stato affermato negli ultimi dieci anni da filosofi di provenienza naturalistica. È sicuramente notevole che le recenti discussioni interdisciplinari nell'ambito della ricerca sul cervello si muovano nella direzione di un'interpretazione del soggetto umano che si avvicina alla teoria dell'anima di Aristotele. Le capacità mentali possono essere comprese solo sullo sfondo dell'organizzazione globale dell'organismo nel quale si manifestano. La concezione aristotelica dell'anima come principio della vita di un corpo vivente e dell'anima intelligibile come *entelechia* prima dell'organismo umano assumono così una nuova attualità³⁴. L'ipotesi di un'anima fornisce per così dire un principio funzionale per spiegare il comportamento totale dell'organismo. Facendo un riferimento alla neurobiologia, questo vuol dire che se il corso degli avvenimenti di ogni singolo processo neuronale sul piano dell'attività cerebrale rimane isolato, risulta del tutto incomprendibile. Solo quando viene considerato tutto l'organismo e la sua architettura funzionale si possono individuare i singoli processi nella loro rilevanza per l'attività cognitiva.

Nei testi di Aristotele l'argomento contro una separazione tra ambito spirituale-mentale e biologico-fisico si esprime nel fatto che l'anima viene chiamata prima *entelechia* del corpo³⁵. Così nell'uomo l'anima intelligibile non è solo responsabile

³² Cfr. ARISTOTELE 412b, 12ss.: una forma di esistenza (spirituale) speciale diventa importante solo nel momento in cui si parla della capacità dell'intelligenza dell'anima; questo sarebbe però materia di discussione per un altro articolo.

³³ ARISTOTELE 413a, 2s.

³⁴ Cfr. anche RAGER 2002, 51 s.

³⁵ ARISTOTELE 412a, 27 s.

delle capacità cognitive, ma determina anche i processi fisiologici fondamentali dell'organismo umano. Nella concezione aristotelica l'anima viene usata sia per spiegare fenomeni biologico-fisiologici, sia per spiegare fenomeni mentali. L'*explanandum* dell'anima si estende così a tutta l'attività dell'organismo. L'ipotesi di un'anima offre tra l'altro la possibilità di conciliare l'intuizione della vita quotidiana dell'identità personale con la nostra esperienza del cambiamento. L'anima è ciò che nell'uomo, nell'animale e nella pianta non è soggetto a cambiamenti perché sta alla loro base come principio causale.

Bibliografia

- ARISTOTELE = ARISTOTELE, *De anima* (per una tr. it. si veda *L'anima*, Bari 1995).
- CHURCHLAND 1990 = P. M. CHURCHLAND, *Eliminative materialism and the propositional attitudes*, in W. G. LYCAN (ed.), *Mind and cognition*, Oxford 1990, 206-223.
- CHURCHLAND 1995 = P. M. CHURCHLAND, *The engine of the reason, the seat of the soul*, Cambridge/MA 1995 (tr. it. *Il motore della ragione, la sede dell'anima*, Milano 1998).
- CRICK 1994 = F. CRICK, *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, London 1994 (tr. it. *La scienza e l'anima*, Milano 1994).
- DAMASIO 2000 = A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Milano 2000.
- DENNETT 1991 = D. DENNETT, *Consciousness Explained*, Boston 1991.
- FLANAGAN 1992 = O. FLANAGAN, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge 1992.
- GOLLER 2000 = H. GOLLER, *Hirnforschung und Menschenbild*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 579-594.
- JAMES 1890 = W. JAMES, *The Principles of Psychology. Volume One*, New York 1890 (tr. it. *Principii di psicologia*, Milano 1905²).
- KUHN 1988 = T. KUHN, *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1988.
- METZINGER 1993 = T. METZINGER, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn 1993.
- QUITTERER 2002 = J. QUITTERER, *Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagsintuition und Wissenschaft*, in G. RAGER, J. QUITTERER, E. RUNGGALDIER, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn 2002, 61-142.
- RAGER 2002 = G. RAGER, *Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst*, in G. RAGER, J. QUITTERER, E. RUNGGALDIER, *Unser Selbst*, 15-59.
- SÖLING 1995 = C. SÖLING, *Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie*, Paderborn 1995.