

Cornelio
Fabro

L'Anima

CORNELIO FABRO

L'ANIMA

INTRODUZIONE AL PROBLEMA DELL'UOMO

Cornelio Fabro

L'ANIMA

INTRODUZIONE AL PROBLEMA DELL'UOMO

a cura di Christian Ferraro

EDIVI

Cornelio Fabro, *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*
Prima edizione: Studium, Roma 1955

Seconda edizione 2005
© 2005 – Editrice del Verbo Incarnato
P.zza San Pietro, 2 – 00037 Segni (RM)
info@edivi.com

Proprietà intellettuale:
«Provincia Italiana S. Cuore» (PP. Stigmatini)

Finito di stampare nel mese di Gennaio 2005
dalla Tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
via San Romano in Garfagnana, 23
00148 Roma – Telefono & fax 06.65.30.467
email: segr.tipografia@cittanuova.it

PRESENTAZIONE

Erudizione eccezionale, non comune profondità intellettuale e mirabile capacità di sintesi sono forse le caratteristiche più notevoli di questo libro di Fabro che oggi appare nella sua seconda edizione. Fin dall'inizio dell'opera, con una tensione intellettuale e spirituale costante e, al tempo stesso, in chiave ascendente, Fabro guida il lettore negli intricati sentieri di un problema che ha attirato, e attira tutt'ora, l'interesse di tutti i grandi pensatori.

Riguardo alla prima edizione non sono state fatte grandi modifiche. Oltre a qualche evidente errore di stampa che abbiamo direttamente corretto, abbiamo trasformato le note finali in note a piè, per fare più agevole il confronto. Particolare interesse meritano le indicazioni bibliografiche fornite da Fabro: perché si tratta, appunto, di «note bibliografiche», abbiamo conservato sia la loro posizione che la loro struttura. Per ultimo, le poche osservazioni ed eventuali aggiunte sono state indicate con stelletto.

CHRISTIAN FERRARO

PREFAZIONE

Più la cultura e le infinite prospettive dell'homo faber, creatore della civiltà della tecnica, dilatano lo sconfinato campo dell'essere, e più s'impone il problema ch'è l'uomo a se stesso: perché ogni soluzione che l'uomo propone sul mondo ed ogni sua pretesa vittoria sulla natura, ogni breccia nell'essere ch'egli penetra vittorioso, è insieme, intensificata, un'interrogazione su di sé, che deve portare a quel «ritorno» presso di sé che gli scopra il senso dell'essere e il significato del proprio destino.

L'originalità della filosofia contemporanea è di aver chiarito come non mai nel passato, protesa sull'enigma dell'esistenza, la richiesta di questo «ricupero essenziale» che l'uomo deve operare su di sé ogni volta che nella vita e nel pensiero egli interroga sull'essere. Si tratta quindi di avvertire, dal profondo, la peculiarità dell'essere umano che non può limitarsi ad essere un oggetto fra gli oggetti o alla funzione di soggetto per gli oggetti: in realtà l'essenza del nostro essere come spirito è precisamente la «libertà», ovvero di essere prima e al di là dell'opposizione di soggetto-oggetto e di qualsiasi opposizione dialettica, perché è in questa richiesta di apertura illimitata della libertà che giace la possibilità stessa di tali opposizioni onde chiarire il rapporto degli enti all'essere e l'itinerario per l'Assoluto. È in questo senso che la civiltà classica poté chiamare l'uomo «microcosmo» e all'intelletto umano attribuì la capacità di «diventare tutte le cose», ponendo all'uomo i termini dell'enigma del suo essere. Solo il Cristianesimo sciolse la formula dell'enigma insegnando che l'uomo è stato creato da Dio a sua immagine, capax Dei, e poi liberato, per l'opera di Cristo Uomo-Dio, dalla desperatio saeculi.

Le riflessioni raccolte in questo volume non vogliono essere una completa analisi dell'uomo, ma soltanto chiarire i principi più elementari dell'essere dell'uomo e indicare le tappe principali della liberazione dalla pressura saeculi, per consolidare una speranza che non può mancare.

L'AUTORE

INTRODUZIONE

LA RICERCA DELL'ANIMA

I – *Origine del problema dell'anima*

Nel suo significato etimologico la *psicologia* è la «dottrina o scienza dell'anima», della sua natura e delle sue operazioni. Il termine «psicologia» proviene da C. Wolff (1679-1754) che distinse per primo una «psicologia razionale» e una «psicologia empirica»: la prima procede a priori in quanto parte dai principi della metafisica e costituisce così una specie di «metafisica speciale», cioè applicata alla realtà psichica; mentre la seconda procede a posteriori, in quanto si fonda unicamente sull'osservazione dei processi e dei contenuti di esperienza¹. È precisamente in questo dualismo di oggetto (l'essere e il fenomeno) e di metodo (a priori e a posteriori) che consiste la difficoltà capitale per una determinazione della natura e dei compiti della psicologia nella cultura contemporanea.

1. *Il problema della psicologia come scienza.* La difficoltà di determinare la natura della psicologia nasce dalla posizione stessa che ha l'uomo nel mondo. Infatti se, dal punto di vista analitico e sistematico, la psicologia costituisce un particolare ambito della riflessione filosofica, è chiaro che dal punto di vista sintetico l'indagine psicologica è a un tempo l'inizio, il mezzo e il fine dell'orientamento della stessa coscienza umana, in quanto nell'uomo tutto parte, si svolge e fa capo al nucleo ontologico ch'è l'anima. Pertanto, se

¹ *In psychologia rationali ex unico animae humanae conceptu derivamus a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur* (C. WOLFF, *Logica methodo scientifica pertractata*, Discursus praeliminaris, § 112, ed. di Verona 1779, p. 28). Di riscontro si legge: *Definio Psychologiam empiricam, quod sit scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt* (*Op. cit.*, l. c., § 111, ed. cit., p. 27).

l'anima è il «principio della vita nei viventi», lo è anzitutto dell'uomo; anzi del soggetto singolo, ch'è la persona, in quanto l'esperienza della vita la può fare ciascuno per suo conto e soltanto sul fondamento della propria esperienza la può comprendere negli altri uomini anzitutto, e poi negli animali fino all'infimo grado della vita vegetale. La comprensione della vita, elaborata dalla indagine psicologica, risulta quindi dal complesso articolarsi di esperienze e riflessioni che partono dalla propria vita e dai rapporti che ciascuno ha col mondo umano e infraumano.

a) C'è anzitutto il *rapporto dell'anima alla natura* in cui l'uomo si muove e che si muove attorno a lui; si tratta quindi di determinare se ogni movimento del mondo animale, vegetale e fisico, abbia l'anima per principio e causa e come possa da essa derivare (problema cosmologico: filosofia greca).

b) C'è poi il *rapporto dell'anima al corpo* in cui essa abita e che muove alle operazioni della vita. È questo il problema più arduo della psicologia dal quale dipende l'ultima risposta del destino stesso dell'uomo: se anima e corpo sono due nature complete o incomplete, se l'anima influisca sul corpo e il corpo sull'anima, se l'anima inizi e finisca la sua esistenza col corpo o venga d'altronde e vada altrove con la morte (problema metafisico: filosofia cristiana).

c) C'è ancora, e di conseguenza, il problema del *rapporto del singolo con gli altri uomini*: sia con gli individui attuali, come con quelli delle diverse civiltà e culture del passato, come anche delle varie razze e differenze etniche che costituiscono lo sviluppo storico della umanità (problema storico-antropologico della storicità dell'Io: filosofia moderna).

d) C'è infine il problema dell'origine e della fine della vita e quindi del *rapporto dell'uomo con la divinità* (problema esistenziale). Nello sviluppo storico della psicologia questi problemi sono diversamente presenti e variamente intrecciati e tendono a predominare l'uno sull'altro; non però tanto che l'uno di essi riesca ad assorbire completamente gli altri, ma piuttosto nel senso di subordinare a quello indicato, come principale, gli altri che vengono qualificati per secondari. Non sorprende perciò che la psicologia si presenti a un tempo la scienza e conoscenza più vicina all'uomo e sia destinata a rimanere sempre incompiuta, sempre contesa e rifatta: a questo modo la psicologia, più che seguire la condizione delle altre scienze che nella storia del pensiero umano si mostrano in continua trasformazione, costituisce piuttosto in gran parte la ragione e lo stimolo di questa trasformazione stessa. Non deve stupire quindi che il problema della determinazione della natura della psicologia, resti ancora aperto.

L'enigma proprio della psicologia è nella sua condizione paradossale costituito dai seguenti momenti:

La *certezza fenomenologica* primordiale e inderivabile che l'anima nel suo agire ha della sua esistenza, in quanto non si può dare alcun atto sia nella sfera conoscitiva come in quella pratica e oggettiva senza la coscienza concomitante da parte del soggetto singolo (l'io, l'anima individuale) che conosce e opera.

La *distanza ontologica* incolmabile ed insieme l'intima appartenenza fra le attività dell'anima e la sua essenza: anzitutto le operazioni sono «molte» e l'anima dev'essere «una» per garantire l'unità dell'essere; poi, le operazioni sono «diverse» e alle volte anche contrastanti, mentre l'anima dev'essere in sé raccolta, «semplice» e indivisibile.

L'*opposizione metafisica* di anima e corpo in quanto l'anima è primo principio movente immobile e invisibile e (nell'uomo) di natura spirituale, mentre il corpo è realtà visibile ch'è mossa dagli impulsi dell'anima ed ha natura materiale; non si comprende come due elementi che stanno agli estremi opposti dell'essere possano convenire nell'unità di natura.

L'*opposizione funzionale di coscienza, subcoscienza e incoscienza*: in quanto, mentre la presenza dell'anima a se stessa e degli oggetti all'anima è precisamente data nell'atto di coscienza, tale atto è legato a limiti di tempo e spazio, sia pur variabili da soggetto a soggetto, ma sempre inevitabili. Di qui il problema del rapporto fra anima e coscienza, e fra coscienza, subcoscienza e incoscienza.

La situazione caratteristica della psicologia consiste nell'essere essa a un tempo la considerazione primaria e propria che porta sul principio essenziale del conoscere immediatamente presente a se stesso (la coscienza) così da precedere ogni altra forma di conoscenza riflessa; e nell'essere insieme una considerazione secondaria, in quanto, per passare alla determinazione della propria natura, deve riflettere sul suo rapporto pratico e noetico alle cose nell'ambito dell'essere, e far ricorso ai principi riflessi della metafisica. Lo sviluppo storico e le tappe della psicologia dipendono dal predominio e dalla varia emergenza che nelle diverse epoche e culture ottiene l'uno e l'altro dei momenti indicati.

2. *Cenno storico sullo sviluppo della psicologia.* Nella prima *filosofia greca* l'anima è considerata in prevalenza come «principio di movimento» dei fenomeni del Cosmo; manca perciò la preoccupazione di fondare e svolgere una psicologia, perché la considerazione dell'anima se non coincide del tutto, s'intreccia con quella dell'essere e della natura. Un interesse peculiare per l'anima a sé stante affiora in Eraclito: egli ne afferma il profondo mistero:

Fr. 45: «I termini dell'anima non riusciresti a raggiungere per nessun viaggio, ogni strada battendo; così profondo è il suo logo»² e la individualità personale che l'accompagna, nel diverso destino che hanno i giusti e gli ingiusti dopo la morte; anche se ciò non collima con la restante sua concezione cosmologica. Mentre i filosofi Ionici non hanno propriamente sentito il problema dell'anima e Parmenide si limita a considerare il problema della conoscenza, Eraclito avverte il problema dell'io: Fr. 101: «Investigai me stesso»³, onde a ragione si è detto che «in Eraclito si trova per la prima volta una psicologia che sia degna del nome»⁴.

Tuttavia la psicologia come costruzione metafisica aveva il suo sviluppo nella linea ontologica con Anassagora (il νοῦς principio di ordine cosmico), Platone (la ψυχή, principio di moto sempiterno) e Aristotele (la ψυχή come ἐντελέχεια πρώτη del corpo e insieme come principio di tutte le operazioni del vivente). Il *De anima* in tre libri di Aristotele è il primo trattato sistematico di psicologia che sia giunto a noi dall'antichità; esso costituisce il vertice della speculazione aristotelica e, dopo tante vicissitudini della vita del pensiero, resta ancora la fonte principale della coscienza dell'uomo occidentale: di questi libri Hegel scrisse che «sono ancora – per le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima – l'opera migliore e l'unica d'interesse speculativo sopra questo oggetto»⁵.

L'originalità della psicologia aristotelica è nella sintesi della concezione dell'anima ch'è forma immanente («atto del corpo»: *De An.*, lib. II, c. 1, 412 a 21) e forma trascendente (il νοῦς attivo spirituale, di cui tratta il *De An.*, lib. III, c. 5, 430 a 11 ss.).

La psicologia epicurea e stoica è il ritorno al materialismo in polemica contro la mistura di spiritualismo e materialismo di cui si fa accusa alla psicologia aristotelica; la psicologia neoplatonica ritorna al primato della funzione cosmica dell'anima, ma pone insieme – come la teoria dell'emanazione ontologica – il principio che avrà sviluppo nella psicologia medievale della derivazione delle anime e potenze inferiori dalle superiori. La psicologia patristica svolge il concetto dell'uomo nel nuovo clima della fede e della grazia e attinge dalla rivelazione le nozioni dell'individuo, della spiritualità e

² Eraclito, Frammenti, testo e tr. it. di R. WALZER, Firenze 1936, p. 82.

³ Ed. cit., p. 135.

⁴ K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 201.

⁵ *Enzyklop. d. philos. Wiss.*, Philosophie des Geistes, § 378, ed. Jo. Hoffmeister, Lipsia 1949, p. 327. Lo stesso Hoffmeister ha trovato una traduzione fatta da HEGEL di brani del *De Anima* con commento: Cfr. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. W. XV^a, Lipsia 1944, p. XIV.

immortalità personale dell'anima ch'è creata direttamente da Dio: nonostante le oscillazioni dei Padri su qualche punto (S. Agostino, per la creazione diretta da Dio; Tertulliano, per la spiritualità assoluta)⁶. Il trattato più completo, d'ispirazione eclettica che fonde la psicologia classica con la dottrina cristiana, è il *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* di Nemesio vescovo di Emesa⁷.

La storia della psicologia nel periodo ellenistico, durante tutto il medioevo fino al Rinascimento, gravita attorno al *De Anima* di Aristotele. I commenti possono avere una triplice forma: 1) Analisi testuale continua (p. es. i grandi commenti di Alessandro d'Afrodisia, Simplicio, G. Filopono); 2) Parafrasi (Temistio) di ampliamento immediato del testo; 3) Questioni (lo stesso Alessandro d'Afrodisia in *Ἀπορίαι καὶ Λύσεις*). Gli Arabi, come negli altri campi della cultura, anche in psicologia, seguono i modelli greci; per la filosofia in un primo tempo prevale la corrente platonica e neoplatonica che continua anche nei grandi trattati di psicologia che costituiscono come dei commenti ad Aristotele. Avicenna segue il metodo parafrastico, mentre Averroè si attiene e sviluppa – con continuo riferimento alla tradizione greca – quello testuale che dà origine alla divisione in paragrafi del testo stesso. Fra i medievali mentre S. Alberto Magno segue la linea di Avicenna, il suo discepolo S. Tommaso approfondisce il metodo di Averroè. Nella psicologia medievale è in lizza la doppia tendenza: la scuola agostiniana avicebronizzante da una parte con S. Bonaventura che difende il cosiddetto platonismo cristiano, e la scuola aristotelica tomista dall'altra che si attiene ai principi del Filosofo. I principali punti di divergenza riguardavano: 1) *La struttura metafisica dell'anima* che la scuola agostiniana poneva composta (e così anche gli angeli) di materia e forma, mentre S. Tommaso difende l'assoluta semplicità essenziale (cfr. *De spirit. creaturis*, a. 1); 2) *Il rapporto dell'anima alle sue facoltà*: identità reale per gli uni, distinzione reale secondo S. Tommaso (*Sum. Theol.*, I^a, q. 77, a. 1); 3) *Il modo della conoscenza*: la scuola agostiniana, seguendo la dottrina di S. Agostino, accetta la distinzione di *ratio inferior* e *ratio superior*, in quanto l'una *intendit rationibus aeternis consulendis*, mentre l'altra *insistit inferioribus per superiora dirigendis*⁸. S. Tommaso invece secondo la dottrina aristotelica attribuisce queste funzioni all'intelletto agente e possibile in quanto l'anima ha la capacità di «astrarre» dall'esperienza la cognizione delle essenze delle cose. Di fronte all'Averroismo il quale, pretendendo

⁶ Cfr. la sua prova della «materialità» dell'anima, in *De Anima*, c. 7, ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, pp. 9, 148 ss.: vasto commento con indicazione di fonti.

⁷ Cfr. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster 1900, cfr. p. VII ss.

⁸ S. AUG., *De Trin.*, l. XII, c. 3, nn. 3-4: *P.L.* 42, col. 88. Sulla ricchezza dei temi agostiniani per l'analisi della vita interiore, cfr. H. WINDISCHER, *Die Psychologie Augustins und ihre Beziehung zur Gegenwart*, in *Arch. f. die ges. Psychologie*, 95 (1936), p. 347 ss.

di riassumere integralmente la psicologia aristotelica, difendeva l'esistenza di un unico intelletto eterno impersonale per tutta la specie umana, il tomismo che mantiene salda la realtà dell'intendere individuale (*hic homo intelligit*) si dimostra più attivo ed efficace.

L'Umanesimo e il Rinascimento, pur magnificando il primato dell'uomo nel cosmo, esauriscono la ricerca in alcuni punti particolari (immortalità dell'anima, libero arbitrio, provvidenza, cfr. Pomponazzi) e non offrono alcuna psicologia costruttiva degna di rilievo⁹.

La filosofia moderna ha capovolto la situazione della psicologia. Preceduto dallo scetticismo della scuola nominalista, il pensiero moderno – specialmente a partire da Cartesio – ha identificato «verità» e «certezza». La certezza a sua volta è stata ridotta alla «coscienza» (il cosiddetto *cogito* o «principio d'interiorità»); la «monade» di Leibniz vuol essere la ripresa della «entelechia aristotelica» unificata con il nuovo principio della coscienza. L'empirismo inglese, che culmina nel fenomenismo di Hume, riduce la psicologia all'analisi degli «elementi» psichici (*impressioni* e *idee*) della coscienza. Infine con Kant (il *Ich denke überhaupt* o «coscienza trascendentale») e specialmente coi sistemi idealisti che ne derivano, la «coscienza» (*Bewusstsein*) diventa «l'autocoscienza universale» (*das allgemeine Selbstbewusstsein*) e la psicologia viene assorbita dalla nuova metafisica dell'Io trascendentale. Hegel ha voluto distinguere fra «Fenomenologia» e «Logica», come fra due momenti di presentarsi dell'Io, ma nel continuo travaglio del suo pensiero la distinzione non è mai venuta in chiaro¹⁰: la fenomenologia è detta precedere il sistema, mentre nella *Enzyklopädie* (cfr. § 413) essa ne fa parte. Gli hegeliani considerarono la psicologia una sezione della «dottrina dello spirito» ovvero come la considerazione dello «spirito soggettivo»¹¹.

L'errore fondamentale della psicologia moderna è di aver scisso (già con Cartesio) la natura dell'uomo in «pensiero» ed «estensione» e di aver così posto l'alternativa obbligata del materialismo e dell'idealismo: così al predominio del principio idealista nella prima metà del secolo XIX, seguì nella seconda metà il predominio della psicologia positivista e materialista (la «psicologia senz'anima»: *Psychologie ohne Seele*, secondo l'espressione di F. A. Lange)¹².

Tuttavia si può riconoscere alla filosofia moderna il merito di aver stimolato la ricerca dell'interiorità individuale e la conoscenza del concreto per

⁹ Cfr. CASSIRER, KRISTELLER, RANDALL, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1945, p. 5.

¹⁰ Cfr. *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Lipsia 1932; Bd. I, Vorrede, p. 7.

¹¹ Cfr. C. L. MICHELET, *Anthropologie oder Psychologie des subjektiven Geistes*, Berlino 1840, cfr. p. V ss.

¹² *Geschichte des Materialismus*, 3, Jserlohn 1877, lib. II, sez. 3, p. 381.

afferrare quel senso dell'esistenza temporale dell'uomo che la psicologia classica, sotto il dominio della «nemesi», aveva ignorata: mentre la psicologia medioevale si era applicata in prevalenza alle discussioni metafisiche. L'errore principale della psicologia moderna è stato nell'aver trasformato la soggettività funzionale ovvero operativa della coscienza in soggettività fenomenologica riducendo il mondo ad apparenza e infine facendo della soggettività ontologica la costituzione dell'essere (di qui l'accusa al pensiero moderno di «psicologismo» fatta dal Gioberti). A questo modo la coscienza stessa si è annientata per asfissia, per aver isolato e reificato la sua funzione intenzionale (cfr. l'analisi del *Dogma von der Selbstbefangenheit des Bewusstseins* fatta da Ph. Lersch)¹³.

Nella cultura contemporanea la psicologia si è frazionata in due direzioni principali, la psicologia *sperimentale* propriamente detta e l'*antropologia filosofica*. La psicologia sperimentale si assume l'analisi, la descrizione e la ricerca delle leggi delle diverse classi di fatti psichici per arrivare ad una concezione del comportamento dell'uomo dal punto di vista strettamente scientifico cioè oggettivo. Il suo inizio storico è da collocare con la scoperta della «legge psicofisica» di Fechner che mira a precisare il rapporto fra l'intensità dello stimolo e l'aumento della sensazione; ma il suo vero inizio metodico è da vedere nella fondazione del primo laboratorio di ricerche sperimentali avvenuto per merito di W. Wundt a Lipsia nel 1879 che con gli scritti suoi e dei suoi allievi esplorò pressoché tutti i problemi della nuova scienza, soffermandosi di preferenza alle funzioni sintetiche rappresentative ed emotive. Le funzioni superiori della memoria, dell'intendere e del volere furono esplorate con successo dalla scuola del Külpe a Würzburg; nutrito di forti studi filosofici, Külpe applicò per la prima volta con criteri scientifici il metodo dell'introspezione rivendicando – contro la psicologia positivista e neokantiana – l'assoluta originalità della vita superiore: a quest'indirizzo appartengono i fautori più decisi dello spiritualismo in psicologia come De Sarlo, Gemelli, Marbe, Michotte, De Sanctis, in America il Titchener con i loro numerosi allievi.

Fra gli indirizzi più recenti in psicologia, fino alla seconda guerra mondiale, va menzionata la «psicologia della forma» (*Gestaltpsychologie*)¹⁴ fondata da M. Wertheimer e sviluppata da numerosi e geniali collaboratori, quali K. Koffka, W. Köhler, K. Lewin, come si dirà trattando del problema della percezione. Una tendenza affine è la «psicologia della totalità» (*Ganzheitspsychologie*) di F. Krüger successore a Lipsia del Wundt.

¹³ *Seele und Welt, Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen*, Lipsia 1941, spec. p. 25 ss.

¹⁴ Cfr. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941, p. 156 ss.

Un indirizzo che ha preso presto il sopravvento nella psicologia americana è la teoria del «comportamento» (*Behaviour*) che esclude dalla coscienza ogni fattore propriamente psichico; iniziata dal Watson, essa oggi è rappresentata dal Tolman che l'ha profondamente rinnovata. Rientra nella psicologia, benché inquinata di preconcetti filosofici, la *psicanalisi* fondata da S. Freud che attende all'analisi della «subcoscienza» per ottenere una spiegazione «causale» unitaria della vita psichica cosciente. Nel campo cattolico le Università cattoliche di Lovanio, Milano e Washington compiono da quasi mezzo secolo un proficuo ed apprezzato lavoro in difesa di una psicologia spiritualista.

Un modo originale di trattare la psicologia è l'*antropologia filosofica* che è una disciplina rigorosamente teoretica: si può collocare il suo inizio con la distinzione fatta da W. Dilthey di «psicologia descrittiva e psicologia esplicativa» (*deskriptive und erklärende Psychologie*)¹⁵ ed ebbe il suo più geniale indagatore in M. Scheler¹⁶. Oggetto peculiare della nuova indagine non è soltanto la conoscenza delle proprietà oggettive dell'uomo come «essere naturale» (*als Naturwesen*), ma soprattutto l'analisi delle sue inclinazioni interiori secondo le quali egli «opera da sé» nel suo ambiente e si forma la sua «concezione del mondo» (*Weltanschauung*). A differenza della psicologia oggettiva che vuole essere una scienza esatta, l'antropologia intende rilevare il ritmo originario della vita dello spirito in quanto «non è unicamente la verità che riguarda la natura dell'uomo che pretende la "decisione" intorno a ciò che la verità in generale può significare»¹⁷. Quest'indirizzo, favorito specialmente dalla «fenomenologia» di Husserl, s'isolava come riflessione pura della «verità a priori» sull'essenza dell'uomo onde chiarire la struttura della sua vita spirituale¹⁸. Secondo quest'indirizzo si tratta di cogliere l'essenza dell'uomo dal punto di vista dinamico, e non puramente statico, cioè di conoscere il «come» (*wie*) e non semplicemente il «ciò» (*was*) della sua vita spirituale, in quanto essa si dà nel divenire della libertà e vuol quindi attingere l'uomo nelle «sue» originarie possibilità¹⁹. In quest'orientamento l'antropologia filosofica s'incontra con l'esistenzialismo, ma forse pone in una crisi insolubile il concetto stesso di psicologia.

¹⁵ W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in *S. W.*, Bd. V, Leipzig 1894, p. 148 ss.

¹⁶ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 4^a ed., Bern 1954, e *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 4^a ed., Neuburg 1949.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie*, in *Kant und das Problem der Metaphysik*, 37, 2^a ed., Frankfurt a. M. 1951, p. 188 ss.

¹⁸ Cfr. P. HABERLIN, *Der Mensch*, Eine philosophische Anthropologie, Zürich 1940, p. 7.

¹⁹ H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M. 1941, p. 8.

Il termine di *fenomenologia* pare sia stato usato per la prima volta da J. H. Lambert (1764) e poi da Kant, per indicare quella particolare scienza filosofica il cui compito sarebbe di separare il vero ed il reale dal fenomeno e da ciò ch'è soltanto apparente. Significato piuttosto ambiguo che non sparì neppure nella prima grande opera sistematica di Hegel, la *Phänomenologie des Geistes* (1807), ove si dava «la esposizione della coscienza nel suo avanzare dalla prima e immediata opposizione di sé e dell'oggetto fino al sapere assoluto». La fenomenologia doveva quindi essere l'atrio e l'introduzione obbligata al grande tempio del sistema di cui anticipava, genericamente, oggetti, analisi e problemi. Con l'affermarsi del sistema, invece, la fenomenologia se non fu da Hegel senz'altro abolita, in omaggio all'esigenza dell'inizio assoluto del filosofare, fu però molto ribassata d'importanza così da essere inglobata nel sistema come una sezione della «filosofia dello spirito» (*Enciclopedia*, § 413 ss.). Incertezza questa che costituì uno dei punti più dolenti dell'idealismo posteriore sul quale non fu mai possibile accordarsi: in Italia, p. es., mentre lo Spaventa difese con calore ed acume la necessità della fenomenologia²⁰, i suoi migliori discepoli l'abbandonarono perché in contrasto con il principio stesso del filosofare secondo il quale il pensiero non può essere che «atto puro» (Gentile).

E. Husserl, movendo dal concetto scolastico avuto dal Brentano di intenzionalità, concepì la fenomenologia come scienza pura a *priori* a cui spetta operare la ἐπιτομή cioè il «mettere fra parentesi» la concretezza esistenziale onde poter fissare nell'intuizione eidetica le pure essenze (il colore, il suono, la vita, il volere... *in generale*) come forme di attuarsi della coscienza in generale. In sostanziale accordo con il maestro Husserl, M. Heidegger precisa che il compito della fenomenologia non riguarda tanto l'oggetto come tale, il «ciò» di cui si ha da trattare, quanto invece il «come» esso va trattato. Per lui, siccome la filosofia ha per oggetto la verità dell'esistente nascosta nella realtà, tocca alla fenomenologia disvelarla e articolarla nelle sue categorie. Così la fenomenologia torna ad essere la via di accesso obbligato all'oggetto stesso della ontologia fondamentale con la quale anzi, nell'esistenzialismo fenomenologico di Heidegger, finisce per identificarsi.

Sarebbe opportuno evitare il termine di fenomenologia per indicare senza distinzione le ricerche descrittive nell'ambito dei fatti psicologici, dell'etica, della storia delle religioni e dell'etnologia, riservandolo per quel momento della riflessione filosofica nella quale il contenuto concreto del pensiero si presenta nelle sue forme più stabili e universali. Nel quale senso non si vede perché non debba essere accettato anche dalla filosofia tradizionale.

²⁰ Cfr. *Scritti filosofici*, ed. G. Gentile, Napoli 1900, p. 235 ss.

II – Coscienza e analisi della psiche

La ricerca umana sulla natura della psicologia, inizia quella penetrazione della «soggettività ontologica» costitutiva che ha il suo compimento nell'attività etica e religiosa nella quale l'io di ciascuno si struttura nelle dimensioni della propria libertà ed esistenza rispetto all'ultimo fine che si è scelto. Dalla prima scoperta del proprio io, nei tenui bagliori dell'aurora della coscienza, al suo compimento volontario e libero mediante l'atto della scelta, ch'è il *prius* radicale nella vita dello spirito, si distende per ciascuno l'arco della vita nella tensione dei suoi compiti e delle rispettive inclinazioni e situazioni. L'oggetto primordiale allora nella scoperta e fondazione dell'io è quest'atto stesso originario della «vita vissuta» (*Erlebnis*) a partire dal quale si espande, si esplica e si complica la vita di ogni uomo che avanza sulla scena del mondo, piccola o grande ch'essa sia. Perciò deve star saldo che la coscienza non può partire che da se stessa, come percezione la quale (oltre l'oggetto, qualunque esso sia) include, afferma e ripete se stessa. Questo non è psicologismo né soggettivismo, ma consapevolezza indispensabile dell'identità della presenza di sé a se stesso ovvero dell'io che si afferma in atto *di* sentire, fantasticare, ricordare, pensare, volere, amare, disperarsi... Se la coscienza non è anzitutto questo, non è nulla e per noi non significa nulla.

La coscienza nel suo significato etimologico (dal lat. *cum-scientia*, coscienza, σύν-εἶδησις = conoscenza comune, rispondente al giudizio) è l'avvertenza della presenza di qualcosa ad un soggetto conoscente sia che si tratti di atti e stati d'animo propri del soggetto stesso, come di oggetti e fatti del mondo esterno. La coscienza è quindi anzitutto «consapevolezza» di esistenza di qualcosa in tutto l'ambito della vita superiore, sia conoscitiva come affettiva, della sensibilità come dello spirito. La coscienza implica pertanto nel suo attuarsi un certo giudizio primitivo e un'apprensione sintetica di «appartenenza» di tali stati, atti, oggetti, ecc. ad un soggetto d'inesione e di attribuzione, per via del quale essi ottengono una certa struttura nell'ordine percettivo e ontologico a un tempo, e acquistano perciò un significato. Così i gradi e le forme superiori di coscienza presuppongono forme e gradi superiori di strutture non soltanto da parte dell'oggetto ma nello sviluppo della stessa coscienza del soggetto e della sua personalità. In quest'ultimo campo si parla soprattutto di coscienza morale, che è l'avvertenza del bene e del male in concreto, ovvero il giudizio di moralità che ognuno deve fare delle azioni sue particolari. S. Tommaso pone perciò la coscienza in un *atto*, cioè nell'applicazione di una conoscenza: *Nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid: unde conscire dicitur quasi simul scire*. La coscienza psicologica è quando *consideratur an actus sit vel fuerit*; quella

morale *an actus rectus sit vel non* (*De Ver.*, q. 21, a. 1). La prima quindi comporta un giudizio di esistenza, la seconda un giudizio di valore e il suo esercizio dipende dalla virtù morale della prudenza: la lingua tedesca distingue anche nelle forme verbali, coscienza psicologica (*Bewusstsein*) e coscienza morale (*Gewissen*).

Lungi dall'identificarsi con l'essere, come pretende l'idealismo, la coscienza non s'identifica neppure con la vita o con l'anima; perché, mentre la vita è continua, la coscienza in noi è intermittente; anzi neppure coesiste con la stessa conoscenza, perché c'è un possesso del sapere distinto dal suo atto, di cui la coscienza fa uso e gode secondo le diverse opportunità.

La psicologia si suol definire la «scienza della coscienza» (Gemelli): essa cioè ricerca le forme e le leggi dell'apparire dei fenomeni e dell'attuarsi dei processi soggettivi secondo che essi si rapportano ai contenuti sia del soggetto come dell'oggetto. La coscienza ha perciò un «campo» di operazione che ha i suoi limiti rispetto agli stimoli o alle condizioni globali che la determinano (la cosiddetta «soglia» massima e minima della coscienza). Da questo punto di vista funzionale, Aristotele aveva già distinto una coscienza *sensitiva* ed una *intellettiva*. La coscienza sensitiva si compie in due momenti: il «senso comune» rispetto all'esistenza di atti od oggetti nel presente, che è «sensazione della sensazione» (κοινή αἴσθησις), e come una «potenza comune» (κοινή δύνναμις), con la quale «sentiamo che vediamo e udiamo» (*De An.*, II, 2, 425 b 12); la coscienza del passato è funzione invece della memoria, a cui appartiene in proprio la percezione del tempo (*De Mem.*, I, 450 a 12, 22). La coscienza intellettiva appartiene evidentemente all'intelletto (νοῦς) come capacità di riflessione perfetta e di completo dominio dell'atto e dei suoi oggetti sia dal punto di vista del contenuto come dell'azione (libertà). La coscienza è quindi o «sensazione di sensazione» o «intelletto d'intellecto». Indicazioni queste ancora sommarie, che incontreranno la critica specialmente di Plotino (*Enn.*, IV, VI), per il quale la coscienza fin dai suoi gradi inferiori, non è semplice avvertenza di oggetti, ma include un'attività dello spirito.

Nel *pensiero moderno* si è venuto progressivamente affermando un triplice indirizzo, per così dire, intorno alla natura della coscienza: negativo nell'empirismo, positivo-costruttivo nel criticismo e nell'idealismo, positivo-descrittivo nella fenomenologia. Per l'*empirismo*, che va dal fenomenismo classico inglese (specialmente D. Hume) al positivismo di E. Mach e R. Avenarius fino al neo positivismo contemporaneo (specie della scuola di Vienna)²¹, la coscienza è ridotta al solo «fatto» dell'attenzione e non esiste che come «epifenomeno», ovvero funzione derivata: la coscienza, afferma ad

²¹ Cfr. C. FABRO, *Il neopositivismo*, in *Storia della filosofia* (in collab.), Coletti, Roma 1954.

es. E. Mach, non dice una particolare qualità, ma consiste in una particolare «connessione» (*Zusammenhang*) di qualità date²². Un trattamento di preva- lenza metafisico ebbe il «cogito» cartesiano in Spinoza, per il quale la *cogitatio* è, insieme con la *extensio*, un attributo della sostanza, e in Leibniz che fa del «cogitare» l'essenza della monade e distingue per primo le due funz- ioni della coscienza, percezione e appercezione, l'una diretta al contenuto esplicito, l'altra piuttosto all'atto. È noto come Kant, ricercando la possibilità della conoscenza valida, pose una «coscienza in generale» (*Bewusstsein überhaupt*), costituita dall'«io penso» (*Ich denke*) come «appercezione trascendentale», da cui derivano le categorie mediante le quali si *possono* pen- sare secondo necessità i contenuti di esperienza. I molti punti oscuri della coscienza kantiana hanno dato origine ai vari sistemi postkantiani: i sistemi idealisti hanno trasformato la funzione gnoseologica, che la coscienza aveva in Kant, in realtà metafisica e sostanza. Per i neokantiani la «coscienza in generale» riceve la nuova funzione di dar origine e consistenza al mondo dei valori: non si dà valore che rispetto ad una coscienza che si apprezza, e così il «valore-in-sé» è il necessario correlato della «cosa-in-sé»²³. Un tentativo energico di ricondurre la coscienza al suo significato originario è stato fatto da F. Brentano che ha indicato, nella scia della filosofia aristotelica, quale carattere distintivo dei fenomeni psichici, la ricordata «intenzionalità» cioè il necessario riferimento ad un oggetto. Il Brentano distingueva una duplice coscienza, primaria e secondaria, l'una dell'oggetto e l'altra dell'atto, quella che già Aristotele aveva indicato come «accessoria» (*ἐν παρέργω*: *Met.*, XII, 9, 1074 b 36). Al Brentano, come si è detto, si riallaccia direttamente la feno- menologia di E. Husserl, nella cui teoria della coscienza come «pura intenzionalità» convivono insieme principi realisti e idealisti²⁴.

È stato merito di O. Külpe, affermando la positività della coscienza, di aver rivendicato – come si dirà – alla psicologia il «metodo dell'introspe- zione» (provocata), che ha reso possibili i notevoli risultati della *Denk- und Willenspsychologie*, i quali hanno assicurato l'originalità dei nostri processi superiori.

Al concetto brentaniano di coscienza che non dava ragione della sogget- tività affettiva come «intenzionalità», è stato sostituito quello di una coscienza come *Schauen* puro, inteso non solo come un «vedere» della coscienza, ma come l'immediatezza fondamentale dello «spirito apprensivo» in tutta l'estensione e varietà delle sue funzioni (Max Beck). Per S.

²² *Erkenntnis und Irrtum*, Lipsia 1905, p. 41.

²³ W. WINDELBAND, *Einleitung in die Philosophie*, 2ª ed., Tubinga 1920, p. 255.

²⁴ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, Halle a. S. 1913, p. 37.

Kierkegaard la disposizione originaria della coscienza è l'angoscia come indeterminatezza radicale di fronte al bene e al male: se la «fede» non interviene a salvare la libertà e non stabilisce la coscienza nel bene assoluto ch'è il suo vero oggetto, essa sprofonda nel male e l'angoscia diventa «disperazione»²⁵. Questa struttura ontologico-teologica della coscienza è sostituita nell'esistenzialismo contemporaneo dal dialettismo fenomenologico, ch'è a sfondo kantiano in K. Jaspers e d'ispirazione diltheyano-storicista in M. Heidegger. In senso ontologico-fenomenista J.-P. Sartre concepisce la coscienza come il «Pour-soi», riferito essenzialmente all'«En soi» (il mondo) come impossibilità di assorbimento dell'uno nell'altro²⁶.

Così la coscienza, se in un primo momento si presenta come ciò ch'è assolutamente primo, presupposta perciò ad ogni conoscenza ed è condizione della stessa filosofia, non si manifesta nella sua compiuta realtà e natura che in funzione di una teoria dell'essere e viene dunque a sua volta fondata cioè mediata da una filosofia.

Il termine di *subcoscienza* è stato messo in voga in psicologia dalla psicanalisi e in teologia dal modernismo per indicare la sfera psichica ch'è sottratta attualmente all'attenzione; essa perciò abbraccia quei contenuti latenti, quali possono comunque essere evocati quando la coscienza per sé o per l'intervento di un terzo può dirigerli l'attenzione. È controversa, specialmente fra gli psicologi tedeschi, la distinzione fra la subcoscienza e l'inconscio che sono spesso confusi: è bene riservare, secondo il De Sanctis, il termine di «inconscio» per indicare il decorso dei fenomeni bio-fisiologici che costituiscono le funzioni vitali e accompagnano l'attività profonda del sistema nervoso periferico e centrale come anche il comportamento della maggior parte dei riflessi elementari. In questo senso i «complessi» e le «strutture profonde» descritti da Freud appartengono propriamente alla subcoscienza e non all'inconscio.

L'esistenza della subcoscienza è attestata nella psicologia normale dall'attività sintetica spontanea dei sensi interni nella percezione del continuo di spazio e tempo, dalle funzioni della fantasia e della memoria, dall'attività del sogno, dai presentimenti...; la psicopatologia mostra il prevalere dell'attività della subcoscienza sulla coscienza (fobie, fuga d'idee, automatismo, cosiddetto sdoppiamento di personalità...). L'esistenza della subcoscienza suppone che i contenuti che si presentano nella zona di attenzione della coscienza, non scompaiono del tutto, ma si depongono nell'io profondo e continuano in esso il proprio dinamismo. Le stesse subitanee intuizioni del genio nelle arti, nelle scienze e nella vita del pensiero, suppongono una «maturazione psichica» che

²⁵ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, tr. it. a cura di C. FABRO, Sansoni, Firenze 1953, spec. parte 2ª, B.

²⁶ J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, 9ª ed., Parigi 1946, p. 235.

si compie nella subcoscienza anche se non ci è nota la natura precisa e il modo particolare di questo attuarsi. Nella psicologia normale la subcoscienza può dirsi a un tempo la condizione e l'effetto dell'attività cosciente in quanto essa abbraccia il complesso delle disposizioni innate e acquisite che rendono possibile l'attuarsi della coscienza stessa e la struttura dei suoi contenuti: in questo senso l'esistenza della subcoscienza è stata giustamente invocata come una prova dell'esistenza dell'io personale e della sostanzialità dell'anima.

Nella filosofia antica la subcoscienza è stata intravista da Platone nella teoria della reminiscenza (*Rep.*, 514 A ss.: mito della caverna) e da Aristotele nella dottrina della fantasia e della memoria (*De An.*, III, 3; *De Mem.*, 2). La reminiscenza platonica è stata ripresa dalla dottrina delle monadi «senza porte e senza finestre» di Leibniz, secondo il quale bisogna ammettere che il nostro spirito è dotato fin dall'inizio di tutte le forme e i pensieri futuri in modo *ch'esso pensa già in confuso a tutto ciò che penserà poi distintamente*²⁷. Herbart ha introdotto il principio leibniziano della subcoscienza nella psicologia moderna come fondamento dell'associazione e sintesi strutturale dei contenuti di coscienza. La «teoria dell'inconscio» di Ed. von Hartmann deriva dal panvitalismo schopenhaueriano che ritorna nella dottrina di L. Klages. Nel *modernismo* la subcoscienza indica la sorgente del «senso religioso» che fa affiorare alla coscienza del credente l'esperienza della cosiddetta «indigenza del divino» secondo la quale, nelle circostanze opportune, il soggetto vive la sua commozione religiosa ed esprime la propria interpretazione dei dogmi (cfr. *Enc. Pascendi*: Denz.-U., 2074).

Si può riconoscere quindi alla subcoscienza una parte notevole – spesso principale – dal punto di vista funzionale, nella fondazione della «intenzionalità» dei processi di coscienza (Brentano, Husserl) e perciò nella costituzione del senso di realtà (*Wirklichkeitssinn*) e nella condotta della persona come tale. A questo modo il dinamismo della subcoscienza interessa direttamente il problema stesso della «presenza» dell'essere alla coscienza così ch'essa appartiene alla struttura temporale dello spirito umano e al suo mistero.

III – Metodo della psicologia: l'introspezione

La porta normale di accesso alla realtà psichica è quindi la riflessione critica sui propri atti ch'è detta *introspezione* o metodo introspettivo. Essa è, in senso lato, lo sguardo che l'uomo porta all'interno della propria coscienza o l'indagine della coscienza altrui per afferrare la natura e il decorso dei fatti psichici. In un senso più preciso l'introspezione è il metodo psicologico di

²⁷ LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, § 26, ed. H. Lestienne, Parigi 1929, p. 72: corsivo di L.

osservazione (*Beobachtung*) della vita psichica per ottenere un'interpretazione complessiva del suo dinamismo e con ciò della natura stessa dell'uomo. L'oggetto quindi dell'introspezione è il *fenomeno psichico* (Brentano) come tale: mentre la conoscenza diretta sensitiva e intellettuale si porta agli oggetti rispettivamente dei dati concreti sensibili e delle essenze o contenuti formali astratti (la *Wesensschau* della scuola fenomenologica), l'introspezione è la conoscenza indiretta che il soggetto ottiene riflettendo sull'atto e sul processo che l'atto stesso comporta. Si potrebbe perciò dire che l'introspezione ha per oggetto la *sfera funzionale* della coscienza od anche la *soggettività* della coscienza in quanto la coscienza dal suo movimento naturale di portarsi all'oggetto («l'intenzionalità» di Brentano, Husserl) ritorna su di sé per afferrare il proprio attuarsi e in esso cogliere il proprio essere.

L'introspezione si distingue pertanto dalla consapevolezza immediata o coscienza concomitante che di necessità accompagna ogni atto psichico cosciente ch'è detto tale precisamente per l'avvertenza che l'io ha di essere in atto di sentire, volere, pensare, ecc.: qui si avverte unicamente come soggetto in atto rispetto ad un oggetto. Nell'introspezione l'io diventa a un tempo soggetto e oggetto in quanto procede all'osservazione di se stesso (*Selbstbeobachtung*): è quindi un processo di riflessione che suppone un certo grado di maturità psichica ed è in questo senso che l'introspezione è stata assunta come il metodo principale della psicologia. L'introspezione come metodo psicologico di analisi della soggettività può essere riconosciuto a suo modo un metodo obiettivo, altrimenti la psicologia, che voglia difendere la propria autonomia dalle scienze biologiche da una parte e dalla filosofia dall'altra, non potrebbe essere scienza e non si distinguerebbe dalle analisi libere della letteratura drammatica e narrativa.

Il carattere scientifico dell'introspezione è garantito dal «metodo» che in essa si osserva onde poter risalire alla ricostruzione del processo psichico nel suo complesso e alla formulazione delle sue leggi.

Si distingue al riguardo una *auto-introspezione* ed una *etero-introspezione*: nel primo caso «il soggetto descrive spontaneamente, ma seguendo un compito, le proprie situazioni di coscienza»; nel secondo caso (che Külpe e Marbe chiamano «introspezione provocata») è «il soggetto osservato che descrive, ma sollecitato e diretto nel suo compito» o per mezzo dell'interrogazione semplice o mediante le compilazioni di precisi questionari²⁸. È quindi l'imposizione del «compito» (*Aufgabe*) che precisa e dirige il movimento della coscienza nel suo ritorno a se stessa: questo ritorno costituisce il terzo e più alto movimento del suo agire, dopo i due movimenti concomitanti della per-

²⁸ S. DE SANCTIS, *Psicologia sperimentale*, A. Stock, Roma 1929, t. I, p. 41.

cezione del mondo esterno con l'apprensione dei contenuti intellettivi immediati e della percezione concomitante del proprio io. Nell'introspezione ci si chiede precisamente cosa accade nella coscienza quando sente, percepisce, pensa, comprende, vuole qualcosa, quando si appassiona di qualcosa...; qual è insomma il «comportamento» della coscienza stessa.

Il metodo dell'introspezione fu già aspramente combattuto da Hume in quanto esso suppone il dogma della stabilità e permanenza della «sostanza» e la conseguente concezione dell'anima come sostanza indipendente (Leibniz): in realtà, secondo Hume, tutte le nostre percezioni sono entità ed «esistenze» distinte ed anche l'io si riduce alla somma delle sue percezioni così che in concreto s'identifica con lo scorrere delle percezioni²⁹. Hume può esser detto il fondatore della fenomenologia moderna: se non che, a causa dell'identificazione di percezione ed esistenza o realtà, egli si trovò ridotto all'impressione puntuale di realtà o «sentimento» (*feeling*) ch'è indicato come «qualcosa di sentito più che di concepito»³⁰. A questo modo è tolta ogni possibilità di ritorno su di sé che comporta l'introspezione. Anche Kant si è dichiarato contrario all'uso del metodo introspettivo ch'egli chiama una «degenerazione dall'ordine naturale nella facoltà del conoscere ed è o una malattia psichica, una capricciosità (*Grillenfängerei*) o porta alla medesima e al manicomio. Chi ha molte cose da raccontare sulle *esperienze interne* (sulla grazia, sugli scrupoli...) finisce sempre coi suoi viaggi di scoperta di se stesso per approdare ad Anticira. Poiché le condizioni delle esperienze interne sono assai diverse da quelle delle esperienze esterne di oggetti nello spazio nel quale gli oggetti appaiono l'uno accanto all'altro (*nebeneinander*) e mantenuti in quiete (*als bleibend*). Il senso interno vede i rapporti delle sue determinazioni unicamente nel tempo, e quindi nel continuo scorrere, dove non è possibile alcuna stabilità di osservazione che tuttavia è necessaria per l'esperienza»³¹. Avversario non meno deciso dell'introspezione fu il Comte che la giudica un'assurdità evidente in quanto ogni osservazione suppone un oggetto (da osservare) distinto dal soggetto (che osserva) e quindi costituisce un fatto distinto dall'osservazione di cui è l'oggetto. Ma queste condizioni non sono soddisfatte dalla pretesa osservazione introspettiva in cui soggetto e oggetto coinciderebbero, nella quale l'atto di osservare coinciderebbe con la realizzazione stessa del fatto che si tratta di conoscere. Di conseguenza «cette prétendue contemplation de l'esprit par lui-même est une pure illu-

²⁹ D. HUME, *A Treatise of human Nature*, lib. I, sez. 14^a, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1928, p. 155 ss.

³⁰ Op. cit.: *Appendix*, p. 627.

³¹ I. KANT, *Anthropologie in pragmatische Hinsicht*, I, § 4: Vom Beobachten seiner selbst; W. W., ed. Cassirer, VIII, Berlino 1922, p. 18.

sion» e quanto agli stati d'animo o passioni... «le meilleur mode de les connaître sera de les observer au dehors»³².

Ma tutte e tre queste obiezioni contro l'introspezione non colgono il segno perché dominate da preoccupazioni teoretiche estranee: la critica di Hume dalla polemica contro la metafisica razionalistica, quella di Kant dall'attacco contro la teologia soggettivistica luterana e infine il rifiuto di Comte dalla pretesa della Scuola eclettica (Cousin, Garnier...) di raggiungere direttamente l'essenza dell'anima e delle sue facoltà per poter quindi provare l'indipendenza dell'anima e la sua eterogeneità dal corpo, la spiritualità e l'immortalità.

L'introspezione era pertanto criticata come metodo filosofico d'interpretazione del reale e non poteva ancora essere considerata come metodo di analisi dei «fatti psichici» (*Erlebnisse*).

La critica all'introspezione riprese agli inizi della psicologia sperimentale da parte della cosiddetta «psicologia oggettiva» (*Bechtereve*) che ebbe le sue forme più decisive nel behaviorismo di Watson e nella *Gestalt-psychologie* di Wertheimer e discepoli. Secondo il primo l'introspezione non fa in realtà che analizzare i «propri stati passati» ed è quindi incapace di cogliere la «sintesi in atto» dei fenomeni psichici in forma scientifica e d'informare quindi l'uomo sulla natura del suo effettivo comportamento³³: l'unica psicologia quindi – se non si vuole ritornare alla concezione sostanzialista dell'anima, della coscienza, delle facoltà ecc. – è l'analisi del comportamento animale e umano dal punto di vista bio-fisiologico rigoroso. I Gestaltisti invece hanno scelto una via di mezzo: la psicologia oggettiva ha ragione di rigettare l'introspezione ma erra nel ridurre i «fenomeni psichici» a processi biofisiologici; ma il mondo della «esperienza» (*Erfahrung*) costituisce una sfera a sé ch'è quella dell'oggettività che può e deve essere considerata in sé e per sé nel suo presentarsi puro e nella sua rispettiva forma e struttura (*Struktur, Form, Gestalt*) – la sedia che vedo è lì, fuori di me, fissa e rigida, di colore scuro... e ciò non dipende dal suo *percipi*, dal preteso «apparire soggettivo»³⁴. Tuttavia anche per i Gestaltisti sembrò prevalere la «spiegazione oggettiva» in quanto le strutture percettive del mondo degli oggetti venivano ricondotte alle strutture fisiologiche soggiacenti del sistema nervoso e s'indica espressamente l'analogia delle strutture elettrostatiche della distribuzione uniforme delle «correnti trasversali» (*Querfunktionen*) di raccordo di un sistema energetico chiuso, che costitui-

³² A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, ed. di E. Rigolage, Flammarion, Parigi 1922, t. I, p. 30.

³³ JOHN B. WATSON, *Psychology from a Standpoint of the Behaviourist*, 3^a ed., Lippincott Co., Philadelphia and London 1929, p. 2 s.

³⁴ W. KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Springer, Berlin 1933, p. 5.

sce il cosiddetto principio delle «forme fisiche» secondo il goethiano: *Denn was innen, das ist aussen*³⁵.

A queste posizioni e obiezioni la replica più consistente è stato lo sviluppo della psicologia fenomenologica normale e patologica, nel quale hanno avuto un notevole merito gli stessi fautori della *Gestaltpsychologie*. Il metodo dell'introspezione è per definizione il metodo della psicologia col quale essa s'inizia e procede attestando anzitutto l'esistenza degli stati e atti psichici e il loro articolarsi nella coscienza; questa convinzione è «il postulato più fondamentale della psicologia»³⁶. L'obiezione tuttavia ha un lato che va tenuto in conto, una volta che si prescinda dai presupposti filosofici che possono averla provocata, cioè il pericolo di cadere nell'arbitrio e di scambiare l'apparire soggettivo e saltuario dei fenomeni psichici coll'essere profondo che li sottende. L'obiezione non deve però far abbandonare la possibilità di cogliere il fenomeno psichico come tale, nell'autentica realtà del suo svolgersi così che l'introspezione debba «essere ricondotta ad una retrospezione» e il fatto psichico su cui si dirige l'introspezione sia il frutto di una «costruzione» ove hanno le funzioni principali i fattori mnemonici, associativi, ecc.³⁷. Bisogna invece riconoscere che la coscienza riflessa ch'è l'introspezione provocata, propria dell'analisi psicologica, di natura sua si può congiungere e saldare con la «coscienza attuale» che accompagna l'esercizio di qualsiasi attività psichica e penetrarne il comportamento: i fattori mnemonici, percettivi, ideologici e affettivi, concorrono a integrare il «tutto» (*Ganze*) secondo il quale l'oggetto (di esperienza esterna o interna) può apparire, ma non qualifica il processo stesso così da trasferire in possibilità la realtà stessa e di ridurre al passato ciò che effettivamente il soggetto dell'introspezione descrive come attualmente in corso nella sua coscienza. In altre parole, qualora non si voglia ritornare all'atomismo psichico della teoria dell'associazione, i fattori riproduttivi hanno significato e valore materiale e non funzionale e costitutivo.

È stato il merito della fenomenologia husserliana e degli indirizzi che da essa son sorti – sia in filosofia come nelle varie branche della psicologia – se l'introspezione può dirsi oggi assicurata nel suo compito e nei suoi momenti essenziali. Husserl, riprendendo nel clima del pensiero moderno – a traverso Brentano – il concetto d'intenzionalità del realismo aristotelico-tomista, chiarì che per ogni contenuto di esperienza diretta (semplice o complessa che sia), si può isolare ovvero mettere fra parentesi (*Einklammerung*) cioè consi-

³⁵ W. KÖHLER, *Die physische Gestalten in Ruhe u. im stationären Zustand*, Erlangen 1924, p. 173 ss. Cfr. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941, p. 322 ss.

³⁶ W. JAMES, *The Principles of Psychology*, H. Holt, N. York 1890, t. I, p. 185.

³⁷ P. GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Flammarion, Paris 1946, p. 253 ss.; discussione dell'obiezione di Comte.

derare in sé fuori del flusso dell'esperienza sensoriale, la «essenza» (*Wesen*) dell'oggetto ch'è la struttura immutabile rispetto ad un certo nucleo percettivo, a certe «costanti» di esperienza: p. es. l'essenza o *eidōs* del cavallo, la «cavallinità», è sempre la stessa in tutte le razze e varietà di cavalli e in tutte le differenze individuali infinite. Husserl parla al riguardo di «intuizione categoriale» (per opposizione alle «categorie a priori» di Kant), di «intuizione dell'essenza» (*Wesensschau, Einsicht*), «ideazione immanente...», la quale – si badi bene – si compie «sul fondamento dell'intuizione ovvero sopra la sensibilità» in atto (*über Sinnlichkeit aufbaut*)³⁸. È su questa possibilità di apprensione dell'essenza come «struttura originaria» che l'introspezione si può dirigere ad un oggetto definito (contro la teoria del «pulviscolo della sensazione» che ha dominato lo sviluppo della filosofia moderna).

Nella psicologia più recente l'intuizione husserliana è stata liberata dai suoi presupposti idealistici con l'apprensione di un «tutto» percettivo nella sintesi visiva del senso e dell'esperienza interna: l'atto psichico, sia conoscitivo come pratico, si espande sempre secondo un dinamismo totalizzante così che gli stessi suoi momenti parziali non s'intendono che in funzione del tutto – è questa la peculiarità dell'atto psichico. Quando perciò il Bleuler, seguendo la scuola associazionistica, insiste nel ridurre la percezione alla sintesi delle sensazioni elementari, si lascia sfuggire la chiave per la spiegazione della integrazione psichica cioè l'oggetto come un tutto originario³⁹. Il vero compito della psicologia scientifica e della psichiatria è di seguire l'articolarsi dei processi psichici nel rispettivo movimento d'integrazione della «realtà strutturata» (*Sachverhalt* di Husserl) e dei piani dell'io che si possiede come persona. L'introspezione può perciò essere detta la coscienza alla seconda potenza, in quanto non si porta soltanto all'oggetto (di esperienza esterna o interna) ma intende abbracciare e riferire il processo intenzionale di questo volgersi all'oggetto: è in questo senso che il Fischer qualifica l'oggetto nella sua realtà estracosciente – («la stella che io guardo») – come «inconscio»⁴⁰. In questo movimento, per risolvere la crisi in cui si dibatte la psicologia ed in particolare la psichiatria, prende rilievo l'indirizzo analitico-esistenziale dello psichiatra Binswanger; ispirandosi alla nozione heideggeriana della esistenza umana (*Dasein*) come «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) che getta l'uomo in preda alla «preoccupazione» (cura, *Sorge*), egli presenta un'interpretazione unitaria della coscienza umana come «struttura-contesto» (*Gefüge*) che abbraccia tanto i fattori della sfera soggettiva

³⁸ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, 3ª ed., Niemeyer, Halle a. S. 1922, Bd. II, Teil 2, p. 128 ss.

³⁹ L. BINSWANGER, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, A. Francke, Bern 1947, I, p. 23 ss.

⁴⁰ S. FISCHER, *Principles of general Psychopathology*, New York 1950, p. 49 s.

come quelli del mondo e si presta perciò in modo particolare allo studio delle psicosi e della schizofrenia⁴¹.

Analogamente, rispetto al soggetto stesso, la possibilità della percezione e della condotta dipende dalla conservazione del nucleo e principio centrale ch'è la «persona»: allora l'introspezione intanto può cogliere il processo psichico nel suo contenuto oggettivo in quanto simultaneamente ottiene «l'intuizione immediata dell'unità della persona».

Jaspers ha giustamente visto che la coscienza della personalità ha per fondamento la coscienza dell'unità e identità dell'io indicando nella psicologia normale il fondamento della psichiatria, prima che nella ricerca di traumi o disfunzioni fisiologiche: la sua magistrale indagine su Strindberg e Van Gogh parallelamente a Swedenborg e Hölderlin⁴², ch'è ancora lo studio più penetrante della psicologia degli schizofrenici, dipende, come attesta il Binswanger, dalla sua *Psychologie der Weltanschauungen*⁴³ che studia il dinamismo della psiche normale.

A questo movimento fenomenologico che vede nell'introspezione il momento centrale dell'indagine psicologica e considera perciò la psicologia e la psichiatria soprattutto come «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*), appartiene anche la «psicologia della comprensione» (*verstehende Psychologie*) del Gruhle il quale concepisce lo sviluppo dell'analisi psicologica in modo funzionale ascendente: prima la «fenomenologia» che descrive la coscienza, le sue forme e il loro dinamismo; poi la comprensione psicologica che culmina nell'apprensione affettiva (*Einsfühlen, Mitfühlen*) e nel giudizio di valore; quindi la considerazione della struttura della «personalità» e del suo attuarsi; e infine i rapporti concreti fra la psicologia e le scienze superiori, dello spirito (la filosofia, la storia, l'arte, la sociologia e l'etnologia, il diritto, la scienza del linguaggio, le scienze naturali, le scienze mediche e pedagogiche). È in quest'espansione della vita dello spirito che egli vede il problema *della vita dello spirito*, in quanto è nel suo divenire concreto – nella situazione storica e ambientale di ciascuno – che l'uomo accoglie gli «stimoli» (*Reizungen*) del mondo esterno ed elabora la sua risposta e sceglie anche la propria vocazione o precipita nella propria rovina⁴⁴.

⁴¹ W. SZILASI, *Die Erfahrungsgrundlage der Daseinsanalyse Binswangers*, in *Schw. Arch. f. Neur. u. Psych.*, LXVII, 1 (1951), p. 74 ss.; ID., *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, in *Op. cit.*, t. I, p. 190 ss.; ID., *Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie*, nel vol. *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Berna 1949, p. 58 ss.

⁴² K. JASPERS, *Strindberg und Van Gogh, Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg u. Hölderlin*, 2ª ed., Berlino 1926.

⁴³ K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3ª ed., Springer, Berlino 1925.

⁴⁴ H. GRUHLE, *Verstehende Psychologie, Erlebnislehre*, Stuttgart 1948; v. spec. l'Introd., p. 1 ss., e il c. V.: *Persönlichkeit u. Umwelt*, p. 218 ss.

In questa concezione che possiamo chiamare «funzionale e ascendente» della coscienza l'atto che più degli altri raccoglie il complesso dinamismo del soggetto, nell'unità della persona, è la *coscienza della libertà* che costituisce la sintesi compiuta della stessa personalità e quindi anche l'oggetto principale dell'introspezione. Si è distinta, nello studio dell'introspezione nei primi decenni del secolo, la *Denkpsychologie* che ha descritto i processi superiori del pensiero e della volontà (O. Külpe, N. Ach, O. Selz, K. Bühler, J. Lindworski e scolari) alla quale si riallacciano le scuole cattoliche di Milano (A. Gemelli), di Lovanio (A. Michotte) e di Washington (T. V. Moore) che hanno applicato l'introspezione allo studio della formazione del concetto⁴⁵ e del processo dell'atto libero⁴⁶. I progressi nell'analisi dei processi sensoriali e percettivi della recente psicologia permettono oggi di ovviare all'accusa di soggettivismo arbitrario fatta all'introspezione: le sensazioni e le percezioni, p. es., non mutano se il soggetto le osserva in se stesso, ed anche gli stati affettivi di gioia, timore, ecc., se il soggetto vi rivolge l'attenzione, chiarificano meglio la propria peculiarità, quando trattasi di autosservazione fatta in condizioni normali. Una opportuna possibilità di migliorare il metodo dell'introspezione e di completarlo consiste, secondo il Katz, nel ricorso alla cosiddetta memoria primaria la quale opera per suo conto senza il concorso immediato dell'attenzione; lo stesso «linguaggio», ch'è il veicolo del concetto e per esso delle stesse rappresentazioni e sensazioni, è una guida solida per il compito dell'introspezione; infine, come si è visto, il metodo fenomenologico coi suoi più recenti sviluppi offre nel nucleo oggettivo dell'*essenza* ed in quello soggettivo* della *persona* i punti focali della complicata dialettica che chiarifica nell'introspezione la nostra concezione della realtà⁴⁷.

È nell'ambito di questi principi metodici che l'introspezione resta per natura sua l'unica autentica porta di accesso al mistero dell'io e della vita dell'uomo.

⁴⁵ A. WILLWOLL, *Begriffsbildung*, Leipzig 1926.

⁴⁶ J. LINDWORSKI, *Der Wille*, seine Erscheinung u. seine Beherrschung, 3^a ed., Leipzig 1923.

⁴⁷ D. KATZ, *Handbuch der Psychologie*, B. Schwabe, Basel 1951, p. 14 s.; v. anche p. 54.

* Correggiamo quel che sembra un errore di stampa della 1^a edizione, dove si legge: «quella soggettiva» [Nota del curatore].

NOTA BIBLIOGRAFICA

Esposizione storica complessiva:

- F. HARMS, *Geschichte der Psychologie*, Berlino 1879.
H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, 2 voll., Gotha 1880-84 (si ferma al Medioevo).
M. DESSOIR, *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg 1911.
G. VILLA, *La psicologia contemporanea*, Torino 1911.
OTTO KLEMM, *Geschichte der Psychologie*, in *Wissenschaft und Hypothese*, VIII, Lipsia 1911.
FR. SEIFERT, *Psychologie, Metaphysik der Seele*, Monaco e Berlino 1928.
C. SPEARMAN, *Psychology down the ages*, Londra 1939.

Esposizione analitica dei problemi principali della psicologia:

- J. LINDWORSKI, *Experimentelle Psychologie*, 5^a ed., Monaco 1932, tr. it., Milano, 2^a ed., 1947.
———, *Theoretische Psychologie im Umriss*, 4^a ed., Lipsia.
———, *Das Seelenleben des Menschen, Eine Einführung in die Psychologie*, in *Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik*, Abt. 9, Bonn 1934.
G. DWELSHAUVERS, *Traité de Psychologie*, 2^a ed., Parigi 1934.
M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, 3 voll., 3^a ed., Parigi 1948.
P. GUILLAUME, *Introduction à la psychologie*, Parigi 1946.

Esposizioni ispirate alla scuola fenomenologica:

- A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, Lipsia 1920.
M. BECK, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938.

Sui problemi della Scuola della «Gestalt»:

- W. KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Berlino 1933.
K. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra 1936.
C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941 (esposizione d'insieme e critica).

La trattazione più completa dei problemi della psicologia moderna è nell'opera in collaborazione: *Nouveau traité de psychologie*, diretto da G. DUMAS, Parigi 1936 ss.

In Italia, l'esposizione d'insieme sostanziale con bibliografia ragionata è in GEMELLI-ZUNINI, *Introduzione alla psicologia*, 2^a ed., Milano 1949, e la breve ma solida sintesi di G. ZUNINI, *Psicologia*, Brescia 1950.

Più recente il volume in collaborazione di M. ADRIANI, E. BALDUCCI, F. BARONE, S. CAMELLA, C. CASELLA, C. FABRO, G. FAGGIN, A. GUZZO, G. LATOR, M. F. SCIACCA, A. STOCKER, *L'Anima*, Morcelliana, Brescia 1954.

CAPITOLO I

LE FUNZIONI APPRENSIVE

I – *Sensazione e percezione*

Il modo di procedere della filosofia non è quello della vita immediata: la vita procede per contenuti concreti, attinge valori immediati e prospetta risultati definitivi, «isolando» l'essere del singolo nel plesso delle sue relazioni concrete; la filosofia vuole attingere invece le relazioni universali per determinare il senso e il valore dell'essere stesso dell'uomo nel suo «esistere» nel mondo. Perciò la filosofia è anzitutto analisi delle forme dell'essere ed è quindi anche analisi delle forme della coscienza: di queste forme di essere, evidentemente, la coscienza soltanto è il testimonio qualificato perché essa n'è il luogo, il soggetto, il principio e spesso anche il termine esclusivo nel movimento d'ascesa della propria vita.

La distinzione classica dei contenuti della coscienza pone una doppia sfera di funzioni, l'una di oggetti di *conoscenza* e l'altra di oggetti di *tendenza* così che di solito il processo di conoscenza prepara quello di tendenza: per desiderare e volere bisogna prima in qualche modo percepire e conoscere. Ma ciascuna sfera dispone a sua volta di un doppio piano di oggetti e funzioni chiaramente distinti anche se non del tutto separati: posso avvertire la puntura di un ago, così come posso vedere la macchia nera di un foglio o sentire il fischio di una locomotiva; ma posso anche comprendere un problema di matematica od un sistema di filosofia, e nella vita comune posso afferrare il significato di una parola, di un'interrogazione, di una situazione concreta. Il primo modo di conoscere è il *senso*, il secondo è l'*intelligenza*: il senso è detto la forma propria di conoscere degli animali, l'intelligenza la caratteristica dell'uomo che perciò si è costruito una civiltà e lotta continuamente per essa. Similmente nella sfera tendenziale il desiderio di una bevanda fresca in

una giornata di torrida estate o del tepore di una stanza riscaldata nel gelido inverno è ben diverso dal desiderio di giustizia, dall'aspirazione alla libertà... che spinge gli uomini ai conflitti sociali e crea gli atteggiamenti religiosi e politici: il primo è il piano dei desideri immediati nella sfera sensibile, il secondo costituisce propriamente la vita dello spirito come attuazione dell'umana libertà. Sfera del conoscere e sfera dell'agire, piano del senso e piano dello spirito, distinti e comunicanti e, per questo, principi di sviluppo e di storia tanto per il singolo come per l'intera collettività umana.

A) *La fenomenologia della percezione.* La funzione dominante nella vita conoscitiva immediata è la *percezione*, non la sensazione; perché nella percezione confluiscono sensibilità, affettività, intelligenza secondo la plastica convergenza delle forze effettive della vita e in funzione della struttura propria secondo la quale si viene elaborando la psiche di ognuno.

La percezione indica l'apprensione immediata della esistenza di un atto o di un oggetto nella sfera dell'esperienza interna od esterna. Caratteri propri della percezione sembrano essere pertanto l'*avvertenza* o consapevolezza anzitutto che il soggetto ha della «esistenza» di qualche oggetto che entra nell'ambito della coscienza, e la determinazione o *struttura* che tale atto od oggetto deve avere per occupare il piano della coscienza. A questo modo la funzione percettiva sta in mezzo fra la sensazione e il pensiero e già sembra presentarsi come il loro punto d'incontro nella sintesi ch'essa opera del concreto (proprio della sensazione) e dell'astratto (ch'è attributo proprio del pensiero).

La percezione realizza l'oggettivazione dei contenuti formali del pensiero nei contenuti reali dell'esperienza ed inserisce perciò i contenuti immediati di esperienza in una trama di valore intelligibili: l'avvertenza di un suono lontano o di un colore puro, la comprensione di un teorema geometrico sono dei casi-limite di ciò che si può chiamare sensazione pura o pensiero puro nel rispettivo isolamento. Nella percezione si attuano, per tramite quanto misterioso altrettanto evidente, le correnti tendenziali sia da parte dell'oggetto come del soggetto con le deformazioni, esagerazioni... ma anche con le integrazioni e intensificazioni dei cosiddetti «dati immediati» che la viva corrente della situazione esistenziale comporta per ognuno¹.

Ecco un caso tipico di percezione: «Mi affaccio alla finestra e vedo una casa, un albero, il cielo...». La candida espressione grammaticale, così semplice nella struttura e così immediata nel significato, non deve trarci in inganno. Il fatto percettivo, immediato ed anche semplice come atto, lo è di meno, o lo è diversamente, come «oggetto». Si sa infatti che l'«albero» è un

¹ Per quel che segue, v. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. VI ss.

tale oggetto; esso consta di un tronco che è sorretto dalle radici; esso si espande in rami i quali, se la stagione lo comporta, sono coperti di foglie ed anche di fiori o di frutti. E si noti che questa complessità di contenuti, entro un unico oggetto di percezione, invece di nuocere, rafforza la persuasione che ho di trovarmi di fronte ad un oggetto ben determinato, di percepire un albero, non un gatto od una gallina. Possiamo dire allora che la percezione è *l'apprensione di un oggetto unificato*.

L'albero consta di tronco, rami, foglie...; l'albero, che ora percepisco, ha una propria configurazione, più o meno simmetrica ma caratteristica della sua specie. La configurazione di una quercia non è quella di un salice o di un pioppo. Ed una propria configurazione l'hanno pure il tronco, i rami, le foglie della quercia, che non è la configurazione del tronco, dei rami e delle foglie di un salice o di un pioppo, ed è per questo che posso rendermi conto di trovarmi di fronte ad una quercia e non a qualsiasi altro albero. La percezione è pertanto *l'apprensione di un complesso configurato*.

Ma non potrei mai percepire la configurazione di un albero e delle sue parti, se l'albero nel suo complesso e così ciascuna sua parte non mi apparissero cariche di un determinato tono di colore o di ben appropriate variazioni cromatiche: poiché l'occhio non «vede» che colori, o al più «figure» colorate se si vuole, mai «figure pure», e tanto meno «oggetti puri». La percezione è allora anche *l'apprensione di un oggetto qualificato*.

L'albero che vedo, stando alla finestra, è un oggetto ben determinato nel campo dell'esperienza; esso ha una configurazione caratteristica tanto nel tutto come nelle parti, la quale si fa presente con certi toni di colore... Come l'albero in sé realizzi un'unificazione di principi costitutivi, come esso si espanda all'esterno con una propria configurazione, e come questa si rivesta di colori per battere alle finestre dei nostri sensi, sarebbe quanto mai utile saperlo e costituisce indubbiamente un problema, od una serie di problemi, di alto interesse. Tuttavia ora, almeno per me, è assai più interessante il poter rendermi conto come i colori e le qualità che vengono dai corpi battano alle finestre dei sensi e si facciano in essi presenti; come si delinei parimente in essi la configurazione delle foglie, dei rami, del tronco e dell'albero nel suo insieme; come infine la coscienza avverta di trovarsi di fronte ad un albero e non ad un gatto, e ad una quercia e non ad un salice. Anche questi sono certamente dei problemi, ma per essi io posso dire di trovarmi ormai orientato. Se, rispetto ai primi, presi nella loro absolutezza, io non ho né remi né vele per potermi ad essi avvicinare; per i secondi l'istanza non vale, perché io mi trovo già a contatto con gli oggetti e non abbisogno neppure di remi o di vele. La certezza del contatto sorge e si testimonia nella stessa esperienza per la quale, affacciandomi alla finestra, dico di vedere «una casa, un albero, il

cielo...». Qui sono testificati ad un tempo il «darsi» dell'oggetto al soggetto e l'attuarsi del soggetto nell'oggetto con un'immediatezza che non ammette ritorsioni.

Non v'è dubbio che l'oggetto ha una propria natura, ed una non meno propria l'ha anche il soggetto, ed è non meno certo che l'uno non può essere una mera funzione dell'altro: questo potrà essere un postulato di qualche filosofia, ma di esso la Fenomenologia ha tutto il dovere e l'interesse di non tenere alcun conto. D'altra parte il fatto stesso che nella percezione, e nella conoscenza in generale, soggetto ed oggetto sono detti incontrarsi e passare l'uno nell'altro, tale incontro e tale passaggio potrebbero contenere, per una coscienza vigile ed una mente ordinata, assieme ai contenuti anche i criteri di valore ed i principi per la stessa interpretazione teoretica a cui si vuol arrivare. Problemi gnoseologici e problemi metafisici si condizionano indubbiamente gli uni gli altri, ma non si sa perché gli uni debbano e come possano «precedere», nel loro complesso, il complesso degli altri. Piuttosto essi nascono insieme entro una identica esperienza o *Erlebnis*, per procedere poi ad una soluzione nella quale, secondo il proprio particolare aspetto, gli uni restano lo sfondo, il sostegno ed il fondamento della posizione e della soluzione degli altri. Atteggiamento questo certamente poco allettante per i ricercatori frettolosi, ma più ligio e fedele a quella stessa esperienza «pura» a cui pure tutti pretendono di far appello.

Quando dico: «Io vedo un albero, la casa, il cielo...», mi riferisco ad un fatto noto a tutti e che ciascuno è in grado di realizzare per suo conto quando voglia: giovani o vecchi, europei o papuasici, filosofi o uomini della strada. Esso era un fatto noto ai tempi della preistoria, non diversamente di quanto lo è oggi e di quanto lo sarà per i secoli dei nuovi lumi da venire: alla sera gli uomini tornavano, tornano e torneranno alla caverna, alla capanna, alla casa ospitale e non le scambieranno – come non le scambiamo noi, né le scambiarono coloro che ci hanno preceduti – con gli alberi o con il cielo o con qualsiasi altro oggetto. Si vuol dire che gli oggetti si «segregano» in modo autonomo nel campo dell'esperienza e per ogni coscienza matura, in ogni forma di civiltà, essi sono allo stesso modo ciò che sono, una volta per sempre.

Siamo però sempre di fronte ad un «fatto», ed il fatto sarà un punto di partenza, od anche un punto di arrivo, ma, come tale, esso non costituisce mai una spiegazione. Poco fa si è visto che il «dato», presente nel «fatto» percettivo, non è in realtà così semplice e trasparente nel contenuto, come nella vita vissuta a molti può apparire: è infatti un oggetto unificato, un oggetto configurato, in quiete od in movimento, è un oggetto qualificato. E tutto questo si può mettere in evidenza con la sola indagine fenomenologica, senza far ricorso ad alcun principio sistematico: si tratta quindi di una semplice consta-

tazione, non ancora d'interpretazione. Tuttavia, ora, con l'ammissione esplicita dei «piani oggettuali», il percepire non può essere lasciato un puro «fatto», ma si pone necessariamente come «problema». Cosa infatti può restare dell'unità dell'oggetto con l'ammissione di tre piani e ciascuno a sé isolato nel proprio contenuto? Si dirà che tali piani non danno che la frammentazione di aspetti di un contenuto semplice, nel quale i contenuti vari e molteplici s'incontrano e s'identificano? Ma anche questa ipotesi o ignora il problema, o fa appello per la sua riduzione a principi sistematici di cui la Fenomenologia non deve tener conto, perché la sua posizione è assolutamente iniziale e non tollera inframmettenze. Non resta quindi che di riconoscere francamente che i tre piani oggettuali sono, ciascuno nel suo ordine, eterogenei e perciò inderivabili, cosicché non è lecito concepirli articolantisi in modo continuo, né tanto meno suscettibili di assorbimento l'uno nell'altro.

Ma l'eterogeneità di contenuto, nei piani oggettuali, non significa una estraneità reale oppure, e meno ancora, una incompatibilità. Al contrario; nella percezione essi sono dati sempre insieme per la costituzione di un oggetto unico di apprensione immediata: ogni corpo è percepito secondo una certa figura e non è possibile l'apparire di una figura che non abbia colore: benché non sia necessario che un corpo abbia sempre la stessa figura, né che una figura appaia sempre con gli stessi colori. E ciò che maggiormente sorprende si è che nella percezione io mi rendo conto di afferrare «immediatamente e simultaneamente» tutti e tre questi «piani» o strati oggettuali. Si fanno essi presenti non come disparati o estranei l'uno all'altro, ma secondo un carattere innegabile di unificazione oggettiva la quale sottintende, e si fa anzi evidente nel suo stesso presentarsi, come una appartenenza reale di contenuti molteplici ad un solo oggetto. A questo modo la molteplicità ed eterogeneità dei piani oggettuali esige di essere riconosciuta quale una «unità oggettiva», a patto che questa a sua volta possa essere concepita come una «unità di molteplicità», non di semplicità.

Parlare di una «unità di molteplicità», a partire dalla constatazione dei «piani oggettuali», non può avere alcun senso se non si suppone che i «dati» iniziali, caratteristici di ciascun piano, vanno soggetti nello sviluppo della coscienza individuale ad un qualche «processo costruttivo», il quale porti a quella unificazione oggettiva e fenomenale ad un tempo, che è vissuta in ogni atto di percezione. Su questo punto, occorre riconoscerlo, Kant vide profondamente; ma per il fatto che egli poi fece ricorso ad un principio unificante che trascende la coscienza individuale da una parte, e dall'altra – preso com'era dall'analisi humana dell'esperienza – si fissò nel presupposto che i principi della sintesi e dell'ordine percettivo non potevano essere immanenti ai dati, la sua soluzione resta su di una linea di considerazioni che non hanno

alcun riscontro nella Fenomenologia e sulla quale noi, almeno per ora, in omaggio al nostro metodo, non lo possiamo seguire. In realtà Kant, malgrado le sue migliori intenzioni, è stato la vittima più celebre del deprecato dualismo cartesiano.

L'espressione: «Io vedo la casa, l'albero, il cielo...», è stata occasione in passato, e lo è ancora per molti, di scandalo insormontabile. Io «vedo» colori, od al più figure colorate. Io «concepisco», non vedo, l'albero, la casa, il cielo: io non li vedo, ma vedo soltanto «superfici qualificate»² a cui la mente per suo conto e con i suoi mezzi «attribuisce» sotto opportune cauzioni, il carattere di realtà e di sostanza.

Fedeli al nostro principio metodologico di non subordinare i dati immediati della Fenomenologia ad alcun principio sistematico, noi riteniamo che il fatto che ciascuno di noi prova di «vedere la casa, l'albero, il cielo...», è insormontabile, ovvero non è suscettibile cioè di alcuna «mediazione»; il Realismo che volesse essere «critico» per questa via, rischia, a nostro parere, di non poter esserlo mai. Osserviamo anzitutto che si dice: «io vedo...», e non: «l'occhio vede la casa, l'albero, il cielo». Benché il soggetto intelligente non realizzi il contatto con la realtà esteriore se non attraverso i sensi, non sono propriamente i sensi che si mettono a contatto con la realtà profonda e la sostanza come tali, ma il soggetto singolo nella funzione integrale di coscienza.

L'attribuire al soggetto intero, alla persona, la percezione ovvero l'apprensione immediata della realtà, vuol dire almeno queste cose:

1) che la percezione della realtà è l'«effetto» immediato della messa in atto di tutte le facoltà apprensive, sensitive ed intellettuali ad un tempo;

2) che tale apprensione complessiva ha da far capo ad un principio di ordine e di organizzazione, il quale in ultima istanza non può venire che dall'intelletto;

3) infine ch'è l'intelletto ad apprendere propriamente la realtà e la sostanza concreta: non però l'intelletto astratto che attende agli intelligibili puri ma un intelletto che può applicarsi e continuarsi, nelle sue funzioni, con i sensi.

Anche qui Kant vide profondamente: se non che presso di lui l'*applicazione* dell'intelletto alla sensibilità resta, nel contenuto e nei principi che la regolano, estranea alla sensibilità, ai suoi contenuti ed ai suoi principi. Kant, è vero, escogitò, per colmare lo hyatus, la funzione intermediaria degli «schemi»: ma per il fatto che anche gli «schemi» sono ricondotti alle funzioni delle categorie a priori, restano anch'essi confinati a priori e non possono

² È la teoria del realismo mediato.

esercitare alcuna mediazione. Questa è possibile soltanto quando si ritenga che gli «schemi», secondo i quali si organizza l'esperienza, non sono estranei all'esperienza stessa, ma nascono in seno al suo divenire.

Allora si può concludere che la percezione è una certa qual «sintesi» vissuta di sensibilità e di pensiero. Meglio ancora, più che parlare di una sintesi che sa troppo di estrinsecità, diciamo che la stessa percezione è un pensiero, non puro astratto però, ma in quanto è oggettivato immediatamente nei contenuti sensibili; un pensiero che «incorpora» a sé l'esperienza. Per questo è stato giustamente detto che il momento essenziale nella percezione è la «incorporazione del significato» (Gemelli, Michotte).

La percezione non è né sensazione pura, né pensiero puro; ma piuttosto essa è un «pensiero vissuto», al quale però non può essere estraneo lo stesso pensiero puro, e senza del quale non è possibile alcuna forma di pensiero puro. È questa immanenza dell'astratto nel concreto, e la corrispondente incorporazione dell'uno nell'altro, che rendono possibili per noi tanto il pensiero come la percezione. L'immanenza perciò, di cui si parla, non può essere un «effetto» né dell'esperienza, né di una deduzione a priori del pensiero, poiché per la Fenomenologia essa esprime appunto la legge di sviluppo tanto della percezione come del pensiero: in altre parole, non v'è percezione senza qualche pensiero (implicito), e non v'è barlume di pensiero senza un qualche riferimento a contenuti di percezione (*conversio ad phantasmata*). Quando dico pertanto: «Io vedo la casa, l'albero, il cielo...», non si tratta né di un'espressione ingenua o metaforica, e neppure di un'estensione illecita del linguaggio: l'espressione, oltre che essere l'affermazione di un fatto evidente, porta in sé e rivela la condizione imprescindibile per l'esercizio della coscienza umana come tale. E se l'espressione più adeguata è quella di «io percepisco la casa», tuttavia – poiché la percezione non è una conoscenza di contenuto semplice, e perciò non è l'effetto di una unica funzione di coscienza, ma è una conoscenza complessa alla quale collaborano tutte le funzioni apprensive, ciascuna secondo un compito speciale – non è improprio il dire che anche l'intelletto «percepisce» la casa, l'albero, il cielo.

È desso infatti, e non altri, ciò che costituisce in noi la suprema «unità di coscienza» per cui è resa possibile la detta integrazione, in *un solo oggetto*, dei diversi strati oggettuali, e si opera la subordinazione in *un solo atto* delle diverse funzioni apprensive. E neppure è del tutto impropria la stessa espressione: «i miei occhi vedono la casa, l'albero, il cielo...», poiché di fatto sono ben gli occhi che «vedono», ed è perciò soltanto per loro mezzo che il pensiero si può mettere e trovare a contatto con la realtà: ora allo strumento si può attribuire, sia pur sempre in dipendenza della causa principale, l'effetto che la medesima non consegue appunto che prolungandosi in esso.

Queste ultime riflessioni costituiscono l'ossatura di tutto il lavoro. Gli strati o piani percettivi, eterogenei nei rispettivi contenuti, si mostrano nell'atto e nell'oggetto della percezione non soltanto «appartenenti», ma più intimamente ancora, interdipendenti gli uni gli altri sotto la supremazia comprensiva e conclusiva delle funzioni e dei contenuti dell'intelligenza. Il realizzarsi di questa interdipendenza di oggetti e funzioni, dalle forme primitive e globali a forme sempre più differenziate e pregnanti, è ciò appunto che costituisce lo «sviluppo» della percezione. È allo sviluppo della percezione ch'è subordinato lo stesso sviluppo del soggetto rispetto agli oggetti (problema psicologico), come il contatto che il soggetto avverte con l'oggetto (problema critico), ed infine la stessa concezione della realtà nella sua assolutezza (problema metafisico). Se la Fenomenologia ha il compito di avviare i problemi in questa direzione, essa non è davvero un campo d'indagine le cui vicende siano indifferenti al filosofare in ogni sua forma³.

La percezione è pertanto l'attualità immediata e continua della coscienza nella sua «attività di presenza» del mondo all'io e dell'io al mondo: atto immediato come «forma di presenza», ma funzione quanto mai complessa ed enigmatica come «presenza di contenuto». Perché non di un contenuto semplice si deve parlare, ma di totalità oggettuali disposte su vari piani di realtà ed organizzate secondo diverse «forme» di presentazione fenomenale. «Io vedo l'albero, la casa, il cielo...», dovrebbe esser detta un'estrapolazione: io vedo colori, chiazze colorate... e basta, così come sento suoni e rumori, gusto sapori, ecc. Posso parlare di «albero, casa, cielo...», soltanto riferendomi all'intelligenza che comprende e distingue fra loro le varie nature delle cose e collegando il verdetto dell'intelligenza con le sensazioni immediate. L'ipotesi o spiegazione più attendibile dello sviluppo della vita dello spirito sarebbe quindi press'a poco la seguente: il reale si presenta immediatamente sotto forma di sensazioni elementari semplici, come colori, suoni, sapori...; seguono poi le *sintesi* sensoriali in ordine ascendente di complessità... verso la «forma» delle foglie, dei rami, del tronco e dell'albero intero; si finisce quindi con la *comprensione* della sintesi intellettuale che darebbe la struttura e natura dell'albero come tale.

Questa l'ipotesi più semplice, cioè del passaggio graduale dalla presentazione dell'«elemento» dato disperso e insignificante alla *costruzione* del «tutto» dotato di struttura e significato: così la percezione ovvero il plesso vivente, unitario e organizzato, di strutture sensibili e significanti andrebbe relegato come un prodotto e un risultato di valore secondario. Il valore principale di oggettività e verità competerebbe ai due poli opposti degli «ele-

³ Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. 387 ss.

menti» sensibili e delle «forme» astratte e intelligibili a priori: tale infatti è la spiegazione della maggior parte delle scuole filosofiche in ogni tempo e specialmente nelle due tendenze opposte del sensismo e delle molteplici forme di intellettualismo, razionalismo, idealismo... dall'antichità ai nostri giorni.

La scissione nel pensiero moderno fra percezione e pensiero è opera, come si sa, di Cartesio, quando questi pensò di opporre materia e spirito, corpi composti ed enti semplici spirituali. Da essa sono venuti, per diretto tramite, da una parte il cosiddetto *principio dell'associazione*, e dall'altra – per necessario riflesso – il celebre *principio dell'autonomia* secondo quel significato e quella portata caratteristica che esso ebbe, senza contrasti, nella filosofia moderna. Qualora quel primo principio risultasse infondato, ci si potrebbe chiedere quali conseguenze verrebbero alla posizione stessa del problema della conoscenza e alla concezione della realtà in generale, se le posizioni moderne, prima fra tutte quella idealista, suppongono con Kant come punto di partenza il secondo principio. Ora bisogna riconoscere che la Fenomenologia sperimentale contemporanea ha raccolto in tutti i campi dovizia di argomenti contro il principio dell'associazione; perciò essa ha rigettato il dualismo cartesiano ed è tornata alla connessione naturale, ovvero inscindibilità, di senso e intelligenza, di percezione e pensiero, di concreto ed astratto, di materia e spirito: un'autentica rivoluzione adunque!⁴.

I contenuti percettivi sono dati alla coscienza immediatamente ed il principio dell'associazione, nel significato e nei compiti che esso ebbe dalle filosofie e dalle psicologie che si rifanno al dualismo cartesiano, è stato bandito per sempre. È stato riconosciuto ormai in modo definitivo che gli oggetti sono anzitutto e «immediatamente» delle «totalità» e strutture organizzate, e non delle sommazioni di parti; e ch'è il tutto a condizionare l'essere e l'apparire delle parti, e non viceversa. «Si dànno dei complessi, affermava il Wertheimer, presso i quali ciò che avviene nel tutto così si svolge, non come sono i singoli pezzi o come essi si connettono, ma viceversa: dove (cioè) – nel caso pregnante – ciò che avviene in una parte di questo tutto, è determinato dalle leggi interne di questo stesso tutto».

Se non che tocca riconoscere che gli stessi Gestaltisti sono rimasti a mezza via, se pure non sono tornati indietro. E questo per due gravi errori di metodo, parimente pregiudiziali: uno fenomenologico, quello di aver livellato indifferentemente tutti i contenuti percettivi alla categoria uniforme di «forme» (*Gestalten*), sopprimendo la realtà degli «strati oggettuali»; l'altro d'interpretazione, quello di concepire le *Gestalten* fenomenali quali effetti

⁴ Cfr. per un'esposizione critica complessiva: C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941.

univoci e adeguati di ulteriori *Gestalten* di natura psicofisica, soggiacenti nel sistema nervoso, alle quali corrisponderebbero esattamente. La Fenomenologia contemporanea estragegaltista si trova ormai al di là tanto del principio dell'associazione come della nozione di *Gestalt* della Scuola di Wertheimer. Non tutto è *Gestalt* e la *Gestalt* non è tutto. Altro è infatti *Gestalt*, altro *Struktur* (Krüger, Revesz); altro è *Gestalt*, altro *Ganzheit* (Dilthey, Driesch, Stern); altro è *shape*, altro *whole* (Spearman, Mc Dougall, Boring); altro è la «forma», altro il «significato» (Gemelli, Michotte, Pillsbury).

Ma poiché l'affermazione di questi dualismi sarebbe vana, a sua volta, se non si riuscisse a realizzare quella «integrazione» di contenuti e funzioni di cui si è detto poco fa, le pagine che seguono, nella distribuzione della materia come nella trattazione dei problemi, si propongono di presentarne una, veneranda e antica, quella che Cartesio aveva preteso di liquidare e che ora, con la morte del pretendente, si fa avanti per rivendicare i propri diritti. Qui infatti la genesi storica dei sistemi non può essere indifferente alla loro consistenza speculativa. La caduta perciò del «principio dell'associazione» (Hume) ha un riflesso immediato sul «principio di autonomia o sintesi a priori» (Kant), e di conseguenza anche sul principio della cosiddetta «creatività e irrelatività assoluta del Pensiero» (idealismo). Che la filosofia moderna sia sorta da un falso problema? Questo è appunto il problema dei problemi.

B) *Le teorie della percezione*. Il problema psicologico della percezione allora, dal «punto di vista genetico», è anzitutto quello di mostrare il modo secondo il quale tanto i contenuti della sensibilità come quelli dell'intelligenza confluiscono nell'oggetto complessivo della percezione; dal «punto di vista più propriamente fenomenologico e critico» si deve poi mostrare com'è possibile tale unificazione in un unico oggetto risultante di contenuti che appartengono a sfere che si presentano eterogenee ed opposte quali sono la sensibilità e l'intelligenza.

L'Associazione. Se si deve ammettere un'opposizione di principio fra la concezione del conoscere che hanno il razionalismo e l'empirismo nella formazione del pensiero moderno, non è meno certo che l'empirismo si è proposto di trarre le sue conclusioni negative rispetto al deprezzamento del pensiero muovendo precisamente dalla dissociazione fra senso e intelligenza, fra percezione e pensiero, proclamata dal razionalismo. Tale dissociazione è stata espressa nella sua forma radicale dal *cogito* del dubbio cartesiano per il momento gnoseologico, e dalla concezione meccanicistica che separava totalmente anima e corpo nel piano metafisico. Dalla proclamazione di questa doppia frattura, l'empirismo optò per la realtà e verità dell'esperienza pura, come la sfera più accessibile ed evidente interpretando lo stesso pensiero in funzione dell'esperienza secondo le fasi seguenti: a) alla base di ogni

conoscere, stanno le *sensazioni* esterne e interne in funzione di «elementi psichici»; b) il pensiero non è un processo originale ma si riduce o ad un nome comune legato ad un'immagine particolare, oppure è un'immagine complessiva risultante dalla unificazione di elementi molteplici operata dall'esperienza. La forza che lega il nome alle immagini e i vari elementi nella sintesi comune è l'*associazione*: la percezione è la risultante attualmente presente alla coscienza dell'applicazione della forza associativa agli elementi secondo la formula $S_n + A = P$, dove S_n è la somma delle sensazioni, immagini, impressioni affettive che sono interessate al processo, ed A è la forza associativa che *hic et nunc* le tiene unite. La forza associativa è concepita in funzione di fattori esteriori rispetto alla «qualità» dei contenuti percettivi e si aggiunge ad essi in forma algebrica secondo la formula $A = f(x, y, z, \dots)$ ove A è la forza associativa e le variabili x, y, z, \dots sono *tali* fattori esteriori come il tempo, l'intervallo, la frequenza di ripetizione, lo stato delle altre connessioni, l'intensità sensoriale, l'intensità affettiva, ecc. (Robinson).

Le «leggi fondamentali» dell'associazione, a partire da Hume, rimasero la *somiglianza*, la *contiguità spaziale* e la *connessione temporale* che furono variamente interpretate e sviluppate dalle diverse scuole associazionistiche (la «mental chemistry» di J. Mill, la «possibilità permanente di sensazione» di J. St. Mill, la «sintesi creatrice» del Wundt, gli «indici di realtà» del Taine).

Nella sua formulazione più matura la teoria associazionistica della percezione fa capo ai seguenti punti:

1) *L'ipotesi del «mosaico» o «bundle-hypothesis»*. Ogni complesso percettivo risulta di una somma di contenuti o pezzi particolari (cioè le sensazioni elementari e le loro «copie» di memoria) che si mantengono rigidamente identici in tutta l'esperienza dell'individuo. P. es. se alla serie $a_1 b_1 c_1$ sostituisco $b_2 c_2$ a b_1 e c_1 , ottengo $a_1 b_2 c_2, \dots$: quindi ogni sintesi si riduce ad una pura somministrazione, ad una molteplicità sommativa di elementi dove alle sensazioni attuali si aggiungono i «residui» di passate sensazioni, i sentimenti, la forza dell'attenzione, l'atto della comprensione, la spinta della volontà, ecc. Anche la memoria si comporta come una somma di contenuti, parimente l'intelligenza e la volontà: ogni connessione psichica si risolve in processi di «mera aggregazione» (*Und-Verbindung*) la quale a partire da «elementi» isolati e avventizi porta alla formazione di un primo complesso, da questo allo stesso modo per nuove aggiunte si passa alla formazione di un secondo, e poi di un terzo, e così via secondo la cosiddetta «legge della costanza».

2) *La legge della costanza («Konstanzannahme»)* afferma che esiste un rapporto costante fra lo stimolo sensoriale locale e la reazione percettiva, cioè: a condizioni esterne costanti deve corrispondere un rendimento percet-

tivo costante. A questo modo si dovrebbe dire, p. es., che l'oggetto complessivo di un atto di percezione visiva, in un momento dato, possa essere determinato in modo esatto ed univoco, elencando le singole impressioni cromatiche che vengono a costituire nell'apparato recettivo dell'occhio il cosiddetto *mosaico retinico*.

3) *L'ipotesi dell'associazione* completa e giustifica la legge precedente. Se un certo contenuto *A* è stato frequentemente sperimentato assieme a *B* (in «contiguità spazio-temporale») si stabilisce allora per *A* una tendenza di richiamare *B* (caso tipico: l'associazione delle sillabe senza senso, secondo il metodo di Ebbinghaus). Il principio riguarda la sola connessione esistenziale, limitata al fatto del puro apparire, una connessione che resta essenzialmente «estranea» (*sachfremd*: Wertheimer) alla natura degli oggetti. Il «rapporto di appartenenza» (*Zugehörigkeitsverhältnis*) non ha alcuna importanza nel far emergere i contenuti e le relazioni fra i contenuti. La forma criticamente più matura dell'Associazione è la *Komplextheorie* di G. E. Müller. Accettano l'indirizzo associazionistico per la percezione sensoriale anche i fautori della *Denkpsychologie*, i quali attribuiscono soltanto al pensiero e al volere una situazione di coscienza originale rispetto ai «dati» dell'esperienza.

C) *La «teoria della forma» (Gestalttheorie) e la critica dell'Associazione*. La critica alla concezione empirista della percezione è partita dall'indirizzo neo-aristotelico di F. Brentano che ha affermato l'originalità dei «fenomeni psichici» grazie a quella ch'egli chiamò, riprendendo la dottrina del realismo scolastico, la «intenzionalità» dei processi conoscitivi ed affettivi: tale «originalità» è stata rivendicata sul piano strettamente psicologico dalla «psicologia della forma» di cui vanno distinte due tappe principali.

1) *La teoria della «qualità di forma» (Gestaltqualität)* di Chr. von Ehrenfels. Contro l'atomismo psichico si può dimostrare che gli elementi sensoriali isolati non sono i «dati immediati» della percezione perché questa si presenta direttamente di per sé in qualche modo strutturata cioè dotata immediatamente di una «qualità formale». Si prenda, p. es., l'audizione di una *melodia* o la visione della *figura* degli oggetti: l'una e l'altra si presentano come un «tutto» immediato e strutturato: non ha senso concepire la melodia come la somma dei suoni che la compongono, né la figura come la somma delle superfici che la limitano – melodia e figura non sono «qualità elementari», né il prodotto della sommazione (*Zusammenfassung*) dei loro elementi. Perciò la «qualità di forma» è oggetto di percezione non meno immediato degli elementi. Di qui il von Ehrenfels enunciò dei criteri fondamentali: a) *La «forma» è altra cosa, o meglio è qualcosa di più della somma delle sue parti*. Vale a dire: i componenti della «forma» non si fondono per

mera addizione (*Nichtaddierbarkeit*), così che se presentiamo i suoni componenti una melodia, separatamente a soggetti distinti, la somma delle loro sensazioni sonore non dà certamente la melodia e perciò la percezione degli «elementi» non può spiegare la «legge unitaria» della melodia e della figura.

b) *Si può cambiare tutto il complesso degli elementi senz'alterare perciò l'unità primitiva del «tutto»*: cioè, le «forme» hanno la proprietà di essere trasportabili (*Transponierbarkeit*). La melodia può essere suonata e cantata in altro tono dall'originale ed avere così il complesso degli elementi fisici (le vibrazioni sonore), che la costituiscono, completamente cambiato: qualora restino conservati il ritmo e i rapporti fra gli intervalli, la melodia è riconosciuta per identica e può accadere spesso che neppure ci si accorge del cambiamento. Allo stesso modo le stesse figure spaziali, p. es. un quadrato, un cerchio, non cambiano quando vengono riprodotte con diverso colore e con diverso grado d'illuminazione...: perciò le *Gestaltqualitäten*, benché suppongano la presenza degli elementi sensoriali, si fondano nell'*apprensione immediata delle relazioni* e sono quindi da ritenere appartenenti ad una classe di contenuti superiori di natura non sensoriale (*unanschauliche Gegenstände*). Questa piega intellettualistica della prima «teoria della forma», veniva accentuata nella «teoria dell'oggetto» (*Gegenstandstheorie*) di A. Meinong con la distinzione di «oggetti di ordine inferiore e oggetti di ordine superiore», di «contenuti fondanti» e di «contenuti fondati», di «oggetti primi» e di «oggetti secondi»: la unità immediata dei contenuti di percezione era spiegata mediante un'apprensione delle relazioni fra gli elementi chiamate «produzione» così che il *plus* psichico era precisamente l'«apprensione di relazione» in seguito all'intervento attivo della mente (così, oltre il Meinong, Ameseder, Witasek, Kreibitz, Höfler, Marty e il nostro Benussi).

2) *La «teoria della forma» (Gestalttheorie: Scuola del Wertheimer)*. La piega intellettualistica, presa dalla teoria della percezione della forma come apprensione di relazione, comprometteva l'originalità della percezione stessa della forma che aveva negli elementi sensoriali il suo «fondamento» (*Grundlage*) e si poneva come elemento essa stessa, ottenuto mediante l'attività mentale e si aggiungeva agli elementi sensoriali: così la teoria associazionistica della percezione non era perciò ancora definitivamente superata. La nuova teoria della forma presenta due momenti che vanno nettamente distinti: uno fenomenologico-descrittivo ed uno psicologico-genetico. Nel *primo* momento si afferma il carattere assolutamente immediato della forma della percezione nei seguenti termini: «Nella percezione si danno dei tutti (*Ganze*) strutturali, il comportamento dei quali non è determinato da quello degli elementi individuali, come pezzi isolati, ma ove invece i processi parziali sono essi stessi determinati dalle leggi strutturali del tutto». Così M.

Wertheimer. Tali sono la vicinanza, la somiglianza, il destino uniforme, la posizione oggettiva (*Einstellung*), i «gradi di gravidanza» (*Prägnanzstufen*), la «chiusura» (*Erschlossenheit*), la «direzione», la «buona forma» (*gute Gestalt*), e l'esperienza stessa è il «campo totale» (*Ganzfeld*) o sfondo secondo cui non si tratta di «elementi» ma di «parti di un tutto».

Brillanti e metodiche conferme del nuovo indirizzo venivano ottenute dai numerosi discepoli del Wertheimer: il Koffka le verificò studiando il comportamento del bambino e i processi di pensiero, mentre il Köhler eseguiva con esito analogo esperienze su pulcini e soprattutto sugli scimpanzè della stazione zoologica tedesca di Tenerifa. Allo stesso risultato giungevano i geniali studi del Rubin di Copenaghen sull'opposizione di «figura» e «sfondo» (*Grund*) sia nel campo visivo come in quello acustico (*Ehrenstein*): anche il vasto campo delle illusioni percettive riceveva per la prima volta una spiegazione plausibile ed unitaria, in quanto l'illusione si presenta come un processo di autoregolazione per assicurare la percezione dell'oggetto come un tutto nel «campo totale» dell'esperienza attualmente possibile.

Il principio dell'indipendenza della «forma» dagli elementi sensoriali sembra sia stato suggerito al Wertheimer in modo particolare dall'esperienza sul movimento stroboscopico o apparente dove si ha un'autentica percezione di movimento dalla proiezione successiva di punti immobili e quindi senza che nulla si muova (*Bewegung ohne Bewegtes*). Notevoli anche i contributi di Gelb e Goldstein e del Fuchs nel campo della psicologia patologica (emianopsia) e quelli di K. Lewin e H. Zeigarnik nell'ambito della vita tendenziale e dell'azione volontaria. Da tutte queste ricerche la scuola del Wertheimer ha creduto di trarre la conclusione radicale che i cosiddetti «elementi» non sono un «dato» immediato di percezione, ma soltanto un effetto dell'astrazione e dell'analisi, cioè della riflessione conseguente.

Di qui il *secondo* momento psicogenetico della *Gestalttheorie* che viene indicato nel principio delle «forme fisiche» (*physische Gestalten*) che dovrebbe permettere di evitare tanto la soluzione associazionistica delle *Und-Verbindungen* come quella intellettualistica della *Vorstellungsproduktion*. Fu suggerito al Wertheimer dalle esperienze sul movimento stroboscopico in quanto questo, non potendo avere una causa nello stimolo (i due punti immobili), faceva pensare ad una origine della percezione del movimento dipendente da particolari condizioni del sistema nervoso centrale: cioè, non sono né i processi particolari che avvengono nei punti centrali, né la somma di queste eccitazioni particolari ciò che costituisce l'elemento essenziale (nella percezione) ma una parte importante e – per certi fattori di ordine psicologico – una parte essenziale deve essere attribuita ai «processi trasversali caratteristici di raccordo e ai processi d'insieme» (*Quer- und Gesamtfunktionen*) i

quali, pur risultando dall'eccitazione dei punti isolati, rappresentano un tutto specifico (*als spezifisches Ganze*)». Il Köhler svolse l'analogia indicata, proclamando anzitutto un diretto parallelismo fra le forme psicologiche della percezione e le strutture fisiologiche del sistema nervoso (principio dell'isomorfismo) e passando poi all'affermazione di una diretta e adeguata relazione di dipendenza di quelle da queste: così le «forme» della percezione altro non sono che la versione fenomenale delle forme fisiologiche ad esse soggiacenti – e il Köhler portava l'esempio della distribuzione uniforme del potenziale elettrico in un sistema stazionario. Si otteneva così secondo il Köhler la giustificazione del detto goethiano: «Ciò ch'è dentro, è anche fuori» (*Was innen ist, das ist aussen*)⁵.

Si possono pertanto distinguere tre significati fondamentali della *Gestalt* che il Koffka precisa come segue:

1) *Descrittivo*: La teoria ritiene che la forma tipica dei dati d'esperienza (simultanea e successiva) non è di natura sommativa, risultante da elementi per sé stanti ed in sé separabili..., ma piuttosto è un insieme ben definito (*ein bestimmt charakterisiertes Zusammensein*); essa si presenta come un'immagine. Tali «forme» non sono in alcun modo meno immediate delle loro parti; spesso anzi si apprende il tutto, prima che si presentino alla coscienza le singole parti (Wertheimer). Per questa ragione non è più possibile una descrizione dell'esperienza immediata orientandosi verso il concetto di sensazione: il suo punto di partenza dev'essere piuttosto quello della *Gestalt* e delle sue proprietà.

2) *Funzionale*: La teoria rigetta la sensazione (definizione psicofisica) come connessione tipica fra lo stimolo e l'esperienza attuale (*Erlebnis*). Poiché le forme dal punto di vista descrittivo non sono meno immediate delle loro parti, si deve ritenere che esse anche dal punto di vista funzionale non sono meno originarie (*ursprünglich*). Il tentativo di derivare il tutto dalle parti o di costruirlo da esse è molto spesso vano: il tutto non è creato per combinazione di pezzi, ma è il correlato d'esperienza diretta degli stimoli, ciò che prima si diceva della sensazione (principio della costanza). Benché le alterazioni di carattere puramente sommativo nell'oggetto-stimolo possano interessare i cambiamenti qualitativi dell'esperienza del soggetto, non si può tuttavia prevedere, dalla sola conoscenza dell'oggetto-stimolo, quale sarà di fatto l'esperienza del soggetto.

⁵ W. KÖHLER, *Die physische Gestalten in Ruhe u. im stationären Zustand*, Eine naturphilosophische Untersuchung, Erlangen 1924, p. 173 ss.

3) *Fisiologico*: La teoria ritiene che la forma tipica del processo cerebrale corrispondente all'esperienza attuale, non è più data dall'eccitazione singola di una determinata regione del cervello *più* l'associazione, ma si dànno invece processi totali (*Gesamtprozesse*) che hanno caratteristiche totali, non sommative. Quando, p. es., noi vediamo una «figura», non vi sono da una parte le «sensazioni fondanti» ed in aggiunta ad esse – dall'altra parte – un'eccitazione accessoria per la *Gestalt*, ma si deve dire piuttosto che l'intero processo è differente secondo che noi sperimentiamo forme o «sensazioni».

L'emigrazione in USA dalla Germania dei principali fautori della *Gestaltpsychologie*, a causa della repressione nazista antiebraica, portò ad un avvicinamento della «teoria della forma» al behaviorismo americano (Tolman) per opera specialmente del Köhler e del Koffka; ad essi si deve la distinzione fra «campo geografico» (*geographical field*) delle condizioni esteriori e «campo di comportamento» (*behavioural field*) delle condizioni che operano nella coscienza.

Affine nel contenuto e nell'indirizzo della psicologia della forma, è la «psicologia della totalità» (*Ganzheitspsychologie*) della Scuola di Lipsia guidata da F. Krüger con la differenza però ch'essa pone i «complessi affettivi» alla radice di ogni struttura e forma percettiva: sono i «sentimenti» (*Gefuehle*) a costituire le forme di totalità geneticamente più primitive che stanno alla base della «segregazione» (*Gliederung*) dei complessi di percezione.

D) *Forma e significato*. Superamento della *Gestaltpsychologie*. Il problema della percezione ha due momenti o aspetti, il contenuto e la struttura: la difficoltà del problema della percezione è nel mostrare il preciso rapporto nel quale stanno il contenuto e la struttura sia dal punto di vista fenomenologico come da quello genetico. Per l'Associazione che ammette come dato esclusivo e primordiale le sensazioni, tanto il contenuto come la struttura della percezione costituiscono ambedue un processo secondario e possono identificarsi nella forma estrinseca dell'associazione. La *Gestalttheorie* di Wertheimer-Köhler-Koffka, affermando l'originarietà della forma e la priorità assoluta della percezione sulla sensazione, finisce per identificare struttura e contenuto sotto ambedue gli aspetti e di conseguenza per aggravare il problema stesso della percezione.

La prima critica alla *Gestaltpsychologie* è diretta contro l'*universalismo* della «forma» ch'è presentata come primo ed unico oggetto di percezione: non è vero che tutto è «forma» e ch'è soltanto «forma» e in virtù della «forma», perché nella percezione, come dappertutto, non c'è forma senza materia e quindi senza la rispettiva distinzione (P. Janet). Altro poi è la forma come modo di apparire di complessi dei dati sensoriali elementari, e altro è la forma che abbraccia l'organizzazione di conoscenza e di forma di condotte

complesse: ha fatto bene perciò la Scuola del Krüger a distinguere fra *Gestalt* e *Struktur*, fra *Gestalt* e *Ganzheit*. Bisogna ancora osservare che se si può ammettere la priorità (e quindi l'indipendenza) della «forma» rispetto agli elementi sensoriali isolati, bisogna tuttavia riconoscere che la percezione di una forma sorge entro il dinamismo del soggetto completo e si rapporta perciò alla «persona» come totalità «così che non c'è forma senza una formante» (*keine Gestalt ohne Gestalter*: W. Stern).

Un ulteriore approfondimento critico in questo senso si deve alle ricerche di alcuni valenti psicologi spiritualisti, formati ai metodi della *Denkpsychologie* di Külpe: essi hanno potuto verificare che altro è la «forma» e altro il «significato». Poiché la forma esprime l'*ordine* nel quale si dispongono e appaiono immediatamente i contenuti sensoriali, il «significato» è qualcosa di più stabile, di più comprensivo ed intimo alle cose che non la pura forma. L'esperimento ha dimostrato che la «presenza della forma» e l'«apprensione del significato» (*la prise de signification*: Michotte) sono due momenti del tutto distinti: il «significato» comporta l'*apprensione delle relazioni* e quindi l'entrare in atto delle funzioni superiori, intuitive e comparative, del pensiero. Si deve alla Scuola di Milano, diretta da P. Gemelli, un complesso d'indagini sperimentali sul dinamismo della forma (il «processo della *Gestaltung*») e sul processo della «incorporazione del significato» nella forma stessa, non come un elemento estrinseco alla medesima ma come la ragione superiore della sua struttura e del suo costituirsi ovvero la *funzione finalistica* che compete alla percezione.

Non meno energica, di conseguenza, è stata la critica alla spiegazione della genesi della forma mediante il «principio dell'isomorfismo» che manifesta una concezione sensista e materialista della vita psichica (Ch. Hartshorne): gratuita è l'ipotesi di una corrispondenza diretta e univoca fra le strutture percettive e le strutture funzionali del sistema nervoso – tanto più che, mentre le strutture percettive s'impongono per se stesse, quelle invece del dinamismo del sistema nervoso non ci sono ancor note ed ancora non si conosce la via per conoscerle e perciò non possono essere invocate a spiegare le prime (S. De Sanctis).

Il merito principale della *Gestaltpsychologie* è stato la riscoperta, dopo il realismo greco-cristiano, dell'immediatezza delle «strutture» dei contenuti di percezione debellando in modo definitivo l'elementarismo associazionista a cui si collegano strettamente il dualismo cartesiano (E. Boring), il fenomenismo di Hume e l'idealismo di Kant (Wertheimer): l'esperienza non ci dà la mera successione del fenomeno *B* al fenomeno *A*, ma noi abbiamo l'impressione immediata che il secondo nasce dal primo (Köhler); così come le strutture non sono categorie a priori, come vuole Kant, ma esse si presentano direttamente incorporate nei contenuti e da essi inscindibili (Koffka).

L'originalità delle analisi della *Gestaltpsychologie*, estese pressoché a tutti i campi della psicologia, costituisce la scoperta più importante della psicologia moderna per l'interpretazione del problema della percezione che si dimostra ora tanto più fruttuosa in quanto è stata liberata dai presupposti errati d'ispirazione razionalista e materialista ed è stata continuata ed integrata nell'ambito del dinamismo totale della persona umana, sotto la guida dei processi superiori del pensiero.

II – La fantasia

La funzione della *fantasia* è intermediaria fra l'apparire immediato degli oggetti ai sensi esterni e la conoscenza riflessa dei medesimi quale si ha soprattutto nei processi di pensiero; in questo suo duplice rapporto verso i sensi esterni anzitutto e poi, nell'uomo, verso le attività superiori, la fantasia condiziona nella sua prima struttura il conoscere stesso sia nella sfera sensoriale come in quella intellettiva. Se non che in questa sua posizione intermedia la fantasia non può terminare nessun processo conoscitivo: non quello dell'esistenza che può essere attestato soltanto dalle immediate presentazioni sensoriali, e neppure quello dell'essenza perché la conoscenza dell'essenza comporta l'apprensione del significato assoluto delle cose che per se stesso trascende l'immagine e la rappresentazione particolare, anche se la presuppone come prima presentazione globale dell'oggetto.

Infatti l'etimologia di fantasia che Aristotele fa derivare dalla «luce» (ἀπὸ τοῦ φάους; *De An.*, III, 3, 429 a 3), indica l'apparire (interiore) degli oggetti che i sensi vedono all'esterno; tale apparire interiore suppone a sua volta che gli oggetti d'esperienza abbiano una seconda forma di presenza, oltre quella dello stimolo diretto sui sensi. Tale presenza è detta immagine o «fantasma» che a sua volta si struttura diversamente in funzione della molteplicità dei compiti che spettano alla fantasia a seconda ch'essa si rapporta al conoscere sensitivo oppure alla sfera intellettiva, nella sfera dell'esistenza o dell'essenza. Funzione quindi della fantasia è di fornire e consolidare nella coscienza, in un primo grado, una struttura costante dell'oggetto così che questo non venga lasciato totalmente in balia delle mutevoli impressioni sensoriali e possa, almeno remotamente, essere suscettibile di comprensione e sviluppo razionale. Inoltre la fantasia, in quanto ritiene e appronta a suo modo le strutture degli oggetti, costituisce la condizione fondamentale dello stesso agire il quale, sia che si volga a costruire gli oggetti con la tecnica o che miri a impossessarsene per soddisfare alle sue esigenze vitali, abbisogna che l'oggetto nella sua realtà spazio-temporale, costituisca un «tutto» e quindi precisamente che si presenti con una sua propria struttura. Così la fantasia, pur condizionando ogni conoscenza compiuta ed ogni attività orga-

nizzata, di per sé prescinde tanto dalla verità del conoscere come dalla moralità dell'agire, perché la verità e la moralità costituiscono propriamente il compimento del movimento della coscienza: esse esigono perciò un giudizio di valore che verte direttamente, sia pur diversamente secondo i diversi oggetti, sull'esistenza o sull'essenza stessa delle cose e questo giudizio ha sempre, benché in varie forme, un valore di trascendenza e di posizione definitiva dell'oggetto, mentre il movimento proprio della fantasia è nella direzione d'immanenza dell'oggetto e della sua posizione primordiale e ancor problematica.

Attorno a questi ardui e intricati rapporti, che la fantasia presenta con le varie forme del conoscere e dell'agire, si sono interessate le scuole filosofiche più direttamente impegnate nei problemi della gnoseologia. Già Democrito sosteneva, contro il fenomenismo di Protagora, che il dire che ogni fantasia è vera, dato che anche questo principio si fonda su una fantasia, equivale a giustificare il principio opposto che non ogni fantasia è vera e così risulterà falso anche il principio che ogni fantasia è vera (τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ: A, 114)⁶. Tale scetticismo sembra sia stato espressamente sostenuto da Leucippo per il quale, come scrive Epifanio (*Adv. haer.*, III, 2, 9) «tutto diviene secondo la fantasia e l'opinione, e nulla secondo verità» (A, 33)⁷, come il remo rifratto nell'acqua che appare spezzato.

Aristotele espone la sua dottrina sulla fantasia (*De An.*, III, 3, 427 a 16 s.) in modo da salvaguardare l'originalità e la netta distinzione fra il sentire e l'intendere che i presocratici, e prima Omero (*l. c.*, 427 a 26), sembrano confondere. Anzitutto la fantasia non è puro sentire, perché non si sente che in presenza dei sensibili, mentre la fantasia opera anche nel sonno o ad occhi chiusi (428 a 1 ss.). La fantasia non s'identifica neppure con l'opinione (ὑπόληψις, δόξα), perché questa genera una convinzione che manca di solito alla fantasia ed anche perché l'opinione può essere vera o falsa mentre la fantasia l'hanno anche gli animali dai quali esula la persuasione della verità (428 a 25 – b 9). La fantasia non può essere neppure una mescolanza (συμπλοκή) di sensazione e opinione come riteneva Platone (*Soph.*, 264 b: συμμίξις αἰσθήσεως καὶ δόξης). Nella sua funzione elementare la fantasia è «il movimento prodotto dalla sensazione in atto» (429 a 1) e perciò un «movimento secondario» delle sensazioni stesse e come la continuazione delle medesime («persistenze» = μοναί *De An.*, I, 4, 408 b 18) nei centri sensoriali. Il fantasma pertanto costituisce la prima struttura dell'oggetto alla coscienza: per

⁶ H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 5^a ed., Berlino 1935, p. 111, 19.

⁷ H. DIELS-W. KRANZ, *Op. cit.*, II, p. 79, 19-27 e *Dox. gr.*, 2^a ed., Berlino e Lipsia 1929, p. 590, 27-60.

Aristotele esso suppone la convergenza dei sensi esterni nel «senso comune» (κοινή αἴσθησις), così che nel fantasma il reale fa una prima barriera di resistenza allo scorrere incessante dell'esperienza e alla sua frammentarietà (*Post. An.*, II, 19, 100 a 2 s.). Così Aristotele da una parte attribuisce alla fantasia la sintesi sensoriale primaria per cui è resa possibile l'apprensione del «continuo percettivo», dello spazio e del tempo (cfr. *De Mem.*, 450 a 10-12), dall'altra pone la fantasia come il fondamento del conoscere intellettuale in quanto il fantasma mostra quella struttura particolare e materiale di cui il concetto esprime la ragione universale e necessaria. Ed è perciò nella fantasia che l'intendere compie il suo riferimento alla realtà in quanto «nulla l'anima intende se non nei fantasmi» ch'è il principio fondamentale del realismo aristotelico (*De An.*, III, 7, 431 a 14; *De Mem.*, 450 a 1 ss.), in quanto, come spiega S. Tommaso, il reale sensibile è sempre individuale: *Unde natura lapidis vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 84, a. 7). In un secondo momento Aristotele afferma perciò una collaborazione attiva della fantasia rispetto alle funzioni superiori dell'intendere e del volere così che accanto ad una fantasia sensitiva c'è anche una fantasia razionale (φ. λογιστική) ed una fantasia volontaria (φ. βουλευτική) che sono evidentemente funzioni proprie della fantasia umana per la sua naturale connessione con l'intelletto (*De An.*, III, 10, 433 b 29; 11, 434 a 10). È la fantasia infine che rende possibile l'espressione degli stati soggettivi per mezzo della voce e del linguaggio (*De An.*, II, 8, 420 a 32) come anche ogni attività artistica e pratica. Gli aristotelici greci e latini si sono per lo più limitati a elencare i principi della teoria aristotelica: il contributo più notevole è da vedere nella distinzione, avanzata da Averroè e accettata anche da S. Tommaso, fra la fantasia e la cogitativa in quanto questa elabora direttamente i fantasmi, già dati, nel loro significato concreto e rende perciò possibile il riferimento ai medesimi dell'atto dell'intendere. Così S. Tommaso attribuisce come oggetto della fantasia la «forma» o struttura esteriore e riserva alla cogitativa la *intentio* o significato concreto delle cose (*Sum. Theol.*, I^a, q. 78, a. 4).

Nella psicologia degli stoici la fantasia è «un'impressione di un'immagine dell'anima» (τύπωσις ἐν ψυχῇ)⁸, e si distingue una fantasia ch'è apprensiva della realtà esistente e una fantasia che prescinde dalla realtà (φ. καταληπτική,

⁸ *Stoic. vet. fragm.*, ed. H. v. Arnim, II, Lipsia 1925, p. 56.

φ. ἀκατάληπτος). Per Filone la fantasia costituisce con l'appetito la funzione essenziale dell'anima ch'è definita: φύσις προσειληφύια φαντασίαν καὶ ὄρμη⁹, così che la fantasia penetra in tutte le funzioni del conoscere e dell'agire fino alle stesse rivelazioni che Dio può fare nei sogni¹⁰. Plotino accetta in sostanza la teoria aristotelica della fantasia a cui attribuisce come particolare funzione la memoria (τοῦ φανταστικοῦ ἄρα ἢ μνήμη)¹¹; ma nel suo intellettualismo Plotino distingue due fantasie: una per gli oggetti sensibili ed una per gli intelligibili, non separate però, ma in modo che la fantasia intelligibile domina la fantasia sensoriale come la realtà l'ombra che la riflette¹².

Nella tarda scolastica, fuori della tradizione tomista, con la semplificazione della teoria dei sensi interni la fantasia viene identificata spesso con il senso comune in un unico senso interno di cui i quattro sensi della psicologia tomista non rappresentano che diverse funzioni¹³; dottrina che non fu senza influsso sui problemi della fondazione critica della verità che provocarono il sorgere della filosofia moderna.

Nella filosofia moderna si delineano due direzioni principali nell'interpretazione della fantasia, l'una della scuola empirista che attribuisce la sintesi costruttiva della fantasia al gioco delle leggi dell'associazione delle idee, l'altra dell'indirizzo idealista che vede nella fantasia il momento o uno dei momenti dell'attività originaria della coscienza. Così per Kant l'unità trascendentale dell'appercezione con le categorie che ne derivano da una parte e la materia molteplice delle sensazioni dall'altra si possono unificare in virtù della sintesi produttiva della immaginazione o fantasia produttiva (*Einbildungskraft*) che va considerata come una facoltà fondamentale dell'anima umana quale fondamento di ogni conoscenza *a priori* in quanto permette di sussumere il materiale empirico sotto la sua categoria *a priori*. Questa «mediazione», che la fantasia opera nel kantismo fra gli elementi *a priori* del conoscere e il materiale *a posteriori*, fa capo allo «schema trascendentale» che Kant chiama «un prodotto della fantasia produttiva» e ch'è differente per le varie categorie ma che ha come suo ultimo riferimento *a priori* il tempo¹⁴. Per Fichte la fantasia produttiva è la generatrice stessa dell'essere e delle categorie, in quanto sia l'Io come il non-Io, l'oggetto e il soggetto sono opera sua: il non-Io ovvero l'oggetto si origina per via di un'attività

⁹ *Leg. Alleg.*, II, 7, ed. L. Cohn e P. Wendland, I, Berlino 1896, p. 95, 15.

¹⁰ *De Somn.*, II, ed. cit., III, ivi 1898, p. 259.

¹¹ *Enn.*, IV, 3, 29, ed. E. Bréhier, IV, Parigi 1927, p. 98, 31.

¹² *Ibid.*, 31, ed. cit., p. 99, 4 ss.

¹³ Cfr. SUÁREZ, *De Anima*, III, cap. 30, Lione 1635, p. 171 rb.

¹⁴ *Kr. d. r. Vern., Elementarlehre*, parte 2^a, sez. 1, l. 2, A. B. 113 ss.; A. 137 ss.; B. 176 ss.

inconscia che è indipendente dall'Io e dal non-Io che altro non è se non la fantasia produttiva che struttura e comprende insieme l'Io e il non-Io¹⁵. Anche per Schelling la fantasia è creativa senza limiti, a differenza dell'intelletto che si ferma al limite e della ragione che tende alla scienza dell'Assoluto in sé: perciò la sfera propria della fantasia è quella delle produzioni dell'arte e della mitologia ed essa costituisce propriamente la «intuizione intellettuale nell'arte»¹⁶. Più profonda è l'attività della fantasia nel sistema hegeliano: essa è (come in Aristotele) il momento intermedio fra l'intuizione e l'intendere e costituisce perciò il secondo grado di sviluppo della coscienza «in cui l'intelligenza dalla sua astratta immanenza arriva alla sua determinatezza»¹⁷. Hegel chiama «religione della fantasia» quella che personifica le forze naturali e le rappresenta secondo il capriccio, come nella religione indiana, senz'alcun ideale di bellezza come fece la religione greca.

Si muovono, sembra, sulla scia di Fichte e di Schelling sia Kierkegaard che Frohschammer. Per il primo la fantasia «sta in rapporto con il sentimento (*Foelelse*), con la conoscenza e con la volontà» e la fantasia è in generale il medio con cui si raggiunge l'infinito (*det Uendeliggjoerendes Medium*): non è una facoltà come le altre ma è, per così dire, la facoltà *instar omnium*¹⁸. La fantasia viene identificata senz'altro con la riflessione ma che resta in sé indeterminata e può perciò, se non è raccolta attorno all'autocoscienza dell'Io, portare alla mania, allo pseudomisticismo e alla disperazione come un'ebbrezza malsana: questo dice che la funzione della fantasia è essenzialmente dialettica perché può aiutare l'uomo sia a raggiungere l'infinito come a perderlo. Frohschammer ha invece sviluppato la virtualità costruttiva della fantasia sia come facoltà dell'anima in se stessa (fantasia soggettiva), sia nel suo sviluppo in sé nel processo della natura (fantasia oggettiva) e poi nella soggettività assoluta dello spirito ch'è la personalità umana.

Nella psicologia e fenomenologia contemporanea la fantasia è interpretata secondo l'orientamento principale della coscienza stessa: come principio soggettivo di sintesi del molteplice disperso in vista della conservazione e dell'esercizio della vita (psicologia associazionistica e razionalistica), o come capacità immediata di apprensione delle forme e strutture del reale (psicologia della forma o *Gestalttheorie* di M. Wertheimer e discepoli), o come principio di struttura del comportamento in funzione della libertà originaria del soggetto (fenomenologia esistenzialista: J.-P. Sartre, M. Merleau-

¹⁵ *Grundriss. d. eig. Wissenschaftslehre, Nachgelassene Werke*, I, Bonn 1834, p. 386.

¹⁶ *Philosophie der Kunst*, ed. min. a cura di O. WEISS, III, Lipsia 1907, p. 43.

¹⁷ *Enzyklop. d. philos. Wisst.* §. 455, Zusatz, ed. L. Boumann, Berlino 1845, p. 329.

¹⁸ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, parte 1^a, C (Samlede Vaerker, 2^a ed., XI, Copenaghen 1929, p. 162); tr. it. di C. FABRO, Firenze 1953, p. 237.

Ponty). Mentre lo psicologismo della vecchia scuola associazionistica riduceva il pensiero all'immagine della fantasia, la fenomenologia pura di Husserl con la teoria dell'intuizione dell'essenza (*Wesensschau*), la scuola di Würzburg di O. Külpe con la tesi di un «pensiero senza immagini» (*vorstellungsloses Denken*), la teoria dell'«intuizione pura» di Bergson... riaffermano bensì l'originalità della vita spirituale ma trascurano la situazione reale dell'essere e dell'esistenza umana. Pertanto ogni teoria della fantasia si riflette necessariamente in una corrispondente concezione della verità e della vita dell'uomo.

III – Il pensiero

1. *Originalità del pensiero.* È l'attività propria dell'uomo mediante la quale egli ha costruito, nello sviluppo della storia, il progresso delle scienze, delle arti e della tecnica ed ha elaborato i sistemi delle concezioni filosofiche, politiche e religiose che formano il complesso della umana civiltà. Pertanto è grazie al pensiero che la vita dell'uomo si distingue anzitutto da quella dell'animale: mentre il comportamento dell'animale gravita attorno all'istinto, ch'è un meccanismo più o meno rigido, ma sempre a sistema chiuso, di atti diretti alla conservazione e alla propagazione della vita, il pensiero afferra valori universali e costruisce sempre nuovi modelli teorici e pratici per dominare e trascendere i limiti spazio-temporali della situazione presente così da ottenere il compimento effettivo di quei valori assoluti. Nell'attività del pensiero la vita attinge l'attualità stessa dell'essere, travalicando i limiti propri alle singole nature:

«Bisogna considerare che gli esseri conoscitivi si distinguono dagli esseri non conoscitivi in questo, che i non conoscitivi non hanno che la propria forma; mentre quelli dotati di conoscenza sono fatti per avere anche la forma delle altre cose, giacché in chi conosce si trova l'immagine dell'oggetto conosciuto. Quindi è chiaro che la natura degli esseri non conoscitivi è più ristretta e più limitata; mentre quella dei conoscitivi è di maggior ampiezza ed estensione. Per tal motivo il Filosofo dice che “l'anima è in certo modo tutte le cose”. Ma la limitazione della forma viene dalla materia. Per questo anche sopra abbiamo detto quanto più sono immateriali, tanto più si accostano ad una certa infinità.

«È dunque evidente che l'immaterialità di un essere è la ragione della sua natura conoscitiva, e che la perfezione del conoscere dipende dal grado di immaterialità. Per questo Aristotele dice che le piante non sono dotate di conoscenza a causa della loro materialità. Il senso invece è conoscitivo per la sua capacità a ricevere le immagini delle cose senza la materia: l'intelletto

poi lo è anche di più perché maggiormente staccato dalla materia e senza mistura, come direbbe Aristotele»¹⁹.

In un senso ancora indeterminato, il pensiero esprime la peculiarità della coscienza umana nella sua funzione primitiva di «sapere immediato» (*unmittelbares Wissen*) come esperienza spirituale che avanza con le età della vita, rompendo le nebbie dell'età infantile, sostenendo i progetti della gioventù guidando l'opera dell'età matura: è il pensiero immediato nella sua funzione primordiale di «presenza», cioè come avvertenza diretta della presenza del mondo all'io e dell'io al mondo, ch'è al centro della costituzione del primo nucleo della coscienza psicologica individuale. C'è poi il «pensiero riflesso» che scaturisce dal ritorno del pensiero su se stesso per applicarsi ai problemi della vita nella sfera religiosa e morale, nell'ambito della scienza, nella tecnica...: è il pensiero alla seconda potenza nel quale prende contenuto e significato definitivo il pensiero immediato che passa così dallo stadio fenomenologico di «spettacolo» e dalla situazione di apertura all'infinito, allo stadio di «compito» e alla situazione di conclusione o di conclusività.

C'è infine il cosiddetto «pensiero creativo» o produttivo (*schöpferisches, produktives Denken*) che supera o rompe i limiti di una particolare situazione storica e culturale con la scoperta di nuovi aspetti del reale, di originali procedimenti della tecnica e di nuove ipotesi nella scienza, di nuove strutture nella società e nell'economia, di nuove intuizioni nell'arte.

La concezione del pensiero da parte della filosofia ha oscillato fra l'empirismo e il razionalismo che formano l'alternativa sempre aperta della sua interpretazione: secondo l'empirismo il pensiero è un «derivato» dell'esperienza ch'è il sapere primario al quale il pensiero, come sapere riflesso, resta subordinato tanto rispetto al contenuto come per le sue forme e strutture; secondo il razionalismo l'unica forma di sapere valido è il pensiero, come apprensione di universalità di rapporti, il quale elabora coi suoi principi assoluti le leggi della realtà con le quali interpreta l'esperienza. Le forme più mature dell'empirismo nella filosofia moderna sono il *sensismo* di Condillac che riduce il pensiero all'immagine e il *fenomenismo* inglese del secolo XVIII che scardina con metodo critico i capisaldi del razionalismo: Locke demolisce l'idea di sostanza, Berkeley elimina le idee generali e Hume compie l'opera su basi più radicali scalzando la nozione e il principio di causa e riducendo la convinzione dei nessi causali ad «abitudine», convinzione soggettiva (*Habit, Custom, Belief*), il pensiero reale ad un passaggio da sentimento a sentimento (*from feeling to feeling*)²⁰.

¹⁹ *Sum. Theol.*, I^a, q. 14, a. 1 (tr. it., Salani, Firenze 1951).

²⁰ D. HUME, *Treatise on human Nature*, Book I, Part 3, Sect. 7: *Of the nature of Idea or Belief*, e Sect. 14: *Of the Idea of Necessary Connection*. Ma v. spec. *Appendix* (ed. Selby-Bigge,

Da Hume, Kant prese il principio del pensiero come «spontaneità» del soggetto ch'egli estese a tutte le «categorie» o forme del conoscere mediante le quali si compiono le sintesi a priori dei dati di esperienza, superando così l'antitesi fra empirismo e razionalismo: tale superamento fu compiuto dall'idealismo trascendentale secondo il quale il pensiero assorbe in sé l'essere senza residui così che il pensiero diventa creativo dell'essere e le forme del pensiero sono per ciò stesso le forme dell'essere. Il rapporto fra esperienza e pensiero nell'idealismo è capovolto rispetto all'empirismo inglese: l'idealismo considera l'immediatezza sensoriale come la sfera del «non-vero» perché legata al molteplice, al singolare, al variabile (*als Dieses, Hier, Jetzt...* di Hegel) e respinge insieme le astrazioni dell'intelligenza astratta (*Verstand*) per accentuare la verità come il «Tutto» (*Ganze*) e la realtà come movimento dialettico degli opposti. Così il pensiero si adegua nella sua forma compiuta di «Spirito Assoluto» (*absolute Geist*) al ritmo incessante della vita e della storia. Tuttavia l'intransigenza e l'apriorismo dell'idealismo suscitò nella seconda metà del secolo XIX un ritorno alle scienze positive: un frutto di questo cambiamento d'indirizzo è stato la moderna psicologia sperimentale nella quale è stato posto per la prima volta il problema dell'analisi psicologica del pensiero.

2. *Percezione e pensiero.* È stato merito di F. Brentano di aver rivendicato, con la teoria dell'intenzionalità, l'originalità del pensiero, distaccandosi tanto dall'interpretazione idealista, come da quella empirista che aveva avuto in Inghilterra fra i più abili difensori Stuart Mill, Spencer e Bain e in America W. James che interpretava il pensiero come «alone» e «frangia» dell'esperienza: la forma più estrema dell'empirismo è il behaviorismo secondo il quale il pensiero si riduce ad un processo verbale concepito come qualsiasi forma di condotta del nostro corpo in vista di un risultato pratico che si chiama «significato» (Watson). Al Brentano si collega in particolare l'opera del discepolo prediletto C. Stumpf che ebbe un influsso decisivo sui nuovi indirizzi per lo studio psicologico del pensiero. Al movimento suscitato da Brentano e Stumpf si collega la «psicologia del pensiero» (*Denkpsychologie*) della Scuola di Würzburg (Külpe, Bühler, Watt, Marbe, Messer, Selz, Lindworski...) che fu preceduta in Francia dalle ricerche di Ch. Richet e A. Binet e seguita in Svizzera dal Claparède, in Belgio da Michotte e Prum, negli Stati Uniti da T. V. Moore, in Italia da P. Gemelli e da S. De Sanctis.

Oxford 1928, p. 623 ss.) che dà l'ultimo e più significativo atteggiamento di Hume sulla questione. V. anche la discussione sull'argomento di H. H. PRICE, *Thinking and experience*, Londra 1953, p. 136 ss.

In generale il risultato capitale è stato la rivendicazione della «originalità» del pensiero rispetto all'immagine, secondo i seguenti punti:

1) Pertanto si afferma che anche con la semplice autointrospezione, si può constatare ch'esiste una forma di «pensiero senza immagini» (*vorstellungloses Denken*). Si ammette certamente che il pensiero è spesso accompagnato da immagini, ma non si tratta di una condizione assoluta e meno ancora di un rapporto di stretta derivazione e di dipendenza del pensiero dalle immagini.

2) In particolare, si può chiaramente osservare che il contenuto del pensiero è spesso del tutto diverso da quello dell'immagine che può apparire contemporaneamente nella coscienza; infatti spesso si pensa ad una cosa e compare l'immagine di un'altra cosa o compaiono immagini in forma vaga, fluida e disordinata mentre il pensiero s'impone chiaro e nitido, secondo le esperienze di K. Bühler.

3) Anzi, le immagini, gli schemi e i complessi rappresentativi si rivelano come dei «processi secondari» e dei «sottoprodotti» e si presentano di solito quando il pensiero si mostra impacciato e incerto: l'irrompere dei processi rappresentativi corrisponde all'indebolirsi della tensione del pensiero o quando tocca ricorrere al linguaggio per manifestarlo o quando è necessario il ricorso ai dati sensoriali per risolvere un problema.

4) Si deve infine rilevare che spesso il pensiero di oggetti particolari è accompagnato da immagini schematizzate mentre il pensiero astratto può suscitare immagini assai precise. Si può quindi capovolgere la situazione: cioè è più evidente un influsso del pensiero sul sorgere e sull'organizzarsi delle immagini che non viceversa.

5) È infine un fatto di esperienza molto comune che spesso si ha coscienza di aver afferrato il significato di una domanda o di un problema prima ancora di aver formulato i termini della risposta ed è precisamente la precedente comprensione che ci serve di guida per farlo (H. Delacroix). Anche quando una proposizione si rapporta a qualche dato concreto, quando descrive una situazione o un processo reale, essa non si fonda necessariamente sulle immagini che l'accompagnano (Meili).

Perciò accanto all'esistenza nella coscienza di contenuti sensoriali cioè intuitivi (*anschauliche Inhalte*) si deve affermare l'esistenza di un «sapere non intuitivo» che s'impone immediatamente che qualcosa è così e così, ovvero che la coscienza avverte senz'altro l'esistenza di «contenuti non sensoriali» (*unanschauliche Inhalte*). Secondo la «psicologia del pensiero» il contenuto e la funzione caratteristica del pensiero consiste nell'«apprensione delle relazioni» (*Zusammenhangerfassen*) rispetto alla quale si ha il «capire» e il «non-capire» (*Verstehen und Nichtverstehen*) di una parola, di una pro-

posizione. Del resto è evidente per esperienza comune che nella audizione di un discorso, nella lettura di un libro, come nella sequela di un procedimento scientifico, matematico, filosofico... è lo snodarsi e il collegarsi dei rapporti di puro pensiero che si fa presente e operante: le immagini con le associazioni corrispondenti non hanno né il tempo per sorgere, né la possibilità di esprimere comunque il dinamismo e il contenuto vario del pensiero. Di più, fu osservato che lo stesso modo di disporsi delle immagini, il rispettivo «segregarsi» e costituirsi dei complessi rappresentativi in forma di un «tutto» (*Ganze*) con significato è in funzione della direzione del pensiero (Bühler) che perciò ne è la causa e non l'effetto.

A questo modo si ha che sono ancora le immagini a seguire il contenuto e la struttura del pensiero in quanto sono precisamente evocate dal medesimo e perciò ampiamente intellettualizzate, e già strutturate rispetto a nozioni, a movimenti d'intellezione, di comprensione, d'invenzione, di critica. Perciò, mentre la psicologia classica parlava dell'immagine nell'unico senso di presentazione (copia) dell'oggetto, la psicologia più recente concepisce l'immagine anch'essa come un «processo di rapporti» e quindi come una struttura dinamica di coordinazione concreta dei dati in vista delle sintesi superiori del pensiero e, mediante questo, delle forme del linguaggio, delle prospettive pratiche, tecniche, artistiche in cui pensiero e immagine si fanno realtà. Pertanto l'immagine, come ogni segno, si presenta sotto due aspetti: anzitutto essa è realizzazione o inizio di realizzazione; poi, essa rappresenta una possibilità d'integrazione (H. Delacroix).

Però sarebbe errato prendere per assoluta la posizione di un pensiero puro senza immagini: la tesi della *Denkpsychologie* ha il suo valore come istanza polemica contro la tesi associazionistica rigida e non deve scivolare nella posizione di un'opposizione sistematica fra pensiero e immagine e dell'indipendenza totale del pensiero dall'immagine. Il rapporto infatti fra pensiero e immagine è diversamente considerato rispetto alla prima «genesi» del pensiero o rispetto alla sua successiva formulazione, evocazione, organizzazione: il concorso dell'immagine può rivelarsi più o meno o comunque diversamente richiesto in alcune serie di questi processi e può anche mancare o essere di secondaria importanza negli altri. Vale poi anche l'osservazione elementare che l'entità dell'influsso dell'immagine sul pensiero va considerata rispetto al tipo preciso di conoscenza o scienza di cui si tratta: se spontanea, o scientifica (e qui poi ogni scienza comporta un proprio tipo di «rappresentazione»), se filosofica, morale, religiosa... Sarà compito di una fenomenologia, o di un complesso di analisi fenomenologiche corrispondenti alle varie «regioni» d'intenzionalità di conoscere, il precisare la natura e il modo del rapporto in questione.

Un notevole contributo è venuto in questo senso dalla già ricordata *Gestaltpsychologie* la quale ha dimostrato che il pensiero nel suo sorgere e svolgersi si comporta come un «tutto» dinamico²¹: si parla perciò di «forme di pensiero» le quali obbediscono a delle proprie leggi di «appartenenza», di «pregnanza» (*Zugehörigkeits-Prägnanzgesetze*), ecc. (Wertheimer, Koffka) per il conseguimento dell'equilibrio, dell'«armonia»... nell'intimo del processo di pensiero. Il pensiero produttivo ha il suo momento centrale, rilevato anche dal confronto del comportamento umano con quello animale (Köhler), nell'improvvisità della soluzione (*Aha-Erlebnis* di Bühler, *Einsicht* dei Gestaltisti); ad esso fa riscontro l'esperienza della «direzione del pensiero» (*Denkrichtung*) che muove in anticipo verso la soluzione giusta. Si deve perciò riconoscere al pensiero una posizione originale tanto riguardo al contenuto, quanto rispetto al processo del suo attuarsi il quale va riconosciuto autonomo nel proprio ordine. Ciò vale anzitutto per il pensiero essenziale ch'è il «pensiero vissuto» o naturale che procede non con l'astrazione logica mediante l'eliminazione dei caratteri particolari dell'oggetto ma operando la «intensificazione dei gradi di pregnanza» (Metzger) che mettono a fuoco la struttura e il significato del «tutto».

Il selvaggio quando si appresta alla costruzione della capanna – non meno di un ingegnere che deve costruire un palazzo – è guidato dall'idea del «tutto», dalla «forma» complessiva della capanna secondo la quale si mette alla ricerca e alla lavorazione dei pali e del materiale occorrente per la costruzione: non è dal conteggio del numero dei pali, ecc. che il progetto s'inizia, ma viceversa l'esecuzione della capanna si snoda come un «tutto» per momenti globali in funzione del progetto complessivo* dell'insieme (Wertheimer) che si fa presente per primo e che domina l'esecuzione.

La controversia allora intorno alla possibilità di avere realmente un «pensiero senza immagini» si può risolvere, sulla base degli studi della *Gestaltpsychologie*, supponendo che le immagini che intervengono nel pensiero non sono le cosiddette «immagini-copie» dell'esperienza come le concepì l'empirismo, ma il risultato di elaborazione interiore a cui non fu estraneo lo stesso pensiero che rimane solidale con esse: sono perciò immaginipio, immagini fortemente schematizzate che fanno da tramite fra il pensiero puro astratto e l'esperienza immediata (secondo un processo analogo alla ἐπαγωγή descritta da Aristotele e allo «Schematismo trascendentale» di Kant)²². Un simile ricorso agli «schemi» sta diventando sempre più generale

²¹ Cfr. C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Milano 1941, p. 283 ss.

²² Cfr. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. 226 ss.

* La 1^a edizione trae «compressivo» [Nota del curatore].

nella vita e nella cultura moderna mediante l'uso di formule, sigle, ecc., le quali riassumono un complesso procedimento, una situazione globale, che operano nel discorso mediante quello schema grafico.

Il riferimento perciò del pensiero all'immagine va desunto dal contenuto del pensiero stesso e va interpretato secondo il concetto moderno dell'immagine che abbraccia non soltanto la riproduzione della memoria ma ogni forma di connessione con la vita vissuta e la tecnica scientifica: come sono gli «schemi», i «simboli», e lo stesso riferimento alle situazioni somatiche e affettive di cui vive la persona nella sua concreta individualità. A questo modo si raggiunge la posizione comune a varie scuole filosofiche secondo la quale il «pensiero astratto» suppone e si fonda sul «pensiero vissuto» (Varisco). Il dinamismo del pensiero obbedisce perciò al principio di finalità, in quanto è il significato finale che rende ragione del processo e non viceversa: con questo va corretto secondo la psicologia spiritualistica (Gemelli, Michotte, Moore) l'esclusivismo difeso dalla «psicologia della forma» a favore della «struttura» come tale.

3. *Forme principali del pensiero.* Dal punto di vista teoretico il pensiero si divide in tre stadi o fasi fondamentali: il *concetto*, come apprensione semplice di un contenuto universale, il *giudizio* come apprensione e formulazione del rapporto fra due concetti (S e P) e il *ragionamento* come il processo di passaggio mediante il confronto di due giudizi (M e m) ad un nuovo giudizio.

Dal punto di vista genetico si può parlare di un pensiero implicito (vissuto, intuito...) e di un pensiero esplicito (espresso, articolato...), due momenti che si verificano per ciascuna delle tre forme o fasi indicate: il primo è il pensiero in fase di maturazione mediante quelli che sono stati detti i «processi silenziosi di pensiero» (*schweigende Denkvorgänge*), mentre il secondo si svolge sotto la direzione della logica naturale o riflessa. La spiegazione naturale sembra che i «concetti» dai quali prende l'inizio la vita dello spirito, si originano dalla «riflessione» sull'esperienza. Se non che la riflessione di cui si parla va intesa nel senso che già nel primo momento dell'astrazione intellettuale che porta al concetto operano processi comparativi (somiiglianza, dissomiglianza, implicazione, ecc.) che attestano la presenza del pensiero: tocca riconoscere quindi una certa priorità del pensiero stesso in una forma di pensiero iniziale ai processi del suo sviluppo e tale forma viene indicata nei primi concetti e nei primi principi che fanno argine allo scorrere dell'esperienza (Aristotele) e costituiscono i fondamenti di ogni pensiero sia pratico come scientifico. Inoltre dal punto di vista psicologico, il concetto non si trova soltanto all'inizio dei processi di pensiero ma costituisce spesso il punto di arrivo, tanto dei giudizi come dei ragionamenti, che viene fissato e conservato mediante il «linguaggio».

Il linguaggio infatti è il veicolo normale e indispensabile per la manifestazione del pensiero ed il testimone e il riflesso dello sviluppo del pensiero stesso, del suo articolarsi e delle sue trasformazioni: il pensiero non s'identifica però col linguaggio, come pretendono il nominalismo e il behaviorismo, perché nessun segno coincide col significato e questo soprattutto vale per l'analisi psicologica sia normale come patologica del pensiero la quale, di fronte alla costanza della parola, può mostrare la fluidità del pensiero, la sua ricchezza con le continue oscillazioni e complicazioni. Se è vero che la parola spesso evoca il pensiero, è altrettanto vero che ci sono pensieri, esperienze, intuizioni... per le quali riesce difficile e alle volte impossibile trovare la parola adatta: allora com'è stato possibile sostenere l'esistenza di un pensiero senza immagini, è anche un fatto di esperienza continua che c'è un pensiero interiore che riguarda situazioni altrettanto reali quanto inafferrabili, un pensiero che non si lascia esprimere e sfiorisce appena lo si vuol tradurre col linguaggio articolato.

Il pensiero perciò, nelle sue forme iniziali o pensiero implicito (Spaier), esprime la stessa plasticità dello spirito che procede all'adattamento col mondo che gli si fa innanzi e rispetto al quale l'uomo deve organizzare un piano di vita e di azione: le «idee generali» perciò, lungi dall'essere delle immagini sbiadite come pretende l'empirismo o delle astrazioni vuote come le concepisce l'idealismo trascendentale, esprimono invece i «punti intensivi» di orientamento della vita dello spirito perché sono il risultato delle abitudini di adattamento del soggetto col mondo (Bergson), secondo un contenuto preciso di valore. È in questa interazione profonda di vita e riflessione che si pone il problema della psicologia del pensiero: le forme più elaborate del giudizio e del ragionamento. La psicologia del giudizio è pertanto meno ricca e interessante di quella del concetto, e meno ancora lo è quella del ragionamento, poiché la peculiarità di queste due forme superiori del pensiero è di determinarsi in forme sempre più stabili in conformità delle leggi della logica generale ed applicata e rientrano quindi nell'ambito della filosofia pura e della metodologia scientifica.

La *Denkpsychologie* (Messer, Marbe) ha potuto confermare, anche per il giudizio, la sua originalità rispetto ai processi di «associazione delle idee» ai quali era stato ridotto dalla scuola empirista: non solo il giudizio non è la semplice risultanza dell'associazione di due immagini, del loro confronto, ecc., ma di solito il giudizio definitivo, chiaro e distinto, è preceduto (come già il «concetto» chiaro e distinto) da una gran quantità di giudizi preliminari e parziali (H. Gründer) così che la logica nasce dalla logica e non come residuo di esperienza. E la logica in questione costituisce una capacità originaria della coscienza (*Bewusstseinsanlage*) non ulte-

riormente derivabile. Si può quindi parlare di una «esperienza antepredicativa» (*vorprädikative Erfahrung*) alla quale ha atteso l'ultima forma della fenomenologia di Husserl, che sembra patrocinare una concezione trascendentale dell'esperienza stessa come «esperienza originaria del mondo della vita» (*die ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung*) sulla cui consistenza tocca alla filosofia pronunziarsi.

Il processo psicologico del pensiero non è una realtà psicologica isolata, ma va considerato dall'intimo del comportamento della persona e quindi nel plesso totale, non tanto delle cosiddette sensazioni e rappresentazioni, ma soprattutto delle tendenze, inclinazioni e affezioni che operano nella vita vissuta, con le quali il pensiero si trova in continuo scambio d'influssi per la costituzione dell'equilibrio fra le diverse sfere della coscienza. La patologia dei processi di pensiero (fuga d'idee, immagini coatte, ecc.) va studiata di conseguenza con la ricerca delle cause che portano alla rottura di tale equilibrio – non tanto in direzione del pensiero stesso – ma delle disfunzioni della psiche che interessano le componenti rappresentative e affettive condizionanti la possibilità di esercizio e le modalità dell'orientamento.

4. *L'intelletto e l'attività del pensiero.* Rispetto alla percezione ch'è legata al contenuto concreto dell'esperienza diretta, il pensiero attinge i suoi contenuti dalla riflessione sugli atti e sugli oggetti. La capacità di questa riflessione o immanenza completa del conoscere è l'intelletto. Pertanto l'intelletto è il principio del pensiero nella coscienza umana che distingue l'uomo dalle forme di vita inferiore. La prima affermazione dell'intelletto come attività soprasensibile si deve ad Anassagora (*Met.*, I, 3, 984 b 15) il quale tuttavia si limita a concepire l'intelletto (*νοῦς*) come «causa dell'ordine del cosmo» e principio di movimento e di separazione delle cose²³. È questione controversa se Democrito abbia ammesso una distinzione di natura fra intelletto e senso: sembra tuttavia che il principio fondamentale della sua teoria del conoscere – «il simile si conosce col simile» (*ὁμοιον ὁμοίῳ γνωρίζεται*) – non sia che l'applicazione del principio comune all'interazione degli esseri (*De gen. et corr.*, I, 7, 323 b 10 ss.). Approfondito nella sua funzione costitutiva della verità dall'idealismo platonico, l'intelletto viene da Aristotele riferito intrinsecamente all'esperienza sensibile nelle sue sintesi rappresentative (*φαντάσματα*: *De An.*, III, 3, 428 a 1; *Ibid.*, 7, 431 a 17): ma Aristotele lasciò insoluto il problema della individualità personale dell'intelletto.

«La sua esistenza è ottima quale per noi dura poco tempo. Infatti esso è sempre in tale stato (ciò che per noi è impossibile), poiché anche la gioia è un

²³ H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^a ed., Berlino 1935, B 13, II, p. 39.

suo atto; e, appunto per questo, essere desti, sentire e pensare sono dolcissima cosa e per questi le speranze e i ricordi. Ora l'intellezione per sé ha per oggetto ciò che per sé è ottimo, e ciò che eminentemente è intellesione, è di ciò che eminentemente è. Ora la mente pensa se stessa secondo l'apprensione dell'intelligibile e intelligibile diventa attingendosi e pensando, sicché s'identificano intelletto e intelligibile. Infatti è l'intelletto che può accogliere l'intelligibile e la sostanza, ed è in atto, possedendo il proprio oggetto; sicché questo più che il soggetto sembra ciò che l'intelletto ha di divino e la contemplazione è la cosa più dolce e più pregevole. Se, adunque, Iddio sempre sta così bene come noi talvolta, è cosa ammirevole; ora è anche più ammirevole se più bene. Eppure è così. E in esso c'è vita; che vita è l'atto dell'intelletto, e l'intelletto è atto; e come atto per sé ne costituisce la vita ottima ed eterna. Quindi diciamo essere Dio un vivente eterno ed ottimo, sicché vita e sussistenza ininterrotte ed eterne sono in Lui: ecco, infatti, che cosa è Dio» (*Met.*, XII, 7, 1072 b 15-31).

Il neoplatonismo, nel tentativo di una sintesi fra Platone e Aristotele, concepì l'intelletto come la seconda ipostasi fra l'Uno-Bene e l'Anima: Plotino chiama l'intelletto il «primo atto del Bene» che circola attorno al Bene, mentre l'Anima guarda all'intelletto e per esso arriva a Dio²⁴. Plotino e tutta la scuola neoplatonica s'affaticarono a conciliare la separazione posta da Platone fra il δημιουργός e i παραδείγματα e non si è riusciti ancora a trovare una teoria unica. In Proclo, che raccoglie i risultati della tradizione in forma più sistematica, si trovano tre gradi o momenti dell'intelletto: a) c'è anzitutto un θεῖον νοητόν il quale è principio dell'intelligibile e lo trascende: è νοητόν κατ'αίτιαν; b) segue il νοῦς νοητός nel quale soggetto e oggetto sono identici ἐν κατ'ἀριθμόν ed è il primo e principale intelletto (πρώτος ἀμέθεκτος νοῦς); c) infine ci sono i νόες partecipanti ovvero κατὰ μέθεξις nei quali soggetto e oggetto sono distinti²⁵.

Il problema dell'intelletto forma, per così dire, il tema centrale dello sviluppo storico dell'aristotelismo: le discussioni vertono soprattutto circa l'interpretazione del cap. 5 del l. III del *De Anima* nel quale Aristotele distingue due intelletti nell'anima, così come in ogni natura si distinguono due principi: uno passivo, come materia, ch'è in potenza a tutto, l'altro che è come «causa e agente» (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν). C'è quindi un intelletto a cui compete divenire tutte le cose (ὁ νοῦς... τῷ πάντα γίνεσθαι), l'altro a cui compete di fare (intelligibili) tutte le cose (ὁ τῷ πάντα ποιεῖν) che Aristotele sembra esaltare come il principale, separato, immortale ed eterno (*De An.*, III, 5, 430 a 10 ss.). Alessandro d'Afrodisia, più vicino e fedele al testo, intende l'intel-

²⁴ *Enn.*, I, 8, ed. E. Bréhier, Parigi 1924, p. 116, 21 ss.

²⁵ Cfr. PROCLUSO, *The elements of theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, p. 285 s.

letto agente come Dio stesso, causa prima che è l'intelletto per eccellenza (ὁ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς)²⁶, mentre l'intelletto possibile è detto materiale (ὕλικός) e corruttibile. Le controversie sull'intelletto furono in auge nella filosofia araba nella quale prevalse l'indirizzo neoplatonico: per Avicenna, che continua la posizione di al-Farabi, l'intelletto separato è l'intelletto agente ed è posto come l'ultima sostanza spirituale separata (nel processo emanativo) la quale infonde le forme alle sostanze materiali (*dator formarum*) ed è principio di conoscenza per gli uomini singolari. Per il suo avversario, Averroè, è separato invece l'intelletto possibile ch'è unico per tutta la specie umana, eterno e incorruttibile, il quale si unisce agli uomini singoli e ai fantasmi particolari mediante la cogitativa propria di ciascuno²⁷. L'immensa produzione letteraria del tardo medioevo e del primo Rinascimento sul problema averroista testimonia la carenza del senso dell'interiorità umana spirituale contro cui già S. Tommaso aveva proclamato il suo: *hic homo intelligit* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 1). Nella filosofia moderna l'intelletto segue l'orientamento peculiare dei diversi sistemi: nell'empirismo inglese l'intelletto (*Understanding*) è ridotto a una funzione di riflessione sui contenuti dell'esperienza; nel razionalismo metafisico prekantiano invece l'intelletto assorbe in vari modi il valore e le funzioni conoscitive della stessa esperienza. Hegel qualificherà tutta questa «metafisica dell'intelletto» (*Verstandesmetaphysik*) per astratta e vuota, specialmente nelle sue ultime forme (Wolff).

In Kant l'intelletto è la facoltà delle categorie, mentre la ragione si occupa delle idee (Dio, anima, mondo) che rappresentano delle totalità reali trascendenti la funzione oggettivante propria dell'intelletto categoriale. Nell'idealismo hegeliano la ragione (*Vernunft*) prende il completo sopravvento sull'intelletto (*Verstand*): ogni formalità a cui arriva l'intelletto è considerata come astrattezza vuota, e «falsa infinità» la serie delle perfezioni formali secondo cui l'intelletto concepisce la *scala entium*; la vera realtà è la dialettica della ragione come totalità del divenire dello spirito umano e perciò il vero Assoluto²⁸. Nella filosofia più recente, la metafisica dell'intelletto è stata soppiantata dall'esaltazione della scienza (empirismo, positivismo...), della «filosofia della vita» e dello «slancio vitale» (Nietzsche, Bergson, Simmel...), dalla dialettica dell'esistenza e del materialismo storico. Per S. Tommaso l'intelletto ha la funzione di apprendere l'essenza delle cose e i primi principi sia del sapere speculativo come della morale (*intellectus principiorum*,

²⁶ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima cum mantissa*, ed. I. Bruns, Berlino 1887, p. 89, 18.

²⁷ Cfr. *Comm. in III De Anima*, V, ed. veneta 1562, fol. 138 ss.

²⁸ Cfr. *Logik*, 2^a ed. di G. Lasson, I, Berlino 1932, I, I, sez. 1^a, cap. I, p. 140 ss.; I, III, sez. 3^a, cap. II; trad. it. di A. MONI, II, Bari 1925, p. 483 ss.

synderesis) da cui s'inizia il movimento della ragione teoretica e la maturazione dell'azione pratica (*Sum. Theol.*, I^a, q. 79, aa. 8-12).

5. *L'astrazione e l'apprensione dell'essenza.* L'intelletto umano si porta all'assoluto, a differenza del senso, in quanto attinge nel sensibile l'intelligibile, nel fatto la legge e dalle parti sale alla considerazione del tutto: nel suo significato più vasto è questo il processo dell'astrazione che sta a fondamento della possibilità stessa della filosofia.

In genere l'astrazione è la qualifica dei contenuti mentali, le idee o concetti universali, in opposizione alle cose esistenti per sé nella realtà ovvero «concrete». Nello stesso ambito ideale, può esser detto «astratto» l'universale riflesso o logico (*animalitas, humanitas...* = genere e specie...) rispetto all'universale diretto o metafisico (*animal, homo*), in quanto l'uno esprime il modo di appartenenza e di predicazione di una natura e l'altro il contenuto ideale di tale natura secondo il modo di essere che ha nella realtà. Infine, nell'ambito reale, «astratto» è la qualifica delle sostanze che sono del tutto libere dal commercio con la materia, come Dio e gli spiriti puri: nozione già presente in Platone ed Aristotele e che ebbe particolare diffusione nella metafisica neoplatonica (trascendenza dell'Uno e del Bene). In Hegel al contrario, «astratto» è il singolo come tale, che è soggetto della percezione («questo, qui, ora»), fin quando e in quanto è considerato a sé cioè fuori del movimento dialettico e quindi irreal; mentre «concreto» è la qualifica dell'autocoscienza in quella forma ultima e compiuta ch'è lo Spirito assoluto, assoluta libertà creativa di sé e dei suoi modi corrispondenti alle categorie²⁹. Nell'attualismo il concreto, che è lo spirito, è concepito come movimento indefinito di un atto mai fatto che sempre si fa e diviene: non c'è pura tesi né pura antitesi, come voleva Hegel, non c'è essere e non essere, ma la sintesi, quell'atto unico che siamo noi, il pensiero³⁰.

Nell'*esistenzialismo* il concreto torna ad essere il singolo, la persona esistente, e l'astratto l'oggetto pensato. Per Platone erano «astrazioni reali» anche le «Idee» ovvero le forme e specie universali che sussistevano per sé «separate» dalle sostanze materiali di cui erano gli esemplari.

L'esistenza dei particolari veniva spiegata da Platone, per via di una «partecipazione» diretta dei medesimi intelligibili sussistenti. Per Aristotele invece le sostanze naturali implicano come proprio costitutivo, insieme con la forma, anche la materia; sono «sinoli» di materia e forma ove la forma non si comprende se non come atto e perfezione prima di una materia perché non

²⁹ HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. ital., I, Firenze 1930, p. 34 ss.

³⁰ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, 2^a ed., Messina 1923, p. 207.

può esistere che in essa: la definizione ha perciò da riferirsi e alla materia e alla forma³¹. Da tale situazione veniva una doppia conseguenza:

a) l'essenza e la forma in quanto è unita alla materia non è per sé intelligibile, ma si manifesta soltanto attraverso le qualità sensibili;

b) l'anima umana, forma sostanziale del corpo, è pura potenza nell'ordine del conoscere: non ha perciò in sé congeniti gli intelligibili né «partecipa» direttamente dei medesimi. Come le essenze sono in potenza intelligibili nelle qualità sensibili, così l'anima si può unire alle medesime nella conoscenza muovendo dalle manifestazioni sensibili: si dice «astrazione» il processo che opera tale passaggio dal sensibile concreto all'intelligibile astratto. Ogni passaggio dalla potenza all'atto esige un principio in atto che possa muovere all'atto il principio che è in potenza. Nell'anima occorre quindi vi siano due principi dell'intendere: uno attivo (l'intelletto agente) principio fattivo dell'intelligibile dal sensibile, l'altro passivo (l'intelletto possibile) recettivo dell'intelligibile astratto (*De An.*, III, 5, 430 a 10 ss.; *Sum. Theol.*, I^a, q. 79, aa. 1-4). L'intero processo dell'astrazione si compie in tre tappe:

1) La preparazione dei «fantasmi» o rappresentazioni sensoriali da parte dei sensi esterni e interni, in particolare della cogitativa e della memoria (*C. Gent.*, II, 60);

2) La produzione, per opera dell'intelletto agente della forma intelligibile (specie impressa) dalle forme sensibili dei fantasmi, la quale viene ad attuare l'intelletto possibile;

3) L'assimilazione da parte di questo dell'essenza così astratta e presentata nella specie intelligibile, e la produzione in un secondo momento di un termine immanente dell'intellezione, che è il *verbum* o parola interiore: *species* o *intentio intellecta* (*C. Gent.*, I, 53; IV, 11).

La fase in cui propriamente si attua l'astrazione è la seconda in quanto è in essa che si opera il passaggio dai contenuti sensibili a quelli intelligibili. S. Tommaso spiega la possibilità di tale passaggio, soggettivamente, in quanto e senso e intelletto appartengono alla medesima anima e da essa derivano in rapporti di mutua dipendenza (*Sum. Theol.*, I^a, q. 77, intera); oggettivamente per la complementarità fra la natura dell'anima ed il contenuto del fantasma: *Anima intellectiva est quidem actu immaterialis sed est in potentia ad determinatas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo a conditionibus individualis materiae (quae quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam*

³¹ *Met.*, VI, 1, 1025 b 31; 1026 a 5; *Ibid.*, VIII, 5, 1030 b 14 ss.; *De An.*, III, 4, 429 b 10 ss.

virtutem receptivam huiusmodi specierum quae dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad huiusmodi species (Sum. Theol., I^a, q. 79, a. 4 ad 4).

Sono i sensi interni quindi la sfera prossima in cui si esercita l'attività propria dell'astrazione, la fantasia propriamente detta, la cogitativa e la memoria: soprattutto la cogitativa. Nella psicologia tomista la cogitativa è quello fra i sensi interni che collabora più direttamente con l'intelligenza; ed il cui oggetto è indicato nei contenuti di «vita vissuta» o *intentiones insensatae*. Mentre nell'animale tali contenuti si fanno presenti immediatamente «per istinto», nell'uomo che è dotato d'intelligenza il loro acquisto è graduale e dipende dall'esercizio della cogitativa la quale è guidata a ciò dall'intelligenza³².

La dottrina della *cogitativa* si elaborò molto lentamente nella tradizione aristotelica. Furono gli Arabi, e fra essi specialmente Averroè, i quali, dagli scarsi e vaghi accenni di Aristotele, di Galeno e dei commentatori greci, poterono dare una teoria sufficientemente organizzata. In Averroè poi la cogitativa è chiamata ad assolvere una parte decisiva, quella di forma degli individui singoli e di funzione intermediaria per operare la congiunzione fra l'unico intelletto separato e gli individui particolari durante l'atto dell'intendere³³. S. Tommaso, pur rigettando il monopsichismo, ritenne e approfondì la teoria averroista, persuaso che occorre, fra i contenuti puramente sensoriali e quelli puramente intellettivi, una classe di contenuti che partecipasse della natura di entrambi e rendesse possibile così la loro connessione e penetrazione.

S. Tommaso attribuisce perciò alla cogitativa le seguenti funzioni:

- 1) Afferrare «in concreto» il significato delle cose;
- 2) Preparare i «fantasmi» per l'astrazione intellettuale;
- 3) Delineare in maniera concreta le classificazioni fondamentali delle cose (categorie);
- 4) Rendere possibile l'applicazione della maggiore del sillogismo prudenziale al concreto;
- 5) Conoscere la prima volta le sostanze singolari e la loro esistenza...

³² L'istinto o estimativa animale è la facoltà interiore per la quale l'animale apprende le cose utili o nocive alla sua vita, e corrisponde a ciò che nella psicologia moderna viene detto istinto. L'animale, essendo privo di ragione, non può formarsi da sé questi apprezzamenti di valore e perciò è necessario che siano insiti nella sua psiche ed entrino immediatamente in funzione al primo contatto con il reale. Tale valore concreto si riferisce alle cose come tali e non alle loro qualità esteriori: ... *sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia est utilis ad nidificandum (Sum. Theol., I^a, q. 78, a. 4 c).* Perciò l'estimativa rappresenta nell'animale il grado più alto di conoscenza perché lo guida nella condotta della vita. All'estimativa corrisponde nell'uomo la cogitativa.

³³ AVERROIS CORDUB., *Comm. sup. l. III De Anima*, tr. 6, ed. veneta 1662, f. 154 retro. Cfr. H. A. WOLFSON, *The internal senses, in latin, arabic and hebrew philosophical texts*, in *Harvard Theological Review*, 28 (1935), pp. 65-133.

I compiti affidati alla cogitativa sono quindi fra i più delicati di ogni formazione spirituale³⁴.

Nella psicologia moderna, che sembra continuare la concezione della scolastica decadente, la memoria significa in generale la funzione che conserva le immagini dei sensi o prodotte dalla fantasia. Per la memoria si rivivono e si riconoscono gli stati di coscienza passati: essa importa pertanto il potere di conservare, riconoscere, localizzare nel tempo e nello spazio i fatti e fenomeni di coscienza vissuti.

Sembra una conclusione ormai stabilita che l'oggetto della memoria debba restringersi ai contenuti rappresentativi perché i sentimenti e le volizioni non si ripetono, ma si attuano nella coscienza sempre in forma originale. Il problema principale della memoria diventa allora la genesi e la riproduzione delle immagini: si cercò quindi se le azioni degli stimoli che impressionano i sensi arrivano fino ai centri lasciandovi un'impronta fisica e se esistono dei centri speciali nel cervello deputati a conservare e isolare le varie classi di oggetti percettivi (dottrina delle «localizzazioni cerebrali»). Soprattutto s'indagarono le leggi che regolano la riproduzione delle rappresentazioni quando vengono evocate alla coscienza: su questo argomento la strada era stata aperta dallo stesso Aristotele, che aveva indicato come fattori di riproduzione la contiguità di spazio e tempo, la somiglianza e la diversità³⁵.

Tuttavia bisogna riconoscere che ogni teoria o tentativo di spiegazione su base biologica o fisiologica della memoria non è finora riuscita a imporsi: comunque le vaste e rigorose ricerche della psicologia positivista (specialmente di H. Ebbinghaus) hanno notevolmente allargato il campo di azione della memoria e le conoscenze sul comportamento delle immagini. Contro la scuola associazionistica reagì indirettamente la *Denkpsychologie* (Külpe, Ach, Lindworski), ma soprattutto la *Gestaltpsychologie*, la quale sostenne che il movimento delle idee o immagini non obbedisce al contenuto dei singoli elementi ma è in funzione della «struttura» (*Gestalt*) del «tutto» (*Ganze*): se non che questa scuola ricadeva in una forma di materialismo fisiologico affermando che la forza coesiva delle strutture era in funzione della distribuzione dell'energia nervosa lungo il sistema dell'organo periferico ai centri (le *Querfunktionen* o correnti trasversali di raccordo). La realtà è che la memoria costituisce nell'uomo un insieme di processi molto complicati a causa della molteplicità degli oggetti e delle condotte della vita umana; in particolare la memoria è il punto d'incontro della vita dell'io e quindi della vita sia conscia che subconscia. H. Höffding fece ricorso ai «sentimenti» di

³⁴ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, p. 165 ss.

³⁵ *De mem. et rem.*, 2, 451 b 12 ss.: va notata la critica anticipata di Aristotele al principio di Hume che mette nella «abitudine» la forza principale dell'associazione delle idee.

notorietà, che comunicano la convinzione della conoscenza avuta anteriormente di qualche cosa: ma anche la teoria emozionale, se spiega alcuni fenomeni di memoria, ne lascia nell'oscurità non pochi altri.

Anche dopo le esperienze di G. E. Müller che concludeva per la prevalenza dei sentimenti (di familiarità), sembra che i fattori emozionali, anche se di solito sono presenti, hanno nei processi di memoria una parte secondaria (Gemelli). Una via più sicura è quella prospettata dal Lindworski per il quale l'elemento principale in gioco nella memoria è il tempo, così che i fenomeni di memoria si richiamano all'esperienza di «rapporti» spaziali e temporali.

Quest'indirizzo riporta in sostanza alla primitiva dottrina aristotelica della memoria e della reminiscenza. Aristotele infatti discute lungamente i rapporti fra la percezione del tempo e la memoria, ch'egli ordina in due fasi: la memoria propriamente detta, quando il rapporto temporale opera il richiamo spontaneamente senza una conoscenza precisa dell'intervallo; segue la «reminiscenza» che muove invece alla ricerca del ricordo sulla base di una conoscenza ben definita del tempo stesso (*Op. cit.*, 2, 452 b 35). Secondo S. Tommaso la memoria è la facoltà che conserva le apprensioni del significato concreto delle cose (*intentiones individuales*) apprese dalla cogitativa ch'è la funzione intermedia fra la vita sensitiva e quella intellettuale (cfr. *Sum. Theol.*, I^a, q. 78, a. 4) alla quale come si è detto compete la percezione dei rapporti concreti che hanno le cose con la vita.

La collaborazione fra intelletto agente e fantasma avviene in un doppio ordine di causalità: anzitutto in quanto il fantasma presenta la «materia» del conoscere, l'oggetto nella sua concretezza che ha da passare nella universalità per l'efficacia dell'illuminazione dell'intelletto agente: e poi in quanto i fantasmi così illuminati, diventano la «causa strumentale» mediante la quale l'intelletto agente imprime nell'intelletto possibile la specie dell'intelligibile o impressa (*Quodl.*, VIII, 3; *Sum. Theol.*, I^a q. 85, a. 1 ad 4). Collaborazione che è il riflesso ad un tempo e il segno dell'unione sostanziale di anima e di corpo, e che per S. Tommaso esprime la condizione imprescindibile di ogni nostro conoscere; al suo primo sorgere non meno che per l'uso del sapere già acquisito, l'intelletto abbisogna di riferirsi ai fantasmi (*conversio ad phantasmata*), non «pensa le essenze intelligibili che nei fantasmi» (*De An.*, III, 7, 431 b; *Sum. Theol.*, I^a, q. 84, aa. 6-7). Il modo tuttavia di tale riferimento o conversione ai fantasmi, benché sia uniforme nella conoscenza iniziale della semplice apprensione, è diverso per la conoscenza terminale dei diversi ordini delle scienze costituite le quali importano affermazioni e negazioni e perciò attribuzioni esplicite sul modo di essere delle cose in sé. In quanto include il pronunciarsi sull'essere con affermazioni e negazioni, la astrazione che appartiene al giudizio

è soggetta a verità o falsità secondo che le sue attribuzioni sono conformi o difformi dalla realtà. Non vi è soggetta invece l'astrazione della semplice apprensione poiché essa prescinde da ogni attribuzione e si limita a presentare un contenuto e per essa vale l'assioma aristotelico: *Abstrahentium non est mendacium* (*Phys.*, II, 2, 193 b 35).

Due sono secondo S. Tommaso le principali *forme di astrazione*: l'una quando si astraie il *tutto* dalle parti e un *universale* dal particolare, come animale da uomo; l'altra quando si astraie *dalla materia la forma* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 40, a. 3). Alla prima appartengono a diverso titolo le prime conoscenze confuse e le nozioni dell'astrazione logica; alla seconda invece i campi delle scienze (il Gaetano coniò i termini di astrazione «totale» e astrazione «formale»). Per S. Tommaso non ogni astrazione può dirsi una *praecisio* o separazione dall'oggetto di partenza: lo è l'astrazione del tutto dalle parti e del singolare dall'universale (astrazione matematica e logica), non quella della forma dalla materia, a differenza di quelli scolastici che più o meno le identificano (nominalismo, Suárez). La divergenza nasceva da ciò che per questi scolastici come per gli agostinisti, il primo oggetto dell'intelletto è la sostanza singolare e non la natura universale anzi la nozione più indeterminata dell'essere come ritiene l'Angelico. La ragione della divergenza è da vedere nella diversa concezione metafisica intorno all'atto e alla potenza, alla materia e alla forma: gli antitomisti, poiché attribuiscono alla materia e alla potenza un certo atto, sia formale come entitativo, fanno dell'individuo singolare l'oggetto, il primo anzi, d'intellezione diretta; perciò concepiscono l'astrazione come una separazione o *praecisio* che successivamente l'intelletto opera entro quel contenuto globale.

L'astrazione si oppone all'«intuizione». Nell'uomo è ai sensi (esterni) che propriamente compete la conoscenza intuitiva, in quanto in essi le qualità sensibili si fanno presenti nella concretezza e singolarità che esse hanno nelle cose. Perciò S. Tommaso rigettò il «senso agente», avanzato da alcuni averroisti, e poté così assicurare il contatto diretto del conoscere umano con la realtà esterna (*Sum. Theol.*, I^a, q. 79, a. 3 ad 1). In un senso meno rigoroso, può esser detta «intuizione» l'apprensione immediata delle prime nozioni e dei primi principi ed in questo senso alcuni tomisti moderni parlano di una «intuizione astrattiva», anche se il termine pare quasi contraddittorio. L'astrazione che porta alle prime nozioni ed ai primi giudizi poiché non può supporre nell'anima altre conoscenze, si compie nella forma di una «induzione» che non è però la induzione scientifica, ma un processo *sui generis*³⁶. In senso morale e mistico, l'astrazione importa la liberazione dalle condizioni

³⁶ *Post. An.*, II, 19, 99 b 23 ss.; *Met.*, I, 1, 980 b 28 ss.

e inclinazioni della sensibilità e può avere forme diverse, che vanno da quelle acquisite con l'esercizio della temperanza e del distacco ascetico a quelle che sono causate da un essere superiore e che si dicono «alienazioni» o «rapi-menti» e possono venire tanto da virtù divina come da virtù diabolica, ed alle volte anche da particolari disposizioni corporali del soggetto (*Sum. Theol.*, II^a-II^æ, q. 15, a. 3; q. 175, a. 1).

L'astrazione che è causata da Dio costituisce propriamente lo stato di *estasi*, riservato alla vita mistica, come forma suprema in questa vita dell'immanenza spirituale, nella separazione completa dalla realtà finita e umbratile dell'esperienza.

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. – Sulla percezione

Esposizioni generali del problema della percezione:

- R. HAMBURGER, *Neue Theorie der Wahrnehmung und des Denkens*, Stilke, Berlin 1927.
- S. DE SANCTIS, *Psicologia sperimentale*, Stock, Roma 1929, t. I, pp. 179 ss., 207 ss.
- P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Flammarion 1935.
- B. BOURDON, *La perception*, in *Nouveau Traité de Psychologie* par G. Dumas, Alcan, Paris 1936, t. V, pp. 1-84.
- C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941 (con ampia bibl. analitica).
———, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941.
- D. KATZ, *Gestaltpsychologie*², Francke, Basel 1946.
———, *Die Wahrnehmungswelt als Gegenstand der Psychologie*, in *Handbuch der Psychologie*, hrsg. v. D. Katz, Benno Schwabe, Basel 1951, pp. 115-153.
- GEMELLI-ZUNINI, *Introduzione alla psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 1947, p. 137 ss.
- E. BORING, *A History of experimental Psychology*², Appleton, New York 1950.

Sull'Associazionismo:

- L. FERRI, *La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours*, Parigi 1883.
- E. CLAPARÈDE, *L'association des idées*, Parigi 1903.
- O. KLEMM, *Gesch. der Psychologie*, Lipsia 1911, p. 89 ss.
- G. VILLA, *La psicologia contemporanea*², Bocca, Torino 1911, passim.
- E. S. ROBINSON, *Association Theory Today*, New York 1932.

Sulla prima Scuola della forma:

- CHR. VON EHRENFELS, *Über Gestaltqualitäten*, in *Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie*, XIV (1890), pp. 249-292.
- K. BÜHLER, *Die Gestaltwahrnehmungen*, Spemann, Stuttgart 1895.
- A. MEINONG, *Über Annahme*, in *Ergebnisse d. Zeitschr. f. Psych.*, Leipzig 1902.
———, *Über Gegenstandstheorie*, in *Untersuchungen z. Gegenstandstheorie*, Leipzig 1904, pp. 1-50.
- S. WITASEK, *Psychologie der Raumwahrnehmung des Auges*, Winter, Heidelberg 1910.
- A. HÖFLER, *Gestalt und Beziehung – Gestalt und Anschauung*, in *Zeitschr. f. Psychol.*, 60 (1912), pp. 161-240.

P. F. LINKE, *Grundfragen der Wahrnehmungslehre*². *Mit einem Nachwort: Gegenstandsphänomenologie und Gestalttheorie*, A. Barth, München 1929.

Sulla seconda Scuola della forma:

M. WERTHEIMER, *Über das Denken der Naturvölker: Zahlen und Zahlgebilde*, in *Zeitschr. f. Psychologie*, 60 (1912), pp. 321-378.

———, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, in *Psychologische Forschungen*, 1 (1921), p. 47 ss.; 2 (1923), p. 301 ss.

———, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen 1925.

W. KÖHLER, *Die physische Gestalten in Ruhe u. im stationären Zustand*, Eine naturphilosophische Untersuchung, Vieweg, Erlangen-Braunschweig 1924.

———, *L'intelligence des singes supérieures*, tr. fr. par P. Guillaume, Alcan, Paris 1927.

———, *Gestalt Psychology*, Liveright, New York 1929.

———, *Psychologische Probleme*, Springer, Berlin 1933.

K. KOFFKA, *Psychologie*, in *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, hrsg. von M. Dessoir, Ullstein, Berlin 1925, pp. 497-603.

———, *Principles of Gestalt Psychology*, Kegan Paul, London-New York 1936 (è l'esposizione più completa da parte della Scuola).

Ottima l'antologia dei principali scritti della Scuola in traduzione inglese raccolta da WILLIS D. ELLIS, *A Source Book of Gestalt Psychology*, Kegan Paul, London 1938.

W. METZGER, *Psychologie, Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Steinkopff, Dresden und Leipzig 1941.

Sviluppi e critiche alla Gestaltpsychologie:

A. MICHOTTE, *Rapport sur la perception des formes*, in *Proceedings and Papers of the VIII Intern. Congres. of Psychology*, Groningen 1927, pp. 166-175.

A. GEMELLI, *Funzioni e strutture psichiche*, in *Riv. di filosofia neoscolastica*, 17 (1925), pp. 40-68.

———, *La psicologia della percezione*, in *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aq.*, N. S., II, pp. 80-119; rist. in *Bollettino filosofico*, II, 1 (1936), pp. 3-52 (con figure).

TH. V. MOORE, *Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy*, in *The New Scholasticism*, 7 (1933), pp. 298-325, 8 (1934), pp. 46-80.

———, *Cognitive Psychology*, Lippincott, Philadelphia 1939.

Sulla Scuola della «totalità»:

Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstage Felix Krügers, in *Neue Psychologische Studien*, XII, H. 3-4, C. H. Beck, München u. Berlin 1934.

F. KRÜGER, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, Schriften aus den Jahren 1918-1950, Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953.

2. – *Sulla fantasia*

- J. FREUDENTHAL, *Über den Begriffe des Wortes φαντασία bei Aristoteles*, Gottinga 1863.
- S. LANDAUER, *Die Psychologie des Ibn-Sina*, in *Zeitschr. für deutsche morg. Gesellschaft*, 29 (1875), p. 400 ss.
- J. I. BEARE, *Greek theories of elementary cognition*, Oxford 1906, p. 290 ss.
- M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 voll., Gottinga 1949 (esposizione in I, p. 55 ss.; testi in II, p. 36).
- H. A. WOLFSON, *The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew philosophy*, in *Harvard Theological Review*, 28 (1935), p. 69 ss.
- L. A. MURATORI, *Della forza della fantasia umana*, Venezia 1766.
- I. H. FICHTE, *Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, Lipsia 1864, §§ 218-366, p. 460 ss.
- J. FROHSCHAMMER, *Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses*, Monaco 1872.
- J. N. TETENS, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, ed. W. Uebele, Berlino 1913, specialmente pp. XIV ss., 112 ss.
- J. FRÖBES, *Lehrbuch d. exp. Psychologie*, II, 3^a ed., Friburgo in Br. 1929, spec. pp. 216 ss., 530 ss. con bibliografia.
- L. KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Lipsia 1929-1933, specialmente pp. 403 ss., 892 ss., 1024 ss.
- C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Milano 1941, pp. 142 ss., 168 ss., 335 con bibliografia.
- J. MEYERSON, *Les images*, in *Nouveau traité de psychologie*, II, Parigi 1932, spec. p. 578 ss. con bibliografia.
- H. KUNZ, *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*, 2 voll., Basilea 1946.
- J.-P. SARTRE, *L'imagination*, Parigi 1948.

3. – *Sul pensiero*

- M. WERTHEIMER, *Über das Denken der Naturvölker, Zahlen und Zahlgebilde*, in *Zeitschr. f. Psychol.*, 60 (1912), pp. 321-378.
- , *Über Schlussprozesse im produktiven Denken*, in *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*, Erlangen 1925, pp. 164-184 (nuova ed.: *Productive Thinking*, New York 1945).
- E. RIGNANO, *La psicologia del ragionamento*, Zanichelli, Bologna 1920.
- TH. ERISMANN, *Die Eigenart des Geistigen*, Quelle u. Meyer, Leipzig 1923, pp. 29-85.
- K. KOFFKA, *Psychologie*, in *Lehrb. der Philosophie*, hrs. M. Dessoir, Verlag Ullstein, Bonn 1925, Bd. I, p. 566 ss.
- , *The Principles of Gestalt Psychology*, Kegan Paul, London, New York 1936, p. 529 ss.

- WILLWOLL, *Begriffsbildung*, S. Hirzel, Leipzig 1926.
———, *Seele und Geist*, Freiburg i. Br. 1938, pp. 114.
- J. LINDWORSKI, *Manuale di psicologia sperimentale*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1927, spec. p. 207 ss.
———, *Das Seelenleben des Menschen*, in *Die Philosophie, ihre Geschichte u. ihre Systematik*, Abt. 9, Bonn 1934, p. 15 ss.
- J. B. WATSON, *Psychology from a Standpoint of the Behaviorist*, Lippincott, Philadelphia 1939.
- S. DE SANCTIS, *Psicologia sperimentale*, A. Stock, Roma 1929, vol. I, p. 221 ss.
- H. GRÜNDER, *Experimental Psychology*, The Bruce Publ. Co., Milwaukee 1932, pp. 301-395.
- W. KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Springer, Berlin 1933, c. 10: Über verständliche Zusammenhänge, p. 222 ss.
- H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Alcan, Paris 1934.
- H. DELACROIX, *Les opérations intellectuelles*, in G. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, F. Alcan, Paris 1934, t. V, pp. 85-142 (con ampia bibl.).
- P. JANET, *Les débuts de l'intelligence*, Flammarion, Paris 1935.
———, *L'intelligence avant le langage*, ibid. 1936.
- T. V. MOORE, *Cognitive Psychology*, J. B. Lippincott Co., Chicago-Philadelphia-New York 1939, P. V-VII, p. 325 ss.
- B. VARISCO, *Il pensiero vissuto*, Perrella, Roma 1940.
- W. METZGER, *Psychologie*, in *Wissenschaftl. Forschungsberichte*, Bd. 52, Th. Steinkopff, Dresden u. Leipzig 1941, pp. 218 s., 306 ss., 318 ss.
- C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941.
- GEMELLI-ZUNINI, *Introduzione alla psicologia*, Vita e Pensiero, Milano 1947, p. 231 ss.
- K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, V Aufl., Springer, Berlin u. Heidelberg 1948, spec. pp. 167-187, 283 ss., 305 ss.
- E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, Claasen u. Goverts, Hamburg 1948.
- R. MEILI, *Denkpsychologie*, in *Handbuch der Psychologie*, hrsg. D. Katz, Benno Schwabe, Basel 1951, pp. 154-175.

CAPITOLO II

LE ATTIVITÀ TENDENZIALI

I – *Inclinazione e passione: nozioni e problemi*

Il conoscere nella sua forma compiuta è attività contemplante ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$) e si compie perciò nella forma di una «presenza» dell'essere al conoscente. Ma l'essere è per lo più assente, distante dal soggetto e disposto lungo quella traiettoria del tempo ch'è precisamente l'esistenza, in cui si compie la struttura della singolarità ovvero della persona di ognuno. Il conoscere si trova quindi implicato – come principio e mezzo e a suo modo, almeno nel tomismo, anche come termine – in un plesso di tendenze, inclinazioni e passioni dentro le quali si attua la libertà della volontà dei singoli che sono i fattori della personalità.

Per *inclinazione* o tendenza s'intende l'orientamento o disposizione di un agente rispetto all'oggetto ch'è lo scopo ovvero il termine del suo operare: in questo senso si può dire che la inclinazione è la proprietà tendenziale o «appetito» che ogni agente ed ogni forma, sia naturale come conoscitiva, hanno per la loro perfezione finale: *Res naturalis per formam qua perficitur in sua specie habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationem consequitur* (C. Gent., IV, 19). Le forme naturali imprimono una inclinazione all'acquisto delle perfezioni naturali, le forme soprannaturali danno le inclinazioni che muovono ad atti nell'ordine della Grazia: nel mondo fisico-biologico le inclinazioni coincidono con la spinta espressa dalle leggi fisiche e dagli istinti: nella vita dello spirito esse soggiacciono alla libertà, alla dialettica della «scelta». Secondo S. Tommaso le inclinazioni nell'ordine spirituale sono più attive di quelle della natura fisica e quelle dell'ordine soprannaturale, conseguenti alle virtù infuse (specialmente i doni dello Spirito Santo), operano nell'anima *secundum quandam connatu-*

ralitatem con le cose divine che muove l'anima a seguire docilmente l'istinto divino dello Spirito Santo (*Sum. Theol.*, I^a-II^æ, q. 68, a. 2).

C'è quindi una inclinazione naturale o inconscia (*appetitus naturalis*) secondo la quale ogni creatura tende a ciò che le è conveniente, prescindendo da qualsiasi conoscenza (*Ibid.*, I^a, q. 78, a. 1 ad 3), ed è perciò comune a tutta la natura e ad ogni forma e facoltà. C'è poi una inclinazione conscia (*appetitus elicitus*: ὁρεξις διανοητική: *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 5) che consegue alla conoscenza sensitiva o intellettuale; quando consegue alla deliberazione della ragione costituisce la inclinazione libera (la ὁρεξις βουλευτική di Aristotele: *Ibid.*, III, 5, 1113 a 10). La inclinazione è quindi principio intrinseco di movimento nella natura; ma essa attinge il suo fondamento e la ragione del suo oggetto e del suo fine dalla forma e dal grado di essere a cui appartiene. È su questo principio che si deve prospettare l'educazione dell'uomo e insieme anche il problema della *moralità* delle inclinazioni: esse, di per sé, indicano una perfezione propria della natura nel movimento per raggiungere i propri oggetti rispetto ai quali si differenziano e si classificano le inclinazioni. Di un giudizio di valore le inclinazioni sono passibili soltanto quando, mediante l'attività consapevole e l'impegno della persona, assumono quella particolare struttura tendenziale verso l'oggetto che è la passione.

La *passione* nel linguaggio ordinario indica l'impeto di un'inclinazione verso un oggetto determinato che si manifesta sotto forma di attrazione o repulsione. Nell'uso filosofico il termine «passione» ha un uso vastissimo e indica, in generale, lo stato di un «soggetto» che si trova sotto l'influsso di qualche principio estrinseco. Nel suo significato fondamentale passione (πάθος) è il «ricevere» in generale. È quindi l'effetto che l'azione di un agente estrinseco esercita su di un soggetto: in questo senso la passione indica l'attualità che sta al termine dell'azione come suo correlativo e costituisce il predicamento passione¹.

Considerate in se stesse le passioni sono qualità che causano alterazione nel soggetto come il bianco e il nero, il caldo e il freddo, il dolce e l'amaro e simili: è questa la passione nell'ambito fisico predicamentale e costituisce una sottospecie o genere subordinato della «qualità» e comporta gradazioni del più e del meno secondo la virtualità dell'agente e la capacità recettiva del soggetto: S. Tommaso la chiama *passio naturae* cioè passione fisica (*In IV Sent.*, d. 44, q. 3, a. 3).

Ma tanto Aristotele come S. Tommaso considerano la passione in un senso ancora più ampio come il ricevere puro positivo di una perfezione e di un atto da parte di ciò ch'è in potenza, come avviene nelle operazioni del

¹ ARISTOTELE, *Cat.*, 4, 2 a 4; *Met.*, V, 21, 1022 b 15-21.

senso e dello stesso intelletto (possibile). Questa passione (*passio perfectiva*) si compie perciò senza corruzione o alterazione ma dice «incremento» schietto, acquisizione e «salvezza» di ciò che è in potenza da parte di ciò che è in atto (... Σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει ὄντος: *De An.*, II, 5, 417 b 3).

In questo senso le sensazioni son dette passioni perché causate nel senso dai sensibili (*Met.*, IV, 5, 1010 b 33). Il fantasma che riceve e raccoglie gli oggetti dei sensi esterni è anch'esso detto passione (*De mem. et rem.*, 450 a 12), e ugualmente l'atto della fantasia (*De An.*, III, 3, 427 b 18). Sempre nell'ambito del significato generico, si dice passione la «proprietà» di qualcosa in generale, ovvero qualunque determinazione intrinseca della sua essenza: per i numeri l'essere pari o dispari e come, p. es., negli animali l'esser maschio o femmina e le modificazioni organiche e funzionali a cui vanno soggetti periodicamente i viventi (*Hist. anim.*, VII, 17, 600 b 29). E perciò anche in senso logico si dice passione quella determinazione che deriva necessariamente dall'essenza, come la risibilità o la socialità per l'uomo ed è detta passione propria (πάθος ἴδιον, π. οἰκεῖον, π. καθ'αυτό). Ma in un senso ancora più ampio è detta passione qualsiasi modificazione o attuazione che possa subire un certo «soggetto» (ὑποκείμενον): qualità, attributi, disposizioni di ogni genere. In senso rigoroso la passione indica l'alterazione o mutamento secondo la qualità (ἀλλοίωσις) sia nell'ordine fisico corporeo come, e specialmente, in quello psichico, e allora propriamente si dice *passio animi vel animae*. Le passioni del corpo organico sono tutto ciò che lo danneggia nelle sue funzioni vitali come la fame, la sete, le indisposizioni e le malattie, o ciò che lo modifica intrinsecamente, come i quattro umori che caratterizzano le costituzioni principali dell'uomo (*De part. anim.*, III, 4, 667 b 12; *Hist. anim.*, VI, 14, 544 b 22). Le passioni dell'anima o passioni in senso rigoroso sono i moti della coscienza e indicano gli atteggiamenti di attrazione e repulsione che il soggetto prova verso gli oggetti dell'appetito. Così Aristotele parla di tre passioni principali esistenti nell'anima: il desiderio, l'ira e la paura (*Rhetor.*, II, 8, 1385 b 34), cui seguono l'audacia, l'invidia, il gaudio, l'amicizia, l'odio, lo zelo, la misericordia e in generale tutto ciò che può causare gioia o dolore (*Ethic. Nic.*, II, 4, 1105 b 20). S. Tommaso, richiamandosi a S. Agostino, precisa il carattere tendenziale della passione: «Afferma Agostino nel I. IX del *De Civitate Dei* (cap. 4) che i movimenti dell'animo, detti dai Greci πάθη, alcuni fra i latini, come Cicerone, chiamano *perturbationes*, altri *affectiones* o *affectus*, altri infine più espressamente, come nel greco, *passiones*. È chiaro pertanto che le passioni dell'anima altro non sono che affezioni. E poiché le affezioni son proprie più della parte affettiva che non della apprensiva, le passioni appartengono maggiormente alla sfera appetitiva che non a quella conoscitiva» (*Sum. Theol.*, I^a-II^æ,

q. 22, a. 2). Nella passione così intesa, l'elemento caratteristico è la commozione o perturbazione corporea (*transmutatio corporalis*) specialmente nella funzione circolatoria, ad esempio, nell'ira che «riscalda il sangue attorno al cuore»². Di qui la definizione della passione presa ancora dal Damasceno: *Passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali*³. In questo senso nella parte superiore dell'anima, negli angeli e in Dio, non si può parlare propriamente di passione se non per metafora e analogia⁴ (*Ibid.*, a. 2 ad 1 e a. 3 ad 3).

Le passioni si dividono pertanto secondo le due specie di tendenze appetitive. Nell'«appetito concupiscibile» il bene si considera o assente o futuro o presente e così c'è l'*amore*, il *desiderio*, o il *gaudio*; rispetto al male si ha invece rispettivamente l'*odio*, la *fuga* o la *tristezza*.

L'«appetito irascibile», che ha per oggetto il bene arduo, contiene invece soltanto cinque passioni: rispetto al bene, non ancora ottenuto ma raggiungibile, c'è la *speranza* o, se è considerato irraggiungibile, c'è la *disperazione*. Rispetto al male non ancora incombente si hanno il *timore* e l'*audacia* e quando il male già incombe l'*ira* che rimane sola nel suo genere poiché la mansuetudine (πραότης) è, per Aristotele, un difetto e non l'opposto dell'ira (*Rhetor.*, 1125 b 28). In tutto sono quindi undici passioni secondo le quali si attua l'intero comportamento affettivo della sfera dell'appetito sensibile (cfr. *Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 23, aa. 1-4). Si può quindi comprendere che la passione, se ha un primo momento di passività del soggetto rispetto a qualcosa di estrinseco, esprime poi il comportamento attivo del soggetto nel suo orientamento verso il bene e il male nella loro effettiva realtà (cfr. *Ibid.*, q. 22, a. 2 ad 2).

Ma fin quando sono considerate come movimenti delle tendenze nell'ambito della sfera dell'appetito sensitivo e operano senza alcun influsso della ragione, le passioni esulano dalla moralità: nella prima infanzia, nei dementi e in certe categorie più gravi di tarati costituzionali (manie invincibili di suicidio, di omicidio, di alcoolismo, di eccessi erotici, di cleptomania, ecc.). Ma nell'uomo che ha raggiunto lo sviluppo normale della ragione e mantiene l'esercizio della libertà nell'unità di coscienza, le passioni vengono a trovarsi sotto la guida e l'impero della ragione e diventano buone o cattive e quindi sono soggetto di virtù e vizio, di merito e colpa, a seconda che si conformano alla ragione o la contrastano⁵.

² S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I, II, cap. 16: P.G. 94, 932.

³ *Op. cit.*, cap. 22: P.G. 94, 941, citato in *Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 22, a. 3, sed contra.

⁴ *Ibid.*, a. 2 ad 1 e a. 3 ad 3.

⁵ Cfr. *Sum Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 56, a. 4 ad 1; *Ibid.*, q. 24, a. 1, che rimanda ad ARISTOTELE, *Ethic. Nic.*, I, 13, 1103 b 13; v. anche II, 4, 1105 b 32.

La ragione esercita il suo influsso sulle passioni assoggettandole alla sua regola di mantenere il «giusto mezzo» (τὸ μέσον, μεσότης) contro gli estremi, per eccesso e per difetto, ed è questo *medium rationis* che permette di definire la virtù morale⁶.

Lungi quindi dall'essere intrinsecamente cattive e immorali, le passioni sono diventate validi stimoli e sostegni della virtù e sono indispensabili perché l'uomo affronti i rischi e i pericoli che s'incontrano nel tendere a opere egregie e alla virtù. La passione improvvisa che spinge ad agire (la *passio antecedens*) diminuisce la libertà e può toglierla del tutto, quand'è così vemente da oscurare la ragione stessa (*Sum. Theol.*, I^a-II^a, q. 24, a. 3 ad 1).

Nella teologia protestante invece la passione è essenzialmente l'inclinazione della natura corrotta e preda dell'errore e delle brame sregolate⁷. Il predominio della filosofia moderna, orientata prevalentemente verso le strutture della soggettività, da una parte, e dall'altra lo sviluppo delle scienze sperimentali le quali tendono alla conoscenza delle leggi e dei comportamenti dei processi singoli (fisici, biologici, psicologici, sociali...) hanno rinnovato completamente lo studio delle passioni.

Dal piano fisico-etico e ontologico-etico in cui si muovevano le concezioni dell'antichità e del medioevo, la psicologia moderna è passata alla considerazione fisiologico-fenomenologica ovvero analitica. Le passioni hanno una ripercussione diretta sul comportamento fisiologico dell'organismo, come risulta sia dall'esperienza immediata come dall'indagine scientifica: accelerazione o diminuzione del ritmo cardiaco, vaso-costrizione periferica, modificazione dei movimenti respiratori, iperglobulia, iperglicemia o glicosuria, modificazioni del diametro della pupilla, ecc. Recenti indagini sperimentali, dovute specialmente al Cannon (1925) e proseguite dalla scuola behaviorista del Watson, hanno confermato il sostrato fisiologico del comportamento delle passioni. Quando le emozioni raggiungono un certo grado d'intensità (ira, sdegno, forte paura...) si possono bloccare completamente le secrezioni e le contrazioni dei muscoli lisci dello stomaco e arrestare la digestione. L'analisi del sangue mostra la presenza di un eccesso di zucchero che rende possibile, mediante l'azione regolatrice dell'adrenalina, l'aumento delle energie di difesa e di offesa necessarie dell'organismo: così secondo il Cannon, ciò che nelle condizioni normali esige un'ora o più di lavoro, l'adrenalina lo può compiere in cinque minuti o meno ancora⁸. Però, quando la secrezione supera un certo limite massimo, l'effetto è la disorganizzazione e

⁶ *Ethic. Nic.*, II, 6, 1106 b, 14 ss.; v. anche *Ibid.*, 9, 1109 a 19 ss.

⁷ Cfr. R. ROTHE, *Theologische Ethik*, III, § 493, Wittenberg 1870, p. 63.

⁸ J. B. WATSON, *Psychology from the Standpoint of the Behaviorist*, Filadelfia-Londra 1929, p. 250 ss.

l'atassia completa della condotta; nell'uomo i processi superiori, p. es. la immaginazione e la volontà, possono indirettamente influire, moderando la passione, sullo stesso meccanismo fisiologico ed è a questo modo probabilmente che opera il metodo Yoga.

Nella sfera affettiva o tendenziale vengono distinti le tendenze, le emozioni, i sentimenti, le passioni; le tendenze o inclinazioni sono gli elementi innati, gli stimoli endogeni per dir così della sfera affettiva e operativa; i sentimenti sono le inclinazioni nel loro attuarsi; le emozioni rappresentano gli stati acuti dei sentimenti stessi, mentre le passioni sono intese generalmente come gli atteggiamenti, buoni o perversi, ormai stabiliti e costitutivi della personalità individuale. Tuttavia, nel linguaggio ordinario della psicologia, passione significa la condotta sregolata in contrasto alla ragione (p. es., la passione del gioco, del bere, del piacere sensuale, ecc.) e perciò si parla di «caratteri passionali» quando il comportamento del soggetto segue l'impulso della passione. È la passione allora che conferisce una certa unità e struttura alla vita dell'individuo in virtù delle «resistenze» che provengono dalle rimanenti forze sane che cercano di ostacolare l'azione dissolvante della passione e vi ristabiliscono un certo ordine. In questo senso la passione figura come una «deviazione» (*dérèglement*) dei sentimenti primitivi e può essere definita come una «fuga al controllo dell'automatismo circa le regolazioni del sentimento a cui presiede la ragione»⁹.

Le passioni principali, nella classificazione moderna, sono indicate di preferenza negli eccessi dell'intemperanza, il mangiare e il bere, la lussuria e la cupidigia di ricchezze¹⁰: errano tuttavia gli psicologi di tendenza determinista quando affermano che la passione esula come tale dalla sfera della moralità per cui l'uomo che agisce per passione sarebbe da dire del tutto irresponsabile.

I primi associazionisti inglesi (Adam Smith) riducono le passioni a forme di simpatia e di antipatia le quali sarebbero derivate da processi d'imitazione, di riproduzione e di proiezione affettiva: secondo Hume tutte le passioni nascono dalle «impressioni» o sensazioni piacevoli e spiacevoli variamente combinate secondo le leggi dell'associazione nell'immaginazione¹¹. I fautori dell'evoluzione (Darwin, Spencer) riportano l'origine delle passioni allo sviluppo dell'istinto sociale nella specie. La psicanalisi interpreta le passioni e tutti gli atteggiamenti della vita – compresa la religione e la morale – come proliferazione dell'istinto sessuale indifferenziato che Freud ha chiamato

⁹ M. PRADINES, *Traité de psychologie générale*, II, Parigi 1948, p. 337.

¹⁰ Cfr. M. PRADINES, *Op. cit.*, p. 317 s.

¹¹ Cfr. D. HUME, *A dissertation on the passions*, in *Essays and treatises*, II, Londra 1788, p. 168 s.

libido. Max Scheler ammette che ogni sfera di esistenza (vegetativa, sensitiva, intellettuale e volitiva) ha la sua energia propria ma in modo che sono possibili interferenze e influssi dell'una sull'altra: l'essenza allora dell'amore – inteso come passione al suo stato puro – è indicata in «un movimento nel quale ogni oggetto individuale e concreto, capace di valori, raggiunge i valori più alti compatibili con la natura e la sua determinazione ideale»¹². La passione dell'odio ha invece un «movimento» opposto, però solo in quanto si volge ai valori inferiori e si fissa in essi per opporli ai valori superiori. Ma una spiegazione esauriente e unitaria delle passioni la psicologia moderna ancora non l'ha data, per l'arduo intreccio dei problemi che la passione mostra nel formarsi della coscienza e della personalità: il suo merito è soprattutto nella ricerca analitica e fenomenologica delle varie passioni, nelle accurate distinzioni sconosciute alla psicologia antica e nelle opportune classificazioni¹³.

Cenno storico. Nella speculazione dei presocratici si afferma il contenuto e la natura «fisica» della passione che è perciò riservata alla vita inferiore e contrapposta alla ragione e alla virtù: con Empedocle amore e odio sono elevati a principio del divenire cosmico. Lo stesso Democrito afferma che la sapienza libera l'anima dalla passione (σοφίη ψυχῆν παθῶν ἀφαίρεται)¹⁴. Presso i tragici prende rilievo il conflitto fra la passione (ἔρως) e l'opposta virtù della castità voluta dalla ragione (σοφροσύνη); nell'*Ippolito* di Euripide l'amore è l'elemento creativo primordiale, irrazionale e amorale, bello e terribile, dolce e penoso nelle sue manifestazioni, ed è rappresentato da Venere ciprigna, mentre la virtù è simboleggiata in Diana o Artemide casta; anche qui però il bene per l'uomo è prospettato come un «temperamento» fra la passione e la ragione nel senso di una mutua integrazione di beni parziali con predominio del bene migliore¹⁵. Nell'analogia platonica del cocchio a cui sono legati due cavalli, l'uno egregio e generoso, l'altro perverso e sordido, è accentuato l'aspetto morale delle passioni, che avrà la sua teoria completa nell'etica aristotelica.

Nella concezione stoica antica (p. es., Zenone) la passione è un moto di contrazione o dilatazione dell'anima e precisamente dello «spirito vitale» (πνεῦμα) che ha la sua sede nel cuore¹⁶; esso è volontario e consegue a un'opi-

¹² M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, 5ª ed., Francoforte s. M. 1948, p. 174.

¹³ Cfr. D. LAGASCHE, *Les sentiments complexes de l'amour et de la haine*, in G. DUMAS, *Nouveau traité de psychologie*, VI, III, Parigi 1939, p. 115 ss.

¹⁴ DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 5ª ed., Berlino 1935, fr. B 31, p. 152, 3; cfr. A I, p. 84, 22.

¹⁵ Cfr. W. CH. GREENE, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. 1944, P. 180 s.

¹⁶ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, Lipsia 1905; t. I, p. 51, 28.

nione falsa (δόξα) ed è perciò un impulso vano, improvviso, irrazionale, disobbediente alla «ragione» (ὀρμηὶ πλεονάζουσα, ἄλογος ἀπειθῆς λόγῳ), un «movimento contro natura» (κίνησις παρὰ φύσιν)¹⁷. Le passioni sono pertanto «malattie dell'anima» e si riducono ai piaceri e ai dolori, mentre il saggio invece dei πάθη ha la volontà (βούλησις) contrapposta al desiderio (ἐπιθυμία), la gioia (χαρά) contrapposta al piacere (ἡδονή) e la previdenza (εὐλάβεια) contrapposta al timore (φόβος). Epicuro, nella polemica contro la concezione stoica, ritornava al principio aristotelico che le passioni non disdicono al saggio che le sa moderare, per rendere possibile una maggiore fruizione del piacere: soggetto del piacere e dolore fisico (ἀλγηδών) è la carne (σάρξ), del piacere e dolore morale o dispiacere (λύπη) è l'anima o piuttosto la sfera psichica¹⁸. L'accusa di edonismo e di egoismo ch'è stata fatta alla dottrina epicurea delle passioni è contraddetta dai recenti studiosi; Epicuro assegna il vertice della vita umana al culto dell'amicizia e «il saggio darà, se occorra, la sua vita per l'amico» (Diogene Laerzio, X, 121)¹⁹.

Mentre il medioevo attinge da Platone e Aristotele e dagli stessi stoici per il tramite di Cicerone e dei Padri, l'Umanesimo del Petrarca e del Valla e il Rinascimento fino al Bruno e al Gassendi tentano di riprendere e riabilitare la dottrina epicurea, secondo la tesi del Saitta²⁰; tuttavia tanto il Valla come poi il Gassendi non intendevano affatto di contrastare la morale cristiana, e davano perciò a quella riabilitazione un significato e un contenuto diversi da quello della tesi in questione. Nel pensiero moderno merita un cenno particolare Cartesio per il suo *Traité des passions* (scritto verso il 1646) la cui originalità riguarda più alcune analisi particolari che non i principi generali nei quali non fa che riprodurre la concezione tradizionale di S. Tommaso: la differenza più notevole è la divisione delle passioni in *passions simples et primitives* (ammirazione, amore, odio, gioia e tristezza) e *passions particulières* che sono derivate e sottospecie a quelle come ha chiaramente dimostrato M. Meier²¹. Sulla scia di Cartesio si muove la dottrina delle passioni di A. Geulinx nella postuma *Ethica* (Amsterdam 1696) e lo stesso Leibniz nell'opuscolo *De affectibus* del 1679²².

¹⁷ *Loc. cit.*, p. 50, 21 ss.; 93, 5.

¹⁸ C. DIANO, *Epicuri Ethica*, Firenze 1946, p. 121.

¹⁹ R. MONDOLFO, *La coscienza morale in Epicuro*, in *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, p. 189 ss.

²⁰ *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna 1949, t. I, pp. 180 ss., 232 ss.

²¹ *Die Lehre des Thomas von Aquino «De passionibus animae» in quellenanalytischer Darstellung*, in *Beiträge Baeumker*, XII, 11, Münster i. W. 1912, pp. X-XIV.

²² Ed. Grua, *Textes inédits de Leibniz*, Parigi 1948, I, p. 512 ss. e passim.

Spinoza ritorna decisamente alla concezione stoica e chiama *actiones* le inclinazioni (*cupiditates*) che la mente domina con idee adeguate, e *passiones* quando l'impulso viene piuttosto dalle cose che non dalla mente, onde questa non le può perfettamente dominare (*Ethica*, parte 4^a o prop. 73^a: *Appendix*, c. 2).

Nel seguito della filosofia moderna la considerazione filosofica delle passioni andò sempre scemando, mentre assunse rilievo quella psicologica e fenomenologica; l'idealismo ha eliminato le passioni dalla vita della coscienza perché rappresentano l'io empirico, mentre l'esistenzialismo ha intrapreso in vari modi di darne una fondazione e deduzione fenomenologica in funzione della esistenza ch'è la libertà in atto.

II – *Passione e sentimento: il piacere*

Si distingue il sentimento dal semplice «sentire» della sensibilità esterna o interna, in quanto mentre il sentire riferisce dei «contenuti» oggettivi, il sentimento presenta la situazione del soggetto, per es. di soddisfazione o d'insoddisfazione. Il sentimento costituisce perciò un atteggiamento dell'io profondo, nucleo dell'interiorità individuale: in questo senso anzi si è potuto dire che il sentimento come tale è pura attestazione di sé, non solo senza esigere un preciso riferimento ad oggetti ma senza alcun rapporto diretto neppure con la coscienza dell'io sostanziale, così che nei sentimenti più intensi la coscienza dell'io è assai debole o perfino assente mentre il delinarsi della coscienza individuale indebolisce e può perfino far scomparire il sentimento stesso. La controversia pertanto fra coloro che sostengono l'intenzionalità dei sentimenti ovvero che il sentimento, come ogni atto psichico, si rapporta a un oggetto in quanto «ci si rallegra, ci si addolora di qualche cosa...» (scuola del Brentano, Bollnow) e coloro che negano tale riferimento in quanto esso appartiene al momento conoscitivo e cade fuori del sentimento stesso, ch'è ineffabile esperienza dell'io (Pfänder, Beck), si può risolvere distinguendo due momenti nell'attuarsi completo del sentimento: l'uno centripeto come sentimento puro originario e l'altro centrifugo in quanto il sentimento entra come elemento dell'orientamento del soggetto verso la realtà. Evidentemente ogni sentimento sorge nel soggetto in seguito a qualche apprensione più o meno distinta e costituisce la risposta del soggetto stesso alla presentazione dell'oggetto: tuttavia il primo momento, ovvero l'impressione intima originaria (la *Stimmung* dei tedeschi) è in direzione del soggetto, come il *sentirsi* contento o scontento, timoroso o fiducioso..., e solo in seguito può venire – ma non è necessario che segua – il rapporto all'altro ed alle volte di fatti non viene.

Il sentimento è stato perciò definito «la situazione del soggetto psichico ovvero dell'io» come tale²³. Questa situazione si presenta sotto due forme fondamentali: o come affermazione dell'io ed allora assume la forma del *piacere* o della soddisfazione in generale, oppure come negazione e limitazione, come costrizione dell'io che viene indicato come *dispiacere*. Attorno a questi due sentimenti fondamentali si collocano le altre forme di sentimenti sia cosiddetti elementari (p. es. simpatia, antipatia, amore, odio...), come anche superiori ovvero appartenenti alla sfera della vita intellettuale e volitiva (sentimenti estetici, religiosi, morali...): ma non si è raggiunta ancora in questo campo fra gli psicologi una classificazione uniforme. Nell'indirizzo della «psicologia della forma e della totalità» (*Gestalt und Ganzheitspsychologie*) il sentimento è considerato come un atteggiamento globale in quanto «nei sentimenti noi viviamo immediatamente l'essenza delle situazioni mutevoli dell'io in noi e negli altri» ed in questo senso i sentimenti sono chiamati anche «qualità formali della coscienza totale» (*Gestaltqualitäten des Gesamtbewusstseins*). Così i sentimenti assieme al conoscere (sentire e pensare) e all'attività tendenziale (istinto, volontà) costituiscono una propria sfera della soggettività, che ha un contributo decisivo nella qualificazione stessa degli oggetti da parte dell'io. È merito della psicologia moderna aver distinto lo stato originario dei sentimenti dagli «affetti» che indicano gli stati acuti già oggettivati, come dalle «inclinazioni» che sono gli elementi tendenziali innati e dalle *passioni* che sono le strutture tendenziali acquisite e moralmente definite. I sentimenti in quanto sono impressioni immediate astraggono da ogni oggetto, astraggono anche dalla moralità e da ogni giudizio di valore: se si vuol dire che anche i sentimenti hanno un riferimento all'oggetto (intenzionalità), ciò non appartiene ai sentimenti come tali, ma dipende dell'io stesso il quale, operando come un tutto individuale e personale si rapporta alle realtà esterne del mondo della natura e della società (Famiglia, Stato, Chiesa), si tratta cioè del rapporto fra microcosmo e macrocosmo²⁴.

Il pensiero esistenziale ha esteso e approfondito l'analisi dei sentimenti come l'*angoscia* e il *timore* (Kierkegaard, Heidegger), la *noia* e la *nausea* (Sartre) e simili, i quali suppongono però un definito orientamento sulla natura della dialettica, della coscienza e della libertà. La normalità o l'anormalità del comportamento dei sentimenti incide profondamente nella costituzione della personalità individuale che ha nei sentimenti la forma segreta e più attiva che determina la sua preferenza e avversione, l'inclinazione e spesso la stessa decisione ultima del suo agire, quale la scelta di una voca-

²³ Cfr. A. PFÄNDER, *Einführung in die Psychologie*, 2ª ed., Lipsia 1920, pp. 205, 214.

²⁴ Cfr. M. BECK, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938, pp. 235, 239.

zione o di una professione, il cambiamento improvviso della condotta (perversioni, conversioni...). Si può riconoscere che non esiste ancora una teoria soddisfacente dei sentimenti: la teoria empirista sostenuta da James, Lange (seguiti dal nostro Sergi) che identifica il sentimento con la sua manifestazione («si è tristi, perché si piange!»), è stata, definitivamente confutata dalla fenomenologia e dallo stesso esistenzialismo; ma l'intima natura del sentimento non è oggetto di definizioni ma di esperienza, perché esso è un *prius* assoluto che sfugge ad ogni analisi riflessiva e non si lascia descrivere che in modo indiretto.

Il sentimento più originario e fondamentale è il piacere (ἡδονή) in cui si concentra la soggettività dell'essere e dal quale si dipartono le inclinazioni, le passioni, le emozioni... come dall'ultimo proprio fine.

In generale nell'uso classico piacere indica la «gioia» dei sensi quando vengono soddisfatti e quindi anche il benessere fisico che ne deriva²⁵. In un senso più vasto significa il «sentimento» di soddisfazione che si diffonde dalla sfera sensoriale a quella psichica e quindi fino alla stessa sfera spirituale, come risposta del soggetto al conseguimento di un bene desiderato. Di qui la definizione di S. Tommaso: *Delectatio nihil aliud est quam quietatio appetitus in bono* (*Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 11, a. 6 ad 1). Il piacere quindi segue la scala degli oggetti: dai piaceri sensibili più materiali del gusto e del tatto fino ai sensi superiori della vista e dell'udito in cui si compie il gusto artistico, e alle compiacenze per le opere dell'ingegno e gli atti di virtù. È sempre il compiacimento di un oggetto conveniente, mentre l'oggetto sconveniente causa dolore (λύπη, πόνος)²⁶.

Il piacere negli esseri finiti comporta perciò un elemento conoscitivo ch'è l'apprensione di un certo bene, reale o apparente da raggiungere o già raggiunto, e un elemento affettivo cioè il sentimento di benessere ch'è la compiacenza della sfera emozionale (*Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 11, a. 1 ad 3). In Dio invece il piacere è la felicità del pieno possesso di se stesso, sommo bene, come un'unica semplice e suprema gioia: διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἀπλήν χαίρει ἡδονήν, perché il piacere consiste invero nella quiete piuttosto che nel movimento²⁷.

In Socrate il piacere è di solito il premio della virtù come armonia dell'anima a cui l'uomo deve tendere (*Prot.* 354 c, 357 a) operando secondo ragione (κατὰ φρόνησιν) ma quando degenera in piacere sensibile diventa passione (πάθος) e rompe ogni regola, senza freno o limite (*Rep.* 328 d).

²⁵ Cfr. ARIST., *De partibus anim.*, II, 17, 660 b 9.

²⁶ *De An.*, III, 7, 431 a 9 ss.; *Eth. Nic.*, II, 4, 1105 b 23.

²⁷ *Eth. Nic.*, VII, 15, 1154 b 26. Cfr. *Met.*, XII, 7, 1072 b 23 ss.

Aristotele pone non solo la distinzione di piaceri buoni e perversi (φαιλαί ἡδοναί) ma anche dei piaceri che nascono dalla virtù e dei piaceri che si godono con virtù²⁸. Ad Aristotele si oppongono i Cirenaici, i Cinici e gli Epicurei che facevano consistere nel piacere la essenza del bene e della virtù e lo tenevano perciò come la regola e il più alto scopo della vita²⁹. La posizione aristotelica è stata combattuta anche dagli Stoici i quali, portandosi all'eccesso contrario, ritenevano il piacere irrazionale e sconveniente all'uomo virtuoso: per Cleante gli unici piaceri dell'uomo dovevano avere per oggetto il bello e il buono³⁰.

Allora secondo la natura del bene a cui tende, il piacere si divide in sensitivo o spirituale; questo si compie nella sfera superiore della coscienza e abbraccia ogni forma di compiacimento per la verità, la bontà, la bellezza... ovvero per ogni valore in generale considerato nella attrazione che genera nel soggetto, nel momento del desiderio, e nella gioia del possesso quando è conseguito; il piacere sensitivo o corporale invece si compie nei sensi che siano soddisfatti delle proprie brame. Perciò San Tommaso chiama «piacere naturale» (o del corpo) il piacere sensitivo, perché si compie col tatto ch'è il senso più materiale e «piacere animale» (cioè dell'anima) quello spirituale: *delectatio animalis... quae consummatur in sola apprehensione alicuius rei ad votum habitae; ... delectatio corporalis sive naturalis quae in ipso tactu corporali perficitur* (*Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. 72, a. 2).

La moralità del piacere dipende anzitutto dalla natura dell'oggetto, se cioè conviene o non al dettame della ragione rispetto al fine ultimo della persona umana (*Sum. Theol.*, II^a-II^{ae}, q. 118, a. 6). Contro quindi gli eccessi del rigorismo e del lassismo, si deve ritenere che il piacere appartiene e giova alla natura razionale, prima come stimolo per muoverla all'azione e poi come compimento e perfezione ultima dell'azione stessa.

Nella filosofia moderna è stato accentuato di preferenza il momento irrazionale del piacere: p. es. in Kant che lo considera come un «sentimento legato alla rappresentazione senza tuttavia essere conoscenza»³¹. Nella psicologia moderna si è cercato di precisare le varie classi di piaceri sensibili, il loro comportamento ed anche gli elementi del sistema nervoso che ne sarebbero gli organi rispettivi; ma, come ha riconosciuto il Ward³², i risultati sono rimasti molto incerti e non si è andati molto più in là della teoria aristotelica.

²⁸ *Eth. Nic.*, X, cc. 5-7, 1175 a 18 ss.; X, 5, 1175 a 5.

²⁹ Cfr. SEXT. EMP., *Adv. Mathem.*, VII, 199.

³⁰ Cfr. EPIPHANII, *Adv. Haer.*, III, 37; H. DIELS, *Dox. gr.*², Berlino 1929, p. 592, 30.

³¹ Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, Einl. VII.

³² *Psychological Principles*, Cambridge 1920, p. 29.

Si può riconoscere pertanto che il *sentimento* sta all'origine della vita tendenziale come un *quid* ineffabile che determina originariamente il soggetto per la sfera dell'essere e dell'agire, così come sta la sensazione nella sfera del conoscere.

L'evidenza di questa situazione, che fascia tutta la nostra coscienza come il fattore più profondo della sua continuità ed unità ha indotto alcuni filosofi (i fautori delle cosiddette *filosofie del sentimento*) a dare il primato al sentimento sul conoscere. Nell'empirismo inglese Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Beattie e lo stesso Hume affermano che tanto la conoscenza del reale, come lo stesso giudizio morale si fondano sul sentimento immediato, inteso come convinzione o credenza (*belief, custom, feeling*). Nella filosofia francese già Pascal aveva proclamato «les raisons du coeur» seguito da Malebranche, Rousseau, secondo i quali il giudizio del sentimento è infallibile; alla filosofia del sentimento ritornano Maine De Biran e il Bergson³³. Nella filosofia tedesca la dottrina del sentimento si sviluppa specialmente a partire dalla *Critica del giudizio* di Kant (Jacobi, Fries, Schleiermacher). Merita un cenno particolare la filosofia di Max Scheler secondo la quale la stessa «intuizione delle essenze» (*Wesensschau*) è un processo di apprensione affettiva in quanto è concepita come «partecipazione di simpatia» (*Einsfühlung*): ciò vale anche per la conoscenza stessa di Dio³⁴.

Le filosofie del sentimento rappresentano l'istanza del nucleo soggettivo del mistero dell'essere e la reazione della coscienza del singolo contro l'oggettivismo assoluto del razionalismo.

III – La tendenza spirituale come volontà

La struttura morale della persona umana fa capo alla *libertà della volontà*. La volontà è la tendenza razionale ed è perciò la facoltà di tendere al «bene universale», propria delle creature spirituali. Conosciuto dall'intelligenza, il bene o felicità diventa oggetto e principio della volontà la quale mette in opera le altre facoltà e se stessa per il suo conseguimento con una serie di atti che hanno il loro fulcro nel momento ed atto di scelta della libertà.

L'originalità della volontà e la sua emergenza, è stata contestata dalla filosofia materialistica nelle sue varie forme, in quanto riduce le aspirazioni volontarie a processi associativi d'istinti e impulsi elementari, a fenomeni di pressioni sociali, ecc. È merito delle indagini introspettive della *Denkpsychologie* di aver dimostrato l'irriducibilità delle funzioni volitive a funzioni tendenziali

³³ Cfr. «La morale dinamica», di *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parigi 1932.

³⁴ Cfr. MAX SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie*, in *Vom Ewigen im Menschen*, 2ª ed., Lipsia 1923, t. II, p. 68 s.

inferiori e di averle considerate come il nucleo autogeno per la formazione della personalità³⁵. Come l'intelligenza è la facoltà del vero, cioè del giudizio sulla realtà oggettiva delle cose in se stesse, così la volontà è la facoltà del bene universale e perfetto, ovvero il principio tendenziale che muove l'essere spirituale alla conquista dei valori verso ciò ch'è la perfezione (reale o supposta) dell'essere stesso in vista del suo compimento ultimo ch'è la felicità perfetta cioè il bene assoluto. Appartiene quindi alla volontà il dinamismo dell'essere spirituale; come l'istinto e l'appetito sensitivo sono i principi propulsori nella vita inferiore, così la volontà per la sfera intellettuale in quanto è l'appetito spirituale e principio supremo della perfezione del soggetto (*Sum. Theol.*, I^a, 16, 1). Terzo momento del dinamismo della volontà è la «comunicazione» o diffusione fuori di sé del bene posseduto e goduto, mediante la quale l'essere spirituale inserisce se stesso e la propria vita nel mondo, affermando i valori nei limiti della propria sfera e possibilità (*Ibid.*, I^a, 16, 2). Tale dinamismo della volontà è sollecitato (nell'uomo) prima dall'appetito sensitivo e dalle sue passioni e poi in alto dall'intelletto che propone l'ultimo fine e la proporzione dei mezzi al fine che conviene seguire per il conseguimento reale del fine stesso, perché l'oggetto della volontà è il bene com'è in realtà (ἐν τοῖς πράγμασιν)³⁶.

La corrispondenza dell'intelletto e della volontà nell'atto umano completo segue nello schema tomista l'itinerario seguente:

1) *Atti circa il fine*: a) alla *simplex boni apprehensio* segue la *simplex boni volitio*; b) al *iudicium proponens finem* la *intentio finis*.

2) *Atti circa i mezzi*: a) al *consilium proponens media* il *consensus*; b) al *consilium discretivum mediorum* la *electio*.

3) *Atti circa l'esecuzione*: a) all'*imperium l'usus activus*; b) all'*usus passivus potentiarum usque ad adeptionem finis* la *fruitio* finale (cfr. *Sum. Theol.*, I^a-II^a, spec. qq. 8-17).

Nella struttura dell'agire umano, se l'intelletto è il principio finalizzante in quanto concepisce il bene come ultimo fine e apprende i mezzi e li dispone al conseguimento del fine, per cui *totius radix libertatis est in ratione constituta* (*De Ver.*, q. XXIV, a. 2), è alla volontà che spetta nel suo ordine la funzione di primo principio efficiente *eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt* e *l'agere et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt*; ed infine perché la volontà è perciò, come ogni appetito, il principio del movimento che vincola le cose secondo

³⁵ Cfr. A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, in *Mensch, Welt, Gott*, parte 4^a, Friburgo in Br. 1938, p. 139 ss.

³⁶ ARISTOTELE, *Met.*, VI, 4, 1027 b 25.

l'inclinazione che le è propria per realizzare e attingere il bene del soggetto (*Ibid.*, q. XXII, a. 12). È mediante la volontà infine che si compie il ciclo totale dell'essere in quanto, mentre nell'ordine statico-formale l'intelletto abbraccia e comprende la volontà come facoltà del bene, la volontà a sua volta nell'ordine dinamico-effettivo può muovere e dominare lo stesso intelletto con le altre potenze e perfino se stessa (*Sum. Theol.*, I^a, q. 82, a. 4; *De Ver.*, loc. cit.).

Infatti scrutando l'intima esigenza della presenza del Bene assoluto come felicità perfetta e la sua sollecitazione radicale rispetto allo spirito finito, si deve ammettere una certa qual priorità di natura trascendentale della volontà e del dinamismo suo proprio rispetto all'intelligenza, anche se l'intelligenza le offre in concreto i principi e la trama reale del proprio tendere: poiché, se *omnis actus voluntatis procedit, ab aliquo actu intellectus; aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus qui est beatitudo* (*Sum. Theol.*, I^a-II^a, q. 4, a. 4 ad 2; cfr. q. 9, a. 1 ad 3).

Di qui si comprende come dal punto di vista dinamico la forma più adeguata e compiuta dell'immanenza spirituale sia quella della volontà in quanto essa contiene in sé il principio, i mezzi e il termine dell'agire proprio, come anche delle altre facoltà soggette alla coscienza. Così la sua propria attività come tendenza al bene, nella determinazione reale dell'ultimo fine e nella scelta dei mezzi non può patire alcuna violenza, costrizione o imposizione da chicchessia, anche se può essere impedita nell'uso esteriore di tali mezzi (*Ibid.*, I^a-II^a, q. 6, a. 4). In questa pienezza del suo dominio nella tendenza al fine, la volontà dello spirito finito è mossa direttamente da Dio come da prima causa per un «divino istinto», secondo il testo citato di Aristotele (*Eth. Eudem.*, VII, 14, 1248 a 14; cfr. *Sum. Theol.*, I^a-II^a, q. 9, a. 4), in quanto Dio, ch'è l'essere e il bene per essenza, dev'essere a un tempo la prima causa e l'ultimo fine di quanto ha l'essere e il bene per partecipazione (*Ibid.*, a. 6).

È chiaro che questa prima mozione della volontà da parte di Dio che muove... *sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis quod est bonum et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle*, va distinta dalla mozione seconda (o «applicazione» della causa seconda all'agire concreto) che riguarda la scelta particolare quando *homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud vel quod est vere bonum vel apprensens bonum*; e soprattutto essa va distinta dalla mozione speciale, ch'è propria dell'ordine soprannaturale della Grazia (*Ibid.*, ad 3 e infine: q. 109, a. 6; q. 112, a. 1).

È chiaro pertanto che il «volontario» (ἐκούσιον) non è riducibile a semplice spontaneità biologica (determinismo naturalistico) e neppure a mera

esecuzione del giudizio dell'intelligenza (determinismo razionalista) come affermò Socrate riducendo il peccato ad ignoranza (cfr. *Eth. Nic.*, VII, 3, 1145 b 25), ma scaturisce dal *dominio attivo* che la volontà esercita, come facoltà della persona umana integrale, sopra l'essere in vista del conseguimento del fine: perciò la volontà si attua in forma originale nella «scelta» (ἡ προαίρεσις δὴ ἐκούσιον μὲν φαίνεται: *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 6), pur tenendo fermo il citato principio: ἐν τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ Βούλεις γίνεται (*De An.*, III, 9, 432 b 5). Ma nella posizione aristotelica, in questo distacco dall'intellettualismo socratico, rimane l'incertezza di riconoscere fino in fondo l'originalità della volontà in quanto in essa rimase incerto se attribuire la decisione (*imperium*) all'intelletto oppure alla volontà: διὸ ὁ ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ (*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 b 4). Un notevole progresso nella terminologia e nella stessa dottrina è stato realizzato nella teologia del Verbo incarnato, prima con la distinzione di βούλεις e ζήτησις esposta da Nemesio (*De natura hominis*), attribuito dai medievali e da S. Tommaso a S. Gregorio di Nissa³⁷, e poi con la distinzione introdotta dal Damasceno di τέλεις e βούλεις³⁸, ch'è la *voluntas ut natura* e la *voluntas ut ratio* di S. Tommaso (cfr. *Sum. Theol.*, III^a, q. 18, a. 3).

Se quindi il momento costitutivo della volontà (*voluntas ut natura*) è quello della tendenza al bene universale qual è appreso dall'intelletto e il momento della libertà è dato dall'indifferenza della volontà rispetto al bene particolare finito (*voluntas ut ratio*), in realtà la volontà comporta un'emergenza reale su ambedue i momenti. Anzitutto nella tendenza al fine, in quanto precisamente ad essa compete l'aspirazione alla «felicità» o bene supremo che è la prima ragione del desiderare (...τὰγαθόν, οὐ παντ'ἐφίεται: *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 3) come anche dell'agire (τὸ οὐ ἔνεκα)³⁹. Poi, nell'atto stesso della «scelta», in quanto l'indeterminazione dell'ultimo giudizio dell'intelletto circa il bene particolare non è superata o vinta che per l'iniziativa della volontà libera, come impegno e responsabilità personale rispetto a quei beni il cui conseguimento dipende «da noi», onde c'è precisamente una scelta (τὰ ἐφ'ἡμῶν: cfr. *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 30; 6, 1113 a 9) nell'alternativa dell'attrazione contrastante del bene e del male (cfr. *Eth. Nic.*, III, 7, 1113 b 15). Sembra allora che in Aristotele, a differenza della tradizione posteriore aristotelica e di alcune interpretazioni dello stesso tomismo, la volontà rivendichi rispetto all'intelletto l'originalità completa della propria iniziativa in

³⁷ Cfr. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittel.*, III, 1), Münster in W. 1900, p. 142 ss.

³⁸ Cfr. *De fide orthodoxa*, I, II, cap. 22: P.G. 94, 944.

³⁹ ARISTOTELE, *Met.*, V, 2, 1013 a 33.

quanto nella sfera tendenziale essa ha in sé il principio (prossimo) dell'azione in se stessa come facoltà della tendenza del fine⁴⁰.

In questo senso l'intellettualismo socratico ricompare nell'etica stoica che identifica l'essere con l'esistente; mentre Epicuro, riprendendo la προαίρεσις aristotelica introduce la «declinazione» degli atomi per salvare la volontà dalla necessità del «fato»: come per Aristotele, anche per Epicuro, esiste la «contingenza» così che di due proposizioni contrarie, relative al futuro, non è vero che l'una debba considerarsi vera e l'altra falsa (*De interpr.*, 9, 18 a 28 ss., cfr. *Eth. Nic.*, III, 3, 1111 a 22 ss.) perché ambedue restano in sé contingenti. Di qui lo sviluppo aperto per Epicuro della «declinazione» del moto degli atomi, grazie all'iniziativa della volontà com'è celebrata da Lucrezio: ... *fatis avulsa voluntas. Declinamus item motus nec tempore certo. Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens* (II, 262 ss.)⁴¹.

Il punto morto, in cui si arenò l'analisi dell'uomo classico, è questa dottrina del *fato*, nella molteplicità delle sue complicazioni. Il fato è la sorte, il destino, che incombe su qualcosa e su qualcuno secondo un processo di cause il cui svolgersi è necessario ed il risultato finale inevitabile. Il termine greco εἰμαρμένη significa il congiungimento e la connessione che hanno la serie delle cause nel loro svolgersi nel tempo⁴². Il latino ... *fatum a fando dictum intelligamus* (S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, V, 9, 3), rimanda ai decreti originari pronunciati dalla divinità.

Nella classicità greca la εἰμαρμένη ebbe in prevalenza significato cosmologico. Nei presocratici, e specialmente in Eraclito, è la necessità cosmica (ἀνάγκη), la legge universale, che penetra l'essenza del tutto, la energia del «corpo etereo» (il fuoco) demiurgo delle cose⁴³. In Platone la scissione fra mondo intelligibile e apparenza sensibile metteva il primo sotto il governo razionale della provvidenza (πρόνοια) e abbandonava il secondo nella sua totalità al fato e all'assenza della legge. Il significato cosmologico riprende il pieno sopravvento con gli stoici: Stobeo ci fa sapere che Crisippo, d'accordo con Platone, avrebbe distinto la provvidenza dal fato⁴⁴. Anzi nella scuola stoica si attribuiva alle cose un quadruplice modo di divenire: secondo necessità, secondo il fato, secondo elezione (libertà) e secondo fortuna⁴⁵. Molteplicità di cause la quale, però, era più apparente che reale perché, in questa filosofia, che riprendeva con maggiore consapevolezza l'animismo mistico universale dei

⁴⁰ Cfr. M. WITTMANN, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, p. 97 ss.

⁴¹ Cfr. C. DIANO, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, Firenze s.d., p. 87 ss.

⁴² PSELLO, *De omnifaria doctrina*, cap. 78: P.G. 122, 736 B.

⁴³ ERACLITO, *Frammenti*, ed. R. Walzer, fr. A 8, p. 23.

⁴⁴ STOBEO, *Ecl.*, I, 5, 15; H. DIELS, *Dox. gr.*, 2^a ed., 322 a.

⁴⁵ STOBEO, *loc. cit.*; DIELS, *op. cit.*, 326 ab.

presocratici, l'unica realtà era il corpo animato e la forza dappertutto operante, l'energia del calore cosmico (δύναμις πνευματική). Perfetta equivalenza quindi sul piano metafisico fra natura-necessità-provvidenza-Giove-fato affermata esplicitamente nella compilazione stoica del *De mundo* (7, 401 b 9 ss.) dello Ps. Aristotele e da Seneca molte volte (*De benef.*, IV, 8, 3; *De prov.*, V, 7).

Lo sforzo degli aristotelici, dello stesso Epicuro e dei neoplatonici, mirò a svincolare il problema dell'esistenza umana dalla secca in cui l'aveva lasciato la filosofia precedente: di qui la ricca fioritura che si ha nei secoli II e III di trattati sul fato. Il più notevole è quello di Alessandro di Afrodisia che, prendendo direttamente di petto la teoria stoica, sottrae anzitutto al fato le azioni libere e quelle del mondo fisico che avvengono per arte o per caso; di più ammette che i fenomeni fisici creduti necessari (*natura*) possono nel loro svolgersi essere impediti da cause sopraggiunte, cosicché i fenomeni naturali sono tutti, nel loro fondo, di natura contingente (ἐνδεχόμενα). Plotino critica con la stoica anche la soluzione aristotelica di Alessandro (*Enn.*, III, 1, 8-9) e fonda la libertà umana sull'indipendenza delle anime individuali.

Nel tardo neoplatonismo di Proclo si vuol accentuare la ripresa del platonismo primitivo, filtrato con le dottrine orfiche. Tre sono le cause dell'ordine: la nemesi (Ἀδράστεια), la necessità (Ἀνάγκη) ed il fato (Εἰμαρμένη); l'una intelligibile, la seconda sopracosmica e la terza intracosmica. Il demiurgo si nutre della prima, sussiste nella seconda e genera la terza: e come la nemesi è il plesso delle leggi nel mondo delle cose divine, così il fato forma il plesso delle leggi del mondo materiale che il demiurgo scrive nelle anime e prima di tutto nell'*Anima mundi*⁴⁶.

Comunque, dopo l'apparente serenità della teoria stoica, la soluzione neoplatonica era quella che esprimeva meglio l'animo greco il quale, benché sapesse che per l'individuo non v'era salvezza, pure ne teneva alte le aspirazioni magnificando l'ideale, la pienezza e la felicità delle cause universali. Ma per l'individuo il fato è inesorabile. Ettore, prima dell'attacco con Achille in cui troverà la morte, cerca di consolare Andromaca pregandola di non rattristarsi giacché nessuno può sfuggire al fato (*Iliade*, VI, 487). Soprattutto la morte è per tutti fatale e a nulla vale supplicare gli dèi, come Euripide fa cantare il coro ad Admeto che lagrimava la diletta Alcesti (985-87). Gli stessi dèi non sfuggono al fato né possono agire contro di esso: *Sunt fata deum, sunt fata locorum* (STAZIO, *Sylvae*, III, 1, II); *Fata irrevocabiliter ius suum peragunt nec ulla commoventur prece* (SENECA, *Quaest. nat.*, II, 35). I poeti, i panegiristi dell'Impero, vollero che gli dèi, i principi e gli uomini più eccellenti e gli stessi filosofi sfuggissero alle fer-

⁴⁶ PROCLIO, *In Timaeum*, 41 E, ed. E. Diehl, III, p. 274.

ree tenaglie del fato⁴⁷; ma sono voci pleonastiche che non hanno potuto diradare il cupo orizzonte che avvolge tutto il paganesimo greco-romano. Dai filosofi il popolo aveva preso la rappresentazione delle Parche (Μοῖραι), figlie della Necessità, preposte alla distribuzione del tempo della vita umana: Atropo al passato, Cloto al presente e Lachesi al futuro⁴⁸. Allo sfondo di fatalismo, da cui la civiltà pagana non si è mai definitivamente staccata, si deve la pratica degli oracoli e l'enorme sviluppo delle religioni misteriche in cui si buttò con disperata frenesia la decadente civiltà, greco-romana, all'apparire del cristianesimo.

Per i cristiani, il fato dei pagani è un «nome vuoto» inventato dal demone per illudere gli uomini e coprire gli errori marchiani dei falsi oracoli e fu combattuto perfino da un filosofo pagano (Alessandro di Afrodisia) come dimostra con compiacenza Eusebio di Cesarea (*Praep. ev.*, VI, 9) che fa largo uso di fonti pagane e cristiane. In particolare la dottrina del fato va direttamente contro i capisaldi della vita cristiana quali sono la divina Provvidenza, la umana libertà e l'efficacia della preghiera a Dio e della correzione per la formazione della coscienza individuale⁴⁹. Perciò, rigettata la dottrina, alcuni Padri vogliono che se ne rigetti anche il termine (S. Gregorio Magno). Quelli che ancora lo ritengono, come S. Agostino e S. Tommaso, intendono con esso significare la serie delle cause finite secondo ch'essa è preordinata da Dio per il conseguimento di un dato effetto, e in cui è inclusa la possibilità che Dio possa agire quando voglia in ogni settore dell'essere ed al momento che nella sua sapienza giudica opportuno (*Sum. Theol.*, I^a, q. 116, aa. 1-4).

Nell'indole della filosofia hegeliana è d'identificare il fato con la storicità dello sviluppo dell'Idea e d'interpretarlo quindi come la «unità di necessità o razionalità e di causalità o irrazionalità in divenire», una volta che «la logicità diventa natura e la natura spirito»⁵⁰. L'«amor fati» e la teoria dell'«eterno ritorno» (*ewige Wiederkehr*), che Nietzsche prese come formula del suo eracleismo, è il prodotto dell'estetismo radicale a cui si abbandonò il suo ingegno torbido e anticristiano⁵¹ ed indica l'inevitabilità della dispersione dell'essere quando è staccato dal riferimento all'Assoluto da cui era nata la riflessione filosofica consolidandosi come ricerca della Verità e libertà dell'Essere.

⁴⁷ BIDEZ-F. CUMONT, *Mages hellenisés*, II, Parigi 1938, p. 244.

⁴⁸ PS. ARISTOTELE, *De mundo*, 7, 401 b 18 ss.

⁴⁹ Cfr. S. AGOSTINO, *Epist. 256 a Lampadio e Nemesio*, in *De natura hominis*, cap. 35 ss.: P.G. 40, 741 ss.

⁵⁰ HEGEL, *Enciclopedia*, III, § 575.

⁵¹ NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, parte 3^a: *Della visione e dell'enigma*, ed. A. Baeumler (*Die Unschuld des Werdens*), II, Lipsia 1931, p. 447.

IV – Natura e limiti della libertà

Le controversie sulla volontà nel pensiero medievale e moderno acuiscono la contesa sull'essenza della libertà e dipendono, con maggiore consapevolezza che non nel pensiero greco, dalla concezione dell'essere spirituale considerato nel suo rapporto a Dio e impegnato per risolvere il problema della sua origine come dell'esodo finale del suo essere. Tali controversie rimandano al problema della *libertà*, come atto costitutivo della persona umana nella sua struttura esistenziale che si qualifica mediante l'atto della «scelta». Nel problema della libertà si racchiude quindi l'enigma dell'essere dell'uomo, del suo contenuto (individuale, sociale...) e del suo destino (temporale, eterno...).

Per «libertà» in generale s'intende l'indipendenza che l'uomo rivendica per le sue azioni sia rispetto alle forze della natura (libertà razionale in senso ampio), sia rispetto alla società (libertà sociale e politica), sia rispetto a Dio (libertà teologica o religiosa). In questo senso il problema della libertà esprime il nucleo più originale della coscienza umana e la ragione più intima del suo sviluppo spirituale e, come tale, non è stata negata che dal *materialismo* atomista e illuminista e dal *positivismo* scientifico che non ammettono una superiorità ontologica dell'uomo sulla natura: con ciò queste dottrine, come il materialismo dialettico marxista, devono rinunciare alla stessa filosofia che viene assorbita nella «scienza della natura» (Engels). La libertà è quindi a un tempo rivelativa e costitutiva dell'essenza della filosofia e insieme forma il suo compito più arduo in quanto la libertà pone e suppone il triplice orientamento della coscienza umana sull'essere del mondo, dell'uomo in se stesso e rispetto a Dio, e infine in questo presuppone una prospettiva o decisione definitiva dell'essere dell'uomo sul suo destino (problema dell'immortalità).

La convinzione dell'esistenza della libertà è «attestata» dallo sviluppo delle istituzioni e civiltà umane in cui l'uomo ha diversamente plasmato la sua vita; dalla *esistenza di leggi sociali* che suppongono la «responsabilità individuale» con la possibilità quindi di attuarla di fronte a ciò ch'è presentato come «dovere»; dalla *coscienza* stessa individuale che della libertà personale ha ciascuno nella riflessione sui propri atti. La libertà che a questo modo viene attestata è la «libertà fenomenologica» e costituisce il punto di partenza della fondazione teoretica: questa deve tener conto, nel suo procedere, tanto del «soggetto» della libertà ch'è l'uomo e più particolarmente la volontà, come dell'«oggetto» della medesima volontà.

Questa situazione metafisica della libertà può essere indicata nella elaborazione tomista secondo una «dialettica doppia»: anzitutto nella tensione di soggetto-oggetto in generale della libertà stessa, e poi nella tensione da parte del soggetto, causa seconda, rispetto al primo Principio (volontà umana-Dio)

e dentro il soggetto stesso fra intelletto e volontà e nella tensione dentro l'ambito dell'oggetto stesso (Bene infinito-beni particolari). È stato soltanto col Cristianesimo, che ha chiarito in un modo definitivo la trascendenza di Dio, la personalità dell'uomo singolo e la necessità della salvezza e redenzione individuale per corrispondere alla grazia divina, che il problema della libertà ha potuto essere approfondito in tutti i suoi momenti. Ci fermiamo alla concezione tomista perché raccoglie e porta ad unità gli elementi sparsi nel pensiero greco e i tentativi dell'età patristica e della prima Scolastica (O. Lottin). La situazione metafisica della libertà nella dottrina più matura di S. Tommaso può essere ridotta ai punti seguenti:

1) *Rapporti fra intelletto e volontà*. La volontà è l'appetito o inclinazione razionale, perciò suppone l'atto dell'intelletto che le presenta l'oggetto: perciò si deve dire che: *Quantum ad determinationem (seu specificationem) actus, qui est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei objectum suum* (I^a-II^{ae}, q. 9, a. 1 ad 3). Aristotele aveva precisato questo fondamento dell'intellettualismo pratico scrivendo: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεταί, κτλ. (*De An.*, III, 9, 432 b 5). Ma la volontà è la facoltà realizzatrice dell'uomo intero in quanto ha per oggetto il «fine» (il bene e la felicità) ch'è il primo principio di ogni agire. Quindi a sua volta la volontà muove lo stesso intelletto: *Voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum quod est perfectio intellectus continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare* (I^a-II^{ae}, q. 9, a. 1 ad 3). C'è quindi una trascendenza dinamica della volontà sull'intelletto che spezza il cerchio dell'immanenza intellettualista della βούλησις: *Omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actus intellectus qui est beatitudo* (I^a-II^{ae}, q. 4, a. 4 ad 2).

2) *Rapporti fra volontà e oggetto*. Quanto all'entrare in azione e al muovere le altre potenze (intelletto compreso) la volontà è sempre libera, anche se si tratta di Dio o della felicità stessa: *Quantum ad exercitium actus voluntas a nullo objecto de necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare et per consequens neque actu velle illud* (I^a-II^{ae}, q. 10, a. 2). Ma una volta che l'oggetto sia presentato e qualificato, la volontà è libera soltanto rispetto ai beni particolari, non più rispetto al bene universale, la felicità (*beatitudo*) ch'è il fine ultimo e specificativo della stessa volontà (volontà come «natura»). L'uomo può non pensare direttamente alla felicità, ma se ci pensa deve necessariamente amarla: *Finis ultimus ex necessitate movet voluntatem quia est bonum perfectum, et similiter illa quae ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest sicut esse, vivere et huius-*

smodi. Alia vero sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem (I^a-II^æ, q. 10, a. 2) e ciò perché *alia quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona et secundum hanc rationem possunt reprobari vel approbari a voluntate quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes* (I^a-II^æ, q. 10, a. 2). C'è qui il nucleo essenziale della teoria tomista: è vero che la volontà seguirà sempre e infallibilmente (e necessariamente, dicono i tomisti) l'ultimo giudizio pratico (*practico-practicum*) dell'intelletto, ma che tale o tal altro giudizio sia l'ultimo, ciò è opera esclusiva della volontà stessa.

3) *Rapporti fra volontà e Dio. La volontà nel suo ordine* – come la facoltà che *muove se stessa* e che ha per oggetto e il fine e la felicità – muove tutte le altre potenze e lo stesso intelletto: *Quia voluntas domina est sui actus et in ipsa est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum* (I^a-II^æ, q. 9, a. 3, sed contra). Però a sua volta la volontà come principio finito che passa dalla potenza all'atto, deve anzitutto attuarsi nella tendenza al fine per poter scegliere da se stessa i mezzi; ma non può attuarsi da se stessa essendo, nel primo momento come creatura, in potenza al fine stesso: perciò bisogna dire che nel primo momento la volontà è mossa al fine solo da Dio stesso: *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius superioris moventis ut Aristoteles concludit* (I^a-II^æ, q. 9, a. 4)⁵².

Nel seguente esercizio della sua libertà, in cui la volontà muove se stessa a partire dal fine già scelto, *la volontà come causa seconda è sempre mossa da Dio*, causa prima, sia perché la volontà appartiene all'anima spirituale che è creata direttamente da Dio, e quindi dev'essere anche direttamente mossa da Dio; sia perché l'oggetto della volontà è il bene universale o la felicità perfetta ch'è Dio stesso: *Voluntatis causa nihil aliud esse potest quam Deus... qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem* (I^a-II^æ, q. 9, a. 6).

Possiamo perciò concludere che la volontà è sempre libera *quoad exercitium actus*, anche rispetto al bene universale e a Dio stesso, perché essi sono conosciuti (e quindi presenti alla coscienza) in modo astratto o mediato; la volontà non è libera *quoad specificationem objecti* rispetto al suo oggetto formale, il bene universale, che la definisce e la mette in condizione di muoversi – e così dicasi dei mezzi necessari al fine, una volta che sia stato scelto il fine

⁵² Cfr. anche: *Quodl.*, I, q. 4, a. 7. Il celebre testo si trova in *Eth. Eud.*, VII (detto dai medievali *Liber de bona fortuna*), 14, 1248 a 26 ss.: δῆλον δὲ ὅσπερ ἐν τῷ ὄλῳ θεός καὶ πᾶν ἐκείνω κινεῖ γὰρ πῶς πάντα τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον.

(I^a-II^a, q 10, a. 2 ad 3). La libertà di scelta pertanto non è l'attività suprema e fondamentale della vita spirituale: in Dio la vita intima trinitaria è necessaria ed è libera soltanto la creazione *ad extra*; i beati che vedono la divina essenza non hanno la libertà di non vederla, perché altrimenti non sarebbero più nella beatitudine; la volontà in genere non può non amare il bene ch'è proposto come tale. Così la libertà ha il compito di attuare la persona per il suo fine ultimo. Sulla struttura metafisica della libertà il tomismo respinge non solo il determinismo materialista ma anche l'indeterminismo assoluto, in quanto: *a*) in generale Dio muove la volontà applicandola all'atto singolare (I^a, 105, 5); *b*) la volontà – una volta che ha scelto e l'intelletto ha fatto il suo giudizio ultimo pratico – deve seguire questo giudizio e non è più indifferente: soltanto modificando il medesimo giudizio può mutare la scelta. Le altre scuole cattoliche, specialmente il Molinismo e le sue derivazioni, non accettano questa rigorosa impostazione metafisica e preferiscono quella psicologica dell'indipendenza dell'uomo nell'atto della scelta. La psicologia moderna d'ispirazione spiritualistica ha difeso una «coscienza della libertà» (Ach, Lindworski, T. V. Moore, J. Geysler), ma non è facile dire se abbia afferrato la libertà nel suo genuino significato metafisico così che l'*argomento psicologico* non può stare isolato (cfr. *De Malo*, VI, art. un. ad 18: *Potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul; sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio*). È quindi un'esperienza complessa che suppone almeno un processo di confronto dei vari atti).

Il problema della libertà non si chiarifica che gradualmente nel pensiero occidentale e non si chiarifica in modo definitivo che nella filosofia cristiana come responsabilità del singolo davanti a Dio per la scelta della vita eterna. Il pensiero greco ha sempre ammesso un nucleo di responsabilità individuale, e quindi di libertà, fin nei poemi omerici, e poi nella lirica di Pindaro, e specialmente con Sofocle, ch'è detto il «poeta del carattere» (cfr. spec. l'*Antigone*): la tragedia greca, anche in Eschilo, non è completamente fatalista, altrimenti sarebbe stato impossibile ogni valore etico e Aristotele non avrebbe potuto elaborare la sua dottrina della *προαίρεσις* che svolge lo *ἑκούσιον* (semplice volontario) come proprietà dell'essere umano (*Eth. Nic.*, III, 4-5, 1111 b ss.). Gli stessi Stoici, accusati di fatalismo, non escludevano del tutto la *προαίρεσις* che figura accanto ai principi necessari del cosmo (*ἀνάγκη, εἰμαρμένη, αὐτόματον, τύχη*)⁵³. Resta tuttavia il fatto che il trattato

⁵³ PLUTARCO, *Epit.*, I, 29; DIELS, *Dox. gr.*², Berlino 1929, p. 326 a 7. Difende la libertà presso gli Stoici: M. POHLENZ, *Die Stoa*, Göttingen 1948, p. 104 s.

Περὶ Εἰμαρμένης di Alessandro di Afrodisia⁵⁴ è tutto una polemica contro il fatalismo stoico. D'altronde gli Stoici conservano e sviluppano la dottrina della «virtù» sia intellettuale come «morale» al dire di Filone⁵⁵. Un'esigenza di libertà compare nello stesso Epicuro che con l'introduzione del «clinamen» degli atomi vuol sfuggire al rigido determinismo di Democrito e afferma «esser meglio credere alle divinità che esser schiavi del destino dei filosofi naturali»⁵⁶. Queste contraddizioni costituiscono il disagio più profondo dell'anima greca nel suo sforzo di chiarire l'essenza dell'uomo.

La filosofia patristica e medievale procede gradualmente alla fondazione teoretica della libertà utilizzando gli elementi sparsi della filosofia classica e compare il termine esplicito di *liberum arbitrium*. Nemesio e S. Giovanni Damasceno, p. es., seguono di preferenza Aristotele in quanto fondano la libertà sulla razionalità come farà poi S. Tommaso⁵⁷. Presso la corrente agostiniana, a cominciare da S. Anselmo, ha corso la definizione ispirata a S. Agostino: *Libertas arbitrii est posse peccare vel non peccare*⁵⁸. La terza definizione che ha credito nel Medioevo è quella di Boezio, ancora di derivazione aristotelica: *Liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium*⁵⁹. L'errore filosofico più grave sulla libertà nel pensiero medievale viene dall'Averroismo, inclinato al determinismo dell'intelletto sulla volontà e dell'influsso degli astri sulle passioni individuali: nei riguardi tuttavia della posizione di Sigeri di Brabante, gli studi più recenti tendono ad accostarlo alla posizione tomista (Lottin, Van Steenberghen: contraddetti però da B. Nardi). Nel Rinascimento il problema della libertà è al centro della nuova concezione dell'uomo e in esso si riscontrano le difficoltà in cui si dibattevano alessandrini e averroisti, sia rispetto all'esegesi del testo aristotelico come nei riguardi della fede. Il documento più insigne è l'opera di P. Pomponazzi⁶⁰.

Nella filosofia moderna la libertà esprime l'attività stessa della coscienza nella sua opposizione alla necessità della causalità fisica; per Kant, nella natura dei fenomeni domina la rigida necessità del principio di causa, a cui si oppone la «libertà trascendentale» che sta a fondamento del «noumenon» della sfera dello spirito e quindi costituisce la possibilità trascendentale della

⁵⁴ Cfr. ed. I. Bruns, in *Suppl. Arist.*, II, 2, Berlino 1892.

⁵⁵ *Leg. Alleg.*, I, 17, ed. Cohen-Wendland, Berlino 1896, t. I, p. 75, 13 ss.

⁵⁶ *Ep. ad Menec.*, § 134, in C. DIANO, *Epicuri Ethica*, Firenze 1946, p. 10.

⁵⁷ Cfr. B. SWITALSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster i. W. 1900, p. 138 ss. Per S. GIOVANNI DAMASCENO, *De Fide Orth.*, II, 27: *P. G.*, t. 94, col. 962.

⁵⁸ S. ANS., *Dialogus de libero arbitrio: P. L.* 158, col. 489, che dipende da S. AGOSTINO, *De corr. et gr.*, c. I: *P. L.* 44, col. 917.

⁵⁹ *In lib. Arist. de Interpr.*, I, III, circa initium: *P. L.* 64, col. 492.

⁶⁰ P. POMPONAZZI, *De fato, libero arbitrio et praedestinatione* (ed. Basilea 1567, p. 329 ss. L'opera è stata compiuta il 5 novembre 1520).

ragion pratica, posizione a cui si attiene, sviluppandola, Fichte. Hegel si dichiara contro la libertà «puramente formale» come contro la «libertà di arbitrio» (*Willkür*), in quanto la prima mantiene separati il lato soggettivo e quello oggettivo, e la seconda è la libertà di «fare quel che si vuole»⁶¹. La libertà formale Kantiana è stata ripresa dalla «filosofia dei valori», mentre l'esistenzialismo intende di rivendicare la libertà nel suo unico senso genuino, come attività della persona singola: se non che nell'esistenzialismo ateo la libertà ritorna all'arbitrio soggettivo che si risolve in una «passione inutile»⁶². Nella fisica più recente dei «quanti» è lasciata aperta la possibilità di una libertà autentica dell'azione umana intesa non «come un'imperfezione delle nostre facoltà conoscitive, né come una breccia nel determinismo causale ma che riposa nel fatto che la volontà precede l'intelletto, senza lasciarsi totalmente influenzare dal medesimo»⁶³.

L'originalità della libertà umana è di essere un principio nuovo nel mondo che può modificare, entro certi limiti, il corso stesso della natura ma che soprattutto costituisce la vera possibilità di trascendenza dell'uomo in direzione dell'Assoluto e come apertura verso la fede e la grazia che lo devono salvare.

V – Intellettualismo e volontarismo

Conoscenza e tendenza, momento statico contemplativo e momento dinamico attrattivo, repulsivo e operativo... costituiscono i due poli della vita: essi s'intersecano e s'implicano nel tessuto vivo dell'esistenza per il possesso dell'essere e la conquista della felicità.

All'intelletto e alla volontà fanno capo i dinamismi delle rispettive sfere apprensive e tendenziali, così come dall'intelletto e dalla volontà partono gli stimoli della loro organizzazione. A chi tocca il primato in questa corrente della vita che sale lungo le tappe dell'essere e le incognite dell'esistenza? All'intelligenza o alla volontà?

In contrapposto all'intellettualismo, il volontarismo attribuisce alla volontà la superiorità sull'intelligenza nella vita dello spirito, sia in filosofia come in teologia.

Dal punto di vista prevalentemente filosofico, nel confronto del pensiero antico legato alla concezione della materia increata e che ha ammesso al più un'emanazione necessaria degli enti dall'Uno, il cristianesimo tiene le parti

⁶¹ *Rechtsphilosophie*, § 15, tr. it., Bari 1913, p. 35 s.

⁶² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris 1943, p. 708.

⁶³ M. PLANCK, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, in *Vorträge und Erinnerungen*, Stoccarda 1949, p. 309 s.; cfr. anche: *Kausalgesetz und Willensfreiheit*, *ibid.*, p. 139 ss.

del volontarismo in quanto ammette la creazione come effetto dell'intervento della libertà di Dio il quale, mediante la Provvidenza, conserva e guida al proprio fine ogni creatura secondo le rispettive essenze.

Dal punto di vista dell'ortodossia cristiana della struttura dell'atto di fede, il protestantesimo (specialmente luterano) afferma il più rigido volontarismo in quanto, abolendo la *regula fidei* dell'autorità suprema della Chiesa visibile, subordina il contenuto ovvero l'oggetto della fede all'atteggiamento individuale del soggetto singolo (la riduzione dalla *fides quae* alla *fides qua*). Nell'ambito del pensiero cattolico il volontarismo indica l'affermazione dell'assoluta contingenza dell'ordine esistenziale sia per la realtà di fatto come per le leggi o precetti morali riguardanti le creature materiali e spirituali: così Scoto, Occam e il nominalismo che stimolarono, più o meno direttamente, la concezione luterana.

Nel pensiero moderno, in quanto subisce nelle sue varie direzioni l'infusso spesso convergente del nominalismo e del protestantesimo, il volontarismo abbraccia quei sistemi che danno la prevalenza all'azione sulla contemplazione, all'azione intesa come istinto conscio o inconscio, come energia e slancio dionisiaco, sulla contemplazione che è propria del momento apollineo: in questo senso – che resta assai vago – sono fautori del volontarismo, Cartesio ed anche Spinoza (teoria del *conatus*), Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Fries, Schleiermacher, Marx, Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, il pragmatismo, il modernismo, Gentile, Bergson, M. Scheler con la filosofia dei valori; al contrario Malebranche, gli empiristi inglesi, Hegel, il positivismo, il neokantismo, Croce, la fenomenologia, che in virtù dell'antitesi devono essere classificati come fautori dell'intellettualismo.

Ancor più incerta è la qualificazione del volontarismo nell'esistenzialismo, a causa delle diversità dei temi e dei principi che dividono le rispettive scuole: infatti nel confronto polemico con l'idealismo e il positivismo, l'esistenzialismo rivendica l'originalità del singolo e l'autonomia della «scelta» individuale prendendo quindi le parti del volontarismo. La libertà dell'esistenza, poi, nelle diverse scuole esistenziali è orientata in sensi molteplici, ed anche opposti fra loro, i quali esigono una revisione della stessa qualifica di volontarismo che perde perciò ogni pretesa per una determinazione esplicita. Infatti già nelle forme di esistenzialismo teologico sia protestante (Kierkegaard, Gogarten, Bultmann, Brunner, Barth, Tillich), come cattolico (F. Ebner, P. Wust, G. Marcel, Th. Steinbüchel, L. Gabriel, M. Reding) e giudaico (M. Buber), la natura del volontarismo assume sfumature d'importanza decisiva a seconda dell'orientamento e della «situazione» effettiva che sono attribuiti all'esistenza qualificata come «essere davanti a Dio». Più ardua è la denominazione nei riguardi dell'esistenzialismo filosofico: infatti, se in esso

è fuori discussione la preminenza dell'elemento dionisiaco e la rottura di ogni «logos» che pretenda di dare la formula conclusiva della verità (Nietzsche), bisogna ammettere che la teoria della cifra e dello scacco culminanti nella «fede filosofica» dell'ultimo Jaspers, l'insistenza di Heidegger per risolvere la verità dell'ente nell'«essere stesso» nel senso di «apertura» illimitata quale è espressa dal significato etimologico di verità (ἀ-λήθεια = «non nascondimento» cioè manifestazione, presenza del presente, *Anwesenheit des Anwesenden*, che è precisamente l'essere stesso), la dissociazione cartesiana della fenomenologia di J.-P. Sartre dell'essere in *en-soi* (mondo) e *pour-soi* (soggetto) e tutti gli indirizzi similari (Heyse, Abbagnano, Camus, S. De Beauvoir, Merleau-Ponty) ricadono per un passaggio al limite nell'intellettualismo perché sottraggono alla volontà qualsiasi dominio sull'essere ch'è lasciato in balia della situazione. La stessa tesi fondamentale del Blondel di una risoluzione dell'essere nell'agire e quindi di una priorità ovvero determinazione della volontà da parte del bene (teoria *della natura volentis* o *élan primitif*) in quanto si collega esplicitamente al dinamismo leibniziano, concepisce la struttura della *action* in funzione di un'armonia dei principi dell'essere qual è prospettata dall'ottimismo razionalista⁶⁴.

In generale si può dire che nella filosofia moderna, in quanto il male è ridotto a momento puramente dialettico, viene perciò a mancare l'istanza principale per un'opposizione o tensione effettiva di volontarismo e intellettualismo. Il contrasto diventa invece più esplicito nelle scuole medievali. La sintesi dottrinale di S. Tommaso è presentata di solito come un intellettualismo decisamente opposto al volontarismo, ma il suo procedimento comporta alcune distinzioni di valore sistematico che vanno accuratamente considerate. Ponendo il problema nelle sue varie forme: *Utrum cognitio sit altior amore* (*In III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 4); *Utrum felicitas consistat in actu voluntatis* (*C. Gent.*, III, 26; *Sum. Theol.*, I^a-II^a, q. 3, a. 4), o più esplicitamente: *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus* (*De Ver.*, q. 22, a. 11; *Sum. Theol.*, I^a, q. 82, a. 3), l'Angelico distingue i seguenti aspetti:

1) Considerando i rispettivi oggetti come tali, l'oggetto dell'intelletto, che è la verità delle cose (e quindi anche la «ragione» del bene) nella presenza al soggetto, è «più semplice ed alto» del bene stesso – ch'è l'oggetto della volontà – che riguarda le cose nella loro realtà fisica esterna al soggetto.

2) Ma se consideriamo il rapporto delle facoltà al proprio oggetto, allora fin quando si tratta delle cose sensibili l'intelletto è ancora superiore alla volontà. Ma quando si tratta delle sostanze che sono più alte e nobili

⁶⁴ Cfr. C. FABRO, *Genesi e sviluppo del pensiero di M. Blondel*, in *Studia Patavina*, 1954, p. 245 ss.

dell'anima umana come gli Angeli e soprattutto Dio, allora è meglio amarle che conoscerle, perché le cose si amano come sono in sé, mentre si conoscono secondo l'adattamento alla nostra limitata capacità di conoscere: *Unde melior est amor Dei quam cognitio rerum corporalium*. Perciò resta saldo che *simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 82, a. 3).

3) Nell'ordine soprannaturale invece la prima adesione a Dio, con la fede, è bensì un atto dell'intelletto ma in quanto è mosso dalla volontà e il vertice dell'unione con Dio è mediante la carità ch'è proclamata *forma omnium virtutum* (*Ibid.*, II^a-II^æ, q. 23, a. 8).

4) C'è di più. Benché, in omaggio dell'intellettualismo aristotelico, S. Tommaso affermi che la beatitudine consiste essenzialmente nella «contemplazione» dell'essenza divina (*Ibid.*, I^a-II^æ, q. 3, a. 4), egli riserva alla volontà la *delectatio*, la *fruitio* e il *gaudium*. Alla formula pertanto abituale che la beatitudine consiste *simpliciter* negli atti dell'intelletto e *secundum quid* in quelli della volontà (cfr. *loc. cit.*, spec. *De Ver.*, q. 22, a. 11; ancora *Sum. Theol.*, I^a, q. 82, a. 3) si può preferire come ultima formula quella più comprensiva della *Lettura in Matthaëum* (ispirata anch'essa ad Aristotele!) che attribuisce la beatitudine *substantialiter* all'apprensione dell'altissimo intelligibile che è Dio, *formaliter* agli atti di amore e di *delectatio* da parte della volontà⁶⁵. Ma questa formula, particolarmente felice, sembra non abbia lasciato traccia nella scuola tomista.

Il volontarismo propriamente detto si afferma come caratteristica della scuola francescana: in forma ancor incerta in Alessandro di Ales e S. Bonaventura e in forma sistematica nello Scoto presso il quale la tesi della superiorità della volontà sull'intelletto sembra derivare dalla polemica diretta di Enrico di Gand contro la posizione di S. Tommaso e dalla considerazione esclusiva del terzo momento della posizione tomista quando afferma che tanto «in via» come «in patria» la volontà è superiore all'intelletto: ... *in quantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia et terminatur ad ea magis quam intellectus* (*Rep. Paris*, l. IV, d. 49, q. 11, n. 18. Al n. 20 la conclusione: *Dico igitur... quod beatitudo est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum quo perfruatur*; terminologia che non sembra inconci-

⁶⁵ Cfr. *Expos. super ev. Matth.* 5, 1, ed. R. Cai, Torino 1951, n. 408, p. 66 a: *Notandum quod secundum Philosophum, ad hoc quod actus contemplativi faciant beatum, duo requiruntur; unum substantialiter, scilicet quod sit actus altissimi intelligibilis, quod est Deus; aliud formaliter, scilicet amor et delectatio: delectatio enim perficit felicitatem sicut pulchritudo iuventutem.*

liabile con quella ultima tomista sopra indicata). Con l'edizione critica di Scoto ora è dimostrata la stretta dipendenza che ha il Dottor Sottile dal corifeo dell'antitomismo parigino Enrico di Gand⁶⁶.

La polemica contro la posizione tomista nella scuola francescana si annunzia già nel *Correctorium fratris Thomae* di G. De la Mare⁶⁷ e nel generale dei Minori Gonsalvo Ispano, contemporaneo di Scoto⁶⁸. Il volontarismo assume un preciso significato dottrinale nel primato della volontà che si vuole introdurre anche nella vita divina e nei suoi rapporti alle creature. Così per Scoto i precetti della prima tavola sono immutabili, ma non quelli della seconda tavola riguardanti il prossimo che sono di per sé contingenti com'è contingente la creatura a cui si riferiscono e che Dio potrebbe anche modificare⁶⁹. Il volontarismo raggiunge la sua formula estrema nel nominalismo, soprattutto di Occam e seguaci, con la soppressione di qualsiasi distinzione fra gli attributi divini, ad es. fra intelletto e volontà in Dio; scompare allora anche la distinzione scotistica fra i precetti della prima e seconda tavola tanto che *odire* (sic!) *Deum potest esse actus rectus in via et a Deo praeceptus* (è l'art. 5 della condanna di Occam)⁷⁰.

È in questo identificarsi, prima, della *voluntas ut natura* e della *voluntas ut facultas* da parte della prima scuola francescana e di Scoto, e poi con l'identificazione senza residuo d'intelletto e volontà (in Dio) da parte di Occam e del nominalismo, che si prepara la concezione moderna dello spirito come soggettività autonoma che trae da se stesso a un tempo il contenuto e la norma del proprio attuarsi.

⁶⁶ Cfr. I^a q.: *Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa*, in *Ordinatio: Prologus*, parte 5^a; SCOTO, *Opera omnia*, ed. Vaticana 1950, p. 152 ss.

⁶⁷ Cfr. le *Correctorium corruptorii Quare*, ed. P. Glorieux, Kain 1927, artt. 49, 50 e 51, p. 208 ss.

⁶⁸ G. ISPANO, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet*, editore L. Amorós, Firenze, Quaracchi, 1935, p. 371 ss.

⁶⁹ SCOTO, *Op. Oxoniens.*, III, d. 37, q. 1, n. 8. Per tutta la questione, v. É. GILSON, *F. Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Parigi 1952, p. 601 ss. e l'App. *Alphabetum Scoti*, tesi 64-77, p. 679 s.

⁷⁰ Cfr. E. AMANN, *Occam*, in *DThC*, XI, col. 894.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Per l'antichità classica:

- A. LEVI, *Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, Torino 1903, spec. p. 231 ss.
R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, pp. 3-20
«Responsabilità e sanzione».
W. CHASE GREENE, *Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass. 1944,
spec. pp. 20 s., 315 ss., 391 ss.
E. FRANCK, *Philosophical Understanding and religious Truth*, Oxford-New York
1945, pp. 155 ss., 172.
D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Parigi-Lovanio 1945.

Per il pensiero moderno, specialmente degli sviluppi da Kant a Hegel e nella scuola hegeliana, v. specialmente:

- E. ZELLER, *Über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse, und die moralische Weltordnung*, in *Kleine Schriften*, Berlino 1910, Bd. II, pp. 392-357.
Sullo sviluppo del problema della libertà nel pensiero medievale, l'analisi finora più completa è quella di:
O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, Lovanio 1929.
———, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Lovanio 1942-1954, 5 tomi (il III e il IV in 2 parti); cfr. spec. t. I, pp. 9-424; t. III, p. 11; Appendice, pp. 606-650.

Sui rapporti fra S. Tommaso e Scoto, v.:

- P. MINGES, *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster i. W. 1905.
J. AUER, *Die Willensfreiheit nach Thomas und Scotus*, Freiburg i. Br. 1937.

Ricchissimo di analisi storiche:

- O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, 3 voll., Lipsia 1926 (spec. Bd. III: *Mittelalter bis zur Kirchenreformation*).

Per l'esposizione di Kant e Fichte, v.:

- H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, Berlino 1877, cap. V, p. 93 ss.
———, *Ethik des reinen Willens*³, Berlino 1921, spec. cap. VI, p. 287 ss.
W. WINDELBAND, *Über Willensfreiheit*, Tubinga 1904.
A. MESSER, *Das Problem der Willensfreiheit*, Gottinga 1911.

Per il problema psicologico:

- J. LINDWORSKI, *Der Wille*³, Lipsia 1923.
———, *Willensschule*, Paderborn 1927.
———, *Das Seelenleben des Menschen*, Bonn 1934, p. 30 ss.

Esposizione generale:

F. PAULSEN, *System der Ethik*, Stoccarda e Berlino 1906, Bd. I, p. 455 ss.

A. STRIGL, *Das Problem der Willensfreiheit*, Vienna 1927.

N. HARTMANN, *Ethik*³, Berlino 1949, spec. P. III, p. 621 ss.

CAPITOLO III

LA NATURA DELL'ANIMA

I – *La conoscibilità dell'anima*

Le prime credenze intorno all'anima sono di natura religiosa ed oscura e si confondono con le prime origini delle diverse civiltà e religioni. I documenti delle culture primitive, da cui hanno preso impulso e sviluppo la filosofia e la civiltà occidentale, attestano il predominio del problema dell'anima e la sua funzione di chiave per l'orientamento sugli altri problemi della natura e di Dio. È difficile poter decidere se nello sviluppo di questi tre problemi vi sia stato fra essi all'inizio un rapporto stretto di derivazione, come vorrebbe la logica progressione delle idee, o non piuttosto siano stati compresenti nel rapporto di un mutuo equilibrio e sostegno: l'ultima ipotesi pare la più verosimile, almeno per ciò che riguarda l'anima e Dio. Onde si ha il fenomeno curioso che buona parte di quelle conclusioni sull'anima e su Dio, intorno alle quali s'affaticherà senza tregua il pensiero umano, sono professate all'inizio come verità che non soffrono contestazioni; e l'avvento dell'indagine filosofica quasi non rappresenta che una funzione «difensiva» a cui si è applicato l'uomo allorché quelle prime credenze cominciavano ad affievolirsi e corrompersi. Una constatazione di questo genere mentre fa giustizia in linea di fatto delle teorie evoluzioniste, ed elimina queste dal campo ch'esse avevano scelto, non può risolvere tuttavia da sola alcuno dei gravi problemi che si fecero avanti alla riflessione filosofica quando si passò a dare a quelle persuasioni una propria struttura di intrinseca evidenza sul piano dell'essere.

La realtà è che in filosofia il problema dell'anima si rivelò sempre fra i più contesi e complicati. In un frammento di Eraclito (fr. 45)¹, ricordato anche da

¹ ERACLITO, *Frammenti e testimonianze*, ed. R. Walzer, Firenze 1939, p. 82.

Tertulliano (*De An.*, 2: P.L. 2, 691)², si afferma «non potersi i termini dell'anima raggiungere per alcun viaggio, per qualsiasi strada qualcuno si metta, così profonda ragione essa ha». Filone, nel pieno fiorire dell'ellenismo, si compiace di segnalare il paradosso: «La mente che è in ciascuno di noi può comprendere ogni cosa, ma non ha possibilità di conoscere se stessa» (*Leg. Alleg.*, I, § 91, ed. Cohn, I, p. 85). E altrove: «La mente che è in ciascuno, è inconoscibile per noi: chi può conoscere la natura dell'anima?» (*De mutatione nominum*, § 10, ed. Wendland, III, p. 158). Queste confessioni d'impotenza passano ai pensatori cristiani, anche in quelli nei quali la maturità della sintesi e l'equilibrio speculativo hanno dato ormai tutto ciò che in materia ci si poteva aspettare, com'è il caso di S. Tommaso d'Aquino: la conoscenza dell'anima presenta una «massima difficoltà» (*In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2 ad 3); ad essa ... *vix magno studio pervenitur* (*Ibid.*, d. 3, q. 3, a. 5); ... *requiritur diligens et subtilis inquisitio* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 87, a. 1); *cognoscere quid sit anima difficillimum est* (*De Ver.*, X, 8 ad 8). Confessioni quanto mai franche, ma che non hanno impedito la ricerca instancabile, perché per l'uomo ogni conoscenza è poco o nulla ed ogni ricchezza è trascurabile fin quando non si sa chi egli sia e che cosa racchiuda in se stesso.

Le difficoltà della conoscenza dell'anima hanno deviato continuamente la ricerca in una varietà interminabile di opinioni, ciò che offrì il destro ad un profondo conoscitore delle debolezze dello spirito umano, qual era Cornelio Agrippa di Nettersheim, di rimproverare ai filosofi d'aver farneticato qui con incongruenza maggiore che altrove³. Ma in questo stesso fatto si nasconde un significato: l'interesse sempre vivo e risorgente della ricerca, che non si spiega senza una qualche evidenza iniziale e sempre presente, alla quale si vuol attingere per ritentare la ricerca stessa. S. Tommaso, con formula precisa, poneva l'evidenza iniziale nella certezza dell'*esistenza*, e vedeva le difficoltà da parte della determinazione ontologica della *essenza* dell'anima. Formula che pare non apra alcuna via d'uscita, data la eterogeneità e l'inderivabilità che S. Tommaso espressamente afferma fra i due ordini di essenza e di esistenza. Se non che l'anima attesta la sua esistenza nell'esercizio concreto e attuale della vita, e ciò può costituire un saldo punto di partenza anche per la ricerca della natura stessa dell'anima. Vale a dire le manifestazioni vitali – della vita cosciente s'intende – hanno un carattere bifronte: *a*) in quanto «atti», esse attestano il principio che attualmente li produce; *b*) in

² *Quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi, ut merito Heraclitus ille tenebrosus vastiores caligines animadvertens apud examinatores animae taedio quaestionum pronuntiarit terminos animae nequaquam invenisse omnem viam ingrediendi* (ed. J. A. Waszink, p. 4, 22-25).

³ *De vanitate scientiarum*, cap. 52, in *Opera omnia*, II, Lione 1600, p. 85 ss.

quanto poi mostrano in sé un «contenuto», esse possono esser prese come «segni» e proprietà che rimandano ad una natura corrispondente. A questo schema si attiene la seguente trattazione.

L'origine della voce «anima» è connessa a quella categoria di manifestazioni vitali che al pensiero spontaneo parevano le più evidenti e comuni. Nelle lingue antiche, classiche e semitiche, ha intima parentela con «respiro», alito, vento. In ebraico, e similmente nell'arabo, occorrono i termini *alito*, *vento*, *spirito*. Per il greco, Platone fa derivare ψυχή da ἀναπνεῖν (respirare) e da ἀνάψυχον (rinfrescante); ed anche egli crede più persuasiva la etimologia di ψυχή = φύσιν ἔχειν od ὀχεῖ: «ciò che tiene, porta la natura» (*Cratilo*, 399-400). Anche il sanscrito «Atman» con cui si indica l'anima in molti luoghi del Rgveda, significa respiro, da cui il tedesco *atmen* (respirare)⁴. Aristotele insieme al respiro e al movimento, indica il «raffreddamento» κατάψυξις = ψυχή (*De An.*, II, 2, 405 b, 29) che il Mondolfo fa risalire a Filolao e non ad Ippone come vuole il Diels con Filopono⁵.

L'etimologia dell'anima = raffreddamento è accolta da Origene, che la volge in senso spirituale. Si dice «anima» lo spirito che, decaduto per sua colpa dal primitivo fervore, ebbe per pena e purgazione l'unione al corpo: ... *inde quod ex illo calore naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est statu et vocabulo sita est* (*De principiis*, II, 8: P.G. 11, 222 D, 223 A); etimologia respinta con energia dallo Ps. Atanasio (v. *De corpore et anima*: P.G. 28, 1432-1433), ed espressamente condannata, su proposta dell'imperatore Giustiniano, dal Concilio costantinopolitano II tenuto dal patriarca Menna (can. IV). L'etimologia «anima = raffreddamento» fu certamente occasionata dalla constatazione dell'effetto, così facile ad osservare, che fa l'aria agitata sopra i corpi caldi, e pare che abbia goduto le preferenze degli stoici, i quali tuttavia non ne sono gli autori, come pare suggerisca H. Karpp⁶.

Per le lingue moderne, che non derivano dalle classiche, va notato il tedesco *Seele*: il termine deriverebbe dall'antico germanico *saiwolò*, che probabilmente avrebbe la stessa origine del greco αἰόλος (mobile), etimologia che raggiunge uno dei primi e più fortunati significati dell'anima, principio semovente, come si dirà nella parte storica⁷.

⁴ MAX MÜLLER, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Londra 1928, pp. 71-72.

⁵ E. ZELLER-R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte 1^a, II, p. 561.

⁶ H. KARPP, *Sorans vier Bücher περί ψυχῆς und Tertullians Schrift «De Anima»*, in *Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft*, 1934, pp. 43-44.

⁷ Cfr. L. KLAGES, *Vom Wesen des Bewusstseins*, trad. it. nel vol. *Anima e spirito*, Milano 1940, pp. 258-259.

Il latino ha *anima* e *animus*, da connettere col greco ἄνεμος (vento). Curiosa la etimologia di Cassiodoro presa per contrasto alla credenza antica che l'anima avesse sede nel sangue: ... *Quoniam immortalis est anima recte appellatur quasi ἄναιμα id est a sanguine longe discreta*. Invece: *animus dicitur ἀπὸ τοῦ ἄνεμου id est a vento, eo quod velocissime cogitatio eius ad similitudinem motu celeri pervagatur* (*De An.*, I: P.L. 70, 1282). La distinzione fra *anima* e *animus*, di cui non vi è quasi traccia nel latino della scolastica, aveva un senso abbastanza preciso nel latino classico ove *animus* era riservato al principio vitale dell'uomo, anzi alla parte sua più nobile, come attesta Macrobio: *Animus enim proprie mens est, quam diviniorem anima nemo dubitavit. Sed nonnumquam sic et animam usurpantes vocamus* (*In Somnium Scipionis*, I, 14). *Anima* invece sta per il principio vitale degli animali, o per quello delle funzioni inferiori dell'uomo. In questo senso ne parla Ugo di S. Vittore nell'alto medioevo (*Tract. sup. Magnificat*: P.L. 175, 418 ss.) seguendo quasi alla lettera S. Agostino (*De fide et symbolo*, X, 23: P.L. 40, 193-194). Il rapporto fra *anima*, *animus-spiritus*, ha subito, nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico, una radicale trasformazione, nella quale la posizione assunta da Ugo di S. Vittore appartiene alla fase terminale. Le ricerche fatte da Fr. Rüsche e da G. Verbeke, estese a tutta la filosofia greca ed alla scuola alessandrina, hanno mostrato il graduale passaggio che subisce il termine *animus-spiritus*, attraverso varie tappe.

Nei poemi omerici, insieme con l'anima (ψυχή) è posto l'*animus* (θυμός) che è vicino al nostro *animo*, inteso come coraggio, ardore, impeto di agire. L'anima pare abbia, nell'esercizio delle attività vitali, un posto secondario; vi è presentata quasi inerte, e dopo la morte vagola come ombra vuota e inafferrabile nelle regioni dell'Ade. Predominante è invece la funzione del θυμός che è il principio impulsivo delle forze vitali, da cui si originano non solo i sentimenti e le passioni, ma lo stesso pensare ed il volere. Mentre l'anima non occupa nel corpo un luogo speciale, ma è quasi una tenue riproduzione del tutto, l'*animus* è detto trovarsi nel petto e specialmente nei precordi, nel cuore soprattutto, nel quale esso viene introdotto con la respirazione ed emesso con l'ultima espirazione. Ippocrate e l'antica scuola medica siciliana fanno derivare il θυμός – che è detto «spirito» (πνεῦμα) – non più dalla respirazione ma dall'ultima esalazione del sangue, e l'aria inspirata ha l'unico compito di temperare l'ardore della vitalità del sangue. Platone ed Aristotele hanno accolto tali idee, piegandole però a significati nuovi. In Platone il calore interno diventa funzione inferiore della parte irascibile (θυμικόν) situata nel petto. In Aristotele esso perde la funzione di anima ed è ridotto ad agente fisiologico: «calore intrinseco» (σύμφυτον, ἔμφυτον θερμόν) come veicolo (ὄχημα) del calore vitale con cui l'anima

muove il corpo ed opera in esso; né anima né potenza, ma «strumento» fisico a disposizione dell'anima⁸.

Dopo Aristotele, lo stoico Poseidonio distingue un duplice spirito, corporeo ed incorporeo, e concepisce questo come la quinta natura corporea, «l'etere corpo divino e Dio stesso», da cui sono derivate come scintille le anime umane⁹. Filone, che ancora si rappresenta la spiritualità come sottigliezza corporale, assimila lo «spirito» alla luce, portata al più alto grado di sottilizzazione. Un progresso più decisivo si osserva in Origene che intende il πνεῦμα come «sostanza invisibile e incorporea», e identificando forse per il primo πνεῦμα con νοῦς ne indica la ragione nel fatto che esso è capace di conoscenza. Nozione ormai acquisita che si chiarisce nel neoplatonismo per merito di Plotino (*Enn.*, IV, 7, 2-11) contro gli stoici e che passò nella letteratura cristiana per merito di S. Agostino (*Quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: De Gen. ad litt.*, XII, 7, 16: P.L. 34, 439). Tuttavia, come si dirà, il genuino concetto di spiritualità subirà ancora un arresto in quella scolastica che si richiama ad Agostino (ilemorfismo universale) e sarà soprattutto merito di S. Tommaso l'aver liberato una nozione tanto importante da ogni possibilità di equivoco.

Esistenza. L'anima è una «forma» naturale ed è il principio della vita nei viventi. Per Aristotele «è ridicolo tentare di dimostrare l'esistenza della natura» (*Phys.*, I, 1, 193 a, 3 ss.): le cose manifeste si mostrano, non si dimostrano. Ora è manifesto *sensui* e *secundum sensum*, come commenta S. Tommaso, che vi sono nella realtà molte cose che hanno in sé il principio del movimento, come gli animali, le piante, ed i corpi naturali a differenza delle cose artefatte. La differenza s'impone alla stessa percezione immediata per i caratteri di prima evidenza delle une e delle altre, sull'apprezzamento dei quali si fonda il corso normale della vita stessa individuale.

Anche l'anima, e più distintamente delle nature inanimate, partecipa di questa evidenza di esistenza: ciò significa che i viventi presentano alcuni «caratteri» inconfondibili per i quali sono subito distinti, non solo dagli artefatti, ma dalle stesse nature inanimate. Di essi il più appariscente è la capacità che ha l'animale di «muovere se stesso» all'azione: *Vivere manifeste animalibus convenit... Dicitur enim animal vivere, quando incipit ex se motum habere, et tandiu iudicatur animal vivere, quandiu talis motus in eo apparet; quando vero iam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitae* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 18,

⁸ *De Iuv. et Sen., De Vita et Morte*, 4, 469 b, 6 ss., con richiamo alla funzione refrigerante; cfr. cap. 5. Documentazione completa in FR. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, p. 118 ss.

⁹ Cfr. K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Neue Untersuchungen über Poseidonios, München 1926, p. 210 s.

a. 1). È la evidenza immediata di tale carattere che genera la evidenza immediata della vita e dell'esistenza dell'anima nei viventi.

Accanto e avanti all'evidenza della vita inferiore e dell'anima altrui, c'è l'evidenza che ciascuno possiede dell'esistenza della «propria» anima, evidenza anche questa non nuda, ma vissuta negli atti: *In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere (De Ver., X, 8)*. Nella percezione dell'oggetto e dell'atto c'è compercezione dell'esistenza dell'anima: ... *perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum (Ibid., X, 9)*. Nulla di più certo di questa conoscenza: *Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse (Ibid., X, 8 ad 8)*. Oggetti e atti, atti e anima, non sono *membra disiecta* ma formano una totalità dinamica che non si fa presente che solidariamente, ove i componenti si tengono l'un l'altro. I moderni parlano piuttosto di esperienza dell'io, la quale evidentemente è esperienza dell'esistenza dell'anima, atto del corpo, per la quale l'io si mantiene in sé unito e si afferma come centro operativo.

Tuttavia l'anima è stata spesso negata: il meccanismo ha affermato che le funzioni vitali non esigono alcun nuovo principio diverso dalle forze del mondo inorganico; il materialismo ha trovato inconcepibile l'esistenza dell'anima spirituale nell'uomo. Occorre quindi dare una «dimostrazione» dell'esistenza della vita e dell'anima che soddisfi alle istanze presentate. Dimostrazione metafisica «ostensiva» e non logico-deduttiva che non avrebbe senso alcuno: si tratta unicamente di «mostrare» che l'esercizio dell'esperienza, così spontanea come riflessa, ci obbliga a riconoscere dei «segni» caratteristici nei quali si fa manifesta l'esistenza della vita e dell'anima. La nostra certezza spontanea si rafforza e diventa critica e salda nella riflessione, nella quale possiamo raccogliere i seguenti risultati:

1) Certezza assoluta – a cui è impossibile rinunciare senza rinunciare a pensare e senza negare se stessi – dell'esistenza dell'anima propria: non c'è coscienza di pensiero, di tendenza, di sentimento o passione se non in quanto è compercepito un io che pensa, tende, sente e si appassiona...; e l'io, si è detto, appartiene anzitutto all'anima.

2) Certezza ben solida, benché meno intima della precedente, dell'esistenza dell'anima degli altri uomini: troppo evidente è la somiglianza, anzi l'identità nel comportamento e nella forma corporea perché si possa dubitare della presenza di principi e forze identiche a quelle che «viviamo» in noi.

3) Minore, ma ancora ben fondata, è la persuasione sull'esistenza dell'anima negli animali, per il medesimo argomento dell'analogia nel comportamento e nella struttura corporea; solo che il criterio è limitato finora alle

manifestazioni della vita sensitiva. La vita vegetativa può presentare una particolare difficoltà.

Il meccanicismo si è fatto forte dell'oscurità in cui si compiono le funzioni della vita vegetativa e della presenza in essa di energie e sostanze agenti nel mondo inorganico. Alla difficoltà, ch'è reale, non si dà risposta sufficiente quando ci si limita, com'è tendenza del vitalismo contemporaneo, ad attribuire al vivente i caratteri di spontaneità, forma, individualità e totalità¹⁰.

Tali caratteri sono comuni a tutta la «natura», in forma più o meno spiccata a seconda della perfezione della natura stessa. Se non che nei viventi si realizzano in «altro» modo, cioè in «modo» più perfetto da quello della natura inorganica. Quei caratteri nel vivente appartengono alla vita, perché in esso si generano, si mantengono e si esplicano in modo «immanente», vale a dire in modo che le operazioni del vivente tornano a principale vantaggio dello stesso vivente (*Sum. Theol.*, I^a, q. 54, a. 2). Mentre le azioni e reazioni del mondo inorganico tornano a vantaggio di qualcosa d'altro e formano un ciclo operativo sempre aperto, quelle dei viventi formano un ciclo che si conchiude nel vivente e tanto più intimamente quanto più alta è la forma di vita (cfr. *C. Gent.*, IV, 11).

Orbene l'*immanenza* è un dato immediato della coscienza per le funzioni superiori quali l'intendere, il volere, il sentire, l'appassionarsi; esse formano il nucleo più manifestativo dell'io e della sua natura specifica, e noi seguiamo con lo sguardo interiore l'accrescimento di perfezione che ci viene ad ogni atto. Immanente nella sua sfera va riconosciuta anche la vita vegetativa, perché noi constatiamo, e possiamo vedere e sperimentare, che i suoi effetti tornano anzitutto a vantaggio del vivente. Nell'embrione è la sostanza viva che si organizza e si sviluppa, nell'organismo formato è l'individuo che si conserva, si ripara, si difende, si accresce e poi si moltiplica in soggetti della stessa natura che ne perpetuano la specie. Nulla di tutto ciò nel mondo inorganico, e lo studio descrittivo e causale intrapreso dalla biologia moderna, ha reso evidente in modo tangibile e visibile l'immanenza anche nelle profondità finora inesplorate della vita puramente fisiologica. Dimostrazione tuttavia, questa della scienza più recente, di valore integrativo e non assolutamente necessaria, poiché i caratteri della vita s'impongono da sé all'osservazione più ordinaria, prima che alla osservazione scientifica, e non sarebbero riscontrabili in questa se prima e più chiaramente non lo fossero in quella. Perciò abbiamo difeso, nel modo indicato, la percezione immediata dell'esistenza dell'anima.

¹⁰ F. DE SARLO, *Vita e Psiche. Saggio di Filosofia della Biologia*, Firenze 1935.

II – *La natura dell'anima: definizione*

Si dicono «animati» quei corpi nei quali appaiono compiersi le operazioni della vita (immanenti) in qualcuno dei suoi gradi (vegetativo, sensitivo, intellettuale). I corpi allora si dicono «animati» e vivi per via dell'anima, e non in quanto corpi: altrimenti ogni corpo sarebbe vivo, ciò che non è. L'anima è quindi ciò che dà al vivente la natura di esser tale e di operare in tal modo: è il primo principio che specifica il corpo e lo muove alle funzioni vitali. Dal punto di vista delle funzioni e dell'evidenza percettiva, Aristotele definisce l'anima: *Ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo e pensiamo* (*De An.*, II, 2, 414 a, 12-13). In quanto è l'anima che determina l'essere del vivente come tale, l'anima è la «prima perfezione» del vivente stesso. Tuttavia l'anima non può essere il primo principio delle funzioni vitali in un corpo qualsiasi, ma in un corpo capace di compiere le opere della vita, di un corpo quindi «fornito di organi». Aristotele chiamò «atto» e «forma» la prima perfezione dell'essere, e potenza il soggetto proporzionato che la riceve: «Volendo perciò dare la definizione più generale dell'anima come tale si deve dire che essa è la *prima perfezione (atto) di un corpo naturale organico*» (*De An.*, II, 1, 412 b, 5-6).

Dalla definizione funzionale ed essenziale dell'anima risulta che le appartiene una triplice causalità rispetto al corpo (*De An.*, II, 4, 415 b, 7-17). È anzitutto «forma sostanziale» del vivente, perché la vita è comunicata al corpo dall'anima. È anche lo «scopo» o *τέλος* del vivente; i corpi, infatti, hanno organi e strutture non per se stessi, ma in vista dell'anima che accolgono e delle funzioni che l'anima ha da esplicitare, a cui essi servono come «strumenti». Di conseguenza l'anima è anche il primo principio «motore», non solo per il movimento locale processivo (attuazione riservata agli animali più organizzati), ma per tutte le opere della vita, dalle infime alle più elevate; tutte hanno la radice nell'anima e da essa ricevono impulso e direzione di sviluppo. L'anima sta al corpo «come il taglio della scure sta al ferro della scure, come l'atto della visione sta all'occhio» (*De An.*, I, 1, 412 b, 11 ss.).

Di qui si risolve l'obiezione meccanicistica che pretende esser superflua la presenza dell'anima, per il fatto che alle opere della vita prendono parte anche le forze fisico-chimiche. La realtà è che queste forze ottengono nel vivente effetti «nuovi» ch'esse non ottengono nel mondo inorganico, ed operano quindi in un modo più perfetto: ciò significa che tali forze non sono lasciate all'impeto della tendenza naturale, ma sono mosse ad ottenere effetti d'insieme e di valore superiore da una causa superiore. Il «calor naturale», per usare la terminologia antica, in quanto calore brucia e consuma senza limiti: nel vivente invece costruisce la carne, gli umori e i tessuti, e non all'in-

finito ma secondo il piano di struttura, la grandezza e la figura propria di ogni specie animale. L'esigenza legittima dell'istanza meccanicistica è salva: il calor naturale interviene come causa delle funzioni vitali; non però come causa principale e responsabile dell'effetto, ma secondaria e strumentale¹¹.

Ponendo il rapporto fra anima e corpo come rapporto di atto e potenza e precisamente come di forma e materia, Aristotele avviava la considerazione metafisica dell'anima nella quale, se non raggiungeva piena chiarezza in ogni punto, tuttavia ne delineava con lucido intuito d'innovatore i primi risultati.

1) Anzitutto l'anima è *atto* primo della vita organica e perciò non è coestensiva all'essere, e neppure alla vita: vi sono forme di essere al di sotto dell'anima, e cioè tutto il mondo inorganico; e così pure la vita delle sostanze spirituali è al di sopra dell'anima che è principio di vita nei corpi.

2) L'anima è *sostanza*, non più nel significato platonico di sussistenza in sé sufficiente e semovente, ma nel significato nuovo importato dalla concezione aristotelica delle essenze naturali come sintesi, «sinoli» di materia e forma. La sostanza è il «sinolo» stesso, il vivente intero; poiché il «sinolo» importa l'unione dei principi costitutivi, questi non lo costituirebbero nella dignità e consistenza di sostanza, se essi pure non appartenessero all'ordine sostanziale. Sostanze quindi a loro modo, cioè incomplete come «principi», sono il corpo e l'anima, e l'anima più del corpo di quanto l'atto avanza la sua potenza.

3) L'anima è sostanza *semplice*: qualifica che appartiene ad ogni forma sostanziale che è «atto primo» del corpo: se fosse composta in se stessa, sarebbe atto primo di una materia antecedente al corpo e l'unità sostanziale del vivente sarebbe messa in pericolo, come diremo.

4) Di conseguenza l'anima è sostanza *incorporea*: va detta corporea la sostanza completa, non il principio che al corpo dà la specie, l'essere e l'unità. L'anima potrà dirsi materiale, quando è nel suo operare legata inscindibilmente alla materia, ma non corporea. Incorporea, l'anima è di per sé *inestesa*, poiché anche l'estensione è un attributo del composto soltanto. Con questa robusta dottrina Aristotele si lasciava indietro non solo i presocratici, che facevano dell'anima un certo speciale corpo e non raggiungevano la genuina nozione dello spirituale, ma lo stesso Platone che ad un tempo faceva l'anima spirituale e composta e, sotto l'influsso delle concezioni orfiche e pitagoriche, vedeva l'unione dell'anima al corpo quasi occasionale e non naturale. Se non che la stessa concezione aristotelica aveva le sue difficoltà.

¹¹ Per Aristotele e S. Tommaso v.: *De Anima*, II, 4, 416 b, 25-28; *De part. animal.*, II, 652 b, 9; *De generat. animal.*, II, 4, 470 b, 26 ss.; *In Lib. I De Anima*, lect. XIV, n. 200; *In Lib. II De Anima*, lect. IX, n. 348; *In Lib. De Sensu et Sensato*, lect. X, n. 139 e n. 149; *Sum. Theol.*, I^a, q. 78, a. 2 ad 2; *Q. De Anima*, 13, ad 14 e art. 2; *Q. De spirit. creaturis*, a. 2.

Spiritualità. La definizione aristotelica dell'anima, come forma del corpo, inclinerebbe a pensare che l'anima in quanto tale è legata nell'essere e nell'agire alla materia. A questa esigenza logica della definizione fa contrasto l'esercizio della vita umana in ciò che ha di più caratteristico. L'uomo vive non tanto di cose terrestri e di rappresentazioni sensibili, quanto della ricerca di valori intelligibili e sopramondani, delle arti, delle scienze; organizza la propria vita secondo particolari legami familiari e sociali; obbedisce ad una morale e cerca una religione. La sua esistenza è messa in continua agitazione dalla preoccupazione di assicurarsi una durata e una felicità senza limiti con la convinzione, che sta a fondamento della vita morale, di poter disporre dei propri atti e della risoluzione ultima della propria vita per un destino scelto e voluto. Su questo sfondo, perennemente mobile, eppur così significativo e distinto nei suoi scopi reali, è sorta la convinzione che l'anima dell'uomo sia di altra natura dalle forme corporali e simile a Dio. Nessuno d'altronde può pretendere di avere un'evidenza intuitiva della spiritualità dell'anima come sostanza, per cui la questione non può essere immediatamente risolta sul piano diretto fenomenologico. Su questo piano, anzi, si genera una tensione fra esigenze contrastanti: da una parte della materialità dell'anima reclamata dalle funzioni inferiori, e d'altra parte della spiritualità di cui sarebbero indizio le funzioni superiori. È più urgente vedere, prima di tutto, se tali funzioni superiori valgono di fatto ad assicurare la spiritualità da cui dipende il suo destino: a risolvere, se sarà possibile, quel contrasto si penserà poi. Di più l'esperienza della vita spirituale è da noi, come si è già detto, immediatamente vissuta in una intimità e immediatezza di appartenenza a cui è legata la trama della nostra vita e l'originalità della persona.

Possiamo attestare che dell'attività spirituale noi abbiamo un'idea senza paragone più adeguata di qualsiasi altra attività della vita inferiore o della natura. Se pertanto la spiritualità dell'anima abbisogna di essere dimostrata, si tratta di dimostrazione che si continua direttamente con un tessuto di contenuti vissuti, di cui niente è per noi più nostro e più chiaro. La dimostrazione della spiritualità dell'anima può essere avviata sia a partire dagli atti dell'intelligenza come della volontà: lo attesta lo sviluppo che hanno preso nei tempi moderni, anche per impulso dell'idealismo, le cosiddette «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*).

A molti potrà apparire più persuasiva, fra tutte le prove, e più breve quella ch'è presa dall'esperienza dell'attività volontaria e della libertà: in essa infatti si afferma l'indipendenza della vita dello spirito e la fisionomia caratteristica della persona umana. Tuttavia, se invece di cercare la via più appariscente, vogliamo attenerci alla più sicura, essa è da prendere indubbiamente dall'e-

sperienza della vita intellettuale, dato che la libertà si fonda sulla ragione e che l'attività volontaria suppone e segue l'indirizzo impresso dall'intelligenza.

La dimostrazione tomista ha in sostanza lo schema seguente:

a) apprensione immediata della spiritualità degli *atti* di coscienza intellettuale, in quanto è afferrata (percepita) direttamente la spiritualità degli *oggetti* che essi portano;

b) passaggio per argomentazione alla spiritualità dei *principi* da cui gli atti scaturiscono, dall'anima e dalle facoltà (si può prescindere a questo momento dalla controversia circa l'identità o diversità delle facoltà con l'anima che può essere e va risolta – come faremo – più tardi).

Se qui un po' di tecnicismo è inevitabile, esso tuttavia ha il vantaggio di rendere la via più breve e sicura. I principi operativi si palesano nella natura degli *atti* che producono; gli atti alla loro volta si conoscono dagli *oggetti* che fanno presenti alla coscienza e dal modo di farli presenti. Atti ed oggetti sono compresenti e perciò compercepiti; assolutamente però si deve riconoscere che la mente afferra per sé gli oggetti e, condizionatamente ad essi, anche gli atti che li fanno presenti. L'intelligenza è potenza e principio operativo; ogni potenza si conosce non in sé ma per via degli atti che produce, la natura dei quali nelle potenze conoscitive è rivelata dagli oggetti: *Prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere* (*De Ver.*, X, 8). Oggetto dell'intelligenza sono le essenze universali, le «nature assolute». Il senso assimila le qualità esteriori e individuali soltanto; l'intelligenza passa invece a concepire la natura assoluta che subordina a sé le realizzazioni individuali; ciò significa che l'oggetto, com'è nell'intelligenza, è libero da ogni condizionalità materiale perché universale. Una volta che ho afferrato il contenuto reale di una natura – p. es. quella di uomo, di animale... – esso vale, e posso applicarlo, per ogni individuo di quella natura e per ogni specie di quel genere, per ogni uomo e per ogni cane, anche se mai visti, anche se ancora non ci sono e se nasceranno quando io non ci sarò più a vederli. Di questo sono certo e mi pronunzio con assoluta sicurezza; invece nulla di certo posso dire sul colore, sulla statura, abilità pratiche, razza o indole di tali nature... La natura assoluta, che l'anima in sé riceve nell'intendere, mostra che l'anima stessa è una forma assoluta, cioè sciolta dai legami della materia¹².

La dimostrazione, benché paia forse ardua e formale, non solo fa posto anche alla «percezione intellettuale», ma questa vi assolve anzi un compito di primo ordine. S. Tommaso ci assicura che l'anima, nell'apprensione degli universali, percepisce (*percepit*) che la forma intelligibile è spirituale; di più, ammette che abbiamo coscienza del divenire stesso dell'universale nell'a-

¹² Cfr. *Sum. Theol.*, I^a, q. 75, a. 5; *De spir. creaturis*, a. 1; *Q. De Anima*, a. 6 ad 6.

nima, e perfino – in connessione appunto al processo di astrazione – che il lume stesso dell'intelletto si fa a noi presente per se stesso. Ciò che equivale ad affermare in modo esplicito una «percezione propria dello spirituale», di contenuto positivo inderivabile: una nozione dello spirituale «meramente negativa» e privativa sarebbe un nonsenso, oltretutto per l'uomo una beffa crudele. *Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus quod est facere actu intelligibilia* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 79, a. 4; inoltre cfr. *De Ver.*, X, 9; *Ibid.*, ad 2, ad 9). Ma c'è di più.

Alla conoscenza dell'anima S. Tommaso attribuisce una precisione che non riconosce alla conoscenza delle cose materiali, benché questa si faccia per astrazione immediata e quella dell'anima per un processo di rigorosa dimostrazione e quindi mediatamente (*in alio*, cioè nella specie intelligibile). Solo dell'anima infatti possiamo dire di conoscere l'ultima e propria differenza che dà la perfetta misura della sua natura e capacità: *Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 88, a. 2 ad 3).

Sulla base di questi principi non ci pare impossibile portare a termine nell'ambito del tomismo quella che è stata detta la «fenomenologia della vita spirituale» (Brentano, Dilthey, Linke, Pfänder, Scheler), di cui del resto, può essere un insigne esempio l'analisi che lo stesso S. Tommaso fa nella *Sum. Theol.* (I^a-II^{ae}) della vita morale. Vanno ricordati di nuovo i risultati della *Denkpsychologie* (Külpe, Bühler, De Sanctis) la quale, con la pratica del metodo introspettivo, ha potuto dimostrare non solo l'irriducibilità del pensiero all'immagine-tipo, ma ha preteso di aver trovato anche un pensiero del tutto puro da immagini (*vorstellungloses Denken*), ciò che però S. Tommaso non ammette (*Sum. Theol.*, I^a, q. 84, a. 7). La tendenza agostiniana è di affermare che l'anima *semetipsam per seipsam novit*, tendenza ripresa di recente da B. Romeyer che volle trascinare dalla sua anche il domenicano P. Gardeil, il quale però si è energicamente opposto¹³. L'argomento è stato oggetto di una accurata ricerca sperimentale all'Istituto cattolico di Parigi da parte di G. Dwelshauvers, i cui risultati furono molto sobri ed in pieno accordo con la posizione tomista testé delineata¹⁴.

L'anima intellettuale, forma sostanziale del corpo. La spiritualità dell'anima comporta la sua indipendenza dal corpo nell'essere e nell'operare. Ma se l'anima è per natura indipendente dal corpo, non si vede come possa esserne l'atto e la prima perfezione, come vuole la definizione aristotelica;

¹³ *Revue Thomiste*, 12 (1929), pp 520-533.

¹⁴ DWELSHAUVERS, *L'étude de la pensée*, Parigi 1934, lect. XVII, pp. 175-176.

difficoltà che alimentò l'opposizione dei neoplatonici ad Aristotele e che provocò l'averroismo arabo-latino. Se non che tanto la posizione platonica dell'anima sostanza completa, come quella averroista dell'unico intelletto separato, riuscivano unilaterali per due ragioni almeno: perché, nel complesso dei dati di esperienza e di coscienza, si preoccupavano di dar ragione soltanto di un gruppo particolare di fenomeni, trascurando gli altri e l'unità dell'insieme, e poi perché piegavano le esigenze dei principi ad un significato univoco, punto giustificato. S. Tommaso invece mette anzitutto al sicuro tanto la spiritualità quanto la necessità che proprio il principio intellettuale sia la forma sostanziale del corpo umano; in un terzo tempo egli si preoccupa di mostrare il «modo» secondo il quale si può pensare la compatibilità delle due conclusioni: è chiaro che la difficoltà di comprendere il «modo dell'unione» non può intaccare la evidenza che si può conseguire intorno al fatto dell'unione stessa. Per S. Tommaso questa ha da esser posta fuori di ogni dubbio. Il suo procedimento si riduce nell'essenziale all'accentuazione di un *fatto* e di un *principio*, l'uno e l'altro inderogabili: da essi scaturisce direttamente la conseguenza che «il principio intellettuale deve essere nell'uomo la forma sostanziale unica del corpo».

a) Il fatto: *hic homo singularis intelligit*. Ciascuno ha chiara e incrollabile certezza di essere *lui*, come soggetto singolo storico e integro, a pensare, ad amare, ad appassionarsi... quando pensa, ama, si appassiona di qualcosa. Egli è persuaso che tali situazioni di coscienza sono in lui e non negli altri o di altri; che non di rado sono in contrasto con quelle di altri; che spesso sono incomunicabili agli altri, e che a questa incomunicabilità è legato il carattere stesso della propria personalità, responsabilità e moralità individuale. Il pensiero d'altronde è l'attività specifica dell'uomo come tale, per la quale egli si eleva sopra l'animalità e può organizzare, a differenza dei bruti, la propria vita secondo fini di valore universale. L'atto del pensare quindi è ad un tempo ciò che meglio compete all'uomo in quanto uomo, ed insieme è percepito come l'attività che è più intima al singolo e senza la quale è impossibile l'esercizio della sua vita umana (*De spirit. creaturis*, a. 2).

b) Il principio: *Illud quo primo aliquid operatur, est forma eius*. Le operazioni sono attualità secondarie e derivate, le quali esigono a fondamento un atto sostanziale cioè l'anima: essa è nei viventi il primo principio delle opere della vita. Ora, fra le operazioni vitali che l'uomo avverte in se stesso, l'intendere è fra tutte quella ch'egli sente più intima e sua: quindi il primo principio dell'intendere deve egli averlo in se stesso e come forma propria e incomunicabile. La discussione tomista è molto complessa; sopra ne è stato riferito il nucleo centrale a cui si riporta la conclusione: *Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit quod hic homo intelligit, quia principium intel-*

lectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma (*Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 1). Tutta questa dottrina tomista, che si mostrerà in seguito così vicina e si può dire identica alle formule ufficiali della Chiesa, poggia sulla comprensione ed accettazione integrale delle nozioni aristoteliche di atto e potenza: come di riscontro le teorie avversarie, condannate o tollerate dalla Chiesa, sono venute dalla riluttanza ad accettare il significato originario metafisico della dottrina aristotelica.

Da questa posizione di principio S. Tommaso passa ad altre conclusioni di notevole importanza per la struttura metafisica dell'uomo, che i suoi avversari tentarono in tutti i modi di osteggiare e che non potevano più capire.

1) L'anima intellettiva, in quanto è forma, si unisce al suo corpo «senza intermediari». Secondo Aristotele è ozioso «cercare se l'anima e il corpo costituiscono una unità»; sono infatti atto e potenza, materia e forma: se fra essi venisse a porsi un che di altro, sarebbe rotta l'unità e aperto poi il processo all'infinito (*De An.*, I, 1, 412 b, 6 ss.; cfr. *De spirit. creaturis*, a. 3). La ricerca degli intermediari è uno pseudo-problema che nasce dalla concezione platonica dell'anima come sostanza per se completa che si unisce al corpo soltanto come principio motore (*Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 6).

2) In quanto forma, l'anima non può essere localizzata, come pretendono tanto il materialismo quanto lo spiritualismo esagerato, da Platone a Cartesio, in una determinata parte del corpo. Essa nel vivente è la prima perfezione così del tutto come delle singole parti e perciò va detta trovarsi *tota in toto et tota in qualibet parte eius* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 8). Ciò riguarda però la presenza secondo la *totalitas essentiae*, perché secondo la *totalitas virtutis* l'anima è diversamente presente nelle varie parti dell'organismo a seconda delle diverse funzioni che ivi essa svolge (*De spirit. creaturis*, a. 4). Le operazioni superiori dell'intendere e del volere, che non abbisognano direttamente di organo corporale, non hanno localizzazione ma aderiscono immediatamente all'anima.

3) L'anima intellettiva è l'*unica anima* e l'*unica forma* sostanziale dell'uomo contro la tricotomia platonica, la pluralità delle forme degli agostinisti avicebronizzanti e la *forma corporeitatis* di Scoto. La tesi che gli costò in vita grandi amarezze e dopo morte le condanne di Parigi e di Oxford, esprimeva per S. Tommaso l'unico modo d'intendere e di salvare l'unità dell'essere e della persona. Questa si fonda sull'unità dell'essere, e l'essere viene dato e misurato dalla forma: la molteplicità delle forme moltiplica l'essere e scinde la struttura del vivente. Infatti, fra le forme ammesse a precedere l'anima razionale, solo la prima potrebbe a rigore essere detta sostanziale; così che le seguenti, la razionale compresa, dovrebbero dirsi accidenti. Dall'«unica»

forma, che è l'anima spirituale, deriva all'uomo pertanto non solo di essere «uomo», ma anche «sensitivo, vitale e corpo naturale organico» (*Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 3). All'argomento più vistoso addotto dagli avversari secondo i quali, nell'ipotesi dell'unità della forma sostanziale, il corpo di Cristo *in triduo mortis*, nell'assenza dell'anima al limbo, non poteva dirsi *idem numero* con quello che aveva agonizzato in croce, S. Tommaso poté rispondere che l'identità principale e costitutiva è quella che si ha secondo l'unione nell'identico supposto o persona, la quale in Cristo rimase intatta, anche quando, per il sopravvenire della morte, fu rotta temporaneamente l'unione di essenza fra l'anima ed il corpo assunta nell'umanità. Tanto l'anima come il corpo di Cristo conservarono in quel tempo la propria unione alla persona del Verbo, e tale unione è sufficiente a conservare l'identità numerica del corpo di Cristo in attesa della risurrezione (*Sum. Theol.*, III^a, q. 50, a. 5; *Quodl.*, IV, a. 8).

4) L'anima umana in quanto è ordinata di natura sua ad essere la forma sostanziale di un corpo, in modo che sia veramente l'atto di una materia, viene moltiplicata ed *individuata* dal corpo in cui viene ricevuta; i molti corpi fanno sì che vi siano molte anime e le molte anime moltiplicano le intelligenze così che ve ne è una per ogni individuo (*De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 5, § 103, ed. Keeler, p. 67). Separate dal corpo con la morte, le anime conservano ancora tale individuazione, in quanto conservano la propria unità di forma di un dato corpo (*Ibid.*, § 104).

5) Restava tuttavia la difficoltà iniziale, che aveva provocato le soluzioni dualiste, quella cioè di unire un principio spirituale ad un corpo materiale: «Come possono stare insieme realtà che appartengono a generi opposti dell'essere?».

Nella sua risposta affermativa, S. Tommaso fa ricorso al principio neoplatonico della «continuità dei gradi dell'essere» ch'egli poteva leggere presso una fonte di riconosciuto valore, le opere dello pseudo Dionigi Areopagita. Fedele alle sue fonti neoplatoniche, aveva costui affermato l'«affinità» o contatto degli esseri agli estremi inversi delle loro nature: *Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum* (*De divinis nominibus*, cap. 7: P.G. 3, 873) che S. Tommaso volta nella formula: *Supremum infimi attingit infimum supremi*. Ammesso che l'anima umana è l'infima fra le forme spirituali e che il corpo umano è il più nobile e perfetto dei corpi viventi, non si vede perché essi non si possano unire come forma e materia: *Et ideo anima humana, quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex materia et forma* (*De spirit. creaturis*, a. 2, fin.).

6) Restava ancora una difficoltà. L'anima spirituale, una volta che è l'unica forma dell'uomo, deve essere radice e principio di tutte le operazioni che si compiono nell'uomo, quindi anche delle sensitive e vegetative: come può avere in sé, un'anima spirituale, così diverse energie? S. Tommaso risponde con il principio: *Quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite... Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiora faciunt per diversa et adhuc amplius* (*De spirit. creaturis*, a. 3). A questo modo, come la forma dei corpi inorganici dà al corpo di essere e di essere-corpo; e la forma della pianta, l'essere-corpo ed in più il vivere; e l'anima sensitiva, oltre la vita, dà la sensibilità: similmente, l'anima razionale conferisce all'uomo tutto ciò ed in più l'essere razionale. A sostegno della sua posizione S. Tommaso riferisce due principi aristotelici: a) *Species rerum sunt sicut numeri* (*Met.*, IX, 3, 1043 b, 33), e quindi differiscono secondo gradi di perfezione; b) *Sicut trigonum est in tetragono et tetragonum in pentagono, ita nutritivum est in sensitivo (et sensitivum in intellectivo)* (*De An.*, II, 3, 414 b, 31). È stato osservato che l'ultima inclusione, del sensitivo nell'intellettivo, manca nel testo aristotelico e che è perciò un'aggiunta fatta da S. Tommaso per aver ragione della posizione averroista. Va notato però, che lo Stagirita annuncia il principio nella forma più generale: «Sempre infatti in ciò che vien dopo è contenuto in potenza ciò che vien prima» (*De An.*, II, 3, 414 b, 29-30), e ciò suggeriva da sé quell'estensione (S. Tommaso discute la questione a fondo nel *De Unitate intellectus*, cap. I, §§ 48-49, edizione Keeler, p. 32).

Anima e potenze. Le conseguenze dell'unione sostanziale dell'anima con il corpo si mostrano con maggiore evidenza nell'organizzazione dinamica dell'anima considerata nelle sue potenze. L'anima non è che il principio primo e remoto di operare: per produrre le sue operazioni, che sono attuazioni accidentali, essa abbisogna di principi prossimi che sono facoltà accidentali (*Sum. Theol.*, I^a, q. 54, aa. 1-3 e q. 77, a. 1). Ogni settore operativo, che non si può coordinare nell'ambito di un unico oggetto formale, sta a sé ed esige una particolare potenza, la quale non va ipostatizzata e scissa dall'anima e dalle affinità che la collegano a tutto l'organismo dell'azione del vivente. Poiché si è riconosciuto che l'anima nella sua qualità di forma più perfetta contiene *eminenter* le perfezioni inferiori, essa le esplica nel corpo per mezzo dell'attività delle potenze. Si può così distinguere un duplice ordine delle potenze nell'uomo:

a) *Ordine di natura*, secondo la emanazione che hanno dall'anima, secondo il quale le intellettive precedono e condizionano la derivazione delle sensitive e queste la derivazione delle vegetative.

b) *Ordine di operazione* o funzione, secondo il quale sono le inferiori a precedere e condizionare l'entrata in atto delle superiori (*Sum. Theol.*, I^a, q. 77 per intero).

L'anima umana, che è spirituale nell'ordine della sostanza, non lo è del tutto e non lo può essere nell'ordine dell'azione, essa e pensa e vuole, è vero, ma prima di pensare e volere deve sentire; deve poter costruire gli organi di senso e mantenerli nelle condizioni di efficienza. Ora si comprende anche meglio perché l'anima spirituale può essere forma sostanziale del corpo e perché essa ha da essere l'unica forma dell'uomo. L'anima umana mostra, nell'esercizio più ordinario di una coscienza matura, di avere un settore di operazioni che eccede del tutto (*omnino excedentem*) le condizioni della materia: perciò è detta sostanza spirituale e forma «per sé sussistente». Ma l'uomo ha inoltre le operazioni sensitive e vegetative, le quali, se appaiono meno intimamente legate all'Io od anche svolgersi al di sotto della coscienza, tuttavia s'impongono come indispensabili all'esercizio delle prime e come sicuramente appartenenti al tutto della persona. Non contiene il corpo l'anima, ma l'anima il corpo perché lo mantiene in vita; ed è l'anima che *abbisogna* del corpo per formare l'uomo completo e per esplicitare la virtualità delle sue potenze. Benché spirito, essa è «parte» di una natura corporea; e se è vero che nell'unione il corpo umano assurge ad una superiore dignità, è però più vero che l'unione torna a diretto vantaggio dell'anima stessa. Propriamente: *Unio corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam quae indiget corpore ad sui perfectionem* (*De spirit. creaturis*, a. 6).

Ne abbisogna l'anima proprio per l'operazione sua specifica che è l'intendere: *Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit* (*De An.*, I, ad 7; v. *De spirit. creaturis*, a. 7, tertia ratio). Se il corpo non fosse di giovamento all'anima per l'atto dell'intendere, sarebbe inutile e resterebbe perciò inspiegabile l'unione dell'anima al corpo (*Sum. Theol.*, I^a, q. 84, a. 4).

Gnoseologia e metafisica hanno qui l'auspicato punto d'incontro; S. Tommaso lo mostra richiamandosi con soddisfazione evidente a S. Agostino: *Anima cum sit pars humanae naturae non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae, quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae, quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. (Nec) est aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est a corpore separata, ut Augustinus dicit, XII de Gen. ad litt. (XXXV, 68)* (*De spirit. creaturis*, a. 2, ad 5, ed. Keeler, p. 22).

La formula definitiva, secondo la quale dunque è da pensare l'unione dell'anima al corpo, è quella che afferma: *Quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens* (*De spirit. creaturis*, a. 3). L'anima umana contiene *virtute* le forme sensitiva e vegetativa: quelle che erano prese come anime e forme fra loro diverse nelle teorie avversarie, prendono natura e compito di potenze a servizio dell'unica forma che è l'anima spirituale. L'anima spirituale, come tale, non è soggetto immediato che delle potenze spirituali; le altre si trovano propriamente negli organi animati che esse muovono. L'anima quindi, perché spirituale, va detta anche sensitiva e vegetativa *eminenter*.

Origine e destino. Diversa la natura, diversi sono di conseguenza l'origine e il destino delle anime. Per le anime inferiori si può dire brevemente ch'esse hanno un ciclo d'esistenza del tutto simile a quello delle altre forme naturali: inizialmente si trovano *in potentia materiae*, dalla quale vengono portate all'esistenza per l'azione di un agente proporzionato – con l'uno o l'altro dei vari modi di riproduzione, per ritornare, quando il ciclo si chiude o ne è impedito lo sviluppo, nella medesima *potentia materiae*.

Diversamente per l'anima umana (*Sum. Theol.*, I^a, q. 118, per intero). La sua natura spirituale impedisce di pensarla prodotta dalle forze presenti negli elementi germinali che sono materiali: né si può pensare ad una trasmissione da anima ad anima (traducianesimo spirituale, che lasciò incerto S. Agostino) mediante una certa scissione dell'anima dei figli da quella dei genitori, che alla fine assoggetterebbe lo spirito alle condizioni del divenire proprio delle cose materiali. L'origine dell'anima umana è quindi unicamente per via di *creazione* e direttamente da Dio, unica causa creatrice. Poiché l'anima è la forma sostanziale del corpo singolo, Iddio crea un'anima per ogni singolo per modo che la causalità dell'atto generativo nella specie umana si ferma alla formazione del corpo. Ciò non toglie che i genitori siano veramente padre e madre della persona intera che nasce, perché se il termine della generazione è propriamente la natura, il soggetto è la persona stessa, analogamente a quanto si ritiene per la divina maternità di Maria Vergine (*Sum. Theol.*, III^a, q. 35, a. 1).

Si discusse in tutti i tempi da parte dei creazionisti spiritualisti, circa il tempo ed il modo della infusione dell'anima nel corpo o animazione: se ciò avvenga nel primo istante della concezione, o più tardi; e, in questo secondo caso, come è da concepire la successione e l'ascesa di vita in vita. S. Tommaso difese l'animazione ritardata, fondandosi sulla ragione che, essendo l'anima la forma di un corpo organico, non può essere unita al corpo che allorquando abbia almeno delineati gli organi principali. In questa seconda ipotesi, S. Tommaso, respinte due opinioni ch'egli giudica insuffi-

cienti (formazione del feto per la sola virtù del seme fino alla infusione dell'anima razionale, svolgimento continuo di tutte e tre le anime che si succedono dalla medesima virtù del feto), ammette la successione nell'embrione di varie generazioni e corruzioni fino all'infusione dell'anima razionale (*De An.*, a. 11, ad 1; cfr. *Quodl.*, I, 9; IV, 6).

Di natura spirituale, l'anima umana non segue il destino delle anime inferiori. La forma sussistente è quella che ha l'atto di essere «per sé» e lo tiene a sé necessariamente unito. Essa quindi riceve l'atto di essere in sé per prima e poi lo comunica al corpo il quale *trahitur ad esse animae* (*De spirit. creaturis*, a. 2, ad 8); quando il corpo non è più in grado di farle da soggetto e potenza, essa ritiene l'atto di essere ché gli aveva comunicato e continua nell'essere, assumendo altra forma di vita.

È per analogia alla natura e all'interiore dinamismo dell'anima che noi possiamo in qualche modo pensare alla natura degli angeli e dello stesso Iddio: la dottrina cattolica sulla Trinità, sul Verbo incarnato, sull'angelogia, può presentarsi alla nostra mente con un significato preciso sulla base dell'esperienza che l'anima ha delle proprie funzioni e della conoscenza che può formarsi della sua natura. Se la nostra conoscenza si fermasse alle essenze materiali e non avessimo dell'anima e della sua vita che una conoscenza mediata e negativa, non avremmo nessuna chiave per penetrare almeno nell'atrio del mondo superiore e presagire l'eccellenza di quella che sarà la definitiva patria e beatitudine dell'uomo¹⁵.

La verità cattolica dell'anima creata ad «immagine di Dio» s'incontrava così con l'attribuzione della spiritualità che la stessa filosofia pagana aveva fatto al fioco lume della ragione e si veniva a stabilire la base naturale della filosofia cristiana.

Dottrina cattolica. Alla missione soprannaturale della Chiesa non interessa direttamente di affermare e difendere una data concezione filosofica della natura e dell'anima in generale. Ciò di cui la Chiesa si è direttamente preoccupata è il retto sentire circa la natura, l'origine ed il destino dell'anima e della persona «umana». Fondandosi sulle fonti della Rivelazione, essa ha proposto ai fedeli alcune precise verità di fede, senza le quali sarebbe impossibile la elevazione, la Redenzione, l'immortalità e la resurrezione dei corpi, la diversità del destino che spetta, a seconda dei meriti, dopo la morte. Occasionati dal pullulare delle teorie erronee che si mettevano in circolazione, gli interventi ufficiali dell'autorità suprema della Chiesa miravano, al di fuori di ogni preoccupazione sistematica, a difendere i fedeli dalle novità profane e dalla vanità della pagana filosofia. I brevi cenni che seguono

¹⁵ *Sum. Theol.*, I^a, q. 88, a. 1; cfr. *Ibid.*, q. 27, a. 1; *C. Gent.*, III, 46; *De Ver.*, X, 8, ad 8.

vogliono indicare i momenti più salienti della materna sollecitudine della Chiesa per la difesa del sacro deposito della verità rivelata onde assicurare ai suoi figli il retto cammino della vita eterna.

Un primo gruppo di eresie sull'anima è indicato nello gnosticismo. Molte sette gnostiche insegnavano la tricotomia platonica (*caro, anima et spiritus*), la creazione mediata dell'anima (da parte di qualche Eone), il pansichismo associato non di rado al dualismo manicheo. Fra i fautori più in vista sono ricordati Marcione, Cerdone, Valentino. Una forma di emanatismo gnostico è difesa dai Priscillianisti, contro i quali si rivolge il simbolo attribuito al I Concilio Toletano, ma che si ritiene una compilazione privata di qualche vescovo della Galizia (secolo V), nonché dal *De ecclesiasticis dogmatibus* di Gennadio: ... *Anima autem hominis non divinam esse substantiam, vel Dei partem, sed creaturam dicimus divina voluntate creatam* (Denz.-U., n. 20; v. la condanna al can. 11, n. 31).

Secondo quanto riferisce Filastro¹⁶, manichei e gnostici attribuivano la razionalità agli animali (cap. 100), ponevano che il corpo era stato creato prima dell'anima, e quello, non questa, creato ad immagine di Dio (cap. 97). Ai Manichei si attribuisce, in conseguenza del dualismo, l'ammissione di due anime nell'uomo, l'una infusa dal principio del bene, l'altra da quello del male; od anche che facessero derivare dal principio del bene l'anima e da quello del male il corpo e che concepissero l'anima come un fluido luminoso. La polemica manichea occupò a lungo e intensamente S. Agostino, dall'opera del quale sono presi i canoni contro i Manichei ed i Priscillianisti del Concilio di Braga (Denz-U., nn. 235, 239, 240).

Chi però mise maggior scompiglio nelle file della ortodossia è stato certamente Origene. I *Canones adversus Origenem*, stabiliti dal Concilio Costantinopolitano II, convocato dal patriarca Menna ad istanza dell'imperatore Giustiniano che aveva composto un'esposizione particolareggiata (*Liber adversus Origenem*) degli errori origeniani contenuti nel *De principiis*, gli attribuiscono i seguenti errori: la preesistenza delle anime; l'identità di natura dell'anima e degli angeli; trasmutazione di natura fra gli angeli, le anime degli uomini e degli animali; la credenza che il sole, la luna e gli astri siano sostanze spirituali decadute; l'affermazione che quelle sostanze spirituali originariamente identiche nella natura, fossero state legate ai corpi in seguito al «raffreddamento» nella contemplazione del Verbo, e che in proporzione della colpa fossero state incluse ai corpi grossi quali sono i nostri ed ai corpi freddi e tenebrosi della natura inferiore¹⁷.

¹⁶ FILASTRIO, *De Haeresibus liber*, ed. P. Oehler.

¹⁷ *Canones*, I-IV, XIV-XV, in *Acta Conciliorum*, ed. Harduin, III, coll. 286-287; v. anche: Denz.-U., nn. 203-204, 208.

La dottrina tricotomica dell'uomo, proposta da Platone, ripresa dagli gnostici e diffusa dai neoplatonici, tenta nei primi tre secoli, sotto la protezione di una terminologia che si prestava facilmente all'equivoco, di guadagnare anche qualche scrittore cristiano. Si conviene nell'attribuire al diretto influsso di Plotino e di Plutarco l'eresia di Apollinare di Laodicea (m. nel 392 ca.), condannata ripetutamente dai concilii ecumenici e riassunta dal Concilio di Firenze (anno 1441) nei termini seguenti: *Apollinarem quoque (anathematizat), qui intelligens si anima corpus informans negetur in Christo, humanitatem veram ibidem non fuisse; solam posuit animam sensitivam, sed deitatem Verbi vicem rationalis animae tenuisse* (Denz.-U., n. 710). Uno strascico della tricotomia è da vedere certamente nell'ammissione di due anime nell'uomo. Da Gennadio (*De eccl. dogm.*, cap. 15) sappiamo che fu sostenuta da un certo *Iacob et alii Syrorum*. S. Tommaso cita spesso il capitolo di Gennadio a difesa della propria concezione sull'anima¹⁸. Nei *Canones contra Photium* del Concilio Costantinopolitano IV (ecum. VIII, a. 869-870) figura anche la condanna della duplicità dell'anima, come espressamente contraria alle S. Scritture, alla tradizione ed al magistero ecclesiastico: *Veteri et Novo Testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente et omnibus deoquis Patribus et magistris Ecclesiae eandem opinionem asseverantibus: in tantum impietatis quidam, malorum inventionibus dantes operam, devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationalibus conatibus per sapientiam quae stulta facta est, propriam haeresim confirmare pertentent* (can. 11; Denz.-U., n. 338).

Nel medioevo lo sconfinamento più notevole è attribuito al capo degli spirituali, il francescano P. G. Olivi, che, nella polemica antitomista circa la pluralità delle forme dell'uomo, aveva negato poter l'anima intellettuale dirsi, come tale, forma sostanziale del corpo, la informazione del quale doveva lasciarsi alle anime e forme inferiori. Il Concilio di Vienna nel Delfinato (ecum. XV, a. 1311), tenuto sotto Clemente V, condannava come eretica la dottrina dell'Olivi e definiva essere verità di fede «che l'anima razionale ovvero intellettuale era *per se et essentialiter* forma del corpo umano». La definizione viennese identifica dunque, mentre l'Olivi distingueva l'anima razionale e intellettuale, ed usando i termini di *forma per se et essentialiter*, segna il termine nello sviluppo delle formule della dottrina cattolica ed ha un'importanza capitale non meno nel campo della fede che della teologia. *Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritatis catholicae inimi-*

¹⁸ Cfr. *C. Gent.*, II, 58, fin.; *Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 3 sed contra; *Q. De Anima*, a. 11; *De spirit. creaturis*, a. 3; *Quodl.*, I, a. 6.

cam fidei, praedicto sacro approbante concilio, reprobamus; definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam haereticus sit censendus (Denz.-U., n. 481).

Un ulteriore passo in avanti si ha nel Concilio lateranense V (ecum. XVIII, sess. VIII, a. 1513). Volendo por fine alla peste delle rinnovate sette filosofiche degli alessandristi e degli averroisti, il Concilio riassume per esteso la definizione clementina del 1311 a cui aggiunge la verità cattolica da opporre alle due sette condannate: ... *verum et immortalitas, pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit*. Insieme condannava la teoria della «doppia verità» a cui facevano ricorso quei filosofi (specialmente gli averroisti) che protestavano di tener fede alla verità divina anche se da parte loro essi erano certi che la ragione umana dimostrava il contrario (Denz.-U., n. 738). La medesima definizione viennese ricorre nella condanna fatta da Pio IX degli errori antropologici di A. Günther e seguaci (Denz.-U., n. 1655 e nota) ove viene riaffermato che l'anima intellettuale è nell'uomo l'unico principio vitale. E nel 1865 la S. Congregazione dell'Indice aveva fatto sottoscrivere al sacerdote Agostino Bonnetty fondatore e direttore delle *Annales de philosophie chrétienne*, fra l'altro anche la seguente proposizione: *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest* (Denz.-U., n. 1650).

III – Spiritualità e personalità

Nel *significato filosofico*, che sta alla base della tradizione culturale dell'Occidente, «persona» indica la dignità della natura spirituale: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 3). In greco, come ricorda Boezio, «persona» era la «maschera» che gli attori portavano sul volto (πρόσωπον) per rappresentare sulla scena i personaggi della commedia o tragedia; il termine latino *persona dicta est a personando, quia concavitate ipsa maior necesse est ut volvatur sonus* (BOETH., *De duabus naturis*, c. 3: *P.L.* 64, col. 1344). È tradizionale nella teologia latina la definizione dello stesso Boezio: *Persona est rationalis naturae individua substantia* (*l. c.*, col. 1343). Meno nota è l'altra ricordata da S. Tommaso (*Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 3 ad 2): *Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*, ch'è di Alano ab Insulis (cfr. *Theologicae regulae*, § 32: *P.L.* 210, col. 637). Poiché l'*ipostasi* è la natura individua completa, la persona è l'*ipostasi* razionale: *ideo omne indivi-*

duum rationalis naturae dicitur persona (*Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 3 ad 2). In senso rigoroso quindi, dal punto di vista metafisico, persona aggiunge ad ipostasi soltanto la qualifica di onore della natura razionale e non un nuovo principio ontologico costitutivo (cfr. *Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 2 ad 1).

Il concetto di persona pertanto nel suo contenuto metafisico coincide con quello di ipostasi o sussistenza (*hoc aliquid*, τὸδε τι: *Met.*, VII, 13, 1038 b 24) e si distingue dalla «natura», sia universale come individua, in quanto questa nelle creature è bensì il costitutivo fondamentale degli esseri, ma non è ancora per sé sussistente: per sussistere la natura singolare ha bisogno degli accidenti e dell'atto di essere. Perciò la natura umana in Cristo è bensì singolare ma non è persona, in quanto precisamente è assunta e sussiste nella persona divina del Verbo; invece nel mistero della SS. Trinità l'unica e identica natura sussiste in tre divine Persone che si distinguono mediante l'opposizione delle relazioni. Le eresie e controversie sui dogmi della Trinità e dell'Incarnazione hanno avuto origine dall'incertezza nella determinazione del significato e dei rispettivi rapporti fra «natura», «sostanza», «ipostasi» e persona, anche perché i termini greci non hanno sempre una corrispondenza adeguata nella lingua latina, secondo il saggio ammonimento di S. Tommaso¹⁹.

Soltanto col Cristianesimo che attribuisce all'uomo la effettiva «libertà» di scegliere il suo ultimo fine e quindi gli riconosce la piena responsabilità delle sue azioni, il concetto di persona ottiene l'ultima sua esigenza del «dominio» che lo spirito ottiene sui corpi: *Adhuc quodam et specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt* (*Sum. Theol.*, I^a, q. 29, a. 1). L'uomo nel mondo greco soggiace alle leggi del «fato» (εἰμαρμένη) e della «necessità» (ἀνάγκη) che gli stessi dèi non possono mutare: la «provvidenza» (πρόνοια) a cui ricorre l'ultima filosofia greca (storici, neoplatonici) non rompe il cerchio della necessità ma unicamente eseguisce il piano del destino di ciascuno²⁰.

Nella scolastica alcuni Autori hanno preteso d'introdurre un'opposizione e distinzione radicale fra l'individuo e persona in quanto l'individuo riguarda l'aspetto materiale del singolo coi suoi istinti animali e egoistici, mentre la persona esprime la vita superiore nel rapporto che il singolo ha verso Dio e la società (Maritain, Garrigou-Lagrange, Gillet, Delos). Tuttavia sul piano metafisico deve restar salda l'unità dell'ente e si deve far valere il principio

¹⁹ Cfr. l'opuscolo *Contra errores Graecorum. Prooemium*, ed. De Maria, Città di Castello 1886, in *Opuscula philos. et theol.*, III, p. 411 s.

²⁰ Cfr. W. CHASE GREENE, *Moirai, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge 1944, pp. 313, 378.

(caratteristico del Tomismo) che la medesima anima spirituale – come unica forma sostanziale del corpo – è la fonte nell'uomo di ogni atto e perfezione, non solo nella sfera intellettuale ma anche sensitiva e biologica: *Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis et ulterius aliquid* (*Q. De An.*, a. 11 c). Invece... *in quantum superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus vel spiritualis substantia* (*Q. De spirit. creaturis*, a. 2 ad 2). In questo senso S. Tommaso difende – contro ogni forma di platonismo – che la perfezione dell'uomo esige il corpo e quindi l'individualità corporea ha un valore costitutivo e positivo: *Nulla pars habet perfectionem separatam a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus* (*l. c.*, a. 2 ad 5).

Si può quindi distinguere un doppio momento nella struttura reale della persona: il primo, iniziale, ch'è costituito dalla natura razionale, intelligente e libera dell'uomo; il secondo, terminale, che riguarda ed esprime l'esercizio della libertà in atto come struttura operante di mezzi per un fine e quindi come unificazione e coordinazione di valori. In questo secondo senso, a cui si volge di preferenza il pensiero moderno, la perfezione indica la persona in atto ovvero la «persona che afferma i valori a cui il suo essere è indirizzato»²¹. La persona è perciò la sintesi dell'aspetto statico e dinamico dell'essere spirituale considerato nell'impegno del conseguimento del fine proprio: invero la spiritualità, ch'è l'indipendenza nell'essere, ha il suo dispiegamento nell'indipendenza dell'agire in vista della scelta del fine e dei mezzi che gli corrispondono. Quando Kant ha affermato che «l'uomo esiste come un fine in se stesso e non puramente come mezzo», proponendo la sua formula dell'imperativo categorico che dice «agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro sempre e a un tempo come fine e mai puramente come mezzo»²², egli si è fermato al primo momento della costituzione della persona ed ha posto la base di quell'assolutizzazione della natura umana che sarà consumata dall'idealismo. Senza il riferimento ad un primo principio dell'essere e all'ultimo fine dell'agire, la libertà umana e con essa la persona, manca di contenuto e di significato: la ragione umana elevata ad Assoluto dall'idealismo non soddisfa all'esigenza, perché l'umanità concreta di ognuno è finita e contingente e non può fondare se stessa ma svolgere soltanto le possibilità che ha ricevute²³.

²¹ TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1938, Bd. I-1, p. 350.

²² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Absch., ed. Cassirer, Berlino 1913, Bd. IV, p. 187.

²³ Cfr. W. E. HOCKING, *Types of Philosophy*, New York 1929, spec. p. 314 ss.; critica a Kant e all'idealismo.

Questa distinzione ed opposizione ontologica d'individuo e persona ottiene invece il favore dell'idealismo trascendentale, specialmente hegeliano, secondo il quale il «singolo» è l'immediatezza dell'apparenza che deve «svanire» o «togliersi», mediante la mediazione, nella personalità assoluta dell'Idea o Spirito universale: per Hegel il singolo è una «forma del male»²⁴. L'unica persona, soggetto del diritto, è lo Stato. La reazione dell'esistenzialismo ha il preciso intento di riprendere la nozione di persona come individuo spirituale, soggetto primario di libertà, contro la vanificazione idealista: per Kierkegaard in particolare il «singolo» è la «categoria cristiana per eccellenza, con la quale sta o cade la causa del Cristianesimo»²⁵. La dialettica della persona, intesa come comunicazione del rapporto «io-tu» è presente, ma senza fondamento ontologico, anche nella polemica anti-hegeliana di Feuerbach²⁶, ma è stata particolarmente sviluppata in senso fenomenologico da Max Scheler²⁷ e in senso teologico da M. Buber²⁸. Nel personalismo sociale cristiano di E. Mounier (+ 1950) la persona è caratterizzata dalla trascendenza ch'essa ha sulle sue «condizioni empiriche» e dalla soggezione che, quale creatura, l'uomo deve a Dio come alla realtà infinita che lo trascende²⁹. Dalla nozione di persona dipendono il senso e la dialettica dei problemi della vita spirituale, dell'etica e della politica, di modo che tale nozione non è tanto un punto di arrivo della riflessione filosofica, quanto il criterio e il riferimento necessario secondo il quale ogni filosofia mette alla prova la sua validità.

Nell'esistenzialismo di sinistra o neutrale la dimensione ontologica della persona è invece piegata all'orientamento generico verso l'«essere stesso» (*Das Sein selbst*: Heidegger) o verso l'«essere tutto-circondante» (*Das Umgreifende*: Jaspers) o spezzata senz'altro nell'antitesi del «soggetto» e dell'«altro» (*en soi e pour soi, autrui*: Sartre): a questo modo l'esistenzialismo, abbandonando la consistenza ontologica della persona, rinuncia alla sua istanza metafisica più consistente contro l'idealismo³⁰.

Nel suo *significato psicologico* la persona esprime una struttura di condotta secondo una certa «totalità» (*Ganzheit*) che tende a fissarsi e ad esprimere la caratteristica ovvero il «carattere» proprio di ogni individuo singolo.

²⁴ Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 139, ed. E. Gans, Berlino 1840, p. 179 ss.

²⁵ Cfr. *Diario*, tr. it., Brescia 1948, t. I, pp. 343, 392 ss.

²⁶ Cfr. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 62: «Die wahre Dialektik ist kein Monolog..., sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du», ed. Bohlin-Jodl, Stoccarda 1904, Bd. II, p. 319.

²⁷ *Natur und Wesen der Sympathie*, 5^a ed., Francoforte s.M. 1948, spec. p. 252 ss.

²⁸ *Ich und Du*, in *Dialogisches Leben*, Zurigo 1947, p. 13 ss.

²⁹ E. MOUNIER, *Liberté sous conditions*, Parigi 1946, p. 66 s.

³⁰ Cfr. F. J. VON RINTELEN, *Philosophie der Endlichkeit*, Meisenheim-Glan 1951, p. 416.

In un primo senso globale la persona viene indicata come il compendio delle disposizioni psichiche e psicofisiche dell'uomo, dove già si distinguono un momento psicofisico (costituito dalle strutture e disposizioni neurobiologiche proprie ed ereditarie) che interessa più direttamente la psicologia, ed un momento psico-morale che interessa propriamente l'etica e la pedagogia come quando si dice «uomo di carattere» e si parla di «formazione del carattere». Dal punto di vista tecnico quindi la scienza della persona nell'ambito della psicologia è la moderna «caratterologia», così che «persona» s'identifica con «carattere» (così, p. es., Klages e Lersch). In un senso più ampio, altri psicologi ed in particolare i cultori della *Ganzheit-* e *Strukturpsychologie* intendono il carattere come il «nucleo» (*Kern*) della persona, delle capacità e delle funzioni del soggetto, le quali vengono così a costituire come il loro «mantello» (così, p. es., Wellek, discepolo di Krüger). In questa linea, la caratterologia è la scienza della personalità la quale ha per oggetto la caratteristica psichica ovvero l'essere specifico umano nella struttura che esso offre come individuo singolare. La caratterologia così intesa appartiene alla moderna *psicologia differenziale* e quindi alla *psicologia strutturale*, in quanto s'intende che il «carattere» non è qualcosa che si esaurisce nei processi e negli stati di coscienza o dell'esperienza, ma come qualcosa di conforme e che corrisponde alle disposizioni naturali ed è radicato quindi nella «struttura» originaria del soggetto.

Dal punto di vista psicologico-genetico si può quindi, una volta che sia ammesso quel nucleo originario, parlare anche di una «costruzione della persona»³¹ che costituisce propriamente l'oggetto della «psicologia evolutiva» (*Entwicklungspsychologie*). Nel concetto psicologico di persona, secondo il Lersch, la vita psichica è intesa dal punto di vista antropologico come la molteplicità (*Mannigfaltigkeit*) dei suoi contenuti scambievoli e come l'unità (*Einheit*) dell'espandersi dell'umana esistenza. La psicologia della persona si realizza quindi come una «psicologia dello sviluppo» il cui compito centrale è di comprendere e descrivere gli stadi della psiche dalla nascita fino alla piena maturità come il divenire graduale della persona umana. La «persona allora, grazie alle più moderne indagini della fenomenologia, caratterizza il modo proprio di essere dell'uomo nella totalità del cosmo (= aspetto antropologico della persona) ed abbraccia nel suo concetto adeguato le tre componenti: dei contenuti e dei risultati psichici attuali (aspetto psicologico generale), dello sviluppo psichico (aspetto evolutivo) e delle caratteristiche individuali (aspetto caratteriologico). Carattere e persona si stabiliscono quindi, secondo Lersch, mediante riferimenti intenzionali diversi, se non completamente disparati: «carattere» si dice rispetto

³¹ Cfr. PH. LERSCH, *Aufbau der Person*, 6ª ed., München 1954, p. 54 ss.

all'ambiente di vita proprio di ognuno (*Mitwelt*); «persona» invece «abbraccia un ambito più vasto, ovvero essa indica, rispetto alla costruzione ontologica del mondo, l'uomo come natura particolare irripetibile e impermutabile che nelle molteplici attuazioni e contenuti della vita vissuta realizza e sperimenta la sua esistenza in- e con-il mondo».

Il Lersch prospetta dal punto di vista dell'analisi fenomenologica, due direzioni strutturali per l'orientamento nella formazione della persona: uno «orizzontale» verso il mondo esteriore che abbraccia l'intreccio dei rapporti scambievoli fra l'anima e il mondo, ed uno «verticale» verso il mondo interiore che abbraccia i processi e le situazioni della psiche in se stessa ovvero il suo divenire considerato come un tutto. Evidentemente qui il problema della personalità, nella sua struttura ontologica e morale, non è direttamente implicato, almeno fin quando la prima e l'ultima parola è lasciata alla fenomenologia analitica limitata allo «essere nel mondo». Infatti il Lersch, determinando più a fondo la struttura della persona, distingue due piani principali e parla di un «fondamento endotimo» (*endothymen Grund*) e di una «sovrastuttura personale» (*personeller Oberbau*): il primo è costituito dal sostrato istintivo-tendenziale (*Triebe und Strebungen*) e dalla sfera emozionale (*Gefühlsregungen*); la seconda invece dalle funzioni noetiche e volitive alle quali più propriamente compete il carattere di «funzioni dell'io» (*Ichfunktionen*)³². Ora è la nuova «psicologia della profondità» (*Tiefenpsychologie*) che si è assunto il compito di scandagliare in concreto il contenuto e il dinamismo della persona nel suo essere effettivo.

La concezione dominante della persona nella fenomenologia moderna è quindi quella degli strati o «strati» della personalità secondo la felice terminologia del Rothacker³³, discepolo di Max Scheler, il quale, richiamandosi alle teorie evolutive della neuropsicologia moderna (Kraus), che distingue un cervello fondamentale e un neocervello, attribuisce di conseguenza al primo una «persona di profondità» e al secondo una «persona di superficie». Rothacker scinde a sua volta ambedue questi strati, che si dispongono l'uno sopra l'altro, ciascuno per suo conto, specialmente per la «persona di profondità» (p. es.: «vita in me», «animale in me», «fanciullo in me» e «stato emotivo»), assegnando a ciascuno di questi strati l'aspetto di una persona relativamente a sé. Giustamente i critici hanno opposto al Rothacker di cambiare il termine di «persona di profondità» in quello di «persona primitiva», onde salvare l'unità del tutto operante. In tutte poi queste «teorie degli strati» opera la distinzione, già avanzata da Nietzsche e sviluppata dalla psicanalisi, fra il

³² PH. LERSCH, *Op. cit.*, pp. 91 ss., 141 ss.

³³ ERICH ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 4^a ed., Bonn 1948.

proscenio e il retroscena (*Vordergrund, Hintergrund*), e con Jung fra «prósopon» o maschera e la «persona autentica».

Da queste e simili concezioni evolutive della persona è chiaro che la persona, come il tipo e il carattere, vien concepita in continuo sviluppo ed è compito della caratterologia e della psicologia pedagogica osservarne e studiarne il tessuto e il ritmo. Ciò però non comporta affatto di qualificare la persona stessa come un «processo»: anzitutto per il principio fenomenologico della «costanza» (relativa) del carattere e poi per il principio ontologico, che sta a fondamento di quello fenomenologico, cioè della costanza e unità della psiche come tale quand'è intesa come il principio portatore delle disposizioni originarie, dei processi di sviluppo e dei loro risultati. È in questa situazione ch'è possibile la prospettiva di una «psicologia di profondità», ovvero del tentativo di risalire dagli strati esteriori a quelli più interiori, dalle mistificazioni dell'io del comportamento sia normale come patologico (neurosi) all'io profondo originario, come ha tentato la psicanalisi che in questo senso ha toccato il punto essenziale del dinamismo della psiche, checché sia dei suoi errori sia di contenuto come di metodo.

IV – *Spiritualità e immortalità*

Nozione. Dicesi immortale ciò che in nessun modo va soggetto a corruzione e quindi mantiene il suo essere intatto oltre i limiti del tempo. Immortale per l'assoluta pienezza dell'essere spirituale è Dio che in questo modo *solus habet immortalitatem* (I Tim., 6, 16). Immortali sono gli angeli perché spiriti puri; l'uomo invece è soggetto alla morte, perché ha il corpo che si corrompe nella morte. Ma muore tutto l'uomo?

Di fronte allo spettacolo continuo della inevitabilità della morte del corpo, l'uomo ha sempre cercato di assicurarsi una possibilità di salvezza contro la perdita dell'essere: agitato dal desiderio di una felicità perfetta e senza fine che sa di non poter ottenere nella vita mortale, l'uomo ha cercato nella religione, nella filosofia, nella poesia e nell'arte e nella stessa prassi come nelle conquiste della scienza e della tecnica di dominare la corrosione del tempo e della morte. La difficoltà fondamentale del problema dell'immortalità proviene dalla mancanza di qualsiasi evidenza sensibile della immortalità stessa, dato che la morte opera una rottura completa col mondo dell'esistenza, essendo la morte una separazione completa dell'anima dal corpo. D'altronde per soddisfare l'esigenza fondamentale di una immortalità in senso proprio, corrispondente all'aspirazione della coscienza umana, bisogna che la sopravvivenza dell'essere abbia il doppio carattere, cioè di essere di natura principalmente *spirituale* e di avere una struttura *personale*: una immortalità di ordine cosmico in cui svanisca la peculiarità della natura e della vita umana

come attuazione della conoscenza e dell'amore, od una immortalità riservata a pochi privilegiati (eroi, filosofi, sapienti, ecc.) od infine una immortalità di carattere universale che riguardi cioè l'umanità come tale o la ragione in generale, ecc., tutte queste concezioni non soddisfano al problema. L'aspirazione universale alla immortalità ha la sua radice da una parte nella brama di una felicità infinita che l'uomo sente e che invano cerca di soddisfare sia nei beni del corpo come in quelli dello spirito quali sono raggiungibili in questa vita; dall'altra l'immortalità scaturisce dall'esigenza profonda di un ordine di perfetta giustizia in cui vengano riparate le ingiustizie, che sembrano evidenti e inevitabili nella vita terrena, con la premiazione dei buoni e la punizione dei malvagi in una vita futura. Questo carattere escatologico sta alla radice della persuasione pressoché universale della immortalità e contiene e compie i precedenti circa il carattere personale e spirituale della sopravvivenza.

Poiché l'essere dell'uomo dice un doppio rapporto, uno intrinseco costitutivo fra l'anima e il corpo e uno estrinseco conclusivo fra l'uomo e Dio, così doppio diventa anche l'orientamento sul problema della immortalità. Nel primo rapporto, se l'anima non mantiene un'unione veramente sostanziale, ma soltanto dinamica col corpo, come semplice principio di moto, allora si potrà salvare l'immortalità dell'anima, ma sembra venga pregiudicata l'unità ontologica dell'uomo; se invece l'anima è detta veramente forma sostanziale del corpo, è difficile allora comprendere come possa sopravvivere da sola, una volta separata dal corpo. Nel secondo caso si può pensare che l'anima umana è un principio appartenente a un ordine ontologico affine alla divinità e partecipante quindi dell'eternità e necessità della divinità stessa; ma allora non si spiega la nascita e la morte; oppure che è posta come realtà contingente e creata nel tempo da Dio, e allora non si vede come qualcosa che incomincia non debba anche finire. Sono questi gli scogli principali della immortalità dell'anima sul piano teoretico che hanno impedito nel pensiero classico il formarsi di una posizione consistente su questo punto ch'è il più decisivo dell'essere dell'uomo e che si chiarirà soltanto coll'avvento del Cristianesimo.

La soluzione più completa resta quella di S. Tommaso secondo la quale l'anima umana ha una natura del tutto speciale, intermedia fra le forme puramente corporali e le nature angeliche; essa infatti è forma sostanziale del corpo ma insieme emerge sull'essere del corpo per le sue funzioni spirituali ed è quindi uno spirito. L'anima è creata da Dio nel tempo, ma pur avendo avuto inizio non conosce una fine, perché dotata (*a parte post*) di una intrinseca necessità di esistere; è forma spirituale e tuttavia ogni individuo umano nasce con la propria anima che lo rende una «persona» dotata di dignità

razionale, di elezione libera e *capax Dei*, perché è per via dell'anima spirituale e immortale che l'uomo è detto «a immagine di Dio» (*Sum. Theol.*, I^a, 93, 6). La dimostrazione tomista ha carattere apodittico, in quanto procede dalla conoscenza delle proprietà reali alla determinazione dell'essenza e si svolge in due tappe:

1) L'anima umana è una forma per sé sussistente cioè *spirituale*, in quanto è dotata di operazioni a cui il corpo propriamente non partecipa (le funzioni spirituali).

2) Una forma sussistente cioè spirituale che opera «per sé», ha anche l'essere per sé e non in dipendenza dal corpo, che anzi è il corpo a ricevere da essa l'essere. L'atto di essere perciò appartiene all'anima umana in modo inseparabile, in modo quindi che dopo la morte essa conserva il suo essere e permane incorruttibile.

3) Ed un segno della sua natura indistruttibile l'anima lo ha nell'orrore naturale che l'uomo prova della morte e nella brama di vivere sempre (cfr. *Sum. Theol.*, I^a, 75, aa. 2 e 6).

Sviluppo storico. – a) *Filosofia greca.* La credenza a una sopravvivenza dell'anima dopo la morte sembra appartenere al patrimonio originario della coscienza umana e costituisce con l'esistenza della divinità l'altro polo della coscienza religiosa: questa persuasione si manifesta nella coscienza popolare specialmente col culto dei morti, con le pratiche di divinazione (μαντική) e di catarsi, soprattutto con le pratiche di esaltazione religiosa (ένθουσιασμός, μανία). Secondo il Rohde spetta soprattutto al culto di Dioniso, venuto dalla Tracia, di aver alimentato nella coscienza popolare la speranza della immortalità così che l'uomo dopo le traversie della vita possa con la morte condurre una vita felice simile a quella della divinità. Nei poemi omerici l'uomo appare come puro mortale e soltanto gli eroi sono assunti alla immortalità, ma la loro vita nell'oltretomba più che gioire della felicità degli dèi risente ancora delle necessità e dei crucci della vita terrena a cui restano legati. Anche nei poemi orfici l'immortalità è considerata l'attributo della divinità, gli uomini invece son detti mortali: ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοί τε ἄνθρωποι³⁴. Dopo la morte, le anime sono condotte da Hermes in un «luogo sotterraneo» come dichiara Proclo (εἰς τὸν ὑποχθόνιον τόπον)³⁵, per essere purgate o punite. Un ampio frammento presenta una dottrina che suppone un'elaborazione filosofica avanzata della credenza popolare in quanto afferma senz'altro l'immortalità dell'anima umana perché essa è fatta da Giove e deriva

³⁴ *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. Kern, Berlino 1922: fr. 169, 8.

³⁵ *In Rempubl. Plat.*, ed. W. Kroll, Lipsia 1901, p. 340, 2; cfr. p. 339, 20 ss. il fr. orfico 224.

dall'elemento incorruttibile dell'etere ed ha perciò natura divina: ψυχὴ δ'ἀνθρωποῖσιν ἀπ'αἰθέρος ἐρρίζωται, καὶ ἄλλως-ἀέρα δ'ἐλκόντες ψυχὴν θείαν δρεπόμεσθα-ψυχὴ δ'ἀθάνατος καὶ ἀγέρως ἐκ Διός ἐστιν (ed. cit., fr. 228). Qui è chiaramente delineato il carattere per dir così cosmo-ontologico della immortalità in tutto il pensiero greco: l'anima è immortale perché risulta ovvero perché appartiene alla sostanza indistruttibile degli dèi o ch'è più affine alla loro natura.

L'immortalità quindi non scaturisce ancora da una metafisica dello spirito nel senso moderno, ma è legata ad attributi di perennità, indistruttibilità, sottigliezza, semplicità, ecc., che son propri del corpo più perfetto, l'etere, ch'è anche la sostanza dei corpi celesti: detto perciò «quinto corpo», «corpo celeste» (πέμπτον σῶμα, θεῖον σῶμα). Il Cumont ha cercato di mostrare l'origine orientale, e più in particolare persiana, della credenza dei Greci alla immortalità: certo è che fino a Platone ed Aristotele la superiorità di natura dell'anima umana è riferita non alla spiritualità, ma alla sua incorruttibilità (ἀφθαρσία) derivante dalla natura eterea dell'anima che le ottiene «l'affinità con gli dèi» (συγγένεια πρὸς θεούς). Così non deve stupire che già in Talete l'anima sia detta ἀεικίνητος e αὐτοκίνητος³⁶ e perfino «immortale» (Fragm. A, 1; I, 68, 4); Alcmeone l'avrebbe espressamente detta fornita di moto sempiterno e perciò immortale come gli dèi³⁷. Affermazioni esplicite della immortalità si hanno in Anassimandro e Anassimene come attributo del Primo Principio: increato, incorruttibile...; immortale, imperituro (Ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχὴ τις οὐσα... καὶ τοῦτ'εἶναι τὸ θεῖον ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων: H. DIELS, A 15; I, 85, 16 ss.).

Quindi è importante rilevare che la corporeità dell'anima non costituiva affatto un ostacolo per affermare la sua immortalità, ma essa veniva salvaguardata e affermata con particolare energia attribuendo all'anima una corporeità incorruttibile. Più facile riusciva la difesa della immortalità quando con il Pitagoreismo si cominciò ad affermare la natura «incorporea» (ἀσώματος) dell'anima. Dalla posizione pitagorica derivò la dottrina platonica i cui capisaldi definitivi sono:

1) «Ciò che muove se stesso» (αὐτοκίνητος) è per se stesso in atto e non può perire. 2) Ciò che muove se stesso non è mosso da altro, ma esso è principio di moto per gli altri mobili e tale è l'anima. 3) Ora ogni principio siffatto è di natura sua «ingenerato» (ἀγένητος) e eterno (cfr. *Phaedr.*, 245 c).

³⁶ H. DIELS, *Dox. gr.*², Berlino 1929, p. 386 a, 10.

³⁷ H. DIELS, *Dox. gr.*², ed. cit., p. 386 b, 12.

4). L'argomento forse più consistente è quello preso dalla ἀνάμνησις del *Fedone* in quanto fa appello al puro conoscere intellettuale che esige un ordine ontologico superiore a quello delle sensazioni (*Phaedr.*, 73 c - 77 d). 5) L'immortalità in Platone è concepita espressamente con carattere individuale, ma resta poi inceppata fra l'altro dalla teoria della preesistenza e dalla metempsicosi che la deviano nel mito, in un contrasto di farla «ingenerata e eterna» come quella della divinità, e di abbandonarla al continuo trapasso di corpo in corpo per purificarsi.

Aristotele approfondisce l'argomento della conoscenza, ma sembra affermare l'immortalità come proprietà del solo νοῦς ποιητικός che (a differenza del νοῦς παθητικός φθαρτός è detto τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (*De An.*, III, 5, 430 a 24 ss.) appunto perché di natura sua è impassibile e semplice (ἀπαθὲς καὶ ἀμιγῆς καὶ τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνεργεία: *Ibid.*, lin. 16). Probabilmente Aristotele non ha raggiunto una chiara coscienza della immortalità personale, come pare indicato dall'affermazione che il desiderio della immortalità resta nell'ambito delle cose impossibili: βούλησις ἀδυνάτων οἷον ἀθανασίας (*Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b 23). Così anche quando nel *De gen. Anim.* II, 3, 736 a 15 Aristotele parla del νοῦς che viene «dal di fuori» (θύραθεν), sembra voglia intendere l'attività del generante che trasmette la vita col seme e non un atto creativo di Dio che infonde lo spirito.

La negazione esplicita della immortalità appare con Democrito che considera l'anima una sostanza «composta» di atomi e perciò si dissolve nella morte alla stregua degli altri corpi, ed è in ciò seguito da Epicuro³⁸. Gli stoici mentre ritengono l'anima ἀποσπάσμα τοῦ θεοῦ, sono rimasti esitanti fra l'esigenza morale di una giustizia e felicità perfetta degli spiriti migliori che reclama la immortalità individuale, e la logica della propria metafisica materialista che la escludeva; affermano la immortalità, per es. Crisippo e lo stesso Seneca, che fanno migrare le anime negli astri; la negano Panezio, Poseidonio, Epitteto, M. Aurelio... per i quali il saggio, sgombro dai turbamenti delle passioni, può godere su questa terra la felicità perfetta della sua virtù (ἀταραξία, ἀπάθεια)³⁹.

Plotino nel trattato speciale dedicato alla immortalità (*Enn.*, IV, 7) dopo una serrata critica alla dottrina stoica e aristotelica, tacciate di materialismo ma di cui utilizza gli elementi positivi, ritorna alla dottrina platonica riservando però la immortalità assoluta all'anima principale o *anima mundi* in cui

³⁸ H. DIELS, *Dox. gr.*², ed. cit., p. 393 a, 8.

³⁹ Importante è al riguardo il «Commentum Lucani» riportato dal Reinhardt: *Mixtum dogma cum Platonico Stoicum qui virorum fortium animas existimant in modum siderum rogari in aëre et esse sic immortales, ut non moriantur sed resolvantur, secundum Platonem ne resolvantur quidem* (K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, München 1926, p. 290, n. 2).

si riassorbono le anime individuali. Il carattere cosmico della immortalità è abbondantemente sviluppato nel sistema di Proclo nei vari gradi di $\theta\epsilon\iota\alpha$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ (il cielo e gli astri: cfr. ARIST., *De coelo*, II, 1, 284 a 1), $\mu\epsilon\rho\iota\kappa\alpha\iota$ $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$ $\delta\acute{\alpha}\iota\mu\omicron\nu\epsilon\varsigma$ e $\theta\epsilon\iota\alpha\iota$ $\psi\upsilon\chi\alpha\iota$, tenendo salda l'equivalenza di immortalità e eternità ($\pi\acute{\alpha}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$) e accettando in sostanza anche per l'anima umana un veicolo ($\delta\omicron\chi\eta\mu\alpha$) materiale incorruttibile e di origine celeste⁴⁰. Possiamo allora concludere che se la negazione assoluta della immortalità nella filosofia greca è rara e saltuaria, la sua dimostrazione invece nel senso di un rigoroso spiritualismo e personalismo non è stata chiaramente raggiunta: la immortalità è affermata da alcuni in funzione di una corporeità (l'etere celeste) incorruttibile, semplice, ecc. da cui risultano gli astri e la stessa divinità; da altri l'anima è detta «incorporea» ($\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$) come numero, armonia, atto primo... la quale quindi è destinata a svanire con lo sfacelo del corpo alla morte. In ambedue gli indirizzi l'anima ha natura cosmica e diventa funzione cosmica e non compie il desiderio che agita ciascun uomo per la sopravvivenza. L'ultima concezione greca dei Neoplatonici vuol fondere in una sintesi ancor più imbarazzante i principi delle varie scuole. Tracce di questa concezione metafisica di una immortalità fondata sull'incorruttibilità corporea ritornano in Macrobio (*In Somn. Scipionis*, I, 12, 13) e nello stesso Boezio (*Cons. Philos.*, III, 9); nel secolo XVII fa la sua comparsa nei Neoplatonici di Cambridge⁴¹.

b) *Patristica, Scolastica, Rinascimento*. L'intrigo delle dottrine dei filosofi sulla immortalità doveva rendere circospetti i cristiani nel ricorrere alla filosofia. Nei primi scrittori che mostrano questa diffidenza per la ragione, s'accompagna la persuasione che l'anima alla nascita e per sua natura sia mortale, ma diventa poi immortale per grazia e con le buone opere. Taziano, nella *Oratio adversus Graecos* c. 13, dichiara espressamente: $\omicron\upsilon\kappa$ $\xi\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\theta'$ $\acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu$ η $\psi\upsilon\chi\eta$... $\theta\nu\eta\tau\eta$ $\delta\acute{\epsilon}$ (*P.G.* 6, 833; cfr. *C.* 15, 837). Gli scrittori latini non sono meno risoluti. Per es. Lattanzio mette in chiaro la difficoltà che i filosofi hanno provato nel problema della immortalità: i Pitagorici e gli Stoici, per affermarla, devono negare la creazione e fingere la metempsicosi (*Div. Inst.*, III, 13). Trattando espressamente della immortalità (*Div. Inst.*, VII, 5-8) Lattanzio ammette che l'uomo alla nascita fruisce solo della vita animale, mentre la immortalità è un compito etico: *Homo rectus in coelum spectat, quia proposita est illi immortalitas, nec tamen venit nisi tribuatur homini Deo. Nam nihil interest justum et iniustum, siquidem omnibus*

⁴⁰ PROCLI, *Elementa Theologiae*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1932. Prop. 105-107. Cfr. spec. *Excursus*, p. 315 ss.

⁴¹ Cfr. R. CUDWORTH, *Systema intellectuale*, ed. di Jena 1733, t. II, 1093 ss.

homo natus immortalis fieret. Ergo immortalitas non est sequela naturae sed merces praemiumque virtutis est... Quae ratio docet mortalem nasci hominem, postea vero immortalem fieri. Cum coeperit e Deo vivere, i. e. iustitiam sequi (l. c., VII, 5, 753-754). E prima distingue due vite nell'uomo, terrena e celeste: Illam nascendo accipimus, hanc assequimur laborando ne immortalitas homini sine ulla difficultate constaret. Illam primam nescientes accipimus, hanc secundam scientes, virtuti enim datur (l. c., 752 s.). Questo agnosticismo è forse più apparente che reale: questi scrittori vogliono far risaltare l'aspetto esistenziale della immortalità che è un traguardo personale da raggiungere, e non un destino che interessa l'anima come principio cosmico. Fra i greci, S. Giustino più addentro nella conoscenza della filosofia classica, sa sceverare il positivo e il negativo. Nella *Cohortatio ad Graecos* rileva che Platone ha letto Mosé e che ha difeso l'immortalità, anche se l'ha oscurata affermando nel Fedro (245 C) immortale ogni anima: *πᾶσα ψυχὴ ἀθάνατος*. Ma Aristotele facendo l'anima un «atto» del corpo (*ἐντελέχεια*), l'ha resa mortale (*P.G.* 6, 253).

Ciò che colpisce in questi scrittori è la serenità e la certezza del possesso della verità rivelata che mette in grado di giudicare subito del valore della cultura classica e di scoprirne le lacune. Caratteristica è la posizione di Tertulliano il quale, malgrado attribuisca all'anima la materialità, ne difende risolutamente la immortalità e si rifà poi espressamente alla Scrittura per respingere la teoria platonica della preesistenza. La sua nota definizione dell'anima riflette questo strano sincretismo: *Definimus animam, dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, ex una redundantem (De An., c. 22).*

La grande Scuola Alessandrina e i Padri dei secoli IV-V, conoscendo a fondo la filosofia greca, la possono incorporare nella elaborazione della verità rivelata ed è a Platone e ai neoplatonici che si rivolgono di preferenza; mentre Aristotele, a causa probabilmente delle degenerazioni materialiste della sua scuola, rimane una fonte sospetta. Tuttavia questa nocque al progresso della dottrina sia per i pericoli intrinseci al platonismo dal cui abuso germinarono quasi tutte le eresie trinitarie e cristologiche, sia perché Aristotele, che aveva ancora più energicamente di Platone affermato la immortalità del *νοῦς* umano, aveva anche elaborato con la sua dottrina della emergenza dell'atto e con la teoria della conoscenza in funzione dell'immaterialità assoluta il concetto più proprio dello spirito quale sfera assolutamente originale dell'essere. Tuttavia i Padri, quando prendono i termini del problema da Platone, svolgono i concetti nel clima spirituale del Cristianesimo così

come alcuni di essi (p. es. la Scuola Alessandrina) hanno utilizzato ampiamente anche elementi dottrinali della filosofia stoica allora dominante. L'esempio più insigne di questo sincretismo superiore è l'opera di S. Agostino (cfr. *Soliloquia*, lib. II, e *De immortalitate animae*).

Il Medioevo cristiano fino al secolo XIII vive della eredità patristica (specie di Agostino e Ps. Dionigi) e inclina perciò al platonismo con forti accentuazioni a dottrine neoplatoniche (Scuola di Chartres, Scoto Eriugena). Nella seconda metà del secolo XIII l'aporia insoluta della filosofia classica riappare nella controversia dell'Averroismo che proclamando l'unità dell'intelletto per tutta la specie umana, annientava la immortalità personale e l'intero edificio morale cristiano, secondo la forte accusa di S. Tommaso: *Subtracta enim ab hominibus diversitate intellectus, qui solus inter animae partes incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unicum intellectus substantiam; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum et diversitas eorumdem*⁴². Quanto alla dimostrabilità della immortalità, mentre S. Tommaso trova sufficienti gli argomenti di ragione, la maggior parte degli scolastici, specialmente d'indirizzo agostiniano (e poi Scoto e gli Scotisti), negano il valore probativo dei medesimi e si attaccano alla Fede come unico sostegno contro l'azione corrosiva della ragione filosofica⁴³.

Questo dualismo scoppiò nel Rinascimento dando occasione ad aceree lotte fra Averroisti e Alessandrini e a discussioni senza fine di cui fa testimoniao la immensa letteratura che giace in buona parte sepolta nelle biblioteche: documento eloquente di profondo interesse spirituale, ma segno anche di imperizia di metodo. Basti accennare all'episodio più clamoroso del Pomponazzi: il suo intento nel *De immortalitate animae* (1516) come nella *Apologia* (1517) e nel *Defensorium* (1519) è di «interpretare» Aristotele e di mostrare che è la fede e non la filosofia che ci insegna la verità della immortalità. Perciò nella conclusione del *Defensorium* il Pomponazzi protesta: *Primo, quia vere mentem Aristotelis exposuimus ut credimus. Secundo, quoniam in omnibus nostris tractatibus damnamus blasphemiam et detestamur animae mortalitatem: non quidem ex aliqua ratione naturali movemur ad hoc, sed tantum quantum quoniam sacri canones sic determinant. Evangelio namque credo quoniam Ecclesia credit...: ideo solum ex simplicis sincera fide credendum est animam esse immortalem*⁴⁴. Anche il Porzio non era meno

⁴² *De unitate intellectus contra Averroistas*, ed. Perrier, Parigi 1949, p. 72.

⁴³ Cfr. R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Friburgo in Brisgovia 1942, p. 334.

⁴⁴ *Opera*, ed. Veneta 1525, fol. 108 rb.

esplicito: *Animam igitur principium ortus habuisse et non deficere non est physicum decretum nec a philosopho peripathetico probatum*⁴⁵. Gli Averroisti latini (Sigeri, G. di Jandum...) ritengono parimente che la immortalità individuale è dottrina di fede e non di ragione: posizioni ambedue arretrate, tanto l'Alessandrismo quanto l'Averroismo perché hanno immobilizzato la vita del pensiero in uno dei suoi momenti storici, sia pure fra i più insigni, come quello che si attribuisce ad Aristotele.

Nello scoglio ha inciampato anche il card. Gaetano il quale, ormai vecchio, scriveva: *sicut nescio misterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia quae tamen credo... sicut et reliqua fides mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum*⁴⁶. Si sa che al Concilio Lateranense V (1513) il Gaetano si era mostrato contrario alla condanna su questo punto dell'Averroismo e dell'Alessandrismo. Il domenicano Bartolomeo Spina non si peritò quindi nel suo *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contro Thomam Cajetanum* (Venetiis 1519) di accusare il suo illustre confratello di aver preparata la via al Pomponazzi⁴⁷. Il monumento più insigne della difesa della immortalità è la *Theologia platonica de immortalitate animarum* del Ficino, composta appena mezzo secolo prima di queste ardenti controversie; in essa la filosofia cristiana, al lume della fede, sa attingere le parziali scintille di verità in tutto lo scibile dell'antichità classica e cristiana; tra le *rationes* dimostrative portate dal Ficino sono certamente di ispirazione tomista la VII (*quia esse suum habet a sua essentia*), la VIII (*quia esse proprium habet et numquam a sua forma discedit*), la IX (*quia sibi per se convenit esse*) ed anche la XIII (*quia esse a Deo accipit sine medio*) dove il Ficino si discosta da Plotino, Proclo e da altri neoplatonici sostenitori della «creazione mediata» per difendere con lo Ps. Dionigi, Origene e S. Agostino la creazione immediata⁴⁸. Nelle più mature *Quaestiones de mente*⁴⁹ il Ficino fonda la immortalità dell'anima unicamente sull'*appetitus naturalis* della felicità che può essere soddisfatto soltanto nell'altra vita e fa esplicitamente ricorso alla metafisica aristotelica (cfr. fol. 677) nell'esposizione dell'argomento che forse è il primo e l'ultimo in questa controversia sul nostro destino (S. Tommaso tocca espressamente l'argomento in *C. Gent.*, II, 84).

⁴⁵ SIMONIS PORTII, *Disp. De Mente Humana*, c. 21, Florentiae, apud Laurentium Torrentinum, 1551, p. 90; cfr. p. 94 ss.

⁴⁶ *In Ep. S. Pauli*, Parigi 1542, pp. 66-67.

⁴⁷ Cfr. E. CASSIRER, P. O. KRISTELLER, J. H. RANDALL, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948, p. 271.

⁴⁸ *Theol. plat.*, lib. V, c. 7 ss., in «Opera», ed. di Basilea 1561, t. I, fol. 140 ss.

⁴⁹ *Epistulae*, lib. II, ed. cit., t. I, fol. 675 ss.

Nella filosofia moderna il problema della immortalità sembra riprendere le sue normali proporzioni in quanto è posto e risolto nell'ambito del problema più universale della verità e dell'essere. Ma se nel razionalismo prekantiano l'immortalità è ancora difesa, essa nel panteismo di Spinoza svanisce nell'eternità della sostanza unica; l'empirismo scettico di Hume l'annulla nel fenomenismo assoluto e Kant la riduce a mero postulato della ragione pratica⁵⁰. Nei grandi sistemi idealisti che rinnovano dentro lo *Bewusstsein überhaupt*, eretto a realtà assoluta, la posizione averroista, scompare la immortalità personale, perché l'individuo è ridotto a fenomeno transeunte. Fichte non concepisce la possibilità di una immortalità personale se non con la sopravvivenza anche del corpo⁵¹. Per Hegel la immortalità corrisponde all'immaginazione di una vita della coscienza sottratta al tempo ed al movimento e rappresenta perciò il momento inferiore dell'astratta soggettività individuale⁵². La concezione hegeliana suscitò, fra l'altro, la reazione dello stesso Goethe: il poeta afferma l'indipendenza e la superiorità della religione sulla filosofia e tiene come dimostrazione decisiva della immortalità quella presa dalla «attività» (*Tätigkeit*), ovvero dalla incompletezza che l'uomo sperimenta in questa vita l'inquietudine che bisogna soddisfare in un'altra forma di esistenza⁵³. L'implicita negazione hegeliana della immortalità diventerà il punto di partenza della critica di Feuerbach alla religione. Nelle filosofie contemporanee che affermano l'identità di essere e tempo come l'Esistenzialismo di sinistra e il Marxismo, ogni immortalità personale è priva di senso e considerata come pura mitologia.

Dottrina cattolica. – 1) Nella descrizione più compiuta della vita d'oltretomba nella concezione classica, lasciataci da Virgilio (*Aen.*, VI, 739-755), noi abbiamo la sintesi del mito platonico con la più matura concezione stoica: si afferma che diverso è il destino delle anime dopo la morte a seconda della vita condotta sulla terra. Quelle che sono decedute macchiate di colpe, si devono purificare con pene proporzionate per poi passare ai campi Elisi per l'ultima purificazione (il bagno nel fiume Lete) e di là, passato un periodo di mille anni, riprendere la vita nei corpi. In questa descrizione virgiliana, che sembra derivare specialmente dallo stoico Poseidonio, la prima letteratura cristiana latina ha visto un'anticipazione della dottrina cristiana: anche se manca ancora l'eternità delle pene e della vita beata, c'è chiaro il senso della

⁵⁰ Cfr. *Kritik d. prakt. Vernunft*, P. II, c. 2 § 4.

⁵¹ Cfr. *Über unseren Glauben an die ewige Fortdauer*, ed. Medicus, Lipsia 1908, t. III, p. 180; ed. Fr. Büchsel, Lipsia 1914, p. 55 s.

⁵² Cfr. *Philosophie der Religion*, ed. Lasson, Lipsia 1925-1929, t. I, p. 234; t. II, p. 162.

⁵³ J. P. ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe*, ed. L. Geiger, Lipsia 1902, p. 245.

personalità, dell'espiazione e della purificazione anche per le anime che non hanno peccato (anticipazione del «Limbo» cristiano)⁵⁴.

2) Si deve al Reimarus la formulazione della tesi razionalista che l'immortalità dell'anima non è insegnata in modo esplicito cioè secondo il senso letterale nel Vecchio Testamento⁵⁵, tesi che ha per unico argomento il fatto che i sacerdoti – depositari ufficiali della tradizione – appartenevano alla setta dei Sadducei ed erano quindi materialisti. Quando Gesù polemizzando con i Sadducei, afferma che il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe deve essere il Dio dei viventi e non dei morti (*Mt. 22, 32*), il senso, secondo Reimarus, sarebbe che Dio vive per il culto che essi gli hanno prestato, come gli dèi pagani erano viventi nella coscienza dei loro adoratori. Reimarus arriva perfino a dire che il Vecchio Testamento non conosce né premio né pena dopo questa vita⁵⁶ e che soltanto a contatto coi Persiani e Caldei e poi con la filosofia greca in Egitto gli ebrei conobbero l'immortalità dell'anima⁵⁷. In realtà, l'esegesi moderna vi conosce che «Israele ha in ogni tempo ammesso che l'anima non cessa di esistere, separandosi dal corpo»⁵⁸; ciò non impedisce di riconoscere che il contatto con la filosofia greca ha permesso negli ultimi scritti (*Sapienza*, *Maccabei*) di ricorrere a termini e concetti più astratti e precisi.

3) La dottrina della immortalità personale è contenuta nello stesso Simbolo Apostolico con gli articoli della «risurrezione della carne» e della «vita eterna», poiché il corpo è fatto risorgere per unirsi all'anima che mantiene il suo essere e partecipare alla sua vita. Il fatto poi che nella Scrittura l'immortalità corporale di Adamo, viene presentata come un dono gratuito di Dio che il primo Uomo perdette col peccato, suppone che dopo la morte la vita dell'uomo non è totalmente soppressa, ma limitata alle attività che sono possibili all'anima quando si separa dal corpo. La condanna del Concilio Lateranense V (19 dicembre 1513) colpisce direttamente la negazione della immortalità personale da parte dell'Alessandrismo e dell'Averroismo: *Damnatus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus et haec in dubium vertentes*. Il decreto conciliare fa appello direttamente a *Mt. 10, 28* (*Et nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere*) e a *Jo. 12, 25* (*Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam*). Sul significato e sulla portata teologica del Decreto, lo stesso Lutero si trova d'accordo,

⁵⁴ Cfr. L. RADERMACHER, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903, p. 13 ss.

⁵⁵ Cfr. *Fragmente der Wolfenbüttelschen Ungenannten*, hrsg. von G. E. LESSING, 5^a ed., Berlino 1895, p. 261 s.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 313.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁵⁸ P. HEINISCH, *Theologie des alten Testaments*, tr. it., Torino 1950, p. 184.

come si riconosce da parte protestante⁵⁹. Il testo conciliare continua mostrando che la verità della immortalità è alla base del Cristianesimo e che la ragione non può dimostrare il contrario: *Alias Incarnatio et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret, ac sancti ac iusti miserabiliores essent juxta Apostolum, cunctis hominibus* (omesso dal Denzinger). Per Calvino è la coscienza morale che dà la testimonianza decisiva dell'immortalità: *Certe conscientia, quae inter bonum et malum discernens Dei judicio respondet, indubium est immortalis spiritus signum* (*Inst.*, I, 15, 2). Il Concilio poi anche se non si pronuncia direttamente sulla dimostrabilità razionale della immortalità, condanna però la teoria della doppia verità: *Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus; et ut aliter dogmatizare liceat, districtius inhihemus* (*DENZ.*, *Ench. Symb.*, n. 738). La condanna conciliare ha un senso negativo-positivo: la ragione non può dimostrare la mortalità dell'anima o la sua unicità per tutta la specie umana e la fede non può insegnare l'assurdo (in filosofia). Che la immortalità personale però appartenga ai *preambula fidei*, e sia quindi accessibile alla sola ragione, è dottrina di S. Tommaso ed è comunemente accettata dai teologi.

Invece la immortalità del corpo, che l'uomo ha perduta col peccato originale, non si riavrà che con la risurrezione finale della carne, ma questo è un miracolo della potenza di Dio, e supera ogni capacità dell'intelletto umano (*Sum. Theol.*, III^a, Suppl., 75, 3). Tuttavia la risurrezione dei corpi, benché non sia naturale, soddisfa il desiderio naturale dell'uomo all'integrità della sua persona soprattutto quando si accetti, con S. Tommaso, la nozione aristotelica che l'anima è forma sostanziale del corpo così che l'uomo integrale è nell'armonia operante dei suoi principi. La profonda angustia che celavano quei grandi filosofi dell'antichità nasceva perché essi non arrivarono alla perfetta chiarezza che si può ottenere dopo la Rivelazione cristiana: *In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia; a quibus angustiis liberabimur si ponamus hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente* (*C. Gent.*, IV, 48 verso la fine).

A questa incrollabile certezza è la fede che dà la definitiva conferma.

⁵⁹ P. ALTHAUS, *Luthers Stellung zur Unsterblichkeit*, in *Die letzten Dinge*, 3^a ed., Gütersloh 1926, p. 280.

NOTA BIBLIOGRAFICA

- ARISTOTELE, *De Anima*, ed. transl. comm. R. D. HICKS, U. P., Cambridge 1907. Commenti greci di Alessandro di Afrodisia, Simplicio, G. Filipo (ed. dell'Accademia di Berlino), di Temistio (ed. L. Spengel, Teubner, Lipsia 1866).
- S. TOMMASO D'AQUINO, *C. Gentiles*, II, 56-90 (trattazione completa sotto ogni aspetto); *Sum. Theol.*, qq. 75-77, 93, 118; *Q. De Anima*; *Q. De spiritualibus Creaturis*; *Comm. in tres ll. De Anima*; *De Unitate Intellectus contra Averroistas*, ed. Keeler, Roma 1936; *QQ. Quodlibetales*; *Q. De Veritate*, X, 8 e 9; *Q. De Potentia Dei*, III, 9 ad 9.

Su Aristotele:

- FR. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Noús Poieticós*, Magonza 1867.
- , *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Lipsia 1911.
- G. v. HERTLING, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871.
- A. TRENDELENBURG, *De Anima libri tres*, Berlino 1877.
- E. ROLFES, *Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn 1896.
- H. BURCHARD, *Der Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch*, Münster in Westf. 1928.
- H. CASSIRER, *Aristoteles's Schrift «Von der Seele» und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie*, Tubinga 1932.

Circa lo sviluppo dei concetti di «anima» e spirito»:

- F. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und der alten alexandrinischen Theologie. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 5, suppl.)*, Paderborn 1930.
- , *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 18, fasc. 3)*, Paderborn 1933.

Sullo sviluppo del concetto classico-cristiano di *pneuma* v. ora:

- G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoicisme à S. Augustin*, Lovanio 1945.

Su S. Tommaso ed il pensiero cristiano:

- A. DUPONT, *La spiritualité de l'âme*, Lione 1887.
- M. J. GARDAIR, *Corps et âme*, Parigi 1892.

- G. T. DRISCOLL, *Christian Philosophy. A Treatise of Human Soul*, New York 1898.
- A. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, trad. it., Siena 1900.
- A. GEMELLI, *L'enigma della vita*, 2^a ed., Firenze 1914.
- G. MATTIUSI, *Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, Roma 1917.
- A. VONIER, *The Human Soul*, Londra 1920.
- A. ZACCHI, *L'uomo*, 1^a parte, Roma 1921.
- J. GRÜNDER, *Psychology without a Soul*, 3^a ed., St-Louis 1922.
- , *The Meaning of the Human Soul*, in *Catholic Medical Guardian*, 1927.
- C. GUTBERLET, *Der Mensch, sein Ursprung und seine Entwicklung*, trad. it., Firenze 1927.
- A. WILLWOLL, *Seele and Geist. Ein Aufbau der Psychologie*, in *Mensch, Gott, Welt*, IV, Friburgo in Br. 1938.
- B. NARDI, *Anima e corpo nel pensiero di S. Tommaso*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 23 (1942), p. 50 ss.

Sull'origine dell'anima:

- M. TH. COCONNIER, *L'âme humaine, existence et nature*, Parigi 1890 (esposizione e difesa completa della dottrina tomista sull'anima).
- W. REANY, *The Creation of Human Soul. A Clear and Concise Exposition from Psychological, Theological and Historical Aspects*, Londra 1929.

Sull'animazione:

- A. LANZA, *La questione del momento in cui l'anima razionale è infusa nel corpo*, Roma 1939.

Sulla definizione Clementina:

- T. M. ZIGLIARA, *De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore*, Roma 1879.

Fra i moderni:

- W. MC DOUGALL, *Body and Mind: A History and Defense of Animism*, 4^a ed., Londra s.d.
- A. BAIN, *Mind and Body. The Theories and their Relations*, ivi 1900.
- A. BINET, *L'Ame et le Corps*, Parigi 1910.
- E. BECHER, *Gehirn und Seele*, in *Die Psychologie in Einzeldarstellungen*, V, Heidelberg 1911.
- J. GEYSER, *Die Seele, Ihr Verhältnis z. Bewusstsein und z. Leibe*, Lipsia 1914.
- D. FEULING, *Das Leben der Seele. Einführung in psychologische Schau*, Salisburgo 1940: è il primo tentativo di una fenomenologia d'insieme della vita dell'anima sullo sfondo della dottrina cattolica.

Sulla personalità:

- R. EISLER, *Wörterb. d. philos. Begriffe*, 4ª ed., Berlino 1929, s. v., t. II, p. 393 ss.
- A. RUGE, *Begriff und Problem der Persönlichkeit*, in *Kant-Studien*, Bd. XVI (1911), p. 258 ss.
- A. TRENDELENBURG, *Zur Geschichte des Wortes «Person»*, in *Kant-Studien*, Bd. XIII (1908), p. 1 ss.
- W. STERN, *Person und Sache*, 3 voll., Lipsia 1906-1924.
- R. HIRZEL, *Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum*, Monaco 1914.
- H. RHEINFELDER, *Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutungen*, Halle 1928.
- FR. ALTHEIM, *Persona*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, Berlino 1929, p. 35 ss.
- P. DESCOQS e collaboratori, *Autour de la personne humaine*, in *Archives de Philosophie*, XV, 2, Parigi 1938.
- TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der Kath. Sittenlehre*, Düsseldorf 1938, p. 337 ss.
- C. H. RATSCHOV, *Die Einheit der Person*, Halle 1938.
- FR. TILLMAN, *Die Idee der Nachfolge Christi*, 3ª ed., Düsseldorf 1949, p. 57 ss.
- N. HARTMANN, *Ethik*, 3ª ed., Berlino 1949, spec. p. 227 ss.
- O. DERISI, *La persona. Su esencia, su vida y su mundo*, La Plata 1950.
- L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Torino 1950.
- L. STEFANINI, *Metafisica della persona*, Padova 1950.

Per l'analisi psicologica:

- FR. J. WOODBRIDGE, *What is Personality?*, in *Nature and Mind*, New York 1937, p. 299 ss.
- G. W. ALLPORT, *Personality*, New York 1937.
- W. V. RICHMOND, *La personalità*, tr. it., Milano 1937.
- T. V. MOORE, *Double and multiple Personality*, in *Cognitive Psychology*, Chicago 1939, p. 34 ss.: esposizione sostanziale della patologia della persona.
- E. ROTHACKER, *Die Schichten der Persönlichkeit*, 4ª ed., Bonn 1948.
- M. REDING, *Personsein*, in *Metaphysik der sittlichen Werte*, Düsseldorf 1949, p. 150 ss.

Sulla immortalità:

- A. STÖCKL, *Die spekulative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte*, 2 voll., Würzburg 1859, spec. vol. II, p. 148 ss. (antiplatonismo dei primi Padri).
Fondamentale per le credenze sull'immortalità del mondo classico è: E. ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 1ª ed., Tubinga 1893; 9ª-10ª ed. 1925 (per una discussione critica retrospettiva dell'opera, v. W. JAEGER, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1948, p. 73 ss.).

- G. RUNZE, *Unsterblichkeit und Auferstehung*, P. I.: *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, Berlino 1894.
- H. GRAF KEYSERLING, *Unsterblichkeit*, Monaco 1907.
- L. FRIEDLÄNDER, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*, 8, cfr. P. IV, Lipsia 1910, pp. 359-398: *Der Unsterblichkeitsglaube*.
- C. PASCAL, *Le credenze di oltretomba*, 2 voll., Catania 1912.
- J. ROYCE, *Conception of immortality*, Boston e New York 1900.
- H. SCHOLZ, *Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem*, 2^a ed., Tubinga 1922.
- C. STANGE, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Gütersloh 1925.
- K. FAHRION, *Gott, Freiheit, Unsterblichkeit*, Lipsia 1926.
- H. LUNGWITZ, *Über Unsterblichkeit*, in *Annalen der Philosophie*, VI, 4 (1927), pp. 116-127.
- W. GOTZMANN, *Die Unsterblichkeitsbeweise*, Karlsruhe 1927 (esposizione storica da Platone a Egidio Romano).
- TH. MAINAGE, *Immortalité*, Parigi 1926.

Sulla negazione dell'immortalità da parte della sinistra hegeliana, v.:

- I. E. ERDMANN, *Grundriss der Geschichts-Philosophie*³, Berlino 1878, t. II, pp. 336, 647, 658.
- W. STAHLER, *Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge*, Münster 1928.
- D. FR. STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*⁹, ed. di E. Zeller, Bonn 1877, p. 81 ss.
- I. H. FICHTE, *Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen*, Lipsia 1867.
- C. FR. GÖSCHEL, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie*, Berlino 1834.
- CHR. H. WEISSE, *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresda 1835.
- G. HEIDINGSFELDER, *Die Unsterblichkeit der Seele*, Monaco di Baviera 1930.
- K. GROOS, *Die Unsterblichkeitsfrage*, Berlino 1922.
- G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 2^a ed., Tubinga 1933, p. 293 ss.; ed. fr., Parigi 1948, p. 307 ss.
- S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei Maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936.
- AUTORI VARI, *Il problema dell'immortalità*, in *Archivio di filosofia*, Roma 1945.
- E. FRANCK, *Philosophical Understanding and Religious Truth*, Londra 1945: cfr. pp. 98 ss., 132 ss.
- E. S. BRIGHTMAN, *A Philosophy of Religion*, New York 1946, spec. pp. 387-410.
- J. ENDRES, *Die Unsterblichkeit der Menschenseele*, in *Divus Thomas Frib.*, 22 (1944), pp. 75-94.
- , *Zur Unsterblichkeitsfrage in der Renaissance*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Mélanges Grabmann, Münster i. W. 1935, pp. 1265-1286.

FR. CUMONT, *Lux perpetua*, Parigi 1949: cfr. p. 117 ss.

M. P. NILSSON, *The Immortality of the Soul in Greek Religion*, in *Eranos Jahrbuch*, 39 (Zurigo 1941).

FR. HEILER, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen*, München-Basel 1951.

G. SOLERI, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Torino 1952.

CAPITOLO IV

SVILUPPO STORICO DEL PROBLEMA DELL'ANIMA

I – *L'anima e il cosmo nella filosofia greca*

Contro la tesi tradizionale, codificata dalla fama dello Zeller, secondo la quale il pensiero presocratico resta avvolto in riflessioni immediate naturalistiche e precluso o scarsamente impegnato al problema psicologico e religioso¹, K. Joël sostenne vigorosamente che il primo pensiero greco è tutto impregnato del problema teologico: è la realtà della divinità che si trova in primo piano ed è dalla propria concezione della divinità, ovvero del Primo Principio, che quei primi filosofi interpretano la natura².

In questa concezione l'anima rappresenta evidentemente un momento decisivo: quei primi pensatori in tanto possono affermare l'animazione e la vita di tutta la natura, in quanto concepiscono chiaramente l'unità del tutto, vale a dire che la Natura non è senza e fuori di Dio e Dio non è fuori della Natura, ma il principio immanente della sua vita, del suo continuo e instancabile processo come un Tutto unitario (*als Ganze, als Einheit*). In questi tre elementi allora, il Mondo, l'Anima e Dio, è Dio il principale che sta al principio dell'Essere e della Vita e la realtà della Natura, come molteplicità di esseri raccolta in un tutto e molteplicità di fenomeni unificata nella Vita universale, è qualcosa di condizionato e di esplicito. La comprensione del Divino diventa così il presupposto della comprensione della Natura: questi filosofi meritano giustamente l'appellativo di θεολόγοι e non di φυσιολόγοι,

¹ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, VI Aufl., Leipzig 1919, Bd. I, 1, p. 53 s.

² KARL JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Diederichs, Jena 1906, spec. p. 117 ss. Il traduttore e integratore italiano dell'opera monumentale dello Zeller ammette che lo sviluppo della storiografia antica ha dato ragione allo Joël (cfr. ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I, Firenze 1943, p. 161).

e la tesi dello Zeller viene letteralmente capovolta. Giustamente allora, osserva lo Joël, l'anima, la nozione della vita e dell'animazione universale, costituisce quell'intermediario teoretico per la comprensione dell'unità del mondo e della presenza ovvero immanenza di Dio nel Cosmo: Dio ha infatti la sua prima e fondamentale espressione nella *anima mundi* ed è come anima, come principio di movimento, come ragione che organizza dall'inizio alla fine e per un fine i processi del reale, che si concepisce e si esprime propriamente la natura della divinità. Quindi già agli albori della tradizione storica del pensiero greco è mediante l'ingresso dell'uomo nel reale, dell'anima nel cosmo, e non viceversa, che il reale ottiene una sua spiegazione adeguata e integrale.

Di conseguenza il carattere proprio di tale pensiero non è affatto l'Ilozoismo o il Panteismo, come si continua a dire, ma piuttosto è la mistica, il mondo abbracciato e retto e penetrato dalla Divinità e quindi si ha un mondo divino, un pansichismo ch'è panenteismo. Non si tratta affatto, in questa centralità che ottiene l'anima presso i filosofi presocratici dell'ingenuo «animismo», quale la moderna etnologia ha trovato presso i popoli cosiddetti selvaggi perché rimasti fuori o senza una civiltà evoluta: in realtà già presso i filosofi ionic, a cominciare da Talete, Anassimene e Anassimandro... i rapporti fra Dio, l'Anima e la Natura sono concepiti col rigore teoretico del rapporto dei Molti all'Uno, dei mutevoli all'Immutabile, delle parti al tutto, come alla Realtà e al Fine supremo. E si badi bene, osserva il Joël, che questa è l'unica interpretazione che assicura la «continuità» dello sviluppo del pensiero greco: gli Stoici e prima i Cinici come poi i Neoplatonici, quando mettono al centro del loro pensiero la dottrina della *anima mundi*, si rifanno esplicitamente ai presocratici³. Altrettanto dicasi della filosofia mistico-naturalistica del Rinascimento, da Agrippa di Nettersheim, a Paracelso, a Seb. Franck, a V. Weigel fino a Böhme, le cui speculazioni arrivano a fermentare la speculazione idealista di Schelling ed Hegel⁴.

Le opinioni dei presocratici sull'anima ci sono state conservate da Aristotele (*De An.*, I), dai dossografi e dai frammenti che la storiografia moderna ha potuto finora identificare delle loro opere perdute. La scarsità delle fonti e le controversie ancora in corso circa l'interpretazione di questo denso e vario periodo del pensiero, rendono arduo ed incerto ogni tentativo di classificazione rigorosa. D'altra parte sta il fatto che il problema dell'a-

³ Il ritorno ai Presocratici proclamato da Heidegger per riavere il genuino concetto della verità, dell'essere, del divino... sarebbe una clamorosa conferma della tesi del Joël. Per Heidegger, cfr. *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, p. 296; v. C. FABRO, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale*, in *Riv. di fil. neosc.*, 1953, p. 592 ss.

⁴ C. FABRO, *Hegel*, in *Enc. Catt.*, t. VI, col. 1386 ss.

nima è presente in tutti i pensatori e spesso occupa anzi il centro della concezione ch'essi si fanno del mondo, e ciò agevola di molto il tentativo di qualche classificazione e di una comprensione sostanziale di quelle prime soluzioni.

Aezio distingue due classi di opinioni: quelli che attribuiscono all'anima una natura corporea, e quelli che la fanno incorporea. Fra i secondi nomina Anassagora e i «suoi seguaci», di cui Stobeo (*Ecl.*, I, 49) ricorda insieme con Anassimene anche Archelao, Diogene di Apollonia ed Anassimandro. Per essi l'anima è di natura aeriforme, dato che secondo essi l'aria è il principio movente della natura; a ciò contribuiva l'osservazione della stretta connessione fra l'atto del respirare e la conservazione della vita. «Gli uomini e gli altri animali – dichiara Diogene – vivono per la respirazione dell'aria. E questa è per essi l'anima e l'intellezione, come si fa chiaro dal fatto che quando essa si separa, essi muoiono e la intellezione se ne va» (fr. 4). Aria speciale però è l'anima, come dichiara lo stesso Diogene, che è più calda di quella che è fuori, ma tuttavia molto più fredda di quella che è nella prossimità del sole (fr. 5). Secondo Aristotele, anche alcuni pitagorici erano del medesimo pensiero perché «dicevano... che l'anima è il pulviscolo che si agita nell'aria», altri che è il principio motore di quello (*De An.*, I, 2, 404, a, 17-19). Opinioni isolate sono quella di Ippone che fa l'anima di natura acquosa (*De An.*, I, 2, 405 b, 1-24), o di quelli che, come Omero e Crizia, la pongono nel sangue (*De An.*, I, 2, 403 a, 31; 405 b, 4-7). L'accostarono alla natura del «fuoco» Ippaso, Democrito e Leucippo: infatti per gli atomisti essa risulta degli atomi di fuoco perché più mobili e operativi. Eraclito riteneva che l'anima fosse la «evaporazione calda» (ἀναθυμίασις; *De An.*, I, 2, 405 a, 26), mentre Empedocle l'avrebbe concepita come una mescolanza di «sostanza eterea ed aeriforme» secondo Teodoreto, od anche di tutti e quattro gli elementi e della loro ragione o «proporzione» (λόγος) come accenna Aristotele (*De An.*, I, 5, 410 a 1 ss.). Talete invece è messo da Aezio a capolista di coloro che hanno concepito l'anima di natura «incorporea» essendo stato il primo a dirla «natura semovente ed eternamente in moto» (αὐτοκίνητος καὶ ἀεικίνητος), seguito da Alcmeone che la disse inoltre «immortale e affine agli dèi». Tuttavia da Aristotele sappiamo che la nozione di «incorporeo» non è meno presente agli altri ionici, malgrado l'apparente contrasto dei termini. «Incorporeo» (ἀσώματος), ha per essi il significato di «sottile» (λεπτομερές; *De An.*, I, 2, 405 a, 6), penetrante e perciò particolarmente mobile ed atto a muovere il corpo, come si conviene all'anima (*De An.*, I, 2, 404 b, 31; 405 a, 7, 27; 405 b, 12).

Questi ed altri indizi hanno portato, come si è accennato all'inizio, K. Joël, dietro il suggerimento dello stesso Aristotele, alla tesi che per i primi

filosofi, come per ogni uomo che comincia a muoversi nel mondo, l'inizio del pensare è preso da ciò che precede *quoad nos*: muovendo perciò da noi stessi e dall'osservazione della propria vita, e non *quoad se*, muovendo da una realtà assoluta che ci è estranea. Il carattere quindi della filosofia ionica, nonché fisico e cosmologico, è essenzialmente antropologico e mistico: «Il problema dell'anima, cioè della vita, è il problema fondamentale per gli antichi filosofi naturalisti, e non soltanto una aggiunta al problema fisico. Non c'è neppur uno dei cosiddetti φυσιολόγοι che, anche nei dispersi frammenti... trascuri di parlare dell'anima». Né essi spiegano l'anima per mezzo del mondo fisico, commenta il Mondolfo, ma viceversa: il che costituisce (terzo punto, insieme col sentimento di sé e col valore dell'anima e della vita) quell'antropomorfismo della fondazione mistica e lirica della filosofia naturale che eleva l'uomo a simbolo e chiave del mondo⁵. L'analogia è esplicita nel fr. I di Anassimene, che pare l'unico genuino: «Come l'anima nostra essendo aria ci tiene uniti (συγκρατεῖ), così anche l'aria e lo spirito circondano (περιέχει) il mondo intero». Sostenere, circondare, attivare, muovere, governare... sono gli attributi che si danno all'anima, i quali restano senza senso in una interpretazione puramente «fisica». Si attenua con ciò quel «monismo» che attribuisce ai primi filosofi lo stesso Aristotele, e per buona parte di essi anche il materialismo, quando ci si attenga alla mentalità che essi avevano, e non alla nostra o ad altra più evoluta come quella del pensiero greco posteriore ai sistemi di Aristotele e Platone.

Il passaggio dal concetto di «incorporeo» come realtà sottile e penetrante a quello di «spirituale», pare sia dovuto alle sette dei pitagorici, dai quali lo prese Platone, e probabilmente la fonte primitiva e comune è da vedere nelle dottrine degli orfici ai quali faranno espressamente appello i neoplatonici. Anche per essi le anime vagavano nel «pulviscolo» atmosferico ed entravano nell'uomo con la respirazione. Volendone però spiegare l'intima natura, i pitagorici ponevano a principio delle cose i «numeri», cioè dei contenuti di natura intelligibile, onde si ha la separazione netta ormai – intravista almeno – di materiale e spirituale. Alcuni di essi dissero l'anima «armonia» che è un effetto di consonanza dei numeri, come Dicearco; ma Pitagora, Senocrate e la maggioranza della scuola, la dissero senza altro «numero semovente» (*De An.*, I, 4, 407 b, 30; 409 a, 6). Altro punto della concezione pitagorica dell'anima, e che parimente verrà valorizzato dai neoplatonici, è di spiegare l'anima come una sintesi o risultante di «finito» e di «infinito», ciò che per essi aveva anzitutto un significato etico-religioso. Ma non veniva trascurato l'aspetto cosmologico. Già gli ionici, che attribuivano la vita alla respirazione,

⁵ MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I, 11, p. 32.

avevano concepito gli astri come animati. Allo stesso modo e più chiaramente i pitagorici, come consta da un frammento di Alcmeone (fr. A 12), per via del movimento circolare e quindi eterno, attribuivano ad ogni astro un'anima immortale.

Il dualismo, a cui arrivano i pitagorici con l'introduzione dell'intelligibile ovvero dello spirituale accanto alla sostanza corporea, aveva avuto qualche vago precedente. Eraclito considerava l'anima come una «ragione» (λογός) che accresce se stessa (fr. 115)⁶. Lo stesso termine come si è detto, si legge in Empedocle per il quale, anche se non è da accettare in tutto la idealizzazione tentata da Rosmini, a voler tener conto delle sue teorie riguardanti lo «sfero» o cosmo intelligibile, dell'ammissione che si legge nel poema Καθαρμοί di agenti superiori o δαίμονες, e dello stesso contatto che poté avere con le scuole pitagoriche della Magna Grecia, si deve ammettere che arrivò a concepire delle forze superiori alla materia, e tali erano l'Amore e la Discordia. Certamente poi, il νοῦς di Anassagora pone esplicitamente una eterogeneità sostanziale con il mondo corporeo, ed è il punto di partenza del concetto di spiritualità assoluta che sarà poi affermato da Aristotele. L'eterogeneità però dell'anima dal corpo ancora manca.

Di primaria importanza, per la formazione delle dottrine greche sull'anima, sono le accennate tradizioni orfiche che vennero a formare col tempo un corpo unico con le pitagoriche. Aristotele cita i poemi orfici che attribuiscono all'anima un'origine estrinseca e spiegano il suo ingresso nel corpo con la respirazione, concezione comune a tutto il primo pensiero greco e forse a tutto il pensiero umano primitivo (*De An.*, I, 5, 410 b, 26-29). Proclo nomina la teoria del ciclo del tempo, delle nascite e della miseria, della ruota del destino e della generazione⁷; dottrina che entusiasmerà, il neo-pagano Nietzsche. Clemente di Alessandria ricorda la teoria o tradizione del peccato di origine: «Attestano anche gli antichi teologi ed indovini che per qualche punizione l'anima è congiunta al corpo e come in una tomba è seppellita in questo»⁸. A questa dottrina fa seguito quella della trasmigrazione delle anime riferita da Proclo; trasmigrazione che può essere doppia, perché «gli stessi spiriti diventano a vicenda e padri e figli, e ben ordinate spose e madri e figlie; secondo i cicli l'anima degli uomini passa ad altri animali...»⁹. Tutte queste dottrine ricorrono alla lettera e sono attribuite a Pitagora da Dicearco

⁶ Ed. Walzer, Firenze 1934, p. 146.

⁷ PROCLO, *In Tim.*, 330 ab, ed. Diehl, III, Lipsia 1906, pp. 296-297.

⁸ *Stromata*, III, 433, tr. MONDOLFO; la dottrina è riferita per esteso da Platone: *Cratyl.*, 400 bc, ove è un curioso giuoco di etimologie; l'accenno al peccato c'è anche in Aristotele: fr. 60, Rose, Berlino 1870, 10 b, nell'ed. Walzer, p. 44.

⁹ *In Rempubl.*, ed. Kroll, II, Lipsia 1901, pp. 338-339.

nella citazione che ne fa Porfirio¹⁰. Pitagora perciò arrivava a dire che le anime degli animali sono della stessa natura (ὁμοούσιου) delle nostre¹¹. Anche Empedocle non è meno esplicito, e ciò torna a conferma della supposizione fatta di sopra sull'ispirazione e sul carattere delle sue dottrine: «V'è un oracolo del fato, antico decreto degli dèi suggellato da larghi giuramenti: se mai alcuno dei dèmoni (fra cui sono certamente le «anime» umane), che ebbero in sorte una lunga vita, macchi le sue membra di sangue colpevole, o seguendo la Discordia empio spergiuri, vada errando tra le volte diecimila anni lungi dai beati, nascendo nel corso del tempo sotto tutte le forme mortali, permutando i penosi sentieri della vita...» (fr. 115). «Perché io fui già un tempo fanciullo e fanciulla e uccello e muto pesce del mare» (fr. 117, tr. Mondolfo; v. nei fr. 136-137, la condanna dei sacrifici cruenti).

In queste teorie orfico-pitagoriche vi sono ormai, a testimonianza dello stesso Proclo¹², tutti gli elementi della dottrina platonica dell'anima, che danno un po' di unità alle esposizioni non poco contrastanti dei vari dialoghi. Dei pitagorici tuttavia Platone critica la nozione dell'anima-armonia (*Phaedr.*, 93 b); la critica fu ripresa da Aristotele nel *De Anima* (I, 4, 407 b, 32 - 408 a, 9), e prima ancora nell'*Eudemo* andato perduto, dal quale W. Jaeger fa derivare la critica più esplicita fatta da Plotino alla medesima teoria¹³. Il senso della critica era nella replica che l'anima è sostanza, e l'armonia è invece una modificazione e combinazione; inoltre, l'armonia è sempre un bene, mentre l'anima può diventare cattiva.

L'aspirazione di far dell'anima una sostanza per sé stante, semovente ed immortale, che appare già in Talete ed in Alcmeone secondo Aezio (*Dox. gr.*, p. 386), trova in Platone il compimento atteso fin nei minuti particolari. Ma è ardua impresa, e gli interpreti dichiarano ancora di non essere riusciti ad offrire una esposizione coerente alle prospettive diverse dei diversi dialoghi: in questa, come nelle altre dottrine anche le più importanti, Platone non ha mai fatto il punto fermo al continuo agitarsi del suo pensiero. Si aggiunge poi la complicazione derivante dall'uso del mito che nei riguardi dell'anima è continuo e s'immedesima con la dottrina. Ritenendo con A. E. Taylor¹⁴ che le *Leggi* sviluppano gli accenni del *Fedro* (244 c ss.), possiamo fissare i seguenti principi:

1) L'anima è sostanza per sé stante, perché ha da mettere in movimento le altre cose; ad essa appartiene quel movimento che viene per decimo nel-

¹⁰ PORFIRIO, *Vita Pythagor.*, § 19, ed. Nauck, Lipsia 1886, pp. 26-27.

¹¹ PORFIRIO, *De Abstinencia*, I, § 19, ed. Nauck, pp. 99, 13.

¹² PROCLO, *In Tim.*, 124 c, ed. Diehl, I, Lipsia 1903, p. 407.

¹³ PLOTINO, *Enn.*, IV, 7, 8, ed. Bréhier, IV, Parigi 1927, pp. 202-203; v.: W. JAEGER, *Aristoteles*, trad. it., Firenze 1935, p. 57.

¹⁴ A. E. TAYLOR, *Plato: the Man and his Work*, New York 1936, p. 306.

l'ordine naturale, ma che è logicamente primo per nascita e per potenza, cioè di «muovere, se stesso e gli altri oggetti», «che non viene mai meno... e non solo a sé, ma è fonte e principio di moto a tutte le altre cose» (*Leges*, 894 c ss.; *Phaedr.*, 244 cd);

2) Di conseguenza, l'anima è da dirsi non solo indipendente dal corpo e immortale, ma preesistente al corpo di cui è principio motore (*Leges*, 896 c ss.), e le perfezioni dell'anima sono esistite prima delle perfezioni dei corpi;

3) Quanti sono i movimenti, tante sono le anime: v'è perciò prima di tutte un'*anima mundi* ed un'anima ha il sole e ciascun astro ha la sua (*Leges*, 898 d ss.): il carattere cosmico che Platone attribuisce all'anima è attestato dall'attribuzione ch'egli fa di un'anima agli stessi dèi; anzi perfino Giove è detto avere un'*anima regale*» ed una «regale intelligenza» affinché possa essere causa (*Phileb.*, 30 d);

4) Triplice è nell'uomo il principio di movimento («anima»): l'uno, l'anima più nobile, si trova nel capo ed è il principio della scienza e delle azioni belle e virtuose; il secondo, l'anima irascibile, spinge agli atti di coraggio, e sta nei precordi; il terzo, l'anima ignobile, è collocato nella parte inferiore del corpo ed è il principio degli appetiti sensuali. Pare che Platone volesse con la dottrina delle tre «parti» dell'anima istituire una analogia con le «parti» di una città ben ordinata: i re filosofi come reggitori, i guerrieri come difensori, e la plebe degli schiavi (*Rep.*, IV, 441 c ss.);

5) Quanto all'origine, l'anima è detta opera del Demiurgo che la plasma volgendo lo sguardo alle Idee, dovendo l'anima essere intermediario fra queste e l'inerte mondo corporale: da essa derivano le altre anime (*Tim.*, 30 b ss.); per concordare la narrazione del *Timeo* ove l'anima risulta composta e plasmata dai suoi costituenti, con la dottrina dell'assoluta semplicità e spiritualità del *Fedro*, i neoplatonici intendevano quella composizione in senso puramente intelligibile;

6) Rinchiusa nel corpo, l'anima vi si trova come l'auriga su di un cocchio tirato da due destrieri, l'uno generoso (l'anima irascibile) che tende alle cose egregie, l'altro infingardo e voluttuoso (l'anima concupiscibile) che cerca i piaceri. Le anime che riescono a dominare il secondo e far prevalere il primo, passano dopo morte all'immortalità definitiva, a contemplare gli «intelligibili puri» (le Idee): le altre passeranno invece ancora di corpo in corpo. L'anima è quindi al centro della speculazione platonica, il tramite primo delle «Idee»¹⁵.

Il passaggio che si osserva in Aristotele dalla primitiva adesione entusiastica prestata al platonismo nella sua gioventù, come risulta dai frammenti

¹⁵ Cfr. H. BARTH, *Die Seele in der Philosophie Platons*, I. C. B. Mohr, Tübingen 1921, spec. p. 117 ss.

che ci restano dei dialoghi che allora scrisse, si può individuare e caratterizzare – per la dottrina dell'anima – nei due termini ch'egli usa, i quali non differiscono che per un lieve cambiamento di consonante. Nel periodo platonico dei dialoghi l'anima è detta *ενδελείχεια* o «movimento continuo e perenne» come traduce Cicerone che ce l'ha conservato (*Tusc. Disput.*, I, 10, 22); nel periodo autonomo lo Stagirita conia il termine originale di *εντελέχεια*, che significa atto e forma di un corpo a cui si unisce nell'essere (*De An.*, II, 1, 412 a, 10). Il cambiamento è dovuto al nuovo concetto di «natura» che Aristotele ha raggiunto per un contatto più intimo con l'esperienza, suggerito dalle ricerche dirette da lui eseguite sugli animali viventi: la natura è sinolo di materia e forma e, nei viventi, di corpo debitamente proporzionato e della sua anima. Così egli rimprovera alla maggior parte delle dottrine sull'anima, avanzate dai predecessori e specialmente dai pitagorici e quindi anche da Platone, di unire e porre l'anima nel corpo senza curarsi di definire per qual cagione ed in qual modo il corpo la contenga...: essi mirano solo a mostrare qual cosa sia l'anima («sostanza per sé sussistente») e intanto non si danno briga alcuna di definire il corpo che la deve ricevere, come se fosse possibile quello che si dice nei miti pitagorici, che un'anima qualunque entri nel primo corpo in cui s'imbatte; mentre al contrario si vede che ciascun corpo ha la sua propria forma e figura (*De An.*, I, 3, 407 b, 13-26).

Cadevano con ciò le altre teorie connesse all'anima-sostanza (preesistenza, metempsicosi, tricotomia ecc.) a favore di una teoria lineare secondo la quale l'anima conseguiva l'essere ed esplicava l'operare per il suo naturale commercio con il corpo, come si dirà nella parte dottrinale. Alla trascendenza pitagorico-platonica veniva sostituita la immanenza dell'essere e delle forme, ciò che portava a un capovolgimento di visuale in tutti i campi della ricerca teorica: nella teoria della conoscenza, nell'etica, nella metafisica, nella politica e che lo stesso Aristotele per buona parte poté portare a termine. Nella nuova concezione la nozione dello «incorporeo» faceva un notevole passo in avanti, essendo l'anima definita non più in funzione della sottigliezza fisica di qualche natura (presocratici), né composta di nature contrarie (Platone), ma come atto e forma di un corpo che le è potenza nell'essere e strumento nell'operare. Di più, nell'uomo la parte superiore che è il principio intellettuale, è «qualcosa di divino e viene dal di fuori» (*De gen. an.*, II, 3, 736 b, 27 s.). Purtroppo Aristotele non precisò a sufficienza la natura di quest'anima intellettuale, né chiarì i suoi rapporti con il corpo e con le attività inferiori; ciò permise una facile rivalse da parte dei neoplatonici e fu la causa di gravi scissioni entro la stessa scuola peripatetica, quali l'alessandrismo e l'averroismo.

Le sopravvenienti filosofie stoica ed epicurea riprendono il primitivo indirizzo della filosofia greca, che vedeva nell'anima una particolare natura

corporea, capace di generare il movimento nei corpi grossi e pesanti. Il materialismo, che era implicito nei presocratici, ed in alcuni di essi coesisteva con barlumi ed accenni di spiritualismo, ora si fa affermazione esplicita nella polemica aperta contro Platone. Gli stoici accettano in sostanza la distinzione aristotelica fra natura ed anima: la natura è principio intrinseco di moto, ma priva di impulso e di conoscenza; l'anima invece è «natura dotata di fantasia e di tendenza»¹⁶. In quanto l'anima agisce sui corpi fisici, non può essere una *εντελέχεια*, atto e forma incomprendibili, ma deve essere una certa natura corporea. L'anima è *πνεῦμα* «spirito», cioè vapore formato di aria e di fuoco, ed è scintilla dello «Spirito universale», di Dio, mescolata al corpo. Di qui la definizione riportata da Galeno: «L'anima è un corpo sottile che si muove da sé secondo le ragioni seminali»¹⁷ e l'altra attribuita a Crisippo: «L'anima è spirito immesso in noi e diffuso in modo continuo in tutto il corpo»¹⁸. Molti stoici ammettevano la sopravvivenza dell'anima, almeno per le anime migliori; per gli altri la scintilla dell'anima, liberatisi dall'involucro del corpo, si ricongiungeva riassorbendosi, nella sostanza eterna di Zeus, il fuoco immortale e causa universale, che è identificato anche, come nei presocratici, con l'etere celeste. In questo senso è da prendere l'iscrizione funebre ai caduti di Potidea (431 a. C.): «L'etere ricevette le loro anime, la terra invece i loro corpi»¹⁹. In questo modo delle otto parti che gli stoici attribuivano all'anima, era salvo lo *ἡγεμονικόν* o principio direttivo che risiede nel cuore, ma ciò non riusciva a scagionarli dal materialismo. Donde il rimprovero del neoplatonico Calcidio: *Ergo spiritum animam esse dicentes, corpus esse animam plane fatentur. Quod si ita est, corpus corpori sociatum est*²⁰.

Più pronunciato è il materialismo degli epicurei, che si accostano agli atomisti. L'anima è detta un «temperamento» (*κρᾶσις, κρᾶμα*) di quattro nature: aeriforme, ignea, spirituale e di una quarta «senza nome» (*ἄκατονόμαστον*) che è il principio del sentire (*Dox. gr.*, p. 389), ed anche del giudicare, dell'amare, dell'odiare ed in genere della prudenza e della ragione; natura lasciata senza nome, perché meglio non si conosce²¹. Alle altre tre nature sono attribuite le seguenti funzioni: allo spirito il movimento (locale), all'aria la quiete, al caldo il calore apparente: nessuna di esse partecipa all'atto del

¹⁶ FILONE, *Leg. Alleg.*, II, § 22; *Stoic. vet. fragm.*, ed. H. v. Arnim, II, 149, 39 ss.

¹⁷ *Def. Medicae*, 29, ed. H. v. Arnim, II, 780, p. 218.

¹⁸ *De Hipp. et Plat., Plac.*, III, 1, ed. H. v. Arnim, II, 885, p. 238.

¹⁹ *Corp. Inscr. Antiq.*, 442, in FR. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma*, Paderborn 1933, p. 13.

²⁰ *In Plat. Timaeum*, cap. 221, ed. Wrobel, Lipsia 1876, p. 257. Per la polemica di Plotino contro gli stoici, v. *Enn.*, IV, 7, 7, ed. Bréhier, Parigi 1927, IV, 197 ss.

²¹ PLUTARCO, *Adv. Coloten*, 20; H. USENER, *Epicurea*, Lipsia 1887, p. 218.

sentire che appartiene alla natura innominata²². L'accento ad una quarta natura innominata ha suggerito ai moderni studiosi dell'epicureismo (C. Giussani, E. Bignone) l'ipotesi che Epicuro riprenda la teoria dell'anima del primo Aristotele in questo particolare di terminologia, per rimediare alla debolezza dell'antico materialismo democriteo²³. Circa il rapporto in cui stanno le quattro nature dell'anima, dall'esame di un importante testo di Lucrezio (III, 258-287) sono state prospettate le seguenti conclusioni: 1) le quattro nature ne formano una sola; 2) le prime tre nature formano un gruppo a sé rispetto alla quarta; 3) la quarta natura è quella che veramente origina il moto ed è nell'anima quel che l'anima è nel corpo; 4) le prime tre nature ricevono dalla quarta il moto e lo trasmettono al corpo, e in più hanno su essa qualità termiche, con cui si spiegano i fenomeni di eccitazione o depressione inerenti alle passioni²⁴.

Presso i neoplatonici la dottrina dell'anima presenta due momenti, l'uno critico e l'altro costruttivo; ambedue diretti all'affermazione della soluzione platonica la quale, per la sua derivazione orfico-pitagorica, rappresentava per ogni spirito elevato ciò che di meglio aveva prodotto la civiltà greca. Le critiche si appuntano di preferenza contro Aristotele. Alla concezione dell'anima «entelechia del corpo», Plotino oppone ben sette argomenti: l'anima sarebbe come la forma della statua rispetto al bronzo (cioè un che di «accidentale»); si dividerebbe con la divisione del corpo, e spezzando una parte del corpo si spezzerebbe una parte dell'anima; non sarebbe possibile il sonno; né vi sarebbe contraddizione fra la ragione e l'appetito, vi sarebbero solo sensazioni, ed i pensieri diventerebbero impossibili. Perciò gli stessi avversari, conclude Plotino, introducono un'altra anima che affermano immortale²⁵. Tale critica è ripresa nel tardo neoplatonismo da Proclo²⁶. Nella parte costruttiva, i neoplatonici abbandonano i miti ed elaborano quel complesso organismo metafisico che passa sotto il termine di «teoria delle emanazioni». In Plotino essa si svolge come «circolo causale delle tre ipostasi» (Uno, Intelligenza, Anima) secondo che si considera l'assoluta sufficienza in unità, o la molteplicità in quiete, od infine la molteplicità in moto. All'anima poi compete di muovere i corpi in quanto essa è «per sé vita» (αὐτόζωος), avente

²² STOBEO, *Ecl.*, I, 49.

²³ E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, parte I, p. 249 ss.

²⁴ C. DIANO, *La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 20 (1939), p. 109 ss. Sull'importante distinzione che Lucrezio fa tra *animus* (principio pensante) e *anima* (principio vitale), vedi P. VALLETTE, *La doctrine de l'âme chez Lucrèce*, Examen de quelques passages du *De Rerum Natura*, livre III, Paris, Alcan 1934, p. 4 ss.

²⁵ PLOTINO, *Enn.*, IV, 7, 8, ed. Bréhier, IV, p. 203 ss.

²⁶ PROCLO, *In Parmenidem*, 998, 19 ss., 2^a ed., Cousin, Parigi 1864.

da sé la vita (παρ'ἑαυτῆς ἔχουσα τὸ ζῆν) ed è perciò principio cosmico universale che «collega» (συνεκτικὴ) tutti gli esseri del cosmo, dèi, dèmoni, uomini ed esseri irrazionali²⁷. Onde le complicate genealogie di anime divine e sopracosmiche, anime cosmiche, anime intracosmiche, di anime partecipanti secondo lo schema triadico della emanazione. Olimpiodoro semplifica lo schema in anime sopracosmiche, anime umane ad esse affini, anime cosmiche di varia natura secondo la diversità dei corpi²⁸. Proclo, che raccoglie con ogni cura l'eredità della scuola, non manca di far rilevare le divergenze sorte in seno alla medesima su non pochi punti concernenti la classificazione e la derivazione delle anime, di cui la più estremista pare sia stata la posizione di Teodoro di Asine che faceva derivare le anime secondo gli schemi offerti dalle lettere dell'alfabeto, dai caratteri e dai numeri²⁹.

In tutta questa elaborazione, piuttosto disordinata, c'era però uno scopo evidente: dimostrare, di fronte alla penetrazione dell'idea cristiana, la sufficienza della concezione pagana dell'essere e della vita secondo la quale tutto è vita e dovunque, in qualche sua forma, è sempre presente l'anima e con essa la divinità. Tuttavia alcuni elementi di questa concezione sono stati liberati dal sistema e presto assimilati dallo stesso pensiero cristiano. Ricordiamo:

1) Una nozione più precisa, fondata sulla dipendenza causale, della gerarchia degli esseri, secondo la quale «gli inferiori toccano nella loro parte più alta i superiori» (principio dei gradi).

2) La posizione dell'anima «all'orizzonte» fra l'eternità ed il tempo, toccante in alto l'Intelligenza e lasciandosi toccare in basso dal corpo³⁰.

3) L'affermazione di una presenza spirituale attiva dell'anima in tutto il mondo che muove e nel corpo che anima (*secundum essentiam, tota in toto et tota in singulis partibus*).

4) La teoria dell'emanazione delle facoltà dall'essenza dell'anima e della conseguente immanenza delle operazioni nell'anima come riscontro alla emanazione ed alla immanenza nell'ordine ontologico-cosmico.

Proclo sta al vertice, dopo Plotino, di quel che può essere detto il razionalismo platonico che ha svolto organicamente l'indirizzo degli ultimi grandi Dialoghi: il problema dell'essere si articola armonicamente nel cielo rarefatto dei puri rapporti concettuali dove la «situazione ontologica» dell'anima è in

²⁷ PROCLO, *In Tim.* 205 e d, ed. Diels, II, p. 213.

²⁸ *In Alcibiaden prior.*, ed. Creuzer, Francoforte s. M. 1821, p. 19. Uno schema grafico della complicata gerarchia, in E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1932, p. 282.

²⁹ PROCLO, *In Tim.*, 225 a, ed. Diels, II, p. 274.

³⁰ PROCLO, *Elementatio Teologica*, prop. 190; il principio c'è già nel *Timeo*, 35 a.

funzione diretta della sua situazione nella sfera degli intelligibili. A questo modo il molteplice dell'apparenza veniva superato nell'Uno e nell'unità in cui si raccoglieva la totalità dell'Essere e della verità: restava così anche superato il «dualismo» dei primi Dialoghi, protesi alla dimostrazione dell'origine divina e dell'immortalità dell'anima.

A questo dualismo cosmico del primo platonismo (*Fedone!*) ritorna invece, secondo studi recenti, la letteratura ermetica che si svolge quasi contemporaneamente alla grande Scuola ufficiale del Neoplatonismo, alla quale appartengono – oltre i cosiddetti «Libri ermetici» – alcuni trattati di Numenio, Porfirio (*Dell'animazione dell'embrione*) e Giamblico (*Trattato dell'anima*) e le elaborazioni della Gnosi. Quel ch'è importante di rilevare subito, è che sono più propriamente queste teorie del platonismo ermetico e gnostico a stimolare la polemica della prima letteratura cristiana contro la concezione della filosofia pagana sull'anima, come si dirà, e non la corrente del platonismo razionalistico ancora lontana dalla sua formazione definitiva, venuto più tardi con Plotino e Proclo³¹.

Il nucleo di questa concezione dell'anima è molto semplice e tradizionale:

- a) l'anima è figlia di Dio e affine quindi nella natura (*συγγένεια*) con lui;
- b) felice in cielo presso Dio, cadde – per non so qual errore o peccato – nella materia;
- c) legata al corpo per punizione, conduce sulla terra un'esistenza empirica per liberarsi e purificarsi dal male;
- d) una volta così purificata, ritorna alla sua patria originaria ch'è il cielo. È perciò lo schema platonico tradotto in un linguaggio immaginifico³².

Ritorna parimente in questi scritti, p. es. in Ermete Trimegisto, la primitiva dottrina platonica delle *due anime*: l'una, spirituale e divina, derivata dal Primo Intelligibile, partecipante quindi alla potenza del Demiurgo; l'altra invece sensuale, introdotta nel corpo a partire dalla rivoluzione dei corpi celesti...: se per la seconda è assoggettato l'uomo alla materia e alle leggi del *fato* (*εἰμαρμένη*), la prima è in sé indipendente e, giunto il momento opportuno, essa risale per *virtù propria* al regno dei celesti.

In un'accurata testimonianza del cristiano Arnobio, sulla dottrina dei *virī novi* che la critica ha individuato negli Autori sopraindicati e nei loro diretti seguaci, la dottrina dell'anima può essere riassunta nei seguenti tre punti:

³¹ Seguo spec. A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trimégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, coll. *Études bibliques*, Gabalda, Paris 1953. In Appendice è data la trad. fr. di GIAMBILICO, *Trattato dell'anima* e PORFIRIO, *Dell'animazione dell'embrione* (p. 178 ss., p. 265 ss.) con commento.

³² A. J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, t. III, p. 41.

1) L'anima è figlia del Primo Dio, porzione della sua stessa sostanza: essa è zampillata dal «cratere della vita».

2) L'anima, sostanza divina, tiene il quarto posto nella gerarchia delle «prime divinità» (*prima numina*), dopo il Primo Dio e i due Intelletti.

3) Come Figlia del Primo Dio l'anima è per *natura sua* divina, immortale, incorporale; onnisciente in sapienza e perfettissima in virtù (virtù intellettuali e virtù morali innate), non soggetta alle leggi del fato. Zampillate dalla stessa sorgente, tutte le anime hanno in comune lo stesso spirito (divino) e quindi hanno la stessa condotta e il medesimo giudizio: alla fine godranno tutte della stessa vita eterna di Dio³³.

A questo modo si proponeva all'uomo una catarsi nella pura linea naturale che l'anima superiore rivendicava per suo proprio conto, in virtù della sua originaria «consustanzialità» con Dio. Se non che, in questa concezione fondata sulla preesistenza e natura divina dell'anima, non si spiegava in alcun modo la caduta nel peccato, né la proporzione fra la condanna a dimorare nel corpo e la pretesa definitiva catarsi. È ben contro questo pseudo-misticismo della psiche «consustanziale» (ὁμοούσιος) con Dio che lotterà la prima generazione dei Padri Apologeti per difendere il genuino significato della caduta nel peccato e della salvezza per la Redenzione in Cristo, unico Datore della genuina immortalità.

II – *La psicologia biblica e patristica*

1. *Caratteri generali.* Nel pensiero cristiano ogni problema teoretico sorge di riflesso perché il Cristianesimo non è un sistema teoretico, riservato alle teste forti, ma è la «buona novella» che annunzia la salvezza ad ogni uomo. Per questo il linguaggio di Dio nei libri ispirati e quello della Chiesa nel suo insegnamento è il linguaggio dell'«uomo comune», espresso in quei termini di vita vissuta che formano il tessuto fondamentale dell'esistenza ordinaria. È questo carattere di «ecumenicità esistenziale», per dir così, della verità divina che conferisce alla religione rivelata la garanzia e l'esigenza dell'assenso incondizionato da parte dell'uomo, qualunque ne sia la condizione di vita e l'orizzonte di cultura in cui si muove.

Questa premessa è necessaria per rendersi conto delle oscillazioni dottrinali, anzi degli errori (qualche volta perfino nel fondo stesso dei problemi) e delle aspre divergenze che si riscontrano presso i dottori cristiani nelle varie epoche: anche se oggi questo fatto non ci scuote molto, perché la dottrina tradizionale si è venuta distillando in formule ormai consacrate e inequivo-

³³ A. J. FESTUGIÈRE, *Op. cit.*, t. III, p. 51 s.

cabili. Ciò non toglie che il problema dello sviluppo storico non sussista in tutta la sua importanza e gravità – tanto più che, trattandosi precisamente dell'anima che ci fa vivere, tutti siamo impazienti e curiosi di ficcare lo sguardo sulla sua origine, sul suo essere e sul suo destino che sono l'origine, l'essere e l'esito finale di ciascuno di noi.

Ora nella S. Scrittura il credente trova alcune pietre miliari alle quali può ancorare tranquillo le sue convinzioni: esse sono chiaramente delineate nel Vecchio Testamento e riprese e integrate con il diretto insegnamento di Gesù Cristo e degli Apostoli nel Nuovo. È questo per il cristiano il punto di partenza e di arrivo di ogni riflessione sul problema dell'anima. Tali capisaldi sono:

1) *Origine*. L'anima umana è creata direttamente da Dio, a differenza del corpo ch'è formato sì da Dio ma mediante una materia preesistente: *Formavit igitur hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem* (Gen. 2, 7).

2) *Natura*. Dal racconto della creazione risulta a) che l'anima ha una natura speciale diversa dal corpo e affine a Dio; b) ch'è l'anima, comunicata al Corpo, che fa vivere il Corpo stesso. Il progresso di terminologia che si trova negli ultimi libri del Vecchio Testamento (*Sapienza, Maccabei*), scritti in ambiente ellenistico, rimane sulla linea rigorosa del testo del Genesi: in quanto l'anima è stata creata «ad immagine di Dio» (Gen. 1, 27).

3) *Immortalità individuale*. Negli ultimi scritti biblici, ora accennati, quest'immortalità è affermata nel modo più categorico e passa nel Nuovo Testamento: il giudizio divino alla morte anzitutto, e poi alla fine del mondo, riguarda le anime singole; a ognuna sarà chiesto se avrà creduto e se sarà vissuta in conformità.

4) *La caduta e la trasmissione del peccato*. La condizione originaria dell'uomo non è stata conservata. Il Genesi racconta infatti che i progenitori non hanno superato la prova prescritta da Dio, ma spinti dal serpente sono caduti in peccato di disobbedienza (Gen. 3, 1-7). Così hanno perso l'innocenza, l'integrità, l'immortalità terrestre e tutti i doni di grazia: l'anima stessa fu ferita e indebolita nelle sue energie spirituali. Questo disastro fisico e morale è dottrina di fede che si trasmette da Adamo ad ogni uomo il quale viene alla luce macchiato del peccato originale e di tutte le conseguenze ch'esso comporta nell'ordine della natura e della grazia ad eccezione di Cristo concepito per virtù di Spirito Santo e unito ipostaticamente al Verbo, e della Vergine Madre di Dio che fu preservata per divino singolarissimo privilegio.

In questi scarni principi è racchiuso l'«enigma dell'uomo» che le filosofie e le religioni dell'antichità estrabibliche hanno cercato invano di penetrare. Nella religione biblica la soluzione dell'enigma è indicata prima nella fede nel Messia che sarebbe venuto nella «pienezza dei tempi» e nell'osser-

vanza della Legge di Mosé (Vecchio Testamento), e poi nella fede in Gesù Cristo³⁴ – ch'è il Messia venuto, nato, vissuto, crocifisso e risorto – e nell'osservanza della Legge nuova di grazia ch'Egli ha portato all'uomo e che la Chiesa custodisce in modo indefettibile. Il Cristianesimo è pertanto la religione soteriologica per eccellenza: essa si attua pertanto fra i due poli: Dio e l'anima in modo totale. Cioè, tutto quel che veniamo a sapere di Dio non è per diletto estetico o di speculazione astratta, ma in virtù della sua misericordiosa comunicazione all'uomo. Parimente, tutto ciò che veniamo a sapere dell'anima, non è per esercitazione accademica o in vista di una problematica umana sulla struttura esteriore del Cosmo – ma unicamente in vista della salvezza dell'anima singola peccatrice, della sua riconciliazione con Dio. Il dogma del peccato originale attinge l'intimo della creazione e qualifica la storia dell'uomo, dell'umanità intera come (e soprattutto) ogni singola anima, in un modo irreversibile che ha l'unica sua via di scampo nell'opera redentrice di Cristo.

2. *I Padri Apostolici e la natura dell'anima.* Il primo atteggiamento del Cristianesimo verso la filosofia pagana fu di prudente difesa: perché il paganesimo non conobbe l'autentica verità della creazione, né venne a conoscenza esplicita della caduta originale, delle promesse divine e della salvezza per Cristo. La concezione greca dell'anima – come si è visto – resta quindi «cosmocentrica»: l'anima è ridotta o a qualche «elemento» del mondo (presocratici, stoici, epicurei...) o a principio di essere (Aristotele) e di movimento (Platone e neoplatonici...)³⁵. Un aspetto caratteristico del «cosmocentrismo» greco è la teoria dell'*anima mundi* comune agli stoici e ai neoplatonici dove l'anima diventa, diremmo quasi, il «regista» dell'universo terrestre e si presenta come la realtà in atto di quella razionalità tutta dispiegata ch'è propria dello spirito greco³⁶. Con ciò veniva profondamente menomata la consistenza ontologica dell'anima individuale: la sua creazione immediata da Dio, la sua sussistenza e l'immortalità personale... Di più, data la trascendenza ontologica e l'universalità di efficienza attribuita all'*anima mundi*, che costituisce l'ultima frammentazione della sfera della «realtà divina» (τὸ θεῖον) del movente sempiterno, diventava assai imbarazzante intendere in modo ortodosso il mistero dell'unione ipostatica in Cristo: anche l'anima

³⁴ Cfr. C. FABRO, *La storiografia nel pensiero cristiano*, Marzorati, Milano 1953.

³⁵ Per i Greci «l'anima è un principio attivo del mondo e l'anima razionale ha il compito di conoscere e formare il mondo, come di portarlo a raggiungere i suoi fini» (cfr. H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie*, Gotha 1884, Bd. I, 2, p. 359).

³⁶ Per i Padri Apostolici è il neoplatonismo popolare ovvero degli scritti ermetici che avversa la concezione cristiana, come si è accennato, in quanto attribuisce all'anima la consustanzialità con Dio e l'immortalità naturale (Festugière).

individuale di Cristo doveva trovarsi subordinata all'*anima mundi* universale e soggetta perciò alle vicissitudini (emanazione o creazione *ab aeterno*, metempsicosi, apocatastasi...) attribuite alle altre anime individuali. La diffidenza quindi delle prime generazioni cristiane contro il pensiero greco dominante era più che giustificata.

Non meno diffidata era la concezione per dir così immanentista o materialista dell'anima attribuita a Democrito, Epicuro e allo stesso Aristotele in quanto anche egli, definendo l'anima come «atto primo del corpo...» (ἐντελέχεια πρώτη τοῦ σώματος...: *De An.*, II, 1, 412 b 27) la riduceva a una qualità del corpo e soggetta quindi alle sue vicissitudini. Gradualmente si fa strada nel pensiero cristiano, sotto la diretta pressione del problema dottrinale, un'inversione dei termini di πνεῦμα e ψυχή la quale cambia radicalmente l'orientamento dei problemi sull'uomo. Negli Stoici e nello stesso Aristotele πνεῦμα è una realtà ancor materiale, più tenue e mobile della materialità sensibile, ma sempre compresa nella sua sfera: esso è nei viventi il flusso di energia che si sprigiona dal cuore, che si mescola al sangue a traverso le vene e i nervi riscaldando l'organismo e muovendo alle operazioni della vita, del sentire e in qualche modo anche dell'intendere. È vero che per Platone ed Aristotele, a differenza del primitivo ilozoismo greco e poi del materialismo stoico, l'anima si distingue dal «pneuma» ed in qualche modo lo supera; tuttavia il pneuma è il suo «strumento principale» col quale essa muove e governa il corpo³⁷.

Nel Nuovo Testamento invece, e particolarmente in S. Paolo, πνεῦμα è il principio della vita superiore secondo Dio, in contrapposizione alle passioni sensuali del corpo e all'orgoglio dell'io che non vuole sottomettersi a Dio: ciò in armonia allo stesso racconto della creazione nel Genesi secondo il quale «lo spirito di Dio si muoveva sulle acque» (*Gen.*, 1, 2) che ha la sua espressione dogmatica nella promessa di Gesù d'inviare agli Apostoli lo Spirito Santo che li guiderà nella loro missione (*Jo.*, 14, 17 ss.).

Per S. Paolo vivere «secondo lo spirito» è senz'altro vivere secondo Dio nella nuova vita della grazia: ricevere lo spirito..., camminare secondo lo

³⁷ In un certo senso si potrebbe dire che il materialismo ilozoista è superato da Platone e Aristotele sul piano fisico – per la trascendenza fisica del νοῦς – non su quello metafisico della consistenza nel singolo del principio spirituale. Sulla concezione del pneuma, cfr. FR. RÜSCHE, *Das Seelen-Problem*, Paderborn 1933, spec. p. 5 ss. e p. 78; v. per Aristotele, H. BONITZ, *Ind. Ar.*, s.v. πνεῦμα, 605 b 31-606 b 32: tutti i testi ivi indicati hanno soltanto un senso fisico. Ha dato la storia del concetto di πνεῦμα: G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Parigi-Lovanio 1945. Sul passaggio dal concetto classico al concetto cristiano di pneuma, v. anche G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1931, p. 14 s.

spirito... lasciarsi guidare dallo spirito... (*Gal.*, 3, 2; 5, 16 e 18); essere segnati dallo spirito..., essere l'abitazione dello spirito..., essere un solo spirito..., non contristare lo spirito..., essere ripieni dello spirito... (*Eph.*, 1, 13; 2, 22; 4, 4 e 30; 5, 18); essere fedeli «non alla lettera ma allo spirito, perché la lettera uccide ma lo spirito vivifica. Il Signore è spirito, e dov'è lo spirito del Signore, ivi c'è la libertà» e ai cristiani è implorata la «comunicazione del santo spirito» (*II Cor.* 3, 6 e 17; 13, 13), ecc. Il Nuovo Testamento è tutto costellato di richiami allo «spirito» e come divina Persona e come frutto della divina grazia e dei divini doni concessi all'anima credente.

Qui siamo agli antipodi della concezione greca ed anche molto più in là della concezione tradizionale ebraica quale si può osservare p. es. in Filone il quale, sviluppando alcune concezioni dell'ultimo stoicismo, aveva concepito lo spirito non più come fuoco ma come «luce» e quindi come strumento e veicolo delle divine rivelazioni e profezie³⁸: per il resto trionfa in Filone il principio platonico della trascendenza e separazione dell'anima. L'accenno più ardito sulla natura dell'anima (nella natura dell'uomo) che si trova nel Nuovo Testamento è quello che si legge nel discorso di S. Paolo all'Areopago di Atene quando, citando il poeta Arato, affermò che «noi siamo della schiatta stessa di Dio... e perciò non possiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento, alla pietra, alle opere dell'arte e del pensiero umano» (*Act.*, 17, 27 s.). Quindi benché la Scrittura, e in particolare il Nuovo Testamento, non intenda di offrire una «dottrina» sistematica dell'anima, essa offre tuttavia una concezione compiuta e ben coordinata della sua natura, origine e destino in vista essenzialmente del problema della salvezza ovvero della vita eterna. Il linguaggio biblico non è legato direttamente ad alcuna particolare filosofia: esso vale per sé e non abbisogna di alcuna trascrizione in una metafisica sistematica e si costituisce pertanto come il punto di partenza e di arrivo ad un tempo di ogni riflessione.

Non stupisce quindi come l'atteggiamento predominante nella prima letteratura cristiana sia improntato a un'aperta diffidenza verso la filosofia. La speculazione greca non è che vuota vanità e perciò, come ha detto S. Paolo (*I Cor.*, 1, 20), «Dio ha reso stolta la sapienza di questo mondo»³⁹. È vana fatica cercare presso i filosofi la vera natura dell'anima: *Quid sit sensus, quid anima; advolaritne ad nos sponte, an cum ipsis sata sit et procreata visceribus; mortis particeps degat, an immortalitatis perpetuitate donata sit. Qui status nos maneat, cum dissoluti abierimus a membris...* noi lo sap-

³⁸ Cfr. H. A. WOLFSON, *Philo*, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, Harvard U. P., Cambridge Mass. 1948, p. 24 ss.

³⁹ Cfr. ERMIA, *De irrisione gentilium*, c. 2, in H. DIELS, *Dox. gr.*², Berlino 1929, p. 651, l. 14-16.

priamo soltanto da Cristo⁴⁰. I filosofi sono stati la peste e il semenzaio di tutte le eresie⁴¹.

Nell'opera di S. Ireneo, ch'è un testimone della tradizione apostolica, sono considerate e confutate le balorde fantasie del dualismo gnostico in una profusione di particolari a volte fantastici e grotteschi. Contro il dualismo, che attribuiva la creazione dell'anima e del corpo a principi distinti, Ireneo afferma energicamente l'unità del principio creatore attribuendo però all'anima una origine del tutto speciale in quanto essa è fatta ad immagine di Dio e affine alla sua natura, a differenza del corpo⁴². Ireneo distingue un triplice principio nell'uomo: corpo, anima e spirito – e ad ognuno corrisponde una particolare classe di uomini a seconda che essi seguono gli istinti inferiori o le aspirazioni superiori. Qui, per la prima volta, s'incontra in modo esplicito il problema della spiritualità assoluta – o metafisica per dir così – dell'anima che angustierà tutta l'epoca patristica (S. Agostino compreso) e non poca Scolastica. Gli studi più recenti affermano che in Ireneo (e nella maggioranza dei Padri) l'anima umana resta corporea, ma si deve ben intendere il senso di questa posizione che a noi oggi sembra piuttosto strana e incomprensibile. Essa ha origine da preoccupazioni esclusivamente teologiche: anzitutto dal dogma fondamentale del peccato originale che si trasmette con la generazione, così che l'anima per rimanere infetta dev'essere qualcosa di corporeo; poi dal racconto evangelico del ricco Epulone (*Lc.* 16, 29) e dal dogma delle pene sensibili che l'anima soffre nell'inferno si arguiva che l'anima stessa doveva aver figura e carattere corporeo⁴³. Soltanto Dio quindi è spirito assolutamente puro: Ireneo concepisce l'anima distinta dal corpo ed anche se la ritiene corporea non è al modo degli Stoici. Si potrebbe quasi dire che i Padri apostolici e gli Apologeti hanno un'idea sufficientemente esatta della natura dell'anima, ma non dispongono di una terminologia adeguata: perciò le loro espressioni vanno prese secondo il particolare contesto storico-dottrinale che le ispira⁴⁴.

La corporeità dell'anima, accettata quindi dai Padri, ha un significato del tutto peculiare che potrebbe dirsi «creazionistico e teologico» e non stretta-

⁴⁰ ARNOBIO, *Adversus Gentes*, I, 38: P.L. 5, 765 s.

⁴¹ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, c. 7; v. per Platone, *De Anima*, c. 23: *Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum* (ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947, p. 31).

⁴² S. IRENEO, *Adversus Haereses*, I, I, c. 1, 10.

⁴³ *Post haec enim manifestissime declaratum est et perseverare animas, et non de corpore in corpus transire, et habere hominis figuram ut etiam cognoscantur et meminerint eorum quae hic sunt* (*Adv. Haer.*, I, c. 55; Harvey, 38).

⁴⁴ Cfr. E. KLEBBA, *Die Anthropologie des hl. Irenäus*, Kirchengeschichtliche Studien, Bd. II, Heft 3, Münster i. W. 1894, p. 96.

mente metafisico in quanto tale corporeità è da essi usata per esprimere il rapporto che l'anima ha a Dio come creatura (molteplicità di attributi...) ed anche la sua condizione di spirito decaduto. Troviamo in Ireneo la stessa tricotomia platonica dell'anima, ma ormai spogliata del suo significato, eterodosso ed elevata anzi a schema dei gradi di perfezione nell'elevazione dell'uomo a Dio. Leggiamo infatti che l'uomo consta di tre principi: carne, anima e spirito e che la loro composizione o «mescolanza (*commixtio*) fa l'uomo perfetto. «Tre infatti sono le cose di cui consta l'uomo perfetto: la carne, l'anima e lo spirito di cui lo spirito è il principio che dà salvezza e struttura, l'altro che viene unito e figurato cioè la carne ed il principio intermedio fra i due ch'è l'anima»⁴⁵. L'anima perciò resta in bilico fra la carne e lo spirito: alle volte è portata in alto dallo spirito ed altre volte è spinta al basso dalla carne. È quella d'Ireneo un'antropologia spirituale ch'esprime una coscienza cristiana ormai matura e in grado di organizzare con sufficiente coerenza i dati biblici: l'anima non meno dello spirito è semplice, spirituale e immortale. Il Platonismo eterodosso (preesistenza, tricotomia, metempsicosi...) è espressamente rigettato. Ireneo è teologo consumato e sollecito di conservare il deposito della fede: la lettura dello stupendo torso dei vasti frammenti dell'opera sua principale (*Adversus Haereses*) ci mette dinanzi una visione chiara e robusta della verità cristiana quale forse non si avrà più che nella più matura scolastica. Benché, per necessità, egli sia obbligato a servirsi di termini presi dal platonismo, dallo stoicismo e forse da altre scuole ancora (sembra che non citi mai Aristotele): il significato è piegato alla prospettiva cristiana dell'esistenza. E si può applicare anche per l'antropologia di Ireneo, come l'espressione della sua caratteristica più intima, la magnifica analogia della Epistola a Diogneto fra l'anima e i cristiani: «Come l'anima si trova nel corpo, così sono i cristiani nel mondo; l'anima si diffonde per tutte le membra e i cristiani si trovano in tutte le città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non è del [non proviene dal] corpo: così i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo»⁴⁶.

3. *Gli Apologeti e il problema dell'immortalità.* Se in Ireneo affiorano ormai le preoccupazioni dottrinali sulla natura e origine dell'anima, nel primo gruppo degli Apologeti come Giustino, Taziano, Atenagora, Teofilo di Antiochia... predomina invece il problema del destino dell'anima, dell'immortalità, e della vita futura: essi ci fanno sapere che la ragione della loro

⁴⁵ IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 7; Harvey, 342. È nota la distinzione degli uomini in «ilici» o materiali, psichici e pneumatici, propria della scuola Alessandrina: i primi sono dannati, gli ultimi predestinati, gli psichici sono nella condizione intermedia cioè nella «possibilità» di salvarsi.

⁴⁶ *Ep. ad Diognetum*, VI, 1-4; ed. Funk-Bihlmeyer, *Die apostolische Väter*, Tübingen 1924, p. 144, 23-28.

conversione è stato precisamente il bisogno di una certezza sull'al di là che la filosofia e le religioni pagane non riuscivano a dare.

Giustino è il testimonio più eloquente, dopo essere passato a traverso le scuole più rinomate del suo tempo: «Noi desideriamo la vita immortale e pura e aspiriamo a vivere con Dio, padre e creatore di tutte le cose. Così noi ci adoperiamo per professare la nostra fede, persuasi e convinti che potranno ottenere quella felicità coloro che con le proprie opere avranno mostrato a Dio di averlo seguito e di aver desiderato di vivere con lui, là dove il male non fa più sentire resistenza. In breve, ecco quel che noi speriamo, ecco la fede che abbiamo appresa da Cristo e ciò che insegniamo agli altri. Anche Platone dice che Radamanto e Minosse puniranno i malvagi che giungono nell'oltretomba; anche noi diciamo che questo giudizio sarà fatto, ma da Cristo. Inoltre, i malvagi compariranno col proprio corpo e con la propria anima e il loro castigo durerà in eterno, e non per un periodo di mille anni come diceva Platone»⁴⁷. La vita futura per i giusti sarà beata e incorruttibile: «Se gli uomini si mostrano, con le loro opere, degni dei disegni di Dio, noi sappiamo ch'essi saranno ammessi a vivere e a regnare con lui, divenuti incorruttibili e impassibili. Poiché come all'inizio egli li fece quando ancora non erano, così noi crediamo che coloro che avranno scelto i mezzi per piacerli godranno dell'immortalità e della sua società»⁴⁸. Affiora qui un motivo comune alla psicologia degli Apologeti: l'immortalità è un dono di Dio e non una condizione originaria della natura dell'anima. Taziano, che finì eretico e che si mostra spesso fedele seguace di Giustino, afferma che l'anima alla nascita e per sua natura è mortale, ma diventa immortale per grazia e mediante le buone opere⁴⁹. Presso i latini, Lattanzio diffida tutte le scuole filosofiche perché, per affermare l'immortalità, hanno dovuto negare la creazione e affermare la metempsicosi⁵⁰. Trattando per suo conto dell'immortalità, Lattanzio ammette, come si è visto, che l'uomo alla nascita fruisce soltanto della vita animale e che l'immortalità si pone come un compito etico⁵¹.

È stato dimostrato come Lattanzio al principio si era mostrato favorevole alla concezione platonica ma che in seguito si pronunciò sempre più a favore della materialità od almeno corporeità dell'anima in senso stoico: *Materia animae in calore...; quodsi anima ignis est, sicut ostendimus*⁵². Circa i rapporti fra anima e spirito Lattanzio, a differenza degli epicurei, li distingue

⁴⁷ GIUSTINO, *Apol.*, I, c. 8.

⁴⁸ GIUSTINO, *Apol.*, I, c. 10.

⁴⁹ *Oratio adv. Graecos*, 13: P.G. 6, 833; cfr. 15, 837.

⁵⁰ LATTANZIO, *De Div. Inst.*, III, 13.

⁵¹ LATTANZIO, *De Div. Inst.*, VII, 5, 20, 753 s. e 752.

⁵² LATTANZIO, *De Div. Inst.*, II, q. 22 e 11, 12, 14.

perché mentre nel sonno lo spirito si assopisce, non così l'anima che resta attiva fino alla morte: l'anima è una natura creata da Dio e infusa (*inspirata*) nell'uomo: *Ficto enim corpore, inspiravit ei (scil. Deus homini) animam de vitali fonte spiritus sui qui est perennis, ut ipsius mundi ex contrariis constantis elementis similitudinem gereret*⁵³. Si è voluto attribuire a Lattanzio una forma di «emanatismo» neoplatonico, ma quest'interpretazione forza il senso dei testi: in realtà – come si può verificare nel *De opificio Dei* che rappresenta un compendio della sua psicologia – Lattanzio difende la forma di creazionismo ch'è diffusa nell'antica psicologia cristiana: «Le singole anime non provengono dai genitori ma immediatamente da Dio e sono unite dopo la concezione ai corpi ch'esse formano»⁵⁴. Ed anche per il problema dell'immortalità, Lattanzio sembra negarla all'uomo in concreto più che all'anima come tale: *Cum ergo sic homo formandus esset a Deo ut mortalis esset aliquando, res ipsa exigebat ut terreno et fragili corpore fingeretur*⁵⁵. Alla morte l'anima vien privata del suo corpo corruttibile e nella risurrezione viene rivestita di un corpo incorruttibile.

Non sorprende perciò che Lattanzio passi con facilità da un punto di vista ad un altro, come si può vedere nei due testi immediatamente seguenti: 1. *Anima si careat virtute, si voluptatibus dedita molliatur, morti fiet obnoxia, quoniam et virtus, ut docuimus, immortalitatis est fabricatrix et voluptas mortis*. 2. *Interire prorsus anima non potest, quoniam ex Dei spiritu qui aeternus est originem cepit*⁵⁶. Viene però da pensare che la morte, che colpisce l'anima peccatrice, è quella che menziona la Scrittura ovvero la pena degli eterni tormenti: *Mors autem... non funditus perimit ac delet, sed aeternus afficit cruciatibus*⁵⁷. Checché sia pertanto delle oscillazioni della sua dottrina per una mancata determinazione metafisica più precisa dell'essenza dell'uomo, e dell'anima particolarmente, la psicologia di Lattanzio contiene tutti gli elementi principali della dottrina cristiana sull'uomo: anzi si deve riconoscere che, più che alle fonti filosofiche, è alla Scrittura ch'egli attinge i suoi principi fondamentali. Tali principi vengono elaborati in prevalenza dal punto di vista etico-ascetico, in funzione cioè della purificazione dalle passioni che l'uomo deve ottenere con l'obbedienza a Dio e la mortificazione per ottenere la vita eterna⁵⁸.

⁵³ LATTANZIO, *De Div. Inst.*, VII, 12, q. 11, 12, 3 e 7, 5.

⁵⁴ LATTANZIO, *De op. Dei*, 17, 7.

⁵⁵ LATTANZIO, *De op. Dei*, 4, 7.

⁵⁶ LATTANZIO, *De Div. Inst.*, VII, 12, 15 e 16.

⁵⁷ LATTANZIO, *De Div. Inst.*, VII, 12, 16.

⁵⁸ Lo riconosce anche H. Karpf, dopo aver però calcolato un po' troppo la mano sul «dualismo» di Lattanzio (Cfr. *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950, p. 168 s.).

Più sconcertante sembra la posizione di Arnobio, che fu maestro di Lattanzio ma scrisse il suo *Adversus nationes* dopo (e sembra contro) il *De opificio Dei* del suo discepolo. Anch'egli è persuaso che soltanto il Cristianesimo ha fatto conoscere la vera natura dell'anima. Se non che, nel suo zelo di opporsi al platonismo, Arnobio fa aperta professione della corporeità dell'anima che a lui sembra anzi la posizione più acconcia per affermare la sua immortalità nel senso voluto dal Cristianesimo: *Necesse est animas, si sunt ut perhibetur incorporeae, oblivionem priorum nullam pati, quamvis eas solidissimae corporum circumligaverint iunctiones. Quid autem eadem ratio non tantum incorporeae indicat eas non esse, verum etiam privat immortalitate has omnis?*⁵⁹.

Per strano che possa sembrare, la fonte filosofica di Arnobio è qui nientemeno che Lucrezio e quanto all'origine dell'anima egli sembra senz'altro ignorare il racconto biblico per patrocinare una creazione mediata da un principio divino subordinato, dottrina che stranamente egli attribuisce allo stesso Cristo: *Accipite sero et discite... ab Christo, non esse animas regis maximi filias nec ab eo quemadmodum dicitur generatas coepisse se nosse atque in sui nominis esse substantia praedicari, sed alterum quempiam genitorem his esse, dignitatis et potentiae gradibus satis plurimis ab imperatore disiunctum, eius tamen ex aula et eminentium nobilem sublimitate natalium*⁶⁰.

Quanto al problema dell'immortalità dell'anima, Arnobio è più vicino a Lattanzio di quanto egli non creda; la morte attribuita all'anima peccatrice è il continuo morire rappresentato dalle pene dell'inferno secondo le espressioni assai plastiche: *Ad nihilum redactae (scil. animae) interitionis perpetuae frustratione evanescent...; mors vera, cum animae... per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero*⁶¹. È in questo contesto, teologico-esistenziale, che va inteso allora il carattere che Arnobio attribuisce all'anima di essere una *medietas* che equivale ad essere *anceps ambiguaque natura* in quanto l'anima può vivere (la vera vita!) o morire (condanna alle pene eterne) a seconda che crede o non crede in Cristo: *Sunt enim (animae) mediae qualitatis, sicut Christo auctore compertum est, et interire quae possint Deum si ignoraverint, vitae*⁶². L'interesse della posizione di Arnobio non è tanto nel tacito od esplicito ricorso a dottrine platoniche (creazione mediata dell'anima, immortalità come dono libero di Dio...), quanto specialmente nella esplicita affermazione della centralità di Cristo, autore della vita delle anime.

⁵⁹ ARNOBIO, *Adv. Nat.*, 2, 2 b; 69, 24.

⁶⁰ ARNOBIO, *Adv. Nat.*, 2, 36. Sembra probabile l'origine gnostica di questo creazionismo mediato.

⁶¹ ARNOBIO, *Adv. Nat.*, 14 e 61.

⁶² ARNOBIO, *Adv. Nat.*, 14.

4. *Il materialismo psicologico di Tertulliano.* Lo scrittore più rappresentativo, ed anche il più sconcertante, della prima epoca patristica di problemi psicologici è indubbiamente Tertulliano al quale si deve l'opera sistematica *De Anima*⁶³ e il precedente trattato *De censu animae*; lungi però dall'essere dei trattati di psicologia, i due scritti hanno per oggetto principale la confutazione delle eresie gnostiche e platoniche che pullulavano dappertutto. La fiera polemica di Tertulliano si dirige precisamente contro un certo Ermogene, suo contemporaneo, il quale sosteneva che la materia è eterna e che una *creatio ex nihilo* è impossibile: quindi anche l'anima aveva avuto origine dalla materia e non *ex Dei flatu*, come dice la Scrittura. Il *De censu animae* è diretto *adversus Hermogenem* e sta a fondamento della psicologia di Tertulliano ch'è tutta protesa a rivendicare la superiorità dell'anima, la sua vera natura (*census*) sulla materia. Il testo fondamentale della controversia è *Gen. 2, 7* nella versione dei LXX: καὶ ἐνεφύσησεν (ὁ θεός) εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν ζωῆς; Ermogene sostituisce πνοή con πνεῦμα, per evitare l'inconveniente che una «sostanza» creata da Dio possa cadere in peccato – da Dio non vengono che le facoltà superiori (πνεῦμα) che sono perciò un *accidens* della sostanza dell'anima. Echi di questa serrata polemica, ch'è fondamentalmente teologica, si trovano quasi in tutte le opere di Tertulliano e soltanto nel suo esatto contesto si può intendere l'originale posizione da lui adottata, come subito si dirà.

Il *De Anima* (scritto dopo il 203) consta di 58 capitoli di cui diamo la distribuzione schematica: *Prologo* (cc. 1-3) nel quale si afferma la necessità di controbattere le opinioni dei filosofi pagani sull'anima: il poco di vero ch'esse contengono è mescolato a troppe falsità e i cristiani fanno meglio ad attenersi ai dati della divina rivelazione. I filosofi sono senz'altro bollati come *patriarchae omnium haereticorum* contro i quali già S. Paolo elevò la sua protesta (cfr. *Coloss. 2, 8*) e lo dimostra del resto la babele delle opinioni: *Alii immortalem negant animam; alii plus quam immortalem adfirmant, alii de substantia, alii de forma, alii de unaquaque dispositione disceptant; hi status eius aliunde deducunt, hi exitum aliorum abducunt, prout aut Platonis honor aut Zenonis vigor aut Aristotelis tenor aut Epicuri stupor aut Heracliti maeror aut Empedoclis furor persuaserunt*⁶⁴. *Parte prima* (cc. 4-22): origine (4) e natura dell'anima (5-22). Tertulliano ha di mira la concezione platonica

⁶³ È stato edito magistralmente da J. H. Waszink (QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI, *De Anima*, Edited with Introduction and Commentary by J. H. WASZINK, J. U. Meulenhoff, Amsterdam 1947. Il commento critico del testo abbraccia le pp. 81-593). Cfr. per un'analisi del contenuto: A. J. FESTUGIÈRE, *La révélation de Hermès Trimégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, p. 3 ss.

⁶⁴ *De An.*, c. 3, ed. Waszink, p. 4 s.

dell'eternità e della incorporeità (6) e accostandosi espressamente alla tesi stoica della «corporeità» (5), ricordata la parabola evangelica del ricco Epulone (7), passa in rassegna le varie qualità corporee che possono essere attribuite all'anima assieme alle sue «parti» funzionali. La sezione si chiude con un'energica critica della concezione gnostica dei Valentiniani che dividevano gli uomini in tre classi: *spiritales, animales, materiales*... corrispondenti a tre parti dell'anima di Adamo – nel quale la parte «animale» era sua propria, mentre tutte le altre sue qualità erano *accidentia* (c. 21).

Il risultato di questa macchinosa esposizione è riassunto nella complessa definizione dell'anima che si legge nel c. 22: *Definimus animam Dei flatu natam, immortalam, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem*⁶⁵. La *parte seconda* tratta precisamente di questa «origine» dell'anima, ricordata dalle ultime parole della definizione; nella parte polemica sono criticate ancora le teorie platoniche e gnostiche (anamnesi e metempsi-cosi) (23-24, 28-35); nella parte positiva viene esposta l'origine simultanea dell'anima e del corpo (27). Tertulliano, persuaso di aderire al senso reale della Scrittura, concepisce l'anima non precisamente come materia ma come l'elemento più mobile e volatile (*aura*) dello *spiritus* nel senso che la medicina dava a questo termine e perciò egli ammette che l'anima vien trasmessa dal seme nell'atto stesso della generazione: *In concubitu dico communi scimus et animam et carnem simul fingi, animam concupiscentia, carnem opera, animam instinctu, carnem actu. Unico igitur impetu utriusque, [generantis] toto homine concusso despumatur semen totius hominis habens ex corporali substantia humorem, ex animali calorem*⁶⁶.

Il «realismo» di Tertulliano non si ritira ma accetta tutte le sue conseguenze. Infatti, essendo corporea e trasmessa con gli elementi della generazione, anche l'anima ha sesso ch'essa ottiene nel momento della generazione: *Anima in utero seminata pariter cum carne pariter cum ipsa sortitur et sexum*⁶⁷. Veniamo poi a sapere che la formazione dell'embrione nel seno materno si compie sotto la vigilanza degli angeli (37) e sono descritte le fasi di questo processo (37). La *parte terza* tratta delle questioni riguardanti lo «sviluppo» dell'anima la quale cresce in armonia col corpo ma soltanto per ciò che riguarda le sue facoltà: Tertulliano si sofferma in particolare a descrivere il sorgere e le manifestazioni della pubertà (c. 38) e l'origine del peccato personale rispetto al peccato originale che vien trasmesso dai genitori (c. 39). Il resto tratta del

⁶⁵ *De An.*, ed. cit., p. 31.

⁶⁶ *De An.*, ed. cit., p. 38 s.

⁶⁷ *De An.*, c. 36, ed. cit., p. 52.

sonno (43-44), dei sogni (45-49) e della morte (50-53). Trattando della vita dell'anima dopo la morte, Tertulliano confuta le teorie dei filosofi (Stoici, Ario e Platone) e insegna che dopo morte tutte le anime devono attendere all'inferno – come fece lo stesso Cristo – la risurrezione dei corpi: da questa legge sono però eccettuate le anime dei martiri (54-55), ma però esse soltanto (56-58). Qui finisce la discussione strettamente teologica, come si afferma nella conclusione: *Ad omnem, ut arbitror, humanam super animam opinionem ex doctrina fidei congressi, iustae dumtaxat ac necessariae curiositati satisfacimus*⁶⁸.

Questa dottrina di Tertulliano sull'anima, sulla quale egli ritorna in tutti i suoi scritti⁶⁹, rappresenta in una forma acuta lo stato di crisi in cui si trova la conoscenza della natura dell'uomo nei primi secoli del Cristianesimo: da una parte le teorie filosofiche che minano i fondamenti della concezione cristiana e dall'altra i principi della dottrina rivelata (creazione, peccato originale, libertà, immortalità...) stanno di fronte senza potersi ancora effettivamente accostare. Quindi Tertulliano non fa questioni di pura teoria ma intende coordinare come meglio può i dati della verità cristiana, con assoluto rigore: è per questo, per affermare la *realità* e l'individualità dell'anima come vuole la Scrittura, ch'egli la dichiara «corporeale»: corporeità e realtà per questo africano si equivalgono. E con questa corporeità egli trova compatibili le proprietà superiori dell'anima quali la libertà e l'immortalità che vengono affermate con estrema energia in quanto l'anima (*alitus* o *aura spiritus Dei*) è stata creata ad «immagine di Dio»⁷⁰: ecco il motivo teologico dominante l'età patristica che vuol riscattare le deficienze speculative. L'anima quindi, benché corporea, non è un semplice riflesso del corpo, ma principio attivo di origine divina che si trova responsabile del suo agire e quindi passibile di punizione. I principi di questa (sia pur strana!) antropologica teologia sono egregiamente espressi, fra l'altro, nel seguente testo ch'è posteriore al *De Anima*, nel quale certamente non difetta la chiarezza: *Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem Dei in illo animadvertens quam eiusmodi statuo formam. Neque enim facie et corporalibus, tam variis in genere umano, ac uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso Deo traxit, id est anima, ad formam Dei, spondentis et arbitrii sui libertatem et potestatem, signatus est*⁷¹. Da questa prospettiva si comprende come Tertulliano possa usare una termi-

⁶⁸ *De An.*, c. 58, ed. cit., p. 80.

⁶⁹ Cfr. H. KARPP, *Op. cit.*, p. 46 ss.

⁷⁰ *Quod enim a Deo est non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari quia non est Deus; extingui non potest, quia a Deo est* (*De An.*, c. 41, ed. cit., p. 57. Per la trattazione della vita futura, cfr. *De An.*, cc. 54-58).

⁷¹ *Adv. Marcionem*, II, 5: P.L. 111, 340.

nologia presa dal mondo materiale per esprimere realtà spirituali ed anche soprannaturali: fra questi termini si possono ricordare quelli di *distillatio animae* nella generazione e di *tradux* per la trasmissione del peccato originale che avrà particolare fortuna fino a lasciar perplesso lo stesso S. Agostino.

Questa interpretazione della psicologia di Tertulliano tracciata qui nei suoi principi fondamentali, sembra del tutto sicura da quando si scoprì e fu possibile verificare che la fonte principale della sua dottrina è stato il *περὶ ψυχῆς* del medio stoico Sorano di Efeso⁷².

5. *La psicologia della Scuola alessandrina*. Più elaborata e tecnicamente costruita si presenta la psicologia della scuola alessandrina con Origene e Clemente: qui l'influsso del platonismo, specialmente in Origene, è continuo e decisivo; il quale, se è causa di errori anche gravi, dà tuttavia un notevole impulso all'approfondimento dei problemi dottrinali più scabrosi.

In Origene l'anima, come in Platone, è definita in funzione del movimento, come *substantia rationabiliter sensibilis et mobilis*⁷³; ma la natura dell'anima non è espressa in modo molto chiaro perché da una parte si legge che la sostanza dell'anima è il «sangue» (secondo il testo del *Lev.* 17, 14) con l'espressione drastica: *anima totius carnis eius est*; dall'altra abbondano le espressioni circa la *incorporeità* dell'anima e la sua totale distinzione dal corpo: ἡ τῆ ἐαυτῆς φύσει καὶ ἀόρατος ψυχὴ⁷⁴. La ragione dell'assoluta distinzione dell'anima dalla realtà materiale è presa dalla sua vicinanza e affinità con Dio alla cui somiglianza è stata creata: ... *Nolunt hoc intellegi, quod propinquitas quaedam sit mentis ad Deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit*⁷⁵. La contraddizione è risolta dai critici dal richiamo alla tripartizione platonica dell'anima che Origene accetta e svolge: così l'anima che ha sede nel sangue è il principio interiore, mentre l'anima vicina a Dio è il *νοῦς* ovvero la λογικὴ ψυχὴ: intermedia è l'anima sensitiva. La *libertà* è l'attributo dell'anima che ha di più attirato le preoccupazioni teologiche di Origene ed è quasi il punto di partenza e il motivo della sua speculazione. Leggiamo infatti all'inizio della sua opera principale: *Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam rationalem esse liberi arbitrii et voluntatis*⁷⁶: Se non che, per via della caduta, il male ha preso il sopravvento sull'uomo il

⁷² Primo ad accorgersi fu H. DIELS, *Dox. gr.*², Berlino 1929, p. 206 ss. (1ª ed., p. 203 ss.), poi H. KARPP, *Sorans vier Bücher περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift De Anima*, in *Zeitschr. f. neut. Wiss.*, 33 (1934), pp. 31, 47. Ora analisi completa in J. H. WASZINK, *Op. cit.*, p. 21 ss.

⁷³ *De principiis*, II, 8, 5: questa sezione costituisce il trattato sistematico sull'anima di Origene.

⁷⁴ *Contra Celsum*, VII, 32.

⁷⁵ *De principiis*, I, 1, 7.

⁷⁶ *De principiis*, I, Praef. 5.

quale ha bisogno della mozione della grazia di Dio sia per avere una retta conoscenza delle cose divine sia per operare secondo virtù.

Quest'insistenza sul problema della libertà rivela l'indole schiettamente teologica della speculazione di Origene: soltanto dopo la riparazione della caduta, l'uomo può ritrovarsi nel suo spirito in quella condizione di εἰκὼν e riavere quella ὁμοίωσις con Dio che gli conferisca la capacità per il bene. Si tratta tuttavia di una libertà autentica che, una volta conferita, Dio stesso non potrebbe limitare. Origene l'esprime con una bellissima espressione: οὐ γὰρ βούλεται ὁ θεός τινι τὸ ἀγαθὸν ὡς κατὰ ἀνάγκην γενέσθαι ἀλλὰ ἔκουσίως⁷⁷.

Il problema dell'*origine* dell'anima è fra i più ardui del pensiero origeniano. In conformità al doppio principio di vita dell'uomo, l'anima inferiore che vivifica il corpo comincia anche con esso, mentre l'anima superiore o spirituale viene «da fuori»: ... *Adstruere solent quidam quia una sit bona in nobis anima et caelestis, alia vero inferior et terrena, et quod ea quidem, quae melior est, caelitus inseratur... Illam vero inferiorem quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminatam*⁷⁸. Secondo Origene quest'origine si collega alla prima caduta degli spiriti puri; mentre gli Angeli rimasti fedeli a Dio furono confermati nella propria elevazione e secondo i rispettivi meriti distribuiti nelle varie gerarchie angeliche, fra gli spiriti caduti alcuni furono irrimediabilmente ostinati nel male e quindi puniti come demoni, altri invece caddero meno gravemente e rimasero perciò suscettibili di una riparazione e reintegrazione. Sono questi ultimi spiriti che vengono destinati a unirsi ai corpi umani per compiere il ciclo richiesto della purificazione: la diversa destinazione come la nazione, il luogo, gli stessi genitori... tutto quello che potrebbe dirsi la situazione storica iniziale della vita di ciascun uomo a questo mondo, dipende rigorosamente dal «merito» dei diversi spiriti che vengono inviati in questo mondo⁷⁹. L'anima come ψυχή, forma del corpo, è perciò un modo di essere transitorio; perché la sua

⁷⁷ *De orat.*, XXIX, 15. L'energica affermazione ritorna nello scritto contro Celso: se si toglie alla virtù la libertà, si toglie la sua stessa sostanza: ὅτι ἀρετῆς μὲν ἔαν ἀνέλῃς, ἀνεῖλες καὶ τὴν οὐσίαν (*Contra Celsum*, IV, 3, ed. Koetschau, Leipzig 1899, Bd. I, p. 276, 18). Ha studiato con impegno questo punto, H. KOCH, *Pronoia und Paideusis*, Studien über Origenes u. sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin u. Leipzig 1932, p. 25 ss.

⁷⁸ *De princ.*, III, 4, 2. In *De princ.*, I, 7, 4, si dice dell'anima superiore che ... *proprie et extrinsecus probatur inserta*.

⁷⁹ Diamo due testi ridotti ai termini essenziali: *De princ.*, I, 6, 2: *Hi vero (spiritus), qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen irrimediabiliter moti, illis, quos supra descripsimus, sanctis beatisque disciplinis dispensandi subjecti sunt ac regendi: quorum adiutorio usi, et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint. Ex quibus existimo, prout ego sentire possim, hunc ordinem humani generis institutum, qui utique in futuro saeculo, vel supervenientibus saeculis, cum coelum*

natura è quella di essere spirito, come si rileva da un frammento citato dall'Imperatore Giustiniano (Lettera al Patriarca Menna: fr. 21): ἡ ψυχὴ ἦν πότε ὅτι οὐκ ἔστι ψυχὴ. Ancora più chiaramente: νοῦς οὐκ γέγονε ψυχὴ, ἀλλὰ ψυχὴ κατορθωθείσαι νοῦς.

Origene applicò la teoria anche alla natura umana di Cristo insegnando che il Verbo fu unito alla propria anima prima ancora d'incarnarsi in Maria Vergine, come si legge nella formula di condanna di Giustiniano: *Origenes ad ceteras blasphemias hoc adjunxit, Domini animam prius exstitisse, eique Dei Verbum esse unitum antequam e Virgine incarnaretur*⁸⁰.

Clemente di Alessandria, che secondo la cronologia precede Origene, viene qui ricordato dopo perché la sua psicologia, pur accettando abbondanti spunti platonici, è rimasta nel rigore dell'ortodossia. L'anima infatti viene definita, come nel *Fedro* (245) e nelle *Leggi*, l. X (spec. 894) dalla capacità di movimento: αὐτὴ οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὀρμᾶν⁸¹. Anch'egli distingue nell'uomo un duplice principio di vita: uno «spirito carnale» (πνεῦμα σαρκικόν) detto anche «anima corporea» (ψυχὴ σωματικὴ) e «parte irrazionale» (ἄλογον μέρος) e l'anima superiore o νοῦς ch'è il principio dominante (ἡγεμονικόν). Clemente distingue pertanto tre significati di «spirito»:

1) Lo Spirito Santo ch'è Dio, dal quale proviene l'anima umana che dal divino spirito viene illuminata.

2) Lo «spirito razionale» ch'è fatto a immagine di Dio ma da Dio distinto ed è la parte superiore dell'uomo.

3) Infine lo «spirito corporeo», parte irrazionale dell'anima e principio della vita corporea secondo la tradizione aristotelico-stoica già nota.

Quanto all'*origine*, non v'è dubbio che l'anima inferiore proviene per generazione: sull'origine dell'anima spirituale Clemente, a differenza di Origene, non si pronunzia espressamente, ma da molteplici allusioni si può arguire ch'egli ha senz'altro negato la preesistenza e il dualismo dell'ontologismo platonico⁸². Non mancano anzi testi che suggeriscono una creazione immediata da Dio dell'anima spirituale: quando poi Clemente, seguendo S. Paolo (*Rom.* 8, 10) chiama il corpo «tomba dell'anima» (τάφος τῆς ψυχῆς) ciò non vuol dire che sia il corpo la prima causa del male e del peccato che

novum et terra nova erit, restituetur in illam unitatem. E lib. IV, c. 23: *Unusquisque ergo descendantium in terram pro meritis, vel loco suo quem ibi habuerit, dispensatur in hoc mundo in diversis vel locis, vel gentibus, vel conversationibus, vel infirmitatibus nasci, vel a religiosis vel a minus piis parentibus generari.*

⁸⁰ HARDUINUS, *Coll., Conc.*, t. III, col. 258 E.

⁸¹ *Stromata*, VI, 96, 2 (ed. O. Stählin, 480, 13).

⁸² L'ipotesi in senso contrario sostenuta da H. Karpp non persuade (*Op. cit.*, p. 97 s.).

piuttosto è da vedere nell'anima stessa (ἐπιθυμεῖ ἢ ψυχῇ ἡμῶν)⁸³. L'unione quindi fra anima e corpo è in sé naturale e voluta da Dio; l'uomo si eleva grazie alla «gnosi» mediante la quale egli acquista l'immortalità⁸⁴; perché di natura sua l'anima non è incorruttibile: *Hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gratia Dei per fidem et justitiam et intellectum perficitur incorruptibilis*⁸⁵.

In Clemente pertanto la sintesi di Cristianesimo e filosofia greca si compie, per la dottrina dell'anima, nell'equilibrio sostanziale dei principi di un realismo teologico che anticipa sotto molti aspetti quello di S. Tommaso.

La situazione del problema dell'anima nella teologia cristiana della fine del secolo IV non era molto limpida e serpeggiavano dovunque idee erranee sull'origine, la natura e la sorte finale dell'anima con profonde risonanze nel dogma stesso dell'Incarnazione. Apollinare di Laodicea, p. es., non riconosce alla natura umana di Cristo che il corpo e l'anima sensitiva, in quanto egli ammette che la divinità stessa prende il posto ed esplica le funzioni dell'anima razionale. La sorgente principale di queste eresie era stata indubbiamente il platonismo a causa del suo dualismo metafisico e della teoria della preesistenza: del resto tutto il mondo ellenistico era impregnato, anche nelle scuole stoiche, di elementi platonici e pitagorici nelle più strane complicazioni, compresi gli influssi di dottrine e culti orientali. Un panorama sufficiente per il nostro scopo è tracciato da S. Girolamo nella lettera scritta dopo il 400 a Marcellino: il Santo chiama la controversia sull'anima il «problema più grave della Chiesa» e distingue cinque tipi di opinioni: *Super animae statu memini vestrae quaestiunculae, immo maxime ecclesiasticae quaestionis; (1) utrum lapsa de caelo sit, ut Pythagoras philosophus omnesque Platonici et Origenes putant; (2) an ἀπόρροια [emanazione] Dei substantiae, ut stoici, Manichaeus et hispana Priscilliana haeresis suspicantur; (3) an in thesauro habeantur Dei olim conditae, ut quidam ecclesiastici stulta persuasione confidunt; (4) an cotidie a Deo fiant et mittantur in corpora secundum illud quod in evangelio scriptum est: pater meus usque modo operatur et ego operor; (5) an certe ex traduce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumat, ut, quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus condicione subsistat*⁸⁶. Il testo ha un'importanza capitale ed esprime efficacemente il gran disagio dottrinale che tormentava molte coscienze sull'arduo problema. L'opinione quarta ch'è

⁸³ *Stromata*, III, 59, 1 (ed. cit., 223, 7).

⁸⁴ *Stromata*, VI, 68, 3, 103 (ed. cit., 466, 13).

⁸⁵ Fr. 24, *Super I Petr.*, 1, 9. *Apud*: H. KARPP, *Op. cit.*, p. 103, n. I.

⁸⁶ Hieron., *Ep.*, 126, 1, 2: *P.L.* 22, 1085 s. In CSEL, t. 56, p. 143. Nuova ed. cr. in *Florilegium Patristicum*, fasc. 22, editore J. Schmid, Bonn 1930, p. 94 s.

quella personale di S. Girolamo e si affermerà sempre più come la dottrina del magistero ufficiale era ancor lungi dal cogliere vasti consensi. Si sa che lo stesso S. Agostino, il quale interpellò direttamente S. Girolamo sull'argomento, non venne mai a perfetta chiarezza sulla natura dell'unione dell'anima col corpo e specialmente circa la sua origine che anche egli – per la preoccupazione di spiegare la trasmissione del peccato originale – inclinò a spiegare con una forma di traducianismo⁸⁷.

Conclusiones. Nel periodo aureo della patristica greca si delineano, ma senza definirsi in costruzioni sistematiche, i contrasti fra le concezioni a sfondo prevalentemente platonico e i primi indirizzi d'influsso aristotelico. L'obiezione principale dei maggiori Padri greci alla psicologia di Aristotele è quella di aver ridotto l'anima a una modificazione o qualità del corpo in quanto appunto era stata definita: «*Atto primo del corpo organico...*». Quest'accusa di materialismo ad Aristotele è assai antica e ritornerà nel Medioevo al centro delle lotte dottrinali: del resto il più autorevole commentatore del Filosofo, Alessandro di Afrodisia, aveva scelto questa via.

I Padri greci di questo periodo adottano risolutamente il platonismo (con elementi secondari attinti a Filone e agli Stoici...), purgato dagli elementi eterodossi e dagli errori in cui era caduto specialmente Origene. S. Gregorio di Nissa, ch'è veramente lo scrittore più sistematico del gruppo dei Cappadoci, definisce espressamente l'anima come principio incorporeo, per sé attivo e mobile e arriva ad una definizione particolarmente abbondante: «L'anima è una sostanza creata, una sostanza vivente, una natura intellettuale unita a un corpo organico e sensibile, una potenza vitale e apprensiva dei sensibili»⁸⁸. La capacità dell'anima di apprendere gli oggetti sovransensibili deriva dall'essere stata creata ad immagine di Dio così che la conoscenza si compie per un'intima affinità di natura⁸⁹. Resta saldo però per Gregorio che anima e corpo formano una natura unitaria, un unico uomo e un unico comune principio di azione: l'anima non è stata creata né prima, né dopo il corpo ma contemporaneamente al medesimo⁹⁰. In questo cenno sostanziale della psicologia patristica greca ha un posto di rilievo il trattato *De natura hominis* di Nemesio vescovo di Emesa (secolo IV-V) che si attiene sostanzialmente

⁸⁷ Il motivo, anche per S. Agostino, è stato la difficoltà di spiegare il peccato originale e la sua trasmissione (cfr. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus*, Freiburg i. Br. 1909, Bd. II, p. 143 s.).

⁸⁸ GREG. NYSS., *De anima et resurrectione*: P.G. 46, col. 29.

⁸⁹ GREG. NYSS., *Op. cit.*: P.G. 46, col. 39.

⁹⁰ GREG. NYSS., *De officio Dei*, c. 29: P.G. 44, col. 223: ἀλλ'ένδος ὄντος τοῦ ἀνθρώπου, τοῦ διὰ ψυχῆς τε καὶ σώματος συνεστεκότος, μίαν αὐτοῦ καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχὴν ὑποτίθεσθαι.

tanto nella critica ad Aristotele come nella parte positiva alle linee fondamentali di Gregorio Nisseno⁹¹. Si può ricordare che la critica sistematica all'intrinsecismo di Aristotele si trova già in Eusebio di Cesarea che traccia i principi fondamentali del platonismo cristiano⁹².

L'aristotelismo per ottenere qualche affermazione di rilievo nell'ortodossia teologica deve attendere l'opera di S. Giovanni Damasceno⁹³ che ebbe il merito di preparare anche su questo punto i capisaldi del pensiero medievale. Ma anche il Damasceno, come Nemesio, si mostra largamente eclettico⁹⁴.

Non è facile quindi fare un bilancio anche schematico del labirinto di opinioni pullulate in tutti i sensi nei primi secoli della Chiesa. Tuttavia alcuni caratteri o indirizzi principali s'impongono con sufficiente evidenza.

1) Anzitutto *prevalenza dell'influsso platonico* per salvare la spiritualità (incorporeità = ψ. ἀσώματος) e l'immortalità dell'anima.

2) Il platonismo provocò una serie di errori di cui il principale fu la dottrina di Origene sulla *preesistenza* e la posizione di Apollinare che negava al Cristo un'anima veramente umana.

3) Nel platonismo ortodosso si veniva ad ammettere nell'uomo l'esistenza di almeno due principi: l'uno spirituale, creato da Dio direttamente, l'altro materiale ovvero pneumatico (nel senso indicato) trasmesso dai genitori per generazione. Ma S. Agostino sembra abbracciare il traducianismo spirituale: è rimasto incerto se anche lo stesso principio spirituale non sia trasmesso dai genitori come «si accende luce da luce».

4) La forma di traducianesimo più integrale è quella di Tertulliano, per il quale anche Dio è detto «spirito» non come realtà incorporea in senso stretto, ma al contrario nel senso degli stoici: l'anima umana è precisamente *flatus factus ex spiritu* [Dei]⁹⁵.

⁹¹ NEMESIUS, *De natura hominis*: P.G. 40, col. 559; anche col. 223 ss. Cfr. B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster i. W. 1900: Nemesio combatte la nozione aristotelica dell'anima (p. 3 ss.), perché Aristotele la considera una modificazione del corpo e non sostanza e perché considera la potenza vegetativa (τὸ ζωτικόν) una parte dell'anima. Ciò non toglie che in altre questioni, p. es. circa la conoscenza sensitiva (p. 93 ss.), Nemesio si metta dalla parte di Aristotele.

⁹² EUSEBIUS CAES., *Praep. ev.*, I, XIV, c. 10: P.G. 26, col. 1323 ss. L'anima aristotelica non è sostanza, perché unita al corpo come forma: ἀλλ'ἔστι οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἴδρυσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ'οὕσα πρῖν καὶ τόδε γενέσθαι (col. 1333). Cfr. c. 12 (*Anima mundi*) e c. 13 (critica aristotelica alla dottrina delle Idee).

⁹³ La natura dell'anima è discussa in *De fide orthodoxa*, lib. II, c. 12.

⁹⁴ Cfr. É. GILSON, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris 1929, p. 63.

⁹⁵ TERTULLIANO, *De An.*, II, 3; ed. Waszink, p. 15, l. 10. Tertulliano polemizza direttamente contro gli gnostici *qui spirituale seme infulciunt animae de sophiae matris occulta liberalitate*

5) A parte gli sbandamenti ereticali estremi dei Priscilliani, di Origene⁹⁶, di Apollinare di Laodicea, c'è nella teologia patristica un nucleo di elementi dottrinali intorno all'anima di origine biblico-dogmatica che sono costanti ed esprimono il fondo della posizione cristiana al di sopra delle particolari elaborazioni dottrinali in dipendenza dell'una o dell'altra filosofia (platonismo, stoicismo, neoplatonismo...). Essi mi sembrano i seguenti:

a) *Origine dell'anima da Dio* per creazione speciale: viene respinta quindi ogni concezione platonica e stoica circa l'*anima mundi* e così le dottrine dell'emanazione necessaria, della eternità e preesistenza, ecc. (cfr. il testo cit. di S. Girolamo).

b) *La libertà personale* come proprietà principale dell'anima. È questo uno dei caratteri più marcati della psicologia patristica per accentuare la concezione cristiana della responsabilità individuale in vista della salvezza eterna e del giudizio di Dio. Essa è affermata dalla Scuola Alessandrina (Origine, anzi si accosta al pelagianesimo...), come dalla Scuola Antiochena e dai Padri latini – contro la metafisica greca del *fatum* (μοῖρα, εἰμαρμένη)⁹⁷.

c) *L'immortalità individuale*. Essa costituisce la sfida degli Apologeti contro i persecutori e l'accusa a quasi tutta la filosofia greca per averla ignorata o fraintesa. S. Giustino, Atenagora, Ireneo, Arnobio, S. Atanasio, S. Gregorio di Nissa, S. Agostino s'ispirano direttamente a Platone, trasformandolo con il principio biblico dell'anima «immagine» (εἰκόν) di Dio⁹⁸. È da questi spunti che s'inizia la struttura della psicologia cristiana nell'età medievale.

III – La psicologia medievale

La paradossalità della psicologia patristica è da una parte nella certezza con la quale vengono presentate le verità fondamentali di «esistenza» – per dir così – dell'anima, l'origine per creazione, immortalità, vita futura...) e

conlatum ignorante factore (l. 2-4), ai quali egli oppone le espressioni della Scrittura. Ecco alcune espressioni di Tertulliano: *Omne quod est, Corpus est sui generis* (*De carne Christi*, c. 11); ... *quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?* (*Adversus Praxeam*, c. 7); *Corpus est anima* (*De anima*, c. V, § 5).

⁹⁶ Ma la posizione esatta di Origene è ancora oggetto di controversia ed è difficile pronunciarsi con sicuro fondamento su questo, come sugli altri punti della psicologia origeniana fin quando non siano studiate volta per volta le fonti dirette del suo pensiero, nel caso specialmente il platonismo e lo stoicismo (cfr. W. WÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Beitr. z. hist. Theologie 7, Tübingen 1931, p. 27 ss).

⁹⁷ Cfr. C. FABRO, *Fato e Provvidenza*, in *Enc. Catt.*, t. V. colonne 1055-1058; t. IX, coll. 219-224.

⁹⁸ S. JUSTINUS, *Dial. cum Triphone*: P.G. 6, 485, 488; ATHENAGORAS, *De resurr. mortuorum*,

dall'altra nell'incertezza sulla determinazione filosofica della sua natura e quindi di riverbero sul «modo» (non sul «fatto») della sua origine e dell'immortalità. Quest'incertezza ha spesso un'origine dogmatica, vale a dire la preoccupazione teologica di spiegare la trasmissione del peccato originale come in S. Agostino e come ripeterà verso la fine dell'età patristica S. Gregorio Magno confessando la propria ignoranza: *Hac de re dulcissima tua charitas sciat quia de origine animae inter sanctos patres requisitio non parva versata est: sed utrum ipsa ab Adam descenderit, an certe singulis detur, incertum remansit, eamque in hac vita insolubilem fassi sunt esse quaestionem. Gravis enim est quaestio, nec valet ab homine comprehendere: quia si de Adam substantia anima cum carne nascitur, cur non etiam cum carne nascitur? Si vero cum carne non nascitur, cur in ea carne quae de Adam prolata est, obligata peccatis tenetur? Sed cum hoc sit incertum, illud incertum non est: quia nisi sacri baptismatis gratia fuerit renatus homo, omnis anima originalis peccati vinculis est obstricta... Cur in Adam omnis homo moritur, si originalis peccati vinculis non tenetur?*⁹⁹.

Quest'incertezza si nota all'evidenza nella definizione dell'anima di un contemporaneo di S. Gregorio, S. Isidoro di Siviglia, dominata da concetti platonici: *Anima est substantia incorporea intellectualis, rationalis, invisibilis atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem, nihil tamen, in natura sua mixtum, concretum vel terrenum, nihil humidum vel flabile vel igneum*¹⁰⁰. Dove invece l'elemento platonico non è presente, appare espresamente – se non la «materialità» in senso inferiore – la «corporeità» dell'anima: questo non è soltanto il caso di Tertulliano, ma sembra anche di S. Ireneo fra i greci e fra i latini non è lontano da questa concezione lo stesso S. Agostino; certamente è adottata da Gennadio che da lui dipende¹⁰¹; per tutti questi scrittori sembra quindi che soltanto Dio si possa dire «spirito» in senso rigoroso così che ogni creatura porta in sé qualcosa dell'imperfezione della materia. Si temeva quasi nell'attribuire all'anima una spiritualità positiva ed un'immortalità naturale, come se ciò comportasse un'esagerata concessione alla filosofia pagana e una diminuzione della perfezione della natura

spec. cc. 19-20: P.G. 6, 1011-1014; S. IREN., *Adv. Haer.*, II, 34: P.G. 7, 836; ARNOB., *Adv. Gentes*, II, 32: P.L. 5, 860; S. ATHAN., *Oratio c. Gentes*, c. 33: P.G. 25, 65; S. GREG. NYSS., *Oratio catech.*, c. 5: P.G. 32, 886 s.

⁹⁹ S. GREG. M., *Epist. ad Secundinum inclusum*: P.L. 77, coll. 989-990. Una vibrante diffida contro le aberrazioni dei filosofi sulla natura dell'anima c'è già in S. G. CRISOSTOMO, *Comm. in Ev. Iohannis*, hom. LXVI; Corona Patrum Salesiana, vol. XII, Torino 1948, p. 518.

¹⁰⁰ ISIDORO, *Differentiar.*, I, II, c. 27: P.L. 83, col. 83.

¹⁰¹ IREN., *Adv. Haer.*, V, 55, ed. W. W. Harvey, Canterbury 1857, p. 381; GENNADIO, *De eccles. dogmatibus*, cc. 11-12: P.L. 58, col. 894.

divina. Perciò molti autori cristiani hanno la precauzione di ben distinguere le vane opinioni dei filosofi dell'autentica dottrina dei dottori ecclesiastici, con due elenchi separati di definizioni¹⁰².

Caratteristica per indicare la persistenza di un vago platonismo – che forse non attingeva più a nessuna fonte diretta – è la posizione di Alcuino il quale lamenta di non aver potuto rintracciare le opere di S. Agostino che trattano dell'anima. La sua definizione, schiettamente platonica, è un compendio di psicologia e la più abbondante ch'io conosca: *Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu* [ἀεικίνητος], *semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax, secundum benignitatem creatoris libero arbitrio nobilitatis, sua voluntate vitiatus, Dei gratia liberatus, ad regendum carnis motus creatus, invisibilis, incorporealis, sine pondere, sine colore, circum scriptus, in singulis suae carnis membris totus, in quo est imago creatoris, spiritualiter primitiva creatione impressa*¹⁰³.

Il platonismo nell'alto Medioevo ebbe una spinta significativa dai vasti commenti di Calcidio al *Timeo* platonico e di Macrobio al *Somnium Scipionis* di Cicerone: al loro influsso si deve in particolare l'infiltrazione presso i dottori cattolici della teoria platonico-stoica dell'*anima mundi*. L'imbarazzo tuttavia di ammettere un creatore intermedio fra la natura e Dio è attestato dal ripiego a cui ricorsero alcuni – probabilmente della scuola di Chartres – di identificare la detta *anima mundi* nientemeno che con lo Spirito Santo forse pensando al testo del Genesi: *Spiritus Dei ferebatur super aquas* (Gen. 1, 2). L'accenno esplicito si legge in un testo dello Ps. Beda: *Anima mundi secundum quosdam est Spiritus Sanctus, divina ac voluntate et bonitate, quae Spiritus Sanctus est... omnia vivunt quae in mondo vivunt. Alii dicunt animam mundi esse naturalem vigorem rebus a Deo insitum... Tertii dicunt animam mundi esse quamdam incorpoream substantiam quae tota est in singulis corporibus quamvis propter quorundam corporum tarditatem, non idem in omnibus operetur. Igitur in homine sunt duae animae...*¹⁰⁴. È visibile questo disagio di concordare direttamente il platonismo del dogma cristiano in

¹⁰² CLAUD. MAMERTO, *De statu animae*, II, 7-10: P.L. 53, 747 ss.; G. DI S. THIERRY, *De natura corporis et animae*: P.L. 180, 1707 ss.; ALBERTO M., *Summa de creaturis*, 99, 2-3, ed. Borgnet, t. 35, p. 99 ss.; Cfr. CASSIODORO, *De Anima*, c. 2: P.L. 70, 83.

¹⁰³ ALCUINO, *De animae ratione*, 12: P.L. 101, 643 s.; cfr. 13, 645.

¹⁰⁴ *De elementis philosophiae*: P.L. 90, 1130. Affermazioni simili, che fanno sospettare una dipendenza diretta, si leggono nella *Mundi constitutio* di GUGLIELMO DE CONCHIS: P.L. 90, 902. Cfr. anche il *De mundi universitate libri duo* di BERNARDO SILVESTRI, ed. C. S. Barach e Jo. Wrobel, Innsbruck 1876, p. 31. Un documento significativo della speculazione sull'anima nell'alto medioevo è il trattato *Liber de Anima* di Ratramno di Corbia (ed. C. Lambot, Namur-Lille 1951), sul contenuto del quale v. P. DELEHAYE, *Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle*, Namur 1950, spec. p. 39 ss.

Guglielmo de Conchis. Egli era partito dall'identificazione esplicita dell'*anima mundi* con lo Spirito Santo, quando scrive nella *Philosophia: Sed ut mihi videtur ille vigor naturalis est Spiritus Sanctus id est divina et benigna concordia quae est id a quo omnia habent esse, moveri, crescere, sentire, vivere, discernere. Qui bene dicitur naturalis vigor quia divino amore et caritate omnia quae in mundo sunt vivunt et habent vivere*¹⁰⁵. Però in una seconda redazione del testo si parla solo del *divinus amor* e si tace dello Spirito Santo; infine nella seconda redazione del *De philosophia*, è omissa ogni accostamento fra l'*anima mundi* e l'amore divino.

Il fatto che ha rivoluzionato la situazione culturale del Medioevo, ed in particolare del problema dell'anima, fu l'ingresso di tutta l'opera di Aristotele in Occidente ch'è un fatto compiuto verso la seconda metà del secolo XIII: ingresso faticoso e contrastato che si compì per molte vie, con le traduzioni dirette dell'originale greco, con le traduzioni di versioni arabe ed insieme dei grandi trattati e commentari dei filosofi greci, arabi e giudei Alessandro, Simplicio, Temistio come Avicenna, Averroè, Avicbron, Isaak Israeli... Presso gli Scolastici che intendono rimaner fedeli alla tradizione patristica, e specialmente agostiniana, questi influssi si complicano e s'intersecano in una rete di rapporti la cui trama attende ancora in non pochi punti di essere dipanata.

Comunque si può subito affermare che la tradizione platonica ovvero neoplatonica, a cui restano legati anche gli arabi e i giudei citati, ottiene presto il sopravvento; all'indirizzo neoplatonico appartiene la cosiddetta *Theologia Aristotelis* (ch'è ritenuta un estratto dalle *Enneadi* di Plotino) e soprattutto l'opuscolo *De Causis* ch'ebbe un influsso di primo piano nella speculazione medievale. Nella speculazione neoplatonica l'anima è l'ipostasi intermedia fra la sfera eterna dell'intelligibile divino e quella della contingenza della natura. Di qui la definizione dell'anima di I. Israeli, assai comune fra gli Scolastici: *Anima rationalis... (est) in horizonte intelligentiae et ex umbra eius generata est*¹⁰⁶. Ad essa fa riscontro quella del *De Causis* (Prop. 2^a): *Anima est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus*¹⁰⁷. Uno dei momenti più originali di questo platonismo è il cosiddetto argomento

¹⁰⁵ Testo riportato da J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, p. 75.

¹⁰⁶ I. ISRAELI, *Liber de definitionibus*, ed. J. T. Muckle, in *Arch. d'Hist. et Litt. du M. A.*, IX (1938), p. 313.

¹⁰⁷ O. BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg i. Br. 1882, p. 165. Questa definizione condensa la dottrina svolta da Proclo, come ha visto bene S. Tommaso (cfr. *Comm. in lib. de causis*, lect. 2, in *Opera O.*, Parma 1866, t. XXI, p. 720 s.), nella prop. 191^a della *Elementatio theologica* (cfr. ed. E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1933, pp. 166, 168).

dell'«uomo volante» di Avicenna che ha fatto pensare al *cogito* cartesiano. Ecco il testo piuttosto macchinoso, ma interessante: *Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo ne videat exteriora. Et creatus esset sic quasi moveretur in aëre; aut inani ita ut eum non tangeret spissitudo aëris quam ipse sentire posset; et quasi disiuncta essent membra eius, ita ut non concurrerent sibi, nec contingerent sese. Non enim dubitaret affirmare se esse; non tamen affirmaret exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum, nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse...* Avicenna continua la sua analisi che ha propriamente lo scopo, non di superare il dubbio (come in Cartesio, e prima ancora in S. Agostino) ma di mostrare la distinzione e l'indipendenza dell'anima dal corpo¹⁰⁸.

Un primo indizio della penetrazione diretta di Aristotele è nella definizione di Ermanno di Carinzia: *Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis potentia agentis. Et alibi: Anima est perfectio corporis agentis et viventis in potentia*¹⁰⁹. Una strana mistura di platonismo di diversa provenienza mostra invece la definizione dell'anima di Alfredo Anglico (di Sarechel): *In se considerata (anima) substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum quae a primo sunt ultima perceptiva, ut Aristoteles in Metaphysica capitulo quod K inscribitur: a qua definitione nec Areopagita in Ierarchia sua dissentit*¹¹⁰. Questa strana definizione, che rispondeva all'ambiente neoplatonico dominante la fine del secolo XII e gli inizi del secolo XIII sembra abbia avuto fortuna: si ritrova, p. es., in un maestro di valore come Filippo il Cancelliere all'inizio del secolo XIII e alla fine del medesimo nel francescano G. Peckham il quale, non so perché, l'attribuisce ad Avicbron (*Auctor Fontis vitae*)¹¹¹.

I tentativi di definire l'anima da un punto di vista strettamente essenziale, e non puramente funzionale come faceva l'alto Medioevo riprendendo le formule patristiche, si riscontrano un po' dappertutto nei vari indirizzi che ormai si vengono delineando in Occidente. Bisogna però osservare che per avere una chiarificazione definitiva si deve attendere l'opera di S. Tommaso d'Aquino nella doppia polemica ch'egli vigorosamente condusse da una

¹⁰⁸ AVICENNA, *De Anima seu liber sextus naturalium*, P. I, c. 1, ed. veneta 1508, fol. 2 rb. L'argomento ritorna più ampiamente nella P. V, c. 7, fol. 27 rb-va.

¹⁰⁹ Cfr. CH. E. HASKINS, *History of Medieval Science*, 2ª ed., New York 1927, p. 62.

¹¹⁰ ALFREDI ANGLICI, *De motu cordis*, c. 1, ed. Baeumker, BGPT des M.A., Münster i. W. 1923, p. 3 ss. Non sono riuscito – né l'editore spiega – a comprendere il perché del riferimento ad Aristotele.

¹¹¹ PHILIPPI CANCELLARII, *QQ. De Anima*, ed. L. W. Keeler, Münster i. W. 1937, p. 20; J. PECKHAM, *Tractatus De Anima*, ed. G. Melani, Firenze 1947, p. 8. Un'interessante classificazione di definizioni dell'anima si trova nel *Liber de anima* di WILLIAM DE VAUROUILLON, francescano (+ 1494), edito da J. Brady in *Mediaeval Studies*, X (1948), pp. 232 ss., 255 ss.

parte contro il cosiddetto Agostinismo dominante specialmente nella Facoltà di teologia, e dall'altra contro l'averroismo che ben presto attirò a sé le simpatie della Facoltà delle arti. In queste polemiche c'è tutto il dramma dottrinale della seconda metà del secolo XIII in cui si chiarifica nella sua fisionomia originaria il valore teoretico del Tomismo, in quanto le due polemiche fanno capo ai due capisaldi: 1) *natura* dello spirito finito; 2) *consistenza ontologica* ovvero individualità singolare dello spirito umano.

1. *Spiritualità assoluta dell'anima umana* (Tomismo e Agostinismo). Anche se oggi può apparire molto strano, è un fatto che l'opinione più comune e accreditata nel Medioevo – in diretta continuità, del resto, con l'epoca patristica – era che l'anima umana e gli stessi angeli fossero nature composte di materia e forma. Si è già detto di Gennadio che l'afferma esplicitamente, richiamandosi a S. Agostino. Da Gennadio, più che da S. Agostino, dipende alla lettera il compilatore del *De spiritu et anima* che ebbe gran voga nel Medioevo e fu creduto opera di S. Agostino (come anche il *De ecclesiasticis dogmatibus* di Gennadio)¹¹². Altro opuscolo spurio che difende l'ilemorfismo delle sostanze spirituali è il *De unitate et uno* che correva sotto il nome di Boezio, attribuzione che fu però essenzialmente respinta da S. Tommaso¹¹³. Oggi si sa che quest'opuscolo è opera di Domenico Gundissalvi di Toledo al quale si deve, fra l'altro, la versione latina del grande dialogo filosofico del filosofo arabo-giudeo Avicbron (Ibn Gebirol) *Fons vitae*: è in quest'opera famosa, più che negli scritti di S. Agostino, che va ricercata l'origine prossima della tesi tanto diffusa sulla materialità dell'anima¹¹⁴.

Le ragioni di Avicbron intendono di essere strettamente teoretiche. Soltanto Iddio è assolutamente immateriale perché assolutamente infinito e quindi non abbisogna di accidenti: ... *non est subjectum*. Tutte le altre creature, essendo finite, ricevono tali accidenti: ma l'unico principio recettivo è la *materia*. Quindi anche le sostanze spirituali, come sono le anime umane e gli angeli, hanno in sé la materia e risultano pertanto composti di materia e forma: ma Avicbron, per omaggio al grado ontologico delle sostanze spirituali, attribuiva loro una «materia spirituale», diversa dalla materia dei corpi terrestri la cui funzione era principalmente di rendere possibile la moltiplicazione numerica degli spiriti e la recezione degli accidenti. Il nocciolo di que-

¹¹² Anche nel MIGNE è stampato fra le opere di S. Agostino: *P.L.* 40, 793 ss.

¹¹³ Cfr. *Q. De Spir. cr.*, a. 1, ad 21, ed. L. W. Keeler, p. 18.

¹¹⁴ Gundissalvi espone, seguendo alla lettera Avicbron, la composizione dell'anima di materia e forma nel suo *De anima*, che però non fu conosciuto dagli Scolastici del secolo XIII (cfr. J. T. MUCKLE, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, ed. in *Mediaeval Studies*, II [1940], cfr. spec. p. 55 s.).

sta balorda metafisica era ancora il platonismo ovvero l'applicazione metafisica del principio del realismo esagerato: la corrispondenza diretta fra l'ordine logico e l'ordine ontologico. A questo modo: il genere è la materia, corrisponde direttamente alla materia, come la differenza è la forma – ma ogni sostanza creata anche spirituale si trova in un genere in quanto è finita; quindi è composta di materia e forma¹¹⁵. Ma non basta: la coerenza ha le sue esigenze e non si può arrestare. Se il genere è la materia, quanti sono i generi presenti nel concetto di una cosa, altrettante sono le materie (e le forme sostanziali corrispondenti) che costituiscono la cosa stessa. È la tesi della pluralità delle forme sostanziali che mise in subbuglio la seconda metà del secolo XIII: essa costituì la gelosa proprietà della scuola agostiniana (dei vecchi teologi, anche domenicani, ma specialmente della prima Scuola Francescana) e i suoi rappresentanti, acquistatasi la condiscendenza dell'autorità ecclesiastica di Parigi, riuscirono a far condannare dal vescovo Stefano Tempier la posizione tomista¹¹⁶. Quindi, nella posizione di questi avicebronizzanti, l'anima umana era: 1) composta di forma e di materia (spirituale); 2) l'anima umana seguiva nell'uomo come ultimo complemento delle forme inferiori ad essa subordinate (sostanzialità, corporeità, vita, animalità...).

La derivazione agostiniana è invece più verosimile nelle altre tesi che caratterizzano la psicologia di questa scuola nella sua istanza polemica all'aristotelismo tomista, quali: 1) l'identità od almeno la consustanzialità dell'anima con le sue facoltà; 2) la teoria delle due «facce» dell'anima (*ratio superior* che attende a Dio e *ratio inferior* che attende alle cose finite); 3) l'assimilazione della natura dell'anima alla «luce» (*Lichtmetaphysik*). È propria di questa scuola, che non riuscì a garantire il concetto metafisico di «spirito», la cosiddetta «teoria dell'illuminazione», attinta da S. Agostino, secondo la quale è Dio stesso la luce che ci fa intendere o in quanto Egli funge direttamente nell'anima da «intelletto agente» secondo la terminologia di Aristotele o in quanto l'anima si unisce direttamente nell'intendere alla «luce incommutabile e all'eterna verità» od anche per ambedue i modi. Un esempio tipico di questa comprensione che vuol conciliare Aristotele, S. Agostino, Avicenna... è la posizione dell'antitomista Peckham, il quale dopo aver citato il celebre testo delle *Confessioni* di S. Agostino (l. XIII, 25, 35): ... *Non ego in te, nec tu in me, sed ambo in ea quae super nos est incommutabile veritate* e il *De*

¹¹⁵ Cfr. S. TOMMASO, *De Spir. cr.*, a. 1, ob. 10; ed. cit., p. 3 s.; v. anche ob. 1, 2, 3, 15 e 16 che mettono a fuoco sotto vari aspetti lo stesso principio.

¹¹⁶ Cfr. *Chartul. Univ. Paris*, t. I, p. 543 ss.: le proposizioni 27, 71, 72, 79, 81, 96, 97. La condanna definitiva fu lanciata dopo la morte di S. Tommaso il 7 marzo 1277; fu subito ripetuta a Oxford dall'arcivescovo domenicano R. Kilwardby il 18 marzo e ripetuta dal suo successore il francescano G. Peckham (cfr. H. LAURENT, *Fontes vitae S. Thomae*, 1937, fasc. VI, p. 627 s.).

Trinitate (l. IX, 6, 9-11): *De istis etiam secundum illam judicamus et ista cernimus rationalis mentis intuitu*, prosegue affermando l'esistenza di un duplice intelletto agente: uno increato ch'è Dio stesso ed uno creato che lavora sui fantasmi¹¹⁷.

Il pericolo più grave al quale si esponeva questo indirizzo era quello di attenuare il legame sostanziale fra anima e corpo richiesto dalla stessa dottrina cattolica (peccato originale, incarnazione, risurrezione dei corpi...): lo sbandamento più grave dell'agostinismo psicologico della Scuola francescana è stato quello di Pietro di Giovanni Olivi che fu espressamente condannato dal Concilio ecumenico di Vienna del 1311¹¹⁸.

La difesa di S. Tommaso della spiritualità assoluta dell'anima fu senza tentennamenti: c'è in essa una consapevolezza della maturità del pensiero cristiano la quale, liberandosi dalle pastoie di formule e dottrine di compromesso, attinge un filone più profondo della tradizione cristiana rinnovandola coi sani principi del naturalismo aristotelico. Nella difesa della spiritualità assoluta S. Tommaso attinge dal grande Ps. Dionigi (autorità pari, e alle volte superiore, a S. Agostino nel Medioevo), ad Avicenna, al *De causis*, al Damasceno, e allo stesso S. Agostino...¹¹⁹ quasi per snidare gli avversari dal loro nascondiglio. Il centro dell'argomentazione tomistica per la spiritualità dell'anima è squisitamente aristotelico: esso è preso dall'operazione propria dell'uomo ch'è il conoscere intellettuale. Ad Aristotele si deve la concezione più alta che l'antichità* ebbe del conoscere, ammirato dallo stesso Hegel che si considera con compiacenza anche lui un discepolo del Filosofo. Il nucleo dell'argomentazione tomistica è il seguente: la essenza della facoltà intellettuale si conosce, come ogni potenza, dal grado di perfezione della sua operazione. Ora, mentre la materia prima limita le forme e le abbassa ad un'esistenza individuale, l'intelletto invece intende la natura delle cose nella loro universalità, senza i limiti di tempo e di spazio che hanno nell'esistenza – il modo di essere quindi delle «forme intelligibili» nell'intelletto non può essere materiale o al modo della materia... *sed per oppositam quamdam rationem* come conclude stupendamente l'Angelico. Ma se l'operazione trascende la materia, la trascende anche la facoltà e quindi l'anima che n'è il

¹¹⁷ Cfr. *Tractatus de anima*, c. V, ed. cit., p. 19 ss. Una significativa raccolta di testi sulla dottrina della «illuminazione» si trova nel vol. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi 1883. I testi sono desunti da S. Bonaventura e dai suoi discepoli (Matteo di Acquasparta, G. Peckham, Fra Eustachio, Fra Ruggero Anglico e R. de Mediavilla).

¹¹⁸ Cfr. Denz., n. 481.

¹¹⁹ Cfr. *Q. De Spir. cr.*, a. 1 sed contra: numeri 1, 2, 5, 7, 9, 10, 14 e lo stupendo prologo alla *Responsio* dove Agostino precede nientemeno che Aristotele nel concetto della «materia» intesa come pura potenza.

* Correggo così la 1^a edizione, che trae: «l'autorità» [Nota del curatore].

primo principio¹²⁰. L'anima umana è quindi spirito, forma semplice e forme semplici sono gli Angeli senza materia: non però sostanze semplici che – oltre ad avere accidenti propri e acquisiti – S. Tommaso ammise nell'entità loro la composizione di essenza e di *esse* o *actus essendi* partecipato da Dio. Con questa conclusione che – a nostro avviso – costituisce il momento più audace e originale della sua speculazione (vale a dire: l'incorporazione della nozione di partecipazione nella metafisica aristotelica dell'atto e della potenza)¹²¹ era superata ogni possibilità di equivoco nel concetto di creatura. Assicurata la spiritualità assoluta dell'anima intellettuale, S. Tommaso passava a difendere l'unità della forma sostanziale nell'uomo ed in ogni ente corporeo come fondamento della unità dell'ente: a questo modo le anime umane vengono moltiplicate in vista dei corpi che le ricevono, onde gli Angeli del tutto incorporei sono ciascuno una specie distinta. L'*immortalità* dell'anima poi è da S. Tommaso dimostrata in forma categorica ancora dall'operazione dell'intendere fusa bellamente col desiderio di una vita imperitura: *Sensus non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum, naturaliter desiderat esse semper*¹²².

2. *L'individualità singolare dello spirito umano* (Tomismo e Averroismo). La psicologia platonizzante della Scuola agostiniana poteva rivendicare una maggiore aderenza alla tradizione patristica; lo stesso S. Tommaso riconosce il fatto della diffidenza dei Padri verso la concezione aristotelica che avrebbe compromesso la sua spiritualità e immortalità: *Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma. Et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem De Anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, i. e. actum vel perfectionem physici corporis*¹²³. Una preoccupazione dogmatica aveva quindi impedito lo sviluppo di una patristica aristotelica.

Una preoccupazione filosofica di aderenza incondizionata al testo aristotelico provocò invece l'errore del monopsichismo averroista. Bisogna conve-

¹²⁰ *Q. De Spir. cr.*, a. 1 corpus, arg. 2. Nella *Sum Theol.*, I^a, 75, 5, l'argomento è ancor più pregnante: *Anima intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta... Anima igitur intellectiva est forma absoluta.*

¹²¹ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 2^a ed., Torino 1950, p. 345 ss.

¹²² *Sum. Theol.*, I^a, 75, 6.

¹²³ *Q. De Spir. cr.*, a. 2, ed. cit., p. 24. Ancora: *Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli... quia posuit animam esse formam, quod posuerit eam esse corruptibilem (De unitate intellectus contra Averroistas, c. I, § 33, ed. L. W. Keeler, Roma 1936, p. 25. Cfr. c. 3, § 76, p. 47 s. e vedi anche il testo originale in NEMESIO, De natura hominis: P.G. 40, col. 593).*

nire che il testo aristotelico (*De An.*, III, 5) è troppo arduo e conciso per decidere da solo la celebre controversia che ha scosso per più di due secoli la cultura occidentale per trasferirsi poi nella problematica del monismo idealista. Come Avicenna si era attaccato all'unità dell'intelletto agente, Averroè suo avversario propugnò l'unità dell'intelletto possibile: Aristotele l'ha definito come separato dalla materia, ma ciò ch'è separato dal principio potenziale non si può moltiplicare; l'intelletto è quindi *unico* per tutti gli uomini, di tutti i tempi¹²⁴. Averroè concludeva ch'era anche eterno, semplice, immutabile, l'unico immortale; la «forma» degli uomini singoli, materiali e mortali era superiore a quella degli animali ma sembra puramente sensitiva detta da Averroè *cogitativa*; nell'unione dell'intelletto separato con tale *cogitativa* avveniva l'intellezione...

S. Tommaso, non meno della Scuola francescana, vide il pericolo mortale che correva il Cristianesimo con l'Averroismo¹²⁵, ma non si limitò alla ritorsione teologica; nell'Università di Parigi un uomo acuto e tenace, Sigeri di Brabante, si era messo a capo della fazione averroista affermando che la posizione di Averroè era certamente da respingere sul piano della fede, ma d'altronde era l'unica compatibile coi principi e con la lettera dell'Aristotelismo. Per sgominare l'errore bisognava quindi scendere sul terreno dell'avversario ed è ciò che fece S. Tommaso: la sua veemente diatriba forse ebbe un influsso positivo sullo stesso Sigeri¹²⁶, comunque essa costituisce il momento culminante dell'antropologia cristiana medievale e forse di tutti i tempi. Mi limito ai due momenti essenziali della ritorsione tomista.

a) *Il fatto dell'autocoscienza*. Il cardine attorno al quale gira l'esistenza tomista è la coscienza immediata che ogni uomo ha del suo «atto» d'intendere ovvero il fatto che *«hic» homo intelligit*. S. Tommaso assume il fatto così com'è e non si diffonde in complicate analisi fenomenologiche: del resto sembra che lo stesso Sigeri, preso dalle ragioni dell'avversario, abbia ammesso la sostanza della sua richiesta: *Ratio autem Thomae est haec; quod intelligere fit secundum intellectum; sed intelligere attribuitur non intellectui sed homini ipsi*¹²⁷. L'essenziale della controversia è quindi di trovare il modo *quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*¹²⁸. L'Angelico s'affretta ad escludere

¹²⁴ Cfr. AVERROES, *In III De An.*, c. 4, ed. veneta minor 1562, fol. 137 v ss.

¹²⁵ Cfr. *De unitate intellectus contra Averroistas*, § 2, ed. L. W. Keeler, Roma 1936, p. 2.

¹²⁶ L'influsso positivo è affermato, p. es., da F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après les oeuvres inédites*, Louvain 1942, p. 723 ss. È negato o posto assai dubbio per il fondo del problema, da B. NARDI, *Sigieri de Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, pp. 9 ss., 171 s.

¹²⁷ SIGIERI, *QQ. De Anima intellectiva*, q. III, ed. Mandonnet, *Siger de Brabant*, 2^a ed. 1911.

¹²⁸ *Sum. Theol.*, I^a, 76, 1.

le spiegazioni insufficienti e prima fra tutte la famosa scappatoia, trovata dallo stesso Averroè, della *continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus* secondo la quale l'intelletto, rimanendo in sé uno, si serviva di volta in volta dei fantasmi dei singoli per intendere (nella supposizione dell'eternità della specie umana e quindi della successione all'infinito degli individui mediante la generazione). No, risponde energicamente S. Tommaso, questo non basta; così si può spiegare che i fantasmi dei singoli «vengono compresi» – come quando la parete è colorata e l'occhio vede i colori l'atto del vedere appartiene all'occhio e non alla parete! – e non ch'è il singolo, Tizio e Caio, colui che intende. Del resto, aggiunge, noi abbiamo coscienza che è lo stesso soggetto che sente e intende a un tempo. Bisogna quindi ammettere che il principio dell'intendere è immanente al singolo: *Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quod intellectus aliquo modo corpori Socrati uniatur (l. c.)*. Ecco lo scandalo dell'Aristotelismo letterale! Ma S. Tommaso non si arresta e conduce la sua perorazione per la salvezza ontologica dello spirito finito fino in fondo.

b) *Il principio dell'appartenenza*. Messo fuori contestazione il fatto dell'autocoscienza, tocca fondarlo coi principi della metafisica di Aristotele dell'atto e della potenza. Se l'intendere conviene ad «ogni uomo» e «in quanto uomo», bisogna dire ch'esso procede da un principio attuale ch'esiste nell'uomo stesso e che determina l'uomo come natura razionale. Tale principio è precisamente l'anima spirituale la quale è pertanto la forma sostanziale dell'uomo: *Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est aliqua forma cuius esse sit dependens a corpore..., unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem et non dependens ab ipsa. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis*¹²⁹. La posizione tomista armonizzava insieme con le tesi difese contro la Scuola augustinista della spiritualità assoluta dell'anima umana e dell'unità della forma sostanziale: l'anima spirituale è l'unica forma sostanziale dell'uomo dalla quale procedono, non soltanto le facoltà superiori dell'intendere e del volere, ma anche quelle della vita sensitiva e vegetativa mediante le quali attua la sua realtà di forma sostanziale del corpo. Questa unificazione ontologica dell'attività umana, e quindi della stessa individualità e personalità, costituisce una novità assoluta nel pensiero cristiano, sconosciuta al pensiero patristico, che S. Tommaso tuttavia poté ottenere grazie al «principio di emergenza» ch'egli ha trovato

¹²⁹ *Q. De Spir. cr.*, a. 2, ed. cit., p. 25 (alla lin. 24 c'è l'omissione, grave invero, di *spiritualis*, ma è evidente errore di stampa).

nello Ps. Dionigi: *Supremum infimi attingit infimum supremi*¹³⁰. È questa la controreplica alla teoria agostiniana delle due facce dell'anima: *Oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea: (a) in quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operare, anima humana est substantia spiritualis; (b) in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma*¹³¹.

S. Tommaso era persuaso che questa era anche la soluzione di Aristotele e nel *De unitate intellectus* (spec. c. 1) segue il testo aristotelico in tutte le sue aspre e misteriose sinuosità: comunque è difficile, per ogni studioso spassionato, non riconoscere che la posizione tomista (come già riconosceva il Trendelenburg) se non corrisponde alla nuda lettera, ha attuato nel clima cristiano lo spirito dei principi aristotelici – qui, come in tutto il resto.

Conclusione. La psicologia tomista costituisce indubbiamente il vertice dell'antropologia medievale, anzi cristiana senz'altro: essa si è costituita nel superamento del doppio scoglio di una concezione metafisica immatura della spiritualità dello spirito umano (augustinismo) e di una concezione troppo rigida della detta spiritualità (averroismo) la quale finiva per togliere allo spirito umano l'attributo più caratteristico della «personalità». È opportuno ricordare che non solo nella posizione agostiniana, ma anche in quella averroista – malgrado le proteste di aristotelismo *ad litteram* – operano principi neoplatonici: buona parte dei commentatori greci di Aristotele sono platonizzanti (tale è senza dubbio Simplicio nel suo grande commento al *De Anima*, dal quale sembra che Averroè abbia attinto lo spunto per la sua interpretazione). Anche S. Tommaso, non sarò io a negarlo, attinge abbondantemente alle fonti neoplatoniche¹³² ma in un modo asistemático e, per dir così, muovendosi sempre «dentro» i principi basilari dell'aristotelismo. Questione grossa questa, certamente, che interessa l'interpretazione stessa del Tomismo e, in un orizzonte più vasto, il rapporto effettivo del pensiero cristiano al pensiero classico. Questo stesso capitolo – intorno a una materia ch'è forse fra le più pungenti per il nostro spirito, ma che nella distesa di 13 o 14 secoli dell'epoca patristica e medievale si presenta come una matassa quasi inestrica-

¹³⁰ DION., *De div. nom.*, c. 7: καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων (*P.G.*, t. 3, col. 872 B).

¹³¹ *Q. de Spir. cr.*, a. 2, ed. cit., p. 28 s. Nella chiusa dell'articolo S. Tommaso, con un colpo magistrale, mostra agli agostinisti lo scacco in cui la loro teoria li pone di fronte all'Averroismo: *Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma impossibile esset quod esset forma corporis: quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subjectum* (ed. cit., p. 29).

¹³² Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, P. I, ed. cit., pp. 39-122.

bile, non ha potuto essere che una esposizione troppo scarna polarizzata sui problemi essenziali. Su questa trama disadorna, il lettore intelligente costruì e integrò con la ricerca personale l'edificio incompiuto.

Vorrei prendere per conclusione il bilancio che un eccellente tomista inglese della prima generazione, dava del conflitto averroista. Posta la tesi cattolica che *tot sunt intellectus humani quot sunt homines a principio mundi*, continuava: *Et hoc firmiter tenendum est per fidem, et rationes sufficienter demonstrant quae sunt in scriptis doctorum; et propter hoc ego nullam rationem ad praesens adduco, quia non est necesse. Non est enim modo aliquis ita fatuus quod adhaereat opinioni Commentatoris (= Averroè); etsi esset aliquis, posset faciliter convinci per rationes praecedentium doctorum*¹³³. Ma il buon domenicano era troppo ottimista: l'Averroismo, anche se sconfitto dall'Angelico, si camuffò sotto un tessuto di sottigliezze e distinzioni che gli permisero di riaffiorare tenace nei secoli seguenti fino alle soglie del pensiero moderno¹³⁴.

Ben altra quindi sarebbe stata la fisionomia spirituale dell'Europa moderna e quante dolorose vicende non sarebbero state risparmiate alla cristianità, se la cultura cattolica – invece di polverizzarsi nelle polemiche di Scuola – avesse seguito ad avanzare sulla via aperta da Tommaso!

IV – Rinascimento ed età moderna

a) *Rinascimento*. Tali dottrine nell'incalzare delle polemiche vanno soggette a nuove complicazioni; alcune sono abbandonate o almeno diluite a favore di altre nuove; ma nel complesso la opposizione fra la psicologia aristotelica e quella agostiniana è stata mantenuta dalle due scuole fino ai nostri giorni. Lo sbandamento a cui arrivò l'agostinismo psicologico con P. G. Olivi fu oggetto, come è stato già indicato, di una condanna esplicita da parte del Concilio ecumenico di Vienna (1311). Gli innumerevoli commenti, trattati e *quaestiones* sul *De Anima* che si scrivono nei secoli XIII-XVI polarizzano per lo più l'interesse delle discussioni attorno alla posizione averroista a cui si aggiunge nel Rinascimento quella alessandrista; mai come in questo secolo il problema dell'anima tenne avvinta l'attenzione dei dotti, quando all'esordire di ogni nuovo professore di filosofia tutta la massa studentesca accorreva ad udirlo reclamando a gran voce: «Anima, Anima!».

¹³³ *Apud*: D. E. SHARP, *Thomas of Sutton. His Place in Scholasticism and an Account of his Psychology*, in *Hommage à M. De Wulf*, Louvain 1934, p. 339.

¹³⁴ L'averroismo fu espressamente condannato dalla Chiesa, assieme all'Alessandrismo, nel V Concilio Lateranense (Denz., n. 738. È il decreto *De anima humana contra Neo-aristotelicos*, del 19 dicembre 1513).

Mentre a Padova battagliaivano gli aristotelici, a Firenze venivano portate in onore le dottrine platoniche sotto la spinta dei Greci che vi si erano recati per partecipare al Concilio ecumenico (1439), fra i quali emersero Gemisto Pletone, il suo discepolo Crisolora e il Bessarione: difendevano essi ardentemente la superiorità di Platone su Aristotele, particolarmente circa la dottrina dell'anima. Lamenta il Pletone, che «mentre i Greci ed i Romani hanno più ammirato Platone, gli Occidentali invece ingannati da Averroè si perdano a celebrare Aristotele come il più grande ingegno fatto da natura: anche lo fosse stato per altre sue dottrine, non lo è certamente per quelle sull'anima, ponendola mortale; non è questo un impazzire?»¹³⁵. I diritti dell'aristotelismo erano rivendicati da Giorgio di Trebisonda (Scholarios), sincero ammiratore e traduttore di alcune opere di S. Tommaso, che nella sua *Comparatio Platonis et Aristotelis* (ed. veneta 1523) rispondeva punto per punto vivacemente al Pletone. A lui replicava, non meno violentemente, il Bessarione con il suo *In calumniatorem Platonis*¹³⁶.

Al di là della Scolastica e del suo battagliaire pro e contro Aristotele od Averroè, è il robusto pensiero di Nicolò di Cusa che si collega alla tradizione platonica e pitagorica fino alla speculazione dell'Uno di Parmenide: i suoi modelli sono Proclo, S. Agostino, lo Ps. Dionigi ed Eckart, ripresi con la volontà esplicita della più rigorosa e consapevole ortodossia.

Il problema dell'anima nel *De docta ignorantia* è appena toccato ed in modo polemico rispetto alla controversia fra Platonici e Aristotelici per l'*anima mundi*, ove il Cusano giunge ad una sintesi assai ingegnosa delle due opposte soluzioni; egli infatti difende la platonica *anima mundi*, ma l'intende in modo ideale e non fisico, ovvero come la necessità stessa delle essenze quale si trova in Dio e non come un'ipostasi a sé, distinta da Dio (dal Verbo Divino) e principio di essere e di movimento del mondo. È la soluzione abbozzata dai platonici cristiani S. Agostino e lo Ps. Dionigi e sviluppata da S. Tommaso. Non esiste che un'unica forma esemplare sussistente ed è l'essenza divina comprensiva di tutte le forme e questo perché solo Dio è *ens non contractum* e forma assoluta. Quindi: *Non est nisi una forma formarum et veritas veritatum, et non est alia veritas maxima circuli quam quadranguli. Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contractae. Ut sunt absolutae, sunt una indistincta quae est Verbum in divinis. Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate per quam contrahitur; et non est mens*

¹³⁵ GIORGIO GEMISTO PLETONE, *De Platonis et aristotelicae philosophiae differentia*, Prologus: P.G. 160, col., 889; v. al cap. 9, coll. 900-901, la dottrina sull'anima e la critica all'anima principio immobile secondo Aristotele.

¹³⁶ Cfr. II, 8, ed. L. Möhler, in *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist and Staatsmann*, II (*Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte*, 22), Paderborn 1926; p. 139 ss.

separata a rebus, aut separabilis. La posizione platonica nel suo senso immediato e tradizionale è perciò insostenibile: *Nihil est ergo illud quod de imaginationibus formarum Platonici dixerunt: quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines*¹³⁷.

L'esigenza aristotelica quindi dell'immanenza delle forme particolari nella materia, com'è stata fatta valere da S. Tommaso, è valida: *Oportet igitur acute intelligere ista, quoniam anima mundi est consideranda ut quaedam forma universalis in se complicans omnes formas: non tamen existens actu nisi contracte in rebus, quae in qualibet re est forma contracta rei*. A questo modo, fedele al creazionismo cristiano, il Cusano riassume l'*anima mundi* in Dio: *Est igitur Deus causa efficiens et finalis atque formalis omnium, qui efficit in Verbo uno... Solus enim Deus anima et mens mundi est, eo modo quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur*¹³⁸.

Il problema dell'anima dal punto di vista psicologico è ampiamente discusso nel posteriore *De conjecturis*, in un modo piuttosto complicato secondo un duplice principio, della «continuità dei gradi» per cui l'inferiore attinge al suo vertice il superiore, e del «parallelismo» o meglio della corrispondenza simbolica, per dir così, fra il corpo e l'anima in quanto ciò che nel corpo si ha come «dispiegato» (*explicatio*) si trova nell'anima come raccolto nel suo intimo (*complicatio*). L'intermediario fra il corpo e l'anima è lo *spiritus* nel senso fisiologico classico: *Experimur enim in animalibus animam ceu spiritualementem quamdam naturam esse, experimur corporalem spiritum arteriis inclusum, vehiculum connexionis animae; experimur lucem quamdam seu spiritum corporalem esse per quem vis animae operatur in corpus et in sensibile, ut et sic virtus animae his mediis corpori annectatur pro exercendis suis operationibus*¹³⁹.

I gradi della vita vengono considerati secondo la dialettica dell'unità e dell'alterità, così che all'unità corrisponde l'incorruttibilità della vita intellettuale pura e all'alterità la corruttibilità della vita sensibile. In mezzo si trova la vita umana: *Vita igitur irresolubilis est ipsa intellectualis vita; resolubilis vero est ipsa sensibilis; media vero quae intellectuali propinquior est, rationalis nobilis atque intellectualis est, quae et sensus intellectualis dici*

¹³⁷ *De docta ignorantia*, lib. II, c. 9, ed. Paris 1514, t. I, fol. XIX-XX r (corsivo mio). Per un'esposizione analitica dell'argomento, cfr. E. VANSTEENBERGHE, *N. de Cues, sa vie, sa pensée*, Paris 1920, spec. p. 345 ss. Il problema dell'*anima mundi* è ripreso, nel tardo dialogo *De Mente, seu idiotae*, lib. III, c. 15 (ed. cit., fol. XCIII r-XCIII v) dove la critica al separatismo platonico è ancora più esplicita.

¹³⁸ *De docta ignorantia*, lib. II, c. 9, ed. cit., fol. XX r.

¹³⁹ *De conjecturis*, lib. II, c. 10, ed. cit., fol. LVIII r.

*potest... Ratio igitur superior intellectum participans cum ratione inferiori sensualis naturae connectitur in specie ipsa humana*¹⁴⁰.

Discendendo alla considerazione della vita intellettuale dell'uomo, il Cusano fa ritorno ai principi della sua metafisica della implicanza e complicanza dei gradi secondo la quale egli interpreta la tesi tradizionale (di origine tuttavia neoplatonica!) che fa l'anima *tota in toto (corpore) et tota in qualibet parte (corporis); ita et anima nostra ubique atque nullibi est secundum contractionem corporis, nam est in quaelibet parte illius suae regionis et nullibi. In nulla enim parte corporis ut in loco*¹⁴¹. Pertanto secondo che dal corpo si sale all'anima, e dalla conoscenza sensitiva alla razionale e all'intellettuale, l'alterità si compone in unità e l'uomo, in un certo senso, più di qualsiasi altra creatura, rispecchia e attua a suo modo la totalità delle forme dell'essere. La formula dell'Umanesimo del Cusano è fra le più audaci e trionfanti: *Ambit enim virtus eius unitatis universa atque ipsa intra suae regionis terminos adeo coercet ut nihil omnium eius aufugiat potentiam, quoniam omnia sensu aut ratione aut intellectu coniectat attingi, atque has virtutes in sua unitate complicare dum conspicit se ad omnia humaniter progredi posse supponit*. Posto fra il mondo e Dio, l'uomo diventa così e può essere detto e mondo e Dio, a suo modo, s'intende: *Homo enim Deus est, sed non absolute quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia, quoniam homo: Est igitur homo microcosmus aut humanus quidam mundus*. Di qui la stupenda espressione: *Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit. Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque*. Si ha quindi nell'uomo, arditamente, la circolazione completa dell'essere: *Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter uti in ipso universo universaliter explicata sunt: quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est deus*¹⁴². Si tratta quindi di un'antropologia metafisica nel senso più proprio cioè teologico, rivestita delle formule neoplatoniche che non trascura i riferimenti di ordine fisico e regionale come si può vedere nel c. 15 (il secondo dedicato all'uomo) che anticipa quasi la psicologia o carattorologia moderna ambientale. Ecco la formula centrale: *Sic omnes homines in supremo coelo horizontem participant, in intellectu magis sunt vigentes, medii in ratione, infimi in sensu. Magis igitur in sep-*

¹⁴⁰ *De conjecturis*, lib. II, c. 11, ed. cit., fol. LVIII r-v.

¹⁴¹ *De conjecturis*, lib. II, c. 13, ed. cit., fol. LX r.

¹⁴² *De conjecturis*, lib. II, c. 14, ed. cit., fol. LX r.

*tentrionalibus istis regionibus intellectus possibilitati et sensibilitati immer-
sus est, quasi sint homines sensibiles. In media, intellectus regione viget. In
tertia, magis abstracte*¹⁴³.

In questa concezione pertanto l'attualità dell'anima è nell'essere essa principio di unità, perché nella speculazione del Cusano l'essere è quasi mediato dall'uno. L'anima è quindi l'unità delle parti del corpo, l'unità delle facoltà e l'unità di ciascuna facoltà nella molteplicità dell'agire: *Non est enim omnia aliud quam nobilis quaedam atque indivisa unita virtus, quaelibet autem pars virtualis de toto verificatur... Ex hoc est in qualibet parte, sicut unitas in numero*¹⁴⁴.

L'immortalità dell'anima o più esattamente della nostra *mens*, secondo il Cusano, non è che un corollario di quello che nel Ficino sarà più ampiamente svolto come «principio di affinità». L'anima, poiché conosce la verità immutabile nelle scienze e nella speculazione, non può essere che immutabile e quindi di per sé imperitura: *Sic qui attendit intuitionem mentis attingere invariabile et per mentem formas a variabilitate abstrahi et in invariabilem regionem necessitatem complexionis reponi: ille non potest haesitare mentis naturam ab omni variabilitate absolutam esse... Non igitur est de natura variabilium quae sensu attingit, sed invariabilium quae in se invenit*. L'immutabilità che gli oggetti dei sensi non possono di per sé offrire, la mente la trae da se stessa... *dum per se inquirat id quod invenit, stabile, clarum, lympidum et fixum existit*. Buon matematico, il Cusano trae un argomento originale dalla «capacità matematica» della mente umana che è il «numero vivo» e *numerus mensurans, auctor numeri* rispetto a tutti gli altri numeri, anche dei movimenti celesti: *Sic ex numero... Nam cum (mens), sit numerus vivus, scilicet numerus mensurans et omnis numerus in se incorruptibilis..., mentis nostrae numerus non potest concipi corruptibilis: quomodo tunc auctor numeri incorruptibilis, corruptibilis videri possit?* Perciò la mente che ha in sé il moto e la vita, non la può perdere, come la sfera non può perdere la rotondità: *Mens cum sit vita intellectualis seipsam movens... quomodo non semper vivit? Motus seipsum movens, quomodo deficit? habet enim vitam sibi compaginatam, sicut sphaera semper rotunda habet sibi compaginatum circumulum*. Ultimo argomento filosofico, e per un platonico quello più alto e decisivo, cioè dell'anima viva immagine dell'eterna verità: *Quomodo periret imago quae est relucetia incorruptibilis veritatis, nisi veritate communicatam relucetiam abolente?* Il Sole

¹⁴³ *De conjecturis*, lib. II, c. 15, ed. cit., fol. LX v-LXI r.

¹⁴⁴ *De conjecturis*, lib. II, c. 16, ed. cit., fol. LXI v. Va letto per intero lo stupendo c. 17 dedicato alla *Cognitio sui*, ed. cit., fol. LXIII v-LXIII v.

dell'essere che comunica l'immagine della sua verità all'anima, certamente non gliela toglierà¹⁴⁵.

Né puro estrinsecismo platonico quindi, né tanto meno puro naturalismo aristotelico, ma un ardito trasferimento della dialettica platonica dell'uno e dei molti, dell'identico e del diverso all'immanenza dell'anima al corpo professata dal realismo cristiano e che il Cusano vuol salvare senza legarsi espressamente alla formula aristotelica dell'anima atto primo cioè forma sostanziale del corpo. In questo senso il Ficino, pur muovendosi in un ambiente di dottrina se non identico assai simile, si mostrerà più comprensivo e più fedele alla tradizione del platonismo cristiano, fatto teoreticamente più esperto e maturo dopo l'interpretazione tomistica del pensiero aristotelico.

Il problema dell'anima, della sua spiritualità e dell'immortalità personale, è al centro del pensiero del Ficino così come il problema di Dio: essi non sono puramente dei «risultati» o delle semplici conclusioni del pensiero formale metafisico, ma formano – così come sono, cioè l'uno per l'altro – la situazione propria dell'uomo, spirito finito, ch'è orientato per istinto originario verso l'Infinito in un possesso eterno.

Come ha visto giustamente il Kristeller, ai tempi del Ficino ripresero forza e vigore le tendenze averroistiche e alessandristiche che negavano precisamente l'immortalità personale e la spiritualità dell'anima umana ed egli considerò suo compito di difendere il dogma cristiano minacciato da queste teorie, coi mezzi filosofici del Platonismo¹⁴⁶. È sintomatico al riguardo che l'opera sua principale abbia il doppio titolo: *Theologia platonica seu de immortalitate animorum*, e costituisca l'indagine più vasta intrapresa in modo sistematico dal pensiero cristiano sulla struttura metafisica dell'anima e sull'esito del suo destino. I primi libri I-V trattano di questa struttura metafisica secondo la quale – in conformità della dottrina plotiniana delle cinque ipostasi – l'anima è detta *essentia tertia ac media* dopo Dio, atto puro, e gli angeli, forme pure: *Deus scilicet et angelum in arce ponentes, corpus et qualitatem in infimo, animam vero inter illa summa et haec infima mediam quam merito essentiam tertiam ac mediam more Platonico nominamus quoniam et ad omnia media est et undique tertia*¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *De Mente, seu idiotae*, lib. III, c. 15, ed. cit., fol. XCIII v-XCIV r. La dimostrazione si conclude con un riferimento alla testimonianza concorde della religione ed è interessante l'accento al grande concorso dei fedeli per il giubileo di quell'anno (1450): *Cognata religio quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam... in vehementem admirationem adduxit..., nobis esse naturaliter inditam nostram mentis immortalitatem ostendit* (l. c. e fol. cit.).

¹⁴⁶ O. P. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze 1953, p. 376 s.

¹⁴⁷ *Theologia Platonica*, lib. III, c. 2; *Opera*, ed. Basil. 1561, t. I, p. 119.

La peculiarità dell'anima umana è di essere forma sussistente e di avere quindi in sé direttamente l'atto di essere (*esse*) come proprio e da essa pertanto inseparabile: *Anima vero propter tertiae illius essentiae proprietatem mera quaedam forma est non composita ex materia et forma neque recubans in materia. Ideo in seipsa permanens, quicquid in se est, nihil est aliud praeter formam. Ipsa igitur sua essentia non formatur per aliud quicquam, sed suis ipsius est forma, id est, ipsamet forma est*¹⁴⁸. Il nucleo metafisico della prova dell'immortalità è con ciò posto, in quanto l'anima ha per l'appunto l'esse in-e per se stessa: *Forma illa separata, qualis est anima, per se est, ergo est semper* (ch'è poi anche l'argomento di S. Tommaso!). *Animae essentia, quoniam est forma soluta, esse sortitur per semetipsam, et in ea ipsum esse est primus actus essentiae, nec ullum vinculum est per quod esse cum essentia connectatur, quo soluto accidat dissolutio*¹⁴⁹.

I seguenti libri VI-VIII della *Theologia* hanno espressamente per oggetto di dimostrare come, rispetto alle sue funzioni proprie dell'intendere e del volere, l'anima non è né un corpo, né direttamente soggetta alle affezioni del corpo. In questo punto pare che il Ficino, così come lo stesso S. Tommaso¹⁵⁰, identifichi dinamicamente l'anima soggetto del pensiero e l'intelletto vero e proprio.

A questo punto entra in giuoco il cosiddetto «principio dell'affinità» che lega l'anima in comunione di natura con gli esseri intelligibili cioè con Dio e le Idee, così che l'anima nel conoscere trae a sé gli oggetti del conoscere conferendo loro un modo di essere superiore: *Atque in hoc maxime excellentia eius (dell'anima o mente) aspicitur, quod illa quae in materia quodammodo falsa sunt, tanquam vera comprehendit, sicut figuras et principia figurarum. Quae in materia sunt impura, discernit ut pura. Quae in se multa sunt, conspicit tanquam unum, ceu sub una specie homines infinitos. Quae in se mobilia sunt, tanquam stabilia speculatur, quando temporis partes quae in seipsis fluunt, simul colligit, et praesenti annectit praeteritum et futurum. Quae in se distantia sunt, tanquam unita saepissime contuetur, quando totum orbem videt in puncto. Quae (ut ita loquar) mortua tanquam viventia. Quae corruptibilia tanquam perpetua*¹⁵¹. Per questo l'anima non è corpo od un che di incorporeo, ma spirito.

Alla dimostrazione analitica dell'incorporeità assoluta ovvero della spiritualità pura dell'anima attendono i seguenti libri IX-XII nei quali il Ficino entra in polemica diretta con i fautori del materialismo (Epicurei, Scettici),

¹⁴⁸ *Theologia Platonica*, lib. V, c. 8; *Opera*, t. I, p. 141.

¹⁴⁹ *Theologia Platonica*, lib. V, c. 9; *Opera*, t. I, p. 143; cfr. *Ibid.*, V, c. 12, t. I, f. 145 s.

¹⁵⁰ Cfr. *Sum. Theol.*, I^a, q. 76, a. 1: *U. intellectivum principium uniatur corpori ut forma.*

¹⁵¹ *Theologia Platonica*, lib. VIII, c. 14; *Opera*, t. I, p. 198.

contro i quali rivendica l'assoluta spiritualità dell'anima e l'immortalità personale, secondo il ricordato principio dell'unità: *Intellectus ergo perpetuus est qui rationibus sempiternis unitur solisque perficitur. Si intellectus eas capit et quod capit proportionem aliquam habet cum eo quod capitur, congruentiam certe cum his rationibus habebit. Hae neque principium habent, neque finem*¹⁵².

Dopo aver dimostrato come l'anima supera e domina il corpo (lib. XIII, cc. 1-5), il Ficino passa all'argomento che sembra il suo preferito per l'immortalità, quello dell'appetito naturale che l'anima ha di Dio, non solo nel senso di semplice aspirazione ma di tendenza esplicita di conformarsi agli stessi attributi divini. Egli ne enumera dodici: *Deum esse primum ipsum verum ac bonum. Esse authorem universorum. Super omnia. In omnibus. Semper. Providere cunctis. Iuste administrare. Fortiter, dum administrat, in habitu suo perseverare. Temperate suaviterque tractare. Opulentissime vivere, atque jucundissime. Seipsum adeo beatum intueri, mirari et colere.* Ebbene, anche l'uomo in tutto quel che fa e pensa e vuole ad altro non mira che a salire a questo vertice dell'essere e della vita e diventare anche egli Dio. L'ideale dell'uomo della Rinascenza è affermato dal Ficino dall'interno della vocazione propria dell'uomo ch'è chiamato alla partecipazione della vita divina: *Quicquid ubique homines agunt, ad harum [proprietatum] possessionem referunt, neque aliud quicquam expetunt et conantur, quam dotes huiusmodi plenissime comparare. Plenissimus harum possessor solus est Deus. Totus igitur animae nostrae conatus est, ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum.* E si tratta non di qualcosa di acquisito o di secondario ma di un principio specificativo dell'anima stessa: *Inest enim hominibus omnibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam ipsam sequitur speciei*¹⁵³.

Giustamente quest'appetito si dice «naturale» perché qualifica la natura nel suo fondo originario e costituisce, per così dire, una forma di finalizzazione trascendentale di tutto l'essere così da specificare in anticipo tutto il suo tendere e il suo operare: l'appetito naturale nel mondo della vita costituisce quel principio primo dell'agire che ha il suo riscontro nel «moto naturale» dei corpi terrestri e celesti, secondo la fisica antica. L'appetito naturale dell'anima rispetto alla divinità è per il Ficino, e giustamente dal suo punto di vista, l'argomento fondamentale per l'immortalità che riassume e approfondisce il significato di tutti gli altri: è quest'appetito naturale di Dio che mette

¹⁵² *Theologia Platonica*, lib. XI, c. 1; *Opera*, t. I, p. 240.

¹⁵³ *Theologia Platonica*, lib. XIII, c. 1; *Opera*, t. I, p. 305 (corsivo mio). Sulla dottrina del Ficino circa l'*appetitus naturalis*, v. P. O. KRISTELLER, *Op. cit.*, p. 180 ss.

ordine nella molteplicità dei suoi atti e delle sue aspirazioni. Come ogni moto naturale si riposa nel suo termine, così l'appetito naturale che l'anima ha di Dio non può non essere soddisfatto nel possesso e godimento illimitato dell'essenza divina. L'appetito naturale di Dio nella vita immortale non può quindi essere vano: *Quoniam vero appetitio ad Deum naturalis a Deo nobis infusa inanis esse non debet, ne summa ratio quae nihil frustra facit eam nobis infuderit, sequitur esse mentes hominum sempiternas, ut ad sempiternum divinumque bonum natura desideratum quandoque valeant pervenire*¹⁵⁴.

Data la natura propria dell'anima come *substantia tertia et media* fra gli spiriti puri e gli esseri corporei, accanto all'appetito naturale ch'essa ha come spirito in alto per Dio, coesiste un'inclinazione in giù verso il corpo che tende a piegarla verso il sensibile: *Anima rationalis quemadmodum omnes ibi convenimus – in horizonte, id est, in confinio aeternitatis et temporis posita est, quoniam inter aeterna et temporalia naturam mediam possidet, et tanquam media rationes vires actionesque habet ad aeterna surgentes, habet quoque vires operationesque declinantes ad temporalia. Merito cum ex diversis naturis inclinationes diversae nascantur, eo ipso quod animam videmus tum ad aeterna tum ad temporalia vergere, eam ex utrisque naturis constitutam esse cognoscimus*¹⁵⁵.

Nella lotta dei due moti naturali dell'anima è chiaro che il più forte è il moto verso Dio, anche se troppo spesso può essere ostacolato dalle passioni; esso è detto anche un certo qual «istinto essenziale», non senza (mi sembra) una certa reminiscenza di un celebre testo aristotelico riferito espressamente da S. Tommaso¹⁵⁶.

Con la morte e la beatitudine celeste viene assicurato il compimento dell'appetito di Dio; con la risurrezione del corpo viene ristabilito l'equilibrio ontologico dei due appetiti nella sua forma perfetta e raggiunta l'immortalità nella autentica pienezza dell'essere.

La continua polemica di B. Telesio contro la psicologia di Aristotele riguarda direttamente la parte fisica e fisiologica delle dottrine del Filosofo che vanno superate con le concezioni più aderenti all'esperienza. Ma sulla natura dell'anima spirituale il Telesio non vuol dissentire da Aristotele e comunque vuol ricondurre le interpretazioni eterodosse del suo pensiero alla dottrina tradizionale in armonia con l'insegnamento della Chiesa. L'anima umana è una sostanza spirituale, creata direttamente da Dio per ogni uomo: *Si quidem rationalis anima ea Aristoteli ponatur quae singulis hominibus a*

¹⁵⁴ Lettera a B. Bembo: *Opera*, t. I, p. 753.

¹⁵⁵ Lettera a Giacomo Bracciolini, figlio di Poggio: *Opera*, t. I, p. 657 s.

¹⁵⁶ *Sum. Theol.*, I^a-II^{ae}, q. IX, a. 4, dov'è citata la *Eth. Eud.*, VIII, 14, 1248 a 14.

Deo creata infunditur, nihil est quod cum homine disputemus (nobiscum enim facit incorpoream penitusque impartibilem eam statuens)...¹⁵⁷. Poiché però l'anima, mentre è unita al corpo, da esso in qualche modo anche dipende, si può in un certo modo chiamarla anche composta: Verum, quia rationalis anima, dum in corpore inexistit, ab illo pendet quodammodo, idcirco corpoream quadamtenus eam noncupare licet. Il Telesio insiste su questa dipendenza dell'anima dal corpo ed in particolare dell'intelletto dalla collaborazione delle funzioni del cervello, senza la quale non si possono spiegare i disturbi dell'intelligenza che hanno per causa le lesioni cerebrali. Questa dipendenza è a sua volta un segno e un argomento che l'anima spirituale è veramente forma sostanziale del corpo: Itaque vel si anima quae a Deo optimo maximo creata est hominum corporibus infusa est, cui vere ratiocinandi facultas attribuenda est, incorporea est. Il corpo e le funzioni corporee sono quindi il veicolo e il tramite necessario fra l'anima e il mondo esterno e l'inizio delle operazioni stesse dell'anima: Quoniam dum corpori ea inest, non sola ipsa et per se, nullaque spiritus [animalis] ope aut ministerio usa, intelligit ratiocinaturque, itaque non statim atque infusa est nec aeque in omnibus ratiocinatur, sed spiritus ope ac ministerio opus habet, qui motus, quibus a rebus sensu perceptis commotus est, proindeque et rerum naturas patefaciat ei omnes. Ed il Telesio qui per primo si richiama espressamente alla definizione della Chiesa dell'anima come forma sostanziale del corpo: Utique, quod sacrosanctae Ecclesiae visum est decretumque, corpori ea universo et spiritui in primis in cerebri ventriculis conterito, indenda est¹⁵⁸.

Sulla scia del Telesio nella lotta contro l'Aristotelismo di scuola è il Campanella, ma con intenti più spiccatamente platonici. Alla dottrina aristotelica dell'intelletto (unico) egli attribuisce il rilassamento dei costumi: «Molti Peripatetici l'istesso ad Aristotele attribuiscono e solo l'intelletto agente immortale, e questa dottrina ha tolto dal mondo ogni bontà e fede e ha scoscienziato la gente troppo che son gli uomini finti saducei, che se fossero aperti potriano manco ingannare»¹⁵⁹. Il nucleo della controversia si concentra quindi nella dimostrazione della spiritualità ed immortalità dell'anima individuale, al di là quindi di ogni Alessandrismo ed Averroismo che ogni credente dopo l'esplicita condanna della Chiesa deve ormai espressamente riget-

¹⁵⁷ *De rerum natura*, lib. V, c. 40, ed. V. Spampanato, Genova 1913, t. II, p. 209.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, *ib.*, t. II, p. 210. La definizione dell'anima forma sostanziale del corpo, del Concilio di Vienne (1311), fu rinnovata nel Concilio Lateranense V (1512) contro gli Averroisti e gli Alessandrini.

¹⁵⁹ *Del senso delle cose e della magia*, lib. II, c. 24, ed. di A. Bruers, Bari 1925, p. 118.

tare. Non senza una risonanza platonica, Campanella dà al capitolo seguente il titolo programmatico: *Dell'immortalità e divinità dell'uomo*. Il primo argomento è sempre quello dell'eccellenza dell'oggetto e dell'atto del pensiero: «Ma noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto la natura degli elementi e del sole e della terra, ma molto più sopra loro intende, desidera e opera più che sullo effetto loro altissimi effetti; talché non pende da loro, ma da cagione molto più alta che Dio s'appella»¹⁶⁰. Altro argomento della spirituale dignità dell'uomo è la sua aspirazione ai beni spirituali e il culto della religione: «Dunque è forza che altra vita a lui si convenga e che l'anima sua communi-chi con la divinità, del che n'hanno fatto fede tanti sapientissimi e ignorantissimi e d'ogni condizione uomini, che con sangue sparso, con miracoli, con testimonianze, con fermezza di spirito e certezza d'asserzione, senza desiderare onori e beni della presente vita hanno fatto noto al mondo di aver parlato con gli Angeli, con Dio, e aver visto inestimabile beatitudine, dopo questa vita da loro sprezzata, a noi restare...: e questo è segno che l'uomo con i superi abbia comunicanza». Sembra che il Campanella venga riassumendo le ampie divagazioni metafisiche della *Theologia* platonica del Ficino: tanta è la somiglianza degli argomenti e del metodo stesso!

Infatti ha un posto d'onore in questa dimostrazione l'argomento principe del Ficino, che è quello dell'appetito naturale che dal Campanella è però enunziato in forma assai più sobria e indeterminata: «Similmente l'appetito dell'uomo è infinito perché non gli basta un podere, nè una città, nè un regno, nè un mondo, perchè Alessandro si dolse di non poter andare a soggiogare i mondi di Democrito; e questo desiderio tutti l'abbiamo. Dunque è segno che l'infinito è oggetto del nostro appetito naturale»¹⁶¹. Anche per Campanella come per il Ficino, la convinzione della propria immortalità scaturisce dalla coscienza della propria spiritualità ch'è vissuta nella sua concretezza di apertura ed aspirazione verso l'Assoluto. Ch'è poi l'argomento essenziale della trascendenza del nostro essere sul tempo in cui ci tien prigioni l'esistenza.

b) *Filosofia moderna. Spiritualismo*. Nella filosofia moderna il problema dell'anima svanisce e cede il passo a quello della «coscienza», mettendosi alle sue dipendenze. Non però subito, che anzi si ha nel primo periodo un'intensificazione della concezione sostanzialistica; e mai totalmente, così che non si possa osservare qualche sopravvivenza della medesima anche nei periodi di maggior furore fenomenistico, idealistico o materialistico. Bastino brevi accenni alle fasi più visibili di tale movimento.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, lib. II, c. 25, ed. cit., p. 119.

¹⁶¹ *Op. cit.*, lib. II, c. 25, ed. cit., p. 121.

In Cartesio si mostrano ancora intatti, almeno nell'apparenza, i capisaldi della concezione tradizionale. Che l'anima esista e sia una sostanza, è un fatto evidente al solo lume della ragione, e su questa linea dell'evidenza immediata Cartesio risolve tutti i problemi dell'anima. Secondo i *Principia Philosophiae* (I, 9): *Notandum est lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectione sine qualitates, atque ideo, ubicumque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cuius illae sunt, necessario inveniri.* Onde nella VI Meditazione l'evidenza dell'anima è presentata con il ricorso al principio dell'idea chiara e distinta, dell'opposizione fra i due attributi che in noi osserviamo, l'estensione ed il pensiero, nei quali si fanno immediatamente presenti come due sostanze distinte il corpo e l'anima: *Quia ex una parte claram et distinctam habeo ideam mei ipsius quatenus sum tantum res cogitans, non extensa; et ex alia parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantum (res) extensa non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum et absque illo posse existere.* Dove è da notare la somiglianza evidente con l'argomento dell'«uomo volante» di Avicenna, ma che Cartesio prende con maggiore impegno perché identifica l'io intero con ciò che sostiene l'attività della coscienza ed in fondo con la coscienza stessa, non ammettendo egli fra i due che una distinzione di ragione. Tale restringimento della sfera ontologica dell'io non impedisce tuttavia a Cartesio di affermare una vera unione sostanziale fra l'anima e il corpo: l'anima se ne persuade, con una conoscenza che le è naturale, nella percezione del dolore (fisico) e degli altri sentimenti corporei i quali non possono provenire da essa sola (cfr. *Principia Philosophiae*, II, 64). Ma il problema, malgrado le proteste di Cartesio, rimaneva insoluto: al più si era dimostrato come anima e corpo si distinguono, non come si uniscono e concorrono alle operazioni di un unico soggetto. E nacque la grande crisi del progresso della coscienza nella filosofia occidentale.

Movendo dalla nuova situazione cartesiana, Malebranche e Geulinx lasciarono i mezzi termini e attribuirono tutto a Dio: «Dio non comunica la propria potenza alle creature, e non le unisce tra loro, se non perché stabilisce le loro modalità, cause *occasionalis* degli effetti che egli stesso produce»¹⁶². Soluzione estrema che colpiva direttamente nel cuore le pretese evidenze cartesiane, ma che non doveva essere l'ultima. Se l'anima, conchiude Spinoza, si fa presente tutta nel pensare, l'anima è il pensiero stesso, è l'idea, il contenuto della nostra vita interiore così che non ha più senso il pensarla legata al corpo: *Vita illa qua unumquodque est contentum et gaudium nihil aliud est, quam idea seu anima*¹⁶³. E Spinoza, più che di anima parla di *mens*: termine destinato ad avere fra breve molta fortuna.

¹⁶² N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la morale*, VII.

¹⁶³ *Ethices*, 2^a parte, prop. 57 Scholion, ed. Gentile, Bari 1933, p. 161.

Lo sforzo più notevole, a cui resterà legata la rinascita dello spiritualismo nella seconda metà dell'800, si deve alla ripresa che fece Leibniz della nozione aristotelica di «entelechia». L'essere non si salva che nell'unità effettiva, la quale non può essere data dagli atomi materiali perché la materia è puramente passiva: occorrono perciò «atomi formali», entelechie ovvero forme, la cui natura è tenuta nella forza che tendono ad esplicitare, e che possono chiamarsi «anime» e «monadi». L'anima torna qui ad essere non tanto la «entelechia» aristotelica, quanto il principio cosmico del panpsichismo stoico e neoplatonico. Infatti le entelechie non si generano in seno al divenire, ma sono state create col mondo e sussistono sempre (preesistenza): altrettanto si dica del corpo a cui si unisce la entelechia. Il formarsi degli organismi viventi non è che apparente, e si riduce ad un puro fenomeno di accrescimento esterno (preformismo). Apparente pure è la separazione dell'anima dal corpo nella morte: per Leibniz si tratta solo di una riduzione nelle dimensioni del corpo appariscente; cioè l'anima conserva un corpo tenue, organizzato a suo modo, quello che un giorno, nella resurrezione, riprenderà le dimensioni del corpo appariscente perduto nella morte. L'anima ed il corpo non comunicano in alcun modo, ma le loro operazioni si corrispondono in perfetta sincronia, come due orologi che il supremo Artefice ha da sé costruiti e poi mossi nel medesimo istante (armonia pre-stabilita). Il viluppo inestricabile delle questioni antiche e moderne non sussiste più¹⁶⁴.

La reazione alla definizione cartesiana dell'anima come *substantia cogitans*, con un esplicito riconoscimento della funzione del corpo organico, trova la sua formula nell'erede spirituale di Leibniz, Chr. Wolff. Poiché le nostre intellezioni sono condizionate dalle sensazioni e queste alla loro volta dalle mutazioni che accadono nei corpi che ci circondano, la nostra conoscenza o *Weltanschauung* dipende dal posto che occupa il nostro corpo nell'universo: *Animam ergo definivi, quod sit substantia universi repraesentativa pro situ corporis alicuius organici in universo*¹⁶⁵. Leibniziani restano nel fondo, più tardi, Herbart e Lotze, ai quali si deve molto per la ripresa dello spiritualismo nella psicologia moderna. Il secondo dà tre ragioni a difesa della spiritualità e della sostanzialità dell'anima, che sono le tre esperienze fondamentali della vita spirituale: la libertà del volere, la completa

¹⁶⁴ Cfr. *Considerazioni sulla dottrina d'uno spirito universale*, 1702, ed. De Ruggiero, in *Opere varie*, Bari 1912, p. 68, e vol. IV, ed. Gerhardt; v. anche il *Discours de Métaphysique*, ed. H. Lestienne, Parigi 1929, capp. X-XII, pp. 38-42, e *Monadologia*, § 18 ss., ed. Boutroux, trad. it., Firenze 1934, p. 134 ss.

¹⁶⁵ *Ratio Praelectionum*, § 22, cit. da M. CAMPO, *Chr. Wolff e il razionalismo precritico*, I, Milano 1939, pp. 298-299.

incomparabilità (*völlige Unvergleichbarkeit*) fra i processi psichici e le situazioni spaziali di movimento, luogo, figura ed energia materiale, e l'unità di coscienza¹⁶⁶. La psicologia poteva così risorgere a nuova vita avendo ritrovato il suo oggetto che il materialismo aveva confinato nel regno della natura.

Fenomenismo e idealismo. In Locke anima e corpo sono ancora sostanze: in Berkeley svanisce il corpo, e la sostanzialità è riservata all'anima se ancora si può parlare di sostanza per un essere che s'identifica in atto con l'atto del percepire. La concezione fenomenista, a cui doveva portare l'attualismo empirico, si dispiega in pieno nell'opera di Hume con lucidità che non ha l'eguale. L'anima, che ormai come in Spinoza è detta *Mind* (mente), non è che un fascio o collezione di percezioni differenti, tenute insieme da certe relazioni e credute, benché a torto, dotate di semplicità e identità perfetta in modo che si possono separare a piacimento l'una dall'altra e ciascuna dalla stessa mente. Non è perciò la mente che un sistema dinamico di percezioni differenti, legate insieme dalla relazione di causa ed effetto in modo che possono a vicenda prodursi, distruggersi ed influenzarsi¹⁶⁷. In precedenza (*Ibid.*, sez. V) Hume aveva mostrato che le questioni sull'immaterialità e sostanzialità della mente non possono avere alcun senso intelligibile; buon per noi perché tali dottrine porterebbero difilato all'ateismo e giustificherebbero le estreme opinioni di Spinoza. La posizione di Hume sta enigmatica, nello sviluppo delle dottrine sull'anima, tra l'idealismo che prenderà l'inizio da Kant ammiratore del suo nuovo concetto di «coscienza creativa», e l'empirismo fenomenista e materialista: le due correnti, nelle quali si frammenterà il pensiero europeo per due secoli con movimenti di flusso e riflusso ove alle volte – come in J. Stuart Mill e H. Taine – non è sempre possibile discernere se ancora sussista qualche termine netto di demarcazione.

Kant non passò per buona l'equivalenza cartesiana: «Io penso, dunque esisto», perché allora la proprietà del pensiero farebbe di tutti gli esseri che la posseggono esseri necessari. La proposizione: «Io penso», nel modo inteso da Cartesio, esprime un'intuizione empirica indeterminata, che è tutt'altra cosa dall'«Io penso» dell'appercezione trascendentale, come problematicità pura, forma di ogni giudizio dell'intelletto in generale che accompagna l'uso di tutte le categorie. In sostanza Kant rimprovera ai cartesiani e ai leibniziani la continuità fra la psicologia e la metafisica: non si può dare sulla base di quella esperienza soggettiva il passaggio all'ammissione di un'anima

¹⁶⁶ LOTZE, *Metaphysik*, III: *Von dem geistigen Dasein*, §§ 238-240, Lipsia 1879, p. 473 s.

¹⁶⁷ *Treatise on Human Nature*, I, 4ª parte, sez. VI: *Of Personal Identity*, ed. Selby-Bigge, Oxford 1928, p. 251 ss., nella tr. CARLINI, Bari 1926, p. 303 ss.

sostanza, semplice, incorruttibile, personale, spirituale, immortale. A questo modo noi avremo fatto un passo al di là del mondo sensibile, e ciò contraddice al principio che regola l'uso e il valore delle categorie. Chi vuol andar oltre, cade in «paralogismi» inestricabili che hanno uno schema comune di *sophisma figurae dictionis*, nel quale l'«Io penso» ha nelle due premesse un significato diverso, in quanto nell'una si riferisce ad un oggetto come «cosa di esperienza», nell'altra esso ha il significato di forma pura del pensiero astruendo da ogni oggetto. Così, conclude Kant, una conoscenza cercata al di là dei limiti della esperienza possibile e tuttavia spettante all'interesse più alto dell'umanità, qualora la si esiga dalla filosofia speculativa, finisce in una speranza illusoria¹⁶⁸. Non sorprende perciò se a Kant attinsero tanto i positivisti come i criticisti, da Comte a Wundt, per opporsi all'esistenza dell'anima ed allo stabilirsi della psicologia come scienza.

Nei sistemi dell'idealismo trascendentale, l'anima torna a collocarsi al centro dei problemi, non però come realtà a sé stante ma in funzione del tutto *essenzialmente dinamico* che assorbe l'essere come tale: o come Io assoluto (Fichte), o come Natura che continuamente si fa (Schelling), o come *Spirito assoluto* (Hegel). Nell'ascesa della dialettica hegeliana, l'anima è lo «spirito soggettivo»: o è in sé immediatamente, ed è l'anima, lo spirito naturale che è l'oggetto dell'antropologia; o è per sé ovvero mediatamente, come riflessione ancora identica in sé e in altro, ed è lo spirito come relazione ad altro, la *coscienza* ch'è l'oggetto della fenomenologia dello spirito; o è lo spirito che si determina in sé, come soggetto per sé ed è l'oggetto della psicologia (di tipo leibniziano). In brevi parole: l'anima è lo spirito che si considera nel suo stadio inferiore di coscienza: dirla sostanza, semplice, immateriale, immortale è usare di termini fuori posto trattandosi di uno stadio al più come punto di partenza, e non comporta perciò alcuna determinazione esclusiva per cui siano da concepire come due «cose», da una parte la materia e dall'altra l'anima e lo spirito. Nel processo dialettico deve svanire anche questa distinzione da cui era sorto, osserva Hegel, quel problema incomprensibile e che ha costituito l'inciampo di Cartesio, Malebranche, Spinoza e Leibniz, che è la «comunione dell'anima e del corpo». Con acume e buon diritto Hegel nota che qualora anima e corpo vengono presupposti come assolutamente indipendenti fra loro, essi sono tra loro impenetrabili come una materia rispetto ad un'altra, e ciascuna può essere accolta nel non essere dell'altra, ma con ciò sparisce il significato e la possibilità di ogni comunione¹⁶⁹. Della nozione aristotelica, travisata da Leibniz e abbandonata dagli altri moderni e che per il

¹⁶⁸ KANT, *Critica della Ragion Pura*. Parte II: *Dialettica trascendentale*, II, 1.

¹⁶⁹ HEGEL, *Enzyklopädie der philos. Wissenschaften*, §§ 387, 389, 390, 403.

rapporto di atto e potenza evitava egregiamente la secca di quell'aporia, Hegel non fa più verbo mentre l'aveva pur esposta con parole di ammirazione nella *Storia della filosofia*¹⁷⁰.

Segue da vicino Hegel il nostro Spaventa ed anzi lo supera quando afferma che l'anima non è se non come relazione ad altro, o come *atto* in cui si distinguono sì, ma unendosi, non separandosi, forma e contenuto (contro gli herbartiani). Per lo Spaventa, l'anima non è punto senza il corpo, senza che si mostri e si esprima in esso, e Spinoza aveva ragione: *anima est idea corporis* (e quindi *idea ideale*), non del corpo fenomenale, esterno, ma dell'interno, di quello che lo spirito pone – trova, dicono gli altri – in se stesso, e che esso abbraccia, contiene, supera, e senza di cui lo spirito non sentirebbe, né rappresenterebbe, né immaginerebbe, né appetirebbe, e quindi non penserebbe né vorrebbe¹⁷¹. La dualità dialettica di forma e contenuto, e quindi di anima e di corpo, che ancora conserva l'atto spaventiano scompare nell'attualismo gentiliano nel quale l'atto, in sé e come tale, è la sola e pura mediazione di sé: porre l'altro da sé sarebbe porre il niente ed il vuoto assoluto. Ogni atto crea sé *ex novo* e pone sé come oggetto: arrestarsi, è chiudere gli occhi, non rimanere già anima inoperosa ma cessare di essere anima¹⁷². Non si può negare che l'idealismo nelle sue varie forme abbia contribuito in certi momenti di maggior smarrimento positivista a rialzare in piedi l'anima e lo spirito; tuttavia il vantaggio veniva notevolmente diminuito da quel monismo al quale esso è fatalmente legato, e che coerentemente inteso e sviluppato, è capace per contrasto di rivendicare e rinnovare lo stesso materialismo¹⁷³.

Materialismo e ritorno al dualismo. Nelle teorie dell'anima, che nel '700 e '800 circolano negli ambienti della filosofia europea, si è quasi perso anche il ricordo così della natura come dell'esistenza dell'anima. Il sorgere e gli sviluppi della psicologia scientifica costituivano per molti un sufficiente compenso per la perdita di quei valori che ai loro occhi erano scomparsi per sempre. Kant medesimo non fu estraneo a questa dissacrazione della filosofia; se l'essere è irraggiungibile e lo spirituale è ridotto all'intelligibile, il resto – lo si dica pure noumeno – non è che ombra a sfondo opaco che si può trascurare e, se incomoda, anche negare. Quindi, se le fonti del materialismo ed il suo metodo per negare l'anima sono stati in origine ben altri, nella cultura moderna essi hanno acquistato forza nel contrasto eccessivo e spesso nella

¹⁷⁰ HEGEL, *Storia della filosofia*, cap. III, 3, trad. it. SANNA-CODIGNOLA, II, Firenze 1932, p. 344 ss.

¹⁷¹ B. SPAVENTA, *Principi di Etica*, ed. Gentile, Napoli 1904, p. 57 ss.

¹⁷² G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. 3, 4ª ed., Bari 1924, p. 21.

¹⁷³ G. RENSI, *Il materialismo critico*, Roma 1934, p. 137.

stessa alleanza delle filosofie a priori. Lamettrie, Helvetius, Büchner, Häckel ed i positivisti che negano l'anima, possono anche dichiararsi contrari a tali filosofie e queste ad essi. Ma il Wundt, che è un kantiano, ha in sostanza la medesima dottrina sull'anima¹⁷⁴; e così W. James, Titchener, Ribot, Höffding e le scuole da essi fondate, tutte partigiane della «Psicologia senz'anima». La formula la trovò F. A. Lange in opposizione allo spiritualismo rigido degli herbertiani, dediti allo studio dell'essenza dell'anima: «Che fare di un'ipotesi sull'esistenza dell'anima, quando sappiamo ancora così poco, sui fenomeni isolati, ai quali tuttavia deve estendersi dapprima ogni ricerca esatta? Nel piccolo numero dei fenomeni resi accessibili finora ad una osservazione più esatta, non si trova il minimo motivo per ammettere in generale un'anima, qualunque sia il senso più o meno preciso che si attribuisce a questa parola»¹⁷⁵. Le ragioni per avvalorare la sua negazione il Lange le prende espressamente da Kant.

I diritti della psicologia della vita spirituale furono difesi con successo da W. Dilthey con la nota distinzione fra «scienza della natura» e «scienza dello spirito» (*Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften*) che poneva accanto alla psicologia scientifica, esplicativa e causale, una psicologia del fatto spirituale come tale (v. il tomo V delle *Sämtliche Werke*, Lipsia 1892). La reazione prese maggior consistenza, da una parte con H. Driesch sul fondamento delle nuove indagini embriologiche, e dall'altra col circolo dei brentanisti aristotelizzanti o fenomenologi (Meinong, Stumpf, Pfänder, Scheler, Husserl). Movendo dallo studio dei fenomeni percettivi, dei contenuti del pensiero e del comportamento volontario, sull'esempio del Külpe, difendeva energicamente i diritti della «Psicologia come scienza dell'anima» uno studioso della psicologia dei ciechi, W. Steinberg¹⁷⁶. Alla posizione aristotelica tradizionale è tornato, per reazione anche alla tendenza agnostica di F. Brentano suo maestro, C. Stumpf, affermando che l'anima si conosce per concetti e non per intuizioni e che la sua presenza in noi si attesta immediatamente nel suo operare attuale¹⁷⁷.

Tuttavia ci pare che l'orizzonte della cultura contemporanea sia offuscato ancora da non poche nubi che impediscono l'aprirsi di una visuale senza compromessi, dai quali non si è liberata né la *Ganzheitspsychologie*, né la *Gestaltpsychologie*, che pure hanno strenuamente lottato per abbattere i canoni della psicologia ottocentesca: il Wertheimer, ad esempio, trova l'anima un qualcosa di mistico e di non necessario¹⁷⁸. Più franco è l'atteggiamento di un disce-

¹⁷⁴ WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, 4^a ed., Lipsia 1901, § 22: *Der Begriff der Seele*, p. 382 ss.

¹⁷⁵ F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, II, tr. it., Milano 1932, p. 397.

¹⁷⁶ W. STEINBERG, *Psychologie als Wissenschaft von der Seele*, Lipsia 1937.

¹⁷⁷ C. STUMPF, *Erkenntnistheorie* (postuma), II, Lipsia 1940, § 32, 4, pp. 380-381.

¹⁷⁸ WERTHEIMER, *Über Gestalttheorie*, «Symposion», Erlangen 1925, p. 53.

polo del Wertheimer, Koffka, il quale analizzando il problema della memoria ha mostrato che l'unità dell'Io, nonché fondarsi sulla memoria, è piuttosto il fondamento ed il centro di organizzazione della stessa¹⁷⁹. I fautori della «filosofia della vita» non hanno fatto posto all'anima, se non come nucleo energetico d'irradiazione dell'impulso istintivo, della «libido» e della vitalità irrefrenabile che fa dell'uomo un «animale malato» e dell'anima l'«avversario dello spirito»¹⁸⁰.

Per l'esistenzialismo, l'anima è ad un tempo la coscienza che l'individuo ha della sua vitalità e la ragione inesauribile della sua soggettività e interiorità¹⁸¹. Più positive e consistenti sembrano le posizioni di coloro che, denunciando ad un tempo il dualismo cartesiano ed il monismo materialista e idealista, propongono la considerazione del vivente e dell'uomo come di un «tutto» risultante dall'unione di due realtà, l'anima ed il corpo¹⁸².

Correnti ispirate alla politica rivendicano vagamente o con espressione romantica, ma di contenuto materialista, una particolare anima per ciascun popolo (*Volksseele*), immanente alle singole anime, e principio motore dei destini della collettività e delle razze, la quale avrebbe nel sangue e nelle caratteristiche biologiche dei diversi popoli una propria caratteristica, e quindi il fondamento di un diritto maggiore o minore perché un popolo domini e gli altri siano in soggezione: rinverdimento del *Kraftrecht* delle mentalità barbariche che la civiltà occidentale ascriveva a suo onore di aver superato ancora prima del messaggio cristiano.

Così la storia del problema dell'anima è alla fine la storia della vita stessa dei singoli popoli e delle diverse culture: con essa la civiltà si eleva, si chiarifica o si abbassa, perché ogni individuo ed ogni popolo non si può muovere nel suo ambiente e partecipare alla vita esteriore che muovendo da una definita concezione dell'essenza dell'uomo che ha nell'anima il proprio atto.

¹⁷⁹ KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londra 1936, p. 332.

¹⁸⁰ *Der Geist als Widersacher der Seele*, titolo dell'opera principale di L. KLAGES, in 3 voll., Lipsia 1929-1932.

¹⁸¹ K. JASPERS, *Philosophie*, III: *Metaphysik*, Berlino 1932, p. 62.

¹⁸² E. G. BORING, *Psychology for Eclectics*, in *Psychologies of 1930*, Worcester, Mass. 1930, pp. 123-127; P. LERSCH, *Seele und Welt. Zur Frage nach der Eigenart des Seelischen*, Lipsia 1941.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Oltre le opere indicate nel testo e nella bibliografia all'esposizione della dottrina:

- H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^a ed. di W. Kranz, Berlino 1938.
———, *Doxographi graeci*, 2^a ed., ivi 1929.
- H. CHERNISS, *Aristotele's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimora 1935 (cap. 4: *The Soul and Psychical Phaenomena*, pp. 289-326). Rimprovera ad Aristotele di aver svisato il pensiero dei predecessori al fine di poter fondare i principi del proprio sistema, cadendo perciò in frequenti incomprensioni: tesi audace e che ha incontrato sostanziali riserve da parte degli storici del pensiero antico, p. es. dal MONDOLFO nelle note alla sua trad. it. della *Storia* dello ZELLER, spec. II, pp. 352-357.
- I. T. GSELL FELS, *Dissertatio qua psychologiae platonicae atque aristotelicae explicatio et comparatio instruitur*, Würzburg 1852.
- H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, Lipsia 1903.
- H. USENER, *Epicurea*, Lipsia 1887.
- G. MANCINI, *L'Etica storica da Zenone a Crisippo*, Padova 1940 (parte 4^a, cap. 2, p. 131 ss.).
- E. ROHDE, *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 10^a ed., Lipsia 1925, trad. it., Bari 1906.

Elenco minutissimo di opinioni sull'anima, specialmente di neoplatonici, nella lettera *De Deo et Anima...* di M. Ficino a Francesco Capponi (1457), pubblicata da:

- P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, II, Firenze 1937, pp. 141-147.
J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Parigi 1939.

Fondamentali per tutta la storia del problema dell'anima:

- F. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, trad. it., Milano 1932.
A. J. FESTUGIÈRE, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2^a ed., Parigi 1932.
É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, Parigi 1932, cap. 9 e note alla fine del volume.

Ha dato un accurato elenco dei numerosi trattati sull'anima dell'età patristica e della scolastica alta, latina e greca, il BAINVEL in *DThC*, I, 1, coll. 971-978. Manca invece un'opera d'insieme sulle teorie dell'anima nei secoli XIII-XIV. Sempre utile per gli autori toccati, H. SIEBECK, *Geschichte der Psychologie* (pubblicata soltanto la prima parte in 2 fascicoli, che va dagli inizi della filosofia greca fino alla scolastica compresa), Gotha 1880-84. Informativa ma generica è l'esposizione di B. REVESZ, *Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisierung*, F. Enke, Stuttgart 1917.

Sulla formazione della psicologia scolastica, specialmente a Parigi, v.:

O. LOTTIN, *Problèmes de Psychologie (Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles, I)*, Lovanio-Gemblem 1942.

A. C. PEGIS, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Toronto 1934.

Ha egregiamente difeso l'esistenza dell'anima contro le negazioni fenomeniste, materialiste e positiviste, il:

Card. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, trad. it., Piacenza 1920.

Per le controversie sull'anima nel 1500, v.:

R. FIORENTINO, *Pietro Pomponazzi*, Firenze 1868.

Esposizione delle dottrine moderne sull'anima a partire da Kant, in:

J. H. WITTE, *Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge*, Halle 1888.

F. DE SARLO, *Il concetto dell'anima nella filosofia contemporanea*, Firenze 1900. Le riflessioni del De Sarlo sono riprese da:

G. VILLA, *La psicologia contemporanea*, 2^a ed., Torino 1911, pp. 399-403.

Ancora notevole per spunti di interpretazione personale è la storia complessiva del problema dell'anima tracciata da:

A. ROSMINI, *Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima*, appendice al 1^o vol. della *Psicologia*, Napoli 1858, pp. 173-240.

L'elenco più ricco ed aggiornato delle opinioni sull'anima in:

R. EISLER, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, III, 4^a ed., Berlino 1927, pp. 1-22.

H. LEISEGANG, *Die Entwicklung der Seelenbegriffe*, in *Logos* (tedesco), 16 (1917), p. 311 ss.

Accurate indicazioni sulle teorie contemporanee, spec. della *Lebensphilosophie*, con difesa della dottrina cattolica, in:

TH. STEINBÜCHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre (Handbuch der kath. Sittenlehre, I, 1)*, Düsseldorf 1938, cap. 6, p. 258 ss.

Dal punto di vista della Fenomenologia:

MAX BECK, *Psychologie, Wesen und Wirklichkeit der Seele*, Leida 1938.

Indipendenti:

N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlino 1933.

A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*, ivi 1940.

O. BUMKE, *Gedanken über die Seele*, ivi 1941.

P. HABERLIN, *Der Mensch, Eine philosophische Anthropologie*, Zurigo 1941.

CONCLUSIONE

L'UMANESIMO E L'ENIGMA DELL'UOMO

Sembra che dell'Umanesimo non esista ancora una rigorosa definizione. L'Umanesimo esprime un fenomeno di cultura e un orientamento di pensiero che nei problemi circa l'essere del mondo e della trascendenza converge sull'uomo, per la determinazione del suo essere e del suo destino. Ma in questo senso non c'è filosofia o concezione del mondo e della vita che non sia intrinsecamente umanista: è nell'essenza della vita dello spirito che ogni atto sia un'attuazione del soggetto, un ritorno in se stesso, un «incremento di se stesso» – ἐπίδοσις εἰς αὐτό – come dichiarava Aristotele con la piena approvazione di Hegel¹. In questa nozione elementare l'uomo è presente ad ogni suo atto, progetto o avventura come il «soggetto» stesso che quegli atti e gli oggetti corrispondenti dovrebbero attuare: il problema teoretico nella determinazione dell'Umanesimo è nel rapporto del «soggetto umano» a tali oggetti. Le difficoltà per la determinazione di tali rapporti sorgono d'ogni lato e fa meraviglia che tante ricerche sull'Umanesimo spesso le trascurino o neppure le avvertano.

Una volta ammesso che una filosofia antiumana o disumana è una contraddizione impossibile, resta il problema essenziale della *struttura* di questa *humanitas* rispetto al problema della verità dell'essere. L'uomo cerca la verità dell'essere, perché la verità è soltanto dell'essere e non dell'apparire come tale ch'è il luogo dell'errore². L'uomo cerca perciò l'essere; ma per

¹ *De Anima*, II, 5, 417 b 7. Cfr. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, Werke, Bd. XV, Berlin 1840, p. 333 ss.

² *De Anima*, III, 3, 428 a 12: αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς.

determinare l'essere rispetto all'apparire, si richiede già una determinazione della verità che garantisca l'essere dall'invasione e costituzione* dell'apparire. Bisognerebbe quindi – per determinare la verità – conoscere in anticipo la struttura di questa *humanitas* ch'è il soggetto delle possibilità dell'essere e dell'apparire, del vero e del falso. E nulla dimostra tanto all'evidenza l'oscillazione di tale *humanitas*, quanto la storia stessa dell'umanità in tutti i suoi aspetti dalla politica, alla tecnica, alla scienza fino alla filosofia. Se è la *humanitas* veramente il principio specificativo e fontale del vero, perché allora tutta cotesta sarabanda di pensamenti, perché tanto clamore che riempie i secoli di nuove formule per la salvezza dell'uomo? L'uomo avrebbe in se stesso quanto è necessario per far argine all'impeto del mondo e chiudere in se stesso il possesso della verità. La fenomenologia della cultura è quindi contro l'ammissione di un Umanesimo in senso ontologico cioè di una *humanitas* fondante.

Ma anche la definizione dell'uomo come «soggetto» ch'è il luogo del vero e del falso, della virtù e del vizio... non sembra più soddisfacente, per caratterizzare l'Umanesimo nella sfera ontologica. Occorre anche qui determinare anzitutto la struttura di tale soggetto. «Soggetto» nel senso di «ὄποκέϊμενον» indica ogni materia che subisce una trasformazione: dalla tecnica, dall'arte...: significato pragmatico, che ha il suo riscontro nel significato logico-grammaticale dove il soggetto è un termine comune indifferenziato ch'è determinato dai suoi predicati. Pertanto se l'essenza dell'uomo è di essere semplicemente «soggetto» a questo modo, nessuna concezione è più disumana di questa che concepisce l'uomo alla stregua di una materia in cui si possa scolpire checchessia, come una tela che possa ricevere qualsiasi figurazione³.

Un significato più comune di «soggetto» è quello di «principio attivo»: l'uomo configura il suo mondo all'interno di se stesso anzitutto in funzione del proprio orientamento spirituale e poi nel mondo della vita dello spirito in funzione dell'evoluzione stessa della civiltà umana. Così è l'Umanesimo che concepisce il mondo e la storia come *res e civitas hominis*: in questo senso si è voluto dare il nome di Umanesimo al Quattrocento italiano per la sua passione agli studi e agli ideali dell'antichità classica. Significato puramente culturale e convenzionale, tanto che l'aristocratico termine Umanesimo si è potuto poi estendere proprio a quello stesso Medioevo le cui barbarie sillogistiche avevano provocato lo sdegno dei raffinati umanisti.

³ M. SCHELER distingue tre concetti storici di «uomo»: del mondo giudaico-cristiano (= «figlio di Dio»), del mondo greco antico (= animal rationale), della scienza moderna (= l'uomo, ultimo gradino dell'evoluzione): concetti che non riescono a fondersi (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 2^a ed., München 1947, p. 9 s.).

* Sostituzione? [Nota del curatore].

Ma c'è un altro più alto significato di Umanesimo che si potrebbe chiamare *metafisico-profetico*. Esso appartiene alla religione rivelata del Giudaismo e del Cristianesimo. Nella religione rivelata convivono come momenti complementari:

a) *l'assoluto dominio di Dio sull'uomo*: Dio crea l'uomo, l'uomo cade dall'amicizia di Dio e ne vien punito secondo giustizia che avrà il suo epilogo nel giudizio finale;

b) *il continuo interesse di Dio per l'uomo*;

c) *la persona umana come agente consapevole e libero* per il proprio destino.

d) *l'assoluto impegno dell'uomo verso Dio*: Dio crea l'uomo a sua immagine e lo costituisce signore del mondo, e Dio vuole salvare ancora l'uomo dopo la caduta e – per dare all'uomo la possibilità di salvezza – stabilisce l'Incarnazione del Verbo, il Figlio di Dio che diventa il Figlio dell'Uomo. La storia del mondo (*Weltgeschichte*) diventa così la «storia di salvezza» dell'Uomo (*Heilsgeschichte*)⁴. Questa storia salvifica consta di tre epoche: la promessa e l'attesa (Vecchio Testamento: Ebraismo), l'attuazione (Nuovo Testamento: Cristianesimo), il compimento (Giudizio Universale: vita eterna). Sono qui presenti due caratteri antitetici: la *trascendenza divina* che ha l'assoluto dominio sulla creazione e sull'uomo; l'*interesse speciale di Dio per l'uomo* (Provvidenza) che lo crea signore del mondo, lo vuol salvare dopo la caduta nel peccato – ed è il momento essenziale – in modo che Dio stesso si fa uomo. La religione rivelata afferma di essere l'unica via di salvezza dell'uomo: è quindi concezione più umanistica – se si vuole – in quanto l'uomo è entrato nell'ambito stesso della divina trascendenza e costituisce tutta la realtà della storia non semplicemente come «soggetto» in qualsiasi senso, ma come apertura, progresso e chiusura o compimento del tempo.

Il concetto quindi di un «Umanesimo cristiano» che affiora di continuo nella letteratura cristiana antica, non dovrebbe incontrare difficoltà di principio. Se però il termine di «Umanesimo cristiano» vien fatto scivolare in quello di «Cristianesimo umano» e si vuol dire che la religione rivelata e ciò ch'essa comporta (la redenzione in Cristo) ha unicamente lo scopo di «restaurare» l'uomo caduto ovvero di «instaurarlo» nella sua pristina capacità, di ridargli l'integrità dell'esercizio delle sue facoltà naturali... – questo significato diventa estremamente ambiguo. Nella religione rivelata l'uomo è «teso» nei due momenti dialettici: *la sua caduta* (il peccato originale) perché si è affidato a se stesso e ha confidato in se stesso, e *la sua salvezza* (la

⁴ C. FABRO, *La storiografia nel pensiero cristiano*, Marzorati, Milano 1954.

redenzione) in quanto confida nella misericordia di Dio e si affida alla grazia di Cristo. In questo senso la religione rivelata piuttosto che ripristinare, pone la condanna inappellabile dell'Umanesimo, non in modo puramente etico-giuridico ma secondo la struttura stessa ontologica dell'esistenza dell'uomo: la situazione esistenziale dell'uomo è unicamente teologica.

1) *L'uomo come uomo* – che resta nella sua sfera naturale di vita, cultura, ecc. – è perduto.

2) *L'uomo come figlio di Dio* e credente in Cristo si può salvare. L'uomo quindi, nella nuova economia storica della Redenzione in Cristo, non deve più agire come semplice uomo ma come figlio adottivo di Dio, deve conformarsi a Cristo Figlio naturale di Dio. Perciò il Cristianesimo – se non vogliamo divagare sull'essenziale dei problemi – respinge in modo categorico ogni «Umanesimo integrale»: questo è un fenomeno tipico del pensiero moderno nella sua apostasia, aperta o mascherata, dalla religione rivelata.

Il concetto che aveva l'età classica dell'uomo può allora difficilmente essere battezzato per Umanesimo: se questo termine vuol significare l'affermazione dell'uomo, l'uomo resta in balia delle forze del cosmo e alla mercè del destino contro il quale nulla possono neppure gli dèi (l'uomo auspica bensì, ma non ottiene la sua salvezza): l'uomo non riesce ad essere uomo. La concezione cristiana della patristica e della scolastica è nella rivelazione della divina salvezza dell'uomo: in essa *l'uomo è impegnato ad essere più che uomo*. L'Umanesimo del Quattrocento, di natura prevalentemente estetico-culturale, ha significato spesso diletteristico, attestato fra l'altro dalla tendenza sincretistica che lo pervade, secondo la quale tutte le religioni e filosofie si accordano nell'esprimere alcune verità più fondamentali⁵. Gli manca quindi l'avvertenza del distacco e delle crisi delle epoche di esistenza e la comprensione del momento decisivo nella formazione individuale dello spirito che compete alla libertà del singolo.

La realtà è che l'inadeguatezza di cui si parla ha un'origine metafisica perché è insita nella natura stessa dell'uomo. Da qualunque punto di vista venga considerata, la natura umana si presenta come una sintesi di principi in contrasto: corpo e anima, sensibilità e intelletto, ragione e volontà... Tuttavia queste sono, per così dire, sintesi nell'ambito dell'immanenza in quanto esprimono l'essenza umana nel suo «essere», sono contrasti costitutivi. Invece, oltre e al di sopra di essi, c'è il contrasto che impegna per la sintesi ch'è decisiva dell'essere dell'uomo: l'antitesi di natura e spirito. «Natura» è, anche per l'uomo, l'immediato esercizio delle sue funzioni inferiori e superiori, secondo le caratteristiche individuali proprie di ciascuno

⁵ E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, p. 17.

mediante le quali ciascuno cerca la sua vocazione in questo mondo; «spirito» è l'orientamento sul tutto dell'essere: «essere spirito» è impegnarsi nella dialettica dell'Assoluto per trascendere il tempo e la finitezza. Nel «campo dello spirito», in questo senso di abbandonare il finito per tentare il rischio dell'Infinito, *tutti gli uomini sono uguali*, essendo per tutti egualmente un infinito rischio. Questo «rischio» fu compiuto da Socrate che accennò per primo al concetto autentico di Umanesimo. Il Cristianesimo diede al «rischio» quel τέλος assoluto che Socrate non poteva dare, ma con ciò trascendeva la sfera umana. Il pensiero moderno volle la sintesi e il superamento tanto dell'uomo greco come di quello cristiano, con il doppio movimento dell'immanenza, del finito che diventa Infinito e dell'Infinito che diventa finito.

Manca all'Umanesimo classicheggiante proprio quell'avvertenza dell'angustia e del disagio in cui l'uomo lotta e si tormenta nell'esistenza, che forma invece il tema continuo dell'antichità classica: gli Umanisti si compiacciono della veste, della bella apparenza, dell'avventura letteraria e filosofica, senza scorgere il vuoto e l'insoddisfazione che nell'opera dell'uomo i migliori spiriti dell'antichità hanno con viva potenza protestato. Questo è il paradosso del carattere disumano dell'Umanesimo in quel ristretto settore dei rappresentanti del laicismo e dell'irreligione ch'esso presenta⁶. Essi pretendevano di far risorgere l'uomo ideale dell'antichità ignorando o combattendo la metafisica ch'è la prospettiva stessa dell'essere e quindi l'unica capace di determinare la posizione dell'uomo nel mondo della natura e della storia. È sull'infatuazione di tali umanisti che ricade la responsabilità della dissociazione di religione e cultura, di vita e dottrina che si prolungherà nel Rinascimento anche fra alcuni uomini di Chiesa con le tristi conseguenze ormai note.

Gli umanisti laici non hanno avvertito i due momenti della dialettica cristiana: l'uomo è creatura, è dipendente, è carne e passione, è preda del male e del peccato... e si salva soltanto in Cristo; l'uomo è fatto a immagine di Dio, ha l'intelligenza e la volontà che tendono al vero e al bene assoluto e può conoscere l'itinerario della salvezza. Quindi anche i filosofi pagani hanno potuto, in parte almeno, conoscere la verità come egregiamente riconosceva

⁶ Ciò non si applica certamente ad un Marsilio Ficino e a coloro che come lui si muovono dominati dall'esigenza soteriologica della Redenzione in Cristo. Il Ficino inizia l'opera sua maggiore precisamente con la dichiarazione dell'angustia che preme sull'esistenza da ogni parte: *Cum humanum genus propter inquietudinem animi, imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, duriolem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine* (*Theologia Platonica*, lib. I, c. 1, in *Opera*, ed. di Basilea 1561, t. I, p. 79).

S. Agostino fino a giudicarli degni di onori divini⁷. Il nucleo della controversia si riduce a riconoscere con S. Tommaso che l'uomo può conoscere la verità ma in parte soltanto, con molta fatica e non senza miscela di errori...⁸: l'uomo, come spirito è un positivo ch'è affetto di negatività. La fede e la grazia suppongono ambedue gli aspetti: è tutta qui l'essenza di quel che si può chiamare – se si vuole – l'Umanesimo cristiano, come lo ha mostrato il domenicano Giovanni Dominici nella sua polemica con Coluccio Salutati. Egli fa sfoggio di vasta conoscenza del mondo classico e difende la necessità di leggere gli autori classici e di apprendere le «scienze laiche» (*scientiae seculares*), anche perché: *Sacra Scriptura non est omnis doctrina, seu omnem doctrinam non tradit. Igitur praeter sacras Litteras oportet Christianum ceteras litteras nosse*⁹. Ma è un Umanesimo, questo, diretto e culturale anch'esso, che non conosceva ancora le insidie della soggettività del pensiero moderno.

* * *

Di un Umanesimo puro, in senso teoretico compiuto e adeguato, non si può parlare che nel razionalismo: in esso infatti si è operata per tappe progressive l'epurazione della dimensione teologica dell'esistenza umana in cui si muoveva la coscienza, sia pur in diversa guisa, nell'antichità classica e nell'epoca patristica e medievale. L'evo moderno intende dare all'uomo la certezza assoluta della verità assegnandole come criterio il ritorno della coscienza in se stessa e quindi la sua presenza a se stessa: il cambiamento essenziale che si annunzia col pensiero moderno e che forma la trama della sua storia. Il fallimento di tale principio a cui oggi assistiamo, col marxismo e con l'esistenzialismo, se smaschera l'equivoco dell'utopia umanistica, non mostra ancora la vera radice della deviazione iniziale.

L'elemento costitutivo della filosofia moderna, dal punto di vista metodologico, è l'equivalenza di verità-certezza e quindi di verità-scienza: l'edificio della scienza con i suoi assiomi, con le sue dimostrazioni ed esperienze, coi suoi corollari. Nella scienza l'uomo si fa luce da sé nel mondo e lo domina: il mondo con il progresso delle scienze matematiche e fisiche diventa il *regnum hominis*. Ciò che distacca l'Umanesimo moderno da quello estetiz-

⁷ *Verumtamen si philosophi aliquid invenerunt, quod agendaе bonae vitae beataeque adipiscendae satis esse possit: quanto justius talibus divini honores decernerentur?* (*De Civitate Dei*, I, II, c. 7; CSEL, t. 40, p. 67).

⁸ Cfr. *C. Gentiles*, II, c. 7: *Nonnisi cum magno labore studii... vix post longum tempus... et (non) absque omni dubitatione et errore.*

⁹ In *Lucula noctis*, ed. R. Coulon, Paris 1908, p. 76.

zante del Quattrocento che ritorna al passato, è l'*assunzione della scienza* come criterio di verità e strumento adeguato per una struttura nuova dell'uomo nel mondo, della natura e della storia: la scienza diventa a un tempo paradigma, contenuto e scopo dell'umana ricerca. Caratteristica di tale profonda trasformazione della concezione della verità stessa è la «assolutezza» del principio della coscienza: la coscienza non è più unicamente il «luogo» della verità, cioè il soggetto che la riceve dalla realtà del mondo e dalla divina rivelazione: essa è il principio che la genera in sé da se stessa e, muovendo da se stessa, la rapporta al mondo della esperienza e della storia. Non è a caso che i più grandi filosofi moderni – non soltanto Cartesio e Leibniz che hanno fatto scoperte geniali nelle scienze fisiche e matematiche, ma anche Malebranche, Spinoza, Kant e lo stesso Hegel – si sono applicati a fondo ai problemi della scienza¹⁰. La verità tende all'«esattezza» e l'applicazione delle scienze matematiche alla fisica vuol dare precisamente la garanzia della esattezza assoluta: in possesso di tale esattezza assoluta l'uomo si sente in possesso della verità assoluta, come Dio; la certezza che Dio ha delle verità matematiche, si afferma, non può essere superiore a quella dell'uomo.

Il risultato inevitabile dell'Umanesimo moderno è stato l'*espulsione* alla fine della teologia e della trascendenza: su questo punto l'accusa di «novità pericolosa» che lo scolastico Voezio faceva a Cartesio aveva colpito il segno. Nella sua risposta Cartesio ribadisce con vivacità la necessità di «rinnovare» la filosofia liberandola dal vecchiume e dalla confusione della filosofia tradizionale, ma professa di accettare la religione tale quale è stata proposta da Dio: *Odiosum quidem est circa religionem aliquid velle innovare: quia cum quique illam, quam amplectitur, dicat se credere institutam esse a Deo, qui errare non potest, nihil ex consequenti credit in ea posse novari, quod non sit malum. Sed circa philosophiam, quam ultro fatemur omnes nondum ab hominibus satis sciri, ac multis egregiis inventis augeri posse, nihil laudabilius est quam esse Novatorem*¹¹. Però di lì a poco Spinoza farà la critica radicale ad ogni religione rivelata affermando la separazione assoluta di fede e scienza, di teologia e filosofia: *Inter Fidem, Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium nullamve affinitatem: quod iam nemo potest ignorare qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem; fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem*. E conclude con la proclamazione del libero pensiero e di una religione moralistica senza dogmi: *Fides igitur summam unicuique libertatem ad philosophandum*

¹⁰ Lo ha mostrato, fino a Kant incluso, M. GENTILE, *Il problema della filosofia moderna*, Brescia 1950.

¹¹ *Epistula ad G. Voëtium*, Pars I; *Oeuvres*, éd. Adam-Tannery, Paris 1905, t. VIII, P. II, p. 26.

*concedit; ut quicquid velit, de rebus quibuscumque, sine scelere sentire possit, et eos tanquam haereticos et scismaticos damnat, qui opiniones docent ad contumaciam, odia, contentiones et iram suadendum; et eos contra fideles tantum habet qui Iustitiam et Charitatem, pro viribus suae rationis et facultatibus suadent*¹². Spinoza va ancora più avanti e si può dire che porta al suo compimento definitivo il programma illuminista della liberazione dell'uomo dalla trascendenza. Infatti, scrivendo a Oldenburg, egli rigetta espressamente l'Incarnazione temporale del Verbo, perché la Sapienza eterna di Dio si manifesta sempre e dovunque, specialmente nella mente umana e si è manifestata in modo particolare in Gesù Cristo: *Denique ut mentem clarius aperiam, dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de altero illo filio Dei, hoc est, Dei aeterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit*¹³.

L'Incarnazione quindi è ridotta al contenuto gnostico e universale, che Hegel elaborerà col principio dell'autocoscienza assoluta ma senza aggiungere nulla alla determinazione spinoziana dell'essenza dell'uomo.

La proclamazione dell'*homo humanus* assumerà nello sviluppo della filosofia moderna gradazioni e sfumature molteplici le quali si assumono il compito di sciogliere l'enigma che l'uomo sente in se stesso. Nella prima direzione della filosofia moderna, del razionalismo metafisico, la scienza entra come metodo e come parte integrante della filosofia stessa¹⁴: la fede e la religione, i problemi fondamentali dell'esistenza di cui esse prospettano la soluzione, non solo non attingono quella «certezza» ch'è propria della filosofia, ma trovano davanti a sé ostruito il cammino naturale della verità. Già prima nel soggettivismo delle scuole nominalistiche medievali l'uomo si era scisso interiormente diffidando della scienza aristotelica e affidando unicamente alla *fede* e all'intenzione soggettiva la certezza dell'esito dell'esistenza; nella filosofia moderna – mediante un nominalismo di polarità inversa – è unicamente progettando una filosofia scientifica, sorretta da una *fede* nella validità assoluta della ragione, che l'uomo stabilisce la certezza sul suo essere e lascia ai margini la vita della fede.

¹² *Tractatus theologico-politicus*, c. XV, in *Opera O.*, ed. Van Vloten-Land², l'Aja 1895, t. II, p. 112 s.

¹³ *Ep.* LXXV (olim XXI), in *Opera O.*, ed. cit., t. II, p. 416.

¹⁴ Cfr. i *Principia philosophiae*, ch'è l'opera più matura di Cartesio: i libri II-IV sono trattati esclusivamente scientifici.

A questo modo s'inaugura un tipo nuovo di metafisica che potrebbe chiamarsi «presenziale», anche se dal punto di vista etimologico i due termini di «metafisica» e «presenza» sembrano (e forse anche lo sono) contraddittori: l'essere non si dà mediante processi illativi ma unicamente nell'attestazione diretta di sé, nel *cogito* il quale si prolunga nell'argomento ontologico che esprime da Cartesio, a Leibniz, a Hegel il nucleo della teologia dell'immanenza moderna. L'eccezione di Kant, avversario dell'argomento ontologico, è soltanto apparente dal punto di vista della nostra disamina perché anche per Kant le certezze di natura metafisica hanno carattere d'immediatezza sia pur trascendentale (postulati della ragione pratica).

Col pensiero moderno la coscienza umana, da Cartesio a Nietzsche fino a Sartre, ha percorso l'avventura radicale del suo destino e forse noi non siamo ancora in grado di valutarne tutto il significato e di farne l'esatto bilancio attivo e passivo. Di quello passivo si è già accennato e si accennerà ancora. Per quanto riguarda quello attivo, si può riconoscere che spetta al pensiero moderno – grazie al suo matematismo – un senso di rigore metodologico e di critica d'indagine che non poca scolastica aveva del tutto smarrito, diffondendosi in futilità insignificanti mentre urgeva l'essenziale. È forse colpa di tale scolastica verbosa se è toccato alla filosofia moderna di riprendere il problema dell'interiorità e dell'io che dopo S. Agostino e la polemica antiavverroistica di S. Tommaso («*hic*» *homo intelligit, vult, amat...*)¹⁵ sembrava fosse stato dimenticato. Campanella, figlio spesso ribelle della scolastica e sotto certi aspetti precursore esplicito del *cogito* cartesiano, intendeva conservare l'unità della coscienza nelle due aperture della scienza e della fede: la sua opera costruttiva tuttavia si svolge su altro piano da quello matematico rigoroso del razionalismo cartesiano, e perciò restò un episodio isolato senza seguito.

* * *

L'innesto, ossia l'accostamento del principio teoretico dell'immanenza ovvero dell'interiorità noetica con quello protestante dell'interiorità religiosa è la caratteristica dell'idealismo tedesco al quale, a nostro avviso, compete d'aver trovato la formula dell'Umanesimo assoluto, senza residui. L'essenza dell'Umanesimo assoluto idealista è di aver abbassato Dio all'uomo ovvero di aver fatto di Dio un «superlativo umano» secondo una felice espressione di Kierkegaard.

Già per l'Illuminismo, Dio è impersonato nella Ragione assoluta, cioè nel complesso delle leggi che regolano la natura e che l'uomo viene scoprendo

¹⁵ Cfr. *De unitate intellectus contro Averroistas*, ed. L. W. Keeler, Roma 1936; §§ 66-75, p. 42 ss.

gradualmente con la sua indagine. Dio è quindi la stessa razionalità umana nella proiezione indefinita del suo sviluppo: la religione rivelata o è semplicemente negata (deismo, scetticismo libertino...) o è abbassata e subordinata alla religione moralistica naturale come fa Kant¹⁶. Caratteristica dell'idealismo critico kantiano è la «dissociazione della coscienza» e in questo senso il suo pensiero si presenta antiumanistico: dissociazione di noumeno e coscienza, di esperienza e intelletto, di ragion teoretica e ragion pratica, di etica e religione... Se non che in queste stesse dissociazioni è affermata, e dagli stessi contrasti confermata, la medesima unità di coscienza che nella sua universalità si configura come la realtà della Ragione illuminista dilatata ad abbracciare quelle sfere infrarazionali e in un certo senso anche quelle metarazionali che l'Illuminismo settecentesco aveva trascurate. In questo senso Kant fa un passo essenziale nell'affermazione dell'Umanesimo moderno coll'unificazione di tutti i problemi della ragione pratica e speculativa nell'unico problema dell'uomo. Alla fine della *Critica della ragion pura*, trattando dell'ideale del sommo bene, Kant scrive: Tutto l'interesse della mia ragione (sia speculativa come pratica) si raccoglie nelle tre questioni seguenti:

1) *Cosa posso sapere?* – 2) *Cosa devo fare?* – 3) *Cosa posso sperare?*¹⁷.

Alla prima questione di natura puramente teoretica ha risposto la *Critica della ragion pura*; la seconda di natura pratica costituisce l'argomento della *Critica della ragion pratica*; alla terza, ch'è teoretica insieme e pratica, si può soddisfare – dice Kant – in quanto il momento pratico porta al momento teoretico ovvero al problema supremo della «felicità» (*Glückseligkeit*) e alla sua soluzione, in quanto nella felicità l'uomo trova la soddisfazione di tutte le sue aspirazioni sia *estensive*, come *intensive* e *protensive*: la garanzia di tale soddisfazione è nell'aspirazione stessa. Nella «*Introduzione*» alla *logica* edita dallo Jäsche nel 1800, trattando del concetto di filosofia in generale, Kant fa un passo avanti in quanto alle tre questioni indicate ne aggiunge una quarta di natura conclusiva: «*Cos'è l'uomo?*»¹⁸. E la stessa risposta alle questioni è più determinata che nella *Critica della ragion pura* e sembra quasi la voglia sostituire: leggiamo infatti che alla prima questione risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza («cosa posso sperare?») la *religione* e alla

¹⁶ Nel saggio: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* del 1793 (cfr. spec. nel IV. Stück, parte I e II, l'aspra critica alla religione rivelata).

¹⁷ «Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. *Was kann ich wissen?* – 2. *Was soll ich tun?* – 3. *Was darf ich hoffen?*» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Methodenlehre, II Hauptst., II Abschn., A 804 s., B 832 s.; ed. R. Schmidt², Leipzig 1930, p. 728).

¹⁸ *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. Cassirer, Bd. VIII, p. 343 s.

quarta («cos'è l'uomo?») l'*antropologia*. Ma in fondo – aggiunge subito Kant ed è ciò che deve attirare la nostra attenzione – tutto questo si riduce ad antropologia perché le prime tre questioni si rapportano all'ultima. E nella prefazione alla *Antropologia* dello stesso anno si legge la dichiarazione esplicita che «l'oggetto più importante» (*der wichtigste Gegenstand*) di tutte le ricerche nel campo della cultura, è l'uomo¹⁹.

Così dal socratico γυνῶθι σαυτόν che guidava nel desiderio dell'immortalità, al *Deum et animam scire cupio* di S. Agostino che distaccava dal visibile per aspirare al Bene incommutabile, si è giunti ad affermare la centralità costitutiva dell'uomo nel problema della verità. La dissociazione delle sfere di coscienza – che ancora resta in Kant – sarà presto superata, e suo malgrado, dall'Idealismo.

Il problema dell'essenza dell'uomo come totalità storica, coincidente a sua volta con la sua struttura metafisica, è stato posto e risolto per la prima volta dall'*idealismo* in un'unità senza residui: l'insufficienza della soluzione idealista ha provocato le divergenti reazioni del marxismo e dell'*esistenza-lismo* che muovono dall'istanza idealista.

Diversamente da Kant, che elevava la religione naturale sopra la religione rivelata, Hegel elevò la filosofia a teologia anzi a teogonia. Hegel non indica più – come l'Illuminismo di Lessing e Goethe – l'essenza universale dell'uomo con il termine «umanità», ma con quello di «spirito» (*Geist*) la cui definizione è di essere l'Assoluto²⁰. L'imbarazzo di Hegel si può rilevare dallo sforzo di sollevarsi dalla considerazione dello «spirito soggettivo» allo «spirito oggettivo» o assoluto, che lo porta a frammentare la «filosofia dello spirito» in: a) *antropologia* o teoria dell'anima come «spirito naturale»; b) *fenomenologia dello spirito* o dottrina della «coscienza»; c) *psicologia* o dottrina dello spirito «che si determina in sé come soggetto per sé»: una divisione e una terminologia del tutto arbitrarie e che mal si adattano ai principi stessi del sistema hegeliano. Quel che importa anzitutto rilevare è l'osservazione di Hegel che il concetto autentico di «spirito» si ha soltanto col Cristianesimo: «È stato anzitutto il Cristianesimo mediante la dottrina dell'Incarnazione di Dio e della presenza del divino Spirito nella comunità dei fedeli che ha dato alla coscienza umana un rapporto perfettamente libero all'Infinito e con ciò ha reso possibile la comprensione dello Spirito nella sua assoluta infinità»²¹.

¹⁹ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ed. Cassirer, Bd. VIII, p. 3.

²⁰ Cfr. *Enzykl. d. philos. Wissenschaften*, Bd. III, § 377 ss.

²¹ *Zusatz* al § 377 della *Enzykl.*, ed. Boumann, Berlin 1845, p. 4. Queste «aggiunte», prese da appunti di Hegel e dei discepoli che le ebbero a viva voce dalle lezioni del Maestro, non sono state tradotte dal Croce.

Solo questa conoscenza merita il nome di «riflessione filosofica»: ecco quindi il Cristianesimo ridotto a gnosticismo, in quanto soltanto col Cristianesimo, mediante i dogmi che lo caratterizzano – Trinità di Dio, Incarnazione del Verbo e comunicazione dello Spirito Santo – l'uomo ha preso coscienza della sua vera natura. Gli dèi della Grecia erano soltanto forze particolari dello spirito e l'Iddio universale, il Dio delle nazioni, era per Atene ancora un Dio nascosto: ἄγνωστος θεός, così restava fra i Greci e i barbari una separazione assoluta. La religione cristiana invece – dichiara Hegel – è la religione dell'assoluta libertà e soltanto per i Cristiani l'uomo ha valore come tale, nella sua infinità e universalità²². E precisa che tanto all'Oriente come anche al mondo classico mancava il vero concetto di «libertà»: essi sapevano soltanto che l'uomo è effettivamente libero mediante la nascita (come cittadino ateniese, spartano, ecc.) o per la forza del carattere, per la cultura, la filosofia (il saggio è libero anche se è nella condizione di schiavo e in catene). Questa idea – torna a ribattere Hegel – è venuta nel mondo mediante il Cristianesimo, secondo il quale l'individuo ha *come tale* un valore *infinito*, ed in quanto è oggetto e termine dell'amore di Dio e con ciò è determinato in guisa di avere un rapporto assoluto a Dio come spirito, e di diventare l'abitazione di questo spirito, vale a dire che l'uomo è determinato in sé per la suprema libertà²³.

In Hegel pertanto si consuma, nella sua forma metafisica più radicale, quella ch'è stata l'«illusione umanistica» del pensiero moderno: essa è data dall'assorbimento totale della fede nella ragione, della religione nella filosofia, del divino nell'umano. L'ammirazione di Hegel per il Cristianesimo era probabilmente sincera, ma essa nascondeva il «sacrilégio» essenziale che nessuno aveva prima tentato od osato: di aver calato Dio dal cielo in terra e di aver ridotto la trascendenza della divinità allo sviluppo dell'umanità storica e il mistero della fede a un momento costitutivo della razionalità umana.

Parimente il mistero della Trinità altro non è per Hegel che un'espressione figurata dei momenti essenziali della vita dello spirito, come suo sviluppo necessario. Anche le religioni antiche – scrive Hegel – hanno dato a Dio il nome di spirito, ma si tratta ancora soltanto di un nome e [non]* concepito in modo che vi potesse essere esplicita la natura di spirito. Nella religione giudaica lo spirito è ancora rappresentato soltanto in forma universale. Ma nel Cristianesimo Dio è rivelato come spirito e precisamente Egli è anzitutto Padre, potenza, astratto universale ch'è ancora in sé raccolto; in secondo

²² Zusatz al § 163 della *Enzykl.*, ed. L. v. Henning, Berlino 1840, p. 322.

²³ *Enzykl. d. philos. Wiss.*, § 482 (la trad. è mia). Cfr. anche *Die Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung, ed. G. Lasson, Leipzig 1930, p. 39 s.

* Aggiunta nostra [Nota del curatore].

luogo, Egli è sé come oggetto, un Altro di se stesso, qualcosa di diviso, il Figlio. Ma questo altro di se stesso è insieme immediatamente se stesso; egli si conosce e si vede in questo; e questo conoscersi e vedersi è in terzo luogo lo Spirito stesso. Cioè, il tutto è lo Spirito: non l'uno o l'altro per sé unicamente. Dio espresso nella forma della sensazione è l'amore eterno, questo cioè di aver l'altro come cosa propria. Questa Trinità è ciò per cui la religione cristiana sta più in alto delle altre religioni. Se non avesse la Trinità, allora potrebbe darsi che quanto a pensiero ci fosse di più nelle altre religioni. Essa (Trinità) è in questo l'elemento speculativo e mediante questo la filosofia trova in essa l'idea della ragione²⁴. Abbiamo quindi la formula capovolta: non più *Philosophia ancilla theologiae*, ma *Theologia ancilla philosophiae!*

Identica è l'«assimilazione» del mistero dell'Incarnazione. Anche la filosofia neoplatonica, osserva Hegel, ebbe sentore della struttura trinitaria dello «spirito», ma lo spirito non vi è ancora concepito in maniera individuale: questa lacuna è colmata dal Cristianesimo in cui lo spirito è spirito effettivamente attuale, presente, esistente immediatamente nel mondo: lo Spirito assoluto diventa cosciente nella presenza immediata come uomo. Ed Hegel dichiara che «dentro il Cristianesimo c'è il fondamento della filosofia, cioè che nell'uomo è sorta la coscienza della verità, dello spirito in sé e per sé e che pertanto l'uomo ha bisogno di diventar partecipe di questa verità». L'originalità della religione cristiana è di aver soddisfatto l'esigenza e la necessità assoluta della vita dello spirito, cioè che l'uomo assurga alla coscienza di essere Dio: «che si porti alla coscienza dell'uomo l'unità della natura divina e della natura umana e così sia manifesto il contenuto dell'idea dell'uomo»²⁵. La funzione di Cristo è stata quella di portare gli uomini a prendere coscienza di quest'unità della natura divina e della natura umana in ciascuno: di ciò essi divennero *coscienti* in Cristo come in colui nel quale la natura divina e la natura umana sono in sé una stessa cosa. Ed Hegel precisa ancora: «L'uomo quindi raggiunge questa verità in quanto per lui diventa come intuizione (cioè in una concretezza singola) che il λόγος si è fatto carne. Allora noi abbiamo qui in primo luogo l'uomo che mediante questo processo arriva alla spiritualità; in secondo luogo, l'uomo come Cristo nel quale quest'identità originaria delle due nature diventa *cosciente*». In Cristo, avverte Hegel, si compie in modo esplicito ed evidente quel processo di mediazione e negazione che trasforma la natura in spirito, nella rinuncia al naturale volere, sapere e essere per ottenere l'unità con Dio: quest'abbandono della natura (per diventare spirito) diventa oggetto d'intuizione nella Passione e

²⁴ *Philosophie der Weltgeschichte*, Einleitung, ed. cit., p. 36 s. Cfr. *Philosophie der Religion*, ed. G. Lasson, t. I, Leipzig 1925, p. 41 s.

²⁵ Cfr. *Geschichte der Philosophie*, ed. C. L. Michelet, P. III, Berlino 1844, Bd. XV, p. 86.

Morte di Cristo e nella sua risurrezione e elevazione alla destra del Padre. Cristo è stato un uomo perfetto: è soggiaciuto alla sorte di tutti gli uomini: l'uomo in Lui ha sofferto, si è sacrificato, ha negato l'elemento suo naturale e con ciò si è elevato...; ma questo dolore che Dio stesso sia morto è il germe della santificazione e dell'elevazione a Dio. Così questo processo, questa conversione del finito (nell'infinito) che deve accadere nel soggetto – conclude Hegel – diventa cosciente in Cristo come in sé compiuto. È questa in generale l'idea del Cristianesimo²⁶.

Religione e filosofia hanno lo stesso contenuto, l'Assoluto in sé e per sé, l'Idea, ma in diversa guisa: nella filosofia esso è perfettamente unificato, nella religione esso resta ancora scisso e diviso. La religione considera l'Assoluto dal punto di vista della «rappresentazione» (*Vorstellung*) e dell'«intuizione» (*Anschauung*) in quanto si rapporta a fatti particolari (p. es. vita e morte di Gesù Cristo) e a particolari atti di culto (p. es. la preghiera, l'adorazione): la sintesi poi dei termini di finito e d'infinito è fatta mediante il «sentimento» (*Gefühl*). Alla religione è essenziale la distinzione di finito e Infinito (creatura e Creatore, peccatore e Salvatore...) e su questa distinzione si fondano le pratiche della religione e le rappresentazioni delle verità religiose. La filosofia invece ha per oggetto il vero in sé e per sé come l'elemento puramente *speculativo*: essa è la coscienza dello speculativo in quanto concepisce nella forma del pensiero puro tutti gli oggetti del pensiero, della natura e dello spirito – ciò ch'è il vero come vero, come unità dei diversi. La «forma» dell'atto religioso è il sentimento di «timore» e «dipendenza», la filosofia invece aspira all'unità ovvero alla comprensione dell'Idea o Spirito assoluto ch'è Dio. L'unica definizione speculativa (e definitiva) di Dio è «l'unità di finito e d'Infinito»: «Dio è pertanto anche il finito, ed io sono parimente l'Infinito; Dio ritorna nell'Io come in ciò che si toglie come finito ed è Dio soltanto come questo ritorno. *Senza il mondo Dio non è Dio*»²⁷.

E per Hegel la storia universale, lo sviluppo della umanità, è la stessa epifania di Dio e il suo divenire.

* * *

²⁶ *Geschichte der Philosophie, I. c.*, p. 88 s.

²⁷ *Philosophie der Religion*, ed. cit., pp. 2 ss., 148: corsivo di Hegel. Cfr. l'importante, ma agitata spiegazione del § 573 dell'Enciclopedia che fra l'altro difende Spinoza dall'accusa di ateismo. Con formula molto precisa un hegeliano di destra, che aveva goduto la stima di Hegel, scriveva: «Der Inhalt der Geschichte ist *anthropologisch und christologisch zugleich*» (C. Fr. GÖSCHEL, *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und Mensch und von dem Gott-Menschen*, Berlino 1838, p. 196. L'opera è diretta contro la Cristologia negativa di Strauss).

A nostro avviso, come si è indicato all'inizio, l'Umanesimo è nella sua essenza un equivoco e la forma teoreticamente più compiuta dell'equivoco umanista è l'idealismo hegeliano: Hegel ha compreso che l'uomo non va specificato dal basso (dalla «natura») ma dall'alto (dalla divinità), soltanto che la sua identificazione dialettica di finito e Infinito, dell'umanità e della divinità finiva per compromettere ambedue i termini della pretesa sintesi. È da questo disagio intrinseco che l'hegelismo, subito dopo la morte di Hegel, si è frazionato in una destra e in una sinistra: la prima cercava a tutto potere di salvare l'ortodossia cristiana della concezione hegeliana e la conciliabilità con la Rivelazione (Daub, Dorner, Marheineke...)²⁸; la seconda invece denunciava apertamente l'inconsistenza della «conciliazione» fatta da Hegel di filosofia e Cristianesimo. La sinistra quindi si assumeva il compito di liberare l'uomo dalle mistificazioni pseudoteologiche hegeliane: se la realtà teologica è una inconsistente finzione, non resta che l'uomo.

Il rappresentante più deciso e coerente della sinistra hegeliana – e il teorico del nuovo Umanesimo ateo – è Feuerbach: egli afferma in linea di principio che ogni accordo di fede e filosofia è «illusione e menzogna» e che l'idea stessa di una filosofia cristiana (patrocinata dalla destra hegeliana) contraddice all'essenza stessa della filosofia come scienza assoluta e universale²⁹. L'opera, di Feuerbach converge nella denuncia della sovrastruttura teologica che Hegel ha imposto alla filosofia: una volta che Hegel ha ridotto la divinità allo Spirito assoluto ch'è la totalità dello sviluppo della ragione umana, non resta che confessare la schietta realtà della natura e dell'uomo. Non è vero – come pretende Hegel – che il Cristianesimo abbia portato il vero concetto dell'uomo: invece l'insufficienza, la deficienza, la non verità, la limitatezza del Cristianesimo è di non aver conosciuta la vera natura dell'uomo ed io sono contro il Cristianesimo, dichiara Feuerbach, nella misura in cui sono per la natura dell'uomo; nego il Cristianesimo nella misura in cui affermo la natura. La realtà è che al principio e in verità non c'è che l'uomo da una parte e la natura dall'altra: l'origine della religione è nel *sentimento* che prova l'uomo della sua «connessione» (*Zusammenhang*), della sua unificazione con la natura o mondo e la teologia, ogni teologia anche quella hegeliana, è il tentativo di erigere a sistema dottrinale questo nonsenso. Così la teologia hegeliana mostra all'evidenza la dissoluzione dello pseudoproblema ch'è ogni religione e teologia e Feuerbach crede che questo era anche l'in-

²⁸ V. l'esposizione sistematica che ne fa F. D. STRAUSS, *Die christliche Glaubenslehre*, Tübingen-Stuttgart 1841, Bd. II, § 66, p. 193 ss.

²⁹ L. FEUERBACH, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, S. W., ed. Bohlin-Jodl, Stuttgart 1910, Bd. IV, p. 121 s. Sul materialismo ateo naturalistico di Feuerbach, v. C. FABRO, *Tra Kierkegaard e Marx*, Vallecchi, Firenze 1952, p. 93 ss.

timo pensiero di Hegel stesso in forza del suo immanentismo: «Il segreto della *teologia* è l'*antropologia*, ma la teologia è il segreto della *filosofia speculativa* – cioè la teologia *speculativa* (= hegeliana) che si distingue da quella comune per questo che colloca lontano nell'al di qua – lo rende cioè *presente, determinato, realizzato* – quella divina essenza che la teologia comune colloca nell'al di là»³⁰. Questa tesi, di evidenza lineare dal punto di vista storico-critico, è il tema dei *Principi della filosofia dell'avvenire* del 1843, più notevoli per l'incisività e il vigore logico delle più mature e diluite *Lezioni sull'essenza della religione* del 1848. Nel saggio precedente *L'essenza della religione*, Feuerbach procede punto per punto allo smascheramento dell'antropologia nascosta nella teologia e nella «filosofia cristiana» che vuol essere l'hegelismo, di cui basti citare la prima tesi: «Dio ovvero quella essenza ch'è posta come diversa e indipendente dall'essenza dell'uomo... – l'essenza concepita senza caratteri essenziali umani, senza proprietà umane, senza individualità umana, non è altro in verità se non la *natura*»³¹.

L'opposizione e la connessione «uomo-natura» non è quindi superabile con artifici di dialettica astratta, ma essa è costitutiva dell'essere dell'uomo come tale: soltanto a questo modo l'uomo ottiene il suo autentico grado ontologico. Questo è il nuovo Umanesimo profondamente diverso non soltanto da quello hegeliano o idealista in genere, ma anche da quello del materialismo dell'Ottocento in quanto contiene la dissoluzione teoretica della genesi sia della religione come della filosofia speculativa.

Il cosiddetto «Umanesimo marxista» non differisce quanto a contenuto e a sostanza teoretica da quello di Feuerbach, per esplicita confessione dello stesso Marx³². Esso ne differisce soltanto nel «metodo», in quanto mentre Feuerbach si limita a prospettare immediatamente il rapporto ovvero la connessione dell'uomo con la natura, Marx interpreta* tale rapporto come «estranazione» (*Entfremdung*) a cui si applica la *dialettica* ch'egli interpreta unicamente come tensione di contrasti materiali che l'uomo incontra nella situazione della società attuale, schiava del capitalismo.

* * *

Contro la laicizzazione della teologia dell'Idealismo trascendentale Kierkegaard, contemporaneo di Marx e fondatore dell'esistenzialismo, è ritornato integralmente alla concezione cristiana dell'uomo. In opposizione

³⁰ *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842, ed. cit., Bd. II, p. 222 s.

³¹ *Das Wesen der Religion*, 1845, ed. cit., Bd. VII, p. 433.

³² Cfr. il nostro: *I fondamenti dell'ateismo marxista*, in *Humanitas*, 1950, p. 445 ss., ripreso in *Tra Kierkegaard e Marx*, ed. cit., p. 81 ss.

* La 1ª edizione inseriva qui un «che». Sembra un errore di stampa [Nota del curatore].

diretta ed esplicita, tanto ad Hegel come a Feuerbach (e implicitamente anche a Marx), egli difende che la salvezza dell'uomo è possibile unicamente mediante la redenzione di Cristo³³. Questa suppone la «differenza qualitativa» assoluta fra l'uomo e Dio, potenziata in senso negativo dal fatto che l'uomo è diventato peccatore e non può sollevarsi quindi che per la divina misericordia e grazia³⁴.

Il nucleo della posizione di Kierkegaard è in un testo del *Diario* del 1850. Esso sta agli antipodi sia di Feuerbach come di Hegel le cui posizioni, a suo parere, coincidono: non solo l'Incarnazione non significa l'ascesa dell'uomo alla perfetta autocoscienza (identità dell'uomo con Dio = idealismo), né tanto meno l'Uomo-Dio è una estrapolazione mitica (sinistra hegeliana), ma è soltanto con l'Incarnazione che l'uomo può avere e vedere in Cristo l'esatto criterio di ciò che comporta l'essere uomo. Ecco il testo nelle sue parti principali³⁵.

1) «La misura di quel che un uomo è, dipende dal numero dei contemporanei davanti ai quali egli ha il coraggio di esistere disposto a sostenere il loro giudizio. Si potrebbe sotto questo aspetto passare in rassegna tutta una scala di relatività... fino alla determinazione più alta, l'Uomo-Dio, che pone la qualità uomo e perciò vuole e dev'essere giudicato proprio assolutamente da ogni uomo, avendo la divina eterna certezza che proprio Lui esprime la pura qualità dell'essere uomo, mentre tutti gli altri uomini non l'esprimono che alterata con casualità relative». C'è qui il principio dell'antropologia cristiana nel suo aspetto discendente. L'aspetto ascendente riguarda il cammino dell'uomo a Dio: l'uomo per essere uomo, dev'essere più che uomo. L'aspetto discendente riguarda il cammino di Dio all'uomo: perché l'uomo sappia chi è e cosa deve diventare, Dio si è degnato di mostrare in se stesso – libera da casualità – la schietta natura umana. La garanzia – se si può aggiungere – della autenticità della umanità in Cristo si mostra nel fatto ch'essa non ha personalità propria ma sussiste nella Persona del Verbo. C'è qui una professione di fede integrale al dogma niceno, difeso da S. Atanasio, della divinità del Verbo e della realtà storica dell'Incarnazione che Kierkegaard ammirò nelle opere dei due rappresentanti del romanticismo cattolico, l'apologista Görres e il teologo Möhler.

2) «Il coraggio è di voler esistere per la media dei propri contemporanei. Quel che fa comodo all'uomo sensuale è di esistere solo per una certa

³³ Cfr. la comunicazione: *Kierkegaard e Marx*, in *Atti del Congresso Internazionale di filosofia di Roma 1946*, Milano 1947, t. I, p. 3 ss.

³⁴ Gli elementi metafisici e teologici dell'umanesimo kierkegaardiano si trovano raccolti nell'«Indice dei termini» della tr. it. del *Diario*, Brescia 1951, t. III, p. 560 s. (s. v.: uomo).

³⁵ Cfr. *Diario*, tr. it., Brescia 1950, t. II, p. 371 s. Mi sono permesso alcune lievi variazioni di stile.

cricca che mostra sempre il completo accordo, di modo che esistere per essa significa quel “trovarsi sempre d'accordo” che assicura la vita in questo mondo. Perché, quanti mai si trovano in ogni generazione i quali sappiano – costi quel che costi – che l'importante in ogni loro opinione è di avere la partecipazione di altri, alcuni altri, molti altri. Ma l'eterogeneo che osa di essere per gli altri, egli deve essere del tutto sicuro di se stesso (ed è certamente sicurissimo per via della sua intesa con Dio) ch'egli è uomo, perché altrimenti questa sua eterogeneità sarà presto giudicata per pazzia o qualcosa di simile».

L'eterogeneità è la differenza di qualità propria dell'eminente che si assume il compito di elevare gli altri, e tuttavia non li può stimolare a seguirlo se non si mostra allo stesso loro livello ontologico: per questo Cristo, secondo Kierkegaard, è l'unico maestro che può usare la comunicazione diretta: «Io sono...», «io vi dico...», «fate come faccio io...», «fate quel che vi dico io...».

3) «Ma il coraggio di osar di essere alla portata della media dei propri contemporanei si colpisce anche o più esattamente si avverte da questo, che quell'animoso ha la peggio. Ciò è difficile a evitare, unicamente perché se egli si può consolidare un giudizio particolare, ecco che presto la cosa si propala: ma poiché sono pochissimi quelli che sono in grado di giudicare, allora deve intervenire quel tal circolo (di letterati, filosofi, ecc.) come intermediario nel giudizio, ciò che serve unicamente a mettere confusione in tutta la faccenda. Diversamente invece vanno le cose per colui ch'esiste per un circolo ristretto. Questo è d'accordo con lui su ciò che comporta l'essere uomo. Questa è la cricca, questo giudizio a suo riguardo in movimento. Per gli altri costui non esiste *essenzialmente*, essi si accontentano perciò di richiedere ancora quel giudizio della cricca». Ogni specialista diventa tale in quanto col suo sapere diminuisce il numero di coloro che lo possono giudicare, così che gli altri devono limitarsi a diffondere le sue opinioni: *relata referre*. L'unica saggezza mondana è di impostare la propria vita con tale criterio, e così faceva il vescovo Mynster. Ma se ciò, dal punto di vista religioso, sia permesso ad un uomo, io ne dubito: in ogni caso egli deve fare una dichiarazione, quella cioè che si tratta di un ribasso sull'esigenza cristiana.

4) «Dal punto di vista cristiano il compito invece è di rendere per ogni generazione il problema sempre più chiaro, sempre più qualificato: chiarire cosa comporta l'essere uomo, perché allora si chiarirà in un modo sempre più profondo il problema del rapporto fra l'uomo e Dio. Ognuno che mantiene la sua vita ristretta dentro un certo circolo, non contribuisce in nulla a chiarire e a render presente il problema di ciò che comporta l'essere uomo: costui non pensa che a passare la vita nel modo migliore, non scava più a fondo ma

risolve il problema di essere uomo con l'attaccarsi a qualche consuetudine e tutto finisce qui. Gli manca completamente la primitività»³⁶.

C'è qui il motivo metafisico più profondo dell'opposizione – e in un certo senso anche dell'affinità – di Kierkegaard a Hegel: non è con lo «svanire» (*verschwinden*), dell'individuo nell'umanità universale (il *Geist* hegeliano) che l'uomo attua la verità della sua essenza, ma nel rapportare quest'essenza a se stesso e agli altri in una forma, per così dire, d'interiorizzazione ontologica di tipo aristotelico in opposizione all'esteriorizzazione praticata da Platone e da Hegel.

5) «In quanto solo l'Uomo-Dio esprime dal punto di vista qualitativo ciò che comporta l'essere uomo, è per Lui di estrema importanza esistere per ogni uomo, assolutamente per ogni uomo. In questo potrebbe sembrare che l'Uomo-Dio dovesse diventare un uomo immensamente astratto. Lo è anche: Egli è letteralmente un nulla». Si fa allusione al testo di S. Paolo che «Cristo annichilì se stesso rivestendo la forma di servo, e mostrandosi in forma di uomo umiliò se stesso diventando obbediente fino alla morte, alla morte di croce» (*Philip. 2, 8 ss.*). E conviene citare l'altro testo «Cristo è stato provato in tutto a somiglianza (dell'uomo) ad eccezione del peccato» (*Hebr. 4, 5*).

6) «Si potrebbero vedere ora una ad una tutte le varie relatività umane, per decidere fino a che punto ciascuna potrebbe essere commensurabile con l'Uomo-Dio, così ch'Egli in essa avrebbe potuto rimanere l'Uomo-Dio. Poiché Cristo, come qualità, è essenzialmente distante da qualsiasi relatività morale dell'essere uomo, potrebbe perciò sembrare indifferente quale relatività Egli scelga. Si potrebbe pertanto dire: Egli preferì una differenza, perché scelse di essere un uomo povero e di umile condizione in contrasto all'essere un aristocratico. Ma questo non è vero, perché Egli non era un uomo povero e di umile condizione, in contrasto all'aristocrazia e alla ricchezza. In questo caso avrebbe appartenuto alla "classe" dei poveri e dei miseri. Egli era puramente e semplicemente uomo, che non sentiva nessun disagio nel non possedere nulla (quindi non era neanche povero!) e trovò la felicità nell'essere un nulla (dunque non era neppure di umile condizione!). Cristo avrebbe potuto anche essere ricco e altolocato, se qui non ci fosse stato subito il pericolo della classe e se la ricchezza e l'aristocrazia non fossero qualità sospette per quel che riguarda l'essere-uomo».

³⁶ Il testo centrale compreso fra le due stellette è omissso nella traduzione del *Diario* ed appare qui tradotto per la prima volta.

[Le stellette mancano nella 1ª edizione. Si tratta del testo del nr. 4, che è stato omissso anche nelle altre edizioni fabriane del *Diario* – Nota del curatore].

A mio avviso è unicamente in questa prospettiva, metafisica e teologica a un tempo, che va fermato il problema dell'Umanesimo e dell'interpretazione dell'esistenza umana nei suoi diversi aspetti, etico, sociale e politico, come anche il senso stesso della storia che l'uomo svolge sulla terra³⁷.

Intermediario fra Kierkegaard e l'esistenzialismo contemporaneo si trova Nietzsche il quale – come Marx – muove dalla dissoluzione dell'idealismo speculativo per affermare la «volontà di potenza» che tende alla creazione dei «valori» superiori e all'avvento del superuomo. Tanto per Jaspers come per Heidegger l'influsso di Nietzsche è pari e forse anche superiore a quello di Kierkegaard: questi ha scoperto la problematica, ma quello ha fornito la struttura, ateologica o laica ch'essi hanno foggiate.

La formula dell'«Umanesimo ateo» in seno all'esistenzialismo è una invenzione – ben poco originale del resto – di J.-P. Sartre³⁸. Egli dichiara che, mentre nelle altre forme di ateismo – specialmente del materialismo dei secoli XVII-XVIII – l'essenza dell'uomo era ridotta a materia e convergeva tutto lo sforzo nella negazione di Dio come l'essenza perfetta, nel suo esistenzialismo – che parte dal principio che «l'esistenza precede l'essenza» – non esiste né una natura umana né un'essenza divina, ma l'uomo si riduce completamente a quel ch'egli fa. L'uomo nel suo «progettarsi» verso il futuro, sceglie se stesso nella sua situazione storica: per Sartre l'uomo non sarebbe uomo, se ci fosse Dio. Troviamo in Sartre elevato a principio filosofico fondamentale dell'essere e dell'esistenza la libertà del Singolo nel suo completo isolamento ontologico (il *Willkür* di Hegel), così che il problema dell'esistenza svapora nell'avventura soggettiva individuale ed esce dai confini della filosofia. Tuttavia bisogna riconoscere che l'opera maggiore di Sartre, *L'être et le néant* (1943) contiene elementi notevoli per una fenomenologia dell'«uomo negativo» ovvero di quell'uomo che il pensiero post-hegeliano ha completamente sradicato dal suo fondamento ontologico.

Il radicalismo di Sartre e un'esplicita richiesta di Jean Beaufret: «Comment redonner un sens au mot “Humanisme”?», hanno provocato un'energica presa di posizione da parte di M. Heidegger³⁹. Egli rigetta risoluta-

³⁷ Purtroppo la mia incompetenza nella cristologia patristica m'impedisce di pronunciarmi sull'originalità della concezione kierkegaardiana. Non mi meraviglierei tuttavia se queste sue riflessioni sull'umanesimo cristologico le avesse attinte in modo diretto o indiretto a S. Atanasio, a S. Agostino o a qualcuno dei Cappadoci, di cui Kierkegaard possedeva le opere. Mi auguro di poter in seguito precisare più positivamente questo punto che già di per sé ha un valore decisivo per l'interpretazione di tutto il pensiero del grande Danese.

³⁸ Cfr. C. FABRO, *L'uomo nell'esistenzialismo*, nel vol. (in collab.): *Umanesimo e mondo moderno*, Ed. Studium Christi, Roma 1953, p. 117 ss.

³⁹ *Brief über den Humanismus*, che fa seguito al *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1947, p. 53 ss.

mente l'interpretazione che Sartre ha data del suo pensiero e contesta che la concezione sartriana sia riconosciuta per umanesimo autentico⁴⁰. Quanto alle due concezioni che oggi sono in lizza, il Marxismo e il Cristianesimo, Heidegger prima di pronunciarsi intende di riportare il problema dell'essenza dell'uomo al suo significato originario. Secondo Marx – osserva Heidegger – l'uomo conosce (quel che è) ed è riconosciuto (per quel che è) nella società: l'uomo «sociale» è per lui l'uomo «naturale» – è nella società che la natura dell'uomo diviene, cioè nel complesso dei bisogni economici. Il Cristianesimo invece – continua Heidegger – vede l'umanità dell'uomo, la *humanitas* di *homo*, dalla sua limitazione rispetto alla *deitas*: è l'uomo (ch'è il) soggetto di una storia di salvezza come «figlio di Dio» (*Er ist heilsgeschichtlich Mensch als «Kind Gottes»*) in Cristo (p. 61 s.). Messi da parte i significati insufficienti dell'Umanesimo (sia quello dell'età classica come quello del Quattrocento), resta che l'Umanesimo esprime la premura perché l'uomo diventi libero per la sua umanità e in ciò trovi la sua dignità: in questo senso l'Umanesimo si diversifica a seconda delle diverse concezioni della «libertà» e della «natura» dell'uomo. Parimente diverse sono di conseguenza le vie per la realizzazione dell'uomo: l'uomo di Marx non abbisogna di alcun ritorno all'antichità, e tanto meno quello di Sartre. Ed anche il Cristianesimo può dirsi un Umanesimo in quanto secondo la sua dottrina tutto contribuisce alla salvezza dell'anima (*salus aeterna*) dell'uomo e la storia dell'umanità si svolge come una «storia salvifica» (*Heilsgeschichte*). Così – conchiude Heidegger – malgrado la profonda diversità di queste concezioni, esse tuttavia concordano nel muovere da una base metafisica (cioè dall'essenza dell'uomo) ovvero s'accordano in questo che la *humanitas* dell'*homo humanus* viene determinata con una interpretazione già fissa della natura della storia, del mondo e del fondamento del mondo, cioè dell'esistente nel suo complesso (p. 63).

E di qui parte la critica di Heidegger: ogni Umanesimo che muove da una metafisica e fa capo ad essa, indugia sull'uomo come «ente» e ignora la «verità dell'essere» che invece lo stabilisce nella sua natura. Qui s'inserisce la critica di Heidegger al pensiero occidentale, realista o idealista che sia (Nietzsche compreso), in quanto l'uomo è «nell'apertura dell'essere» cioè senz'arrivare a porre la questione della «verità dell'essere» e a concepire la differenza di ente ed essere. Il problema invece è di rendersi conto «in quale guisa l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere» (p. 65): ciò è possibile non in quanto l'uomo è definito come *animal rationale* perché questa definizione ignora precisamente la originalità della *humanitas*, ma in

⁴⁰ *Brief...*, pp. 72 s., 79 s.

quanto esso si è fermato all'«ente» (*das Seiende*) «ec-siste» nel mondo e nella storia. Senza entrare nella struttura dell'analitica heideggeriana, si può dire che il suo principio originale è di concepire l'uomo come il «custode», il «pastore» (*Hirt*) dell'«essere». L'essenza dell'essere umano (*Dasein*), secondo la formula di Heidegger, sta nella sua esistenza⁴¹ vale a dire nello «insistere nella verità dell'essere» (p. 74).

Questo significa che l'essenza dell'uomo come *Dasein* non va concepita come sintesi, perché così si determina l'ente come «soggetto» e non l'essere; l'essenza autentica ch'è la verità dell'essere dell'uomo è l'«apertura» (*Offenheit*) per l'essere ch'è il modo secondo il quale l'uomo nella sua propria essenza si mostra all'essere. Si badi bene però che mediante questa determinazione essenziale dell'uomo, le cosiddette interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come «persona», come natura spirituale-psichico-corporale..., non sono respinte come false: si vuol dire soltanto ch'esse non sperimentano ancora l'originaria realtà dell'uomo, ch'è in quella situazione di «apertura per l'essere». Heidegger dice che prima di ricorrere alla sintesi di essenza e esistenza, di oggettività e soggettività, di materia e forma... – nella mania di dominare l'essere in cui si è consumata la filosofia occidentale dai greci ai medievali fino ai giorni nostri – c'è per l'uomo la «presenza dell'essere» per lasciar accadere l'essere. La formula definitiva che prospetta il vero nucleo ontologico dell'uomo è quella di dire che l'uomo è «gettato» (*geworfen*) dall'essere stesso nella verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere appaia l'esistente come l'esistente, come ciò che è. Qui evidentemente non siamo più né nel realismo né nell'idealismo, né nel teismo né nell'ateismo... – tutto questo sarà deciso dall'essere stesso: «Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nell'illuminazione dell'essere, non è l'uomo a deciderlo. La venuta (*Ankunft*) dell'esistente riposa nel destino dell'essere. Ma per l'uomo resta la questione se egli trovi la realtà del destino della sua essenza che corrisponde a questo destino; poiché in conformità di questo egli – come ec-sistente – ha da custodire la verità dell'essere» (p. 75).

Heidegger nella conclusione di queste riflessioni tocca la formula che sopra è stata accennata, in quanto anch'egli afferma che l'essenza dell'uomo consiste in questo ch'egli «è più che il semplice uomo», in quanto questo è rappresentato come vivente razionale: «più» qui significa non in senso additivo ma più originario e quindi nell'essenza ciò ch'è più essenziale (p. 90). Infatti ciò ch'è più originario nell'uomo non è di essere *animal rationale*, ma di essere il «pastore dell'essere»; ciò che sembra essere di «meno», in realtà egli con ciò nulla perde ma in realtà egli acquista in quanto giunge nella

⁴¹ Cfr. *Sein und Zeit*, Halle a. S. 1941, p. 4. La formula è stata ripresa e chiarita nella *Einleitung* a *Was ist Metaphysik?*, 5^a ed., 1949, p. 13 s.

verità dell'essere. L'uomo è uomo in quanto abita nella «prossimità» (*Nähe*) dell'essere: l'uomo è il «vicino dell'essere» e non è il «padrone dell'ente». Tutto questo è Umanesimo nel senso più alto in quanto pensa l'umanità dell'uomo dalla sua vicinanza all'essere; però si tratta insieme di un Umanesimo che non s'interessa all'uomo come singolo di una specie, ecc., ma per il quale è l'essenza storica dell'uomo nella sua origine dalla verità dell'essere ch'è in gioco (p. 91).

Tutta l'opera di Heidegger non è stata finora che un tentativo di aprire questo spiraglio o apertura dell'ente sull'essere onde l'esistente, ch'è l'uomo, si trovi nella vicinanza dell'essere e sia reso possibile l'accadere dell'essere nel suo contesto o destino (*Geschick*) storico. Questa concezione vuol essere la più originaria, quasi l'aurora della verità dell'essere. Essa può essere detta Umanesimo e nel senso più alto in quanto pretende di dare l'unica genuina nozione della storicità dell'uomo. Tuttavia se si riferisce questo termine al suo significato storico, essa è agli antipodi dell'Umanesimo che pretende di fare dell'uomo il «padrone dell'ente», perché qui l'uomo è soltanto come il custode, il pastore e il vicino... dell'essere.

È quindi un «Umanesimo neutrale» e forse l'unico che sia riuscito a chiarirsi nella sfera autentica dell'essere senza contaminazioni naturalistiche e teologiche. Resta soltanto da vedere come sorga, come si articoli e si affermi la presenza dell'essere nella storia e se sia possibile una determinazione dell'ente dentro la «verità dell'essere», quando questa si dà e si compie unicamente come realtà di semplice «presenza» dell'ente. La «pura presenza» non ricade nella critica che Heidegger fa alla *existentia* della metafisica tradizionale: ch'essa è eguale per tutti, per il granello di sabbia, come per il genio e per Dio stesso?

Raccogliamo le tappe del nostro itinerario:

1) L'Umanesimo ha cominciato sulla terra col primo albore della coscienza umana: la coscienza infatti è la presenza di sé a sé. E se è vero che si comincia con la «coscienza di altro» da sé e che soltanto in un secondo momento si riflette su di sé e si ritorna a se stessi, non è meno certo che fin dai primi passi nel contatto con la realtà del mondo la coscienza è l'avvertenza della presenza del mondo a se stessa in quanto è insieme consapevolezza della presenza di se stessa al mondo: la riflessione posteriore su di sé è il ritorno sul cammino già fatto. Il padre dell'Umanesimo occidentale è Eraclito quando ha detto: Ho cercato di conoscere me stesso: ἔδιζήσαμην ἑμεαυτόν (B. 101), ripreso da Socrate con il γινῶθι σαυτόν⁴².

⁴² Così il DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5^a ed., a cura di W. KRANZ, Berlin 1934, Bd. I, p. 173 ss. che riferisce quest'interpretazione a Plutarco.

2) L'Umanesimo che attende puramente alla «cultura» (*Bildung*) dell'uomo orientandosi verso le lettere, le arti e le scienze... costituisce un processo derivato, e non originario, nella vita dello spirito: perciò non solo non è in grado di definire ed esprimere l'uomo, ma lo suppone già definito e per giunta in modo unilaterale. Tale Umanesimo classicheggiante, che non si è preoccupato di attingere l'uomo alla sua origine ontologica come «possibilità» e «apertura» per l'essere, pecca due volte d'infedeltà verso l'uomo: in quanto concepisce la vita originaria dello spirito in forma di «sintesi» (la «cultura») e in quanto tale sintesi è intesa come «imitazione» del passato (i «modelli classici»). Il Quattrocento italiano infatti è il secolo più povero di pensiero creativo.

3) Il cosiddetto «Umanesimo cristiano» nasconde una duplice ambiguità nelle due forme storiche in cui finora si è presentato. O di esso ammette – secondo l'ortodossia – che la «formazione» dell'uomo è nel raggiungimento della «conformità» (ὁμοίωσις) con Dio mediante la grazia divina che libera dal peccato e dona la «vita eterna» (ζωὴ αἰώνιος), ma allora non è più opera d'uomo se non in quanto prima e soprattutto è opera di Dio. Anche l'Umanesimo cristiano si trova quindi a una doppia distanza dall'essenza originaria dell'uomo, perché suppone la rivelazione e la grazia; e queste alla loro volta suppongono la natura dell'uomo nella sua «apertura» all'essere che coteste concezioni umanistiche ignorano. Oppure si ammette l'identità dialettica dell'uomo con Dio, risolvendo i misteri della rivelazione (Trinità, Incarnazione) come sviluppo intrinseco dell'autocoscienza umana (idealismo metafisico); ma allora se si può bensì parlare di Umanesimo, si deve cancellare ogni trascendenza dell'essere, sia del finito (il mondo, l'io singolo) come dell'Infinito (Dio).

4) Maggiore consistenza teoretica sembra pretendere l'Umanesimo della sinistra hegeliana (Feuerbach, Marx), in quanto viene risolutamente eliminata la mistificazione teologica dell'idealismo hegeliano. Tuttavia nell'unica tensione uomo-natura che rimane, non è possibile alcuna definizione dell'uomo in quanto l'uomo si trova già – per esigenza sistematica – necessariamente legato alla natura e quindi dipendente dalla medesima per l'attuazione di se stesso (l'uomo come *Gattungswesen*); mentre si afferma che il «lavoro» dell'uomo trasforma la natura e il progresso della coscienza umana trasforma con la «lotta di classe» (*Klassenkampf*) la società umana. Dal punto di vista teoretico l'Umanesimo marxista è senza dubbio il più impegnato a una giustificazione che d'altronde gli è negata nella posizione stessa dei termini.

5) L'Umanesimo esistenzialista pretende un vantaggio su tutte le altre forme in quanto accosta l'uomo come «possibilità» e quindi vuol coglierlo

nella sua apertura all'essere. Tale apertura tuttavia sembra compromessa, o – se si vuole – aperta in anticipo nelle due forme contrastanti dell'esistenzialismo cosiddetto teologico⁴³ e dell'esistenzialismo ateo. L'unica prospettiva radicale dell'uomo nella sua «apertura sull'essere» sembra quella di Heidegger che dà all'uomo la qualifica bellissima di «vicinanza all'essere» (anche a Dio), di «custode» e «pastore» dell'essere: così soltanto quando l'apertura dell'essere è illuminata e nella sua illuminazione è fatta vicino all'uomo, si può aprire per lui anche la «dimensione del sacro» (*Dimension des Heiligen*)⁴⁴.

Ma qui resta lo scoglio del «passaggio» dal semplice al composto, dall'indistinto a ciò ch'è distinto: com'è colui che si trova nell'«illuminazione» (*Lichtung*), ch'è la «esperienza fondamentale dell'essere» (*Gründerfahrung des Seins*)? Come e dove si stagliano gli enti, come sorgono il cielo e la terra, io e gli altri, l'uomo e Dio?

È vero, come dichiara Heidegger, che nessun tempo come il nostro ha avuto una così viva coscienza del problema dell'uomo ed ha cercato di risolverlo e ne ha avuto i mezzi per farlo. E tuttavia nessun tempo ha meno del nostro saputo cos'è l'uomo: in nessun tempo l'uomo è diventato a tal punto un problema, come al nostro tempo⁴⁵. La ragione del fallimento, per Heidegger come per Kierkegaard, è nella perdita o più propriamente nel rifiuto della dimensione del «sacro».

⁴³ Sull'ambiguità di una «continuità» fra teologia ed analisi esistenziale, v. l'art.: *Esistenzialismo teologico*, in *Città di Vita*, Firenze 1950.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, ed. cit., p. 102 s.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37, 2^a ed., Frankfurt a. M. 1951, p. 189.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano N.: 101
Ach N.: 29, 67, 97
Adriani M.: 30
Aezio: 153, 156
Agostino d'Ipbona: 13, 77, 91, 93, 98,
110-111, 123-124, 126, 141-142, 168,
176, 180-184, 186-189, 195, 220,
223, 225, 234.
Alano ab Insulis: 128.
Alberto Magno: 13, 184.
Alcmeone: 137, 153, 155-156.
Alcuino: 184.
Alessandro d'Afrodisia: 13, 62-63, 92-
93, 98, 146, 180, 185.
Alessandro di Ales: 102.
Alessandro Magno: 204.
Al-Farabi: 63.
Alfredo Anglico: 186.
Allport G. W.: 148.
Althaus P.: 145.
Altheim Fr.: 148.
Amand D.: 104.
Amann E.: 103.
Ameseder R.: 43.
Anassagora: 12, 61, 153, 155.
Anassimandro: 137, 152-153.
Anassimene: 137, 152-154.
Anselmo: 98, 104.
Apollinare di Laodicea: 127, 179, 182.
Archelao: 153.
Ario: 175.
Aristotele: 12-13, 19-20, 22, 48-50, 52-
54, 58-59, 61-62, 64, 66-68, 76-78,
82, 85-86, 88-93, 95, 97-98, 102, 109-
111, 114-115, 119-120, 137-138-139,
140-142, 146, 150, 152-158, 160,
165-166, 169, 180-181, 185-186, 188-
189, 191-193, 195, 202-203, 212,
215.
Arnim H. von: 81, 212.
Arnobio: 162, 168, 172, 182, 183.
Atanasio: 182, 231, 234.
Atenagora: 169, 182.
Auer J.: 104.
Aurelio M.: 138.
Avenarius R.: 19.
Averroè: 13, 50, 63, 66, 185, 191-195.
Avicebron: 185-187.
Avicenna: 13, 63, 73, 185-186, 188-
189, 191, 205.
Baeumler A.: 93.
Bain A.: 55, 147.
Bainvel M.: 212.
Balducci E.: 30.
Barach C. S.: 184.
Bardenhewer O.: 185.
Barone F.: 30.
Barth H.: 100, 157.
Beare J. I.: 73.
Beattie J.: 87.
Becher E.: 147.
Beck M.: 20, 30, 83-84, 213.
Bembo B.: 202.
Benussi V.: 43.
Bergson H.: 53, 60, 63, 74, 87, 100.
Berkeley G.: 54, 207.
Bessarione: 195.
Bidez J.: 93.
Bignone E.: 160.
Binet A.: 55, 147.

- Binswanger L.: 27-28.
Bleuler E.: 27.
Blondel M.: 101.
Boezio: 98, 128, 139, 187.
Bohlin W.: 131, 229.
Böhme J.: 152.
Bollnow O.: 83.
Bonaventura: 13, 102, 189.
Bonitz H.: 166.
Bonnetty A.: 128.
Boring E. G.: 40, 47, 71, 211.
Borgnet A.: 184.
Boumann L.: 52, 255.
Bourdon B.: 71.
Boutroux E.: 206.
Bracciolini G.: 202.
Bracciolini P.: 202.
Brady J.: 186.
Bréhier E.: 51, 62, 156, 159-160.
Brentano F.: 17, 20, 22-23, 26, 42, 55, 83, 118, 146, 210.
Brightman E. S.: 149.
Brunner E.: 100.
Bruno G.: 82.
Bruns I.: 63, 98.
Buber M.: 100, 131.
Büchner L.: 210.
Büchsel Fr.: 143.
Bühler K.: 29, 55-58, 71, 118.
Bultmann R.: 100.
Bumke O.: 213.
Burchard H.: 146.
Butler D.: 87.
Calcidio: 159, 184.
Calvino G.: 145.
Campanella T.: 203-204, 223.
Campo M.: 206.
Camus A.: 101.
Cannon W. B.: 79.
Capponi F.: 212.
Caramella S.: 30.
Carlini A.: 207.
Cartesio R.: 14, 39-40, 82, 100, 120, 186, 205, 207-208, 221-223.
Casella C.: 30.
Cassiodoro: 110, 184.
Cassirer E.: 14, 24, 130, 142, 224-225.
Cassirer H.: 146.
Cerdone: 126.
Cherniss H.: 212.
Cicerone: 77, 82, 158, 184.
Claparède E.: 55, 71.
Claudio Mamerto: 184.
Cleante: 86.
Clemente Vº: 127.
Clemente di Alessandria: 155, 176, 178-179.
Coconnier M. Th.: 147.
Codignola E.: 209.
Cohen H.: 98, 104.
Cohn L.: 51, 108.
Comte A.: 24-26, 208.
Condillac É.: 54.
Cornelio Agrippa di Nettersheim.: 108, 152.
Cousin V.: 25, 160.
Crisippo: 91, 138, 159, 212.
Crisolora: 195.
Crizia: 153.
Cudworth R.: 139.
Cumont F.: 93, 137, 149.
Darwin Ch.: 80.
Daub K.: 229.
De Beauvoir S.: 101.
De la Mare G.: 103.
De Maria M.: 129.
De Ruggiero: 206.
De Sanctis S.: 15, 21, 23, 47, 55, 71, 74, 118.
De Sarlo F.: 15, 113, 213.
Delacroix H.: 56-57, 74.
Delehay P.: 184.

- Delos J.-T.: 129.
 Democrito: 49, 61, 81, 98, 138, 153, 166, 204.
 Derisi O.: 148
 Descoqs P.: 148.
 Dessoir M.: 30, 72-73.
 Diano C.: 82, 91, 98, 160.
 Dicearco: 154-155.
 Diehl E.: 92, 155-156.
 Diels H.: 49, 61, 81, 86, 91, 97, 109, 137-138, 155, 161, 167, 176, 212, 237.
 Dilthey W.: 16, 40, 118, 210.
 Diogene di Apollonia: 153.
 Diogene Laerzio: 82.
 Diogneto: 169.
 Dittrich O.: 104.
 Dodds E. R.: 62, 139, 161, 185.
 Domanski B.: 13, 90, 181.
 Dominici G.: 220.
 Dorner I.: 229.
 Driesch H.: 40, 146, 210.
 Driscoll G. T.: 147.
 Dumas G.: 30, 71, 74, 81.
 Dupont A.: 146.
 Dwelshauvers G.: 30, 118.
 Ebbinghaus H.: 42, 67.
 Ebner F.: 100.
 Eckermann J. P.: 143.
 Ehrenfels Chr. von: 42, 71.
 Eisler R.: 148, 213.
 Ellis W. D.: 72.
 Empedocle: 81, 153, 155-156.
 Endres J.: 149.
 Engels F.: 94.
 Enrico di Gand: 102-103.
 Epicuro: 82, 91-92, 98, 138, 160, 166.
 Epifanio: 49, 86.
 Epitteto: 138.
 Eraclito: 11-12, 91, 107, 153, 155, 237.
 Erdmann I. E.: 149.
 Erismann Th.: 73.
 Ermia: 167.
 Ermogene: 173.
 Euripide: 81, 92.
 Eusebio di Cesarea: 93, 181.
 Fabro C.: 15, 19, 21, 26, 30, 32, 38-39, 52, 58, 71, 73-74, 101, 152, 165, 182, 190, 217, 229, 234.
 Faggin G.: 30.
 Fahrion K.: 149.
 Farges A.: 147.
 Fechner G.: 15.
 Ferri L.: 71.
 Festugière A. J.: 162-163, 165, 173, 212.
 Feuerbach L.: 131, 143, 229-231, 238.
 Feuling D.: 147.
 Fichte I. H.: 149.
 Fichte J. G.: 51-52, 73, 99-100, 104, 143, 149, 208.
 Ficino M.: 142, 198-201, 204, 212, 219.
 Filastro: 126.
 Filippo il Cancelliere: 186.
 Filolao: 109.
 Filopono G.: 13, 109, 146.
 Fiorentino R.: 213.
 Fischer S.: 27.
 Fra Eustachio: 189.
 Fra Ruggero Anglico: 189.
 Franck E.: 104, 149.
 Franck S.: 152.
 Freud S.: 16, 21, 80.
 Freudenthal J.: 73.
 Friedländer L.: 149.
 Fries J.: 87, 100.
 Fröbes J.: 73.
 Frohschammer J.: 52, 73.
 Fuchs S. H.: 44.
 Gabriel L.: 100.
 Gaetano: 69, 142.
 Galeno: 66, 159.

- Gardair M. J.: 146.
Gardeil P.: 118.
Garin E.: 218.
Garnier J.: 25.
Garrigou-Lagrange R.: 129.
Gassendi: 82.
Gehlen A.: 213.
Geiger L.: 143.
Gelb A.: 44.
Gemelli A.: 15, 19, 29-30, 37, 40, 47, 55, 59, 68, 71-72, 74, 147.
Gennadio: 126-127, 183, 187.
Gentile G.: 17, 64, 100, 205, 209.
Gentile M.: 221.
Gerhardt Cl.: 206.
Geulinx A.: 82, 205.
Geyser J.: 97, 147.
Giamblico 162.
Gillet M. S.: 129.
Gilson É.: 103, 181, 212.
Gioberti V.: 15.
Giorgio di Trebisonda: 195.
Giovanni Crisostomo: 183.
Giovanni Damasceno: 78, 90, 98, 181, 189.
Girolamo: 179-180, 182.
Giussani C.: 160.
Giustiniano: 126, 178.
Giustino: 140, 169-170, 182-183.
Goethe J. W. von: 143, 225.
Gogarten F.: 100.
Goldstein K.: 44.
Görres J.: 231.
Göschel C. Fr.: 149, 228.
Gotzmann W.: 149.
Graf Keyserling H.: 149.
Greene W. Ch.: 81, 104, 129.
Gregorio Magno: 93, 183.
Gregorio Nisseno: 90, 180-182, 190.
Groos K.: 149.
Grua G.: 82.
Gruhle H.: 28.
Gründer H.: 60, 74.
Gründer J.: 147.
Gsell Fels I. T.: 212.
Guglielmo De Conchis: 184-185.
Guglielmo Di S. Thierry: 184.
Guillaume P.: 26, 30, 71-72.
Gundissalvi D.: 187.
Gutberlet C.: 147.
Guzzo A.: 30.
Haberlin P.: 16, 213.
Häckel E.: 210.
Hamburger R.: 71.
Harms F.: 30.
Hartmann E. von: 22, 100.
Hartmann N.: 105, 148, 213.
Hartshorne Ch.: 47.
Harvey W. W.: 168-169, 183.
Haskins Ch. E.: 186.
Hegel G.: 12, 14, 17, 52, 55, 63-64, 93, 99-100, 104, 131, 143, 152, 189, 208-209, 215, 221-223, 225-231, 233-234.
Heidegger M.: 16-17, 21, 84, 101, 131, 152, 234-237, 239.
Heidingsfelder G.: 149.
Heiler Fr.: 150.
Heinisch P.: 144.
Helvetius C.: 210.
Herbart J.: 22, 206.
Hertling G. von: 146.
Heyse P.: 101.
Hicks R. D.: 146.
Hirzel R.: 148.
Hocking W. E.: 130.
Höfdding H.: 67, 210.
Hoffmeister J.: 12.
Höfler A.: 43, 71.
Hölderlin F.: 28.
Hume D.: 14, 19, 24-25, 40-41, 47, 54-55, 67, 80, 87, 143, 207.
Husserl E.: 16-17, 20, 22-23, 26-27, 53, 61, 74, 210.

- Hutcheson F.: 87.
Ippaso: 153.
Ippone: 109, 153.
Ireneo: 168-169, 182-183.
Isidoro di Siviglia: 183.
Ispano G.: 103.
Israeli I.: 185.
Jacobi F.: 87.
Jaeger W.: 148, 156.
James W.: 26, 55, 85, 210.
Jandum G. di: 142.
Janet P.: 46, 74.
Jäsche G.: 224.
Jaspers K.: 21, 28, 74, 101, 131, 211, 234.
Jodl F.: 131, 229.
Joël K.: 151, 153.
Jung C.: 134.
Kant I.: 14, 16-17, 20, 24-25, 27, 35-36, 39-40, 47, 51, 55, 58, 63, 86-87, 98, 100, 104, 130, 143, 147-148, 207-210, 213, 221, 223-225, 239.
Karpp H.: 109, 171, 175-176, 178-179.
Katz D.: 29, 71, 74.
Keeler L. W.: 121-123, 146, 186-187, 190-191, 223.
Kern O.: 136.
Kierkegaard S.: 21, 52, 84, 100, 131, 223, 229-234, 239.
Kilwardby R.: 188.
Klages L.: 22, 73, 109, 132, 211.
Klebba E.: 168.
Klemm O.: 30, 71.
Koch H.: 177.
Koetschau P.: 177.
Koffka K.: 15, 30, 44-47, 58, 72-73, 211.
Köhler W.: 15, 25-26, 30, 44-47, 58, 72, 74.
Kranz W.: 49, 61, 81, 212, 237.
Kraus K.: 133.
Kreibig J. K.: 43.
Kristeller O. P.: 14, 142, 199, 201, 212.
Kroll W.: 136.
Krüger F.: 15, 40, 46-47, 72, 132.
Külpe O.: 15, 20, 23, 29, 47, 53, 55, 67, 118, 210.
Kunz H.: 73.
Lagasche D.: 81.
Lambert J. H.: 17.
Lambot C.: 184.
Lametrie: 210.
Land J.: 222.
Landauer S.: 73.
Landgrebe L.: 74.
Lange F. A.: 14, 85, 210, 212.
Lanza A.: 147.
Lasson G.: 14, 63, 143, 226-227.
Lator G.: 30.
Lattanzio: 139, 170-172.
Laurent H.: 188.
Leibniz G.: 14, 20, 22, 24, 82, 100, 206, 208, 221, 223, 229.
Leisegang H.: 213.
Lersch Ph.: 15, 132-133, 211.
Lessing G.: 144, 225.
Leucippo: 49, 153.
Levi A.: 104.
Lewin K.: 15, 44.
Lindworski J.: 29-30, 55, 67-68, 74, 97, 104.
Linke P. F.: 72, 118.
Lipps H.: 16.
Locke J.: 54, 207.
Lottin O.: 95, 98, 104, 213.
Lotze R.: 206-207.
Lucrezio: 91, 160, 172.
Lungwitz H.: 149.
Lutero M.: 144.
Mach E.: 19-20.
Macrobio: 110, 139, 184.
Mainage Th.: 149.

- Maine De Biran F.: 87.
Malebranche N.: 87, 100, 205, 208, 221.
Mancini G.: 212.
Marbe K.: 15, 23, 55, 60.
Marcel G.: 100.
Marcellino: 179.
Marcione: 126.
Marheineke P. K.: 229.
Maritain J.: 129.
Marty A.: 43.
Marx K.: 100, 229-231, 234-235, 238.
Matteo di Acquasparta: 189.
Mattiussi G.: 147.
Mc Dougall W.: 40, 147.
Meier M.: 82.
Meili R.: 56, 74.
Meinong A.: 43, 71, 210.
Menna: 109, 126, 178.
Mercier D. Card.: 213.
Merleau-Ponty M.: 52-53, 101.
Messer A.: 55, 60, 104.
Messner R.: 141.
Metzger W.: 58, 72, 74.
Meyerson J.: 73.
Michelet C. L.: 14, 215, 227.
Michotte A.: 15, 29, 37, 40, 47, 55, 59, 72.
Mill J.: 41.
Minges P.: 104.
Möhler J.: 231.
Möhler L.: 195.
Mondolfo R.: 82, 104, 109, 151, 154-156, 212.
Moni A.: 63.
Moore T. V.: 29, 55, 59, 72, 74, 97, 148.
Moreau J.: 212.
Mounier E.: 131.
Muckle J. T.: 185, 187.
Müller G. E.: 42, 68.
Müller M.: 109.
Muratori L. A.: 73.
Mynster J.: 232.
Nardi B.: 98, 147, 191.
Nemesio: 13, 90, 93, 98, 180-181, 190.
Nicolò di Cusa: 195-199.
Nietzsche F.: 63, 93, 101, 133, 155, 223, 234-235.
Nilsson M. P.: 150.
Numenio: 162.
Occam G.: 100, 103.
Oldenburg E.: 222.
Olivi P. G.: 127, 189, 194.
Omero: 49, 153.
Origene: 109, 111, 126, 142, 176-182.
Panezio: 138.
Paracelso: 152.
Parent J. M.: 185.
Pareyson L.: 148.
Parmenide: 12, 195.
Pascal B.: 87.
Pascal C.: 149.
Paulsen F.: 105.
Peckham G.: 186, 188-189.
Pegis A. C.: 213.
Perrier J.: 141.
Petrarca F.: 82.
Pfänder A.: 30, 83, 84, 118, 210.
Pillsbury W.: 40.
Pindaro: 97.
Pitagora: 154-156.
Planck M.: 99.
Platone: 12, 22, 49, 62, 64, 82, 91, 109-110, 115, 120, 127, 137-138, 140, 149, 154-159, 165-166, 168, 170, 175-176, 182, 195, 233.
Plotone G. G.: 195.
Plotino: 19, 51, 62, 92, 111, 127, 138, 142, 156, 159-162, 185.
Plutarco: 97, 127, 159, 237.
Pohlenz M.: 73, 97.
Pomponazzi P.: 14, 98, 141-142, 213.
Porfirio: 156, 162.

- Porzio: 141-142.
Poseidonio: 111, 138, 143.
Pradines M.: 30, 80.
Price H.: 55.
Proclo: 62, 92, 136, 139, 142, 155-156, 160-162, 185, 195.
Protagora: 49.
Prum N.: 55.
Ps. Aristotele: 92-93.
Ps. Atanasio: 109.
Ps. Beda: 184.
Ps. Dionigi: 121, 141-142, 189, 193, 195.
Psello: 91.
Radermacher L.: 144.
Randall J. H.: 14, 142.
Ratschov C. H.: 148.
Reany W.: 147.
Reding M.: 100, 148.
Reimarus H. S.: 144.
Reinhardt K.: 12, 111, 138.
Rensi G.: 209.
Revesz B.: 40, 212.
Rheinfelder H.: 148.
Ribot Th.: 210.
Richardus de Mediavilla R.: 189.
Richet Ch.: 55.
Richmond W. V.: 148.
Rignano E.: 73.
Rigolage E.: 25.
Rintelen F. J. von: 131.
Robinson E. S.: 41, 71.
Rohde E.: 136, 148, 212.
Rolfes E.: 146.
Romeyer B.: 118.
Rosmini A.: 155, 213.
Rothacker E.: 133, 148.
Rothe R.: 79.
Rousseau J.: 87.
Royce J.: 148.
Rubin E.: 44.
Ruge A.: 148.
Runze G.: 149.
Rüsche Fr.: 110-111, 146, 159, 166.
Tommaso d'Aquino: 13, 18, 50, 63, 65-66, 68-69, 75-77, 82, 85-86, 90, 93, 95, 98, 101-102, 104, 108, 111, 115, 117-125, 127-128, 130, 135, 141-142, 145-147, 179, 185-196, 200, 202, 220, 223.
Salutati C.: 220.
Sanna G.: 209.
Sartre J.-P.: 21, 53, 73, 84, 99, 101, 131, 223, 234-235.
Scheler M.: 16, 81, 87, 100, 118, 131, 133, 210, 216.
Schelling W.: 52, 100, 152, 208.
Schleiermacher F.: 87, 100.
Schmid J.: 179.
Scholz H.: 149.
Schopenhauer A.: 100.
Sciacca M. F.: 30.
Scoto D.: 100, 102-104, 120, 141.
Scoto Eriugena: 141.
Seifert Fr.: 30.
Selz O.: 29, 55.
Seneca: 92, 138.
Senocrate: 154.
Sergi G.: 87.
Shaftesbury: 87.
Sharp D. E.: 194.
Siebeck H.: 30, 165, 212.
Sigeri di Brabante: 98, 142, 191.
Silvestri B.: 184.
Simmel G.: 63.
Simplicio: 13, 146, 185, 193.
Smith A.: 80.
Socrate: 85, 90, 192, 219, 237.
Sofocle: 97.
Soleri G.: 150.
Spaier A.: 60.
Spampanato V.: 203.
Spaventa B.: 17, 209.

- Spearman C.: 30, 40.
Spencer H.: 55, 80.
Spengel L.: 146.
Spina B.: 142.
Spinoza B.: 20, 83, 100, 143, 205, 207-209, 221-222, 228.
Stahler W.: 149.
Stange C.: 149.
Stazio: 92.
Stefanini L.: 148.
Steinberg W.: 210.
Steinbüchel Th.: 100, 130, 148, 213.
Stern W.: 40, 47, 148.
Stobeo: 91, 153, 160.
Stocker A.: 30.
Stöckl A.: 148.
Strauss D. Fr.: 149, 228-229.
Strigl A.: 105.
Strindberg K.: 28.
Stuart Mill J.: 41, 55, 207.
Stumpf C.: 55, 210.
Suárez F.: 51, 69.
Swedenborg E.: 28.
Switalski B.: 98.
Szilasi W.: 28.
Taine H.: 41, 207.
Talete: 137, 152-153, 156.
Taylor A. E.: 156.
Taziano: 139, 169-170.
Telesio B.: 202-203.
Temistio: 13, 146, 185.
Tempier S.: 188.
Teodoreto: 153.
Teodoro di Asine: 161.
Teofilo di Antiochia: 169.
Tertulliano: 13, 108-109, 140, 168, 173-176, 179, 181-183.
Tetens J. N.: 73.
Tillich P.: 100.
Tillman Fr.: 148.
Titchener E.: 15, 210.
Tolman E. C.: 16, 46.
Trendelenburg A.: 146, 148, 193.
Ugo di S. Vittore: 110.
Usener H.: 159, 212.
Valentino: 126.
Valla L.: 82.
Vallette P.: 160.
Van der Leeuw G.: 149, 166.
Van Gogh V.: 28.
Van Steenberghen F.: 98, 191.
Van Vloten J.: 222.
Vanni Rovighi S.: 149.
Vansteenberghe E.: 196.
Varisco B.: 59, 74.
Verbeke G.: 110, 146, 166.
Villa G.: 30, 71, 213.
Virgilio: 143.
Voezio: 221.
Vonier A.: 147.
Walzer R.: 12, 91, 107, 155.
Ward J.: 86.
Waszink J. H.: 13, 108, 168, 173, 176, 181.
Watson J. B.: 16, 25, 55, 74, 79.
Watt H.: 55.
Weigel V.: 152.
Weiss O.: 52.
Weisse Chr. H.: 149.
Wellek A.: 132.
Wendland P.: 51, 98, 108.
Wertheimer M.: 15, 25, 39-40, 42-47, 52, 58, 72-73, 210-211.
William De Vaurouillon: 186.
Willwoll A.: 29, 74, 88, 147.
Windelband W.: 20, 104.
Windischer H.: 13.
Witasek S.: 43, 71.
Witte J. H.: 213.
Wittmann M.: 91.
Wolff Ch.: 9, 63, 206.
Wolfson H. A.: 66, 73, 167.

Wölker W.: 182.

Woodbridge Fr. J.: 148.

Wrobel J.: 159, 184.

Wundt W.: 15, 41, 208, 210.

Wust P.: 100.

Zacchi A.: 147.

Zeigarnik H.: 44.

Zeller E.: 104, 109, 149, 151-152, 212.

Zenone: 81, 212.

Zigliara T. M.: 147.

Zunini G.: 30, 71, 74.

INDICE

| | |
|---|----|
| PRESENTAZIONE..... | 5 |
| PREFAZIONE..... | 7 |
| INTRODUZIONE: LA RICERCA DELL'ANIMA..... | 9 |
| I. Origine del problema dell'anima..... | 9 |
| 1. Il problema della psicologia come scienza..... | 9 |
| 2. Cenno storico sullo sviluppo della psicologia..... | 11 |
| II. Coscienza e analisi della psiche..... | 18 |
| III. Metodo della psicologia: l'introspezione..... | 22 |
| <i>Nota bibliografica</i> | 30 |
| CAPITOLO I: LE FUNZIONI APPRENSIVE..... | 31 |
| I. Sensazione e percezione..... | 31 |
| A) La fenomenologia della percezione..... | 32 |
| B) Le teorie della percezione. L'Associazionismo..... | 40 |
| 1) L'ipotesi del «mosaico» o «bundle-hypothesis»..... | 41 |
| 2) La legge della costanza («Konstanzannahme»)..... | 41 |
| 3) L'ipotesi dell'associazione..... | 42 |
| C) La «teoria della forma» e la critica dell'Associazionismo..... | 42 |
| 1) La teoria della «qualità di forma» (<i>Gestaltqualität</i>)..... | 42 |
| 2) La «teoria della forma» (<i>Gestalttheorie</i>)..... | 43 |
| D) Forma e significato..... | 46 |
| II. La fantasia..... | 48 |
| III. Il pensiero..... | 53 |
| 1. Originalità del pensiero..... | 53 |
| 2. Percezione e pensiero..... | 55 |
| 3. Forme principali del pensiero..... | 59 |
| 4. L'intelletto e l'attività del pensiero..... | 61 |
| 5. L'astrazione e l'apprensione dell'essenza..... | 64 |
| <i>Nota bibliografica</i> | 71 |

| | |
|--|-----|
| CAPITOLO II: LE ATTIVITÀ TENDENZIALI..... | 75 |
| I. Inclinazione e passione: nozioni e problemi..... | 75 |
| II. Passione e sentimento: il piacere..... | 83 |
| III. La tendenza spirituale come volontà..... | 87 |
| IV. Natura e limiti della libertà..... | 94 |
| 1) Rapporti fra intelletto e volontà..... | 95 |
| 2) Rapporti fra volontà e oggetto..... | 95 |
| 3) Rapporti fra volontà e Dio..... | 96 |
| V. Intellettualismo e volontarismo..... | 99 |
| <i>Nota bibliografica</i> | 104 |
| CAPITOLO III: La natura dell'anima..... | 107 |
| I. La conoscibilità dell'anima..... | 107 |
| II. La natura dell'anima..... | 114 |
| Definizione..... | 114 |
| Anima e potenze..... | 122 |
| Origine e destino..... | 124 |
| III. Spiritualità e personalità..... | 128 |
| IV. Spiritualità e immortalità..... | 134 |
| Nozione..... | 134 |
| Sviluppo storico..... | 136 |
| Dottrina cattolica..... | 143 |
| <i>Nota bibliografica</i> | 146 |
| CAPITOLO IV: Sviluppo storico del problema dell'anima..... | 151 |
| I. L'anima e il cosmo nella filosofia greca..... | 151 |
| II. La psicologia biblica e patristica..... | 163 |
| 1. Caratteri generali..... | 163 |
| 2. I Padri Apostolici e la natura dell'anima..... | 165 |
| 3. Gli Apologeti e il problema dell'immortalità..... | 169 |
| 4. Il materialismo psicologico di Tertulliano..... | 173 |
| 5. La psicologia della Scuola alessandrina..... | 176 |
| Conclusione..... | 180 |
| III. La psicologia medievale..... | 182 |
| 1. Spiritualità assoluta dell'anima umana..... | 187 |
| 2. L'individualità singolare dello spirito umano..... | 190 |
| a) Il fatto dell'autocoscienza..... | 191 |
| b) Il principio dell'appartenenza..... | 192 |
| Conclusione..... | 193 |

| | |
|--|-----|
| IV. Rinascimento ed età moderna..... | 194 |
| a) Rinascimento: N. Cusano, M. Ficino, B. Telesio, T. Campanella.. | 194 |
| b) Filosofia moderna: spiritualismo, fenomenismo e idealismo, materialismo e ritorno al dualismo..... | 204 |
| <i>Nota bibliografica</i> | 212 |
| CONCLUSIONE: L'UMANESIMO E L'ENIGMA DELL'UOMO..... | 215 |
| INDICE DEI NOMI..... | 241 |
| INDICE..... | 251 |

