

Sostanza e perfezione. Il ruolo di Avicenna nella recezione latina della psicologia peripatetica

Come è noto, Aristotele ritiene che l'anima sia sostanza nel senso di forma e che la forma vada annoverata tra i predicati di un oggetto, manifestando ciò che l'oggetto è di per sé e in senso proprio. L'identità di una cosa sembra quindi assicurata, secondo Aristotele, da alcune delle sue proprietà. E poiché Aristotele pensa che le cose siano definite principalmente dalla loro funzione, tra le proprietà che si manifestano nell'oggetto una volta costituito, sono senz'altro le sue capacità ad essere ritenute indicative dell'essenza, tant'è che un oggetto che abbia perduto la propria abilità è considerato tale solo per omonimia. Facendo allora dell'anima la forma e la perfezione (*entelécheia*) del corpo – mi adeguo qui al lessico dell'arabo-latino di Avicenna, dove perfezione (*perfectio*) rende l'arabo *kamâl* che a sua volta traduce il greco *entelécheia* –, Aristotele, almeno in linea di principio, non introduce qualcosa come una misteriosa entità attiva e causale, una cosa situata in un'altra cosa e titolare di funzioni proprie ed esclusive, ma si limita a classificarne la natura tra le proprietà del corpo, identificandola con il *set* delle sue capacità. Di qui il corollario della sua inseparabilità. In quanto forma del corpo – scrive Aristotele (*De anima* B 2, 414a 19-22) – l'anima non esiste senza il corpo né si identifica col corpo, ma costituisce una proprietà del corpo (*sómatos tí*).

La tradizione platonica – penso qui al medio-platonico Attico (fr. 7 des Places), a Plotino (*Enn.* IV 7[2],8⁵), allo stesso Porfirio (fr. 248 Smith), ma anche al cristiano Nemesio (*De natura hominis* 2) che si è evocato questa mattina – ha tuttavia variamente contestato questa pretesa di dare conto della sostanzialità dell'anima classificandola tra le proprietà del corpo. Né corporea né incorporea, nel senso dirimente della separazione e della sussistenza, ma schiacciata sulla struttura del corpo, l'anima-forma è stata polemicamente ricondotta al rango delle non-sostanze e, in assenza di un adeguato criterio di distinzione, annoverata tra le qualità e le affezioni corporee.

D'altra parte, anche l'Occidente latino, soprattutto attraverso Calcidio (*In Tim.* §§ 222-225), e quindi in linea di principio ben prima che una traduzione del *De anima* fosse resa disponibile, ha conosciuto le tesi essenziali della psicologia aristotelica attraverso il filtro polemico del trascendentismo platonico. La testimonianza di queste tesi è stata infatti accompagnata da una critica sviluppata in base a principi che nella forma immanente individuavano la proiezione qualitativa dell'idea trascendente. Identificando quindi l'anima con questa forma, Aristotele non avrebbe fatto altro che ridurne la natura al rango di una copia e di un accidente.

Questa critica ha naturalmente contribuito – e in maniera determinante – a che, nel corso del dodicesimo secolo, prima dell'ingresso del 'nuovo' Aristotele, la definizione dell'anima come forma e perfezione del corpo apparisse profondamente confusa e inadeguata, incapace com'era, in un contesto dominato dall'esperienza cristiana, di salvaguardare i requisiti minimi, ma ineludibili, della sostanzialità e della spiritualità della sua natura. Lo pseudo-Beda – per intenderci: l'autore del *De mundi constitutione* (II 69, p. 62) –, Gilberto di Poitiers (*Contra Eutichen* III 3, pp. 271,16-272,18), un anonimo autore di *Glosse a Macrobio* – le *Glosae colonienses* edite da Irene Caiazza (I 14, p. 223,11-15) –, Simone di Tournai (*Institutiones* III 2, p. 60,3-5), Raul Ardente (*Speculum universale*, in R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes* Münster 1965), e ancora agli inizi del XIII secolo Alexander Nequam (*Speculum speculationum* III 89,1, p. 359), sono tutti autori che, senza avere alcuna familiarità col *De anima* e con la sua tradizione greco-araba, ma non ignorando la testimonianza di Calcidio, attestano un'esplicita e consapevole attitudine respingente. «L'anima», scrive ad esempio Gilberto, «non è come alcuni dicono *entelechia*, vale a dire forma, ma sostanza e cioè sussistente».

Ora, è in questo contesto, io penso, che va inserito e soprattutto compreso il basilare ruolo di Avicenna nella recezione latina della psicologia peripatetica.

Avicenna si colloca nel solco di una tradizione filosofica, quella della tarda antichità, caratterizzata, come è noto, dall'eredità congiunta di temi platonici e aristotelici, e in questo peculiare contesto elabora una nozione di anima che si rivela strategica, perché capace sia di rientrare

nell'enunciato di definizione peripatetico – l'anima come *perfezione* del corpo –, sia di oltrepassarne le implicazioni strettamente ilemorfiche, restaurandone lo statuto di sostanza separata e sussistente. È del resto un fatto che questa prospettiva teorica, recepita – come io credo – in esplicita polemica con l'Aristotele di Calcidio, si sia imposta all'orizzonte dottrinale del XIII secolo garantendo, proprio per averne saputo disinnescare le micce dell'incompatibilità teologica e cristiana, l'assimilazione di un'organica e oramai irrinunciabile visione scientifica dell'uomo. Nel corso del XIII secolo, infatti, la ricchezza e la varietà del sapere psicologico di tradizione peripatetica è stata progressivamente accomodata in un quadro teorico comune e condiviso, nel quale l'anima umana si è venuta configurando come una natura liminare e ambivalente, al contempo perfezione del corpo e sostanza di per sé sussistente. *Perfectio et substantia* nella sua arcaica formulazione di matrice peripatetica e avicenniana, *forma et substantia* o *forma et hoc aliquid* nella sua più matura e avanzata espressione ilemorfica e 'aristotelica'; ma anche – come vedremo – *anima et spiritus*, nella sua cruciale variante teologica e agostiniana.

Nel tempo che resta, vorrei allora proporvi una rapida e spero sufficientemente articolata considerazione del peculiare dispositivo teorico alla base di questo modello che, lo anticipo, da un punto di vista propriamente esegetico, presuppone una strategica e preliminare trasformazione dell'oggetto della definizione aristotelica, ossia dell'anima e del suo concetto, che in breve da entità intrinsecamente relativa diventa titolare e soggetto della relazione. Se è infatti l'anima in quanto tale a essere definita "perfezione", l'antidoto che semplicemente ne neutralizza la riduzione a epifenomeno e attributo del corpo è l'idea che il nome "anima" non indichi la cosa in sé, cioè la natura e l'essenza di ciò che chiamiamo "anima", ma significhi quella cosa solo in quanto soggetto e titolare della funzione di animazione. Che per dirla con Domenico Gundisalvi – il testo n. 2 nella tabella del vostro *handout* e che rappresenta la prima significativa testimonianza della recezione latina dell'*auctoritas* avicenniana –, significa che c'è nel nome "anima" una *vis relationis* che ne fonda e ne giustifica l'imposizione – *aliqua vis relationis est in hoc quod dicitur anima*. L'anima è infatti "anima" non in assoluto, ma in relazione al corpo che anima, per cui trae il nome non dalla cosa, da ciò che è, ma dall'azione, da ciò che fa e che la qualifica in relazione al corpo.

Questa tesi, che nella sua declinazione propriamente latina potremmo definire la tesi della derivazione paronimica del nome "anima" dal verbo "animo", oltre a sottendere nella sua apparente banalità una logica, implica una metafisica e, per quel che ci riguarda, fonda appunto un'ermeneutica; e io credo che il filo che per così dire ne avvolge l'elaborazione, se dipanato, oltre a costituire una traccia attraverso la quale ribadire l'assoluta centralità nel dibattito antropologico latino di Avicenna, contribuisca anche ad illuminare, di questa centralità, le ragioni storicamente profonde, sulla scia di una delle intuizioni più feconde della storiografia gilsoniana: l'idea di Avicenna, l'Avicenna latino, come grande mallevadore scolastico di Aristotele e della decisiva compatibilità teologica e cristiana della sua psicologia.

Il primo testo che vorrei sottoporre alla vostra attenzione è naturalmente un testo di Avicenna. Non è l'unico nel suo genere, ma è senz'altro tra i più celebri e significativi per la tesi che mi propongo di argomentare.

Scrivo dunque Avicenna (è il testo n.1 del vostro *handout*): «*Dicemus igitur quod cum nos scierimus animam esse perfectionem [...], non dicemus nos tamen adhuc propter hoc scire animam quid sit, sed sciemus eam secundum hoc quod est anima. Hoc enim nomen anima non est inditum ei ex sua substantia, sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa, et idcirco recipitur corpus in sui definitione, exempli gratia sicut opus accipitur in definitione opificis, quamvis non accipiatur in definitione eius secundum hoc quod est homo*».

Come si è anticipato, secondo Avicenna, quando con Aristotele definiamo l'anima come perfezione del corpo, noi in realtà non ne determiniamo la natura e l'essenza; non stabiliamo, cioè, che cos'è l'anima in senso proprio, ma solo quel che essa è in quanto anima – *secundum hoc quod est anima*. Il nome anima le è infatti attribuito non in ragione della sua sostanza, ma in ragione della sua funzione di animazione, determinazione che come tale la colloca in riferimento al corpo. La nozione di corpo rientra quindi nella sua definizione – intendo qui la definizione di Aristotele, che nell'arabo-latino di Avicenna recita: *Anima est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae* –, non perché

l'anima ne sia una proprietà o un attributo, ma perché tale nozione è analiticamente contenuta in quella 'concreta' di anima, che, come scrive John Blund, un altro pionieristico interprete latino di Avicenna, designa la cosa non in sé, ma (è il testo nella tabella n.2 del vostro *handout*) «*sub quodam accidente in relatione ad corpus organicum in quantum ipsum animatur et vivificatur per ipsam*» – dove il riferimento è a un altro testo di Avicenna, che voi avete nella parafrasi di Alberto (nella tabella n.5): [...] *hoc nomen "anima" non est nomen illius rei quam nominat ex essentia eius vel ex praedicamento in quo continetur, sed accidente quod accidit ei*» (Avicenna aveva scritto: «*Ex hoc quod habet aliquod accidens*»).

Ad ogni modo, quella di anima è nozione che designa un'entità composta, un aggregato di sostanza e accidente significato in base all'accidente che inerisce alla sostanza e che la qualifica in relazione al corpo. Se invece l'anima la si considerasse per sé, vale a dire quanto alla sua sostanza, indipendentemente dall'accidente dell'animazione corporea – sostanza che Avicenna dimostra altrove essere incorporea e separata –, allora la nozione di corpo non rientrerebbe più nella sua definizione, proprio come la nozione di *opus* – spiega Avicenna –, la quale rientra nella definizione dell'*opifex* in quanto tale, ma non rientra in quella dell'*opifex* in quanto uomo (*secundum hoc quod est homo*).

Ora, le implicazioni teoriche di questo schema argomentativo mi paiono decisive.

Concepita secondo il modello ontologico di un'entità distinta e funzionalmente qualificata, l'anima si configura come un soggetto a sé stante di attributi e funzioni passibile di considerazioni diverse secondo le diverse caratteristiche che la contraddistinguono in quanto natura di una certa specie, cioè in quanto sostanza, e in quanto termine di una certa relazione, cioè in quanto *anima* e *perfezione*. È infatti secondo quest'ultima caratteristica, cioè in quanto termine di una relazione corporea, che l'anima è passibile di una considerazione propriamente 'fisica' a cui si adatta la definizione peripatetica – un 'avicennismo' magnificamente espresso da Alfredo Anglico (sempre nella tabella n.2): *Non ex eo quod est, sed ex eo quod ad corpus qualiter se habet anima et diffinitionem et nuncupationem a physicis accepit*.

Ma questa, sia detto per inciso, è anche la prospettiva con cui, alcuni secoli prima, in un diverso contesto culturale, Giovanni Filopono, trasponendo la celebre tesi porfiriana (fr. 253 Smith) della vita dell'anima *katà schésin*, distinta da quella per sé (*kat'autén*), difende l'inseparabilità dell'anima in quanto perfezione (*kathó esti entelécheia*), nonostante la sua più fondamentale condizione platonica di separazione e sussistenza. In breve, secondo Filopono, è il fatto logico, di implicare un riferimento a ciò di cui costituisce l'anima a rendere l'anima in quanto anima (*os psyché / qua anima*) una perfezione inseparabile. Al pari del pilota che, in quanto uomo (*os ánthropos*), è separato dalla nave, ma non in quanto pilota, «anche l'anima razionale», scrive Filopono (è il primo testo della tabella n.3), «in quanto possiede una sostanza separata non è perfezione del corpo. In quanto invece assume tale relazione corporea (*os mēntoi toiánde schésin analambánousa pròs tò sóma*), relazione», si badi bene, «in base alla quale ha il fatto di dirsi anima (*kathò kai tò psychè légesthai échei*) – l'anima si dice infatti anima rispetto al corpo (*e gàr psychè pròs tò sóma légetai*) –, l'anima è perfezione del corpo e inseparabile da esso».

Di fatto, e vale la pena evidenziarlo, tenendo presente l'articolazione porfiriana *katà schésin / kat'autén*, Filopono trasforma la celebre distinzione aristotelica di 'anima' e 'intelletto' in una diversa considerazione, *per se* e *per aliud*, della medesima sostanza intellettuale dell'anima razionale.

Se vedete il secondo testo di Giovanni Filopono (la tabella n.3 nel vostro *handout*), noi avremo che l'anima si dice "anima" in relazione al corpo, ma si dice "intelletto" (essa è cioè intelletto o sostanza intellettuale) quanto alla propria natura intellegibile e separata. Propriamente, Filopono scrive che «una volta separata, l'anima sarà e sarà detta intelletto, non essendo più anima se non in potenza» – per altro, con un sottile gioco ermeneutico esplicitato nel prosieguito della citazione, per cui si rovescia la condizione in cui è l'intelletto a essere in potenza fintanto che l'anima anima il corpo.

Ora, a me sembra, fatte forse salve alcune parziali eccezioni, che sia proprio questa la prospettiva che attraverso Avicenna domina e contraddistingue il peripatetismo latino del XIII secolo e in particolare della prima metà, dove il punto di vista aristotelico si costituisce come il punto di vista relativo e parziale del filosofo naturale, il quale senza comprometterne la spiritualità e dunque la separabilità, è chiamato a indagare l'anima non in quanto natura di un certo genere, ma in quanto principio di una certa relazione: la relazione causale sottesa al nome "anima" e alla funzione animatrice che quel nome significa.

Emblematico in tal senso mi sembra, tra le varie testimonianze che si potrebbero qui semplicemente accumulare, un testo tratto da un anonimo commento per questioni al *De anima* di Aristotele datato, dal suo editore (Joachim Vennebusch), intorno al 1260 e analiticamente costruito intorno alle indicazioni avicenniane che veniamo trattando (testo n.4 del vostro *handout*).

Scrivete il nostro maestro: «*Nomen animae, cum non nominat aliquid ut est res alicuius praedicamenti existens per se in genere, sed magis ut est anima causa alterius et hoc tanquam forma eius substancialis [...], accipitur non ratione qua habet esse res alicuius generis, sed magis ut est informativum alterius [...]. Cum tale esse non habet nisi per respectum ad illud cuius est informativum, diffinico animae hic investigata*», cioè la definizione aristotelica, «*non debet exprimere eius quidditatem absolute, sed magis <eius causalitatem> in quantum est informativa alterius*».

In altri termini, l'enunciato di definizione aristotelico viene accolto non per chiarire la natura dell'anima, determinando in assoluto il suo "che cos'è", ma per definirne il ruolo causale nelle sue specifiche implicazioni fisiche e corporee: una prospettiva non-aristotelica, in base alla quale l'anima è sostanza, non in quanto forma e perfezione, ma in quanto titolare spirituale e sussistente del ruolo causale di forma e perfezione. Certo, un ruolo che, per salvaguardare l'integrità psicosomatica della persona, viene progressivamente avvertito – anche in polemica con lo stesso Avicenna – come integrante la stessa natura dell'anima; ma pur sempre un ruolo attivo e causale, destinato ad esplicarsi in un'azione che, come tale, appare sufficientemente distinta dal principio che l'ha generata secondo una tenace e persistente dissociazione tra natura e funzione, tra ciò che l'anima è in sé, il suo *esse absolutum*, e ciò che offre di sé, il suo *esse actum*.

Anima ab animando, ripetono perciò i latini con un consapevole avicennismo, come dimostra proprio il testo di Alberto nella tabella n. 5; oppure, in maniera più pertinente, *anima est nomen actus o nomen perfectionis*; dove l'idea è sempre quella di ricondurre la nozione di anima e dei suoi equivalenti tecnici – in questo caso *actus* e *perfectio* – non all'espressione della sua natura integrale, ma al tratto relativo e causale che la qualifica in quanto tale: in quanto, cioè, anima e perfezione. Ed è emblematico in tal senso Bacone (tabella n.5): «*Anima est enim nomen actus, unde dicitur anima prout est actus et perfectio; non autem sic nominatur secundum se prout est substantia intellectiva*».

Ora, però, esiste una formulazione ulteriore, ancora più incisiva sul piano teorico – benché apparentemente neutrale, perché priva di un'immediata implicazione peripatetica –, una formulazione sulla quale vorrei attirare la vostra attenzione. Si tratta della definizione del nome "anima" come nome della funzione – *nomen officii* – di cui la tabella 6 fornisce una suggestiva esemplificazione tratta da un anonimo commento al *De anima* della metà del XIII secolo.

L'autore, dopo aver stabilito che solo l'anima razionale, a differenza di tutte le altre forme sostanziali, ha l'essere *per se*, perché separabile, ed è quindi *forma et hoc aliquid*, puntualizza: «*Ipsa*», cioè l'anima razionale, «*tamen separata, anima non est set substantia spiritualis: est enim anima nomen officii sicut angelus*».

Come appare evidente, la prospettiva del nostro maestro è analoga a quella in base alla quale Giovanni Filopono traspone e riadatta, come si è visto, la distinzione aristotelica tra anima e intelletto. Allo stesso modo, infatti, il nostro autore ritiene che, una volta separata dal corpo, l'anima non sia più *anima*, ma *spiritus* – che del resto è quanto aveva già scritto Filippo il Cancelliere (testo n.7), affermando che «*iam*», cioè quando ormai il corpo è corrotto, «*non est anima ab animando, sed est substantia*».

Ora, in base a quanto detto fin qui, e in virtù della testimonianza ulteriore di Pietro Ispano, il quale, come potete vedere sempre nella tabella n. 6, a proposito della citazione del nostro maestro, fa un esplicito riferimento all'autorità avicenniana – «*Dicit enim Isodorus et Avicenna, quod anima nomen est officii et non essentiae*» –, è probabile che, con un simile adagio intessuto nella trama di un commento universitario ad Aristotele, il nostro maestro intendesse, se non compendiare, comunque intercettare proprio il punto di vista di Avicenna. Tuttavia, la rapida proiezione sulla natura angelica, in un quadro prevalentemente qualificato dal vocabolario dello spiritualismo cristiano, sembra suggerire una disposizione più complessa, in cui il piano dell'avicennismo si interseca con quello della tradizione teologica e cristiana, potenziandone, per così dire, la prospettiva. In altri termini a me sembra – e vorrei provare rapidamente a mostrarlo – che qui prenda concretamente corpo un'intuizione di Étienne Gilson, che individuava nella disponibilità agostiniana dell'avicennismo la ragione di un'influenza decisiva e profonda.

In effetti, l'accento del nostro maestro alla condizione della natura angelica – «*Est enim anima nomen officii, sicut angelus*» – costituisce una chiara allusione ad un omologo e diffusissimo adagio angelologico – «*angelus est nomen officii*» –, la cui storia va prevalentemente inquadrata nel contesto scritturistico del salmo 103, versetto 4, «tu fai dei venti i tuoi messaggeri», in latino: «*Qui facis angelos tuos spiritus*», secondo una direzione esegetica che trova in Agostino una sua prima significativa attestazione. Quel che qui mi preme è evidenziare, in un clima culturale ben diverso rispetto a quello che abbiamo fin qui analizzato, la suggestiva affinità delle strutture teoriche e argomentative e, in definitiva, la loro straordinaria convergenza dottrinale.

Scrivono dunque Agostino nel commento al versetto 4 del salmo 103 (testo n.1 nella tabella 8): «*Spiritus autem angeli sunt; et cum spiritus sunt, non sunt angeli; cum mittuntur, fiunt angeli. Angelus enim officii nomen est, non naturae. Quaeris nomen hujus naturae, spiritus est; quaeris officium, angelus est: ex eo quod est, spiritus est; ex eo quod agit, angelus est*» – dove va per inciso notata la suggestiva assonanza, almeno formale, con il testo già citato di Alfredo (tabella n.2): «*Non ex eo quod est sed ex eo quod corpus etc.*».

Ad ogni modo, attraverso una lettura di carattere prevalentemente logico-grammaticale, Agostino sottolinea qui come Dio renda suoi 'angeli' – «*facis angelos tuos*», come dice il salmo –, vale a dire 'messaggeri', quelle che per natura sono delle realtà spirituali, attribuendo loro, come viene specificato altrove, la funzione di annunciare. Occorre allora distinguere tra il nome "angelo", il nome della funzione (*nomen officii*) – ma anche, si badi bene, nome dell'azione, *nomen actionis*, come Agostino scrive nei *Sermoni*: «*Nuntius ergo actionis nomen est, agendo id est aliquid nuntiando nuntius appellatur*» – e il nome "spirito", nome della natura (*nomen naturae*) o della sostanza (*nomen substantiae*), dove in definitiva angelo nomina la cosa, ma la significa in maniera obliqua e periferica, non in base a ciò che l'angelo propriamente è, cioè una sostanza spirituale, ma in base a ciò che propriamente fa. Di diversa natura, invece, il nome "spirito", nome deputato non solo a *nominare*, ma anche a *significare* in maniera diretta ciò che nomina, cioè la natura e la sostanza spirituale della cosa. Questo, spiega Agostino, vale nel caso della natura angelica, ma vale anche in quello della natura divina e in generale nel caso di qualsivoglia creatura razionale, compresa l'anima (testo n.2 della tabella 8): «*Nam hoc nomen quod spiritus dicitur non secundum id quod refertur ad aliquid*» – e anche qui, fatte le debite proporzioni, si noti la suggestiva assonanza con il testo di Avicenna (*hoc enim nomen anima non est inditum ei ex sua substantia sed ex hoc quod regit corpora et refertur ad illa*) – «*sed secundum id quod aliquam naturam significat, omnis in corporea natura spiritus in Scripturis appellatur*». Quindi, prosegue Agostino, non solo Padre e Figlio e lo Spirito Santo, ma ogni creatura razionale e quindi anche l'anima. E benché, come è noto e come ci ricordava il Professore Fioravanti, Agostino riconosca al termine "spirito" un ampio spettro di significati secondo un'estensione che val dal soffio d'aria fino alla natura spirituale della divinità, questo testo mostra un ambito di pertinenza e di applicazione senz'altro privilegiato, da individuare grosso modo nella dimensione dell'incorporeità. "Spirito" diventa allora termine adatto ad indicare la natura intellegibile dell'anima umana in contrapposizione, come dimostra il testo n. 3 della tabella 8, alla funzione di animazione: «*Remotis omnibus dubitationis ambagibus generale animae nomen esse intellegimus spiritum [...]. Ergo nomen animae spiritus est ab eo quod spiritalis est. Animae nomen est ab eo quod corpus animet, hoc est vivificet*».

Ora, fatta salva l'ovvia differenza che l'*officium* qui evocato è quello connaturato dell'animazione e che di conseguenza 'anima', anziché 'angelo', è per così dire il *nomen actionis* adeguato, è chiaro che la distinzione tra anima e spirito suggerita qui da Agostino è perfettamente omologa a quella riferita altrove alla natura angelica. È l'animazione, infatti, a configurarsi come la debita funzione dell'anima e a costituire quell'attività *ad extra* della sua natura, mediante la quale essa si unisce al corpo restandone distinta e separata quanto all'essenza – «*Commixta sit vivificando corpori*», scrive Agostino in un celeberrimo passaggio (VIII 21) del *De Genesim ad litteram* –, prospettiva per la quale soprattutto gli studi di Jean Pépin hanno chiamato in causa, come per altro è noto, la metafisica di Porfirio e dei suoi *Symmikta Zetémata*.

Ricapitolando, dunque, l'anima si rivela, per Agostino, spirito quanto alla considerazione della sua natura – «*ab eo quod spiritalis est*» – e anima quanto a quella della sua funzione attiva e causale dell'animazione. *Anima et spiritus*, quindi, secondo una variante tematica della stessa norma teorica che regola, come abbiamo detto, la duplicità della natura angelica, e per la quale Marie-Dominique Chenu ha segnalato, a suo tempo, il ruolo cruciale giocato, nel corso del dodicesimo secolo, dalla *auctoritas* del

Cantico di Maria, il Magnificat, cioè Lc 1, 46-47: «L'anima mia magnifica il Signore e lo spirito esulta in Dio» / «*Magnificat anima mea Dominum et exultabit spiritus meus*». Qui si può forse sottolineare il parallelo col *Salmo* 103, che alla luce del modello interpretativo di Agostino e della tradizione che a lui si ispira, ha probabilmente fornito a Ugo di San Vittore l'occasione per introdurre un'analogia prospettiva esegetica, in base alla quale il fatto che da una parte sia l'anima a magnificare il Signore e dall'altra lo spirito ad esultare in lui, si spiega col fatto che anima e spirito, pur nominando la medesima cosa, ne significano aspetti differenti, essendo spirito il nome della sostanza e anima quello della funzione e della relazione corporea (testo n.9): «*Nam spiritus ad substantiam dicitur, anima ad vivificationem [...], unus et idem spiritus, ad seipsum spiritus [...], et ad corpus anima [...]. Anima autem humana quia et in corpore esse habet et extra corpus, proprie et anima vocatur, et spiritus. Sed anima dicitur in quantum est vita corporis; spiritus autem in quantum est ratione praedita substantia spiritualis*».

È inutile qui ricordare la fortuna scolastica e medievale di questa citazione, largamente diffusa soprattutto grazie all'autorità pseudoepigrafica del *De spiritu et anima*. Vale invece la pena sottolineare come, dato questo quadro teorico, l'iniziativa retorica di rappresentare la funzionalità del nome "anima" sul modello di un tradizionale adagio angelologico risponda in realtà a un coerente criterio tematico. In breve, si può dire che, al di là di Avicenna, e in un quadro di riferimenti prettamente latini e agostiniani – e comunque non aristotelici –, la formula «*anima est nomen officii*» si costituisce come variante del tutto legittima e coerente dell'adagio «*angelus est nomen officii*», perché concepita in base a identici presupposti teorici e dottrinali.

Lo conferma del resto, esplicitandolo, una suggestiva pagina di Abelardo, dedicata all'esegesi della dottrina platonica dell'*anima mundi*.

Come è noto, Abelardo commenta Platone nella convinzione che la sua filosofia abbia in qualche modo goduto della rivelazione trinitaria e un caso particolare è rappresentato dalla dottrina dell'anima del mondo nel suo complesso rapporto con lo Spirito Santo. Come scrive Tullio Gregory, «la maggiore difficoltà di quest'esegesi consiste nella posizione subordinata che nella metafisica platonica l'anima assume rispetto all'ipostasi divina e intellettuale». Per superarla, Abelardo riconduce la prospettiva platonica all'attività *ad extra* dello spirito, in modo che l'*anima mundi* possa rappresentarne il tipo e la figura dell'azione carismatica. Benché infatti Platone abbia chiamato lo Spirito Santo "anima" anziché "spirito", come se intendesse trarne la denominazione dalla funzione – «*quasi ab animando*», scrive Abelardo, «*hoc est vivificando nos donis suae gratiae*» –, questo non sempre è stato 'anima', perché quando ancora non c'erano creature a cui distribuire i doni della grazia esso non esercitava alcuna funzione carismatica (testo n.1 della tabella 10) «*'Spiritus' quippe nomen est naturae, 'anima' vero officii, ab 'animando' scilicet. Sicut ergo ipsos caelestes spiritus semper quidem spiritus sed non semper angelos esse profiteamur, eo quod 'angelus' nomen sit officii, non naturae*».

Ora, sebbene il nostro adagio prefiguri l'azione di vivificazione dello spirito santo, anziché quella creaturale dello spirito umano, quel che mi preme sottolineare, è che ad essere trasposta sul piano teologico e trinitario è pur sempre la distinzione teorica tra la natura spirituale dell'anima (*spiritus*) e la sua funzione di animazione (*anima*), secondo una prospettiva storicamente distante ma dottrinalmente affine e convergente con quella del peripatetismo avicenniano. Del resto, non occorre aspettare né Avicenna né il XIII secolo perché il medesimo adagio si riappropri di un'immediata valenza antropologica. Benché accidentalmente, infatti, in un commento del XII secolo a Marziano Capella attribuito a Bernardo Silvestre, si argomenta la separabilità dell'anima proprio osservando come anima non sia che il titolo della funzione (*nomen officii*). Venuto meno il corpo a cui l'anima appartiene, essa verrà meno quanto al nome e all'attività – l'*animatio* – che quel nome impone, ma non quanto alla sostanza da cui dipende la sua indefettibile sussistenza (tabella n.10): «*[...] soluta autem eadem*», ovvero «consumatasi la complessione del corpo», «*desinit anima esse, non quia substantia illa immortalis desinit esse, set quia ulterius ipsa substantia, licet semper vivat anima, non est anima. Anima enim nomen est officii. Ideoque completo spatio animationis ipsius, non est ulterius anima*».

Questa tesi, agostiniana e non aristotelica, è la stessa tesi dell'anonimo commentatore scolastico per il quale abbiamo ipotizzato, attraverso Pietro Ispano, un riferimento ad Avicenna, ma è anche, come si è visto, la tesi dell'Aristotele tardoantico di Giovanni Filopono. E tutto questo evidenzia bene, a mio avviso, come il contributo di Avicenna si specifichi nel senso della continuità piuttosto che in

quello della rottura. La sovrapposizione e la contaminazione del lessico filosofico del peripatetismo avicenniano e della sua evoluzione universitaria, con quello teologico dello spiritualismo cristiano – vale a dire l'anima *perfectio et substantia, forma et substantia* o *forma et hoc aliquid* e l'anima *anima et spiritus* – sovrapposizione e contaminazione che si prolunga con estrema sistematicità nel corso del XIII secolo, anziché costituire l'espressione di un indebito e intemperante eclettismo, rivela la sorprendente capacità del modello avicenniano di farsi interprete di una prospettiva altrimenti teologica e cristiana. Di fatto, la psicologia di Avicenna è recepita in un quadro preesistente che avendone largamente anticipato l'istanza teorica è incline ad accoglierne e a comandarne l'assimilazione.

Ora, in estrema sintesi, a me sembra che la spiegazione di questo fenomeno sia da ricondurre alla peculiare collocazione storica delle filosofie di Agostino e di Avicenna e in particolare alle affinità elettive dei loro platonismi, indirizzi contraddistinti, come scriveva Étienne Gilson, da «una naturale tendenza a riconoscersi e integrarsi». A tal proposito si è accennato sopra – e la cosa meriterebbe di essere ulteriormente approfondita – alla matrice almeno in parte porfiriana dell'antropologia cristiana di Agostino e della tradizione medievale che alla sua autorità si ispira. Ma altrettanto porfiriane – si suggeriva anche questo – appaiono quelle venature del commento di Filopono che si è scelto di mettere in rilievo. Ora, quali che siano i rapporti filologicamente istituibili tra Filopono e Avicenna – e io credo, non solo in base a quanto detto qui, che non siano affatto da trascurare – a me sembra evidente che il confronto sia tutt'altro che astratto e fantasioso e vada ricondotto, da un punto di vista epistemico, a una comune matrice porfiriana. L'affinità che sussiste tra Agostino e Avicenna, affinità di cui i latini evidentemente sono stati i primi ad accorgersi, avrà allora nell'origine comune tratta dal platonismo post-plotiniano e armonizzante di Porfirio una spiegazione semplice ma suggestiva.

Ad ogni modo, e per concludere, è un fatto che, facendo della 'perfezione' (*entelécheia*) la nota distintiva dell'anima in quanto anima, in quanto cioè principio di animazione del corpo, Avicenna dispiega una prospettiva non-aristotelica che si colloca su un asse ideale che dalla tarda antichità giunge fino al Medioevo scolastico e universitario, dove converge e si sovrappone ad una preesistente tradizione teologica, sollecitandone alcune straordinarie affinità teoriche. Ed è proprio qui, naturalmente, che si determina la chiave del suo successo, nel fatto cioè di poter soddisfare i nuovi standard intellettuali imposti dall'aristotelismo, filtrandone e adattandone i contenuti ad un contesto dominato dall'esperienza teologica e cristiana.