

ANALISI D'OPERE

GIACOMO SOLERI, *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, S. E. I., Torino, 1952, un vol., pagg. 180.

Il problema dell'anima in Aristotele non ha solo importanza per la conoscenza del pensiero dello Stagirita, ma anche per valutare le due interpretazioni di Averroè e di S. Tommaso, che dicono di essere la voce autentica del filosofo greco.

Torna però difficile vedere chiaramente quale sia stata la opinione di Aristotele, perchè le sue opere non ci permettono di ricavare una dottrina precisa.

Il Soleri non ha immediatamente nel suo scritto affrontato il problema esaminando il « De Anima », ma ha creduto opportuno, ed ha fatto bene, inquadrare Aristotele nel suo ambiente. Quale la ragione?

« Ogni pensatore, vivendo e formandosi in un dato ambiente storico, si imbeve consciamente o inconsciamente della temperie culturale del suo tempo » (pag. 5). E Aristotele di questo ha dato prova vagliando criticamente le diverse dottrine precedenti.

Sotto gli occhi del lettore passano le indagini sul problema dell'anima in Omero, Esidio, nelle tradizioni religiose, nella letteratura profana, nei presocratici, in Socrate ed in Platone. Lo studio su Platone è diffuso per ovvie ragioni.

La dottrina aristotelica è vista dal Soleri nel suo divenire, nel suo dinamismo, nel suo sviluppo genetico. Tre sono i momenti prospettati.

I - *Momento accademico* (Opere fondamentali: l'*Eudemo*, il *Protrettico*, il *De Philosophia*). Qui Aristotele è platonizzante: l'influsso del maestro è vivo ed operante. Tale influsso non sarà mai del tutto spento: anche nel *De Anima*, trattato della maturità, vediamo comparire il paragone del nauta e della nave per spiegare il rapporto anima-corpo; paragone di sapore schiettamente platonico. Il rapporto stesso è visto nel *Protrettico* sotto l'aspetto della strumentalità.

In tali opere si vede però primeggiare la

simpatia per la contemplazione e la affermazione del « βίος θεωρητικός » tanto caro a Aristotele.

II - *Il periodo di transizione* segna il passaggio dalla θεωρία pura alla ἰστορία sperimentale. « Il mondo dell'esperienza sensibile ed immediata si pone gradualmente al centro dell'interesse filosofico dell'Aristotele maturo » (pag. 77).

Questo mutamento di visione segna il tracollo della dipendenza di Aristotele da Platone; si staglia in questo momento una mentalità diversa da quella del filosofo delle idee. Sono gli studi fisici e biologici che occupano ora Aristotele. Questo fatto ci interessa, poichè: « La teoria fondamentale del sinolo di materia e forma, essenziale e decisiva, è nata dagli studi fisici: di là si è estesa alla biologia, per raggiungere anche la psicologia del periodo finale » (pag. 78).

III - *Il periodo della maturità* ci offre l'opera culminante del processo aristotelico il « De Anima ». La soluzione del rapporto anima-corpo è vista alla luce del rapporto materia-forma; è la applicazione di una concezione metafisica alla psicologia.

Tale soluzione però crea ad Aristotele seri guai. Infatti: se l'anima è forma deve essere unica in quanto la sua essenza è appunto di essere unificatrice del molteplice. E le parti dell'anima come possono permettere di salvarne la unità? In quanto quella inferiore ingloba quella inferiore. E il « nous »? Se Aristotele fosse coerente dovrebbe dire che anch'esso, parte dell'anima, ingloba quelle inferiori. Ma il Nostro non farà mai questo passo. L'intelletto non è stato mai concepito da Aristotele come forma e questo perchè egli non ha creduto possibile accordare in una unione sostanziale un principio materiale con uno spirituale. (Forse ancora una vena di platonismo!).

Di qui la questione della immortalità dell'anima. Lo Stagirita nega la immortalità per l'anima forma, lasciando però aperto uno spiraglio per la immortalità di quella parte dell'anima (nel caso ci fosse), che ha una attività indipendente dal corpo.

Tale immortalità è solo per l'intelletto attivo.

Qui hanno preso le mosse le interpretazioni di Avorroè e di S. Tommaso. Si tratta di stabilire il senso di quel χωριστός (separato), riferito all'intelletto agente.

Il Soleri scarta la possibilità della interpretazione averroistica dicendo: «Prima di tutto, la distinzione tra intelletto attivo e passivo è detta espressamente essere fatta dentro l'anima (ἐν τῇ ψυχῇ, 430 a 13), la cui unità è sempre indubbiamente intatta. In secondo luogo, l'intelletto attivo separato è detto «χωρισθεις» quando e dopo che siasi separato: evidente supposizione di una sua intima unione con il sinolo. Unione che non può intendersi quale forma sostanziale, avendo Aristotele altrove espressamente affermato che separabile è solo ciò che non sia forma. (De an., II, i, 413 a 6-7). In terzo luogo, tale intelletto ci costituisce veramente, è veramente l'io di ognuno: tanto che noi dobbiamo dirci preesistenti e se non ci ricordiamo delle esperienze precedenti è unicamente perchè nell'attuale vita l'intelletto attivo nulla intende senza quello passivo. Ora si può legittimamente supporre un'esistenza impersonale dell'intelletto attivo? Non è essa quanto di più ripugnante si possa immaginare per il filosofo dell'individualità, del «τόδε τι»? (pag. 148).

La opinione invece di S. Tommaso è più consona allo spirito ed alla lettera della concezione aristotelica.

Chiara è la esposizione; abbondanti le citazioni dei testi aristotelici. L'autore dimostra di avere accostato con spirito critico la bibliografia in merito. Non teme ad esempio di scostarsi dal Nyens per ciò che riguarda il pluralismo dell'intelletto, pur avendo altrove avuto identità di vedute.

Stancano le citazioni riportate nel corpo dell'opera, specialmente quelle in lingua straniera; se fossero state poste in calce il testo avrebbe acquistato maggior scorrevolezza.

Tuttavia il lavoro è degno di lode e la sua consultazione gioverà ad una messa a punto del problema.

G. SAVARÉ

G. CAPONE BRAGA, *Studi su Epicuro*, Milano, 1951, pagg. 109;

P. GIUFFRIDA, *L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a. C.*; vol. I: *Esame e ricostruzione delle fonti, Filodemo*, pagg. 189; vol. II: *Lucrezio e Catullo*, pagg. 317, Torino, 1940, 1950.

Il Capone Braga, raccogliendo in volume alcuni suoi studi, reca un solido e documentato contributo alla conoscenza del genuino ed autentico Epicuro, già così deformato nei secoli passati. Democrito, con la sua svalutazione gnoseologica delle qualità sensibili (le qualità secondarie dell'empirismo moderno), avvia ad un semisoggettivismo nel quale c'è il «germe

dello scetticismo o l'appiglio per tesi scettiche;... iniziato lo sgretolamento dell'edificio della scienza umana (e proprio alle basi) è difficile che questo processo s'arresti; e così tutto l'edificio scientifico è minacciato di rovina» (19, 20). Difatti i più importanti pensatori della scuola democritea finirono nello scetticismo (21). Per ovviare a tali inconvenienti, Epicuro affermò un realismo materialistico integrale: egli «sostenne che la sensazione è sempre vera, oggettiva, è sempre nunzia fedele di realtà e verità, perciò degna di fede» (22). Il fedele Lucrezio si diffuse a lungo (nel L. IV del *De rerum natura*) a sostenere la dottrina del maestro. I così detti errori dei sensi provengono dalla ragione, la quale erra nell'interpretare l'innegabile ed indubbia impressione registrata dai sensi: «conseguenza necessaria della tesi che la sensazione è sempre nunzia di verità e che anche la percezione delle qualità secondarie è verace, corrisponde a qualcosa di reale» (28); ed anche qui è Lucrezio a conservarci (specie nel L. II del *D. r. n.*) in forma organica le relative argomentazioni della scuola. «Risulta dunque che Epicuro cercò di correggere il semisoggettivismo di Democrito sostenendo che tutte le qualità delle cose esistono fuori del soggetto percipiente, in rerum natura: le qualità primarie negli atomi e nelle loro combinazioni (corpi), le secondarie nelle combinazioni degli atomi soltanto» (35). Pare che il Capone Braga ritenga il realismo empiristico integrale di tipo epicureo indispensabile per fondare un realismo filosofico. Non sono del medesimo avviso: un realismo metafisico si fonda e si regge, a mio sommessimo parere, senza alcun bisogno di un sensismo integralistico; il realismo metafisico ha ben altre solide basi indipendenti dalla maggiore o minore soggettività delle qualità secondarie. L'integralismo sensistico portò l'epicureismo, anche in campo gnoseologico, a polemizzare contro Aristotele; e non solo contro il primo Aristotele platonizzante, ma anche contro quello delle opere mature: anche per quest'ultimo rimase ancora sempre vero che «non può esserci scienza del contingente, ossia dei fenomeni mutevoli e fugaci dell'esperienza» (39). Si sa quanto sia arduo conciliare le diverse affermazioni aristoteliche a proposito della conoscenza dell'universale. «Orbene, queste affermazioni, che sembrano contraddittorie, si possono a mio giudizio conciliare solo se s'ammette secondo lo spirito del platonismo e, in fondo, del peripatetismo stesso, che noi attraverso l'osservazione empirica e l'induzione giungiamo a cogliere principi che trascendono l'esperienza, in quanto che a traverso l'esame incompleto di un certo numero di casi particolari cogliamo rapporti essenziali, razionali, necessari fra le cose... Aristotele stesso del resto ci parla di una specie di sagacità (*Anal. Post.* I, 34, 89 b, 10), con cui noi cogliamo istantaneamente con la ragione intuitiva l'universale (ib. I, 31, 88 a, 3-4) nei fenomeni dell'esperienza; e dice che a traverso più casi particolari ci diviene