

M. Michela Sassi

Il De anima nel quadro del pensiero aristotelico.

Lo studio dell'anima e il legame anima-corpo.

Secondo una strategia consueta, Aristotele apre la trattazione del *De anima* sottolineando, con una riflessione sulla natura particolare del tema, l'importanza dell'indagine che sta per iniziare:

De anima I 1, 402a 1-7: Τῶν καλῶν καὶ τιμίῳ τὴν εἶδησιν ὑπολαμβάνοντες, μᾶλλον δ' ἑτέραν ἑτέρας ἢ κατ'ἀκρίβειαν ἢ τῷ βελτιόνων τε καὶ θαυμασιωτέρων εἶναι, δι' ἀμφοτέρα ταῦτα τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν εὐλόγως ἂν ἐν πρώτοις τιθείημεν. δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἢ γνῶσιν αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν· ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζώων.

Ritenendo che il sapere sia fra le cose belle e nobili, e che l'uno lo sia più di un altro in virtù della sua precisione o per il fatto di vertere su oggetti più elevati e mirabili, per entrambe queste ragioni dovrebbe essere ragionevolmente posta ai livelli più alti l'indagine sull'anima. La conoscenza di questa, in effetti, offre il più grande contributo in relazione a tutta la verità, ma soprattutto in relazione alla natura: è infatti come il principio degli esseri viventi.

Il riferimento all'ambito della «verità tutta» ha la funzione di ricordare brevemente la rilevanza della conoscenza dell'anima per il sapere pratico (etico e politico) e produttivo (retorico e poetico). Ma è al sapere teoretico, e in particolare alla fisica, che siffatta conoscenza dà il più grande contributo, in quanto l'anima è il principio stesso degli esseri viventi. Tale definizione è presentata nell'esordio in una formulazione attenuata (οἷον), ma ha nello stesso tempo un valore programmatico: di fatto, nei tre libri che seguono sarà svolto coerentemente il proposito di dimostrare che la *psychè* è il principio interno di vita degli esseri che ne sono dotati, ne costituisce perciò la *physis* particolare, ed è perciò di competenza dello studioso della natura.

Va sottolineato che ciò di cui l'anima è principio nelle diverse specie, per Aristotele, è la vita sia *biologica* sia, se così si può dire, *cognitiva*. La nozione aristotelica di *psyché*, in altre parole, comprende anche ciò che oggi chiamiamo «mente». Ma la nozione moderna di mente si inserisce, come noto, in un paradigma di ascendenza cartesiana, centrato sulla dicotomia fra fisico e mentale: quella dicotomia che Descartes ha formulato nei termini più netti, ponendo l'anima come sostanza nettamente distinta dal corpo (senza di essa, il corpo è cieco meccanismo, e la loro unione è in definitiva misteriosa operazione divina), identificandone l'essenza nel pensiero conscio, caratterizzato dai requisiti dell'autoriflessività, della soggettività e della privatezza non sottoposta al dubbio scettico. Si capisce che negli ultimi decenni, nel quadro di una "filosofia della mente" emersa in un quadro di crisi del paradigma cartesiano, abbia

acquistato il massimo interesse la riflessione aristotelica sull'anima, che è chiaramente orientata a legare al corpo *tutti* gli eventi psichici, ivi compresi i processi cognitivi. Si pensi a come Aristotele, ancora nel primo capitolo del *De anima*, gioca la constatazione che alle «affezioni dell'anima» si accompagnano sempre *visibili* manifestazioni corporee.

De anima I 1, 403a 10-28: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὄλωσ αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἔστι καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μηθέν ἐστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστὴ [...] ἀχώριστον γάρ, εἴπερ ἀεὶ μετὰ σώματός τινος ἐστιν. ἔοικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. μηνύει δὲ τὸ ποτὲ μὲν ἰσχυρῶν καὶ ἐναργῶν παθημάτων συμβαινόντων μηδὲν παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, ἐνίοτε δ' ὑπὸ μικρῶν καὶ ἀμαυρῶν κινεῖσθαι, ὅταν ὀργᾶ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζηται. ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦτο φανερόν· μηθενὸς γὰρ φοβεροῦ συμβαινόντος ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου. εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν. ὥστε οἱ ὅροι τοιοῦτοι οἷον "τὸ ὀργίζεσθαι κίνησις τις τοῦ τοιοῦδὶ σώματος ἢ μέρος ἢ δυνάμειος ὑπὸ τοῦδε ἔνεκα τοῦδε", καὶ διὰ ταῦτα ἡδὴ φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης.

Fanno problema anche le affezioni dell'anima, in questo senso: sono tutte comuni anche a ciò che ha l'anima, o ve ne sarà qualcuna che è propria della sola anima? Cogliere questo punto è necessario, anche se non facile. Ora, è evidente che nella maggior parte dei casi [l'anima] non subisce né opera nulla indipendentemente dal corpo: è il caso dei moti d'ira, di coraggio, di desiderio, e di tutto ciò che è sentire. E' il pensare che assomiglia maggiormente a qualcosa di proprio [della sola anima]: ma neanche questo, se è una sorta di *phantasia* o non si produce senza *phantasia*, è possibile che faccia a meno del corpo. Ora, se fra le operazioni o affezioni dell'anima ce n'è una che le sia propria, si può ammettere che essa sia separata, ma se nessuna le è propria, non sarà separabile [...] *A quel che pare tutte le affezioni dell'anima sono legate al corpo* (passionalità, mitezza, paura, pietà, coraggio, e inoltre gioia, e amicizia e odio). Che in effetti si accompagni a queste una qualche affezione del corpo è segnalato dal fatto che talvolta, pur in presenza di stimoli forti e manifesti, non ci eccitiamo o spaventiamo per nulla, e altre volte invece (qualora il corpo sia già agitato, come quando si è in collera) siamo mossi da stimoli lievi e poco avvertibili. Anche più evidente è il caso in cui il soggetto è preso dall'emozione della paura pur in assenza di ogni motivo di timore. E' chiaro, stando così le cose, che *le affezioni (dell'anima) sono forme/nozioni che si realizzano in/implicano la materia*. Ne consegue che le definizioni sono di questo tipo: "l'ira è un certo movimento di un preciso corpo (o di una parte o una facoltà) come effetto di qualcosa e in vista di qualcosa": e perciò *indagare l'anima, o ogni anima o questo genere (di cui si è detto), è di competenza dello studioso della natura*.

«Affezioni dell'anima» o πάθη τῆς ψυχῆς non sono per Aristotele solo le emozioni, come nel passo appena citato: è chiaro che questa espressione designa tutti gli stati prodotti nell'anima dall'attività di sensazione e percezione, anche complessa (cfr. p. es. *De an.* 408b1-3). L'affermazione che tali stati sono «forme/nozioni che si realizzano in/implicano la materia» non

si può dire propriamente perspicua: il termine *enylos*, fra l'altro, non trova altre attestazioni in Aristotele né in altro autore classico. Ma la sua formazione (quasi sicuramente un neologismo aristotelico), rinvia senza dubbio a una strutturazione «nella materia», e con ciò esprime la connessione forte fra dato psichico e dato corporeo. Ciò d'altronde non impedisce ad Aristotele di distinguere, poche righe più sotto, la base materiale di un processo psichico (p. es. il ribollire di sangue attorno al cuore, nella definizione della collera) e il suo aspetto formale (sotto questo aspetto, la collera si può spiegare in relazione a un desiderio di vendetta per un torto subito). Il fatto è che, proprio perché lo studio dell'anima, insomma, è compito dello *scienziato* della natura (il *physikòs*), la definizione della sua essenza e delle sue operazioni dovranno tener conto di un insieme di fattori causali, non ultimo fra questi la *forma* (I 1, 403a 25-b 19; cfr. *Metaph.* VI 1, 1025b 30-26a 6; *Part. anim.* I 1, 641a 15-27).

Questa impostazione del problema si gioca interamente, come evidente, nelle coordinate peculiari di una concezione ileomorfa, e perciò la posizione di Aristotele sull'anima non è di fatto ridicibile ad alcuna delle opzioni della filosofia della mente (né a un'opzione fisicalistica, per esempio, né al funzionalismo), in cui pure alcuni moderni hanno cercato di arruolarlo (una panoramica sempre stimolante di questa discussione è offerta dalla raccolta di saggi a cura di Nussbaum - Oksenberg-Rorty, menzionata nella bibliografia apposta alla fine di questo testo). Ma è ovvio che ciò non sminuisce l'interesse della psicologia di Aristotele, purché non ci proponiamo di cercare in essa "risposte" al problema della mente, quanto piuttosto – tuttora degne della massima attenzione – le prime linee di identificazione di questo problema come tale, e di alcuni vie possibili di esplorazione. A tal fine, occorrerà chiedersi anzitutto con quali problematiche, depositatesi nel pensiero precedente sull'anima, Aristotele ha inteso fare i conti.

2. Quale anima si deve ricercare.

Nella tradizione prearistotelica la relazione fra anima e corpo era stata sondata lungo due linee divergenti. Da un lato abbiamo la rappresentazione dell'anima come principio di vita, soffio animatore del corpo che lo abbandona nel momento della morte, che trova la sua prima e più nota manifestazione nei poemi omerici: quest'anima sopravvive nell'Ade come un'ombra nostalgica di quella pienezza di vita che solo l'unione con il corpo assicura. Questa rappresentazione è condivisa, di fatto, dal pensiero naturalistico: la tendenza dei presocratici a ricondurre l'anima a un materiale corporeo pur particolare (per esempio aria per Anassimene e Diogene di Apollonia, atomi sferici e mobilissimi per Democrito), sì da spiegare meccanicamente il movimento locale e

i flussi delle sensazioni, è rilevata come noto da Aristotele stesso nel corso della rassegna critica che occupa il primo libro del *De anima*. Ma d'altro canto, in settori della cultura greca arcaica più esposti a credenze religiose e problematiche escatologiche di segno orfico e pitagorico, emerge una visione dell'anima come entità incorporea e immortale, il cui legame col corpo è sentito come condanna e punizione per una colpa originaria (non importa quanto definita), da scontarsi nel ciclo delle reincarnazioni fino al ricongiungimento con la condizione divina. Questa concezione, di carattere fortemente dualistico, pone l'accento sulla qualità intellettuale e morale dell'anima, in termini che lasciano intravedere la focalizzazione di un'esperienza della soggettività che riconduciamo oggi a nozioni come quelle di individuo, persona, soggetto¹. Essa è sostanzialmente accolta da Platone nel *Fedone*, dove Socrate è rappresentato come attore esemplare di una preparazione alle morte, concepita come liberazione dell'anima dalla prigione corporea e ritorno alla sua vera vita: e sappiamo che anche là dove Platone sviluppa una psicologia più complessa, di un'anima luogo di passioni e conflitti, non abbandona (si pensi al X libro della *Repubblica*) un richiamo all'immortalità della sua parte razionale, in cui continuano a vibrare risonanze orfiche e pitagoriche.

Dobbiamo tenere conto di questo sfondo per apprezzare come Aristotele intervenga a riunificare le due linee divaricate di pensiero sull'anima, delle quali abbiamo appena detto. Una mossa essenziale di questa operazione (indubbiamente consapevole, come indica l'ampiezza stessa dell'esame delle dottrine precedenti nel primo libro) consiste nel superamento dei limiti dell'ambito umano (sul quale, per un verso o per l'altro, si era concentrata l'attenzione dei predecessori), in vista di una definizione di anima tale da essere valida (coerentemente con la formulazione delle righe iniziali) per *tutti* gli esseri viventi. Questo punto è presente, fra l'altro, nell'"agenda" di questioni presentata nel primo capitolo:²

De anima I 1, 402b 1-4: σκεπτόεν δὲ καὶ εἰ μεριστὴ ἢ ἀμερὴς, καὶ πότερον ὁμοειδῆς ἅπανα ψυχὴ ἢ οὐ· εἰ δὲ μὴ ὁμοειδῆς, πότερον εἶδει διαφέρουσα ἢ γένει. νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες καὶ ζητοῦντες περὶ ψυχῆς περὶ τῆς ἀνθρωπίνης μόνῃς εἰκόσιν ἐπισκοπεῖν.

E bisogna pure esaminare se (l'anima) è divisibile o senza parti, e se tutte le anime sono dello stesso tipo o no: e se non lo sono, se differiscono per la specie o per il genere: *attualmente infatti coloro che discorrono e ricercano sull'anima si occupano, a quel che sembra, solo dell'anima umana.*

¹ Su questa problematica si veda M. Vegetti, *L'io, l'anima, il soggetto*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, I: Noi e i Greci*, Torino, 1996, pp. 430-467. Il quadro che precede ricalca le linee di M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti (*Introduzione alle culture antiche*, II), Torino 1985, 1992², pp. 201 sgg.

² Per un'analisi che trova nell'articolazione di questa "agenda" buona conferma dell'unitarietà del progetto del *De anima*, cfr. G. Feola, *De an. I 1: l'aporia sulle "parti" dell'anima e la struttura dialettica del trattato De anima*, "Elenchos" XXVII, 2006, pp. 123-139.

Un altro “errore”, complementare, dei predecessori sta nell’aver posto anima e corpo come due entità in combinazione casuale. Tale critica è rivolta nella forma più esplicita ai sostenitori dell’immortalità dell’anima e della metempsicosi (ivi compreso il Platone del *Timeo*, come si vede nel passo citato qui sotto), ma certamente Aristotele imputa il medesimo errore a coloro che hanno identificato l’anima con una specifica sostanza corporea: *nessuno* dei predecessori, in altre parole, aveva colto la necessità di una relazione fra anima e corpo capace di spiegare le operazioni dell’una e dell’altro.

De anima I 3, 407b 13-26: ἐκείνο δὲ ἄτοπον συμβαίνει καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ τοῖς πλείστοις τῶν περὶ ψυχῆς· συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σῶμα τὴν ψυχὴν, οὐθὲν προσδιορίζαντες διὰ τίν’ αἰτίαν καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος. καίτοι δόξειεν ἂν τοῦτ’ ἀναγκαῖον εἶναι· διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν τὸ μὲν ποιεῖ τὸ δὲ πάσχει καὶ τὸ μὲν κινεῖται τὸ δὲ κινεῖ, τούτων δ’ οὐθὲν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν. οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχόν ἐνδύεσθαι σῶμα. δοκεῖ γὰρ ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος καὶ μορφήν, παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι· δεῖ γὰρ τὴν μὲν τέχνην χρῆσθαι τοῖς ὀργάνοις, τὴν δὲ ψυχὴν τῷ σώματι.

L'errore di questa [sc. del *Timeo*] e della maggior parte delle teorie intorno all'anima sta nel congiungere l'anima al corpo, e porla in tal sede, senza spiegare perché ciò accada e quali siano le condizioni del corpo. Il che parrebbe invece necessario, poiché è per il fatto di avere qualcosa in comune che una cosa agisce e l'altra subisce, una muove e l'altra è mossa: non si dà interazione fra cose prese a caso. Questi qui, invece, si preoccupano solo di definire la natura dell'anima, senza aggiungere precisazioni sul corpo destinato a riceverla: quasi che -come nei miti dei Pitagorici- qualsiasi anima potesse entrare in qualsiasi corpo. Ma è come dire (visto che *ogni corpo ha una propria forma e configurazione*) che la tecnica della costruzione può entrare nei flauti: è vero invece che *una tecnica deve usare i suoi strumenti, e analogamente l'anima il corpo*.

Dall’esame delle teorie precedenti emergono in definitiva due punti fortemente nevralgici, cui corrispondono altrettanti cardini della costruzione teorica che prende il via nei primi capitoli del secondo libro del *De anima*. Questa fa perno infatti su due nozioni fondamentali, entrambe fortemente innovative: l’una è che vi sia fra le diverse specie viventi continuità delle funzioni psichiche, da quelle più semplici come il nutrimento (comune a tutti gli esseri animati, incluse le piante) alla sensazione (comune a tutti gli animali) alle funzioni più complesse (compresa quella più elevata, l’intelligenza propria dell’uomo); l’altra è che si debba postulare una relazionalità necessaria e reciproca fra l’anima (ogni anima) e il suo (ogni suo) corpo. Sono questi i presupposti che orienteranno la ricerca di una definizione «generalissima» dell’anima:

De anima II 1, 412a 4-6: Τὰ μὲν δὴ ὑπὸ τῶν πρότερον παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἰρήσθω· πάλιν δ' ὥσπερ ἐξ ὑπαρχῆς ἐπανίωμεν, πειρώμενοι διορίσαι τί ἐστὶ ψυχὴ καὶ τίς ἂν εἴη κοινότατος λόγος αὐτῆς.

Fin qui l'esposizione delle dottrine che i nostri predecessori ci hanno tramandato intorno all'anima: ora di nuovo riprendiamo il discorso dall'inizio, tentando di definire cosa sia l'anima e quale *il modo più ampio possibile di trattarne*.

L'anima forma del corpo.

Come abbiamo già accennato la posizione di Aristotele non è assimilabile (nonostante l'accentazione antidualistica), a una tesi diffusa nel quadro contemporaneo della filosofia della mente, secondo la quale c'è identità fra modificazioni fisiologiche (nei termini odierni, dei neuroni) e stati mentali. Possiamo dire che Aristotele aggiri sia i problemi del dualismo che quelli dell'identità in quanto tratta il corpo animato come un esempio peculiare dell'analisi generale della sostanza come sinolo, non scindibile se non concettualmente nelle sue componenti materiale e formale. L'applicazione del punto di vista ilemorfico sul piano della psicologia è chiarissima in un altro capitolo di denso valore programmatico, il primo del secondo libro, che significativamente offre una delle espressioni più chiare della corrispondenza aristotelica materia-potenza e forma-atto. Nella composizione dell'essere vivente la parte del sostrato materiale è rappresentata dal corpo, più precisamente da un corpo naturale potenzialmente adatto ad esercitare determinate attività vitali (mantenersi in vita, percepire, pensare, secondo gli organi di cui è fornito): l'anima, d'altro canto, è il principio di organizzazione formale necessario alla *realizzazione* di tali funzioni:

De anima, II 1, 412a 6-b 21: λέγομεν δὴ γένος ἓν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἡδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων. ἔστι δ' ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δ' εἶδος ἐντελέχεια (...) οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικά· ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. τῶν δὲ φυσικῶν τὰ μὲν ἔχει ζῶην, τὰ δ' οὐκ ἔχει· ζῶην δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὐξήσιν καὶ φθίσιν. ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη. ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα καὶ τοιόνδε, ζῶην γὰρ ἔχον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἢ ψυχὴ· οὐ γὰρ ἐστὶ τῶν καθ' ὑποκειμένου τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος. ἢ δ' οὐσία ἐντελέχεια· τοιούτου ἄρα σώματος ἐντελέχεια.

C'è un genere di cose esistenti che chiamiamo sostanza, intendendo in un senso la materia (che in sé non è qualcosa di determinato), in un altro la configurazione e forma (in virtù della quale si può parlare di qualcosa di determinato), in un terzo il composto di queste due. Ora, la materia è

potenza e la forma atto (...) Si considerano sostanze soprattutto i corpi, e fra questi soprattutto quelli naturali, che sono principi di tutti gli altri. Fra i corpi naturali alcuni hanno vita, altri no (per vita intendiamo la capacità di nutrirsi da sè, e di crescere e deperire). Dunque ogni corpo naturale che partecipa della vita sarà sostanza, intesa come sostanza composta. Ma poiché si tratta di un corpo particolare, in quanto appunto ha la vita, l'anima non sarà corpo, perché il corpo non è qualcosa che si predichi di un soggetto ma è piuttosto, esso stesso, soggetto e materia. Ne consegue necessariamente che *l'anima è sostanza intesa come forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora, dato che la sostanza è atto, l'anima sarà l'atto di un corpo di questo tipo.*

L'anima dunque non è corpo ma, come Aristotele ribadisce qualche pagina più avanti, «qualcosa del corpo», sua attualizzazione che senza quel corpo non sussisterebbe (II 2, 414a 13-28). Ma il fatto che Aristotele non delimiti il mentale rispetto al fisico in maniera netta ed esplicita non significa che egli non riconosca l'esistenza di eventi “mentali”. La sua attenzione a non ridurre gli stati psichici a semplici modifiche fisiologiche è evidente, per esempio, nella riflessione che abbiamo visto sopra sul fenomeno emozionale della collera, con cui si connette la definizione delle affezioni dell'anima come *logoi enyloi*. E notiamo velocemente che una preoccupazione analoga è visibile nella trattazione della facoltà sensibile, in particolare nella nota quanto problematica affermazione (verso la fine del secondo libro) che nel processo percettivo l'organo sensibile assume la forma dell'oggetto senza la materia (qui non possiamo entrare nella discussione fra “letteralisti” e “spiritualisti” sul tipo di alterazione dell'organo che viene configurata).³ Si noti che proprio in questo passo, tanto noto quanto controverso, compare la celebre analogia con l'impronta di un sigillo sulla cera, funzionale a illustrare l'unione inestricabile fra elemento psichico (formale) e corporeo (materiale):

De anima, II 12, 424a 17-25: Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθητικὴ ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἡ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἰσθητικὴ ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἡ ἑκάστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἡ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις.

Per quanto riguarda in generale la percezione sensibile, dobbiamo ritenere che il senso sia la capacità di ricevere le forme sensibili senza la loro materia, come la cera che riceve l'impronta

³ Il problema, per intendersi, è se Aristotele pensi o meno che l'occhio letteralmente si arrossi nel vedere del rosso. L'interpretazione “letteralista” è stata inaugurata come noto da Richard Sorabji, mentre quella opposta, o “spiritualista”, è stata sostenuta fra gli altri da Myles Burnyeat: per una visione d'insieme del quadro interpretativo, oltre che per la lucidità dell'analisi, cfr. Ch. Rapp, *Intentionalität und phantasia bei Aristoteles*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Leiden-Boston 2001, pp. 63-96.

dell'anello senza il ferro e l'oro di cui è fatto: riceve sì un'impronta che è d'oro o bronzo, ma non in quanto oro e bronzo. Analogamente, ogni evento percettivo è un'affezione subita da un oggetto che possiede colore sapore o suono, non in quanto si tratti di quel singolo oggetto concreto, ma in quanto possiede quella tale qualità, e relativamente alla sua caratteristica formale. E l'organo di senso primario è quello in cui questa capacità [sc. di apprendere la forma senza la materia] ha sede.

Quale sviluppo per la psicologia di Aristotele?

Per una visione d'insieme della psicologia di Aristotele, infine, è necessaria qualche considerazione sulla possibilità di interpretarla in termini "evolutivi", come è stato fatto nel secolo scorso sulla scia del "paradigma storico-genetico" inaugurato dai famosi studi di Werner Jaeger (1912, 1923).

Ricordiamo, in termini molto sintetici, che Jaeger ha proposto di disporre gli scritti di Aristotele (e, spesso, singole sezioni all'interno di uno stesso scritto) sulla linea di uno sviluppo continuo e fermo a partire da una prima fase di adesione alla teoria di Platone (negli anni dell'Accademia), attraverso un distacco graduale sostanziatosi di attenzione al mondo empirico (negli anni dei viaggi), fino alla riflessione matura affidata ad opere scritte dopo la fondazione del Liceo. Alla prima fase apparterrebbero fra l'altro gli scritti essoterici, fortemente segnati dall'adesione a concezioni platoniche, mentre il "vero" Aristotele, cioè quello che ha maturato una coerente visione scientifica ed antimetafisica, sarebbe quello che emerge da determinati trattati del Corpus (nei quali, tuttavia, sarebbe dato riscontrare passi singoli o interi libri risalenti, in realtà, a periodi precedenti).

Non è questo il luogo per discutere né la profonda novità della prospettiva avviata da Jaeger ai fini di un superamento dell'inveterata abitudine a leggere l'opera di Aristotele come un sistema rigido e chiuso, né i nuovi problemi che in questa prospettiva si sono aperti quando la si è voluta applicare, con diversi gradi di rigidità, in contesti specifici: ricorderò solo brevemente il caso dello sviluppo da una visione platonizzante della «filosofia prima» come «teologia» a una visione di questa come studio «dell'essere in quanto essere», che secondo gli "evoluzionisti" sarebbe ricostruibile in base a diversi luoghi della *Metafisica*. E' invece il caso di soffermarsi a ricordare, per quanto riguarda specificamente la psicologia di Aristotele, come la proposta di Jaeger è stata accolta e sviluppata da François Nuyens (1948), in una ricostruzione che ha provocato una discussione vivace e risultati interessanti. Secondo Nuyens fra lo scritto giovanile *Eudemo*, in cui già Jaeger aveva proposto di vedere l'espressione di un punto di vista nettamente platonizzante sull'immortalità dell'anima, e la matura trattazione *De anima* occorre postulare

una fase intermedia occupata non solo dai trattati, ma anche da alcuni dei *Parva Naturalia* (*De iuventute, De longitudine vitae, De respiratione*): fase contrassegnata da uno «strumentismo vitalistico», cioè da una concezione per la quale corpo e anima sono ancora distinti, ma non più opposti, poiché anzi collaborano alla realizzazione delle funzioni vitali.

In molti dei testi considerati da Nuyens, in effetti, il corpo compare come strumento di un'anima che lo governa, e l'anima è legata a un organo determinato (il cuore) o comunque a una determinata zona corporea (quella toracica). Ma secondo Nuyens la concezione "strumentistica" è incompatibile con la definizione dell'anima «forma del corpo», di cui costituisce solo una preparazione. Gli studiosi che criticano questa costruzione, al contrario, anche là dove riconoscono la presenza di elementi di "strumentismo", insistono sul fatto che questi non sono inconciliabili, anzi si integrano non problematicamente nella teoria dell'anima-forma. Tendo a condividere tale visione "unitaristica", che domina attualmente gli studi sulla psicologia aristotelica, ritenendo che i riferimenti occasionali a una localizzazione particolare delle funzioni psichiche non debbano necessariamente implicare una distinzione dell'anima, vista come sostanza autonomamente esistente, dal corpo. Una localizzazione specifica, a ben vedere, non è affatto negata nel *De anima*, il cui obiettivo è del resto la definizione teorica dell'essenza dell'anima e delle sue funzioni, mentre l'approfondimento dei processi fisici corrispondenti è affidato, per l'appunto, agli scritti della raccolta dei *Parva Naturalia*.

In questa prospettiva la redazione dei *Parva Naturalia* potrebbe ritenersi contemporanea, se non addirittura successiva, a quella del *De anima*. In ogni caso, chiunque abbia scritto il passo d'apertura del *De sensu*, che ci è giunto come primo nella sistemazione editoriale della raccolta (ma non è escluso fosse concepito come tale in origine), ha colto bene il rapporto con il trattato "maggiore": la trattazione dei *Parva*, nel suo complesso, si presenta come una verifica attenta e approfondita di una delle premesse fondamentali del *De anima*, quella per cui alla base dei processi vitali va postulato un legame inscindibile fra anima e corpo:

De sensu, 1, 436a1-11: Ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς καθ' αὐτὴν διώριται πρότερον καὶ περὶ τῶν δυνάμεων ἐκάστης κατὰ μόριον αὐτῆς, ἐχόμενόν ἐστι ποιήσασθαι τὴν ἐπίσκεψιν περὶ τῶν ζώων καὶ τῶν ζῶων ἐχόντων ἀπάντων, τίνες εἰς ἴδια καὶ τίνες κοινὰ πράξεις αὐτῶν. τὰ μὲν οὖν εἰρημένα περὶ ψυχῆς ὑποκείσθω, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν λέγωμεν, καὶ πρῶτον περὶ τῶν πρώτων. φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων, κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἰσθητικὰ καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τοῦτοις ἡδονὴ καὶ λύπη.

Avendo definito precedentemente l'anima in se stessa e le facoltà di ogni anima secondo il suo ambito, *facciamo seguire l'esame intorno agli animali e a tutti gli esseri che hanno vita*, chiedendoci quali siano le attività particolari e quali quelle comuni [ad anima e corpo]. Si presuppongano dunque le cose dette intorno all'anima e soffermiamoci sulle altre questioni, e anzitutto sulle più importanti. Sembra che le attività più significative degli animali, comuni a

tutti o specifiche, siano comuni ad anima e corpo, per esempio percezione, memoria, ira, passionalità, desiderio e in generale appetito, e oltre a questi piacere e dolore.

Anche in generale giudico preferibile un approccio unitaristico all'opera aristotelica che renda conto degli scarti concettuali in termini di linguaggio o di enfasi, o tensione teorica. Si può ben supporre che Aristotele sia ripetutamente intervenuto sui suoi scritti, in un processo di revisione continua per cui spesso non è possibile, né opportuno, stabilire una cronologia precisa. Si sa, del resto, che l'applicazione rigida della "scoperta" di Jaeger ha prodotto frequentemente un sezionamento del testo di Aristotele che non favorisce la leggibilità del suo processo di pensiero. In tal senso, non esiterei a trattare gli scritti aristotelici come tutti fra loro "contemporanei".⁴ E in questa prospettiva, fra l'altro, tenderei ad accentuare l'aspetto *aporetico* del riferimento alla separatezza e immortalità dell'intelletto agente che leggiamo nel capitolo 5 del terzo libro del *De anima*, quello sul quale si sono notoriamente concentrate, per secoli, le attenzioni di commentatori antichi e moderni:

De anima III 5 = 430 a 10-25: Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκείνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπουθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς, τῇ οὐσίᾳ ὦν ἐνεργεῖα· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἢ ἀρχὴ τῆς ὕλης. [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνεργεῖαν ἐπισημῆ τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ,] ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου. οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.

Poiché dappertutto nella natura c'è per ciascun genere qualcosa che corrisponde alla materia (ed è ciò che tutte quelle cose sono in potenza) e qualcos'altro che è il principio causale e produttivo, per il fatto che le produce tutte, allo stesso modo in cui l'arte si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si ritrovano anche nell'anima. C'è dunque da un lato un intelletto che è tale in quanto diviene tutte le cose, dall'altro uno che [è tale in quanto] le produce tutte, al modo di una condizione quale è (ad esempio) la luce: poiché, in un certo modo, anche la luce fa sì che i colori che sono in potenza funzionino effettivamente come colori. E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, poiché è attività per essenza: sempre, infatti, ciò che produce è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia. [la conoscenza in esercizio è identica al suo oggetto, mentre quella in potenza è anteriore cronologicamente nell'individuo, ma, globalmente, non ha priorità neppure cronologicamente] Ora, è escluso che l'intelletto talora pensi e talora no. Una volta che è separato si riduce a ciò che è nella sua essenza, e solo esso è immortale ed eterno: ma non ricordiamo, perché esso è impassibile, mentre l'intelletto che subisce è corruttibile, e senza questo non c'è pensiero.

⁴ A precisare in tal senso la mia posizione mi hanno indotto, nella discussione seguita alla mia relazione, alcuni rilievi di Riccardo Chiaradonna e Francesco Fronterotta, che per questo ringrazio.

Mi limito a notare, per finire, che la questione se vi siano affezioni proprie della sola anima, ossia non condivise col corpo, è già delineata nel primo libro del *De anima*, in quell'elenco iniziale di aporie in cui vengono disegnate con nettezza alcune linee della trattazione che seguirà (I 1, 403a 5 sgg.).⁵ Già questo dovrebbe indicare che *De an.* III 5, lungi dal potersi considerare come il puro residuo meccanico di un testo scritto da Aristotele in una fase “precedente” (magari negli anni in cui maggiormente aderiva alle concezioni platoniche), è pertinente a un problema centrale nella teoria aristotelica dell'anima e della conoscenza. Come benissimo ha scritto Charles Kahn, l'intelletto attivo è introdotto

in quanto principio che rende ciò che è intelligibile in potenza pienamente attuale nella cognizione noetica, così come la luce rende visibili in atto i colori che erano latenti nell'oscurità. Senza tale principio, non riusciremmo mai a cogliere le forme specifiche o essenze latenti nella percezione sensibile L'agente causale che attualizza le forme noetiche nel pensiero concettuale deve esso stesso essere *forma noetica in atto*.⁶

Si capisce perché la questione dell'intelletto attivo (incorporeo e sussistente indipendentemente dal corpo, immortale) incontri normalmente scarso interesse presso gli interpreti che si avvicinano al *De anima* in una prospettiva attenta alla connessione mente-corpo. Non si può negare, tuttavia, che lo *status* peculiare riservato alla funzione noetica risponda a una difficoltà teorica radicale, che Aristotele ha colto con chiarezza. In ogni caso, il *nous* si staglia come uno scoglio inaggrabile nel paesaggio del *De anima*, sistematicamente impostato intorno a un principio di massima continuità biologica fra le funzioni vitali. Il *nous* segna (come il motore immobile per gli esseri in movimento) la soglia sottile ove lo studio degli esseri viventi, parte integrante della fisica, confina con la «filosofia prima».

⁵ Cfr. Feola, *op. cit.* n. 2.

⁶ Cfr. C. H. Kahn, *The Role of Nous in the Cognition of the First Principles in Posterior Analytics II 19*, in *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, “Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum”, ed. E. Berti, Padova, 1981, pp. 385-414, trad. it. in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano e L. Repici, Milano 1993, pp. 313-341 (la citazione è da qui, p. 334)..

Bibliografia minima

Aristotele ‘filosofo della mente’:

- E. Ostenfeld, *Ancient Greek Psychology and the modern mind-body debate*, Aarhus 1987;
 Chr. Shields, *Some Recent Approaches to Aristotle’s De anima*, in D. W. Hamlyn, *De Anima Books II and III (with Passages from Book I)*, Oxford 1993, pp. 157-181;
 M. Nussbaum-A. Oksenberg Rorty (eds.), *Essays in Aristotle’s De anima*, Oxford 1995;
 V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», 58, 1998, pp. 249-298;

Il ‘paradigma genetico’:

- W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912;
Id., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, trad. ital. (di G. Calogero) *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935;
 F. Nuyens, *L’évolution de la psychologie d’Aristote*, Louvain 1948;
 W. D. Ross, *Aristotle. Parva Naturalia*, Oxford 1955;
Id., *Aristotle. De anima*, Oxford 1961;
 I. Block, *The Order of Aristotle’s Psychological Writings*, «American Journal of Philology», 82, 1961, pp. 50-77.

L’approccio unitaristico:

- W. Hardie, *Aristotle’s Treatment of the Relation between the Soul and the Body*, «Philosophical Quarterly», 14, 1964, pp. 53-72;
 Ch. Kahn, *Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology*, «Archiv für Geschichte der Psychologie», 48, 1966, pp. 43-81;
 R. Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy» 49, 1974, pp. 63-89 [rist. in J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics*, London 1979];
 G. Movia, *Aristotele. L’anima*, Traduzione, introduzione e commento di G. M., Napoli 1979;
 D. W. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, Chicago-London 1987;
 R. Bodéüs, *Aristote. De l’âme*. Traduction, présentation, notes et bibliographie par R. B., Paris 1993;
 R. Polansky, *Aristotle’s De anima*, Cambridge 2007.

