

*note e commenti***L'antropologia tomista e il *body-mind problem* (alla ricerca di un contributo mancante)**

LUCA BORGHI*

**1. Il *body-mind problem* e la cultura contemporanea**

Non sono necessarie molte parole per dar conto della centralità del *body-mind problem* nella cultura scientifica e filosofica del nostro tempo. Una questione antica, quella del rapporto tra la componente corporea e quella psichica all'interno dell'unico essere umano, trova nuovo alimento nella sconfinata e suggestiva messe di dati raccolti negli ultimi decenni dalle scienze empiriche e sperimentali, nonché dalle elaborazioni teoriche di una ricchissima gamma di nuove competenze disciplinari che vanno dalla linguistica alla *computer science*, dalle neuroscienze alla *philosophy of mind*.

L'enorme spazio che già si dedica a questo argomento, dalle pagine di divulgazione scientifica alla saggistica più ponderosa, sembra addirittura destinato ad aumentare dopo la pubblica dichiarazione del Congresso degli Stati Uniti (già seguita da vari altri organismi nazionali ed internazionali) con cui gli anni Novanta sono stati proclamati *Decade of the Brain*, segnalando in questa direzione la priorità numero uno della ricerca tanto teorica che applicata¹.

Il *body-mind problem* si presenta originariamente, potremmo dire fenomenologicamente, come problema della *diversità nell'unità* e dell'*unità della diversità*. È problema della diversità nell'unità perché tanto lo sguardo comune quanto lo

* Residenza Universitaria Torleone, Via S. Isaia, 79 - 40123 Bologna

¹ Da un punto di vista più strettamente filosofico può essere significativo notare, per es., la progressiva consistenza assunta negli anni dalle sezioni dedicate a questo argomento (in particolare quella dal titolo *Le psychique et le physique*) nel "Répertoire Bibliographique de la Philosophie" di Louvain.

sguardo metodico delle scienze e della filosofia percepiscono che l'unità personale, vitale, storica, di ogni uomo è come solcata da due correnti distinte —la materialità/corporeità, la psichicità/spiritualità— che sembrano resistere ad ogni tentativo di unificazione con una forza ben superiore a quella delle “interazioni” che la fisica contemporanea sta cercando di ricondurre ad unità: si tratta di una resistenza che si evidenzia su molteplici piani che vanno da quello linguistico e semantico, a quello ontologico, passando, tanto per fare un esempio, attraverso quello diagnostico e terapeutico della scienza medica.

Ma il problema mente-corpo è anche, in modo altrettanto originario —si direbbe quasi speculare— un problema dell'unità della diversità nel senso che due dimensioni pur così fortemente polarizzate si richiamano continuamente a vicenda, appaiono sempre più strettamente intrecciate, fino a far considerare che non si dà, perlomeno su di un piano empirico, alcuna forma di psichicità/spiritualità in assenza di adeguate condizioni del corporeo e, viceversa, la materialità/corporeità sembra addirittura svuotarsi di significato (umano) se privata del suo riferimento alla psiche, alla mente.

Se questa caratteristica e insopprimibile ambivalenza del problema mente-corpo motiva pienamente il fascino puramente *speculativo e teoretico* che esso ha esercitato così fortemente lungo tutta la storia del pensiero occidentale², non va tuttavia trascurato il peso degli altri due motivi che su questo tema convogliano tante energie dell'intelligenza umana.

Il primo è quello che potremmo definire motivo *esistenziale*: il *body-mind problem* interessa perché se ne coglie lo strettissimo legame con alcuni dei più decisivi argomenti di indagine esistenziale ed etica (spiritualità ed immortalità dell'anima, possibilità di una conoscenza vera, libertà e responsabilità dell'agire umano, ecc.) e questo motivo, ancorché non lo si riconosca esplicitamente, è sempre presente anche nella letteratura contemporanea al riguardo³.

Il secondo, sotto gli occhi di tutti, è il motivo *pratico-terapeutico*: nella misura in cui si penetra nel mistero del sistema nervoso umano, si fa strada la speranza di poter affrontare in un futuro ormai non tanto remoto, non solo alcune delle patologie più sconcertanti e devastanti su di un piano personale, come sono in genere quelle di natura neuropsichiatrica, ma anche alcune situazioni “fisiologiche” come i processi dell'invecchiamento cerebrale, i limiti “fisici” dell'apprendimento e della memoria, ecc.

Pienamente vigenti, quindi, i tre grandi motivi di interesse per questa temati-

² L'uomo come microcosmo, unico punto di “allacciamento” del corpo e dello spirito... È stato scritto: “È noto che in filosofia sono le articolazioni, gli allacciamenti i punti più istruttivi: così è quando la materia sembra emanare la vita e dall'animalità delle grandi scimmie sembra sorgere l'umanità. Nel punto d'origine si nasconde ciò che più ci interesserebbe sapere”, GUITTON, J., *Il lavoro intellettuale*, Roma 1977, p. 70.

³ Si consideri, ad es., uno dei più recenti e pubblicizzati esempi di materialismo “duro” di origine neurobiologica: CHANGEUX, J.-P., *L'homme neuronal*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1983 (trad.it.: *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1990), dove l'animosità dell'Autore contro la visione etica ed escatologica che segue necessariamente ad una visione non materialista dell'uomo raggiunge talora toni faustiani.

ca, che cosa dire dei risultati? Se non ci si fa ingannare da una troppo facile pubblicistica che sembrerebbe dar conto di tanto frequenti quanto improbabili “riduzioni” dei diversi aspetti della psiche umana a qualche struttura corticale o sottocorticale, i resoconti più accurati degli sforzi in atto mostrano piuttosto che, in campo scientifico, si acquisisce una sempre maggiore consapevolezza che la stessa base empirica con cui una riflessione di *body-mind* deve necessariamente confrontarsi, si arricchisce di sempre nuovi elementi che, almeno per ora, lungi dal favorire visioni semplificanti tende piuttosto a mettere in discussione anche buona parte di quei concetti dati per acquisiti nei decenni passati e sui quali erano state costruite numerose elaborazioni teoriche.

Da un punto di vista strettamente filosofico si ha l'impressione che anche i più acuti e originali pensatori, nonostante le molte dichiarazioni in contrario, non riescano in fin dei conti ad evitare a lungo le opposte secche del monismo materialista e del dualismo di stampo platonico-cartesiano⁴.

Le ragioni di una tale *empasse* si potrebbero forse trovare o in una insufficiente preparazione teoretica di alcuni autori di provenienza scientifica o nell'ineadeguatezza dei quadri di riferimento antropologico (nel senso dell'antropologia filosofica) ed epistemologico su cui hanno potuto contare alcuni dei pensatori che si sono cimentati con l'argomento.

Tant'è: il nocciolo più propriamente filosofico del problema sembra insomma intatto, nonostante il vertiginoso arricchimento di dati empirici che fanno riferimento all'oggetto in questione, la realtà psico-fisica umana.

2. L'antropologia tomista, ovvero il contributo mancante

C'è qualcosa, tuttavia, che sorprende ancor più degli ostacoli incontrati dalla cultura contemporanea nello sforzo per sondare il mistero delle relazioni psicofisiche nell'uomo. Mi riferisco alla quasi completa assenza, negli ultimi trent'anni, di specifici contributi sul *body-mind problem* da parte di pensatori tomisti, all'interno della pur ampia produzione che è stata dedicata a ripercorrere l'antropologia e la psicologia di san Tommaso.

Infatti, se si esclude una certa manualistica di ispirazione tomista, che già alla fine degli anni '50 si sforzava di affiancare ai principali argomenti della psicologia razionale i dati più importanti fino ad allora acquisiti dalle scienze sperimentali di

⁴ Penso da un lato agli originalissimi lavori di DENNETT, D.C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, 1978 (trad.it.: Adelphi, Milano 1991) e HOFSTADTER, D.R.-DENNETT, D.C., *The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Basic Books, 1981 (trad.it.: Adelphi, Milano 1985), dall'altro all'ormai classico lavoro di POPPER, K.R.-ECCLES, J.C., *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Springer, New York 1977 (trad. it.: Armando, Roma 1981). Anche il tanto decantato *mentalismo* di R.W. SPERRY, di una terza via non ha in realtà che il nome, riducendosi in sostanza all'ennesima variante riduzionistica (cfr. per es., *Mind-Brain interaction: mentalism, yes; dualism, no*, in "Neuroscience", 3 (1980), pp. 195-206).

ambito psicobiologico (anche se normalmente senza un intento teoreticamente esaustivo riguardo al *body-mind problem*, e senza riferimenti espliciti ai testi di san Tommaso)⁵, il pensiero antropologico dell'Aquinate negli ultimi trent'anni non è praticamente mai più stato messo a confronto con le scienze sperimentali di ambito psico- e neurobiologico, né con il fiorente dibattito che si è sviluppato a partire da esse⁶. Certo, non sono mancate le esortazioni a farlo, soprattutto in occasione e in seguito alle celebrazioni del VII centenario di san Tommaso⁷, riconoscendo in questo tipo di *messe a confronto* una delle esigenze più tipiche del genuino atteggiamento tomista verso la ricerca della verità, ma non ho potuto rintracciare nessuno scritto che si cimenti concretamente in questo tentativo⁸.

È senz'altro presente la consapevolezza che l'antropologia tomista ha, per così dire, composto e superato l'antico dissidio *oscillatorio* tra monismo e dualismo in tema di natura umana, grazie alla geniale elaborazione metafisica della dottrina dell'anima come forma del corpo⁹. Ciononostante sembra che non si sia colto pienamente che questa dottrina, di per se stessa, lungi dall'essere la soluzione *tout-court* del *body-mind problem*, è semmai l'apertura di un promettente sentiero lungo il quale ricercarla.

⁵ In questa linea, due opere ancor'oggi significative di questo atteggiamento, sebbene legate ad uno stadio della ricerca scientifica decisamente più arretrato, sono: BERGHINROSÉ, G., *Psicologia*, Marietti, Torino 1957 e JOLIVET, R., *Psychologie*, Vitte, Lyon-Paris (trad.it.: Morcelliana, Brescia 1958).

⁶ Baso questa affermazione su di una ricerca effettuata a partire dalle segnalazioni del "Répertoire Bibliographique de la Philosophie", di Louvain, in particolare alle sezioni *Période patristique et médiévale* e *Anthropologie et psychologie philosophiques*: la maggior parte dei testi che potevano avere un riferimento diretto o indiretto al nostro tema — accomodamento dell'antropologia tomistica alle tematiche comunemente raccolte sotto la denominazione di *body-mind problem* — sono stati analizzati direttamente. Si pensi che l'unico esplicito affiancamento di S. Tommaso al moderno *body-mind problem* si trova in un brevissimo lavoro, di provenienza decisamente insolita: KASAI, T., *The mind-body problem in the thought of Dogen and Thomas Aquinas, A study in comparative philosophy*, in "Journal of Indian and Buddhist Studies", 22 (1974), pp. 1119-29. La rivista è edita a Tokio.

⁷ Cfr AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, vol.VII, EDI, Napoli 1978; cfr anche SALMONA, B., *La risposta di S. Tommaso al problema del rapporto tra anima e corpo*, in "Incontri culturali", 8 (1975), pp. 121-46.

⁸ A quanto mi risulta l'unica parziale eccezione è data dai recenti ed interessantissimi lavori di G. BASTI il quale, tuttavia, pur facendo di frequente riferimento alla teoria ileomorfica e alle concezioni aristotelico-tomiste in fatto di psicofisicità umana, non mi sembra che abbia finora svolto un'indagine sistematica sull'argomento. Si vedano di questo Autore: *L'uso di modelli computazionali in psicofisiologia ed il principio gnoseologico di rappresentazione*, in "Epistemologia", 9 (1986/1), pp. 123-50; *L'istanza analogica nelle scienze del cervello. Considerazioni filosofiche*, in "Epistemologia", 9 (1986/2), pp. 233-264; *Cervello, informazione e pensiero nelle scienze cognitive*, in "Cultura e Libri", 6 (1989), n. 50, pp. 5-34.

⁹ Si veda, per es., LUYTEN, N.A., *Spiritualisme et dualisme*, in "Epistemologia", 4 (1981), Num. Spec., pp. 279-292. Si legge, per es., che nella teoria aristotelico-tomista "On n'ignore pas que la pensée a besoin d'un organe corporel, en l'occurrence tout le dispositif biologique de la sensivité, spécialement le cerveau. Mais on insiste que penser, à proprement parler, affirmer la vérité d'un énoncé, être ouvert à des valeurs suprasensibles ne peut plus être attribué formellement à un pouvoir de nature purement corporel" (p. 288).

Troppo spesso, in effetti, prevale ancora la tendenza a ridurre un po' troppo sbrigativamente il *body-mind problem* alla soluzione del problema generale del rapporto tra anima e corpo¹⁰, mentre tale soluzione è piuttosto una cornice entro cui vanno messi a fuoco molti altri temi che, mi sembra di poter dire, san Tommaso non affrontò o non poté sviluppare adeguatamente proprio per l'insufficienza delle conoscenze empiriche disponibili nel suo tempo: tanto per fare qualche esempio su cui si tornerà analiticamente più avanti, il problema della natura strumentale dell'organo corporeo nei confronti delle potenze psichiche conoscitive, o quello dell'influsso efficace della volontà spirituale nel movimento corporeo...

Manca ancora, lo ripeto, e proprio per uno dei problemi più vivi della cultura contemporanea, una concreta applicazione di quanto suggerito da Sua Santità Giovanni Paolo II proprio riguardo all'antropologia tomista: "La profonda «ecclesialità» del pensiero tomistico lo rende libero da ristrettezze, caducità e chiusure, ed estremamente aperto e disponibile ad un indefinito progresso, tale da assimilare ogni nuovo autentico valore emergente nella storia di qualunque cultura. Questo mi piace ripetere anche in questa occasione. È compito precipuo dei discepoli dell'Aquinate (...) saper cogliere e conservare questa «anima» universale e perenne del pensiero tomistico, e farla rivivere oggi in un dialogo ed in un confronto costruttivo con le culture contemporanee, sì da poterne assumere i valori, confutandone gli errori"¹¹.

Quello che cioè resta da fare è il tentativo di far reagire gli specifici contenuti dell'antropologia dell'Aquinate con i più validi contributi delle scienze contemporanee, non tanto sul tema generico della natura umana (su cui le scienze hanno poco da aggiungere) né su quello meramente empirico di struttura e funzioni del sistema nervoso umano (su cui è l'antropologia filosofica a non avere ovviamente voce in capitolo), bensì sul problema delle condizioni generali e delle concrete modalità di rapporto tra psichico e corporeo, tra spirituale ed organico, tra mente e cervello se vogliamo dire così, all'interno dell'uomo concreto vivente.

D'altro canto, proprio nella misura in cui si è convinti della perenne validità e della fecondità della dottrina tomistica sull'uomo, si dovrebbe procedere a questo confronto nella fiduciosa convinzione, non solo di non poter trovare nelle più recenti conoscenze alcuna contraddizione col nucleo fondamentale di tale dottrina, ma soprattutto di poter grazie ad essa e alle sue conseguenze ricavare nuove luci per integrare e comprendere ad un livello superiore molti dati delle scienze empiriche e, perché no, di poter segnalare ad esse più efficaci percorsi di svolgimento della loro attività specifica.

¹⁰ Si potrebbe citare, a titolo di esempio, BLEDSOE, J. P., che introduce il suo articolo *Aquinas on the soul* in "Laval Theologique et Philosophique", 29 (1973), pp. 273-289, riferendosi alla dottrina aristotelica sul "body-soul or, as we call it today, the mind-body problem" (p. 273). Al termine poi di una ricognizione che gli permette di risottolineare l'unità dell'uomo a partire dalla dottrina aristotelico-tomista dell'anima, come atto primo del corpo, egli conclude che, fatta salva questa unità, il *mind-body problem* è già praticamente risolto (p. 289).

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, in AA.VV., *L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino -SITA-, Roma 2-5 gennaio 1986, a cura di LOBATO, A., Milano 1987, Massimo, p. 13.

Non sfugge a chi scrive il rischio di *inquinamento epistemologico* che si può correre affrontando una tale materia —che è, quasi per antonomasia, di confine—, il rischio cioè di scavalcare impercettibilmente i confini metodologici tra filosofia e scienze sperimentali ricavandone indebite commistioni. Tant'è: a parte il fatto che è sicuramente meglio (oltretché più autenticamente tomista) il correre un tale rischio, piuttosto che evitarlo rinunciando a priori ad un ambito di ricerca della verità di un così grande interesse, probabilmente sarà sufficiente procedere con la cautela dovuta e con l'atteggiamento lucidamente segnalato da Luyten.

Questi ha chiarito, infatti, che l'auspicabile confronto tra l'antropologia tomista e le scienze contemporanee non va pensato come un forzato tentativo di incasellare nuove conoscenze in una sintesi rigida e già totalmente organizzata; esso deve essere piuttosto un tentativo di far "reagire" le osservazioni più recenti con una dottrina che semplicemente "rispetta i dati più fondamentali della nostra esperienza umana ed esprime in maniera chiara e coerente le certezze più accuratamente stabilite che possediamo su noi stessi"¹².

3. Possibili linee di approfondimento

Si è già fatto cenno al fatto che la prima questione da porsi è quella di individuare con precisione quale zona dell'antropologia tomista sia più rilevante ed atta a porsi in relazione con la moderna tematica del *body-mind*: a ben vedere essa non è quella che riguarda la fondamentale coppia problematica anima-corpo (con la soluzione data dall'Aquinate a tale problema: quella soluzione che, al tempo stesso, salva l'unità dell'uomo senza compromettere l'immortalità dell'anima), bensì quella riguardante un'altra coppia di termini, che si trova nell'antropologia tomista in una posizione derivata, e che quasi funge da corollario alla precedente: la coppia *mens-corpus*¹³.

Qui l'impostazione tomista riguarda, a ben vedere, più l'uomo concreto vivente *in hoc saeculo*, con il suo modo specifico di realizzare le operazioni proprie della sua umanità, che non le prospettive teologiche della sua origine o del suo destino ultraterreno, ma la separazione dei problemi non esclude, naturalmente, che le relazioni tra essi siano ampie e profonde.

Quando si parla infatti di relazioni tra mente e corpo¹⁴, ci si vuol riferire alla

¹² LUYTEN, N.A., *Anthropologie philosophique et philosophie de la nature*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel...*, cit., vol.VII, pp. 15-16.

¹³ Da questo punto di vista, si può addirittura rintracciare una curiosa convergenza lessicale tra san Tommaso e il dibattito contemporaneo che parla appunto di *mind* e non certo di *soul*; ma è facile vedere come essa sia piuttosto casuale, e celi anzi impostazioni praticamente opposte del problema. Infatti, tanto è sfumato e "ridotto" il termine "mente" nella cultura attuale, quanto esso è pregnante e fortemente contrapposto —vedremo in che senso vada intesa questa contrapposizione— al "corpo" in san Tommaso.

¹⁴ È certo che le considerazioni dell'Aquinate su questo aspetto si trovano disperse all'interno di una materia antropologica enormemente più vasta e, perlopiù, organizzata secondo linee di interesse piuttosto distanti da quelle specificamente collegate al *body-mind*. D'altra parte, è

distinzione che lo stesso san Tommaso propone —*dopo* aver chiarito come vada intesa l'unione tra l'anima/forma sostanziale e il corpo/materia prima— tra le diverse parti dell'essere umano concreto: ovvero, in prima approssimazione, tra le parti “*quae corporeis organis in suis operibus utuntur*”¹⁵, le quali, considerate complessivamente, costituiscono il *corpus* concreto¹⁶, e quelle che “emergono” dalla corporeità, eccedendo “*totam corporis capacitatem*”, e la cui operazione quindi “*sine organo corporeo exercetur*”, cioè *intellectus et voluntas*¹⁷, ovvero, come spesso vengono sinteticamente denominate da san Tommaso, *mens*¹⁸.

Quanto detto permette di tracciare una prima linea di sviluppo sicuramente rilevante per ogni ulteriore considerazione di *body-mind*: se è vero che, per san Tommaso, non si dà alcuna reale contrapposizione tra “anima” e “corpo”, dato che la prima è, propriamente, principio metafisico del secondo¹⁹, una contrapposizione c'è e reale tra la *mens* e il *corpus* (il corpo concreto dell'uomo vivente, ovvero l'insieme di potenze animiche del livello sensitivo e vegetativo e degli organi corrispondenti)²⁰.

normalmente riconosciuta la possibilità di riorganizzare il pensiero di un Autore attorno ad un problema che egli non ha affrontato sistematicamente, ma riguardo al quale si ritrovino nelle sue opere sufficienti ed adeguati riferimenti. Tra l'altro, non sono mancate operazioni di questo tipo proprio riguardo ad altri temi dell'antropologia tomista: cfr, per es., WOJCIECH, F.-BEDNARSKI, B., *La psychanalyse de l'agressivité à la lumière de la psychosynthèse de saint Thomas d'Aquin*, in “*Angelicum*”, 58 (1981), pp. 389-419; o ancora KMIECK, G.A.-LAVIERNE, M.-LADRIERE, ZEGERS, R.T., *The role of the sensible species in St. Thomas' Epistemology: A Comparison with Contemporary Perception Theory*, in “*International Philosophical Quarterly*”, 14 (1974), pp. 455-474.

¹⁵ *Summa theologiae*, I, 76, 3, Resp.: d'ora in poi si citerà come ST facendo riferimento al testo latino e italiano dell'edizione Salani, Firenze-Roma 1972-75.

¹⁶ Pur non potendosi qui approfondire i motivi di tale distinzione terminologica, non sembrerà fuori luogo questa accezione di *corpus* se si considera che, per san Tommaso, *tutte* le potenze vegetative e sensitive si esercitano mediante un organo corporeo (Cfr ST I, 77, 5) e, viceversa, *tutte* le membra del corpo sono organi di potenze vegetative o sensitive (Cfr ST I-II, 17, 9).

¹⁷ “*Potentiarum animae quaedam sunt in ea secundum quod excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas: unde huiusmodi potentiae in nulla parte corporis esse dicuntur*”, ST I, 76, 8, ad 4; cfr anche ST I, 75, 3, Resp.

¹⁸ “*Ut sub mente intelligantur comprehendi omnes illae potentiae quae in suis actibus omnino a materia et conditionibus materiae recedunt*”, *Quaestio disputata De veritate*, 10,1, ad 2 (si utilizza, come per le altre *quaestiones* citate più avanti, l'ed. Marietti, Torino 1964-5). Cfr ancora, per es, ST I, 75, 2, Resp. e 79,1 e 7.

¹⁹ “*Homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale*”, *Quaestio disputata De anima*, 9, Resp. Cfr anche ST I, 75, 4, Resp. Sull'impossibilità di una qualunque contrapposizione tra anima e corpo in san Tommaso, si veda ad es. BAZAN, B.C., *La corporalité selon saint Thomas*, in “*Revue Philosophique de Louvain*”, 81 (1983), pp. 369-408.

²⁰ A ben vedere, quindi, la *mens* e il *corpus*, secondo le accezioni proposte, esauriscono la realtà dell'uomo concreto, nel senso che costituiscono le uniche due “parti” da cui esso è costituito. Pur dovendo porre molta attenzione in questa materia ai rischi di ipostatizzazione, non è superfluo ricordare che è lo stesso san Tommaso, in un importante brano della *Summa theologiae*, ad attribuire la nozione di “parte” dell'uomo tanto al corpo che alla mente: “*ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur*”, ST I, 76, 1, Resp. In un certo senso tutta la tematica del *body-mind problem* sta nel comprendere il più possibile quell' *aliquo modo...uniatur*.

Visto così il *body-mind problem* sembra trovare nel pensiero tomista addirittura un doppio quadro di riferimento: c'è da considerare infatti da un lato la modalità dei rapporti psico-fisici al livello della vita sensitiva, dato che per san Tommaso, già al livello corporeo delle strutture sensitive si impone, sia per evidenza empirica che per riflessione metafisica, una distinzione tra un versante psichico ed uno organico²¹; dall'altro si pone il problema di spiegare il rapporto tra la vita psichica del livello organico con gli atti delle due facoltà totalmente immateriali della *mens*.

Alcune brevi considerazioni possono ora far vedere come entrambi questi quadri di riferimento risultino estremamente interessanti e suggestivi non appena messi a confronto con alcune acquisizioni delle scienze moderne.

4. *Body-mind* e teoria tomista della vita psichica sensitiva

Per quanto riguarda il livello corporeo/sensitivo è evidente come la dottrina di san Tommaso si basi già, dal punto di vista empirico, sulla piena consapevolezza del significato che hanno le esperienze di danneggiamento e perfino di ablazione localizzata delle strutture corporee, per affermare la connessione-dipendenza dello psichico dall'organico²². Ma dalla dottrina tomista si può ricavare solo la generica consapevolezza che è necessaria una corretta funzionalità di una struttura organica perché si possa compiere l'atto della potenza psichica sensitiva (sensi esterni e sensi interni, per intenderci) o si può fare qualche passo oltre?

Per esempio, nella misura in cui le neuroscienze progrediscono nello studio analitico delle strutture nervose, queste rivelano, almeno per certi versi, una crescente specificità funzionale. Si pensi alle già classiche conoscenze delle rappresentazioni a livello corticale dell'intera corporeità somatoestesica (tattile) e motoria, i cosiddetti homunculi cerebrali o, ancor di più, alla specificità funzionale dei neuroni delle aree visive corticali²³.

Se si leggono simili conoscenze psicofisiologiche alla luce della dinamica metafisica della *duplex immutatio*, non si può forse ipotizzare che tra gli eventi della vita psichica sensitiva (del livello sensitivo, che comprende quindi anche

²¹ San Tommaso parla a questo proposito della *duplex immutatio*, quella *naturalis* (modificazione organica) e quella *spiritualis* (modificazione psichica) che procedono inseparabili al livello della vita sensitiva: cfr *ST I*, 78, 3, Resp. Su questo tema si veda l'accurata analisi di CHALMETA, G., *Materialidad e inmaterialidad de alma sensitiva en la «abstracción sensible»*, in AA.VV., *L'anima nell'antropologia di San Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 219-226: anche di questo studio, tuttavia, sorprende un po' l'assenza di riferimenti alle acquisizioni scientifiche moderne in materia di *modificazione* dell'organo, riferimenti peraltro inevitabili per correggere le comprensibili inesattezze introdotte da san Tommaso a motivo delle limitate conoscenze della fisiologia del suo tempo.

²² "Quibusdam organis corporeis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum", *Quaestio disputata De spiritualibus creaturis*, 2, ad 7. Cfr anche le *QQ.DD. De veritate*, 18, 8, sc e *De anima*, 15, Resp.

²³ Per una visione introduttiva e sufficientemente aggiornata, si vedano, per es., i capitoli sulla visione in MANCIA, M., *Fisiologia del sistema nervoso*, Cortina, Milano 1985.

tutta la sfera appetitivo/emozionale) e gli elementi organici coinvolti vi sia una vera e propria relazione biunivoca? Ovvero, non si può ipotizzare che a ogni “elemento” di questa psichicità corrisponda, come condizione necessaria uno, e un solo “elemento” anatomofunzionale?²⁴

A puro titolo esemplificativo, ciò significherebbe che a due stati identici di attivazione cerebrale corrispondono necessariamente contenuti psichici identici (di psichicità sensitiva, beninteso), o che a due identiche sensazioni visive, accompagnate, per esempio, da identiche associazioni mnemoniche e da identiche tonalità emozionali, corrispondano identici *patterns* spaziotemporali di attivazione neuronale.

Dal punto di vista filosofico, pensare ad un minor grado di specificità nei rapporti tra le strutture organiche e gli elementi della vita psichica sensitiva, toglierebbe, a mio avviso, intellegibilità proprio al ruolo condizionante delle prime sui secondi. Che senso avrebbe, infatti, dire che l'elemento organico è condizione dell'espressione dell'elemento psichico se poi, alla medesima *immutatio naturalis*, potesse corrispondere indifferentemente più di una *immutatio spiritualis*? Forse questo fu proprio ciò che intuì san Tommaso, quando affermò che l'esercizio di una certa facoltà richiede una struttura organica non qualsiasi, ma *proportionata*²⁵, o, addirittura, che l'intenzionalità al livello sensitivo si dà sempre *sub determinatis dimensionibus*²⁶.

Penso che solo le neuroscienze siano in grado di verificare o falsificare tale ipotesi sul piano empirico, nella misura in cui esse riusciranno ad associare con precisione eventi psichici semplici a eventi organici altrettanto semplici²⁷. Dall'antropologia filosofica, comunque, sembrano venire delle indicazioni di carattere generale che dovrebbero essere tenute nel giusto conto da chi si occupa di ricerca empirica sul sistema nervoso umano.

5. *Body-mind* e teoria tomista dei rapporti tra mente e corpo

L'uomo concreto vivente, come abbiamo visto, risulta costituito, per san Tommaso, da due parti funzionalmente distinte e, per natura, eterogenee: una cor-

²⁴ Se si parla solo di “condizione necessaria” e non “necessaria e sufficiente” come sarebbe richiesto sul piano logico dal parlare di relazione biunivoca, è per ricordare che ci troviamo di fronte ad una situazione unica sul piano ontologico, nella quale il trascendimento, sia pure parziale, dell'organico da parte dello psichico è comunque un'evidenza irrinunciabile. Questo “trascendimento” — decisivo nell'antropologia tomista — vieta quindi di parlare dell'organico come “condizione necessaria e sufficiente” dello psichico, perlomeno nello stesso senso in cui questo tipo di “condizionamento” si dà tra le realtà di tipo fisico.

²⁵ Cfr *ST I*, 76, 8, ad 4.

²⁶ Cfr *Q.d. De veritate*, 10, 5, Resp.

²⁷ Possibilità invero ancora ben lontana a giudicare dall'attuale dibattito che, viceversa, è ancora intento a stabilire a quale livello neurobiologico vadano individuati gli eventi organici funzionalmente semplici. Cfr la messa in discussione della centralità del neurone come primo “mattone” funzionale proposta di recente da DOUGLAS, R. J., — MARTIN, K. A. C., *Opening the grey box*, in “Trends in Neurosciences”, 14 (1991), n. 7, pp. 286-293.

porea (il *corpus*)²⁸ e una totalmente incorporea (la *mens*). Ora, *body-mind problem* significa vedere come interagiscano queste due “parti”, ovvero come vada concepita metafisicamente la loro interazione all’interno dell’unità sostanziale e operativa dell’individuo. Infatti, che questa interazione vi sia non c’è alcun bisogno di dimostrarlo essendo un’evidenza accessibile al senso comune e, inoltre, suffragata da risultati scientifici di diversa provenienza.

Chiunque ha sperimentato la difficoltà o l’impossibilità di pensare in uno stato di sonnolenza o di forte emicrania, oppure l’inefficacia motoria dei comandi volontari in caso di paralisi o di anestesia locale. E gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi. D’altra parte, discipline come la psichiatria, la medicina psicosomatica o la neuropsicologia, non sarebbero nemmeno concepibili senza il presupposto di tale interazione.

San Tommaso, a proposito di tali relazioni, offre nel *De potentia* una distinzione che sicuramente anche oggi aiuterebbe a mettere ordine in molte confuse impostazioni del *body-mind problem*: “Noi infatti traiamo la conoscenza intellettuale [che è spirituale] dalle cose esterne [che sono materiali]; d’altra parte con la nostra volontà [che è spirituale] tendiamo verso qualcosa di esterno [che, perlopiù, è materiale] come verso un fine. E perciò il nostro conoscere si dà secondo un movimento dalle cose all’anima; mentre il nostro volere si dà secondo un movimento dall’anima alle cose”²⁹.

Due movimenti, dunque, quello conoscitivo e quello volitivo, in cui entrano in rapporto *mens* e *corpus* e di cui bisogna dare conto in modo distinto: si tratta in effetti di stabilire come sia concepibile un *motus a rebus in animam*, cioè un moto che va da ciò che è materiale fino alla mente, di per sé immateriale, mediante il corpo; e come possa parallelamente concepirsi un *motus ab anima ad res*, dove il movimento —l’atto— di ciò che è totalmente incorporeo produce un effetto corporeo che poi “passa” all’esterno dell’uomo e finisce col modificare il mondo circostante.

Non è questa la sede per svolgere compiutamente questa analisi delle rispettive modalità metafisiche. Mi limito quindi a segnalare ancora una volta l’interesse di un tale compito, per passare subito ad abbozzare un’ipotesi di approfondimento, a partire dalla teoria tomista sull’atto volontario e da alcune conoscenze di neurofisiologia: tale ipotesi, volutamente provocatoria e, senz’altro, da sviluppare maggiormente con una più ampia disponibilità di spazio, vuole portare il discorso

²⁸ È vero che a questo livello si deve già parlare di gradi diversi di immaterialità delle potenze dell’anima. Tali potenze restano però sempre necessariamente legate ad una funzionalità organica che, come abbiamo visto, sarebbe estremamente ingenuo ridurre a mera strumentalità estrinseca o anche semplicemente a un generico condizionamento di concomitanza: “Si igitur operatio animae per organum corporalem completur, oportet quod potentia animae, quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi”, *Summa contra gentiles*, II, 69, 1464 (ed. Marietti, Torino 1961-7).

²⁹ “Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in fine. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res”, *Quaestio disp. De potentia*, 9, 9 Resp.

in medias res, anche per dare l'idea che non sarà possibile saggiare la validità e fecondità di una teoria tomista sul *body-mind problem*, fino a quando si eviterà di trarne le conseguenze sui piani di reale interesse per il dibattito contemporaneo.

San Tommaso afferma chiaramente l'efficacia della volontà (totalmente immateriale) nel produrre l'operazione di parti concrete del corpo umano (pensiamo per semplicità, alla comune efficacia del comando volontario sul movimento corporeo del sistema neuromuscolare). Ciò, svolgendo la teoria tomista, non può che implicare, a mio avviso, una apertura della catena causale fisica all'interno del corpo umano.

Che cosa troverebbe, dunque, la neuroscienza qualora fosse in grado di ripercorrere a ritroso tutta la catena di effetti e cause organiche che terminano, per es., nel movimento deliberato del dito di una mano (catena di cui a tutt'oggi è in grado di descrivere analiticamente solo la parte finale, periferica, ma che in linea di principio le è perfettamente accessibile)?

Da un punto di vista logico sono aperte solo due possibilità. Infatti, o la catena è "chiusa", cioè presenta ad ogni passaggio degli antecedenti organici proporzionati, finché non si giunga ad una prima causa organica interna al corpo (per es., una ben precisa scarica elettrofisiologica dei recettori della retina), la quale, a sua volta, risulti totalmente spiegabile con una causa organica extra-corporea (per es., un certo segnale luminoso); oppure la catena è "aperta", cioè, ad un certo punto, si trova in essa un anello a cui non corrisponde alcuna causa organica adeguata (sufficiente, cioè, a produrlo in termini puramente biofisici).

La prima situazione non potrebbe che essere interpretata in termini deterministici, e in essa non avrebbe più nessun significato concreto la pretesa di distinguere l'"atto libero", che termina in un movimento del corpo, da un qualunque riflesso motorio involontario (per es., il riflesso rotuleo). Si noti che, da questo punto di vista, non fa nessuna differenza l'eventuale passaggio attraverso il cervello della catena causale, dato che il numero o la complessità dei passaggi materiali non modifica nulla dal punto di vista "qualitativo"³⁰.

La teoria tomista non può far allora che propendere per la seconda situazione. Sebbene pure in questo caso sia solo la neuroscienza a poter eventualmente individuare *dove* si dia concretamente l'interruzione della catena causale materiale, e di che tipo sia l'effetto organico che non ha causa fisica adeguata (un potenziale elettrico, un mediatore chimico o un qualunque altro elemento, più o meno complesso, del metabolismo?).

Una tale efficacia materiale causata da ciò che per sua natura è immateriale, per quanto possa risultare "scandalosa" agli occhi di uno scienziato o pensatore di stampo riduzionistico, non presenta alcuna difficoltà di inquadramento nell'antropologia tomista, dato che in essa, come è noto, è *normale* che il "superiore" agisca

³⁰ Queste conseguenze sono tratte con grande lucidità, ad es., da WEIL, V.M., *Neurophysiological determinism and human action*, in "Mind", 89 (1980), pp. 90-95.

sull'“inferiore”³¹. Non va dimenticato nemmeno il fatto — decisivo al momento di trattare certi temi di antropologia filosofica — che l'essere umano è “cosmologicamente unico”, dato che solo in esso — sempre rifacendosi ad una concezione tomista — si realizza *sul piano naturale* questo rapporto tra spirituale e materiale, e che, quindi, non stupisce più di tanto trovare in esso situazioni altrettanto uniche.

Questa sottolineatura dell'unicità della realtà umana, inoltre, elimina probabilmente, ad un livello epistemologico la necessità di dover parlare — come qualcuno ha fatto criticando un'analogia ipotesi³² — di “violazione di una legge fisica” (per es., del primo principio della termodinamica), con un ben immaginabile imbarazzo della moderna sensibilità scientifica. Infatti, al livello dell'azione dell'incorporeo sul corporeo — situazione che, ripetiamo, è esclusiva dell'essere umano — la legge fisica, quale che sia, non vale, non tanto perché venga “violata”, quanto semplicemente perché *fuori del suo ambito di applicabilità* che, per definizione, è ristretto alle relazioni tra realtà fisiche³³.

6. Comprensione e superamento delle alternative classiche sul *body-mind problem*

È facile notare come spesso le ipotesi tomiste di interpretazione di una certa realtà siano tutt'altro che semplici, ma è stato anche giustamente osservato come questo sia dovuto all'amore per la verità costantemente espresso dall'Aquinate nella sua opera: non si è mai disposti in essa a “prescindere” da un aspetto della realtà per rendere la teoria più “semplice” e “coerente”.

Non c'è dubbio, per es., che la teoria tomista della conoscenza è una delle più complesse che siano mai state elaborate nella storia del pensiero, ma è proba-

³¹ San Tommaso ha elaborato a questo proposito la distinzione tra *contactum quantitatis* (quello che si realizza tra corpi) e *contactum virtutis* (quando è una realtà immateriale ad influire su di un corpo), giustificando l'esistenza della seconda modalità con la superiore perfezione ontologica dell'ente spirituale (cfr per es., *Summa contra gentiles*, II, 56, 1317-8). E per quanto la teoria del *contactum virtutis* sia elaborata dall'Aquinate per spiegare l'azione sui corpi di sostanze spirituali separate (un'azione, cioè, tra sostanze complete), essa viene applicata per analogia anche al contatto tra la mente e il corpo che, nel pensiero dell'Aquinate, non sono affatto sostanze separate bensì potenzialità operative di natura diversa all'interno della stessa unità sostanziale (cfr *ST I*, 76, 6, ad 3 e 75, 1, ad 3). Per quanto possa risultare ostica la conseguenza che si ricava da tali considerazioni, siamo a uno di quei punti per cui vale ricordare che non è lecito seguire san Tommaso solo fino al momento in cui trarre conseguenze necessarie dal suo pensiero non conduca a conclusioni (apparentemente) inconciliabili con la sensibilità di una certa epoca.

³² Che è stata formulata, come è noto, anche da Eccles e Popper nel già citato *The Self and Its Brain*.

³³ Qui, probabilmente, sta un altro fecondo contributo di un'antropologia non riduzionista, come è sicuramente quella dell'Aquinate, alle scienze che si occupano di psicofisicità umana: la consapevolezza che si ha a che fare con una realtà dotata di uno *statuto ontologico unico* e che, quindi, richiede che l'applicazione di principi e leggi ricavate da scienze biologiche e fisiche venga sempre compiuta con particolarissima cautela.

bilmente solo in essa che viene dato conto non solo di qualche aspetto della conoscenza umana, bensì di tutti quelli rilevanti su di un piano metafisico.

Qualcosa di simile succede per il *body-mind problem*. L'Aquinate, infatti, sembra finire per raccogliere in un unico sistema teorico le due fondamentali soluzioni che, delle relazioni tra "psichico" e "corporeo" nell'uomo, sono state proposte nella storia del pensiero fino ad oggi.

La prima soluzione sottolinea lo strettissimo vincolo che sussiste tra i fenomeni psichici e quelli organici, quasi essi fossero gli inestricabili aspetti di un'unica realtà. La seconda soluzione, invece, evidenzia la radicale contrapposizione che si riscontra, perlomeno in alcuni tratti dello psichico, con tutto ciò che è corporeo, e finisce col parlare di due realtà antitetiche e, pure, in qualche modo reciprocamente influenti.

Tali prospettive sono state perlopiù considerate come gli inconciliabili terreni su cui cercare una soluzione al *body-mind problem*. Al contrario la teoria di san Tommaso, mentre aiuta a mettere in luce e ad eliminare gli aspetti di contraddittorietà che derivano da ciascuna delle due impostazioni se prese isolatamente, riesce a conservare gli indubbi elementi di validità che sono propri di ciascuna di esse.

Infatti, la prima impostazione, da sola, conduce alla negazione di ogni autonomia e rilevanza entitativo/funzionale dello psichico rispetto al corporeo (con diverse accentuazioni, si va dalle impostazioni materialistiche e deterministiche più dure a quelle epifenomeniste più sfumate). La seconda impostazione nega invece ogni realtà "intermedia" tra lo spirito e la materia, e ripresenta, praticamente inalterate, le classiche difficoltà di ogni dualismo antropologico; in altri casi essa si muove nella direzione di un parallelismo psicofisico, la cui inintellegibilità è resa evidente da una situazione antropologica assurda in cui la coscienza e la libertà sarebbero, sì, entità psichiche reali e dotate di leggi proprie, ma risulterebbero anche totalmente inefficaci su un corpo che, da parte sua, è rigidamente regolato da leggi biochimiche e biofisiche.

Nella teoria di san Tommaso, tuttavia, le troviamo entrambe operanti e presenti, la prima a descrivere le modalità del rapporto tra aspetto psichico ed organico al livello della vita sensitiva, la seconda a inquadrare il rapporto vero e proprio tra mente e corpo.

7. Conclusioni

Le considerazioni che sono state svolte fin qui, non intendevano tanto fornire una interpretazione completamente sviluppata della teoria sul *body-mind problem* ricavabile dal pensiero antropologico di san Tommaso, quanto farne intuire da un lato la reale presenza e la ricchezza, dall'altro la più che verosimile fecondità che un suo incontro con le istanze dell'attuale dibattito su questo tema — mancante fino ad oggi — potrebbe avere se solo l'attenzione di qualche studioso di impostazione tomista, dotato nondimeno di una solida preparazione neuroscientifica, vi si volgesse.

Oltre ai motivi già esposti se ne potrebbero aggiungere ancora due di carattere generale:

- primo: l'oggetto di studio su cui le neuroscienze (e le discipline collegate) concentrano sempre crescenti energie intellettuali rivela progressivamente un livello di complessità —strutturale, funzionale, ecc.— tale da far rischiare una progressiva e vanificante frammentazione degli sforzi euristici a meno che il lavoro degli scienziati non sia costantemente organizzato, interpretato e vagliato alla luce di una corretta e feconda impostazione antropologica ed epistemologica;
- secondo: non può sfuggire a nessuno che, subito dietro l'angolo dell'epistemologia delle neuroscienze, si trova ormai un'etica delle neuroscienze (nel senso di un'etica delle manipolazioni del sistema psicofisico umano) la cui reale portata forse è ancora difficile da immaginare, ma che rischia di presentarsi molto presto e con interrogativi così dirompenti da mettere in seria difficoltà ogni scienza che pretenda di viaggiare priva dell'aiuto di un'antropologia veramente umana oltreché realista.



I PROBLEMI DELL'EDUCAZIONE

Gino Dalle Fratte
a cura di

FINE E VALORE
Per una giustificazione dei
fondamenti etici della pedagogia

con scritti di
E. Berti, F. Botturi, A. Corradini,
S. Galvan, M. Lenoci, M. Pellery,
F. Ravaglioli

COLLANA: I PROBLEMI DELL'EDUCAZIONE
a cura di Fabrizio Ravaglioli

Il libro esamina da diverse prospettive le conoscenze sui valori ed il rapporto tra valori ed azioni. La varietà dei punti di vista, disciplinari e personali, non distacca però i singoli contributi da una base comune: quella del riconoscimento della inseparabilità della conoscenza e dell'azione dalla interiorizzazione di valori.

pp. 144

L. 23.000