

Intorno al *body-mind problem*

JAVIER VILLANUEVA *



1. Introduzione

Su questa stessa rivista L. Borghi, partecipante al Convegno interdisciplinare di Napoli sul problema mente-corpo, e curatore dei relativi Atti¹, proponeva un criterio per districarsi nella folta foresta delle opinioni sull'argomento². Presentava dunque una regola presa da Tommaso d'Aquino e dimenticata — o quasi — nell'odierno dibattito, tanto da far dire all'autore che siamo davanti ad un «contributo mancante», ad una voce assente.

Tale norma distingue tra una divisione che potremmo chiamare «verticale» e un'altra «orizzontale». La prima discerne tra le «facoltà» dell'uomo, mentre la seconda distingue fra i «principi» dell'uomo e, anche, delle sue facoltà. Mercé al primo modo si può parlare di «corpo/mente»; grazie al secondo modo, di «corpo-anima».

In verità, negli ultimi anni l'ilemorfismo aristotelico-tomista che è alla base delle suddette differenziazioni, è stato riproposto da diversi autori dopo un minuzioso e leale confronto con le opinioni più in vista. Possiamo ricordare in Italia i contributi di G. Basti (1991), e in Spagna quelli di Ruiz de la Peña (1983) e di Castellote (1991)³. Ma è pure vero che il loro obiettivo non era focalizzare il punto esplicitamente trattato dal Borghi.

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49 - 00186 Roma

¹ G. DEL RE - E. MARIANI (edit.), *Il rapporto di Napoli sul problema mente-corpo. (Atti del Convegno svolto a Napoli-Vico Equense, 3-5 maggio 1990)*, Istituto per Ricerche ed Attività Educative (I.P.E.), Napoli 1991, pp. 387.

² L. BORGI, *L'antropologia tomista e il "body-mind problem". Alla ricerca di un contributo mancante*, «Acta philosophica», 1 (1992), pp. 279-292.

³ G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, ESD, Bologna 1991, pp. 298; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. (Un reto a la teología)*, Sal Terrae, Santander 1983, pp. 232; S. CASTELLOTE, *Actualidad del problema alma-cuerpo*, «Anales valentinos» (Valencia), 17 (1991), pp. 345-426.

Il presente lavoro si propone di contribuire alla chiarificazione concettuale nonché alla sedimentazione terminologica del tema, affinché — con i dovuti aggiustamenti — si agevoli il raggiungimento di un consenso che permetta alla filosofia — come a qualsiasi altra scienza — di lasciarsi alle spalle le *quaestiones de verbis* e impegnarsi a scandagliare le *quaestiones de rebus*.

L'oggetto del nostro studio dev'essere necessariamente la realtà integrale dell'uomo. Ciò implica la difesa delle peculiarità umane di fronte agli esseri non viventi e agli animali (ovvero proclamare l'umanesimo, la cultura, l'etica, ecc.), così come l'asserzione dell'unità umana di fronte all'irriducibile diversità delle sue componenti, innanzitutto somatiche e psichiche⁴.

2. La prospettiva orizzontale: il bipolo forma-materia o *anima-corpore*

È stato questo l'approccio di Aristotele e Tommaso d'Aquino, conservato nel romanticismo e poi ripreso dalla scienza positiva (specie dalla *Gestalt*) e dalla filosofia post-moderna⁵: a) il cominciare dall'unità dell'essere umano senza perderla nell'analisi delle sue parti⁶; e b) il garantirla difendendo in sede metafisica l'unicità del principio dell'intero composto, senza pre-occuparsi ancora di come avverrà l'integrazione della molteplicità di componenti (che svolgono le funzioni minerali, vegetative, sensibili e razionali), e neanche di se e come potrà vivere un'anima separata dal suo corpo.

La post-modernità ha dato ragione a tale approccio. Approccio che in realtà mai era stato dimenticato completamente. Sempre fu presente la consapevolezza della *superiorità* o *emergenza* dell'unità sulla molteplicità, del tutto sulle parti, della forma sui materiali. Basti scrivere: «Col concetto di auto-organizzazione in fisica non si vuole affermare altro dell'emergere, all'interno di un sistema dinamico non-lineare (di solito dissipativo), di un livello ulteriore di organizzazione di una *complessità* intesa come tale, irriducibile cioè alla somma degli elementi (e/o delle dinamiche elementari) costituenti il sistema. Non di un nuovo ente si tratta, ma di una "forma di organizzazione" di un insieme di elementi non deducibili dal livello precedente. Vedremo come tutto ciò avvicina la scienza contemporanea del non-linea-

⁴ E' questa «l'unica prospettiva corretta» del problema, conclude RUIZ DE LA PEÑA (*Las nuevas antropologías...*, cit., p. 208).

⁵ Ripreso in tale misura che Castellote si compiace di un «ricupero della macroscopia» (CASTELLOTE, *Actualidad...*, cit., pp. 415ss.).

⁶ Al riguardo è sommamente significativo il dibattito in corso all'inizio del XIX secolo nel campo medico, come si desume da J. CONDE ANDREU, *El principio de la unidad individual* (Discurso leído en el acto de su recepción académica), Academia nacional de medicina, Zaragoza 1931, pp. 1-63.

L'autore, prestigioso studioso di anatomia, recupera sia per questa disciplina sia per la fisiologia il concetto di «unità individuale», base dell'«unità funzionale» e dell'«unità strutturale». Ribadisce quindi che l'oggetto di tale settore della medicina è comune a tutti gli altri settori, e cioè l'«individuo vivo, integro e sano», contro l'atomizzazione e frammentazione meccanicistica in essa imperante (cfr. pp. 16-19; pp. 26ss.).

re e/o delle complessità, al concetto di “causalità formale” aristotelica, come *intrinseca* a un sostrato materiale»⁷. Molti cultori della scienza moderna, invece, riducendo ogni causalità a quella efficiente estrinseca, non riescono a comprenderla⁸.

A imitazione del processo edile, Aristotele chiamò «materia» i materiali o elementi impiegati e «forma» ciò che «materia» non è, ma emerge da essa. La forma di quegli esseri speciali denominati viventi può essere chiamata pure con un nome speciale: «anima». Essendo emergente, la forma non è un materiale in più, seppure rarefatto, bensì un non-materiale. Non è il quarto lato di un triangolo, né un gruppo tutto particolare di neuroni all'interno del cervello; né l'anima è un organo corporeo in più, per quanto «immateriale» o vaporoso. Invece la «forma» è ciò che ora tiene uniti i diversi componenti, è l'organizzatore dell'organizzazione già in atto, è il *know how* di un insieme di elementi, è — per usare un esempio — il direttore dell'orchestra (il quale infatti non è un musicista in più). Da questa prospettiva si deve affermare che tanto la forma quanto la materia sono «parti»; ma parti eterogenee, una «parte formale» e una «parte materiale» appunto (come nell'orchestra differiscono la «parte direttiva» e la «parte diretta»).

Da quanto si è appena detto si capisce che tale forma e tale tutto non sono afferrabili con i metodi usati dalle scienze di livello inferiore. Così, se la neurofisiologia è programmata per scoprire reazioni elettrochimiche, è palese che non scoprirà mai una corrente di pensiero. Succede qualcosa di simile all'ascoltatore di un concerto: non sentirà il direttore. Il rischio però di assolutizzare ciò che tali scienze conoscono dalla loro prospettiva pre-fissata è incombente: possono negare l'esistenza del lavoro del direttore e dell'anima perché prima si è pre-messo che le uniche realtà esistenti sono la musica o le reazioni elettrochimiche, ossia gli elementi⁹. Come scoprire allora tali realtà formali? Salendo di livello e innalzandosi allo studio del tutto macroscopico, per poi analizzare ogni suo componente. Anche se la forma non è un materiale tra gli altri, né il tutto una parte tra le altre, è pur vero che la forma non si trova fuori dai materiali né il tutto fuori dalle parti, ma in essi. Consiste proprio nella loro organizzazione. Sicché quando si sente un musicista sintonizzato e armonizzato con gli altri e non una successione di rumori, si sente il direttore; insomma quando si vede una molteplicità ordinata e non un caos completo si vede un'unità, concretamente un «uni-verso». Ma la forma e il direttore non stanno in ogni materiale, musicista e parte allo stesso modo, bensì secondo le peculiarità di ognuno dei componenti¹⁰. Pertanto, stanno lì facendo sì

⁷ G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo...*, cit., pp. 99, 236.

⁸ «La causa formale non è mai responsabile di qualsiasi azione su un sostrato materiale, cioè non va mai intesa vitalisticamente come una sorta di forza immateriale che organizza gli elementi di cui un corpo è costituito [una sorta di agente angelico, diremmo graficamente]. Al contrario la forma naturale indica semplicemente la specificità di una dinamica di un dato sistema (nonlineare e instabile) che si stabilizza» (G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo...*, cit., p. 238, nota 44). Quindi la causa formale è, da un punto di vista strutturale, l'organizzazione stessa; mentre da una prospettiva genetica è l'organizzazione emersa.

⁹ Rupert Sheldrake ha saputo spiegare questo mistero naturale in maniera particolarmente efficace. Citato da J.R. AYLLON, *En torno al hombre*, Rialp, Madrid 1992, pp. 53-54.

¹⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De An.*, q. unica, a. 10, ad 13.

che tale parte sia davvero una parte, vale a dire una «parte-di» tutto, facendo sì che la materia sia «materia-di» un composto, che sia «materia organizzata, formalizzata o informata». E viceversa, soltanto quando la forma organizza dei materiali o il direttore dirige i musicisti si può dire che sono rispettivamente forma e direttore. In altre parole, nell'organismo c'è solo la «forma-di» una materia (ossia una «forma materializzata»), e nell'orchestra esiste soltanto un «direttore-di» musicisti.

Applicando questa concezione ai viventi si dice che la loro forma, cioè la loro anima, è in tutto il loro corpo ed in ognuno dei loro organi corporali¹¹. E vedendo il *corpo organizzato* ossia il *corpo vivente* o *corpo animato* o la *carne animata* vediamo pure la sua organizzatrice ovvero la sua *anima organizzante* o *vivente* o *corporizzata* o *incarnata*¹². Distinguiamo però l'organizzante dall'organizzato.

L'errore abituale consiste nel fare a meno degli aggettivi nei suddetti binomi per parlare semplicisticamente di «corpo» e di «anima». Diciamo «semplicisticamente» per distinguerlo da un parlare «semplicemente», intendendo quello che si riferisce a tali vocaboli in senso generico e, perciò, aperto a qualsiasi specie (sebbene non esistente senza appartenere ad una di esse). Così, per esempio, il «corpo» può essere di una specie inanimata o di una specie animata. Sarebbe invece un riferimento semplicistico impiegare tali vocaboli in senso specifico, riferendosi in concreto ad un «corpo inanimato» e ad una «anima separata dal corpo». Allora è evidente che è in agguato il dualismo forte del «cadavere indossato da un angelo» o, se si vuole, dell'«animale cavalcato da uno spirito puro».

Ma parlare di «corpo animato» e «anima corporizzata» equivale a nominare tutto il vivente poiché si nominano i suoi due principi costitutivi; altrettanto deve asserirsi quando ci si riferisce *semplicemente* ad un'«anima» e ad un «corpo» esistenti *in rerum natura*: infatti se sono reali sono sempre «anima-di» un corpo, e «corpo-di» un'anima. Sono insomma prospettive opposte per designare un medesimo referente o *suppositum*, così «stella vespertina» e «stella matutina» si riferiscono allo stesso pianeta Venere. Soltanto che lo designano attraverso diverse note esplicite e mediante differenti connotati impliciti. Potremmo quindi concludere che il termine «anima» indica tutto l'uomo, ma addita esplicitamente l'aspetto immateriale, inesteso o interiore dell'uomo, e implicitamente quello materiale; mentre il vocabolo «corpo» segnala esplicitamente il suo aspetto materiale, esteso o esteriore (spazio-temporale), e implicitamente quello immateriale. In definitiva, «anima» altro non è che l'aspetto immateriale del «corpo animato» o dell'«uomo»; e viceversa. L'uomo è dunque anima; ma è anche corpo. Ma non è *soltanto* anima né *soltanto* corpo.

Definendo gli esseri come composti di forma e materia si salva la loro unità e si evita il dualismo perché siamo davanti a coprincipi, non davanti a enti. Si raggiunge un'unità duale ben lontana dall'unità dualista, si contrappone il dualismo

¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De An.*, q. unica, a. 10.

¹² La persona umana è un'«anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale» (GIOVANNI PAOLO II, «Esortazione apostolica *Familiaris consortio*», del 22-XI-1981, n. 11; in *Enchiridion Vaticanum*, vol. VII, n. 1558).

debole al dualismo forte. Bunge ha però ragione — ammonisce Ruiz de la Peña — nel dire che il linguaggio è intensamente impregnato di terminologia dualista. Come dicevamo prima, la causa di tale tendenza è l'intelletto stesso che concepisce come enti o cose o tutti ogni aspetto o parte¹³. Per fugare tale pericolo bisognerebbe impiegare i vocaboli svuotati del loro senso dualistico o usare altri vocaboli che ne connotino un altro. Per esempio, i binomi «forma sostanziale-materia prima» o «coprincipio formale» e «coprincipio materiale» oppure «parte principale formale» e «parte principale materiale»; o, ancora, vocaboli come «organizzante-organizzato», «limitante-limitato», «determinante-determinato», ecc.¹⁴. Ovviamente forma e materia si richiamano a vicenda: nessuno da solo sarebbe senz'altro il tutto, non sarebbe l'animale ma neanche sarebbe l'uomo: perciò Tommaso d'Aquino sostiene che l'anima (compresa quella separata) non è uomo, non è persona. Ma è pur vero che la forma è più importante della materia, il direttore più importante dei musicisti, nonostante le apparenze.

La forma non possiede soltanto il potere di organizzare i materiali (un potere rivolto verso l'interno), ma anche un potere di agire insieme alla materia (un potere rivolto verso l'esterno): in questo caso agisce il composto ilemorfico. Ma agisce in maniera specifica, vale a dire ha delle affinità (così si esprime la chimica) o delle finalità (come afferma la biologia). Anche un nemico della finalità come Monod ha dovuto riconoscerla, sebbene mascherandola sotto il vocabolo «teleonomia». Pure Bertalanffy ha ripreso il concetto aristotelico di «potenza». Non siamo però davanti a nessun tipo di antropomorfismo, poiché non è detto che queste finalità intelligenti siano coscienti nelle cose stesse; lo sono nel loro creatore.

Quanto abbiamo detto nel presente paragrafo traccia una divisione orizzontale in tutte le creature materiali. Una divisione che mette in evidenza le due «parti principali» ovvero i due «coprincipi ilemorfici»: sopra la forma, sotto la materia. La sua rappresentazione grafica potrebbe essere:

forma

—————

materia

A tale divisione orizzontale corrisponde la coppia di termini «anima-corpo» impiegata da san Tommaso e ricordata tanto opportunamente da L. Borghi¹⁵. L'Aquinate, come si sa, impiega sia la formula «*anima forma corporis*», sia l'espressione meno fuorviante «*anima forma materiae primae*». Infatti, la prima si presta a leggerla dualisticamente, e la seconda, dualmente. Ovviamente tale divi-

¹³ Tutto ciò si complica nel caso dell'uomo poiché come sappiamo l'anima possiede l'essere per se stessa, è capace di sussistenza da sola, separata dal corpo. In tale eventualità è sì una cosa, benché non sia una cosa-uomo o cosa-persona, ma soltanto una cosa-anima-separata. Invece nella situazione di anima unita al corpo non è una cosa, ma soltanto una parte capace di agire autonomamente, di sussistenza e di far partecipe il corpo dell'essere che possiede in proprietà.

¹⁴ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, cit., pp. 221, 223; G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo...*, cit., p. 244.

¹⁵ Cfr. L. BORGI, *L'antropologia tomista...*, cit., pp. 284ss.

sione — per il fatto di essere onnipresente nel mondo materiale, composto da realtà molto diverse tra di loro — separerà forme altrettanto diverse. Con ciò s'intende dire che sebbene la forma sia per definizione assolutamente immateriale, ci sono gradi di dipendenza dalla rispettiva materia e, in questo senso e solo in questo, si può adoperare l'espressione «gradi d'immaterialità assoluta». Sicché, per esempio, la forma o «anima» di un'ascia sarà molto immersa nella materia e dominata da essa; un po' meno lo sarà la forma di un sistema chimico auto-organizzante; molto di meno lo sono i viventi in alcune delle loro operazioni: è poco dominata dalla correlativa materia la forma di un vegetale, meno ancora quella di un animale (il quale produce sensazioni e sentimenti) e, finalmente, la forma umana è completamente indipendente dalla materia, benché solo in alcune sue operazioni.

3. La prospettiva verticale: il dipolo *mens/corpus*

Oltre alla suddetta divisione orizzontale esiste pure una divisione che possiamo chiamare «verticale», la quale divide l'unità del tutto in una molteplicità di parti entitative:

parte-1 | parte-2 | parte-3 | parte-4

Parlare di «parti entitative» non equivale a parlare di «enti» o tutti, perché ciò sgretolerebbe tale unità degradandola all'unità peculiare del conglomerato; sono invece «enti-di» un ente totale. Equivale però a parlare di parti che godono di un'entità o realtà che non possiedono le «parti principali». Si potrebbe provare a distinguere i due tipi sostenendo che queste ultime hanno una «realtà ontica», mentre quelle possiedono una «realtà ontologica», sia di tipo fisico-chimico sia di carattere spirituale.

Ogni scienza, positiva o filosofica che sia, scopre, nel proprio campo, la medesima divisione orizzontale «organizzante-organizzato» trovata dalle altre; invece rinviene «fette verticali» diverse da quelle apprese dalle restanti. Perciò ognuna è relativamente autonoma rispetto alle altre, ma non può pretendere di eliminarle per divenire l'unica. Diventa necessario dunque armonizzare le scoperte di tutte. Applicando queste palese verità al caso degli animali si concluderà che, per esempio, la conoscenza anatomica deve integrarsi con quella fisiologica, che la conoscenza dei processi fisico-chimici va articolata con quella dei processi biologici e, infine, che la scienza sui processi biologici (p.es. quelli neuronali) dev'essere armonizzata con quella sui comportamenti (etologia). Si dica altrettanto delle conoscenze attinte dalle scienze sperimentali che individuano nel mammifero *Sapiens sapiens* l'esistenza di comportamenti specificamente umani (etica) e quindi di facoltà nuove rispetto al resto degli animali, responsabili della sua superiorità globale.

Le nuove facoltà umane — che affiancano senza eliminarle — le capacità animali sono l'intelletto, in campo conoscitivo, e la volontà nell'ambito affettivo

(alle quali va aggiunta la reminiscenza). L'insieme delle tre è denominato da Tommaso d'Aquino *mens*. Perciò la divisione verticale a cui prima ci riferivamo traccia una linea divisoria tra le facoltà esclusive dell'uomo — denominate globalmente *mens* — e le facoltà che possiede in comune con gli animali, vegetali e minerali — denominate *corpus* —. Come si può vedere, la precedente divisione orizzontale *anima-corporis*, organizzante-organizzato è ben diversa dall'attuale divisione verticale *mens/corporis*, come ha messo in rilievo L. Borghi nelle pagine dalle quali hanno preso spunto le presenti riflessioni. Il bipolo *anima-corporis*, infatti, ripercorre ogni ente e ogni parte dell'ente, ogni facoltà dunque: siano possedute dai minerali, dagli animali o dall'uomo¹⁶. Il dipolo *mens/corporis*, invece, separa le facoltà esclusive dell'uomo dalle facoltà comuni ad altri enti: per comodità diremo che sta per il binomio *razionale/irrazionale* (servendoci dell'esempio dell'orchestra, la divisione verticale avviene tra i musicisti diretti (e perciò armonizzanti), distinguendo, per esempio, tra quelli che non hanno bisogno di strumenti — i cantori —, da coloro che ne fanno uso). In terminologia scolastica si direbbe che mente/corpo non sono *ens quod* (ossia enti completi nella propria natura), ma lo è soltanto il composto. Benché non siano *ens quod*, anima-corpo sono entrambi *ens quo*, vale a dire principi mediante cui il composto è ciò che è¹⁷.

Si avverte subito il madornale errore di confondere il bipolo orizzontale con quello verticale, specialmente il «*corpus* orizzontale» con il «*corpus* verticale». È lo sbaglio tipico dei dualismi, perché ontificano i due coprincipi. Perciò, noi comprendiamo la condizione richiesta da Ruiz de la Peña per elaborare un'antropologia rispettosa dell'unità dell'uomo di assegnare ai termini «anima» e «corpo» un significato diverso da quello che possiedono nell'ambito del dualismo, come un invito a passare dalla prospettiva verticale «anima/corpo» alla prospettiva orizzontale «anima-corpo»¹⁸.

Le tre facoltà che costituiscono la mente umana sono le responsabili dell'emergenza dell'uomo sugli altri enti ossia della maggiore indipendenza

¹⁶ Per Tommaso d'Aquino le facoltà corporali possiedono una propria materia e una propria forma (a cui segue un proprio potere o virtù), ma sotto l'influsso dell'unica forma sostanziale del composto: esse «*non tamen agunt solum in virtute propria, sed in virtute formarum substantialium ad quae se habent sicut instrumenta*» (*In VII Met.*, l. 8, n. 1457). Di conseguenza, l'unica forma sostanziale attualizza indirettamente la materia di ogni facoltà, e quindi il corpo intero: «*una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et [materiam] omnium partium eius*» (*De An.*, q. unica, a. 6).

¹⁷ Alcune affermazioni tomiste sembrerebbero smentire quanto si è detto giacché identificano l'anima con l'*intellectus vel mens*: *S.th.*, I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1. Ma si tratta di una mera attribuzione: «*anima intellectiva quandoque denominatur nomine intellectus, quasi principaliori sua virtute*» (*S.th.*, I, q. 79, a. 1, ad 1).

¹⁸ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, cit., pp. 221, 223. L'energica difesa dell'unità dell'uomo contro ogni forma di dualismo proposta da questo autore potrebbe inclinarlo verso posizioni prossime al monismo, con le conseguenti difficoltà nel terreno escatologico. Zubiri -alla stregua di Suárez- tiene conto maggiormente della divisione verticale quando traccia le sue divisioni in sussistemi. Ma non dimentica completamente la divisione orizzontale, per esempio quando parla di sistema e di sussistemi, di proprietà sistematiche e di proprietà elementari.

dall'ambiente materiale: il cosiddetto auto-controllo (autoconoscersi e autovolersi). Lungo itinerari che ora non dobbiamo percorrere s'inferisce un agire immateriale in grado eminente ovvero un operare spirituale. Da qui si deduce che le relative facoltà (e quindi pure la *mens*) sono spirituali: senza organi. Applicando a queste facoltà la divisione orizzontale, diremmo che sono anime senza corpo, o forme senza materia e quindi sussistenti¹⁹.

Non è da stupirsi se queste operazioni e facoltà spirituali non sono rintracciabili con i metodi caratteristici delle scienze materiali. Un'idea geniale o un'idea sciocca consumano la stessa energia e richiedono gli stessi neurotrasmettitori, così come un atto d'amore o di odio suscitano le stesse palpitazioni, ma sono palesemente realtà abissalmente diverse.

Se finora abbiamo dedicato la nostra attenzione all'esistenza di parti spirituali nell'uomo, ora si pone il problema della loro connessione. Bisogna dire subito che tale collegamento non è tanto intrinseco (e quindi percepibile dal senso comune) come quello posseduto dal binomio orizzontale forma-materia, ordinatore-ordinato. Ora s'impone l'analisi sperimentale del rapporto tra le facoltà spirituali stesse, innanzitutto da parte delle scienze umane (in particolare la psicologia). Un rapporto però che si dà per scontato, giacché è esperienza abituale. S'impone anche la disamina delle relazioni tra le facoltà spirituali e le facoltà materiali, cioè tra la *mens* e il *corpus*. È qui che si colloca l'odierna questione del *body/mind*, così come il problema della natura/libertà²⁰. Possono distinguersi allora due sottoproblemi: a) la possibilità stessa di tale rapporto, e b) il modo in cui avviene.

Sulla possibilità di un influsso del superiore spirituale sull'inferiore materiale non ci sono ragioni per scartarlo, anzi: ce ne accorgiamo ogni giorno. Lo stesso Popper ribadisce con dovizia di particolari la causalità dei Mondi 2 e 3 sul Mondo 1. Pure l'ultimo Quine²¹. E tutti noi sperimentiamo che la nostra volontà è causa delle nostre operazioni sensitivo-motorie. Perché allora si presenta la difficoltà di ammetterla? Forse perché si parte dal pregiudizio riduzionista di credere soltanto nell'esistenza di realtà materiali o di voler definire esaurientemente — *totaliter* — lo spirito.

Che dire poi della possibile causalità dell'inferiore sul superiore? Che è possibile ma limitata; spesso limitata alla preparazione del materiale con il fine di renderlo adatto all'azione del superiore; l'inferiore agisce come causa strumentale preparatoria o solo come occasione²². Al riguardo, Basti scrive: «Se vogliamo davvero afferma-

¹⁹ Non dobbiamo ora occuparci delle conseguenze di questa proprietà, in concreto del possesso in proprio dell'atto di essere e della sua comunicazione alla materia (*forma dat esse*, dicevano gli scolastici), né della sussistenza separatamente dalla materia (*anima separata a corpore*).

²⁰ Giovanni Paolo II, nella recente «Lettera enciclica *Veritatis splendor*», ai nn. 46-50, ha individuato nella negazione dell'indissociabilità corpo-anima la radice antropologica di molte posizioni morali errate.

²¹ W.V.O. QUINE, *Mind versus body*, in *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*, Harvard Univ. Press, Cambridge Mass. & London 1987.

²² È quanto ritiene la teoria tomista dell'astrazione del concetto universale dall'esperimento particolare prodotto dalla cogitativa (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In de An.*, I, II, 46-81, edizione Gauthier). Non così altri autori: Zubiri, ad esempio, lo ritiene un processo artigianale, dove una facoltà prende un materiale grezzo e consegna un materiale elaborato alla successiva facoltà.

re la spiritualità dell'anima individuale legandola alla sua unione a una materia come sua forma, dobbiamo per forza passare attraverso una dottrina dell'intenzionalità oggettiva. Ciò però presuppone un recupero della nozione di *forma naturale* in fisica e quindi di *forma intenzionale* nelle facoltà sensibile e intellettuale, nonché una *relazione informazionale* che leghi le due»²³. In parte, la difficoltà di capire la causalità dell'operazione intellettuale sulla parte fisica proviene dal pregiudizio efficiente²⁴.

Va da sé che in un tale processo basta il guasto di un elemento inferiore della catena perché non si possa raggiungere il prodotto finale. Così, per esempio, un senso della vista sano vede rosso lo zucchero bianco se s'interpone un vetro rosso trasparente; o non vede nulla se esso è opaco. La ragione è ovvia: il senso della vista e il mezzo visivo costituiscono un'unità, che è quella che in fin dei conti vede. E ciò nonostante non c'è persona al mondo che sostenga che il vetro rosso è la vista, e che quello vede mentre questa non vede. San Tommaso — seguendo lo Stagirita — non ha dimenticato di applicare questo principio all'antropologia quando ha scritto che in realtà non è il senso che sente e l'intelletto che apprende, bensì l'uomo integro che sente e capisce mediante il suo senso e il suo intelletto, allo stesso modo che è lui stesso che cammina con i suoi piedi e canta con la sua bocca: *hic homo intelligit*, ognuno di noi si sperimenta uno, indiviso e identico nello spazio e nel tempo.

4. Conclusione

Il tenere nitidamente distinte la prospettiva orizzontale e quella verticale summenzionate permette di capire l'annosa questione del progresso della ricerca psicosomatica. La coppia ordinatore-ordinato proveniente dal primo approccio è sempre la stessa, è pure ritrovabile dappertutto, sia con mezzi rozzi sia con strumenti raffinati. Perciò l'uomo primitivo, greco, medievale, moderno e post-moderno sono approdati alla stessa sponda. In altri termini, da questa prospettiva non c'è alcun progresso possibile. Invece, le coppie procedenti dalla seconda prospettiva sono sempre (o quasi) suscettibili di allargamenti e di approfondimenti. Si possono infatti scoprire nuove facoltà e si possono svelare nuovi organi, nuove particelle, e così via. Un progresso dunque in-finito per ora, al meno in senso etimologico.

La ragione di queste differenze le possiamo trovare nella felice distinzione di Castellote tra macroscopia e microscopia: il tutto è stato afferrato dall'inizio e non è stato mollato; non c'è quindi progresso; invece l'avanzamento verso le parti elementari dipende dagli strumenti adoperati, e non è ancora finito.

Inoltre, la suddetta distinzione magari può essere utile in un campo di grande importanza teoretica e di notevoli risvolti pratici (etici e legali). Ci riferiamo allo statuto antropologico dell'embrione umano. Ma la lunghezza raggiunta dalla presente nota consiglia di procrastinarne l'esame.

²³ G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo...*, cit., p. 166.

²⁴ «L'intelletto per causare non deve "spostare particelle", come suppone la teoria dualistica platonico-cartesiana della mente. Esso non deve esercitare alcuna forza, né per spostare le particelle di aria-acqua-fuoco (...) della fisiologia antica, né per muovere gli elettroni degli impulsi nervosi della moderna neurofisiologia, per esempio secondo la rivisitazione contemporanea fatta da J. C. Eccles della teoria dualista» (G. BASTI, *Il rapporto mente-corpo...*, cit., p. 244).