

FRANCESCO LUIGI GALLO

Istituto Teologico Cosentino "Redemptoris Custos"

Cosenza - Italia

gfrancescoluigi@gmail.com

Antropologia in vilico

Le prospettive di Tommaso d'Aquino e John R. Searle sulla libertà e sulla natura umana

Recibido: 2 de octubre de 2022 Aceptado: 21 de marzo de 2023

Abstract: La costruzione del discorso antropologico sembra andare incontro a situazioni palesemente dilemmatiche allorquando tenti di tenere insieme, nel medesimo quadro teorico che va costruendo, tesi – almeno apparentemente – inconciliabili. Questo ‘destino’ dell’antropologia filosofica sembra rendere impossibile la costruzione di una teoria sull’essere umano che tenga in considerazione, in modo integrato e coerente, tutti gli aspetti che effettivamente, dal punto di vista ontologico, sembrano convivere nell’uomo. Sulla base di questa considerazione epistemologica, nel presente studio saranno analizzate due teorie tanto diverse quanto simili nel destino che le contraddistingue (quello, cioè, dell’*aporeticità terminale* e della *stasi dilemmatica*). La teoria della libertà di Searle e la teoria dell’unitarietà dell’essere umano di Tommaso d’Aquino. Entrambe le teorie, pertanto, pur nella loro irriducibile diversità testimoniano questa peculiare caratteristica dell’antropologia filosofica che sembra davvero condannata o alla formulazione di coerenti quadri teorici riduzionisti oppure di complesse teorie contraddittorie e aporetiche.

Parole chiave: anima, corpo, complessità, uomo, antropologia filosofica

Anthropology *in vilico*. The Perspectives of Thomas Aquinas and John R. Searle on Freedom and Human Nature

Abstract: The construction of anthropological discourse seems

to encounter blatantly dilemmatic situations when attempting to hold together, within the same theoretical framework being constructed, theses - at least seemingly - irreconcilable. This 'destiny' of philosophical anthropology appears to render impossible the construction of a theory of the human being that takes into consideration, in an integrated and coherent manner, all the aspects that actually, from an ontological point of view, seem to coexist in humans. Based on this epistemological consideration, this study will analyze two theories as different as they are similar in the destiny that distinguishes them (that is, terminal aporeticism and dilemmatic stasis). John Searle's theory of freedom and Thomas Aquinas's theory of the unity of the human being. Both theories, therefore, despite their irreducible diversity, bear witness to this peculiar characteristic of philosophical anthropology that seems truly condemned either to the formulation of coherent reductionist theoretical frameworks or to complex contradictory and aporetic theories..

Keyword: soul, body, complexity, man, philosophical anthropology

Introduzione

In questo contributo mi concentrerò sulla difficoltà che l'antropologia filosofica incontra quando si fissa lo scopo di ricomprendere, nell'unicità del quadro teorico che intende costruire, la multiformità prismatica della natura umana. Si tratta probabilmente della difficoltà più difficile da affrontare per chi si occupa filosoficamente dell'uomo e se è vero che ogni teoria scientifico-filosofica, in quanto tentativo di sintesi di elementi diversi, in qualche modo affronta simili difficoltà, per quanto concerne l'antropologia filosofica è vero anche che tale problematicità assume una rilevanza particolarmente accentuata. Tuttavia vorrei anche precisare che nelle pagine che seguiranno non mi occuperò di questa tematica in modo, per così dire, generale ma tenterò di entrare nel

merito di due concezioni dell'uomo proposte da due pensatori, Tommaso d'Aquino e J. R. Searle, tanto distanti sia come orientamento filosofico sia, più semplicemente, come epoca storica di appartenenza al punto da far giustamente ritenere al lettore, almeno in prima battuta, tale confronto arbitrario e forse anche irrealizzabile. Io ritengo però che alcune difficoltà dell'antropologia filosofica siano collocabili su di un piano metastorico presentandosi come problematiche *eternae* della filosofia. Con ciò intendo dire che esse concernono la materia indagata – l'uomo – così in profondità da ripresentarsi ad ogni indagine antropologica a prescindere dalla sua determinazione storica. Sotto questo profilo, che evidentemente è teoretico, le distanze storiche si annullano e in un certo senso si legittima la possibilità, pur nel pieno rispetto delle differenze tra i singoli pensatori (a volte anche assai radicali), di poter istituire confronti di questo tipo. Mi auguro, però, che il lettore non intenda tale confronto come un tentativo di mostrare la superiorità di Tommaso su Searle, o viceversa. L'obiettivo che mi propongo di raggiungere – che invece intende essere *imparziale* – è quello di far risultare l'estrema difficoltà di voler tenere insieme, come dicevo più sopra, nello stesso quadro teorico aspetti della natura umana apparentemente contraddittori. Entrambi i filosofi, infatti, pur partendo dalla medesima impostazione filosofica (che presenterò sinteticamente nel primo paragrafo), hanno poi tentato la costruzione di teorie antropologiche non riduzioniste e anzi rispettose della complessa pluridimensionalità della natura umana. Questo è senz'altro un tentativo meritevole di apprezzamento alla luce delle parzialità e unilateralità incontro alle quali vanno molte teorie antropologiche. Tentativi come quelli di Tommaso d'Aquino e J. Searle, proprio perché motivati dal desiderio (intellettualmente onesto) di non sacrificare nessun aspetto della natura

umana, incorrono però in difficoltà assai complicate che emergono soprattutto nel tentativo di sintesi di fattori contraddittori. Io mi concentrerò *su due momenti* ben precisi delle rispettive antropologie: il tentativo tomista di intendere l'anima come *forma corporis* e *forma substantialis*¹ e il tentativo di Searle di considerare il problema della libertà umana come problema neurobiologico². Questi sono, com'è noto, due aspetti delle rispettive concezioni antropologiche particolarmente importanti (per non dire centrali) tanto diversi nei contenuti quanto simili nell'intento di fondo: tenere insieme teoricamente concetti apparentemente contraddittori. Ciò che quindi è rilevante ai fini di questo studio non è tanto l'approfondimento delle rispettive strategie filosofiche né, tantomeno, la ricostruzione delle relative argomentazioni. Ciò che invece ritengo sia importante mettere in evidenza è

¹ Si tratta invero della tesi centrale dell'antropologia di Tommaso d'Aquino che si costituisce come un tentativo di sintesi tra immanenza e trascendenza. Le due idee alle quali l'Aquinate, infatti, non rinuncia sono la profonda unitarietà psicofisica dell'uomo e la trascendenza dell'intelletto sul corpo. La posizione che assume Tommaso, infatti, è per così dire mediana: essa si pone lontana da un lato dall'estremismo materialistico di Empedocle e Galeno, secondo i quali l'anima umana non è altro che l'armonia del composto corporeo e dall'altro dall'estremismo spiritualistico proprio della concezione platonica. La pretesa dell'Aquinate è quella di dimostrare come la tesi aristotelica dell'unione sinologica psicofisica e la tesi platonica della trascendenza dell'anima intellettuale possano in qualche modo convivere all'interno dello stesso quadro teorico. Cfr. la q. 1 (*Utrum anima humana possit essa forma et hoc aliquid*) delle *Quaestiones disputatae de anima*.

² «Pongo ora la questione principale: come possiamo trattare il problema del libero arbitrio in quanto problema neurobiologico?», J. R. Searle, *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico* (Milano: Mondadori, 2005), 32.

l'impossibilità di unificare concettualmente, in un modo che sia esente da incoerenze e contraddizioni, dimensioni, elementi e caratteristiche che si vorrebbero far convivere insieme nel medesimo quadro teorico. Così impostata, la questione non è tanto quella di ricostruire la teoria tomista della sostanzialità dell'anima piuttosto che la teoria di Searle sulla libertà umana, ma scoprire, mediante i *loro tentativi* filosofici, come l'anima umana possa essere ad un tempo forma sostanziale e forma sussistente e, per quanto concerne Searle, come la libertà possa esistere anche come fenomeno biologico. Lo scopo di questo articolo è dunque filosofico, non storico-ricostruttivo.

§ 1. I precari equilibri dell'antropologia filosofica

Pare che tutte le teorie antropologiche riescano a spiegare bene l'uomo soltanto quando si sceglie di non riconsiderare nel quadro teorico alcuni fattori o certe caratteristiche dell'umana natura difficilmente armonizzabili con il resto degli elementi teorici ritenuti fondamentali per la teoria che s'intende proporre. Sembra quasi inevitabile il fatto che ogni teoria filosofica sull'essere umano, per trovare una sua coerenza interna, *debba sacrificare* alcuni aspetti più o meno centrali della natura umana per evitare il rischio, assai concreto, di produrre soltanto un'accozzaglia disordinata e contraddittoria di affermazioni sull'uomo³. In effetti, dal

³ «Sottolineare l'unità e la composizione di ogni uomo-o-donna è indispensabile, anche a motivo del facile dilagare di concezioni dell'uomo nelle quali questa sua fondamentale caratteristica viene

punto di vista ontologico l'uomo si colloca ad un incrocio tra diverse realtà che generalmente non convivono nel medesimo ente. Essa ci suggerisce che l'essenza umana - la nostra essenza - è in fondo una sintesi universale che richiede uno sforzo filosofico imponente per poter essere racchiusa in un'unica teoria antropologica.

In effetti, soltanto per fare qualche esempio assai pregnante, la *libertà* del nostro volere convive con il *determinismo* della nostra corporeità, l'astrattezza del nostro *intendere* si unisce con la concretezza del nostro *sentire*, la forza pulsionale dei nostri *istinti* s'incrocia con la nobiltà dei nostri desideri e *sentimenti*. L'*umanità* della nostra essenza, inoltre, non sembra affatto una determinazione specifica della più generale evoluzione animale ma, al contrario, umanità e animalità appaiono come due dimensioni opposte tanto da mettere in crisi la tesi (per alcuni ormai indiscutibile) dell'appartenenza dell'uomo al regno animale. Eppure, quando si tratta di concettualizzare e teorizzare tali convivenze sorgono problemi assai complicati. È come se la teoria non riuscisse a stare al passo con la realtà dell'uomo. Da qui le ricadute, anche involontarie, o nel dualismo o nel materialismo. Difatti è stato giustamente scritto che «dall'atomismo di Democrito all'odierno eliminativismo» il dualismo e il materialismo rappresentano «i due poli estremi del campo di forze entro cui vengono a collocarsi, da duemilacinquecento anni, tutte le soluzioni date al problema mente corpo»⁴. Vi sono certamente concezioni

travisata, o perfino soppressa [grassetto mio]», F. Rivetti Barbò, *Lineamenti di antropologia filosofica* (Milano: Jaca Book, 1994), 212.

⁴ S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica della filosofia della mente* (Roma-Bari: Laterza, 2011), XVI.

antropologiche per così dire mediane, vale a dire concezioni che tentano in qualche modo di sfumare la radicalità delle due visioni opposte del materialismo e del dualismo. Tali concezioni (l'epifenomenismo, il funzionalismo, il dualismo ontologico interazionistico, il parallelismo, il comportamentismo per citare le più note) sono però, a mio modo di vedere, sempre riconducibili ad uno dei due poli estremi all'interno dei quali, come giustamente ha osservato lo studioso, la ricerca antropologica si è mossa e, sostanzialmente, continua a muoversi.

Una sola occhiata al nostro tempo è sufficiente a farci osservare come lo «*Zeitgeist* della scienza della mente»⁵, per usare l'emblematica espressione di M. Di Francesco, sia proprio il naturalismo⁶ che altro non è che «il tentativo di comprendere la realtà morale, il comportamento pratico e i giudizi di valore morale» e in definitiva tutto ciò che ci rende peculiarmente uomini, attraverso una descrizione basata su «concetti, dati, acquisizioni desunti dalle scienze naturali» con l'utilizzo di specifiche metodologie⁷. Non si

⁵ M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Carocci, Roma, 205.

⁶ Sul naturalismo si veda A. M. Nunziante, "Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico", *Etica & Politica*, XVI, 2014, 2, 18-46.

⁷ Quali le tecniche elettroencefalografiche (EEG), la tecnica dei potenziali evento-relati (ERP), la risonanza magnetica per immagini (RMI) e funzionale (fMRI), il *multifaceted electroencephalographic response analysis* (MERA), la tomografia ad emissioni di positroni (PET), la magnetoencefalografia (MEG), il *brain fingerprint*, il *brain computer interface*, Comitato Nazionale per la Bioetica, *Neuroscienze ed esperimenti sull'uomo: osservazioni bioetiche*, 17 dicembre 2010, Appendice-Neurotecnologie, p. 12, consultato il giorno 20 gennaio 2022 al seguente indirizzo online:

possono certo ignorare i preziosissimi benefici medici derivanti dall'utilizzo di queste metodologie, indispensabili per la prevenzione e la cura di una vasta serie di disturbi e malattie organiche. Tuttavia, sotto il profilo della ricerca antropologica l'utilizzo di simili metodologie invalida la possibilità di una comprensione totale della natura umana nella misura in cui esse sono pensate per isolare dal tutto un singolo aspetto sulla base di precisi e ben determinati parametri che solitamente sono il flusso sanguigno, l'attività metabolica e l'attivazione neuronale. Eppure, le scienze della mente «se isolate da una prospettiva globale sull'uomo», osserva F. Rivetti Barbò non possono che risultare insufficienti⁸. Secondo la filosofa, infatti, o tali scienze si richiamano ad altri saperi che ci dicono che cos'è l'uomo in quanto tale, oppure riducono l'uomo a ciò che è di loro competenza «privandolo di ciò che gli è dovuto proprio in quanto tale»⁹. D'altra parte, già Husserl ci aveva messo in guardia osservando che «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»¹⁰. La grande sfida dell'antropologia filosofica consiste, dunque, nel riuscire a cogliere l'umana natura nella sua complessa costituzione multidimensionale e multifattoriale e riuscire a tradurre in teoria la ricchezza delle sue manifestazioni. La sfida, in altri termini, è quella di *comprendere* l'uomo, per usare la terminologia di K. Jaspers, senza limitarsi ad una sua

https://bioetica.governo.it/media/1834/p96_2010_neuroscienze-ed-esperimenti-su-uomo_it.pdf

⁸ Rivetti Barbò, Lineamenti di antropologia filosofica, 20.

⁹ Ibidem.

¹⁰ E. Husserl, La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale (Milano: Il Saggiatore, 2008, § 2), 35.

*spiegazione*¹¹. Le scienze positive – è ancora Husserl a scriverlo – sono impossibilitate a cogliere «quel “fiume” eracliteo meramente soggettivo e apparentemente inafferrabile»¹² dell’interiorità umana poiché a partire dalla scissione tra soggetto e oggetto, che è il grande presupposto epistemologico delle scienze positive, l’oggetto (l’uomo in questo caso) «appare nei limiti che il soggetto, con le sue ipotesi anticipanti, ha preventivamente determinato»¹³. La rilevazione del flusso sanguigno, l’attività metabolica delle cellule nervose e l’attivazione neuronale ai quali ho accennato più sopra¹⁴ sono proprio le precondizioni che determinano anticipatamente la manifestazione del soggetto umano all’interno del quadro teorico. Una manifestazione evidentemente impoverita¹⁵ e deprivata di

¹¹ K. Jaspers, *Psicopatologia generale* (Roma: Il Pensiero Scientifico, 2000). *Spiegare*, ha scritto il noto psicopatologo, vuol dire soltanto limitarsi a studiare le relazioni di causalità, mentre con il concetto di comprensione (*verstehen*) intende la cattura dell’essere umano a partire dalla sua prospettiva soggettiva, vale a dire *dal di dentro*, nella quale all’oggettività dell’ente si unisce inestricabilmente la soggettività dell’Io in una mescolanza di fattori biologici e fenomenologici che insieme concorrono alla creazione dell’inoggettivabile esperienza umana in prima persona. *Ivi*, 327.

¹² Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, § 44, 183.

¹³ U. Galimberti, *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica* (Milano: Feltrinelli, 2008) 309.

¹⁴ P. Legrenzi, C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo* (Bologna: Il Mulino, 2009) 28-35.

¹⁵ Sul punto si veda il paragrafo intitolato «Persone o neuroni? Il naturalismo contemporaneo e la neuroetica» in M. Di Francesco, “Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali”, *Etica & Politica*, IX, 2007, 127-131.

tutti gli aspetti soggettivi (fenomenologici)¹⁶ che non di rado vengono poi delegati a scienze meno dure, come la filosofia e la teologia. In questa sede non intendo affatto prendere in considerazione il complesso problema della sintesi tra studi neuroscientifici e aspetti fenomenologici, sebbene io condivida pienamente i programmi di ricerca che prevedono per il futuro una sintesi sempre più stretta tra queste due prospettive¹⁷. Qui intendo soltanto limitarmi a mettere in evidenza il destino apparentemente ineluttabile della ricerca antropologico-filosofica che sembra costretta sempre ad un'eterna insoddisfazione delle sintesi sull'essere umano che via via propone. Sintesi che, a ben vedere, che non riescono mai alla fine a produrre un quadro teorico in grado di tenere insieme tutti gli elementi che, come scrivevo più sopra, l'esperienza umana invece ci testimonia come appunto presenti nella natura dell'uomo¹⁸.

¹⁶ «È chiaro, e a questo fatto abbiamo già accennato, che la natura delle scienze esatte non è la natura realmente esperita, la natura del mondo-della-vita. Essa è il prodotto di un'idealizzazione, di un'idea sustraita alla natura realmente intuitiva. Il metodo dell'idealizzazione (in quanto metodo scientifico che riguarda soltanto i corpi) è il fondamento del metodo scientifico naturale mirante a escogitare teorie e formule 'esatte' applicabili nell'ambito della prassi [...]», Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, 243.

¹⁷ Sul punto rinvio il lettore all'importante testo M. Cappucci (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente* (Milano: Mondadori, 2009).

¹⁸ Ecco, ad esempio, una difficoltà eterna della filosofia dell'uomo ben illustrata ancora una volta da Rivetti Barbò: «Infatti, da un lato, in una concezione materialistica della vita, si tende ad accentuare l'importanza del corpo fino a negare ogni vita immateriale, o ad evitare qualsiasi riferimento ad essa; con le tante conseguenze che ne dipendono. Oppure, d'altro lato ed all'estremo opposto, il corpo umano viene

È un destino, questo, al quale ad esempio non si sono sottratti nemmeno i due modelli antropologici fondamentali della storia del pensiero occidentale, cioè quello platonico e quello aristotelico. Non sarebbe errato infatti affermare che entrambi questi modelli sono andati incontro a forme ben evidenti di riduzionismo o di palese contraddizione. Il modello platonico, infatti, *riducendo* l'essenza umana all'anima è incorso in tutte le difficoltà tipiche di tutte le teorie antropologiche che negano l'unitarietà profonda e strutturale di tutte le dimensioni dell'essere umano. Il modello aristotelico, invece, nonostante il rispetto profondo dello Stagirita verso la ricchezza della realtà naturale considerata sempre sotto il segno dell'unità profonda della dimensione formale e materiale, è incorso in irresolubili contraddizioni¹⁹.

sottovalutato. Vi è infatti chi si lascia affascinare da modi di concepire la vita umana, che la riducono a qualcosa di “disincarnato”: almeno in teoria; col rischio di concepire il corpo come una sorta di “carcere”, dal quale si sarebbe, infine, chiamati ad uscire per liberarsene», *Lineamenti di antropologia filosofica*, 212.

¹⁹ Il *De anima* aristotelico è stato definito come «uno *stress test* dell'ilemorfismo» (E. Lamedica, *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi* (Rome: Aracne, 2010, 40). Questa interpretazione è particolarmente calzante perché nel *De anima* si possono individuare due diversi livelli a cui opera a fasi alterne lo Stagirita. Il primo livello è quello dell'unità profonda tra l'anima e il corpo. In *De anima* II, 1, 412 b 10-15 lo Stagirita ha scritto che, se il corpo fosse una scure *la sua anima sarebbe la capacità di fendere*. Quest'ultima capacità, a ben vedere, non potrebbe affatto esistere senza il corpo della scure: essa si configura come la sua capacità operativa principale *che realizza la sua essenza* (la capacità della scure, il fendere, è anche il fine della scure della stessa, che per questo è costruita). Sulla base di questo modello sembrerebbe essere

Pertanto, se le *antropologie sperimentali*²⁰ rischiano di far coincidere inevitabilmente le riduzioni metodologiche

riconfermata la più generale dottrina metafisica aristotelica nota come ilomorfismo. Eppure – sebbene questi passaggi siano qui descritti in estrema sintesi per motivi di spazio – Aristotele fornisce una descrizione dell'intelletto umano che il lettore certo mai si sarebbe aspettato: lo definisce come ἀπαθής, χωριστός, ἐνέργεια, ἀμυγής, ἀθάνατον, αἰδιον (*De anima* III, 5, 430 a 10-25). Questa serie di aggettivi ci descrivono un intelletto la cui natura sembra subito inconciliabile con la più generale struttura formale dell'anima umana (costituita da una dimensione vegetativa, comune a tutti i viventi e da una dimensione senziente, comune a tutti gli animali). Tale descrizione, in altri termini, sembra quasi una ricaduta nelle braccia del platonismo che un coerente sviluppo delle istanze proprie della filosofia aristotelica. Inoltre, c'è infine da sottolineare anche un'altra contraddizione. La descrizione aristotelica disegna una concezione *separatista* dell'intelletto umano. Esso si configura, infatti, come entità separata, imperitura, *ontologicamente* diversa dal resto dell'anima invischiata invece nella dimensione materiale del corpo. Eppure, Aristotele aveva posto nel primo libro del *De anima* una condizione per poter sostenere l'eventuale separazione di una qualche parte/facoltà: «Se però il pensiero è una specie di immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (I, 1, 403 a 8). Eppure, come lo stesso Aristotele sostiene nel corso del trattato, l'intelletto umano ha davvero bisogno costantemente delle immagini per poter pensare: «senza di essa [*scil.* immaginazione] non c'è apprensione intellettuale» (*De anima* III, 3, 427 b 15 e sgg). È lecito quindi chiedersi come sia possibile che l'intelletto umano sia separato ed eterno se la condizione per la sua separazione (il non aver bisogno delle immagini per pensare) non è stata, per stessa ammissione di Aristotele, non soddisfatta? Sono queste le maggiori aporie che rendono il trattato aristotelico *un'opera intrinsecamente contraddittoria e dilemmatica* e che riconfermano, peraltro, anche la tesi più generale che sostengo in questo studio: la difficoltà di tenere insieme, nello stesso quadro teorico, tesi apparentemente vere ma contrastanti.

²⁰ Con l'espressione *antropologie sperimentali* s'intendono quelle

ed epistemologiche con forme – illecite - di riduzioni ontologiche²¹, le *antropologie concettuali* incorrono non di rado nel rischio di non considerare adeguatamente (o addirittura di non considerare affatto) quegli elementi che, se integrati nel quadro teorico, contrasterebbero con aspetti ritenuti invece indispensabili e fondamentali.

Ebbene, le antropologie di Tommaso d'Aquino e J. R. Searle, pur nella loro diversità, hanno in comune, sotto il profilo dell'*impostazione filosofica* del problema della natura umana, un aspetto importantissimo meritevole di essere messo in evidenza. Ritengo che la similarità metodologica delle due prospettive consista nel fatto che entrambe si presentano come *soluzioni mediane* rispetto a posizioni estreme ritenute inaccettabili. Entrambe, inoltre, non intendono sacrificare alcun aspetto dell'umana natura, sotto il segno del pieno rispetto della sua architettura biopsichica complessa e sfaccettata. La teoria tomista, più precisamente, si presenta infatti come un tentativo di comprensione dell'uomo collocabile idealmente al centro rispetto agli estremi fissati da un lato dalle posizioni di

costruzioni antropologiche fondate a partire da dati sperimentali delle ricerche scientifiche. Con l'espressione *antropologie concettuali*, invece s'intendono tutte le teorie antropologiche che prendono le mosse da considerazioni teoriche astratte e sganciate dai risultati sperimentali. Sono due approcci che necessitano di essere integrati e che da soli si mostrano insufficienti ed inadeguati a cogliere la complessità della pluridimensionalità umana che consta di dimensioni effettivamente intelligibili a partire da analisi empiriche e sperimentali e altre invece che necessitano di approcci più metafisici.

²¹ Per questo interessante rilievo si veda A. Da Re, *Le parole dell'etica* (Milano: Mondadori, 2010) 127.

Empedocle e Galeno²², secondo i quali l'anima non è altro che *armoniam aut complexionem* del corpo, e dall'altro da Platone che ha proposto, a dire di Tommaso, una tesi dualistica insostenibile (*sed haec positio stare non potest*)²³. Esula dagli scopi di questo contributo una presentazione completa della teoria antropologica tomista per la quale bisognerebbe far riferimento a complessi concetti metafisici²⁴ che ne costituiscono a tutti gli effetti il fondamento ultimativo. Limitatamente a quanto si può dire circa l'inquadramento generale della posizione di Tommaso

²² Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. 1 - L'anima umana, 2- Le creature spirituali*, ESD, a cura di G. Savagnone, Bologna: 2001, *L'anima umana*, q. 1, p. 55. D'ora in poi, per ragioni di comodità, mi riferirò alle *quaestiones* tomiste con la semplice dicitura *De anima*.

²³ «È evidente, infatti, che ciò per cui il corpo vive è l'anima, e la vita è l'essere dei viventi. Dunque, l'anima è ciò per cui il corpo umano ha l'essere in atto. Ma tale è appunto la forma. Dunque, l'anima umana è la forma del corpo. Del resto, se l'anima fosse nel corpo come un marinaio nella nave, non potrebbe specificare né il corpo né le sue parti, il che contrasta col fatto che, quando l'anima abbandona il corpo, le singole parti non conservano se non equivocamente il loro nome originario», Tommaso d'Aquino, *De anima*, q. 1, pp. 57-59.

²⁴ «A me par che, a tale riguardo, un'importanza a sé rivesta il quadro metafisico in cui si muove e si sviluppa l'accennato insegnamento. È il quadro che comprende l'analisi tomasiana dell'essere come atto metafisico e quindi fondamento d'ogni perfezione e valore. Di codest'analisi, il momento più calzante allo scopo è senza dubbio quello della partecipazione. L'antropologia s'insedia così nello spazio estendentesi dell'*ipsum esse subsistens* all'esse partecipato. È lo spazio della metafisica tomasiana nella sua specificità [...]», B. Gherardini, "Sintesi antropologico-tomasiana". In A.a. V.v, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991), 377. Sulla metafisica dell'essere di Tommaso si veda C. Ferraro, *La svolta metafisica di San Tommaso d'Aquino* (Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014).

è sufficiente rilevare l'insoddisfazione del Dottore Angelico sia per le posizioni *riduzioniste* che negano spessore ontologico alle dimensioni immateriali della natura umana, sia per le posizioni che invece, proprio per attribuire uno statuto ontologico forte alle dimensioni spirituali dell'uomo, ne frantumano però l'unitarietà, che per Tommaso risulta essere al contrario una caratteristica irrinunciabile della natura umana. Un paragrafo di un noto testo di Searle, *Mind. A Brief Introduction*²⁵, reca questo titolo: «Né materialismo né dualismo»²⁶. È un titolo adeguato nella misura in cui, pur nella sua lapidaria sinteticità, offre al lettore un'idea generale circa la collocazione della posizione del filosofo statunitense nell'articolato scenario della filosofia della mente. *Né materialismo né dualismo* non è soltanto uno slogan accattivante, ma un vero e proprio manifesto programmatico capace di inquadrare adeguatamente, generalizzando un po' il discorso, tutte quelle concezioni antropologiche insoddisfatte delle soluzioni unilaterali e parziali fornite alla *vexata quaestio* della natura umana e che peraltro descrive molto bene l'intento filosofico di fondo di Tommaso, oltre che ovviamente dello stesso Searle. È pur vero che – e con ciò anticipo quanto dirò più diffusamente nelle conclusioni finali – la posizione di Searle risulta, contrariamente alle sue stesse intenzioni, *una forma implicita di materialismo*. Ciò non toglie, però, che l'impostazione generale del problema della natura umana che intende evitare le trappole e i vicoli ciechi delle posizioni estreme più radicali (dal dualismo al materialismo eliminativista) possiede senz'altro un merito evidente che

²⁵ J. R. Searle, *La mente* (Milano: Raffaello Cortina, 2005).

²⁶ *Ivi*, 114.

consiste nel fatto di non voler sacrificare nulla di ciò che appartiene all'uomo sia sotto il profilo biologico sia sotto quello fenomenologico (e ciò vale anche per Tommaso²⁷).

Sulla base di questo inquadramento generale dovrebbe risultare ormai chiaro al lettore lo scopo di questo contributo, e dovrebbe altresì risultare chiaro il perché abbia deciso di sfruttare Tommaso d'Aquino e J. Searle per raggiungerlo. È bene precisare ulteriormente che non tenterò nemmeno una ricostruzione delle rispettive visioni antropologiche, ma in qualche modo cercherò di selezionare alcuni aspetti di esse che risultano, a mio modo di vedere, particolarmente utili per mettere in evidenza la precarietà dell'equilibrio che governa quei tentativi filosofici, peraltro assai coraggiosi e meritevoli di attenzione scientifica, di tenere *insieme in un unico quadro teorico elementi* (apparentemente o realmente?) *contraddittori*.

²⁷ A sostenerlo è stata S. Vanni Rovighi: «La caratteristica dell'antropologia di Tommaso d'Aquino è quella di negare l'incompatibilità, di affermare che l'anima è forma e *mens* (*forma e hoc aliquid*, ossia sostanza, dirà Tommaso, ma facendo alcune precisazioni sul suo carattere di sostanza). Potremmo anche dire: è una forma *sui generis* e una sostanza *sui generis*. Questo *et, et* non è in Tommaso il frutto di una deduzione, di un sistema, ma piuttosto di quella che oggi chiameremmo una analisi fenomenologica, al centro della quale sta questa constatazione: «È il medesimo uomo quello che ha coscienza di conoscere intellettivamente e di sentire; ora il sentire implica il corpo» (*Summa theol.*, I, q. 76, a. 1)», S. Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale. II – Secoli XIII e XIV* (Milano: Vita e Pensiero, 1978) 110-111.

§ 2. J. R. Searle sul problema della libertà

Una caratteristica notoria del filosofare di Searle è la chiarezza. Molte tesi del filosofo statunitense, prescindendo dal loro valore probativo e filosofico, hanno il merito di mostrare al lettore il problema di cui si sta trattando in modo diretto e immediato. Un esempio particolarmente calzante di questo stile filosofico accattivante, persuasivo e diretto lo si ha proprio riguardo al tema di questo paragrafo, la libertà. Ebbene, l'impostazione filosofica data da Searle al complesso problema del libero arbitrio mi sembra lucida e assai precisa e pertanto cercherò di riportarla cercando di mantenere la stessa chiarezza del nostro filosofo: *quale realtà corrisponde alle esperienze umane delle azioni libere?*²⁸

Proverò dunque a ricostruire, in estrema sintesi, il percorso argomentativo di Searle per meglio inquadrare la sua soluzione al problema della libertà umana. Il primo punto da tener presente è il rifiuto deciso del nostro filosofo di rinunciare alle dimensioni fenomenologiche natura umana. Pertanto, ponendosi in antitesi alla prospettiva eliminativista, Searle attribuisce uno statuto ontologico forte e reale alla complessa fenomenologia di stati interni qualitativi (percettivi, sensoriali, volitivi e deliberativi, cognitivi *ecc.*) che insieme concorrono a creare la prospettiva soggettiva in prima persona. In altre parole, la mente, alla quale Searle riconosce una *ontologia in prima*

²⁸ Cfr. J. R. Searle, *La razionalità dell'azione* (Milano: Raffaello Cortina, 2003), 259.

persona, è l'insieme di questi stati qualitativi²⁹. Inoltre, e questo è un altro aspetto fondamentale del ragionamento del filosofo, la mente – cioè l'insieme tutti gli stati qualitativi che continuamente costituiscono l'ossatura del nostro stato cosciente - non può essere soggetta a *riduzioni ontologiche*. Searle distingue tra la *riduzione causale*, vale a dire quella riduzione che riconduce il comportamento di un fenomeno A al comportamento di un fattore 'più fondamentale' B e *riduzione ontologica*, secondo cui il fenomeno A *non* è altro che il fenomeno B. Un esempio di riduzione causale è data dal comportamento dei solidi. La solidità, cioè l'insieme delle caratteristiche dei corpi solidi (impenetrabilità, capacità di sostenere gli oggetti), è una caratteristica reale, nel senso che esiste effettivamente nella realtà – cioè, non è pura illusione – anche se è causalmente determinata dal comportamento molecolare. Il tramonto, invece, è un fenomeno la cui spiegazione scientifica esemplifica perfettamente la riduzione ontologica in quanto è possibile affermare che esso in realtà non esiste ed è una pura apparenza «prodotta dalla rotazione della Terra sul suo asse rispetto al Sole»³⁰. Che tipo di riduzione è possibile operare nel caso della coscienza?

Ebbene, la riduzione della coscienza può essere di tipo causale, ma non ontologico. Questo è vero, secondo Searle, perché «non si può compiere una riduzione eliminativa di

²⁹ «Dato che la nozione di coscienza e la nozione di qualia sono completamente coestensive, non userò la nozione di “qualia” come se indicasse qualcosa di distinto dalla “coscienza”, ma mi limiterò ad assumere che, quando dico “coscienza”, il lettore sa che sto parlando di stati che hanno carattere qualitativo», Searle, *La mente*, 122.

³⁰ Cfr. Searle, *La mente*, 107-108.

qualcosa che esiste davvero»³¹, e la coscienza esiste davvero così come la solidità, in quanto proprietà sistemica della struttura molecolare della scrivania, non è mera apparenza, e sebbene *dipenda causalmente* dalla struttura molecolare della scrivania stessa, difatti *ontologicamente* esiste in quanto epifenomeno:

Le riduzioni eliminative si basano sulla distinzione tra apparenza e realtà. Ma non possiamo dimostrare che l'esistenza stessa della coscienza è un'illusione come i tramonti, perché nel campo della coscienza l'apparenza è la realtà. Sembra che il Sole scenda dietro il monte Talampais, benché non sia davvero così. Ma se ho la sensazione cosciente di essere cosciente, allora sono cosciente.³²

A questo punto è possibile introdurre il problema della libertà. Prima di introdurlo, però, vorrei ancora ribadire che tale sintetica ricostruzione non ha lo scopo di illustrare quale sia il pensiero di Searle sulle tematiche della coscienza, della libertà o del *mind-body problem*. Lo scopo è quello di intendere il pensiero del filosofo statunitense come un laboratorio antropologico nel quale osservare la presunta impossibilità concettuale di tenere insieme tesi relative alla natura umana che, in sé considerate, mostrano una certa plausibilità ma che insieme concorrono all'insorgenza di gravi difficoltà. Le due tesi che l'impostazione data da Searle al complesso problema della libertà sono le seguenti:

³¹ *Ivi*, p. 10.

³² *Ivi*, p. 111.

1. A livello cosciente («coscienza volitiva»³³) noi facciamo costantemente esperienza di uno scarto (*gap*), vale a dire percepiamo costantemente la possibilità di poter stravolgere i processi deliberativi oppure di poter interrompere l'azione intrapresa. In termini filosofici si potrebbe tradurre tutto questo dicendo che il nostro comportamento non è completamente determinato da cause sufficienti³⁴.
2. Il comportamento neuronale (quindi a livello neurobiologico) è soggetto a leggi deterministiche. Ciò è vero perché la materia neurobiologica, pur nella sua estrema complessità architettonico-funzionale è comunque materia. Il funzionamento neuronale, nella fattispecie, risponde alla logica funzionale tutto-o-nulla.

La formulazione del problema di Searle è davvero chiara, sebbene la soluzione non sia facile da prospettarsi. In questo studio, però, la soluzione del problema risulta assai meno importante rispetto alla *situazione aporetica* verso la quale l'indagine filosofico-antropologica sovente finisce per dirigersi. Ebbene, due assunti di partenza sembrano davvero innegabili: il primo, di tipo fenomenologico, è dato dal convincimento di ogni soggetto agente di agire in totale libertà, potendo egli scegliere di volta in volta di stoppare l'azione o dare corso a nuovi corsi

³³ Searle, Libertà e neurobiologia, 8.

³⁴ «Nelle situazioni tipiche della deliberazione e dell'azione c'è, per dirla in breve, uno scarto (*gap*), o una serie di scarti, fra le cause che intervengono nelle diverse tappe della deliberazione, della decisione, dell'azione e in occasione delle tappe successive. [...] A ogni tappa facciamo esperienza di stati coscienti che non ci sembrano sufficienti per imporre il successivo stato cosciente», *ivi*, 10-11.

d'azione alternativi. Questo primo assunto lo definirei come *la percezione fenomenologica della libertà*. È un assunto, questo, che potrebbe certamente rivelarsi illusorio, ma che difatti ogni uomo sperimenta, in condizioni ottimali, ogni giorno. Inoltre, se fosse un'illusione non si capirebbe il motivo, sostiene ancora Searle, del perché tale percezione, ipoteticamente illusoria, si sia dapprima instaurata e poi evolutivamente mantenuta nel lungo corso del tempo:

I processi di razionalità cosciente rappresentano una parte così importante delle nostre vite e, al di là di questo, costituiscono una parte biologicamente così estesa di esse che, se un fenomeno di tale grandezza non dovesse svolgere alcun ruolo funzionale per la vita e la sopravvivenza dell'organismo, sarebbe la stessa conoscenza che abbiamo dell'evoluzione a trovarsi contraddetta.³⁵

La riflessione di Searle fa emergere la tensione che si crea quando, in campo antropologico, si tenta di dare una definizione sintetica di un fenomeno radicalmente ambivalente. La libertà umana - che assumo qui come un fatto da giustificare filosoficamente - è sicuramente un fenomeno ambivalente, come del resto quasi tutto ciò che concerne l'essere umano, nella misura in cui in essa è possibile (perlomeno concettualmente) tentare di isolare una dimensione, si potrebbe dire, biologica da una, invece, fenomenologica. Se la materia risponde a leggi deterministiche e se il determinismo è configurabile come una serie ininterrotta e assai rigida di cause ed effetti tale per cui lo stato successivo risulta causalmente determinato dallo stato precedente e lo stato precedente è dunque sufficiente a causare lo stato successivo, allora che ruolo

³⁵ Searle, *Libertà e neurobiologia*, 46-47.

potrebbe avere la coscienza volitiva nella realizzazione di un'azione?

Searle precisa, inoltre, che «non ci sono due insiemi di cause, la coscienza e i neuroni, ma soltanto un unico insieme, descritto a differenti livelli»³⁶. Nella prospettiva deterministica, pertanto, lo stato più fondamentale è costituito per l'appunto dallo stato dei neuroni il cui comportamento (secondo il modello dell'attivazione e della disattivazione) determinerebbe *in toto* la deliberazione e la relativa realizzazione dell'azione. Il corrispondente stato della coscienza volitiva, invece, non agisce come un'*ulteriore* realtà causale intervenendo in modo estrinseco sulla catena causale neuronale. La coscienza volitiva, invece, corrisponde passo dopo passo al comportamento neuronale senza tuttavia configurarsi come ulteriore intervento causale. Se non fosse così, infatti, bisognerebbe sostenere che esistono nell'essere umano due catene causali, con due ontologie radicalmente diverse in grado però di interagire. Bisognerebbe inoltre riuscire ad immaginare (e non è cosa facile) come il sostrato neurobiologico che sottostà alla coscienza volitiva umana possa essere sovradeterminato da una realtà apparentemente ineffabile e inconsistente come la coscienza e, viceversa, come tale substrato neuronale possa a sua volta influenzare e determinare la coscienza stessa. Bisognerebbe poi comprendere il senso evolutivo dell'esistenza di una doppia catena causale nell'essere umano (coscienza e cervello) caratterizzata dall'indipendenza reciproca, seppure con la possibilità – misteriosa e ad oggi incomprensibile – di reciproca

³⁶ *Ivi*, 43.

interazione. C'è però un'altra prospettiva che segue Searle, ed è quella dell'indeterminismo. Sulla base degli sviluppi più recenti della fisica dei quanti, che descrivono una realtà subatomica indeterministica Searle si domanda se il problema della coscienza possa in qualche modo tenere in considerazione la meccanica quantistica³⁷. Questa mera ipotesi è presa in esame dal filosofo per riuscire a trovare una via d'uscita al dilemma della prima ipotesi – coscienza e determinismo - sottoposta ad esame. È l'esperienza dello scarto il punto di partenza fenomenologico dal quale Searle prende le mosse:

L'esperienza dello iato è la base della nostra convinzione di possedere una volontà libera. Ma perché dovremmo tenere in considerazione queste esperienze? Dopotutto, sappiamo che molte delle nostre esperienze sono illusorie. Perché non dovremmo accettare semplicemente il fatto che l'esperienza del libero volere è un'illusione, proprio come, a dire di certi filosofi, è, per esempio, un'illusione il colore? Tuttavia, l'esperienza della libertà del volere non è qualcosa che si possa relegare agevolmente tra le pure illusioni. Ogni volta che prendiamo una decisione, dobbiamo presupporre la nostra libertà. Per esempio, davanti al menu di un ristorante, quando il cameriere mi chiede cosa gradisco, non posso rispondere: "Sono un determinista, mi limito ad aspettare per vedere cosa succede", perché anche questo proferimento mi è intelligibile solo in quanto esercizio del mio libero volere. [...] C'è una stranezza nell'esperienza del libero volere, perché non possiamo liberarci della convinzione della nostra libertà neppure quando ci convinciamo, dal punto di vista filosofico, che si tratta di una convinzione erronea. In ognuna delle decisioni o azioni volontarie che costellano le nostre giornate, dobbiamo decidere o agire presupponendo la nostra libertà. Il nostro decidere e il nostro agire non ci sono intelligibili altrimenti. Non possiamo prescindere dal nostro libero arbitrio.³⁸

³⁷ Searle, *Libertà e neurobiologia*, 55.

³⁸ Searle, *La mente*, 198.

Partendo da questo *dato fenomenologico imprescindibile e originario* la domanda antropologica diventa: come deve essere costruito il cervello affinché tale esperienza sia fondata?³⁹ È una domanda, questa, che presuppone un altro assunto filosofico-antropologico fondamentale, che è quello dell'unitarietà dell'essere umano. In effetti in una prospettiva dualistica non si pone affatto il problema della simmetria tra le esperienze coscienti (quella dello scarto, ad esempio) la natura del sostrato neurobiologico che dovrebbe supportare, implementare e consentire la realizzazione di tali esperienze coscienti. La visione dualistica, in altri termini, teorizzando l'unione non essenziale tra due realtà ontologicamente diverse non ha l'onere di spiegare la congruenza strutturale e funzionale tra le due realtà in questione (siano esse coscienza e cervello oppure anima e corpo). Il riferimento all'indeterminismo, dopo l'esito aporetico e dilemmatico della prima ipotesi deterministica, ha per Searle il merito di supporre un fondamento materiale (subatomico, atomico e neurobiologico) per così dire aperto, appunto non rigidamente determinato, capace perlomeno di giustificare, seppure assai vagamente, la corrispondente esperienza cosciente dello scarto. La vaghezza a cui mi riferisco è data dal fatto che il mero riferimento generico ad una sottostante realtà indeterministica si configura come una supposizione assai evanescente e priva di quella precisione indispensabile per poter costruire un quadro teorico coerente e convincente. Giacché l'agente libero fa esperienza dello scarto (sia nel processo deliberativo sia

³⁹ Con le precise parole di Searle: «Quale deve essere il funzionamento del cervello affinché esso possa soddisfare tali condizioni?», Searle, *Libertà e neurobiologia*, 49.

nella vera e propria realizzazione dell'azione) allora la struttura neurobiologica sottostante deve essere tale da consentire da *adeguarsi* alla fenomenologia dell'atto libero: deve essere, appunto, *indeterminata*. Tuttavia, in un simile scenario diventa davvero complesso comprendere il passaggio «dall'indeterminismo alla razionalità»⁴⁰. In effetti, sarebbe davvero fuorviante legare la razionalità alla casualità propria dell'indeterminismo soltanto per veder salvata la possibilità – preclusa nell'ipotesi deterministica – di adeguare l'esperienza vissuta della libertà con la struttura della materia che compone l'essere umano. In ogni singolo momento lo stato neurobiologico deve sì corrispondere, in qualche modo, allo stato di coscienza ma – ed ecco il punto centrale dell'ipotesi indeterministica – lo stato del sistema precedente (sia a livello neurobiologico sia a livello di coscienza) non può in alcun modo avere una forza sufficiente a causare lo stato successivo, pena la ricaduta nel determinismo⁴¹. Tuttavia, com'è possibile assicurare quella continuità propria dell'azione libera del soggetto agente se viene negata quella continuità casuale necessaria e sufficiente a tenere insieme, senza soluzione di continuità, i vari stadi in cui virtualmente è possibile suddividere la parabola del processo decisionale e attuativo? Per converso, com'è possibile invece teorizzare la continuità del suddetto processo senza rischiare di ricadere nella rigidità del determinismo?

⁴⁰ *Ivi*, 55.

⁴¹ Nell'ipotesi indeterministica «la concatenazione temporale dei processi neurobiologici non è, come tale, causalmente sufficiente. Vale a dire, ogni singolo stadio del processo neurobiologico non è di per sé sufficiente a determinare lo stadio successivo mediante condizioni causalmente sufficienti» Searle, *La mente*, 208.

Se si sceglie l'ipotesi deterministica l'esperienza dello scarto – che è poi l'esperienza della libertà – rischia di divenire una mera illusione. Se invece si sceglie l'ipotesi indeterministica la libertà umana rischia di collassare nella casualità⁴².

§ 3. Tommaso d'Aquino sul problema dell'unità dell'uomo

Il repentino passaggio a Tommaso d'Aquino potrebbe sembrare un salto compiuto *ex abrupto* privo di qualsivoglia fondamento storico. In effetti è proprio così, storicamente non c'è alcuna ragione tale che possa giustificare, nello spazio limitato di un articolo, un simile accostamento. Esso potrebbe apparire finanche arbitrario, e in un certo senso anche questa sarebbe una percezione corretta, dato che gli esempi volti a confermare la tesi centrale di questo studio potrebbero moltiplicarsi a dismisura. Ho scelto quindi arbitrariamente di far riferimento all'antropologia tomista, ma sulla base di una precisa ragione. L'obiettivo di Tommaso (prescindendo dal giudizio che si può dare sull'effettivo raggiungimento dello scopo) è quello di riuscire a tenere insieme due tesi antropologiche che, se considerate singolarmente, mostrano una certa persuasività:

1. L'unità profonda dell'essere umano;

⁴² Ad osservarlo è M. De Caro: «Il primo problema – vera crux del libertarismo – è che tale concezione, radicando la libertà nell'indeterminismo, sembra farla coincidere con la casualità, che della libertà appare come la negazione», M. De Caro, *Il libero arbitrio. Una introduzione* (Roma-Bari: Laterza, 2004), p. 30.

2. La trascendenza dell'intelletto;

I problemi sorgono però quando tali tesi vengono inquadrare all'interno della stessa proposta teorica. Per quanto concerne la prima tesi, l'unità profonda dell'essere umano, bisogna subito fare un'ulteriore precisazione. L'unità è teorizzata da Tommaso ad un doppio livello: a) *intrapsichico* e b) *psicosomatico*. A livello intrapsichico un buon riferimento testuale è l'undicesima questione delle *Quaestiones disputatae de anima humana* nella quale Tommaso si chiede: *Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia*. Tale questione rivestiva al tempo dell'Aquinate una certa importanza ed egli prende posizione opponendosi a Platone secondo cui, com'è noto, nell'uomo convivevano diverse anime slegate da legami essenziali sia fra di loro sia con il corpo: "Platone, infatti, pensava che l'anima sia unita al corpo solo come causa del suo movimento e non come forma, paragonando la sua presenza nel corpo a quella del marinaio nella nave."⁴³

Il rischio implicato dall'antropologia platonica è ben messo in rilievo dall'Aquinate in questi termini:

[Dalla tesi platonica] seguirebbe anche un altro inconveniente. Infatti, da più cose esistenti in atto non deriva qualcosa di semplicemente uno, se non vi sia qualcosa che le unisce e in qualche modo le lega reciprocamente. Pertanto, se Socrate fosse animale e razionale in base a forme diverse, queste due sfere avrebbero bisogno, per essere unite, di qualcosa che le unificasse. Per cui, non essendo possibile determinare questo qualcosa, rimarrebbe che l'uomo non sarebbe uno, ma un'aggregazione, come un mucchio, che, secondo un certo punto di vista, è uno, ma in senso assoluto è molteplice. E allo

⁴³ *Ivi*, q. 11, 285.

stesso modo l'uomo non sarebbe semplicemente un ente, poiché una cosa in tanto è ente in quanto è una.⁴⁴

Ne deriva, pertanto, che nell'uomo vi debba essere soltanto «un'anima sostanziale, che è al tempo stesso razionale, sensibile e vegetativa [*quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis*]»⁴⁵. Questo, si badi, è un punto centrale della concezione antropologica dell'Aquinate che si pone in perfetta continuità con Aristotele (cfr. *De anima* II, 3, 414 b 29-32). Le parti dell'anima – ammesso che sia lecito parlare di 'parti' – si dispongono infatti come le figure geometriche delle quali «la successiva contiene potenzialmente la precedente: per esempio, il quadrilatero contiene potenzialmente il triangolo e il pentagono il quadrilatero»⁴⁶. Non si tratta, si chiaro, di una mera giustapposizione esterna. L'analogia, infatti, potrebbe risultare ingannevole nella misura in cui rischia veicolare la falsa idea che le 'parti' dell'anima, ognuna con le proprie prerogative e funzioni, si dispongano come una mera aggiunta estrinseca ognuna alla 'parte' inferiore, creando così un'architettura psichica posticcia e frammentata⁴⁷. In verità non è la parte superiore che si dispone su quella inferiore, ma è quella inferiore – poniamo quella vegetativa – ad essere inclusa in quella superiore – ad esempio in quella sensitiva. In tal modo non ci sono due parti unite in modo estrinseco e accidentale, bensì c'è una sola anima in grado di svolgere, ad un livello diverso di complessità, le funzioni vegetative e sensitive. Questo, lo ribadisco, è un aspetto centralissimo della concezione dell'uomo di

⁴⁴ *Ivi*, 289.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ M. Zanatta, *Anima* (Milano: Unicopli, 2016), 183.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, nota 30.

Tommaso d'Aquino. Nell'art. 3 della questione 76 della *Summa Theologiae* Tommaso ribadisce con forza che è «assolutamente impossibile che in uno stesso corpo vi siano più anime di essenza differente». Si tratta di un inciso importante nella misura in cui in questo articolo l'Aquinate ribadisce con forza l'ontologia unitaria del principio formale umano, rimarcandone la plausibilità per tre ragioni, una ontologica, una logica e l'altra operativa:

1. Se nell'uomo ci fossero più anime non sarebbe più essenzialmente uno, ma un assemblaggio di parti;
2. Ancora, se nell'uomo ci fossero più anime egli sarebbe un vivente per la forma vegetativa, un animale per la forma sensitiva e un uomo per la forma intellettuale. In tal modo il discorso sulla natura umana diventerebbe fortemente equivoco, perché ad esempio l'animalità non potrebbe predicarsi di tutto l'uomo bensì solo di quella 'parte' per cui è animale e l'umanità non potrebbe predicarsi di tutto l'uomo bensì soltanto di ciò che attiene alla parte intellettuale. La pluralità delle anime renderebbe dunque logicamente equivoco e incomprensibile il discorso antropologico.
3. Infine, se nell'uomo ci fossero più anime non si capirebbe il perché l'esercizio intenso di una sola facoltà, come ad esempio quella intellettuale, è come se oscurasse tutte le altre facoltà. Questo non potrebbe avvenire se le anime fossero realmente molteplici, ma si verifica appunto perché esse sono soltanto facoltà diverse di un

unico principio formale complesso e pluridimensionale.

L'unitarietà è una caratteristica che Tommaso attribuisce non solo all'anima in sé considerata ma, come dicevo più sopra, anche all'uomo considerato nella sua *struttura psicosomatica*. Ancora nell'orizzonte dell'importante questione 76 della *Summa Theologiae* l'Aquinate affronta un altro importante problema antropologico, quello della natura dell'unione tra l'anima e il corpo, in due articoli di fondamentale rilevanza teoretica (art. 6 e art. 7). Un passo dell'art. 6 merita di essere riportato per intero:

La forma più perfetta contiene virtualmente tutto ciò che si trova nelle forme inferiori, come risulta da quanto si è detto. Quindi, pur rimanendo essa unica e identica, attua la materia secondo gradi diversi di perfezione. Infatti, è unica e identica nell'essenza quella forma in forza della quale l'uomo è ente in atto, è corpo, è vivente, è animale ed è uomo.⁴⁸

La riflessione antropologica tomista si apre, in questo fondamentale articolo, a considerazioni più generali di ordine metafisico. Nella prospettiva aristotelico-tomista la caratteristica della materia, com'è noto, è la sua apertura a ricevere una forma. Nella realtà non esistono materie private della rispettiva forma, e difatti sempre la materia intanto esiste fintanto che è informata da un'essenza specifica. Nella visione tomista, più in particolare, l'essere non appartiene alla materia, ma la materia ne partecipa per il tramite della forma (che a sua volta è potenza rispetto all'atto d'essere). Niente di ciò che è potrebbe avere una qualche caratteristica se primariamente non esistesse. Questo vuol dire semplicemente che la forma intellettuale

⁴⁸ Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica* (Bologna: ESD, 1996), I, q. 76, a. 6, ad 1, 677.

(cioè la forma dell'uomo), prima ancora di attualizzare le prerogative virtualmente contenute in essa, svolge un ruolo basilare di trasmissione dell'esistenza alla materia e, quindi, a tutto l'ente di cui è forma. Pertanto, l'unione tra la forma sostanziale e la materia di cui è forma è così intima e indissolubile, così radicale e strutturale da non consentire – se non concettualmente – una separazione tra di essi. Ancora nell'art. 7 l'Aquinate ribadisce che forza che, se l'anima umana è unita al corpo come forma è impossibile «che gli sia unita mediante un altro corpo»⁴⁹. Ma è nella fondamentale questione nona delle *Quaestiones de anima* che Tommaso fornisce una spiegazione chiara di questo delicato passaggio metafisico-antropologico:

Bisogna dire che fra tutte le caratteristiche, l'essere è quella che più immediatamente e più intimamente appartiene alle cose, come si dice nel libro *Le cause*. Per cui è necessario che, avendo la materia l'essere in atto mediante la forma, quest'ultima, che dà l'essere alla materia le sia unita anteriormente ad ogni altra cosa e si trovi in essa più intimamente di ogni altra cosa. Ora è proprio della forma sostanziale dare alla materia l'essere semplicemente: essa, infatti, è ciò per cui la cosa è quello che è. Invece mediante le forme accidentali essa non ha l'essere semplicemente, ma l'essere secondo un certo aspetto (grandezza, colore e simili).⁵⁰

Tutto in questo quadro lascerebbe intendere che l'anima, in quanto principio formale, sia così strutturalmente unita al corpo che una sua eventuale sopravvivenza risulti *ontologicamente impossibile* e *concettualmente inintelligibile*. Eppure, la questione centrale delle *Quaestiones de anima*, la quattordicesima, è incentrata proprio sulla tematica dell'immortalità. Il

⁴⁹ *Ivi*, a. 7, 678.

⁵⁰ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 9, 235.

filosofo Tommaso, cioè, non si accontenta di credere che l'anima sopravvivere, in attesa della resurrezione finale di tutto l'uomo, per l'azione diretta di Dio che la mantiene viva nel misterioso tempo escatologico intermedio, ma espone alcuni argomenti filosofici a sostegno di tale prospettiva immortalista. Tali argomenti non saranno affrontati in questo studio, e anzi ne trascendono totalmente gli scopi. L'obiettivo, invece, è quello di osservare come la riflessione antropologica s'impantani in una situazione apparentemente dilemmatica e ambigua qualora tenti di tenere insieme tesi sostanzialmente contraddittorie.

In uno studio assai datato, sebbene ancora attuale nei suoi contenuti, lo storico É. Gilson ha giustamente osservato che «per il filosofo che s'ispira ad Aristotile, l'unità sostanziale dell'uomo non solleverà mai nessuna difficoltà» poiché anima e corpo, nella prospettiva aristotelica, «non sono due sostanze, ma i due elementi inseparabili di una sola e medesima sostanza»⁵¹. Allo stesso modo per il filosofo che si ispira a Platone la sopravvivenza dell'anima era maggiormente garantita, posto che tra l'anima e il corpo, nella prospettiva antropologica del filosofo ateniese, non stavano in rapporto di unione sinologica. Però, nota ancora Gilson, «non si può seguire Platone nella sua dimostrazione della sostanzialità dell'anima, senza mettere in pericolo l'unità dell'uomo», proprio come «non si può seguire Aristotile nella sua dimostrazione dell'unità dell'uomo, senza mettere in pericolo, colla sostanzialità dell'anima, la sua immortalità»⁵². Tommaso in un certo senso raccoglie questa

⁵¹ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale* (Brescia: Morcelliana, 2009) 227.

⁵² *Ibidem*.

sfida antropologica e cerca in un qualche modo di tenere insieme l'istanza platonica e quella aristotelica in un quadro filosofico-antropologico nuovo e molto rischioso. Tutta l'argomentazione tomista si gioca intorno all'individuazione di un'attività che, per realizzare la sua funzione, non ha bisogno del corpo. Già questa ricerca contraddice in modo assai evidente i presupposti della dottrina antropologica tomista secondo cui l'uomo è pensato come un *sistema integrato*⁵³. In un sistema così intimamente interconnesso come potremmo isolare 'una parte' per attribuirle una funzione indipendente dal tutto in cui si trova?

C'è un principio metafisico che, tra gli altri, anche Tommaso segue, ed è quello dell'*operari sequitur esse*. Secondo questo principio noi possiamo comprendere l'essere di una determinata realtà a partire dalle operazioni espletate. Le attività, in altri termini, ci danno notizia dell'essere. Pertanto, se nell'uomo fosse possibile osservare una o più operazioni che, per essere espletate, dimostrino di poter fare a meno del corpo allora – secondo Tommaso – questo potrebbe essere la prova della loro trascendenza. Ebbene, la tesi dell'Aquinate è che in verità alcune operazioni intellettive danno realmente prova di essere indipendenti operativamente dal corpo⁵⁴. Dunque, se tali

⁵³ «L'anima, presa in se stessa, non è dunque l'uomo? No, ma essa è l'anima dell'uomo. Dunque, il corpo è l'uomo? No, ma si deve dire ch'esso è il corpo dell'uomo. Perciò dunque né l'anima, né il corpo, presi separatamente, sono l'uomo: quello che si chiama con questo nome è ciò che nasce dalla loro unione» (citazione di un passo di Pascal, Gilson *Lo spirito della filosofia medievale*, 223).

⁵⁴ A. Petagine, "Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino", *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, N. 5, 2011 (I), 6.

operazioni possono essere realizzate senza il coinvolgimento della materia, ciò vuol dire che l'intelletto stesso è, dal punto di vista ontologico, indipendente dal sostrato materiale: *sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore*⁵⁵. A questo punto della riflessione tommasiana sorge il problema più grave. Nella *Summa Theologiae* ci sono due articoli particolarmente importanti e strettamente connessi (I, q. 76, a. 1 e q. 79, a. 4) nei quali l'Aquinate affronta due questioni antropologicamente assai impegnative, vale a dire *se il principio intellettivo si unisca al corpo come forma* e *se l'intelletto agente faccia parte dell'anima*. Si tratta di due problemi che facilmente potrebbero essere percepiti come distanti dalla nostra sensibilità filosofica, eppure in un paradigma antropologico come quello aristotelico-tomista simili problematiche erano tutt'altro che secondarie. Il disaccordo tra la prospettiva tomista e quella averroista, ad esempio, partiva proprio dalla diversità delle rispettive posizioni prese intorno a questi problemi. Tommaso fa riferimento anche all'esperienza personale e interiore⁵⁶ che ogni uomo sperimenta quando pensa: «se poi qualcuno volesse dire che l'anima intellettuale non è forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come mai l'intellezione sia l'operazione di un quest'uomo [particolare]: poiché ciascuno sperimenta di essere personalmente lui a intendere» (I, q. 76, a. 1). Ovviamente, a questa considerazione di carattere fenomenologico

⁵⁵ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 14, 352.

⁵⁶ È questo l'approccio fenomenologico di cui parla Vanni Rovighi, *Studi di filosofia medievale*, p. 111.

l'Aquinate affianca anche un argomento metafisico molto importante, secondo il quale «il principio in forza del quale un essere immediatamente opera è la forma del soggetto a cui viene attribuita l'operazione» (I, q. 76, a. 1). Ogni ente è in atto in forza dell'attualità intrinseca data proprio dalla forma. È la forma, infatti, il principio grazie al quale il corpo *vive* ed espleta le sue funzioni. La vita, spiega Tommaso, si manifesta in una serie di operazioni che fanno però tutte capo alle varie dimensioni dell'unico principio formale unitario. La facoltà intellettiva non va ricondotta ad un principio formale diverso rispetto a quello a cui dovrebbero ricondursi le facoltà sensitive e quelle vegetative. L'anima è l'unico principio immanente che, come un sistema integrato e pluridimensionale, realizza diversi tipi di operazioni e queste vanno ricondotte a tale principio interno al soggetto stesso (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 3). Nell'uomo, sostiene quindi Tommaso, non esiste un'altra anima, oltre a quella intellettiva e pertanto questa «contiene virtualmente l'anima sensitiva e vegetativa» (I, q. 76, a. 4) e quindi anche l'intelletto agente fa parte dell'anima (I, q. 79, a. 4). Le esigenze escatologiche proprie della prospettiva cristiana hanno caricato la speculazione antropologica tomista di una certa responsabilità. In Tommaso, infatti, il tentativo di tenere insieme la tesi dell'unitarietà (*intrapsichica* e *psicosomatica*) dell'essere umano e quella della trascendenza di una sua 'parte' (l'intelletto) si è configurata come una sfida dettata in gran parte dall'esigenza della sua fede. Basti pensare che il vescovo di Canterbury, Robert Kilwardby, inserirà nel 1277 la tesi di Tommaso relativa all'unità immediata di anima e corpo nell'elenco di errori

che egli poi condannerà⁵⁷, e il motivo di questa scelta è dato proprio dal fatto che dal punto di vista filosofico – quindi cercando di tenere da parte ogni ingerenza della fede e ogni apertura teologica della speculazione tomista – la posizione antropologica dell'Aquinate sembra davvero ricadere, paradossalmente, nell'orizzonte di un fervido e insuperabile materialismo.

Riflessioni conclusive

Qual è il messaggio che si può trarre dalla, seppur sintetica, ricostruzione del pensiero di Searle sulla libertà umana e del pensiero di Tommaso sull'unità dell'uomo?

Ebbene, l'analisi delle rispettive argomentazioni, seppur filosoficamente irriducibili, ci dà notizia di una *difficoltà comune* assai frequente dell'antropologia filosofica e che si ripresenta ogni qualvolta s'intende costruire una *teoria completa* sull'essere umano. Costruire una teoria siffatta sull'uomo non vuol dire altro che impegnarsi a non ignorare quelle dimensioni ontologiche che, in effetti, sarebbe impossibile riconsiderare armonicamente all'interno del quadro teorico più generale. Questa difficoltà è emersa chiaramente nei percorsi speculativi di Searle e di Tommaso. Con il primo si è fatta presente la difficoltà di armonizzare, all'interno di un quadro antropologico fondamentalmente naturalizzato dell'uomo l'esperienza della libertà. Non si tratta soltanto di giustapporre una descrizione neurobiologica del sistema nervoso centrale ad una descrizione fenomenologica dell'esperienza cosciente

⁵⁷ Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate sull'anima umana*, q. 9, nota 46, 239.

della libera scelta. *Si tratta invece di comprendere come sia possibile tenere insieme, in modo non contraddittorio, queste due descrizioni.* Allo stesso modo non è la tesi della trascendenza dell'atto intellettivo in sé considerata a porre un problema, così come non lo pone nemmeno la tesi dell'unità dell'uomo. *Il problema antropologico più complicato nasce invece dal tentativo di sintesi di queste due tesi e dal tentativo di riconduzione di esse all'interno del medesimo quadro teorico (quello tomista, nel caso specifico).*

Questa difficoltà potrebbe avere due cause assai diverse fra loro. Potrebbe essere causata da un errore antropologico di base, dato dal fatto che la pluridimensionalità dell'essere umano viene supposta sebbene non corrisponda, nella realtà dei fatti, alla struttura ontologica dell'uomo. La difficoltà di sintetizzare elementi diversi all'interno del medesimo quadro teorico nascerebbe pertanto dall'errata supposizione iniziale che tali elementi diversi difatti esistono. *La teoria, in questo caso, erroneamente pretenderebbe di essere più articolata dell'ontologia che vorrebbe spiegare.* Eppure, difficilmente si potrebbe negare che l'essere umano da un lato manifesti una profonda unità intrapsichica e psicosomatica e dall'altro sperimenti la percezione chiara e nitida della padronanza delle sue scelte libere e consapevoli e la trascendenza – parziale o totale – di alcune sue facoltà (come l'intelletto) rispetto ad altre (la sensibilità). Difficilmente si potrebbe negare, cioè, che l'essere umano sia un sistema integrato rispondente al modello dell'*et-et* e non dell'*aut-aut*. Sacrificare una o più dimensioni significherebbe chiudere gli occhi di fronte a ciò che l'ontologia umana ci manifesta sottoforma operativo-fenomenologica. Per questo motivo parrebbe più conforme alla verità sostenere che la difficoltà dell'antropologia

filosofica sia da attribuire non tanto ad una falsa supposizione iniziale – quindi non ad una sopravvalutazione della reale ricchezza ontologica dell'essere umano – quanto piuttosto ad un problema epistemologico e metodologico. È forse il momento, per l'antropologia filosofica, di accogliere la sfida della complessità⁵⁸. Ciò vuol dire, in altri termini, rinunciare a pensare che una teoria dell'essere umano possa proporsi senza contraddizione, riuscendo quindi a concepire «l'unità del molteplice e la molteplicità dell'uno»⁵⁹, laddove quell'uno è l'uomo, considerato pertanto in tutta la sua ricchezza ontologica. L'antropologia filosofica è forse anch'essa vittima del *tempo della disgiunzione*, del paradigma del pensiero semplificante secondo cui «non si sa più collegare»⁶⁰: Il pensiero semplificante, che ha imperato incontrastato in tutti i saperi scientifici fino al XX secolo, «produce un sapere anonimo, cieco nei confronti di ogni contesto e di ogni complesso» ignorando «il singolare, il concreto, l'esistenza, il soggetto, l'affettività, le sofferenze, le gioie, i desideri, le finalità, lo spirito, la coscienza»⁶¹. Il pensiero semplificante opera disgiunzioni e riduzioni e, attraverso una serie di analisi via via più specialistiche, seziona i sistemi riducendoli ai loro componenti e da cui, attraverso indagini 'chirurgiche' e settoriali, produce un mosaico di conoscenze difficilmente armonizzabili. «Il pensiero complesso», invece, «è il pensiero della “distinzione-congiunzione”», in alternativa alla tendenza a semplificare arbitrariamente la complessità

⁵⁸ E. Morin, *La sfida della complessità* (Firenze: Le Lettere, 2021).

⁵⁹ *Ivi*, 36.

⁶⁰ *Ivi*, 39.

⁶¹ *Ibidem*.

privilegiandone alcuni aspetti ed escludendone altri, tipica del pensiero disgiuntivo e binario»⁶². Si può dire, forse, dell'uomo quello che vale per le particelle di cui si è scoperto il paradossale comportamento noto come dualismo onda-particella. Si consideri, ad esempio, il fotone, chiaro esempio della natura corpuscolare della luce che pure presenta però proprietà ondulatorie comprovate dal ben noto esperimento di Young. Il principio di complementarità – introdotto da Niels Bohr nel 1927 – sostiene proprio l'impossibilità di osservare *contemporaneamente* il duplice comportamento (corpuscolare e ondulatorio) di alcuni fenomeni atomici e subatomici. Secondo Morin non si tratta «per nulla di un antagonismo tra due entità associate, l'onda e il corpuscolo, si tratta di una contraddizione in una medesima realtà le cui due manifestazioni si escludono logicamente l'un l'altra»⁶³. Inoltre, continua il filosofo della complessità, «il riconoscimento di questa contraddizione invalicabile nella nozione di particella colpisce di rimbalzo i principi di identità, di contraddizione e del terzo escluso»⁶⁴. È stata proprio l'introduzione del principio di complementarità al Congresso internazionale dei fisici (1927) a determinare, secondo Morin, «il primo passo di una formidabile rivoluzione epistemica»⁶⁵ concretizzato nell'«accettazione di una contraddizione da parte della razionalità scientifica»⁶⁶. L'idea cardine che si è introdotta in fisica –

⁶² M. Ceruti, F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune* (Milano: Mimesis, 2020), 67.

⁶³ Morin, *La sfida della complessità*, 52.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

contraria sunt complementa – dovrebbe valere, con ogni probabilità, anche per l'antropologia filosofica.

Nella sua riflessione antropologica Coreth fa un'interessante distinzione tra *definitio descriptiva* e *definitio essentialis*⁶⁷. Il primo tipo di definizione consiste in una mera enumerazione delle caratteristiche proprie dell'essere umano. A questo livello non si pongono problemi di sintesi e armonizzazioni, ma ogni caratteristica sta accanto all'altra, anche quando fra di esse sembra vigere una certa contraddittorietà. L'uomo potrebbe essere quindi definito come essere storico, culturale, come il creatore dell'arte e della scienza, oppure potrebbe essere definito in modo biologico o morfologico, continua ancora Coreth. La *definitio essentialis*, invece, «cerca di abbracciare gli elementi ontologici costitutivi e di esprimerli in una formula chiara, che enuncia solo l'essenziale e prescinde da ciò che non lo è»⁶⁸. Il grande problema della sintesi antropologica riguarda proprio la *definitio essentialis*. In questo caso l'antropologia filosofica appare bisognosa «di un pensiero che cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, sociali, individuali) della complessità umana», non disdegnando di iniettare in questa nuova organizzazione del sapere anche «gli apporti scientifici»⁶⁹. Non si tratta di giustapporre saperi e di affiancare esteriormente conoscenze e nozioni. Si tratta invece di scorgerne l'intima interconnessione entrando

⁶⁷ E. Coreth, *Antropologia filosofica* (Brescia: Morcelliana, 2007), 127.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. Signore, «La natura umana e la sfida della complessità». In P. Grassi e A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*. Milano: Vita e Pensiero, 166.

nell'ottica di idee che la complessità non è la risultante di una serie di *fattori semplici* in reciproca interazione, che è possibile analizzare singolarmente, scomporre e ricomporre a piacimento. Al contrario «la complessità si colloca essa stessa alla base»⁷⁰ della realtà indagata (l'uomo) e quindi si tratta di intercettarla fin da subito, tematizzarla, rispettarla e comprenderla anche qualora essa sembri portare con se insolubili contraddizioni. Questo nuovo approccio, *ontologico* ed *epistemologico*, consentirebbe forse di uscire dall'*impasse* di un pensiero semplificante e riducente, incapace poi di rimettere insieme i pezzi singolarmente analizzati.

Bibliografia

- Cappucci, M. (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*. Milano: Mondadori, 2009.
- Ceruti, M., F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*. Milano: Mimesis, 2020.
- Coreth, E. *Antropologia filosofica*. Brescia: Brescia, 2007.
- Da Re, *Le parole dell'etica*. Milano: Mondadori, 2010.
- De Caro, M. *Il libero arbitrio. Una introduzione*. Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Di Francesco, M. "Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali". En *Etica & Politica*, IX, 2007.
- Ferraro, C. *La svolta metafisica di San Tommaso d'Aquino*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2014.

⁷⁰ *Ivi*, 175.

- Galimberti, U. *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milano: Feltrinelli, 2008.
- Gherardini, B. “Sintesi antropologico-tomasiana”. In A.a. V.v, *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- Gilson, E. *Lo spirito della filosofia medievale*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- Jaspers, K. *Psicopatologia generale*. Roma: Il Pensiero Scientifico, 2000
- Husserl, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 2008
- Lamedica, E. *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi*. Roma: Aracne, 2010.
- Legrenzi, P., C. Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- Morin, E. *La sfida della complessità*. Firenze: Le Lettere, 2021.
- Nannini, S. *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica della filosofia della mente*. Roma-Bari: Laterza, 2011.
- Nunziante, A. M. “Naturalismo e neuroscienze. Sulla genesi storica di un legame teorico”. In *Etica & Politica*, XVI, 2014, 2, 18-46
- Petagine, A. “Aristotelismo immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino”, *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, N. 5, 2011 (I).

Rivetti Barbò, F. *Lineamenti di antropologia filosofica*. Milano: Jaca Book, 1994.

Searle, J. R. *Libertà e neurobiologia. Riflessioni sul libero arbitrio, il linguaggio e il potere politico*. Milano: Mondadori, 2005.

_____, *La mente*. Milano: Raffaello Cortina, 2005.

_____, *La razionalità dell'azione*. Milano: Raffaello Cortina, 2003.

Signore, M. "La natura umana e la sfida della complessità".
En Grassi, P. e A. Aguti (a cura di), *La natura dell'uomo. Neuroscienze e filosofia a confronto*. Milano: Vita e Pensiero.

Tommaso d'Aquino, *Questioni disputate. 1 - L'anima umana, 2- Le creature spirituali, a cura di G. Savagnone*, Bologna: ESD, 2001.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*. Bologna: ESD, 1996.

Vanni Rovighi, S. *Studi di filosofia medievale. II – Secoli XIII e XIV*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

Zanatta, M. *Anima*. Milano: Unicopli, 2016.