

La psicologia prima della psicologia. Paradigmi filosofici dell'anima nel mondo greco

Psychology before psychology. Philosophical paradigms of the soul in the Greek world

Enzo Novara¹

Abstract

Le *parole* con le quali l'uomo cerca di dare una forma al mutevole mondo dell'esperienza sono costruzioni storiche che portano il segno del momento e del luogo nel quale sono nate e che generano gerarchie, aspettative, inclusioni ed esclusioni; in una parola: *significati* che *orientano* la prassi e la ricerca.

La parola "anima" è stata una delle più influenti ma anche delle più problematiche: ritrovarne le radici è dunque necessario per recuperare la ricchezza delle opzioni che si sono presentate all'alba della nostra civiltà, per poter esaminare quali sono risultate vincenti e quali sono state, almeno per un certo periodo, escluse e dimenticate. Per poter capire, soprattutto, quali problemi e quali aporie quella parola ha generato e quali altre vie, o altre parole, avrebbero consentito di percorrere cammini diversi.

Nel mondo greco, alle origini della civiltà occidentale, ci imbattiamo con Omero in una visione materialistica ma soprattutto *frantumata* dell'uomo: in sostanza, con l'assenza dell'anima.

Ma tra il VII e il IV secolo, con la nascita e lo sviluppo del pensiero filosofico-scientifico, si attuano strategie di unificazione del comportamento umano e prendono forma parole fondamentali come *psyché*, *sóma* e *manía*.

Si configurano così tre grandi paradigmi di descrizione e spiegazione: quello dualistico (la tradizione pitagorica e Platone) quello materialistico (Democrito e la Scuola ippocratica) e quello che si potrebbe forse chiamare funzionalistico (Aristotele). Essi rappresenteranno le matrici entro le quali si muoverà il pensiero occidentale per lungo tempo.

Si tratta di una risposta razionale, promossa dal *lógos*, ma i confini che questa Ragione cerca di segnare sono ampi e articolati; non solo filosofia e scienze si intrecciano costantemente, ma la riflessione alza lo sguardo includendo nella sua ricerca considerazioni di carattere etico, politico, metafisico, epistemologico, e, si potrebbe

¹ Docente di Filosofia e counselor filosofico; insegna Filosofia applicata presso il Master di specializzazione della Scuola Superiore di Counseling Filosofico di Torino.

dire con un linguaggio a noi contemporaneo, non smarrisce il compito di inserire i singoli saperi all'interno di un più ampio orizzonte di *Senso*.

Parole chiave: psyché – sóma – manía - paradigma

The words with which man tries to shape the changing world of experience are historical constructions that bear the mark of the moment and place in which they were born and which generate hierarchies, expectations, inclusions and exclusions; in a word: meanings that direct praxis and research.

The word "soul" was one of the most influential but also the most problematic: finding its roots is therefore necessary to recover the wealth of the options that were presented at the dawn of our civilization, to be able to examine which were successful and which were, at least for a certain period, excluded and forgotten. In order to understand, above all, what problems and what aporias that word has generated and which other ways, or other words, would have allowed us to follow different paths.

In the Greek world, at the origins of Western civilization, we encounter Homer in a materialistic but above all shattered vision of man: in essence, with absence of soul.

But between the seventh and fourth centuries, with the birth and development of philosophical-scientific thought, strategies of unification of human behavior are implemented and basic words such as psyché, sóma and manía take shape.

Then three great paradigms of description and explanation are configured: the dualistic one (the Pythagorean and Plato tradition) the materialistic one (Democritus and the Hippocratic School) and what can be called functionalistic (Aristotle). They will represent the matrices within which Western thought will move for a long time.

This is a rational response, promoted by the lógos, but the boundaries that this Reason seeks to score are broad and articulate; not only philosophy and science intertwine constantly, but reflection raises the eye, including in its research ethical, political, metaphysical, epistemological considerations, and, one might say with a language that is contemporary to us, it does not lose the task of inserting the individual knowledge within a wider horizon of Meaning.

Key words: psyché – sóma – manía – paradigm

Premessa

Le *parole* con le quali l'uomo cerca di dare una forma al mutevole mondo dell'esperienza sono costruzioni storiche che portano il segno del momento e del luogo nel quale sono nate. Con esse viene alla luce qualcosa che altrimenti resterebbe confinato nell'indeterminatezza; senza di esse il mondo, e noi stessi, resteremmo incomprensibili e pericolosamente incontrollabili.

Tuttavia, ogni parola, e ogni idea da essa significata, possono portare alla luce solo qualcosa di ciò che preme per essere espresso; molto resta inespresso e si limita ad

essere una sollecitazione per il nostro pensiero, che ogni volta deve ricominciare il suo tentativo di *definire, spiegare e comprendere*.

Il definire e lo spiegare implicano però l'escludere, il selezionare, dunque il chiudere delle porte per aprirne altre; questa operazione conduce inevitabilmente a *ridurre* la ricchezza e la complessità dell'esperienza da cui si parte. Perciò, se viene meno la consapevolezza del carattere *costruttivo e limitato* del definire e dello spiegare, e se ci si dimentica del carattere umano di questa operazione, si finisce per scambiare lo strumento di conoscenza con l'oggetto stesso, il mezzo con il fine, sino a fare dello strumento un *idolo*: le parole diventano allora potenze svincolate dal terreno umano (*troppo umano*, avrebbe detto Nietzsche) dal quale sono nate, orientando in modo rigido e unilaterale la ricerca. Si rischia infine di trovarsi di fronte ad aporie insolubili.

Quando questo avviene, occorre che il *comprendere* rimetta in moto la conoscenza. Comprendere significa in primo luogo mettere in relazione e includere, cercando di recuperare la complessità che andava illuminata e da cui si è partiti. Il comprendere non è in opposizione al definire e allo spiegare, ma li contiene e li promuove come momenti parziali della conoscenza: ciò che intende fare è inserirli dentro la ricerca più complessiva del *sensu*. Paul Ricoeur affermava: "Spiegare di più per comprendere meglio".

La ricerca del rigore scientifico e dell'autonomia disciplinare si è costruita, soprattutto a partire dal Seicento, individuando metodi, concetti, modelli di definizione e spiegazione sempre più formalizzati, ma purtroppo ha anche condotto progressivamente ad una specializzazione spinta, esasperata, con conseguenze problematiche e non previste, in diverse direzioni: sul controllo delle *finalità* delle scienze, sul loro *rapporto con l'uomo*, le sue scelte etiche e il significato della sua esistenza (in termini di autorealizzazione, felicità, benessere), sui rapporti, sempre più difficili, tra i diversi *linguaggi scientifici*, sulla *visione di insieme* della realtà e, alla fine, sul significato stesso del concetto di *Ragione*. Ciò che si è rischiato di perdere, in sostanza, è stata proprio la *complessità* dell'esperienza del mondo e dell'uomo, dalle quali quelle stesse scienze erano partite.

Husserl, nei primi decenni del Novecento, aveva denunciato questi problemi²; a distanza quasi di un secolo, la riflessione *sul significato delle scienze* per l'uomo, che si accompagna alla parallela riflessione *sull'uomo* e *sulla sua storia*, biologica e culturale, resta uno dei compiti essenziali, pratici e per nulla astratti, delle "scienze europee". Si tratta, per usare una terminologia nietzscheana, di un lavoro *genealogico*, che deve ripercorrere all'indietro la genesi di quelle parole ordinatrici dell'esperienza umana per scoprirne l'*origine* e la *direzione*, per evidenziare le *definizioni* e le *esclusioni* prodotte lungo il cammino: per comprenderne il *senso* e ampliarne l'orizzonte.

L'ermeneutica ha insegnato che ogni interpretazione avviene a partire da un terreno di *pre-comprensione* che è intessuto di *pre-giudizi* e dunque di *valutazioni implicite*. La conoscenza si sviluppa sempre all'interno di un contesto spazio-temporale costituito da categorie, consuetudini, relazioni sociali, valori connotati emotivamente, che generano gerarchie, aspettative, inclusioni ed esclusioni; in una parola: *significati* che *orientano* la prassi e la ricerca. Di questo occorre prendere coscienza; le scienze, soprattutto quelle "umane", non possono pretendere di possedere una sorta di purezza epistemologica, una barriera che le preservi da quei pre-giudizi e da quelle valutazioni che, sinteticamente, potremmo chiamare *visione del mondo*.

E' ancora l'ermeneutica a insegnare che i pre-giudizi non si possono eliminare, poiché solo a partire da essi si può sviluppare la comprensione del mondo, ma *si devono conoscere*, per poterli utilizzare, per metterli alla prova. Non farli emergere significa correre il rischio di subirli, di dare per scontato o considerare *evidente* ciò che non lo è. Poiché ogni scienza è intrisa di filosofia, e le scienze umane molto più di quelle naturali, per i presupposti che le giustificano e spesso per i concetti e le rappresentazioni che esse utilizzano, tanto vale affrontare con consapevolezza filosofica la pratica scientifica e fare della "buona" filosofia *nelle scienze*.

Il perimetro entro il quale tutto questo prende forma è *il linguaggio*, sono le parole e le relazioni che le ordinano. Tra queste, la parola "anima" è stata una delle più influenti ma anche delle più problematiche: ritrovarne le radici è dunque necessario per

² Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1975.

recuperare la ricchezza delle opzioni che si sono presentate all'alba della nostra civiltà, per poter esaminare quali sono risultate vincenti e quali sono state, almeno per un certo periodo, escluse e dimenticate. Per poter capire, soprattutto, quali problemi e quali aporie quella parola ha generato e quali altre vie, o altre parole, avrebbero consentito di percorrere cammini diversi.

La sommaria descrizione dell'origine di questa parola che si intende proporre si estende temporalmente tra un termine *a quo* alquanto indeterminato ed un termine *ad quem* al contrario molto preciso. Il termine *a quo* non può essere definito perché l'origine della riflessione, religiosa o filosofica, sull'anima si perde nella notte dei tempi e forse si identifica con la storia stessa dell'uomo. E' il problema delle *radici*, delle quali si può dire qualcosa solo nel momento in cui si possiedono testimonianze scritte o oggetti significativi che le ricordino, *segni* insomma di un pensiero che cerca di darsi forma.

Il termine *ad quem* al contrario si è voluto identificarlo con la riflessione aristotelica sull'anima. E', questa, l'ultima filosofia che si possa ancora definire per molti versi "classica", nella quale la connessione tra la dimensione umana e quella naturale della realtà è ancora conservata: sebbene in forme diverse, antropologia, etica, politica, fisica (nell'accezione greca, onnicomprensiva, di studio della natura), metafisica, sono parti di *un tutto*. Questa unità, come è noto, verrà spezzata dalla filosofia successiva, quella ellenistica³, ma soprattutto dagli sviluppi moderni del pensiero filosofico-scientifico.

Ma c'è un'altra ragione che suggerisce di fermarsi ad Aristotele. Con lo stagirita infatti i grandi paradigmi filosofici, e i modelli di anima da essi generati, paiono ormai definiti. Il periodo successivo, pure molto ricco di osservazioni e produttivo dal punto di vista della ricerca, si muoverà all'interno di quanto già detto tra il VI ed il IV secolo, in epoca preclassica e classica, limitandosi a rimodulare, a scomporre e ricomporre, a commentare, idee e schemi concettuali precedenti.

Ecco perché l'arco di tempo considerato è contemporaneamente lungo, nei suoi inizi, ma breve nel suo centro e ancor più nel suo apice.

³ In età ellenistica la ricerca scientifica in senso rigoroso e specialistico si trasferisce, come è noto, ad Alessandria d'Egitto.

1. Il modello antropologico omerico

Il punto di partenza di ogni analisi sul mondo greco non può che essere Omero. Nei testi omerici possiamo rinvenire una originaria descrizione dei comportamenti umani, sviluppata all'interno di quel tipo di racconto, il *mito*, che precede la *riflessione razionale* e che tuttavia le fornisce i temi e i problemi sui quali dovrà esercitare la propria capacità analitica ed esplicativa⁴.

Con Omero ci imbattiamo in un latente *materialismo* e in una sorprendente, per noi europei eredi della moderna concezione dell'io, *frantumazione* dell'individuo, il quale, a rigore, non può neppure essere evocato in quanto tale.

Innanzitutto colpisce l'assenza di ciò che noi chiameremmo, con termini unitari e sintetici, *anima e corpo*. Infatti, è soltanto la morte a individuare esperienze che possano essere descritte con questi termini

Omero non ha una parola precisa e soprattutto non ha *una* parola, riassuntiva, che indichi queste due dimensioni. *Sôma* è infatti il *cadavere*, esanime, statico, privo di vita. Il *corpo vivente*, che pure viene ben distinto dal corpo morto, non ha una parola che lo designi. Vengono utilizzati termini come *chros* (pelle, dalla quale può sgorgare il sangue quando viene lacerata da un'arma), oppure si fa riferimento alle "membra", non pensate come una struttura ordinata, ma come un mobile insieme di organi legati ad azioni specifiche. Il corpo sembra acquisire una sua unità solo quando non è più legato alla vita e dunque all'agire.

Specularmente, *psyché* è quella sorta di *soffio vitale* che si rivela solo quando abbandona il corpo che sta morendo: un "ultimo respiro" che se ne va insieme al sangue che sgorga da una ferita mortale.

Questa vaga, spontanea connessione tra aria-respiro, sangue e anima avrà un riflesso nella medicina e nella filosofia successive; ma, per ora, si connette da un lato ai fluidi vitali e dall'altro a qualcosa di impalpabile, come è evidente allorché, giunta nell'Ade,

⁴ Sul rapporto tra mito e filosofia e sulle radici della filosofia greca in rapporto ai precedenti racconti mitologici, si veda l'ormai classico studio di Jean Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino, Einaudi, 1970.

sopravvive come *eídolon*, fantasma, copia sbiadita del corpo, che si aggira tristemente negli inferi e nell'oscurità, ricordando con nostalgia la vita terrena, che è quella vera, l'unica che un uomo possa desiderare.

Si è di fronte ad una concezione spontaneamente materialistica, molto evidente nell'episodio della discesa nell'Ade di Odisseo, allorché egli incontra le anime dei morti, che sono evanescenti: affinché possano essere interrogate e parlare devono essere prima nutrite dal sangue di un animale sacrificato per loro.

Il materialismo irriflesso dei poemi omerici, peraltro presente anche in una civiltà diversa ma vicina, come quella ebraica dell'Antico Testamento, emerge nella concretezza con la quale Omero parla dei fenomeni mentali, sempre legati ad un *contenuto specifico* o a una *parte del corpo*, ad un suo organo.

Ad esempio non viene citata l'intelligenza, ma piuttosto si parla di “pensieri intelligenti”, e Odisseo, uomo intelligente, è un uomo che “ha molti pensieri” o “conosce molte astuzie” o “ha visto più cose”.

Il comportamento non è riconducibile ad un *centro* e ad una *unità*, ma è null'altro che una somma di impulsi differenti riferibili, in modo spontaneo e irriflesso, ad organi particolari. Se ad esempio cuore, diaframma e polmoni vengono citati è solo per indicare il petto come il luogo nel quale si sperimenta in prima persona il ribollire dell'ira.

Ecco allora che al posto dell'anima troviamo volta a volta lo *thymós*, forza che occupa un ruolo centrale, localizzata spesso nel cuore, ad indicare le passioni e le emozioni, l'energia primordiale che muove l'uomo; oppure il *nóos*, preposto alla produzione di rappresentazioni mentali, e il *phrén*, cioè il diaframma, luogo anch'esso destinato al controllo del comportamento. Fra queste istanze non c'è mai una vera integrazione: mentre lo *thymós* è indirizzato al soddisfacimento immediato dei desideri, *nóos* e *phrén* dovrebbero invece cercare volta a volta di dirigerlo per consentirgli di portare a compimento i propri obiettivi, ma spesso accade, come nel caso di Agamennone, che le *phrénes* siano piene di rabbia e dunque che un personaggio non abbia “saldi la mente e il senno” e che il suo sia un “pensiero oscillante”.

Questi squilibri peraltro vengono indicati con nomi come *hýssa*, “rabbia”, che è anche la rabbia dei lupi, e al tempo stesso un demone, “scatenatrice di follia”, rappresentato appunto con una testa di cane; o *ménos*, che indica piuttosto uno stato di “possessione”: una sua tipica manifestazione è il furore guerriero, di cui è responsabile soprattutto Ares, il dio *mainómenos*, “posseduto da furia guerriera”. La furia, nel suo aspetto autodistruttivo è chiamata anche *áte*: nella cultura successiva essa indicherà la “rovina” e la “colpa”; nei poemi omerici invece rappresenta “una forma temporanea di pazzia”, un accecamento dovuto ad impulsi esterni, attribuiti ad un demone, *Áte*.

Naturalmente, il posto centrale, nei comportamenti dei personaggi omerici, è occupato dalle *emozioni* e dalle *passioni*; che si tratti di *ménis* (ira, furore), la parola con la quale si apre l’Iliade, *chólos* (sdegno), *áchos* (dolore), *phóbos* (paura), *ácheos* (strazio), resta il fatto che l’uomo omerico si muove sempre agito da due grandi forze, che non può controllare: il destino e le sue emozioni.

E’ ancora interessante notare come a questa dimensione, insieme materiale e mentale, se ne sovrapponga un’altra, anch’essa duplice: quella per la quale concetti morali o psicologici tendono a subire un processo di *astrazione* e al tempo stesso, quasi contraddittoriamente, di *personificazione*. La Colpa (*Áte*), la Giustizia (*Dike*), la Vergogna (*Aidós*) sono concetti, ma al tempo stesso *forze* viventi, che possiedono una realtà oggettiva di cui sono portatori alcuni *démoni* capaci di intervenire nelle vicende e nei comportamenti degli uomini.

Si tratta in realtà di *proiezioni*, grazie alle quali si rappresenta all’esterno ciò che risiede dentro l’uomo: non di altro si tratta se non di una basilare strategia di gestione e controllo. Ecco perché *i conflitti interiori* tendono spesso a prendere la forma di un dialogo o di uno scontro tra diverse istanze, identificate volta a volta con divinità o demoni e rappresentate attraverso *visioni, voci, presenze allucinatorie*.

Spesso sono legati ad una contrapposizione tra ciò che l’eroe vorrebbe fare e ciò che i valori della sua comunità gli consentono di fare, come accade nel monologo interiore di Menelao allorché deve decidere se difendere o meno il corpo di Patroclo:

Ohimè, se le belle armi abbandono
e Patroclo, che qui giace per vendicare il mio onore,
temo che non s'adiri chi dei Danai mi veda.
E se così solo combatto con Ettore e i Teucri
per pudore, temo m'accerchino in molti, isolato.
Tutti i Teucri conduce qui Ettore elmo lucente.
Ma perché ragiona queste cose il mio cuore?
Se un uomo contro il dio vuol battersi con un guerriero
che il nume onora, subito grave sciagura gli incoglie.
Nessuno dunque dei Danai s'adirerà, che mi veda
cedere a Ettore: spinto dai numi combatte.⁵

Compaiono qui elementi fondamentali della psicologia dell'uomo omerico: la difesa dell'onore, la vergogna (che rinvia più in generale al contesto storico-culturale propriamente greco, caratterizzato appunto, secondo Eric Dodds, dalla cosiddetta "cultura della vergogna"⁶), l'istinto vitale di sopravvivenza. Questo monologo potrebbe essere descritto in termini freudiani come un classico conflitto tra i desideri presenti nell'inconscio e la censura sociale rappresentata dal Super-io.

D'altra parte è proprio dal conflitto che nasce la malattia, ma gli eroi omerici alla fine riescono a sfuggire al disagio che esso produce o all'umiliazione della vergogna proprio attribuendo a forze esterne, divine o demoniche, le cause delle proprie insufficienze.

Allucinazioni, presenza di voci interiori o sdoppiamenti di personalità erano probabilmente fenomeni abbastanza comuni dell'esperienza psicologica di chi ascoltava o leggeva i poemi omerici. Gli psichiatri oggi ascriverebbero questi fenomeni al campo nosografico della schizofrenia; secondo Dodds, nel mondo greco erano molto diffusi e si legavano ad una struttura psichica alquanto diversa dalla nostra: vi era cioè una predisposizione della mente greca arcaica alle allucinazioni. Alcuni

⁵ Omero, *Iliade*, Torino, Einaudi, 1968, XVII, 91-101.

⁶ Eric Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1978.

psicologi come Julian Jaynes⁷, hanno spiegato questo fenomeno con una ipertrofia dell'area cerebrale di Wernicke, nell'emisfero destro, legata maggiormente alla visione e all'immaginazione.

Tutto questo conduce peraltro ad una conclusione: in Omero non vi sono mai effettivamente casi di "follia", nel senso moderno del termine, come devianza rispetto ad una norma di comportamento, e non è presente dunque l'esigenza di una "cura". La follia non è propriamente distinguibile dalla normalità. Roberto Calasso afferma a questo proposito che "Omero ignorava la follia semplicemente perché era dovunque"⁸.

In conclusione si può affermare che nella "psicologia" del mondo omerico sono assenti l'idea di un centro unitario dell'uomo, di una struttura integrata e unitaria, a livello psichico e fisico, così come una relazione rigorosa tra somatico e psichico in termini di rapporto tra organo e funzione. Per contro emerge una straordinaria prossimità tra la dimensione del razionale e quella dell'irrazionale, o del pre-razionale; per questo non si pone il problema di intervenire per porre un freno, o per "curare" gli eccessi e le anomalie del comportamento.

Per la verità, il disordine che regna all'interno dell'individuo, privo di un centro di controllo e di consapevolezza, è presente anche nell'esercito acheo di fronte a Troia, che è lungi dall'essere un gruppo coeso basato su regole comuni, una struttura ben individuabile, una gerarchia, e che dunque non rappresenta un organismo unitario, ma piuttosto un insieme di elementi giustapposti, mossi da interessi diversi e spesso in conflitto tra loro.

Il *conflitto*, la *dispersione* e la *mancanza di unità* andranno perciò affrontati sia a livello *individuale* che di *comunità*: un duplice compito che la cultura greca affronterà attraverso un'articolata strategia, con la filosofia, la medicina, il teatro, la storiografia, la politica. Per quanto concerne, più specificamente, il comportamento individuale, il pensiero greco ha sviluppato tre risposte, che si esprimono attraverso *tre grandi paradigmi*: il modello naturalistico e medico, quello platonico, quello aristotelico. Tutti e tre si

⁷ Si veda a questo proposito Julian Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, Milano, Adelphi, 1996.

⁸ Roberto Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, Milano, Adelphi, 2005, p. 27.

fondano, implicitamente o esplicitamente, su opzioni filosofiche forti ed estremamente significative per lo sviluppo successivo del pensiero occidentale. Si potrebbe aggiungere che ci si trova di fronte a tre paradigmi che continuano ad agire come “metafisiche influenti”⁹ e come programmi di ricerca ancora oggi¹⁰.

2. La psicologia popolare

Accanto alla *non-psicologia* omerica si conserva, nei secoli, una sorta di complementare *psicologia popolare*, costituita da elementi presenti anche nei poemi omerici, dei quali rappresenta, forse, la cornice etnologica. Si tratta di credenze legate alle diverse religioni presenti nella Grecia arcaica e in quella successiva, così come ai riti che le accompagnano.

Ricorrono ad esempio divinità, demoni, fenomeni di *possessione* e di *contaminazione* che vengono assunti come cause di comportamenti eccessivi, che sfuggono ad ogni forma di controllo, che stravolgono ogni equilibrio. Questi comportamenti appartengono al campo della *mania*, cioè della follia, che nella cultura greca possiede significati molto ampi e spesso diversi tra loro, non necessariamente riconducibili a ciò che noi considereremmo “patologico”¹¹.

Ciò che è importante rilevare in primo luogo è che vengono trattati sempre in riferimento alla sfera del *sacro*: quando implicano sofferenza e atteggiamenti violenti, e dunque vanno “curati”, la causa viene individuata nella violazione di qualche norma o di qualche atto rituale, quindi in un’offesa arrecata alle divinità: si scatena allora quella

⁹ Secondo Karl Popper le proposizioni della metafisica, pur non essendo falsificabili, e quindi non rispondendo al criterio di scientificità, non possono semplicemente essere liquidate come “prive di senso”, né essere considerate necessariamente dannose per la scienza. Infatti, “non si può negare che, accanto alle idee metafisiche che hanno ostacolato il cammino della scienza, ce ne sono state altre – come l’atomismo speculativo – che ne hanno aiutato il progresso” (Karl Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Torino, Einaudi, 1970, I, 1, 4). Una metafisica influente può dunque fornire il quadro generale e il programma di ricerca entro il quale si muoverà la scienza; ferma restando la *distinzione* tra metafisica e scienza.

¹⁰ Per un’esposizione chiara e rigorosa dei principali paradigmi entro i quali vengono formulate le diverse interpretazioni del rapporto tra mente e cervello è sicuramente utile la lettura di Sergio Moravia, *L’enigma della mente. Il mind-body problem nel pensiero contemporaneo*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

¹¹ Per un’iniziale approccio al tema della mania nella cultura greca mi permetto di rinviare al mio articolo “I Greci e la follia”, in *Antropoanalisi*, n°1, 2013.

forma di follia caratterizzata dalla *presenza* di una forza invisibile all'interno dell'individuo che lo spinge ad azioni incontrollate, dalle quali non può prendere distanza. Il folle è descritto anche come *ághios*, cioè contiene in sé un *ágos*, una forza che può essere positiva o negativa e di cui non è del tutto responsabile perché va al di là del suo controllo e della sua volontà. E' sempre presente, in modo implicito, l'idea che l'uomo possieda ben precisi limiti, che esista qualcosa che lo trascende, e che egli altro non sia che un *contenitore* di *forze* ed *entità* che lo attraversano. In fondo non si è molto distanti dall'antropologia omerica.

In secondo luogo è interessante notare che la "cura" è tradizionalmente affidata a figure assimilabili agli *sciamani*, portatori di un sapere antico e sacro, e consiste in diete, esorcismi, riti purificatori, indicazioni riguardanti il comportamento da tenere. Le cerimonie possono essere individuali o collettive e la città le accetta spesso in modo ufficiale.

Infine va sottolineato che in questi casi l'obiettivo dell'intervento non consiste nel *cacciare* il demone responsabile dello stato di possessione, ma piuttosto nell'*ammansirlo*; in questa sorta di primordiale psicoterapia popolare la dimensione del pre-razionale convive con quella più consapevole, conforme alle norme sociali.

Questa psicologia spontanea verrà fatta oggetto di critiche feroci e di derisione da parte del pensiero filosofico-scientifico del V-IV secolo, ma non sparirà mai del tutto. Alcune sue forme verranno rivalutate, all'interno di una cornice filosofica completamente nuova, quella platonica, con un significato del tutto diverso: in sostanza come esempi di esperienze mentali che sono in grado di allargare l'ambito della coscienza e che aprono a forme di *trascendenza*.

3. La nascita della filosofia e le psicologie razionali

Tra il VII e il VI secolo a.C., come sappiamo, in Grecia nasce la filosofia e il sapere scientifico fa i suoi primi passi. Questo processo culminerà nel V-IV secolo.

Siamo di fronte alla nascita del *lógos*, che avviene in parte per contrapposizione al *mýthos* e in parte in continuità con esso, come molti studiosi hanno chiarito¹². Il pensiero filosofico-scientifico viene immediatamente declinato secondo due paradigmi, quello più empiristico e naturalistico (la scuola ionica, Anassagora, il sapere medico) e quello razionalistico e “metafisico” (il pitagorismo, la matematica, Eraclito, Parmenide), all’interno dei quali si articolano posizioni anche molto diverse, e tra i quali avvengono scambi, contaminazioni, tentativi di sintesi¹³.

Il *lógos* sottrae costantemente terreno al mito, alla cultura popolare, alla tradizione: si assiste alla nascita, in epoca classica, di quel fenomeno che alcuni storici chiameranno “illuminismo greco”.

Si vanno progressivamente costituendo catene di *dicotomie concettuali*. Il pensiero assume via via una maggiore articolazione e una maggiore capacità di dare *forma*, de-finendole, alle esperienze che, con un linguaggio fenomenologico, potremmo chiamare “mondo della vita”: nel definire, *distingue* attraverso una serie di polarità.

Come si è detto, definire significa rendere pensabile e in qualche modo comprensibile ciò che si definisce, ma significa anche ridurre, selezionare e dunque perdere qualcosa dell’originaria ricchezza dell’esperienza. Si tratta di un’operazione *inevitabile* ed anzi assolutamente *necessaria*. Di per sé non negativa se non si smarrisce il senso dell’originaria ricchezza e della non esauribilità di ciò che si intende definire; soprattutto, se non si perde di vista il fatto che il pensiero è *costruzione*, non semplice rispecchiamento della realtà, che si sviluppa nel tempo: in sostanza, *interpretazione*.

Tuttavia i confini che la Ragione cerca di segnare sono ampi e articolati; non solo filosofia e scienze si intrecciano costantemente, e di fatto non si distinguono, ma, almeno sino alla nascita delle grandi istituzioni scientifiche alessandrine (con la quale emerge una più netta cesura tra scienza e non scienza), la riflessione alza lo sguardo includendo nella sua ricerca considerazioni di carattere etico e politico, e, si potrebbe

¹² Si veda J.P. Vernant, *op. cit.*

¹³ Mario Vegetti ha definito queste due correnti “pensiero dell’agorà” e “pensiero del tempio”, per indicare il contesto sociale e politico entro il quale tendenzialmente si sviluppano (Vegetti, Alessio, Fabietti, Papi, *Filosofie e società*, vol. 1: “Filosofia e sapere della città antica”, Bologna, Zanichelli, 1975).

dire con un linguaggio a noi contemporaneo, non smarrisce il compito di inserire i singoli saperi all'interno di un più ampio orizzonte di *Senso*.

Da un lato perciò *il lógos* si rafforza nella sua capacità di osservare, analizzare, definire, controllare, e non a caso prendono forma parole fondamentali come *psyché*, *sóma* e *manía*. Dall'altro tuttavia si conserva dell'uomo una visione ampia, *relazionale*, quasi sempre accompagnata da una straordinaria capacità di descrivere l'esperienza così come si presenta nella sua immediatezza, una capacità che potremmo quasi chiamare "fenomenologica".

All'interno di questa cornice, nello studio del comportamento umano emergono alcuni modelli fondamentali, che è possibile ridurre fondamentalmente a tre: quello dualistico, quello materialistico e quello che si potrebbe forse chiamare funzionalistico. Essi rappresenteranno le matrici entro le quali si muoverà il pensiero occidentale per lungo tempo.

3.1. Il modello materialistico

Nel V secolo emerge con chiarezza e coerenza un modello che con molte ragioni si può definire *materialistico*. L'idea fondamentale che lo caratterizza è che le funzioni mentali sono spiegabili in termini di elementi materiali e di forze che li muovono; lo schema di base è semplice, ma le interpretazioni e gli sviluppi conseguenti possono essere diversi e più o meno complessi. Le presenti, approssimative, analisi si limiteranno a evocare due versioni: quella democritea e quella ippocratica.

Democrito di Abdera viene tradizionalmente ricordato come il fondatore dell'atomismo. Tutto è corpo e i corpi sono composti da particelle indivisibili, gli *atomi*; questi si muovono in modo *necessario* e non casuale, perché ogni movimento si spiega con rapporti stretti di causa ed effetto; siamo di fronte ad un modello *meccanicistico* che, sui tempi brevi, risulta perdente, ma, come un fiume sotterraneo, non scomparirà ed anzi verrà ripreso nel Cinque-Seicento da molti protagonisti di quella che sarà definita la "rivoluzione scientifica".

All'interno di questa cornice deterministica e meccanicistica l'anima è ridotta anch'essa a pura materia, più precisamente ad una particolare specie di atomi:

Alcuni dicono che l'anima muove il corpo in cui è situata, poiché si muove essa stessa. [...] Democrito afferma che gli atomi di forma sferica indivisibili si muovono, perché, per loro natura, non possono stare fermi, e così trascinano l'intero corpo nel loro movimento.¹⁴

Democrito [...] dice che anima e calore coincidono, nella misura in cui tutti e due hanno come forme prime gli atomi a forma di sfera. Dal momento che ciò che circonda la loro mescolanza esercita su di essa una pressione che tende a separarla, per Democrito la respirazione diventa un ausilio per la mescolanza nell'opporsi a tale pressione.¹⁵

A questa soluzione di carattere materialistico si accompagnano una teoria generale sulla natura delle *sensazioni* e molte analisi specifiche sulle diverse modalità di percezione. Queste vengono prodotte di regola dagli *effluvi* di atomi che i corpi producono intorno a sé e che colpiscono i nostri organi di senso. La particolare costituzione materiale di questi effluvi, sempre riconducibile in ultima analisi alle caratteristiche fondamentali degli atomi (forma, grandezza e, relativamente alla loro collocazione spaziale, posizione e ordine), insieme alla costituzione materiale del soggetto che ne viene colpito e al mezzo nel quale avviene il movimento spiegano la varietà delle diverse modalità percettive.

Ad esempio, per quanto riguarda quella visiva, Teofrasto riporta le seguenti opinioni di Democrito:

Il vedere si ha grazie all'immagine, della quale Democrito prospetta una concezione tutta sua: l'immagine non si crea direttamente nella pupilla, ma si imprime nell'aria frapposta tra l'occhio e l'oggetto visto e che

¹⁴ Aristotele, *De anima, cit.*, A 3, 406 b15, in Hermann Diels, Walther Kranz, *I presocratici*, Milano, Bompiani, 2006.

¹⁵ Aristotele, *De respiratiione*, 4, 471 b30, in Diels, Kranz, *op. cit.*

viene da questa compressa. Questo si verifica perché da tutte le realtà si produce sempre un effluvio che poi, in quanto è solido e assume tutti i colori, appare nella parte umida degli occhi, mentre la parte densa non la recepisce, a differenza di quella umida che permette la penetrazione.¹⁶

Da questo approccio generale al fenomeno percettivo si deduce la distinzione tra *qualità primarie* (le caratteristiche oggettive dei corpi) e *qualità secondarie* (le caratteristiche percepite dal soggetto nel momento in cui viene colpito dagli effluvi):

«Secondo convenzione è il colore, secondo convenzione il dolce, secondo convenzione l'amaro, mentre veri sono gli atomi e il vuoto» dice Democrito, considerando le qualità sensibili da noi percepite come derivanti dall'incontro di atomi, mentre non crede che esistano in natura il bianco o il nero o il giallo o il rosso o l'amaro o il dolce.¹⁷

Con Democrito ci si trova di fronte ad una vera e propria *fisiologia e fisica* della percezione e in generale della vita mentale: un'impostazione che ha avuto, soprattutto a partire dall'Ottocento e all'interno della filosofia positivista, grande fortuna, ma che anche oggi costituisce uno degli approcci più rilevanti al cosiddetto *mind-body problem*¹⁸.

A detta di Diogene Laerzio, Democrito ebbe alcuni illustri allievi, tra i quali Ippocrate di Cos, il fondatore della più importante scuola medica greca, fiorita ad Atene nel V secolo. A lui si deve, in primo luogo, l'individuazione di un *metodo*, cioè, come dice la parola stessa, di una *via* che occorre seguire per intervenire nella cura del malato. Si tratta di un percorso che Ippocrate avrebbe ben individuato nelle sue fasi:

¹⁶ Teofrasto, *De sensu*, 49 ff. (D513) (49), in Diels, Kranz, *op. cit.*

¹⁷ Galeno, *De elementis secundum Hippocratem*, I 2, in Diels, Kranz, *op. cit.*

¹⁸ Per quanto riguarda l'interpretazione materialistica, Moravia espone tra le altre le posizioni di David M. Armstrong, uno degli esponenti più significativi di questa corrente, e ne riporta alcune significative affermazioni: "L'uomo è uno con la natura" e quindi bisogna trattare i suoi processi mentali come "un puro oggetto fisico, agente esattamente secondo le stesse leggi delle altre cose fisiche". Da queste considerazioni discende l'identificazione dei diversi processi mentali con processi neurofisiologici (v. Sergio Moravia, *op. cit.*)

l'identificazione della malattia a partire dai segni inviati dal corpo (*diagnosi*), l'individuazione delle cause (*eziologia*) e la previsione dei suoi sviluppi (*prognosi*). La *terapia* è la conseguenza di queste necessarie premesse, basate su una *osservazione* puntuale dei sintomi, delle loro ricorrenze e configurazioni, e sulla *generalizzazione* finalizzata alla formulazione di modelli di spiegazione e di intervento.

Con la scuola ippocratica si è di fronte ad un approccio schiettamente *naturalistico*, di origine ionica, che si distacca nettamente sia dalla tradizione sacerdotale e sciamanica che da quella popolare, ma che non è poi troppo lontano dallo spontaneo materialismo presente nei testi omerici.¹⁹

Di questo, in effetti, i medici ippocratici assumono anche il pluralismo del *sôma*, che viene infatti pensato come una sorta di *contenitore materiale* di fluidi in ingresso e in uscita che si combinano tra loro e il cui equilibrio o squilibrio determina uno stato di salute o malattia. Nell'interpretazione dei fenomeni somatici e psichici presiede uno schema quaternario: sangue, flegma, bile gialla e bile nera sono gli umori dell'organismo che richiamano gli elementi presenti nella realtà naturale esterna all'uomo, e vengono prodotti da diverse parti del corpo²⁰; gli organi interni canalizzano, assorbono, aspirano ed evacuano questi elementi, alla ricerca di un equilibrio²¹.

Al prevalere di uno di questi quattro umori è legata una vera e propria *caratterologia*: quattro sono infatti anche i temperamenti, sanguigno, linfatico, bilioso e atrabiliare. La

¹⁹ A questo proposito Mario Vegetti afferma: “Per quanto ciò possa apparire sorprendente, le tendenze dominanti del pensiero naturalistico e medico del quinto secolo – nonostante un’ovvia crescita del patrimonio di conoscenze e della consapevolezza metodica – non escono sostanzialmente dai limiti tracciati dalla eredità omerica.” (Mario Vegetti, “Anima e corpo”, in AA.VV. *Il sapere degli antichi*, a cura di Mario Vegetti, Torino, Boringhieri, 1985, vol. 2, p. 203). Questo giudizio non inficia comunque la novità della medicina ippocratica, ben sottolineata da Fernand Lucien Mueller, il quale fornisce anche un quadro ampio e complesso delle sue radici: “Il movimento ippocratico si ricollega a questa medicina sacerdotale, ma insieme se ne distacca per uno sforzo di razionalità paragonabile a quello della filosofia rispetto al mito. Non c’è dubbio d’altronde che ci fosse alla sua origine un’influenza delle scuole filosofiche, quella degli ionici e, per certo, dei pitagorici, oltre ad apporti orientali – difficili da determinare – in particolare dell’Egitto e dell’India. E’ evidente, d’altra parte, che la scuola ippocratica congloba le esperienze d’una medicina clinica praticata già da molto tempo a Coo e Cnido, per quanto rivestita di magia.” (Fernand-Lucien Mueller, *Storia della psicologia*, Milano, Mondadori, 1978, p. 38).

²⁰ Il sangue è legato al cuore, il flegma al cervello, la bile gialla al fegato, la bile nera alla milza.

²¹ In questa spiegazione si evidenzia peraltro la debolezza e l'imprecisione dell'anatomia ippocratica, in gran parte dovuto al mancato utilizzo della dissezione, che invece in età alessandrina verrà praticata.

struttura *materiale* dunque determina anche la struttura basilare della *personalità* dell'individuo.

L'equilibrio e l'armonia sono la regola nell'organismo e nella natura (stato di *crasi*), ma possono infrangersi (stato di *discrasia*). La natura ha una tendenza spontanea a ristabilire gli equilibri e in questo l'organismo umano, visto come un microcosmo, ne rispecchia i meccanismi e i ritmi. La medicina ha perciò il compito principale di assecondare il ristabilimento naturale dell'equilibrio, e lo fa prima di tutto attraverso l'alimentazione: le disposizioni dietetiche dei testi ippocratici sono minuziose e confermano la visione prettamente materialistica dell'uomo.

Le *funzioni psichiche*, dal canto loro, sono fatte oggetto di una riflessione che cerca di ricondurle ad un *principio animatore* del corpo vivente, identificabile con un *fluido* (aria, sangue o una combinazione di questi e di altri elementi). Il passaggio è importante, sotto molti aspetti. In primo luogo perché si è in presenza di un tentativo di *unificazione* di quelle funzioni che nella tradizione omerica apparivano disperse; in secondo luogo perché si cerca anche di connettere questo principio unitario ad *un organo corporeo* particolare, e dunque si rifiutano modelli di spiegazione non controllabili (cioè non riconducibili ad osservazioni), non naturalistici e non materialistici.

Particolarmente significativa è la spiegazione che viene data di alcune forme di *mania*, cioè di follia; di queste non sono più responsabili divinità che distruggono la facoltà di ragionare o demoni che si impossessano della mente umana, bensì gli stati che *il cervello* può assumere quando si rompe l'equilibrio tra caldo e freddo, secco e umido²².

²² Afferma l'autore della *Malattia sacra* (presumibilmente lo stesso Ippocrate: "Gli uomini devono sapere che i piaceri, le gioie, il riso e gli scherzi non ci vengono da nessun'altra parte se non da quella da cui derivano i dolori, le pene, le tristezze e i pianti; con questa soprattutto pensiamo, comprendiamo, vediamo, ascoltiamo, e distinguiamo le cose brutte e le belle, le buone e le cattive, le piacevoli e le spiacevoli; [...] Per causa sua siamo in preda alla follia e al delirio, ci sovrastano timori e paure, a volte di notte, altre anche di giorno, insonnie, vaneggiamenti immotivati, preoccupazioni non fondate, incapacità di riconoscere la situazione presente e perdita della memoria. Tutto questo ci viene dal cervello quando non è sano ma è più caldo o più freddo del normale, o più umido o più secco, o quando subisce qualche altra alterazione del suo stato naturale, che non gli è consueta." (Ippocrate, *La malattia sacra*, Venezia, Marsilio, 1996, pp. 79-81). La *melancholia*, ad esempio, nasce dall'eccesso di bile nera e il cervello deve conservare uno stato di equilibrio tra secco e umido: esso infatti influenza tutti gli umori del corpo e se è troppo umido provoca uno stato di confusione che può sfociare nella follia.

Sulla *localizzazione* delle funzioni psichiche si apre un *dibattito* che attraversa tutta la medicina, ippocratica e non, e che può essere così sintetizzato: da un lato vi sono coloro che, come Empedocle, ritengono che esse si identifichino con il *sangue* e abbiano il loro centro propulsore nel *cuore*, dall'altro quelli, come Alcmeone (di scuola pitagorica) e Ippocrate, che sostengono invece sia l'*aria* (*pnéuma*) il veicolo del pensiero e di tutte le attività mentali (sensazioni, passioni e sentimenti, volizioni ecc.) e che essa sia regolata dal *cervello*. In questo secondo caso, le vene sarebbero i veicoli attraverso i quali passano sia l'aria che il sangue.

Nel ricondurre le funzioni psichiche all'aria questi medici-filosofi e soprattutto la scuola ippocratica si collegano ad una visione generale e potente della natura che riconduce il principio (l'*arché*, termine-chiave delle filosofie naturalistiche, con il quale si indica l'*origine* ma anche il *principio di conservazione e trasformazione* dell'Universo) di tutto appunto al *pneuma*; su questa linea di spiegazione ritroviamo dei precedenti importanti, come Anassimene di Mileto e Diogene di Apollonia (attraverso il quale probabilmente questa teoria cosmologica giunge sino ai medici ippocratici, influenzandone i modelli anatomici). Si tratta di un principio che si trova già in Omero (l'*aria-respiro* come principio di vita la cui uscita dal corpo segna il sopraggiungere della morte) ma anche nella tradizione biblica, nel concetto di *ruah*. Questo indica un attributo non tanto specificamente dell'uomo, quanto di Dio, del quale l'uomo partecipa quando tiene fede alla sua alleanza: è come un vento che spira sulle acque, espressione della vita che si possiede come dono di Dio "il Vivente".

D'altra parte, come si è visto, anche per Democrito l'aria calda e l'anima sono null'altro che atomi di forma sferica, dunque elementi naturali e materiali identici nella conformazione.

Un ultimo aspetto di questa concezione è opportuno sottolineare, e cioè l'approccio sostanzialmente *sistemico-relazionale*. La salute, si è detto, è il prodotto di un equilibrio, cioè di un insieme di *relazioni* che devono sussistere tra i fluidi; ma non basta:

l'organismo va collocato all'interno della natura e infine anche di quello che potremmo chiamare *il contesto sociale e politico*.

La riflessione della scuola ippocratica si apre ad una visione molto ampia della salute, fisica e mentale: la malattia può essere provocata da cause interne (eccesso di umori, fatica, preoccupazioni ecc) o esterne (cambiamenti climatici, miasmi dell'aria, traumatismi ecc) e la sua evoluzione risente dell'ambiente fisico e mentale nel quale il malato si trova²³. Vi sono ambienti sociali e persino regimi politici che possono favorire lo stato di benessere o provocare stati patologici. Il regime democratico, ad esempio, è considerato favorevole alla conservazione della salute²⁴.

Nel rapporto con il malato, poi, la *relazione* ha una enorme importanza: ascolto, attenzione al suo stato d'animo, capacità di risvegliare in lui le risorse interne che gli consentono di guarire, sono elementi fondamentali della formazione professionale del medico.

E' proprio questo che colpisce maggiormente nell'approccio ippocratico: la consapevolezza di come l'uomo debba essere sempre considerato all'interno di un orizzonte più ampio. Anche una concezione fondamentalmente materialistica come quella appena descritta non perde mai di vista *l'insieme delle relazioni* che definiscono l'*ánthropos* a diversi livelli e che lo legano a molteplici contesti. Il medico deve essere filosofo, afferma un testo ippocratico: "*Iatròs philósophos isótheos*" ("Il medico che è

²³ "Per quanto riguarda le malattie, ecco come le discerniamo. La nostra conoscenza si fonda sulla natura propria di ogni persona; sulla malattia, sul malato, sulle sostanze somministrate, su colui che le somministra e sulle relative conclusioni in bene o in male; sulla costituzione generale dell'atmosfera e sulle costituzioni particolari a seconda delle diversità di cielo o di luogo; sulle abitudini, sul regime di vita, sulle occupazioni, sull'età di ognuno; sulle parole; sulle maniere, sui silenzi, sui pensieri, sui sonni, sulle insonnie, sulle qualità e sui momenti dei sogni; sui gesti disordinati delle mani, sui pruriti e sulle lacrime; sui parossismi, sulle feci, sulle urine, sugli sputi e sui vomiti; sulla natura delle malattie che si succedono le une alle altre e sugli accessi annunciatori di rovina o di crisi; sul sudore, sul raffreddamento, sul brivido, sulla tosse, sullo starnuto, sul singhiozzo, sul rutto, sui gas silenziosi o rumorosi, sulle emorragie e sulle emorroidi. Bisogna insomma esaminare con cura tutti questi dati e tutto ciò che essi permettono di arguire" (passo delle *Epidemie* citato in F.-L. Mueller, *op. cit.*, p. 41)

²⁴ "Questa sua collocazione [della medicina ippocratica] si riflette chiaramente anche nella dottrina eziologica fondamentale, secondo la quale il rapporto fra l'uomo e l'ambiente è il principale fattore patologico, qualora non sia equilibrato. E non si tratta solo dell'ambiente climatico, idrologico e geografico; si tratta anche del contesto politico-sociale. La democrazia, dice l'autore di *Arie acque luoghi* (riprendendo un'idea già proposta da Alcmeone) è di per sé un fattore di salute, il dispotismo e la tirannide di debolezza e malattia." (Vegetti, Alessio, Fabietti, Papi, *Filosofie e società, cit.*, vol. 1, p. 29)

filosofo è simile ad un dio”). Filosofia e medicina devono essere connesse tra loro, così come lo sono l’individuo e il cosmo, il singolo e la comunità, l’osservazione e il ragionamento nella pratica terapeutica²⁵.

In sostanza, pare non scomparire proprio quello *sfondo* sul quale si stagliano i singoli aspetti del comportamento umano; quello sfondo che è poi il *mondo della vita e dell’esperienza*, del quale la moderna accezione della parola *psiche* spesso non conserva la ricchezza.

3.2. Il modello platonico

In realtà solo con una certa approssimazione si può parlare di un unico modello platonico, poiché la riflessione che Platone ha sviluppato intorno all’anima ha subito un’evoluzione, anche profonda, nel tempo. Certo, ci troviamo di fronte ad uno schema di spiegazione del rapporto tra *psyché* e *sóma* fondamentalmente dualistico, e questa è l’eredità più evidente che egli ha lasciato, su questo tema, a tutta la cultura occidentale; tuttavia questo dualismo presenta diverse sfumature e accentuazioni.

Non deve sfuggire innanzi tutto il fatto che il problema dell’anima si colloca all’interno di una strategia estremamente complessa: l’anima è il *crocevia* di questioni che afferiscono a discipline e saperi anche apparentemente molto lontani tra loro, e possiede un *retrotterra* rilevante.

L’anima platonica proviene infatti in primo luogo da una cultura religiosa e filosofica più antica, di incerte origini^{che} trova nell’*orfismo* e nel *pitagorismo* del VI secolo le sue più importanti espressioni. Si tratta di esperienze religiose di carattere mistico e di filosofie sapienziali permeate di aspetti magici, anche quando, come nel caso del pitagorismo, sono accompagnate da un pensiero matematico e quindi razionalistico. Questa commistione di elementi così diversi dà vita ad una riflessione estremamente

²⁵ “L’essere umano è in essa concepito come connesso al cosmo da tutte le sue fibre del suo essere fisico e psichico; il *Corpus* non sancisce mai quella rottura con il mondo che caratterizza il sorgere della coscienza umana, e che in quell’epoca i sofisti sono i primi a mettere in rilievo” (F.-L. Mueller, *op. cit.*, p. 40)

significativa anche dal punto di vista medico e psicofisiologico, come nel caso, già citato, di Empedocle di Agrigento e di Alcmeone di Crotona.

Le esperienze mistiche giocano un ruolo centrale. Si tratta, nel caso del pensiero orfico-pitagorico, di pratiche riconducibili ad una forma particolare di *mania*, l'*estasi*, uno stato di alterazione della coscienza che consiste in una profonda sensazione di uscita da sé, di perdita della propria individualità e di forte senso di identificazione non razionale con il Tutto e con le forze dell'Universo²⁶.

Queste esperienze vengono interpretate, a livello filosofico, come prova dell'esistenza di un'entità, il *daímon* (e poi, nella definizione platonica, la *psyché*), affine al divino, capace di liberarsi dai vincoli del corpo nel quale è *esiliato* per una non ben definita colpa originaria; da esso potrà fuggire, riconquistando la sua dimensione divina, dopo una serie di reincarnazioni che costituiranno altrettante prove, grazie ad una condotta retta e a pratiche di purificazione. Buona condotta e purificazioni sono i due strumenti che il *daímon-anima* possiede per evadere dalla "tomba" del corpo (*sôma-sêma*: il corpo è tomba dell'anima). Nel pitagorismo *la filosofia* viene intesa anche come una forma di purificazione, per molti pitagorici la più alta.

Si tratta di una concezione molto diversa sia da quella omerica, nella quale l'anima è frantumata e somatizzata, sia da quella materialistica e medica: qui l'anima è invece un principio divino, immortale, che si identifica con il "vero io" dell'uomo. Solo così pare finalmente possibile pensare ad un *centro unitario* che guida il comportamento dell'uomo; ma, a fronte di questa sostanzializzazione dell'anima, il corpo inevitabilmente perde valore.

Questa concezione non impedisce tuttavia che in un filosofo-medico orfico come Empedocle al rafforzamento dell'anima corrisponda anche un tentativo di collegare le diverse funzioni psichiche agli organi del corpo; questo produce, indirettamente, una maggiore attenzione al corpo stesso e un tentativo di coglierne *la struttura unitaria*. Questo tentativo, come si è già visto, si inserisce all'interno del dibattito che si sviluppa

²⁶ Sulla fenomenologia degli stati alterati delle diverse forme di *mania* si rinvia ancora al mio già citato articolo "I Greci e la follia".

nel V secolo riguardo alla possibilità di trovare la sede corporea delle diverse funzioni psichiche e soprattutto di individuare un “luogo di comando”, l'*arché*.

Empedocle, giocando sul rapporto tra sangue e vita, sostiene che il centro di comando risiede nel cuore e nel sangue che lo circonda; essi sono anche la sede e la sostanza del pensiero e le funzioni psichiche, così come le differenze caratteriali, si spiegano sulla base della diversa proporzione in cui si mescolano i quattro elementi, le quattro “radici” della natura: aria, acqua, terra, fuoco. Il sangue infatti li comprende tutti e quattro e perciò è in grado di conoscere il mondo esterno nella sua varietà: si conosce/riconosce il simile con il simile.

A questa teorie *emo-cardio-centrica* della coscienza e del pensiero un altro pitagorico, Alcmeone, contrappone invece una teoria *encefalo-centrica*, vicina a quella della scuola ippocratica e a Diogene di Apollonia, il quale sosteneva che il principio del pensiero e dunque della conoscenza risiedono in un elemento cosmologico, l'aria o *pneuma*.

Infine, Filolao, anch'egli pitagorico, tenta di realizzare una sintesi tra i due modelli, emo e cardiocentrico. Per lui il *cervello* è l'*arché* del pensiero, che caratterizza propriamente l'uomo, il *cuore* lo è della sensazione e della *psyché* intesa come principio vitale (e non come demone divino), ed è proprio di tutti gli animali, l'*ombelico* e il *pene* sono invece gli organi preposti alla crescita e alla generazione, comuni a tutti gli esseri viventi. Non si può non rilevare che con Filolao emerge una sorta di *tripartizione* delle funzioni psichiche e organiche: lo schema triadico sarà pienamente assunto da Platone.

Ciò che in conclusione è importante ribadire è che sia nella versione emocardiocentrica che in quella encefalocentrica, si è di fronte ad un grandioso sforzo di *unificazione* delle funzioni psichiche che procede parallelamente, su basi ben diverse ma con lo stesso obiettivo, sia nella scuola ippocratica che in quella orfico-pitagorico-platonica.

Tutto questo dibattito, ed in particolare la posizione di Filolao, sono sicuramente presenti a Platone, il quale però compie un ulteriore passo in avanti, inserisce questi

elementi all'interno di una complessa strategia filosofica (in senso forte, ontologico), etica e politica, e dà al problema dell'anima un respiro che prima non aveva.

La strategia platonica potrebbe essere così riassunta: il *divenire* e la *trasformazione* continua del mondo non appartengono, come pensava Parmenide, alla dimensione del non-essere, e quindi non sono logicamente e ontologicamente inaccettabili, ma costituiscono una zona *intermedia* tra essere e non-essere, il *metaxú*, dotato di una sua *relativa* realtà. E' il mondo dell'imperfezione e dell'instabilità, che si manifestano con la loro carica distruttiva e corruttiva sia all'interno dell'uomo, con le passioni, sia nella città, con la decadenza dei costumi e la rottura di quell'armonia e di quell'ordine (*kósmos*) che regnavano nelle comunità originarie.

Si tratta non tanto di negare l'esistenza del *conflitto* interno ed esterno all'uomo, quanto di mettere in atto una strategia di *controllo* e di *gestione*: delle passioni, dei conflitti politici, in fondo della vita (secondo la celebre tesi nietzscheana). Controllo e gestione, non annullamento, come avverrà, riguardo alle passioni, nella successiva scuola stoica. Occorre infatti fare attenzione a non ridurre il platonismo ad una semplice operazione di cancellazione della dimensione pre-razionale del comportamento umano.

In fondo, si tratta di dare una risposta e di proporre qualche rimedio alla dispersione e al disordine presenti nei poemi omerici; la sfida viene sempre ancora da quel nucleo problematico: dalla frantumazione dell'individuo, dalla frantumazione della comunità. A questa frantumazione-dispersione Platone oppone da un lato un progetto *politico*, la *kallípolis*, comunità armonica, guidata dal principio dell'*oikeioprachía* (ogni parte del corpo sociale deve fare ciò che le è proprio) e dal governo dei filosofi-re (la ragione ed il sapere devono guidare lo Stato); dall'altro un progetto *pedagogico*: educare progressivamente l'individuo in modo che la natura dell'uomo, in fondo pericolosa e caotica, sia corretta da un'azione continua e progressiva che la diriga verso comportamenti più razionali. All'incrocio di questi due interventi sta l'*anima*, la grande invenzione di Platone.

Questa idea per la verità subisce un'evoluzione anche abbastanza significativa lungo tutta l'opera platonica.

Nel *Fedone* soggiace ancora all'influenza della tradizione orfico-pitagorica nella sua versione più mistica. Il dualismo *psyché-sôma* è netto, e non lascia margini di manovra; il frazionamento omerico è definitivamente superato, ma con costi non irrilevanti per la dimensione corporea. Il corpo è infatti totalmente altro rispetto all'anima: nel primo si raccoglie tutto il male, nella seconda risiede invece il vero *io* dell'uomo, immortale e razionale. Sul piano etico, la vita deve essere una preparazione alla morte (soprattutto come esercizio, già in vita, di rinuncia alla corporeità) e non pare darsi possibilità di recupero di quell'irrazionale che caratterizza il *metaxú*, cioè la vita dell'uomo in questo mondo. Sul piano conoscitivo, solo l'anima è in grado di superare l'apparente transitorietà del mondo empirico e può cogliere la stabilità, la permanenza delle idee, alle quali, peraltro, risulta essere ontologicamente affine (questa è anche, per Platone, una delle prove della sua immortalità, come afferma proprio in questo dialogo).

Tuttavia questo dualismo netto, che poi, nella storia del pensiero occidentale, finirà per identificare in modo esclusivo e riduttivo l'immagine che della filosofia platonica si darà, viene progressivamente superato nei dialoghi successivi, nel *Fedro* e nella *Repubblica*. Nel *Timeo*, infine, esso subirà un ulteriore rimaneggiamento, preparando il terreno alla successiva filosofia di Aristotele.

Restano senza dubbio l'esigenza di *κόσμος* e di stabilità, garantite dalla dimensione propria del mondo delle idee, ma l'esigenza che Platone avverte profondamente di una riforma etico-politico-pedagogica gli impone di riconsiderare in modo più articolato e complesso la sua visione dell'uomo e della conoscenza.

E' noto che a partire dal *Fedro* Platone parla dell'anima in termini di *tripartizione*. Nell'anima occorre distinguere tre anime o tre istanze fondamentali: quella razionale (*λογιστικόν*), capace di conoscere e di ordinare-guidare la città; quella irrazionale (*επιθυμητικόν*), legata alle passioni e ai piaceri, fonte di disordine ma anche di energia; quella irascibile (*θυμós*), animosa, che può schierarsi con l'una o con l'altra, ma che dovrebbe essere posta al servizio della ragione. Questa tripartizione trova una sua bella illustrazione nella celebre similitudine del libro IX della *Repubblica*:

Plasmiamo con le parole un'immagine dell'anima [...]

Un'immagine simile a quegli antichi esseri di cui favoleggiano i miti, quali la chimera, Scilla, Cerbero e taluni altri [...]

Plasma dunque la forma di un mostro variamente composto, a più teste, teste di animali mansueti e feroci disposte in cerchio, capace di trasformarsi e di far nascere da se stesso tutte queste forme. [...]

Plasma ora un'altra forma, quella di un leone e poi un'altra, di uomo; la prima sia la maggiore delle tre, la seconda sia tale anche per dimensione. [...]

Raffigura intorno ad esse, all'esterno, l'immagine di un solo essere, l'uomo, in modo che a chi non può scorgere le componenti interne ma veda solo l'involucro, appaia un'unica figura, l'uomo.²⁷

Ciò che più colpisce del passo non è solo l'aspetto non-umano o pre-umano del mostro, ma proprio il suo *polimorfismo*, la sua capacità di manifestarsi sotto diverse sembianze e di *trasformarsi*: non si potrebbe pensare ad una anticipazione più sorprendente dell'inconscio freudiano. Il mostro si scatena allorché viene meno il controllo della parte razionale, cioè della coscienza, come avviene, per esempio, di notte durante il sonno, quando irrompono nei sogni i desideri più oscuri:

Quelli [i desideri] che si risvegliano durante il sonno [...] quando il resto dell'anima, costituito dall'elemento razionale e disciplinato, destinato a governarla, dorme mentre l'elemento ferino e selvaggio, gravato dai cibi e dall'ebbrezza, imbizzarrisce, caccia via il sonno e tenta di diffondersi e di saziare i propri appetiti. Tu sai che in tali condizioni questo elemento, sciolto e libero da ogni pudore e da ogni ritegno, ha l'ardire di fare ogni cosa: non ha infatti alcuna esitazione a congiungersi, nella immaginazione, con la madre o con altro

²⁷ Platone, *Repubblica*, Mursia, 1990, Milano, IX, 588 c-d.

essere, umano o divino o bestia che sia, a macchiarsi di qualsiasi sanguinoso delitto, a non astenersi da alcun cibo; in una parola, non gli manca nessuna forma di follia né di impudenza. [...] esiste in ognuno una specie di desideri tremenda, selvaggia ed iniqua; esiste perfino in alcuni di noi che sembrano essere molto moderati; questo fatto diviene evidente nel sonno.²⁸

In termini freudiani si potrebbe dire che il principio del piacere (*Lustprinzip*) sovrasta e cancella ogni principio di realtà. Ciò può avvenire però anche nello stato di veglia, nella quotidianità della vita così come nella gestione dello Stato. Un individuo o una società che siano in preda a questa parte dell'anima sono destinate al disordine, alla corruzione e all'infelicità. Non è dando libero sfogo alle passioni che l'uomo può davvero realizzare sé stesso.

Qui la *psicologia* e l'*etica* si intrecciano in modo inestricabile, istanze descrittive e normative quasi non si distinguono. La straordinaria capacità di Platone di analizzare la vita della *psyché* (che, sia ripetuto per inciso, contraddice ogni lettura riduttiva del suo pensiero in termini di mera opposizione anima-corpo) si accompagna a indicazioni forti di carattere etico: psicologia, pedagogia e politica formano un nucleo unitario, anche se articolato.

D'altra parte su questa impostazione pesa l'importante e decisiva eredità socratica. Missione dell'uomo è il raggiungimento della *felicità*; tutta l'etica greca è un'etica *eudemonistica*²⁹, e tutti i filosofi greci ritengono che la felicità si debba realizzare qui, sulla terra; lo pensa anche Platone, non quello del *Fedone*, orfico, certamente, ma quello della *Repubblica*, politico. Il raggiungimento, o quanto meno la ricerca, della felicità può avvenire solo con una condotta di vita buona: buona non in senso cristiano, vale a dire non fondata sulla carità e l'*agape*, bensì sulla realizzazione di ciò che propriamente caratterizza l'uomo, cioè la ragione. Una vita non meditata non è degna di essere

²⁸ Platone, *Repubblica*, cit., IX, 571 – 572 c-b.

²⁹ Si veda a questo proposito Mario Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

vissuta, dice Socrate. Il Male si identifica con la non conoscenza del bene, con la rinuncia a esercitare la ragione e a controllare le passioni. La vita deve essere *áskesis*, esercizio volto alla realizzazione di una vita saggia.

Naturalmente le modalità di realizzazione di questa saggezza di vita sono diverse nelle diverse proposte avanzate dai filosofi: armonia nell'individuo e nella comunità tra le diverse componenti dell'anima (Platone), pratica del "giusto mezzo" e rifiuto degli eccessi (Aristotele), annullamento totale delle passioni (gli stoici), gestione razionale dei piaceri (Epicuro) e così via. Ma si tratta sempre di un'etica terrena, umana.

In Platone dunque psicologia, etica e politica si sviluppano di pari passo. Ma il suo ragionamento si fa ancora più complesso quando, scavando nella dimensione pre-razionale dell'individuo, si imbatte nella *mania*. Come si è visto, il tema della follia era stato affrontato già dalla psicologia popolare e dalla scuola medica ippocratica. Platone distingue ora tra una follia distruttiva e difettiva, che toglie all'uomo la sua umanità per lasciarlo preda delle passioni, ed una *divina*, che espande i confini della coscienza producendo esperienze esistenziali e conoscitive positive. Egli affronta perciò questo tema in modo decisamente articolato, facendosi in qualche modo interlocutore della tradizione più arcaica.

Nel *Fedro* individua quattro tipi di follie "divine": *mantica*, *telestica*, *poetica*, *erotica*. Le prime tre, in particolare, recuperano l'idea della follia come possessione, ma, in questo diverso contesto, non si tratta più di fenomeni che degradano l'uomo: si tratta invece di esperienze di *estasi* o di *trance* che vengono scelte, ricercate, preparate, fatte anche oggetto di esercizio, e dalle quali l'individuo, o il gruppo che le pratica, possono entrare e uscire senza rimanerne imprigionati.

A questo proposito Karl Jaspers descrive l'esperienza di *estasi* come un'uscita dalla quotidianità in vista di un significato più ampio e più alto. L'interruzione della comunicazione con l'esterno e della normale modalità di percezione, accompagnata da immobilità del corpo, sino al limite della patologia, produce un isolamento che consente un'esperienza di trascendenza e di comunione con la Totalità, aumentando la consapevolezza dell'individuo.

Platone riesce a includere entro un impianto filosofico fortemente razionalistico quelle forme di “follia” che a livello sociale avevano già subito un processo di inclusione e di istituzionalizzazione all’interno delle mura stesse della polis. La follia mantica, quella teletica e quella poetica erano, ben prima di Platone, accettate e apprezzate, dal *démos* così come dalle istituzioni politiche. La prima si esprimeva attraverso luoghi sacri estremamente rispettati e frequentati come, ad esempio, l’oracolo di Apollo a Delfi, ma anche attraverso figure come bacidi, sibille, sternomanti; la seconda si identificava soprattutto con i riti dionisiaci, storicamente legati addirittura alla nascita del teatro; la terza affondava le sue radici nell’attività dei poeti, custodi e trasmettitori di quel patrimonio di miti e racconti che rinsaldavano l’identità delle comunità locali³⁰.

Ma non c’è dubbio che questa operazione di inclusione possiede, dal punto di vista della riflessione filosofico-psicologica, anche un altro significato: si tratta di aprire le porte ad una sperimentazione di stati di coscienza alterati (ben conosciuti dalla cultura greca³¹) che, come dice appunto Jaspers, consenta di allargare l’orizzonte conoscitivo dell’uomo. Vita e pensiero, irrazionale (o pre-razionale) e razionale, esercizio pratico e analisi teorica, come ha ampiamente dimostrato Hadot³², nella filosofia pre-classica, classica ed ellenistica erano intimamente connesse tra loro, e non erano aliene da quell’insieme di attività, presente anche in culture molto lontane dalla nostra, che si è soliti indicare con il termine di *meditazione*³³.

Infine, la follia erotica mostra tutte le ambivalenze della passione, poiché *Eros* può essere tirannico, fonte di desideri che conducono l’uomo alla rovina, o ispiratore di grandi imprese, come l’edificazione stessa della bella città, *Kallipolis*: in questo secondo caso rappresenta quella spinta verso la bellezza e l’armonia necessaria ad ogni creazione, o, in modo più basilare, ne rappresenta *l’energia psichica*, che può essere

³⁰ Si veda, per la descrizione di queste forme di mania, il mio già citato articolo.

³¹ Si pensi ai rapporti che anche la filosofia ha più volte intrattenuto con la tradizione del cosiddetto “sciamanesimo greco”. Si vedano, a questo proposito gli studi di J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 1970, e di E.R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze, 1978.

³² Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 2005.

³³ Cfr. a questo proposito L. Berra, *Meditazione metafisica. Manuale di Pratica Filosofica*, Torino, Isfipp Edizioni, 2017.

convogliata dall'azione comune delle parti razionale e volitiva dell'anima verso ciò che è eticamente e politicamente buono.

La fluidità di questa energia psichica fondamentale, e le metamorfosi che può subire in direzione di un autocontrollo interno e di un adattamento esterno alle regole della comunità (strategia ben progettata, sin nei minimi particolari, soprattutto nella *Repubblica*) richiamano alla mente il concetto di *libido* e i processi di repressione-controllo-sublizzazione individuati da Freud³⁴.

Platone mostra molta attenzione alla dimensione dell'irrazionale e del pre-razionale, alla sua ambivalenza, alle sue metamorfosi, alla sua potenziale pericolosità e, se educato, alla sua utilizzabilità. Tutto questo in perfetta sintonia con le valutazioni prodotte dalla cultura greca del tempo, collocata al confine tra Occidente e Oriente, tra razionalità e irrazionalità, *Kosmos* e *Chaos*, individuo e Totalità.³⁵

Platone però non solo si misura con la tradizione, ma assume tutto il dibattito che si era svolto qualche decennio prima sul problema della localizzazione somatica delle funzioni psichiche. E' soprattutto negli ultimi dialoghi, come il *Timeo* e le *Leggi*, che la *psyché* viene infine intesa come principio autonomo del movimento dei corpi viventi;

³⁴ Umberto Galimberti contrappone alla strategia di "bonifica" delle pulsioni propria di Freud ("*Wo Es war soll Ich Werden*") quella di Jung, per il quale l'inconscio va interpretato piuttosto come una forza da gestire e la *libido* come una energia vitale generale che occorre riconoscere nelle sue diverse manifestazioni (cfr. Umberto Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Milano, Feltrinelli, 2005). Anche Nietzsche si muove in direzione diversa rispetto a quella freudiana, poiché anche per lui si tratta non di contrapporre la ragione all'inconscio, bensì di pensare alla ragione come "equilibrio delle passioni" e come "articolazione delle stesse forze che compongono lo spazio storico della ragione e che sono alla ricerca del loro punto di equilibrio". Il mito platonico del carro alato, presente nel *Fedro*, andrebbe interpretato anch'esso in questa luce: "Non la ragione *contro* la forza delle pulsioni, ma la ragione come *composizione* delle forze pulsionali. Questo è quanto ci insegna la storia della filosofia sul piano del metodo e della genealogia storica, a partire dal mito platonico dell'auriga, le cui briglie altro non sono che le regole con cui l'anima razionale, allentando e trattenendo, mantiene l'andatura." (*La casa di psiche*, p. 46).

³⁵ "Per i Greci la follia non fu solo il baratro buio della ragione, ma anche l'incontro con sfere nascoste della mente e con una dimensione dalla quale un essere umano resta escluso finché la mente non lo abbandona; non fu intesa solo come un cedimento della coscienza, ma anche come un mezzo per forzare i suoi limiti e dilatare la personalità. Perciò lo statuto della follia in Grecia oscilla tra due estremi: in parte corruzione dell'anima, in parte profonda esperienza dello spirito, poiché solo attraverso la follia si può giungere a esplorare l'estremo confine della natura umana" (G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Raffaello Cortina, Milano, 2010, p. 51.). Naturalmente un punto di riferimento essenziale è sempre il già citato studio di Dodds.

ogni anima è preposta alla motilità, alla vita, all'ordine di ogni singolo vivente, e tutti insieme sono sovraordinati dall'*Anima del Mondo*.

Platone dunque conserva la preminenza dell'anima sul corpo, ma al tempo stesso riprende alcuni elementi della tradizione medica naturalistica, come l'idea di un'anima vista come *principio vitale* e la localizzazione somatica delle attività psichiche: la ragione nel cervello lo *thýmos* nel torace (cuore-sangue), l'*epithýmétikon* nei visceri e negli organi sessuali (viene così stabilita una connessione che avrà ampia fortuna, giungendo sino a Freud). Tra queste parti sussiste una *gerarchia* chiara e ordinata: il sistema cuore-sangue è collocato in posizione intermedia, ricevendo gli ordini dalla ragione (dal cervello) e svolgendo a sua volta un'azione di repressione delle zone inferiori, sede dei desideri fisici ma anche assolutamente necessarie per l'adempimento dei compiti vitali come la riproduzione e l'alimentazione.

In queste ultime opere Platone da un lato riconferma le conclusioni della *Repubblica*, riprendendo la stessa esigenza di gestione dei conflitti intrapsichici e intersichici, ai quali fornisce una risposta in termini di educazione (controllo-gestione, se necessario repressione) all'interno di un parallelismo perfetto tra individuo e polis: si può dunque ben affermare che siamo qui di fronte ad una *politicizzazione* dell'anima e ad una *psicologizzazione* della polis.

Da un altro lato, grazie al confronto con la tradizione medica, stabilisce una connessione più organica tra *psyché* e *sóma* (ormai molto al di là del duro dualismo delle prime opere) e con questa operazione apre la porta alla filosofia aristotelica, che prenderà le mosse proprio da questa costellazione di riferimenti e di problemi non risolti. Tra questi ultimi risulteranno decisivi i seguenti:

- a) La *connessione* tra cervello e zone sensoriali periferiche (da Platone individuate, in modo vago e attraverso immagini metaforiche, con le vene).
- b) Per quanto concerne l'azione che il corpo può esercitare sull'anima, si consideri che nel *Timeo* Platone giunge già a ipotizzare, accanto all'anima immortale, un'*anima mortale*, portatrice di passioni e più vicina al corpo: una prospettiva che non sviluppa poi in modo rigoroso e biologicamente credibile dal punto di vista delle modalità di questa connessione.

In conclusione, se nelle ultime opere Platone prepara il terreno alla riflessione aristotelica, tuttavia indugia ancora al di qua del superamento del *dualismo anima-corpo*, che resta la caratteristica fondamentale del suo modello psicologico. Proprio questa polarità verrà ereditata dalla filosofia cristiana che, a sua volta, la trasmetterà al pensiero moderno. La *sostanzializzazione* delle funzioni psichiche, e la parallela *reificazione* del corpo, subiranno metamorfosi concettuali e linguistiche, soprattutto con la Scolastica, Cartesio, la filosofia idealistica e, nell'Ottocento, con il complementare imporsi del positivismo e dello spiritualismo; in questo travagliato percorso si confermerà il *leitmotiv* della *contrapposizione* tra due realtà qualitativamente opposte con il conseguente problema della loro *connessione*, questione che si insinua persino nella psicoanalisi e nella filosofia della mente di impronta anglosassone.

E' difficile spiegare, in termini non strettamente filosofici, la ragione di una tale longevità. Certo il dualismo platonico anima-corpo e la visione del mondo che lo giustifica rispondono ad alcune esigenze che attengono a livelli diversi.

Ad un livello più generale il platonismo offre un *quadro ordinato dell'universo* e attribuisce all'uomo una posizione ed un ruolo non casuali. Sarà proprio questo bisogno di *Kosmos*, di un *Significato* complessivo, così fortemente presente in dialoghi come il *Timeo* (che avrà grande successo nel Medioevo), a far sì che il cristianesimo lo metabolizzi facendone un pilastro fondamentale nell'edificazione di una *filosofia* cristiana. Da questo punto di vista, l'aristotelismo risulta essere meno adattabile, e occorrerà uno sforzo di sintesi grandioso perché sia utilizzabile all'interno della cornice cristiana; questo sforzo, come è noto, verrà prodotto da Tommaso d'Aquino, che inaugurerà una tradizione filosofica diversa.

La filosofia platonica è poi caratterizzata da un *dualismo ontologico* di fondo, che contrappone due dimensioni dell'essere, una vera, autentica, invisibile e trascendente, l'altra apparente, inautentica, visibile e legata alle esperienze sensibili del mondo. In questa contrapposizione la filosofia cristiana si riconoscerà pienamente nel suo sforzo di spiritualizzare la vita dell'uomo innalzandolo verso Dio. L'anima diventerà al tempo stesso il luogo dell'*autenticità* e lo strumento attraverso il quale si realizza un ritorno al

Creatore. Agostino afferma: “*In interiore homine habitat veritas*”. E questo nonostante il cristianesimo come religione, specialmente alle sue origini, provenga da una tradizione, quella ebraica, nella quale l’anima individuale non esiste (e comunque non nei termini in cui ne parla Platone).

Infine è forse opportuno ricordare sempre che un principio di ordine generale o un modello filosofico si affermano e si diffondono se, in qualche modo, sono in grado di dare voce all’*esperienza vissuta* di una comunità. In una descrizione fenomenologica del vissuto della corporeità emerge probabilmente che il dualismo anima-corpo (o mente-corpo) possiede una sua, *relativa*, verità. Il corpo è *nostro*, è intimamente, inestricabilmente legato alla nostra vita mentale, tanto che possiamo rilevare che non esiste pensiero che non si esprima anche fisicamente così come non si verifica moto fisico che non venga vissuto, anche al di fuori della piena consapevolezza, nella mente. Tuttavia il corpo nostro, vissuto, *non è a nostra disposizione*, come possiamo facilmente constatare nella fatica, nel dolore o nella malattia. Esso manifesta una sorta di intima *alterità*: è, come dice Paul Ricoeur la più prossima esperienza di alterità che il soggetto possa fare.

Su questa *distanza*, seppur minima, infinitesima, si può giustificare una filosofia che individua, o si illude di individuare, *il vero io dell’uomo* nella pura vita della mente.

3.3. Il paradigma aristotelico

La complessità platonica subisce il destino di generare una visione fortemente dualistica dell’uomo e del rapporto mente-corpo; e quando parla del corpo si tratta in fondo del corpo inerte, di quel *corpo morto*, sul quale la scienza del Seicento costruirà il proprio sapere. Emerge dunque, a fianco della questione dell’anima e come sua necessaria conseguenza, quella del corpo; parlare dell’uno significa parlare anche dell’altro, la definizione dell’uno non si dà senza quella dell’altro.

Tra il modello materialistico e quello dualistico, tuttavia, Aristotele propone una “terza via”, che, per la sua complessità e il suo non celato naturalismo, subirà alterne vicende e, all’interno del quadro filosofico-teologico cristiano, verrà non poco snaturata.

Questa alternativa è ridiventata oggi oggetto di interesse da parte di filosofi e di alcuni psicologi.

Innanzitutto occorre però premettere che la proposta di Aristotele si colloca all'interno di una strategia epistemologica molto diversa da quella platonica: ciò che Platone cerca di unire Aristotele tende a distinguere. Se Platone vuole identificare i tre concetti-guida del pensiero occidentale, il vero, il buono, il bello, Aristotele, per contro, ne distingue i rispettivi campi dal punto di vista ontologico e conoscitivo. "L'essere si dice in molti modi" ("τὸ ὄν πολλὰ ἕχεται"): questo è il criterio al quale si ispira la filosofia aristotelica. All'interno della separazione tra i diversi ambiti dell'attività conoscitiva (che, ricordiamo, si raggruppano in scienze teoretiche, pratiche e poietiche, ben distinte tra loro), Aristotele colloca la psicologia. Essa ha un *oggetto proprio* e viene studiata secondo principi e metodi rigorosi. Siamo in sostanza di fronte al tentativo, il primo, di definire e dare un confine alla psicologia *come scienza*.

La psicologia è una scienza *teoretica*, in quanto tale va sviluppata a prescindere da implicazioni pratiche, non deve produrre buoni comportamenti e dunque non implica considerazioni etiche, religiose o politiche, anche se non è disconnessa dai quei saperi. E' parte della *Fisica*, ma possiede una posizione centrale e preminente: tratta infatti degli *enti naturali* che possiedono in sé un principio di movimento, identificabile con l'*anima*. Si occupa perciò del principio che *muove* e *ordina* i corpi *viventi*. Quindi, da questo punto di vista, presiede anche a tutta le scienze biologiche (che costituiscono forse la parte centrale dell'opera di Aristotele e in particolare della *Fisica*)³⁶.

La psicologia è subordinata alla metafisica, ma ne prepara la costituzione: essa culmina infatti nell'*attività intellettuale*, che a sua volta si esprime nell'attività pratica, etico-politica, e in quella teoretica, scientifica; quindi, potremmo dire, culmina nella ricerca del *sensu*, nell'ambito dell'azione e in quello della conoscenza. Per questo va considerata

³⁶ Sull'importanza delle opere di fisica di Aristotele da sempre è aperta la discussione e spesso si è accesa la polemica. E' convinzione di chi scrive che sottrarre peso e importanza all'opera strettamente scientifica di Aristotele significhi rendere meno comprensibili la Logica e la Metafisica. Osservazione e spiegazione dei fenomeni naturali e fondazione logico-ontologica del sapere in Aristotele vanno di pari passo e rimandano l'una all'altra, al punto da risultare totalmente astratte (in senso hegeliano, cioè parziali) se analizzate in modo separato.

come cerniera e collegamento tra fisica e metafisica. La sua area comprende la dimensione biologica e prepara l'avvento di quella del *significato*.

Da un punto di vista metodologico ed epistemologico, è importante sottolineare la grande varietà dei metodi utilizzati da Aristotele, che resta sempre fedele alla sua *concezione pluralistica della conoscenza* e dell'essere; si è di fronte ad un approccio integrato, che oggi verrebbe sicuramente definito *complesso*: caratterizzato cioè dall'unità dell'oggetto studiato, ma contemporaneamente dalla molteplicità delle "entrate", diverse tra loro, e dei piani di analisi, che devono integrarsi senza perdere la propria specificità.

Volta a volta Aristotele utilizza metodi molto diversificati:

- una strumentazione di fondo metafisico-ontologica (tavola delle categorie, principi metafisici fondamentali: potenza-atto teorie delle quattro cause, idea della sostanza – *ousía*, come *sinolo*, insieme di materia e forma);
- il *metodo induttivo* e l'*osservazione* dei comportamenti e delle funzioni vitali basilari dei corpi viventi;
- il *metodo diairetico*, di definizione logica per concetti contrapposti (di derivazione platonica);
- la *discussione dialettica* (delle opinioni precedenti, della tradizione, delle diverse e contrapposte opinioni scientifiche e filosofiche, della tradizione medica);
- l'*analisi dei termini-concetti*, del loro significato e della loro polivocità, anche in riferimento al linguaggio ordinario;
- le *comparazioni* e le sintesi comparative;
- il ricorso a *similitudini* e paragoni per chiarire alcuni passaggi concettuali.

In definitiva egli cerca di pervenire ad una definizione che sia *logicamente coerente* ma anche, al tempo stesso, articolata ed *empiricamente fondata*.

Quale, o quali, sono dunque le definizioni che egli dà dell'anima? L'anima non è il corpo, ma è ciò che determina o perfeziona il corpo rendendolo animato; è la *causa* del suo essere corpo vivente: "L'anima è causa e principio (*aitía kai arché*) di un corpo

vivente”. Non è dunque una “cosa”, ma un *principio*; è *atto* (“atto primo”), quindi è ciò che determina il corpo (che ha la vita solo in potenza) a svolgere le sue funzioni. Ancora, essa è “forma di un corpo naturale dotato di organi”: qui *forma* significa funzione, di conseguenza, il complesso psicosomatico viene concepito come una *struttura funzionante, articolata in una pluralità di organi*³⁷.

Inoltre l’anima viene posta in relazione stretta con il suo *agire*: non si identifica con qualcosa che semplicemente “è”, ma con un’attività. Il suo essere (in quanto *ousía*) consiste nel suo *fare* e nel suo divenire, ed il suo divenire riconduce al suo *essere*: in pieno accordo con i presupposti metafisici del pensiero aristotelico, proteso a rendere comprensibile, e in qualche modo ordinato, il divenire (*gígnesthai*), che è il carattere proprio della natura e che non può in alcun modo essere negato.

In questo modo i dati osservati e organizzati con metodo induttivo vengono ordinati in una definizione rigorosa, dal punto di vista logico e ontologico, e la definizione viene integrata con la considerazione delle modalità concrete, *empiriche* nelle quali l’anima si realizza; ma la definizione, a sua volta, è identificata da *molte definizioni*, che afferiscono a ambiti di osservazione diversi. Nella psicologia si conferma dunque la visione complessa dell’essere e della Natura³⁸.

La concezione aristotelica si contrappone sia al materialismo dei presocratici e di gran parte della cultura medica, sia al dualismo platonico.

³⁷ Qualche studioso ha avvicinato questa definizione al concetto moderno di “codice genetico”.

³⁸ Proprio a questo proposito, Umberto Galimberti, contestando l’interpretazione che Nuyens dà del pensiero psicologico di Aristotele, che avrebbe subito a suo parere una profonda evoluzione, sostiene che lo stagirita affronta l’oggetto delle sue analisi da punti di vista diversi e non successivi: “la classificazione del Nuyens non tiene assolutamente conto del *metodo* di Aristotele, che di volta in volta cambia le definizioni dell’anima, non perché il suo pensiero subisca delle evoluzioni, ma perché affronta l’argomento da punti di vista diversi, e precisamente: quando parla dell’anima da un punto di vista fisico la chiama ‘forza del corpo’ (*dýnamis sómatos*), origine del movimento, quando ne parla dal punto di vista biologico la identifica con la vita: ‘*psyché* è identica a vita e come tale non è separabile dal corpo’, e infine, quando considera l’anima dal punto di vista fisiologico, se procede dalla teoria della forma e della materia, la definisce forma del corpo (*morphé sómatos*), se parte dalla teoria dell’atto e della potenza la concepisce come attività del corpo (*enérgeia sómatos*), se prende le mosse dalla teoria del movimento la intende come sua causa e suo principio (*sómatos aítia kai arché*), e se, infine, parte dalla teoria della destinazione finalistica (*télos*) la considera come attuazione compiuta del corpo (*entelecheia sómatos physikon*)” (U. Galimberti, *Psiche e techné. L’uomo nell’età della tecnica*, Milano Feltrinelli, 1999, p. 149).

[...] l'anima è la causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo. Conseguentemente l'anima dev'essere una certa essenza o forma e non materia e sostrato. In effetti, come abbiamo affermato, la sostanza si dice in tre sensi: la forma, la materia e il composto di una e dell'altra; di esse la materia è potenza, mentre la forma atto. Dato che il composto di quelle due sia animato, non è il corpo l'atto dell'anima, ma questa è l'atto di un certo corpo. Per questo motivo è esatta l'opinione di coloro i quali ritengono che l'anima non esista senza il corpo né sia un corpo. In realtà non s'identifica col corpo, ma è una proprietà del corpo: pertanto esiste in un corpo, ed anzi in un corpo di una determinata specie, e non come credevano i nostri predecessori, che la facevano entrare nel corpo, senza determinare la natura e la qualità di esso, benché non si verifici mai che una cosa qualunque accolga una cosa qualunque.³⁹

Infatti l'anima non può essere identificata con il corpo (il principio organizzatore non può essere identico alla materia organizzata), ma non può neppure essere ad esso estranea: l'anima è forma di un corpo a lei *appropriato*, adatto ad essere organizzato (e perciò la connessione-coordinamento con il corpo deve essere descritta in termini biologicamente rigorosi). E' importante notare che il rapporto tra anima e corpo è puntuale: Aristotele afferma che la prima esiste solo in un corpo e propriamente "in un corpo di una determinata specie", in una sorta di corrispondenza biunivoca e isomorfica che lega entrambi ad un destino biologico comune.

Su questo punto particolare non può non colpire la prossimità di questa terza via alla concezione che in epoca moderna ha sviluppato la *fenomenologia*. Anche per molti dei rappresentanti di questa corrente di pensiero (in particolare per Husserl, Sartre e Merleau-Ponty) il rapporto tra coscienza e corpo vissuto, così come può essere

³⁹ Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Movia, Milano, Bompiani, 2016, II, 414 a.

descritto attraverso l'analisi dell'esperienza, si configura egualmente distante da una totale *identificazione* come da un netto *dualismo*.

Per di più Aristotele, come molta fenomenologia contemporanea, sebbene leghi tra loro indissolubilmente coscienza (anima) e corpo, non *riduce* la prima al secondo: il materialismo integrale non pare infatti adeguato a *descrivere* l'emergere dell'attività significativa del soggetto. D'altra parte, e come conseguenza della sua definizione di *psyché*, non si potrà affermare che essa sia una cosa, né che lo siano le sue facoltà. L'anima è piuttosto l'insieme delle sue facoltà e queste sono insiemi di *atti e funzioni*: analogamente a quanto diranno molti fenomenologi, che definiranno la coscienza come un fascio di atti intenzionali, connessi dalla funzione che devono svolgere (percezione, immaginazione ecc.).

L'esigenza che l'anima e il corpo siano in *connessione stretta*, o, come si diceva, che il corpo sia adeguato alle funzioni dell'anima, porta Aristotele a prendere posizione all'interno del dibattito sulla localizzazione somatica delle funzioni psichiche apertosi nel secolo precedente; il risultato è una grandiosa sintesi, unitaria ed articolata al tempo stesso, del sapere biologico e psicologico.

L'anima di cui parla Aristotele non ha nulla a che fare con la mistica della reincarnazione di scuola orfico-pitagorica, ed è invece molto più vicina al naturalismo materialistico di Omero e del pensiero medico ippocratico. D'altra parte, rispetto alla sottolineatura della natura *conflittuale* delle parti della *psyché*, così come descritta da Platone nella *Repubblica*, Aristotele esalta piuttosto l'*unità* e la *convergenza* delle diverse funzioni.

Si delineano così tre "strati" costituiti da tre gruppi di funzioni o *strutture*: *l'anima nutritiva*, preposta al nutrimento, all'accrescimento e alla riproduzione, *l'anima sensitiva o percettiva*, che organizza la sensazione (primo gradino della conoscenza) e il movimento, *l'anima intellettuale* caratterizzata dall'emergere della ragione. Ogni anima di livello superiore svolge le funzioni inferiori, ma non avviene il contrario; le tre anime sono principi organizzativi rispettivamente del mondo vegetale, animale e umano.

Il corpo, che deve essere *adatto* alla materializzazione di queste tre strutture, possiede organi predisposti, sulla base di un *finalismo interno* (speculare rispetto al finalismo esterno e a quello che governa tutto l'Universo), sulla base del quale “la natura adatta gli organi alla funzione, non la funzione agli organi”⁴⁰. Questo principio, che apre il campo alla ricerca propria della *zoologia comparata* (gli organi di diversi animali possono essere analizzati e confrontati sulla base dell'identità di funzione), stimola anche l'osservazione diretta degli organi del corpo in cui le attività dell'anima si esprimono, e quindi consente il ricorso alla dissezione anatomica (“è possibile raccogliere adeguate informazioni... solo sugli animali strangolati dopo averli fatti dimagrire”⁴¹).

Nel *sóma*, non più considerato un semplice recipiente riempito da liquidi organici o attraversato da forze super-individuali, Aristotele individua *diversi strati di organizzazione materiale*: elementi di base, tessuti, organi, apparati. Ogni apparato corrisponde alle funzioni dell'anima: apparato nutritivo-digestivo (bocca, vene, ano), locomotore, percettivo (sensi e cuore), di raffreddamento (polmoni e cervello), riproduttivo.

Spicca in questo quadro *la centralità del cuore*, che viene considerato principio del sangue, fonte primaria del *calore* corporeo (grazie al quale si possono sviluppare molte delle funzioni fondamentali, tra le quali la digestione) e organo della *percezione*; le vene, oltre a svolgere la funzione nutritiva, sono considerate mezzo di collegamento tra gli organi di senso e il cuore, e dunque svolgono anche la funzione percettiva. Cade perciò l'opzione encefalocentrica della sensazione e del pensiero sostenuta dalla scuola ippocratica e da Platone.

La centralità del cuore viene sostenuta da Aristotele soprattutto sulla base della convinzione che debba esserci *un solo principio di controllo e guida*, una sola *arché*, nel corpo, nell'Universo e possibilmente nello Stato: come in tutte le parti della sua filosofia, vige il criterio metodologico della necessaria compresenza di unità e articolazione.

⁴⁰ Aristotele, *Le parti degli animali*, 694 b 13, in Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino, Utet, 1971.

⁴¹ Aristotele, *La storia degli animali*, 3, 2-3, 511 b 13 sgg., 513 a 12 sgg., in Aristotele, *op. cit.*. La dissezione sarà praticata, anche come vivisezione, nella tradizione medica successiva, ad Alessandria e sino a Galeno.

La ricerca e la riflessione aristoteliche non escludono alcun aspetto della Natura, e si immergono con la stessa precisione e ricchezza sia nel regno vegetale che in quello animale e umano. Interessa però ora soffermarsi brevemente sull'*anima intellettuale*, poiché è proprio questa a caratterizzare l'uomo; l'analisi di questo tipo di anima viene condotta da Aristotele in diverse opere della *Fisica*⁴², ma principalmente in *Perì psychés (Sull'anima)*⁴³.

L'anima intellettuale, che svolge, come detto, anche le funzioni inferiori, si caratterizza essenzialmente per la presenza delle funzioni conoscitive "alte", cioè per l'emergere della *ragione (pratica e conoscitiva)*.

Il primo livello dell'attività intellettuale è però quello della *sensazione*, che per la verità accomuna animali (che a questa si fermano) e uomini; essa si realizza come *passaggio dalla potenza all'atto*, sia dalla parte del soggetto senziente (organo di senso) che da quella dell'oggetto (oggetto sensibile).

Dice Aristotele:

L'atto del sensibile e del senso sono, in realtà, lo stesso e unico atto, benché la loro essenza non sia la stessa⁴⁴.

Questa affermazione si spiega tenendo presenti i due concetti metafisici basilari di potenza e atto. Nella sensazione in atto infatti i due poli della relazione scompaiono nella loro indipendenza e diventano tutt'uno; la sensazione non cancella la realtà esterna del mondo, ma la forma (*eídos*) dei sensibili si attua solo nella funzione del percepire (la forma, non certo la materia, che resta esterna al soggetto percipiente). Questo, dal canto suo, presenta un momento di *passività* allorché viene colpito dall'esterno (subendo quindi un'alterazione), ma questa passività è anche,

⁴² Si ricorda che con il termine "Fisica" si fa riferimento a tutte le opere che riguardano lo studio della natura, da molteplici punti di vista, e quindi anche alla psicologia.

⁴³ Considerazioni interessanti e importanti dal punto di vista psicologico vengono sviluppate anche in alcune delle opere che compongono i *Parva Naturalia*, ed in particolare negli trattati *Sulla sensazione e i suoi oggetti*, *Sulla memoria e la reminiscenza*, *Sul sonno e la veglia*, *Sui sogni*, *Sulla divinazione nel sogno* (tra le diverse edizioni si veda Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, *cit.*)

⁴⁴ Aristotele, *L'anima*, *cit.*, III, 425 b.

contemporaneamente, *attività*, poiché consente alla sensazione di far emergere la forma sensibile:

Come s'è detto, la sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire un'azione, giacché sembra che sia una specie di alterazione⁴⁵.

[la facoltà sensitiva] subisce, poiché non è simile all'oggetto, mentre quando ha subito assomiglia e diventa simile a quello.⁴⁶

Ma, in termini ancora più generali si potrebbe affermare che il soggetto percipiente stesso si realizza, ed è tale, solo nel suo *protendersi verso l'oggetto*, che è tale, a sua volta, solo nel suo *essere percepito*.

Neppure “subire” ha un unico significato, ma in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione, da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto. Infatti colui che possiede la conoscenza passa ad esercitarla, e quest'attività o non è un'alterazione (giacché è una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione), oppure è un genere diverso di alterazione.⁴⁷

Come infatti l'azione e la passione si trovano in ciò che subisce e non in ciò che agisce, così l'atto del sensibile e quello della facoltà sensitiva si trovano in quest'ultima.⁴⁸

L'*alterazione* che la facoltà sensitiva subisce è dunque una sua piena *realizzazione*, ma, soprattutto, è la condizione perché *il mondo prenda forma*. La sensazione in atto, dunque,

⁴⁵ Aristotele, *L'anima, cit.*, II, 417 a.

⁴⁶ *Op. cit.*, II, 418 a.

⁴⁷ *Op. cit.*, II, 417 b.

⁴⁸ *Op. cit.*, III, 426 a.

annulla la differenza ontologica e confuta la concezione di un dualismo ontologico tra soggetto e mondo: tra senso e oggetto sensibile non sussiste un *prius* cronologico-ontologico, ma una totale *simultaneità*.

Aristotele supera la concezione ingenuamente naturalistica e materialistica che spiega la sensazione sulla base di un'azione dall'esterno sugli organi di senso (concezione tipica di molte forme di empirismo, come quello inglese del Seicento). Ma, grazie alla distinzione tra atto e potenza, non annulla però l'esistenza separata del corpo senziente e del mondo sensibile (distinzione che viene mantenuta in potenza, come possibilità o meno di un loro incontro e di un emergere delle forme sensibili del mondo).

Da un punto di vista di *filosofia della psicologia*, cioè di riflessione sui fondamenti e sulla possibilità di una scienza della psiche, Aristotele mostra di possedere una straordinaria capacità di entrare ed uscire dalla prospettiva naturalistica, tenendone conto ma anche superandola. Per quanto il soggetto senziente sia (potenzialmente) recettivo e passivo, è solo nel suo sentire che la sensazione avviene ed *il mondo prende forma*⁴⁹. Parallelamente, per quanto *il sentire* del soggetto sia la condizione dell'emergere delle forme del mondo, è solo quando si esercita che *anch'esso prende forma*, e passa dal subire all'agire, dall'essere possibilità all'essere realtà in atto.

Questa analisi della percezione, estremamente complessa, richiama alla mente la *descrizione eidetica* che la fenomenologia ha sviluppato intorno a questo fondamentale fenomeno della coscienza⁵⁰. Se si aggiunge poi che la percezione si realizza a partire da un corpo che non è per nulla quel *sôma* proprio del cadavere al quale pensava Platone, ma è al contrario un *corpo vivente*, in rapporto al quale emergono le *forme* degli enti naturali, si finisce per comprendere come il pensiero aristotelico, soprattutto in questa

⁴⁹ Una analoga impostazione si può ritrovare nella definizione che Aristotele dà del tempo come “misura del divenire secondo il prima e il poi”, che egli stesso spiega in questi termini: “Se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto, che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima” (*Fisica*, 4, 14, 223 a, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1973).

⁵⁰ Si confrontino le opere di Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Bompiani, 2003, e di Francisco Varela, Evan Thomson, Eleanor Rosch, *La via di mezzo della conoscenza. Le scienze cognitive alla prova dell'esperienza*, Milano, Feltrinelli, 1992.

opera, non sia affatto riducibile ad una forma di ontologia del rispecchiamento della realtà. Il “realismo” di Aristotele, se si può parlare del suo pensiero in questi termini, supera l’opposizione tra spirito (idea, anima ecc.) e materia, così come quella tra idealismo e naturalismo materialistico.

Al tempo stesso non si può non sottolineare la *concretezza* della filosofia e della psicologia aristoteliche, che individuano nella *percezione* l’origine di ogni altra forma di conoscenza e il vettore delle tendenze e delle passioni di base:

Poiché non c’è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un’immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia.⁵¹

E’ forse superfluo sottolineare che in questo modo vengono fissati i paletti all’interno dei quali si muoveranno tutte le psicologie successive. In particolare resterà fondamentale *la distinzione tra sensazione, immaginazione e intelletto*.

Di tutta questa ricchissima e articolata descrizione della vita psichica di uomini e animali, impossibile da riportare e da commentare in spazi ristretti, si possono rapidamente evocare alcuni aspetti e alcuni nodi.

a) Innanzi tutto la puntualissima analisi dei singoli organi di senso, dei rispettivi oggetti sensibili e delle sensazioni che si realizzano nel rapporto tra gli uni e gli altri. In particolare quella riguardante l’udito e il suono, che si attua attraverso un mezzo (l’aria) e a distanza; Aristotele in questo caso distingue tra suono e voce, che è un suono accompagnato da un’immagine mentale, cioè dotato di *significato*, il cui fine, nell’uomo,

⁵¹ Aristotele, *L’anima, cit.*, III 432 a.

è “lo star bene”. Questa osservazione distingue la semplice comunicazione, che è di tutti gli animali, e la comunicazione della *phoné semantiké*, della voce significativa, propria solo dell’uomo, rivolta non solo alla sopravvivenza, ma, ad un livello più alto, alla vita sociale e al pensiero: le due dimensioni nelle quali egli può ricercare la felicità. Si apre così una dimensione “spirituale” a partire dalla stessa analisi psicologica, e si inaugura, peraltro, un approccio che diventerà tradizione per tutta la nostra cultura.

Non meno interessante è l’analisi del tatto, che Aristotele definisce in questi termini:

[...] il gusto è più acuto dell’olfatto, perché è una specie di tatto, e questo è il più acuto dei sensi dell’uomo. In effetti, mentre negli altri sensi è inferiore a molti animali, nell’acutezza del tatto di gran lunga si distingue dagli altri. Per questo motivo è il più intelligente degli animali.⁵²

Rispetto agli altri organi di senso il tatto ha a che fare in modo più diretto e più intimo con il corpo vivente, poiché non necessita di un mezzo nel quale realizzarsi. Segna il confine tra interno ed esterno, e segna, si potrebbe dire in termini fenomenologici, la sfera del *proprio*.⁵³

⁵² *Op. cit.*, II, 421 a.

⁵³ E’ importante aggiungere che il tatto ha a che fare con la manipolazione, e quindi con l’azione, con la *poiesis*: viene ripreso in questo passo un concetto già espresso da Anassagora: l’uomo si differenzia dagli animali per l’uso delle mani, che gli consentono di costruire e conoscere le cose. Che il fare non sia degno di considerazione come il pensare è un’opinione che viene attribuita, legittimamente, ad Aristotele; non c’è dubbio che la sfera del sensibile sia preliminare all’emergere di quella propriamente intellettuale, ma la concretezza della riflessione aristotelica, la sua ricchezza, la sua articolazione, fanno emergere un’immagine certamente complessa dell’uomo. Che l’uomo sia definibile anche, o essenzialmente, dal suo fare è un’idea che, in momenti diversi della nostra storia, godrà di una grande considerazione da parte degli antropologi e, a un livello più teoretico, dell’antropologia filosofica. Si pensi alla definizione dell’uomo come “essere carente”, destinato a sviluppare protesi tecniche per l’insufficienza della sua base istintuale, quindi per la sua specificità dal punto di vista evolutivo. A questo proposito si veda l’opera di Arnold Gehlen, ed in particolare *Una immagine dell’uomo*, in *Antropologia filosofica e teoria dell’azione*, Napoli, Guida, 1990. Umberto Galimberti, in *Psiche e techné*, *cit.*, nel commentare le teorie di Gehlen, afferma: “Non quindi l’intelligenza e la comprensione del mondo e poi l’azione, ma prima l’azione, senza di cui l’uomo non avrebbe un mondo, e poi l’intelligenza o conoscenza del mondo quale risultato della retroazione del mondo sull’uomo che lo esperisce”. E ancora: “Non quindi la tecnica come prodotto maturo della progressiva evoluzione umana, ma la tecnica come condizione imprescindibile dell’esistenza umana”. D’altra parte nella versione del mito di Prometeo raccontata da Protagora nel dialogo platonico omonimo, dopo che Epimeteo ha distribuito a tutti gli animali diverse capacità,

Ma come viene suscitata, fisicamente, la sensazione? Aristotele dà una spiegazione degna di considerazione per gli sviluppi che può provocare:

[...] non percepiamo il caldo e il freddo, o il duro e il molle che abbiano la stessa nostra misura, ma gli eccessi di queste qualità, e ciò perché il senso è una specie di medietà dell'opposizione che si ha nei sensibili. Ed è per questo motivo che discrimina i sensibili. Il medio infatti ha la capacità di distinguere divenendo, rispetto a ciascun estremo, il suo opposto.⁵⁴

Il senso dunque *discrimina*, cioè *seleziona* e produce una sorta di implicito e tacito *giudizio* sugli stimoli da cui viene colpito: non è per nulla passivo. Esso è *nel* corpo e perciò è il corpo senziente a *strutturare il campo percettivo*, che ha limiti e confini oltre i quali emergono gli eccessi, non percepibili e non percepiti; ecco perché Aristotele può dire che per esempio la vista “ha per oggetto in certo modo il visibile e il non visibile”, e così avviene per tutti gli altri sensi nei rispettivi ambiti. Quando poi i confini vengono varcati, gli eccessi, che intrattengono una relazione fisica, materica con il corpo, irrompono con violenza, tanto da mettere in pericolo i singoli organi di senso, o, nel caso del tatto, la vita stessa.

Che il corpo vivente sia il *Nullpunkt*, il punto zero a partire dal quale il mondo esterno prende forma, è confermato dall'esistenza del *sensu comune*, che altro non è che la sinergia tra i diversi sensi e che consente di cogliere i sensibili comuni, come il movimento, la grandezza o il numero. Viene così aperto il campo d'indagine a sinestesie e cinestesie, che coinvolgono il corpo senziente nella sua globalità e superano la specializzazione dei singoli sensi.

Prometeo dona agli uomini la *téchne*, e infine Ermes darà loro *aidôs* e *dike*, quindi le virtù sociali e politiche. Dunque l'uomo si caratterizza, rispetto agli animali, per le sue capacità poietiche e politiche.

⁵⁴ Aristotele, *L'anima, cit.*, II, 424 a. Il passo prosegue poi in modo non meno interessante e suggestivo: “[...] Inoltre, come la vista si diceva che ha per oggetto in certo modo il visibile e il non visibile, e ugualmente gli altri sensi hanno per oggetto qualità opposte, così pure il tatto ha per oggetto il tangibile e il non tangibile. Non tangibile è sia ciò che ha in minimo grado le caratteristiche dei tangibili, qual è il caso dell'aria, sia l'eccesso dei tangibili, come i corpi che distruggono l'organo.”

b) La sensazione è anche immediatamente *desiderio*, in quanto legata al piacere e al dolore, e dunque alla *ricerca* del piacevole (ad un livello più alto, del bene). Il *sentire* tuttavia non è *comprendere*; il sentire è di tutti gli animali, il comprendere solo di pochi e dell'uomo. Il sentire è sempre vero, cioè la sensazione è dotata di una sua incontestabile verità, mentre invece nel ragionare sta la possibilità di commettere errori. Ma tra il sentire e il ragionare sta una facoltà intermedia che è l'*immaginazione* (*phantasia*):

L'immaginazione è infatti diversa sia dalla sensazione sia dal pensiero, però non esiste senza sensazione, e senza di essa non c'è apprensione intellettuale.⁵⁵

Ora l'immaginazione sembra che sia una specie di movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto negli esseri forniti di sensazione e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione.⁵⁶

L'immaginazione dipende da noi e l'immagine infatti c'è anche quando non è più presente l'oggetto sensibile; per questo, pur non essendo ancora una vera e propria opinione, è *soggetta ad inganno*. Qui Aristotele solleva una questione che susciterà molte discussioni, e che, come è evidente, risulta essere di estrema importanza⁵⁷.

⁵⁵ *Op. cit.*, III, 427 b.

⁵⁶ *Op. cit.*, III, 428 b.

⁵⁷ L'immaginazione ha un'importanza centrale anche in riferimento ad altri due fenomeni: il movimento e la memoria. Per quanto riguarda il movimento, che è una delle funzioni fondamentali dell'anima degli animali, Aristotele, dopo analisi molto articolate, ne rileva la causa nella *tendenza* (*órexis*), strettamente connessa al *desiderio*. L'animale può muoversi solo in quanto desidera e può desiderare solo se è in grado di immaginare l'oggetto del suo bene e del suo piacere, al quale, di conseguenza, tende. Nell'uomo l'immaginazione ha come contenuto beni che sono oggetto di valutazione più astratta (che verranno poi trattati nelle opere di etica). Nel piccolo trattato *Sulla memoria e la reminiscenza* Aristotele tratta ancora dell'immaginazione e dell'immagine. La memoria non è possibile senza un'immagine, ma non di un evento presente, bensì di uno *passato*, del quale siamo coscienti che in effetti è già trascorso; da qui la prossimità ma anche la differenza tra immaginazione e memoria. La reminiscenza, che si distingue dalla memoria continua attuale, viene definito come un'attualizzazione di un ricordo potenziale scomparso dalla coscienza. E' chiaro che l'immagine-ricordo trascina con sé molti problemi, riguardanti la sua natura specifica, la veridicità rispetto all'evento, il rapporto con il presente e così via. Intorno a questi problemi ruota una delle opere più importanti di Paul Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio* (Milano, Cortina, 2003); egli non a caso prende le mosse proprio da Platone e soprattutto da Aristotele; l'intenzione che guida la riflessione di Ricoeur è quella di sganciare la memoria dall'immaginazione, ma per far questo parte proprio dalla problematicità delle analisi aristoteliche: "Per raccogliere la

L'importanza dell'immaginazione consiste nel fatto che senza di essa non esisterebbe il "materiale" su cui interviene, in una fase ulteriore, l'intelletto. Nell'esaminare l'intelletto Aristotele propone una celebre distinzione, quella tra *noûs pathetikós* (intelletto passivo, potenziale, recettivo) e *noûs poietikós* (attivo, attuale, costruttivo, produttivo). Vale la pena di riportare il passo centrale nel quale il filosofo stabilisce questa distinzione:

Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia per ciascun genere di cose (e ciò è potenzialmente tutte quelle cose), e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima. E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. Ora la conoscenza in atto è identica all'oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre

confessione di questa specificità [la specificità della funzione propriamente temporalizzante della memoria rispetto all'immaginazione], bisogna rivolgersi ad Aristotele. La fiera dichiarazione che si legge in quel magnifico piccolo testo dei *Parva naturalia*, 'Della memoria e della reminiscenza' – 'la memoria è del passato' – diventerà la nostra stella polare nel prosieguo dell'indagine." (*op. cit.*, pp. 16-17). L'accento viene messo da Ricoeur proprio su quel "del".

l'intelletto passivo è corruttibile), e senza questo non c'è nulla che pensi.⁵⁸

L'intelletto potenziale è dunque intermittente, talvolta pensa e talvolta no, è affetto da impressioni che riceve dal mondo esterno (attraverso l'immaginazione) ed è strettamente legato al corpo. Quello attuale invece è descritto come *separabile, impassibile e non mescolato*; quali sono allora i suoi rapporti con l'anima nel suo complesso e con il corpo?

Su queste domande la storia della critica e quella dell'aristotelismo si sono divise e ancora oggi sono, spesso molto polemicamente, contrapposte. In campo vi sono opzioni di fondo di carattere filosofico, scientifico, religioso, quali la immortalità o meno dell'anima, il materialismo o l'apertura ad una qualche forma di trascendenza, la lettura stessa dei testi di Aristotele come di un'opera essenzialmente scientifica o metafisica e così via. Alessandro di Afrodisia, Averroè, Tommaso d'Aquino, l'umanesimo proporranno interpretazioni discordanti e anche opposte.

E'però ragionevole sostenere che emergano alcune evidenze:

- a) L'intelletto attivo è separato da quello potenziale e dunque anche dall'individuo (che è caratterizzato da un corpo ben determinato, da sensazioni, immagini e da un intelletto potenziale destinati a scomparire con la morte).
- b) Aristotele non dice però che questo intelletto è un intelletto divino trascendente (tutt'al più è "forse qualcosa di più divino e impassibile"⁵⁹), poiché la differenza tra i due intelletti si trova *nell'anima* stessa; d'altra parte, l'intelletto attivo non crea dal nulla, ma agisce, in analogia con l'arte, su un materiale che gli viene fornito dalle altre facoltà dell'anima. La funzione dell'intelletto attivo è quella di far sì che l'intelletto passivo diventi identico ai propri oggetti. L'analogia dell'intelletto attivo con la luce è estremamente significativa.

⁵⁸ *Op. cit.*, III, 430 a.

⁵⁹ *Op. cit.*, I, 408 b.

- c) L'intelletto attivo non è propriamente umano, poiché quando, con la morte, si separa dall'individuo solo allora diventa realmente se stesso; forse allora si può ancora affermare che non è neppure propriamente individuale.
- d) Non c'è dubbio che l'anima individuale (sensazioni, immaginazione, intelletto potenziale, tutte collegate al corpo) sia mortale, e che tutta la questione non abbia comunque a che fare con le teorie dell'anima che richiamano premi o punizioni in un'altra vita, o con la teoria platonica della reminiscenza (e con le conseguenze che questa comporta sulla teoria della conoscenza).⁶⁰

E' evidente che ciò che in sostanza viene superato è proprio il dualismo platonico, con tutte le implicazioni religiose, etiche, gnoseologiche, e naturalmente ontologiche ad esso correlate. A quel dualismo Aristotele contrappone l'unità dell'uomo: "In realtà forse è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima". E ancora, in modo estremamente chiaro Aristotele ribadisce: "Pensare, amare od odiare non sono proprietà dell'intelletto, ma di questo determinato soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede. Perciò, quando questo soggetto si corrompe, l'intelletto non ricorda né ama, poiché queste funzioni non erano sue, ma del composto che è perito."⁶¹

E' questa la "terza via" che Aristotele propone, questo ne è il cuore.

Ma non c'è dubbio, d'altro canto, che quando parla dell'intelletto attivo Aristotele tocchi una delle questioni più problematiche e ancora oggi più discusse: quella della *natura della coscienza*, che da un lato non è assolutamente disgiungibile dal corpo, senza

⁶⁰ Mario Vegetti, attento studioso delle opere di fisica di Aristotele, afferma in modo polemico: "[...] non è pensabile un'immortalità dell'anima come struttura autonoma e dotata di un proprio destino; in quanto somma delle funzioni vitali di un corpo, essa cessa di esistere con la morte biologica di questo. Aristotele riconosce un carattere 'divino, immortale ed eterno a una parte o funzione soltanto dell'anima, il pensiero (*noûs*), e più precisamente alla funzione attiva del pensiero, non legata alla sensazione empirica. Egli si limita in proposito a pochi cenni enigmatici che non lasciano tuttavia dubbi su due aspetti fondamentali: questo *noûs* non è individuale (poiché l'individuazione è propria soltanto del complesso psicosomatico), ed esso non ha nulla a che fare con la vicenda oltretterrena dei premi e delle punizioni[...]" (M. Vegetti, "Anima e corpo", in AA.VV. *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Torino, Boringhieri, 1985) Per Vegetti, dunque, sarebbero più fedeli al pensiero aristotelico Alessandro di Afrodisia e Averroè.

⁶¹ *Op. cit.*, III, 408 b.

il quale non esisterebbe, ma che dall'altro non è neppure riducibile ad esso, sia perché un pensiero, o un qualunque atto mentale non è propriamente, da un punto di vista logico-linguistico, un ente appartenente al mondo degli oggetti materiali⁶², sia perché è solo a partire dalla coscienza che possiamo parlare di un mondo di oggetti, tra i quali collochiamo anche quei particolari oggetti che sono il corpo e la coscienza stessa. Questa considerazione, che potremmo definire *trascendentale*, e che appartiene alla tradizione fenomenologica, non è assente nello stesso Aristotele, che, come si è visto, considera la psicologia in rapporto stretto, quasi circolare, con la metafisica.

3.4. Qualche considerazione finale

L'approccio aristotelico al problema dell'anima presenta interessanti analogie nella fenomenologia e in particolare con l'approccio proposto da Merleau-Ponty in *La struttura del comportamento*⁶³. Nell'analisi del filosofo francese ogni livello di realtà (fisico, biologico, psicologico) è organizzato secondo proprie leggi o tendenze; allorché emerge un livello superiore, quello inferiore non si annulla, ma viene inglobato assumendo un significato nuovo; il livello superiore dal canto suo non è mai riducibile a quello inferiore, ai suoi principi e alle sue leggi. E' questo il motivo per cui Merleau-Ponty, ad un certo punto, può affermare: "L'uomo non è un animale ragionevole", nel senso che l'uomo non è un animale dotato in più, senza che questo muti la sua natura animale, di razionalità.

Anche per Aristotele, che pure definisce l'uomo come animale razionale, l'emergere dell'anima intellettiva dà un significato nuovo alla presenza delle funzioni inferiori, che lo accomunano ad altri organismi viventi. Nell'uomo non vi sono tre anime, ma *una sola*, che svolge tutte le funzioni all'interno della propria organizzazione; in lui il nutrirsi, il riprodursi, il muoversi e il percepire, e più in generale tutte le trasformazioni che caratterizzano la *physis*, assumono forma e modalità di espressione propriamente umane. Su questo punto il pensiero antropologico di Lévi Strauss è stato illuminante⁶⁴.

⁶² Si vedano su questo aspetto del cosiddetto *mind-body problem* le riflessioni di Sergio Moravia, in *L'enigma della mente*, cit..

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Milano, Bompiani, 1963.

⁶⁴ Claude Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

Ma qui si tocca un altro aspetto, estremamente attuale, della psicologia di Aristotele (e più in generale della sua filosofia): l'idea di una *unità complessa* della realtà, vale a dire di un'unità che si realizza nella pluralità delle parti senza cancellarne le differenze: *molteplicità* che tende all'unità, ad una organizzazione e ad un sistema non chiusi. L'anima è in Aristotele un centro unitario di organizzazione delle funzioni corporee, è sia il principio che le organizza che l'organizzazione stessa; perciò, di conseguenza, immanente e trascendente rispetto alle funzioni.

L'anima come centro *unitario* dell'uomo, acquisizione fondamentale del platonismo, viene conservato, ma, rispetto alle formulazioni platoniche, si radica nel *sôma*, in un rapporto che si potrebbe definire, per tutto quanto si è illustrato, *dialettico* (in senso hegeliano); proprio per questo apre la porta alla ricerca empirica e all'osservazione di funzioni che in Platone avevano ottenuto (salvo nel *Timeo*) un'attenzione non sistematica. Tutto questo, tuttavia, senza ridurre, come era avvenuto nella scuola ippocratica, il corpo umano ad una sorta di contenitore attraversato da un gioco di forze interne ed esterne.

Questa unità, come si è visto, non solo è un dato oggettivo, ontologico, ma nell'uomo si esprime anche nell'esperienza, diremmo noi, soggettiva, già al livello percettivo e poi, pienamente, nell'intelletto. A questa *unità* nella filosofia successiva si è dato il nome di *identità*, e su di essa si è aperta una riflessione molto articolata che ne ha evidenziato anche gli aspetti problematici e aporetici⁶⁵.

Aristotele e in generale la filosofia greca tra il V e il III secolo sono impegnati nella costruzione di un Sé forte, in opposizione a quell'assenza di baricentro che aveva caratterizzato la letteratura omerica; spetterà al pensiero moderno, in particolare all'empirismo di Locke e di Hume, la messa in discussione del concetto di *Self*.

Aristotele nel concepire la *psyché* la definisce però come *atto*, *principio* vivificante e di organizzazione delle funzioni vitali; l'anima non è una *cosa*, ma neppure una *sostanza* in senso statico: essa si esprime al contrario attraverso un insieme di *attività* rivolte al

⁶⁵ All'interno della sconfinata letteratura su questo tema, segnaliamo solo due testi: il già citato *La via di mezzo della conoscenza*, di Francisco Varela, Evan Thomson, Eleanor Rosch, e *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, di Giovanni Jervis, Milano, Garzanti, 1984.

mondo. La presenza a se stessa emerge ad un livello pieno e completo nell'*intelletto* e questo ci ricorda che la tradizione filosofica greca del *lógos* ha fatto il suo principio fondamentale⁶⁶. Tuttavia già nella percezione si intravede una sorta di *coscienza preriflessiva* di sé: si tratta di una considerazione che nella fenomenologia contemporanea verrà ampiamente sviluppata.

La psicologia aristotelica è in rapporto stretto con la metafisica, cioè con una considerazione più generale della realtà, e questa relazione da un lato fa emergere la potenza euristica dell'apparato epistemologico che le sorregge, dall'altro colloca l'anima all'interno di un orizzonte molto più ampio, conferendole maggiore complessità e profondità.

Come è noto, il divenire delle sostanze, in altre parole la trasformazione che ogni sostanza subisce, può essere spiegata utilizzando *quattro tipi di causalità*: materiale, efficiente o motrice, formale e finale. La causa materiale e quella efficiente svolgono sicuramente un ruolo imprescindibile poiché rinviano al sostrato materiale presente in ogni sostanza terrena o celeste (non in Dio primo motore immobile); tuttavia rappresentano, se così si può dire, la condizione necessaria ma non sufficiente per comprendere l'essenza di una sostanza: ad essa ci si può davvero avvicinare solo quando se ne evidenzia la *struttura* e la *direzione* verso la quale si muove.

Trovare la causa formale significa individuare i fattori che caratterizzano una sostanza (ma anche qualsiasi evento, fenomeno o stato) per quello che è, la loro *organizzazione* ed il *principio* che li regola. Tutto questo va posto in relazione al *fine*, cioè alla nuova forma che quella sostanza deve conseguire per realizzarsi pienamente. Traducendo tutto questo in un linguaggio filosofico moderno, di tipo fenomenologico-esistenziale, si potrebbe dire che la forma ed il fine di una sostanza ne individuano il *sensò*, nella duplice accezione di significato e di direzione.

⁶⁶ Anche nelle filosofie ellenistiche, ed in particolare nello stoicismo e nell'epicureismo, nelle quali prevale una finalità etica, il bene, diversamente inteso da stoici ed epicurei, è perseguibile solo grazie all'uso rigoroso della ragione e ad una ben fondata conoscenza dell'uomo e della Natura. Si è giustamente definita questa impostazione, che trova espressione rigorosa in Socrate, "intellettualismo etico" (esso può essere sintetizzato nel celebre argomento socratico secondo il quale chi compie il male lo fa solo per *ignoranza* del bene).

La teoria delle quattro cause è strettamente legata ad una coppia di concetti che descrivono il continuo trasformarsi degli enti naturali, quella di potenza (*dýnamis*) ed atto (*enérgeia*); ogni sostanza necessariamente, e continuamente, muta passando da uno stato di potenzialità-possibilità ad uno di realizzazione effettiva. A questo necessario cambiamento, necessario anche per il fatto che in natura *tutto diviene*, si possono attribuire significati diversi, ed effettivamente così è stato. Il passaggio dalla potenza all'atto è stato diversamente interpretato a seconda che al concetto di *enérgeia* si colleghi un'idea di *effettività* oppure di *capacità* di agire, o a seconda che l'*ousía* sia vista nel momento della sua realizzazione, e quindi del suo essere (dunque in modo più statico) o nel suo muoversi e trasformarsi (perciò in modo più dinamico)⁶⁷.

Questo articolato apparato metafisico ha delle enormi conseguenze dal punto di vista epistemologico. Allorché si affronta lo studio dell'anima, infatti, si dovranno certamente tenere nella giusta considerazione i fattori che sono riconducibili alla struttura materiale di un individuo, e che si spiegano in termini di causa efficiente e di causa materiale. Così hanno fatto, nella Grecia del V secolo, Democrito e, in parte, i medici ippocratici, così tendono a fare le correnti più riduzionistiche del materialismo contemporaneo.

Ma per comprendere in modo globale e a livelli più significativi i fenomeni psichici occorre collegare la materia alla forma e utilizzare schemi di spiegazione che attengono al *sensu*, cioè alle cause formale e finale, e rispondere alle domande: qual è

⁶⁷ Può risultare estremamente utile e stimolante rileggere quanto dice su questa intricata questione Paul Ricoeur, in *Sé come un altro* (*Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2001). Riflettendo sui concetti di potenza e atto all'interno di un'attentissima analisi dei testi aristotelici, in particolare della *Metafisica* e della *Fisica*, mette in evidenza la estrema problematicità della definizione di questi termini, nonché la loro *polisemia* (anche in questo caso l'essere si può dire in molti modi). In gioco è lo stesso statuto della sostanza aristotelica, che Ricoeur tende a definire in modo *dinamico*: La sostanza "ha da essere ciò che essa è", e quindi è indissolubilmente legata ai concetti di *enérgeia*, *entelechia*, *érgon*, e rimanda ad una questione che non è solo quella, pur centrale per Aristotele, di dare una risposta all'interdetto lanciato da Parmenide su ogni forma di divenire. Ricoeur associa la nozione di atto a quella di *azione*. Il movimento della sostanza richiama allora un *fare* che è anche *praxis*, *agire umano* (anche in Aristotele la coppia potenza-atto è spesso collegata proprio alla sfera umana). Questo non vuol dire che il filosofo francese riduca questi concetti all'agire umano: non è così in Aristotele e non è così neppure in Ricoeur. Anzi, egli sottolinea che è importante proprio questo: che i concetti di potenza e atto *non siano riducibili alla sfera umana*, ma siano in grado di connotare la sfera dell'essere in tutte le sue accezioni (fisica, cosmologica, teologica ecc.). L'essenziale è il *decentramento* in virtù del quale "l'*enérgeia-dýnamis* indica un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo", fondo sul quale emerge l'agire propriamente umano.

l'organizzazione psichica di un individuo, in direzione di che cosa si muove, per realizzare che cosa?

Questo tipo di domande rinviano alle finalità che muovono il comportamento umano, che sono *etiche* e *politiche*, cioè attengono alla sfera *individuale* e a quella *collettiva*. Aristotele ha ampiamente sviluppato la sua riflessione su questi temi nei suoi scritti. Per l'uomo realizzare pienamente se stesso, la sua forma, significa mirare ad attuare la sua potenzialità, cioè le sue possibilità più proprie, *più umane*. Sebbene ciascuno cerchi di raggiungere, nella sfera di attività che più gli compete, la piena realizzazione dei fini specifici di questa sfera, ciò che più essenzialmente caratterizza l'uomo è la sua capacità di essere *razionale* e il suo desiderio di essere *felice*.

Il comportamento razionale si manifesta in tutte le attività umane e si esprime secondo livelli e modalità differenziati. Il lavoro libero (*poiesis*), l'azione (*praxis*), che fonda le relazioni con gli altri e la partecipazione alle istituzioni politiche, lo studio, la ricerca filosofica e la contemplazione della verità (*episteme* e *theoria*), sono i diversi ambiti nei quali l'uomo può *realizzarsi* e dunque essere, pienamente, umano. Solo nell'essere pienamente uomo risiede la vera felicità (*eudaimonia*).

Senza questa considerazione dei fini che la struttura "anima" può e deve conseguire la psicologia sarebbe monca: saremmo di fronte, si direbbe oggi, ad un'impostazione *riduzionistica*.

Ciò che caratterizza dunque la psicologia, come ogni altro sapere dell'enciclopedia filosofico-scientifica di Aristotele, è certamente il *finalismo*; questo schema di pensiero spiega l'ordine complessivo dell'*universo*, tutto proteso ad imitare la perfezione statica, eterna, autoreferenziale del Primo Motore immobile, ma anche ogni *singolo fenomeno* del mondo celeste e terrestre.

Così come i moti naturali dei corpi terrestri si verificano affinché i corpi composti prevalentemente da terra si muovano verso la terra e quelli in cui è predominante il fuoco verso il fuoco, allo stesso modo la vita dei singoli organismi viventi si organizza secondo un principio di finalità interna individuale (nel rapporto delle parti con il tutto) e di specie (nel principio di conservazione e riproduzione), o esterna (nella necessità

che lega la struttura anatomica di ogni specie alle caratteristiche dell'ambiente). Analogamente, nell'anima dell'uomo ogni facoltà inferiore si organizza predisponendo le condizioni affinché emerga e prevalga su tutte l'intelletto. La preminenza dell'intelletto conferma, come si è detto, l'importanza attribuita al *lógos* dal pensiero greco, ma lega al tempo stesso la psicologia, e con essa tutta la fisica, alla metafisica; psicologia e metafisica, pur nella differenza e nell'autonomia dei saperi che le caratterizzano, si legano insieme all'interno di una visione unitaria che verrà molto apprezzata, tra gli altri, da Hegel⁶⁸.

Questa visione *unitaria* richiama anche un ulteriore aspetto della psicologia e dell'antropologia dei Greci: non si può sviluppare una riflessione intorno all'uomo se non inserendolo all'interno di un *Ordine* più ampio. La convinzione che questo Ordine sia unico e stabile avrà profonde ripercussioni sul pensiero cristiano, che utilizzerà prima il platonismo e poi l'aristotelismo per dare forza filosofica all'idea che esista un'Intelligenza divina creatrice ed *ordinatrice* e alla conseguente convinzione che l'uomo sia un prodotto non casuale di un *Disegno* preordinato.

Tuttavia, se liberato dai vincoli teologici e morali del Disegno intelligente, l'impostazione di fondo della filosofia greca conduce in una direzione estremamente feconda e oggi di nuovo recuperata in forme nuove: quella di analizzare la realtà dell'uomo, come individuo e come specie, non solo sulla base di considerazioni di carattere strettamente antropologico, ma anche in rapporto al contesto naturale e al posto che occupa nel *Cosmo*.

Questa impostazione sollecita ancora una volta la riflessione ad affrontare lo studio della psiche in relazione all'*uomo nel suo complesso* e alla sua fondamentale esigenza di

⁶⁸ Nel "sistema" hegeliano la Filosofia dello Spirito soggettivo, che contiene quelle che si potrebbero chiamare l'antropologia e la psicologia scientifiche, svolge proprio la funzione di predisporre il terreno all'emergere delle funzioni più spirituali dell'uomo, affrontate nelle sezioni dedicate allo Spirito oggettivo e a quello assoluto (che si riferiscono, rispettivamente, alle dimensioni dell'agire etico-politico e del conoscere). Hegel riconosce nell'impostazione aristotelica un modo di procedere simile al suo, un modo filosofico di considerare le scienze empiriche; questa considerazione delle scienze viene definito *speculativo*, e, in sostanza, contiene in sé la convinzione che la comparsa dell'uomo e della sua ragione gettino sulla Natura (di cui l'uomo fa parte) una luce affatto nuova: con l'uomo emerge la dimensione che con termine moderno potremmo chiamare del *Significato*. La *Ragione* hegeliana è certamente l'erede del *Logos* greco.

dare *significato al mondo*. Si tratta di una spinta ineliminabile perché è parte essenziale, avrebbe detto Aristotele, dell'*ousía* uomo.

Karl Jaspers ha definito questo carattere con il termine *trascendenza*, e ad essa ha legato il concetto di *Umgreifende* (il tutto-abbracciante): la *Totalità* e il *Significato* sono gli orizzonti, non oggettivabili, che abbracciano e conferiscono significato ai singoli fenomeni, per contro oggettivabili nelle metodologie delle scienze. *Ex parte subjecti* l'*Umgreifende* spinge a inserire i dati osservativi o sperimentali del comportamento all'interno dell'uomo come *Soggetto* donatore di senso, *ex parte objecti* indica, kantianamente, la direzione verso la quale le singole scienze devono muoversi: l'*Universo* come totalità.

Noi [...] viviamo e pensiamo sempre in un orizzonte e per il fatto stesso che esso è un orizzonte e rinvia incessantemente ad un altro orizzonte più ampio [...] sorge il problema dell'*Umgreifende*.⁶⁹

Questa direzione di ricerca non solo apre alla *multidisciplinarietà* e alla *complessità*, ma consente anche di rendere *permeabili* i confini che separano le discipline, pur rispettando, di ciascuna, la specifica struttura epistemologica: poiché, come sosteneva Aristotele, ogni scienza possiede oggetti e principi propri, corrispondenti a diversi aspetti dell'essere, che, non va dimenticato, "si dice in molti modi".

⁶⁹ Karl Jaspers, *Ragione ed esistenza*, Casale Monferrato, Marietti, 1971, p. 411.