

Il metodo analogico nel *De anima* di Aristotele. Commento al capitolo primo del libro primo

The analogical method in Aristotle's *De anima*
Commentary on Chapter One of Book One

Antonio Malo

Pontificia Università della Santa Croce
malo@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-07-05

Riassunto

L'articolo raccoglie il commento al primo capitolo del primo libro del De anima di Aristotele. Si tratta di una pubblicazione parziale di un commento completo da pubblicarsi in breve. In questo primo capitolo, a partire dalla distinzione fra viventi e non viventi, Aristotele presuppone l'esistenza dell'anima. La sua ricerca si rivolge, quindi, non tanto a dimostrare la sua esistenza, quanto alla scoperta di quali siano le azioni proprie di ogni vivente e quali, invece, servono a distinguere i diversi tipi di vita, in modo da poter arrivare ad una definizione dell'anima valida per tutti i viventi. Per raggiungere tale traguardo, lo Stagirita usa una diversità di metodi come quello storico, critico, induttivo, entinemico e, soprattutto, quello analogico. Così, nel trattare delle passioni, accanto ai metodi empirico e deduttivo, propri rispettivamente del fisico, o naturalista, e del filosofo dialettico, Aristotele impiega l'analogia, il che gli permette di avere una visione transdisciplinare avant la lettre.

Parole chiave: Aristotele, anima, corpo, vita, essere, metodo, analogia, passione

Abstract

The article collects the commentary on the first chapter of the first book of Aristotle's De anima. This is a partial publication of a full comment to be published shortly. In this first chapter, starting from the distinction between living and non-living, Aristotle presupposes the existence of the soul. His research is therefore aimed not so much at demonstrating its existence, as at discovering which are the actions proper to every living thing and which, instead, serve to distinguish the different types of life, in order to arrive at a definition of the soul valid for all living beings. To achieve this goal, the Stagirita uses a diversity of methods such as the historical, critical, inductive, entinemic and, above all, the analogue one. Thus, in dealing with the passions, alongside

the empirical and deductive methods, respectively typical of the physicist, or naturalist, and of the dialectical philosopher, Aristotle employs analogy, which allows him to have a transdisciplinary vision avant la lettre.

Keywords: *Aristotele, anima, corpo, vita, essere, metodo, analogia, passione*

INDICE

1	I. Introduzione	88
2	II. Contesto del commento	89
	2.1 Collocazione del <i>De anima</i> nel corpus aristotelico	89
	2.2 Collocazione del primo capitolo nella struttura dell'opera	91
3	Commento al capitolo I del libro I. Metodo e problemi attorno all'anima	92
	3.1 Scopo dell'opera	92
	3.2 Verso una ricerca transdisciplinare <i>avant la lettre</i>	94
	3.3 Metodo: aporie e obiezioni nell'applicazione delle categorie allo studio dell'anima	95
	3.4 L'anima e le sue affezioni: primi cenni della teoria ileomorfica	99

1 I. INTRODUZIONE

Il testo che il lettore ha tra le mani raccoglie solo il commento al primo capitolo del primo libro del *De anima* di Aristotele. Si tratta di una pubblicazione parziale del commento completo di quest'importante opera dello Stagirita, che sarà pubblicato a breve.

Prima d'incominciare con il commento, vorrei spendere qualche parola sul perché mi accingo a farlo. Infatti, un commento al *De Anima* nel XXI secolo rischia di non avere giustificazione alcuna, oltre a poter risultare inattuale. Se ci limitassimo solamente ad un commento, andremmo incontro a una certa ridondanza, perché fin dai tempi antichi, quasi tutti i più importanti pensatori si sono cimentati nell'interpretazione di questo testo dello Stagirita: da Alessandro d'Afrodisia, in epoca ellenistica, fino a Heidegger, in epoca moderna, attraverso i commentatori medievali — arabi e latini, come San Tommaso —, quelli rinascimentali, come Pomponazzi, e quelli, infine, della filosofia idealistica, come Hegel.

Tuttavia, il *De Anima* è un libro di grande attualità, specialmente in un'epoca come la nostra, che sembra aver abbandonato ogni interesse per lo studio delle realtà metafisiche, quali l'essere, la vita, l'anima e Dio. Nel capitolo oggetto del mio commento, Aristotele non mette in dubbio la distinzione fra viventi e non viventi né, quindi, l'esistenza dell'anima. Il suo interesse si rivolge piuttosto a scoprire quali sono le azioni proprie di ogni vivente e quali, invece, servono a

distinguere i viventi fra loro, in modo da poter arrivare ad una definizione dell'anima che sia valida per tutti i viventi distinguendola da altre definizioni che invece corrispondono ai determinati tipi di vita: vegetale, animale e razionale.

Dal punto di vista metodologico, già in questo capitolo lo Stagirita si serve di una diversità di metodi come quello storico, critico, induttivo, entinamico e, soprattutto, analogico, che vale la pena conoscere e imparare a distinguere. L'ultimo è forse il metodo che viene più usato da Aristotele nel suo trattato. Come vedremo nell'esaminare le passioni, accanto ai metodi empirico e deduttivo, propri rispettivamente del fisico, o naturalista, e del filosofo dialettico, lo Stagirita utilizza l'analogia per raggiungere una visione d'insieme.

Infine, non è nelle mie intenzioni fare un commento filosofico a tutto tondo, neppure uno di carattere filologico o storico. Sebbene non mancheranno dei cenni a questi aspetti, la mia prospettiva sarà di tipo didattico. Infatti, il testo è il risultato di una serie di seminari su quest'opera aristotelica destinati a studenti universitari di filosofia. Il mio sguardo è, dunque, quello del professore che tenta di introdurre gli allievi alla ricchezza e alla complessità di uno dei più grandi capolavori della storia del pensiero umano.

2 II. CONTESTO DEL COMMENTO

2.1 *Collocazione del De anima nel corpus aristotelico*

Aristotele nacque nel 384 a.C. a Stagira, importante città macedone della Tracia (di cui l'appellativo di Stagirita, uno dei nomi con cui sarà conosciuto) e morì nel 322 a.C. a Calcide, nell'isola di Eubea¹.

Sebbene sia stato un prodigioso ricercatore e scrittore, fino ad aver composto più di duecento trattati, dei suoi scritti sono sopravvissuti solo trentuno. D'altra parte, quelli rimasti sono i cosiddetti scritti "esoterici" o interni alla scuola. Si tratta di una raccolta di testi delle sue lezioni per gli studenti del Liceo, trascritte dagli stessi allievi con commenti e interpolazioni di altri autori, forse anche dello stesso Aristotele. Sono andati persi, invece, gli *exoterikoi logoi*, ossia gli scritti essote-

¹Le date della nascita di Aristotele sono riportate da autori come Diogene Laerzio, il quale nella sua *Vita dei filosofi* afferma che Aristotele nacque nel primo anno della XCIX Olimpiade, ossia nel 384/383 a.C. e morì nel 322 o 321, all'età di sessanta anni (vid. D. Laerzio, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, G. Reale-G. Girgenti-I. Ramelli (a cura di), Bompiani, Milano 2005). Nonostante queste date siano corroborate da altre fonti, sono contraddette dalla scoperta del cosiddetto *Marmor Parium*, una cronaca di storia greca scritta su marmo che arriva fino al 264 a.C. Lì si dice che Aristotele morì nel 321 a. C., all'età di cinquant'anni, per cui la data di nascita si dovrebbe collocare nel 371, dieci o undici anni dopo quella indicata da Laerzio. Nel nostro saggio seguiamo, tuttavia, la biografia tramandata da Laerzio.

rici², esterni o per il grande pubblico, i quali, secondo alcuni studiosi, avrebbero dovuto avere — come accadeva in Platone — la forma letteraria del dialogo³.

Le opere aristoteliche che ci sono pervenute vengono normalmente classificate secondo i diversi tipi di scienza (*epistemê*) cui appartengono. Evidentemente, il concetto di scienza aristotelico non fa riferimento — come accade oggi — alle discipline fisico-matematiche, che si basano sulle ricerche empiriche secondo il metodo ipotetico-deduttivo, bensì all'abito mentale che ci permette di organizzare le conoscenze secondo i principi e le cause ultime della realtà.

Nella divisione delle scienze ha un ruolo centrale soprattutto la causa finale di ogni scienza. A partire da questa causa è possibile distinguere nel *corpus aristotelico* tre tipi di scienza: teoretiche, pratiche e produttive. La scienza teoretica, che si occupa di ciò che è necessario, ha come fine la stessa conoscenza del proprio oggetto, ossia la sua verità, assieme alla dimostrazione della sua necessità; la scienza pratica, che si occupa dell'agire umano (non necessario, ma contingente), ha come fine la conoscenza dell'azione buona, della virtù e della felicità (in che cosa consiste la fioritura dell'individuo e della società); la scienza produttiva, che si occupa del fare (ossia di un'azione che, oltre ad essere contingente, produce artifici, oggetti cioè contingenti), ha come fine la perfezione dei suoi prodotti, ossia come fare che essi siano piacevoli, utili e belli.

La maggiore parte delle opere di Aristotele corrisponde alle scienze teoretiche, le quali si suddividono in diversi rami. Fra loro c'è una gerarchia: al primo posto si trova la metafisica, la quale, in virtù della sua preminenza, sarà chiamata anche con il nome di filosofia prima; viene poi la fisica o filosofia naturale, che, oltre a trattare dell'universo sensibile nei suoi principi e cause ultime, come il movimento, lo spazio e il tempo, indaga anche la natura degli esseri viventi e fra di essi quelli dotati di ragione. Perciò, essa si occupa anche di una serie di scienze subordinate, come la biologia, la zoologia e l'astronomia.

La collocazione del trattato *De anima* in questo schema non è una questione semplice. Infatti, apparentemente, esso fa parte della fisica, in quanto studia

²Sulle diverse interpretazioni del sintagma *exoterikoi logoi* si consiglia E. Berti. La sua tesi è che quando nel *corpus aristotelicum* si parla di *exoterikoi logoi*, assieme agli scritti editi, si fa riferimento a quelle «annotazione di vario genere, messe per iscritto per essere ricordate e usate per l'insegnamento» (E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, CEDAM, Padova 1977, p. 69).

³Laurenti, ad esempio, considera che gli *exoterikoi logoi* hanno uno stile da dialogo, non da trattato. Tuttavia, ciò non vorrebbe dire che tutti gli scritti essoterici siano dei veri e propri dialoghi. Perciò, sarebbe preferibile usare il termine di scritti dialettici, che è più ampio poiché include sia dialoghi sia scritti non dialogici, come — secondo sostiene Berti — il *Protettico* (Aristotele, *I frammenti dei dialoghi* (I-II), Introduzione, traduzione e commento di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987, I, pp. 79-80). In opinione di altri autori, come Rist, il *Protettico* — come il resto degli scritti giovanili — avrebbe avuto anche la forma del dialogo (J. M. Rist, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto 1989, p. 10 ss.).

la *psychê* o anima, ossia il principio di ogni vivente. Tuttavia, poiché l'opera si occupa anche dell'intelletto umano, che trascende la natura sensibile, si trova a metà strada fra la fisica, che riguarda il mondo sensibile, e la metafisica, che studia il soprasensibile. La difficile collocazione dell'opera farà sì che lungo la Storia della filosofia, soprattutto nel Rinascimento, ci sia un lungo e, a volte, infuocato dibattito sul suo carattere fisico o metafisico⁴.

D'altra parte, nelle raccolte ordinate dagli editori posteriori, il *De anima* apre la serie di un gruppo di scritti biologici appartenenti alla fisica: *Sulla generazione e corruzione* (due libri), *Storia degli animali* (un libro), *Sulle parti degli animali* (un libro), *Sulla generazione degli animali* (un libro), *Sulle migrazioni degli animali* (un libro), *Sul movimento degli animali* (un libro) e gli scritti correlati al *De anima*, i cosiddetti *Parvia naturalia*. Quindi, il *De anima* è considerato da loro il fondamento teoretico di tutte queste opere, in quanto raggiungendo la causa prima dei differenti fenomeni studiati, rappresenta il punto speculativo più alto sulla natura (*physis*) dei viventi.

2.2 Collocazione del primo capitolo nella struttura dell'opera

Il trattato *De anima* si articola in tre libri: il primo si occupa sia dei problemi derivati dalla comprensione dell'anima da parte dei filosofi precedenti, sia del metodo che — attraverso la critica delle loro diverse teorie — Aristotele individua per affrontarli; il secondo è dedicato alla formulazione della definizione di "anima" e all'esame del senso analogico di una tale definizione, il che gli permette di tratteggiare tanto le funzioni basilari dell'anima quanto quelle proprie della percezione sensibile; il terzo continua l'analisi delle funzioni dell'anima, prendendo in esame quelle superiori: l'immaginazione e, soprattutto, il pensiero. Il libro si conclude con una serie di questioni relative all'appetito, l'intelletto pratico e l'azione.

Nel primo libro, dunque, Aristotele analizza le diverse teorie dei filosofi precedenti attorno al problema dell'anima, rilevando le aporie e i problemi irrisolti. Perciò, questo primo libro potrebbe sembrare che si tratti di una semplice *pars destruens*; in realtà la sua funzione nella struttura dell'opera va al di là della pura critica, in quanto le obiezioni dello Stagirita hanno un doppio fine:

a) Rifiutare la visione elementaristica dell'anima di Democrito e degli altri filosofi presocratici e anche quella legata inscindibilmente all'intelletto umano di Anassagora e Platone, anche se mostrerà un profondo rispetto per Anassagora, il capostipite di questa linea di pensiero. Così pensa di sfuggire i due estremi

⁴Su questo punto può vedersi l'opera collettiva intitolata *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, J. J. Bakker, J. M. M. Thijssen (eds.), Routledge, New York 2016, in particolare il contributo di J. J. Bakker, *Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between?* Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul, pp. 151-179.

sempre in agguato: il vitalismo della stragrande maggioranza dei filosofi presocratici, incapaci di dar ragione della differenza fra esseri viventi e non viventi, e il dualismo platonico. Infatti, né la materia è in grado di essere l'origine dell'anima perché allora ogni ente materiale dovrebbe essere animato, ma l'esperienza comune è contraria: solo alcuni lo sono; neppure l'anima s'identifica con il *nous*, perché allora solo gli esseri umani avrebbero anima, il che è falso. Ciò significa — secondo Aristotele — che, nel trattare la questione dell'anima e, di conseguenza, la vita, non si può prescindere dalla materia, più concretamente di un corpo. E, perciò, bisogna spiegare come è il corpo che accoglie un'anima, perché un corpo va bene per una certa anima e in che modo uno già esistente le si può unire. D'altra parte, la critica che Aristotele fa dell'anima come armonia consiste nel sostenere che essa non è fisica, ma, ciononostante, essa dipende dalla disposizione che la materia ha verso una forma concreta.

b) Distinguere fra movimento, conoscenza e anima, senza opporle. È vero che il vivente si muove e, nel caso degli animali e dell'uomo, è anche capace di conoscere, ciò però — secondo Aristotele — non implica che l'anima si muova fisicamente né che l'anima muova il corpo fisicamente, perché quando il movimento fisico si applica all'anima si cade in una serie di contraddizioni. Quindi, si dovrà spiegare quale sia il ruolo dell'anima nel movimento fisico e nella conoscenza. Infine, le passioni e le operazioni dell'anima non hanno mai come soggetto solo l'anima ma sono sempre operazioni del composto di anima e corpo: dell'animale o dell'uomo.

Le obiezioni del primo libro ai filosofi precedenti, quindi, preparano, da una parte, il terreno alla speculazione aristotelica sulla definizione dell'anima, mentre, da un'altra, lasciano come qualcosa di assodato che l'anima è una, sebbene la sua unità non sia semplice perché dotata di parti potenziali.

3 COMMENTO AL CAPITOLO I DEL LIBRO I. METODO E PROBLEMI ATTORNO ALL'ANIMA

3.1 *Scopo dell'opera*

Nelle battute iniziali del primo capitolo del primo libro, Aristotele ci spiega lo scopo della sua opera: riuscire a fare una *istoria* dell'anima. Bisogna fare attenzione a questo termine se non lo si vuole fraintendere. Infatti, la parola greca *istoria* (storia) non ha il significato attuale — proprio delle lingue neolatine — di racconto ordinato di eventi passati, bensì uno differente: l'"indagine" approfondita su un argomento. Sebbene tracci una breve storia di quanto hanno detto i filosofi precedenti sull'anima, lo Stagirita adopera questo termine solo nel secondo senso, poiché l'indagine sull'anima costituisce un sapere fondamentale.

Come egli stesso spiega, «consideriamo il sapere tra le cose belle e degne d'onore, e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto al rigore o perché riguarda oggetti migliori e più mirabili, per entrambi questi motivi possiamo ragionevolmente porre ai primi posti la ricerca sull'anima. Sembra, inoltre, che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura, giacché l'anima è il principio degli animali» (402a 1-7).

Quindi, sempre secondo lo Stagirita, lo studio dell'anima è un sapere specialmente degno d'onore per due ragioni: per il suo rigore e per il suo oggetto. Inoltre, la conoscenza dell'anima contribuisce a scoprire la verità in molti ambiti del reale, in particolare — come vedremo — in quello della *physis* (la natura), in quanto l'anima è il principio della parte migliore di essa, cioè della vita, soprattutto di quella animale.

In questo primo paragrafo Aristotele si serve di una specie di *captatio benevolentiae*, con cui attirare l'attenzione del lettore, predisponendolo positivamente allo studio di tale argomento. Non significa, però, che le sue parole sulla sublimità dell'anima siano un semplice espediente retorico per incoraggiare alla lettura di questo trattato stringato e difficile, giacché Aristotele crede davvero che l'anima rientri fra le verità più alte.

Vediamo in dettaglio le due ragioni per cui è importante studiare l'anima:

A) *Lo studio dell'anima possiede il rigore più grande.* Bisogna, però, capire a quale tipo di rigore si riferisce lo Stagirita, poiché, apparentemente, nello studio dell'anima non è possibile il rigore logico. Infatti, negli *Analitici secondi*, Aristotele sostiene che il rigore di una scienza dipende dal fatto che la dimostrazione o conclusione è ottenuta mediante una catena di ragionamenti o sillogismi. Così, diciamo di conoscere con rigore una cosa quando, attraverso i sillogismi, possiamo dimostrarla. Ebbene, nello studio dell'anima — a differenza da altre discipline dimostrative, come la matematica o la geometria — non è possibile una dimostrazione rigorosa, perciò — come si vedrà — alcune questioni, come il legame dell'immaginazione con l'intelletto, l'immortalità dell'anima umana, il ruolo della ragione nell'azione, resteranno aperte nonostante si sia arrivati alla fine del tratto. Tuttavia, nel caso dell'anima, possiamo parlare di una conoscenza rigorosa, perché, in primo luogo, l'oggetto conosciuto, ossia l'anima, è qualcosa di evidente: tutti — Aristotele e noi, i suoi lettori — in quanto conosciamo di essere vivi, abbiamo l'evidenza di avere un'anima, ossia ciò per cui ci distinguiamo da quanto non è vivo, anche se inizialmente non sappiamo esattamente che cosa essa sia. Si tratta, quindi, di una conoscenza non dimostrativa, ma esperienziale.

In secondo luogo, lo studio dell'anima è rigoroso perché è possibile conoscere che cosa sia l'anima attraverso le sue operazioni e, come sostiene lo stesso Stagirita negli *Analitici secondi*, la scoperta del modo di essere di una cosa si raggiunge solo in quanto c'è la conoscenza dei suoi principi. Quindi, possiamo conoscere

l'anima nei suoi principi, i quali «sono definizioni, di cui come si è già dimostrato non c'è alcuna dimostrazione possibile»⁵.

Penso che, come si vedrà più avanti, molte delle affermazioni aristoteliche sulle potenze, sugli atti e sulle proprietà dell'anima, corrispondano anche a questo tipo di rigore; per cui solo a partire dalla definizione d'anima, il loro principio, è possibile la loro dimostrazione. Ne deriva una certa circolarità ermeneutica: il punto di partenza è la nostra precomprensione dell'anima e delle sue operazioni, in quanto esseri viventi; poi, a partire dalla conoscenza che ne abbiamo, conosciamo l'anima come il principio di questi atti e, conoscendola in questo modo, raggiungiamo una maggiore comprensione degli stessi atti. La ricerca della verità sull'anima, dunque, consiste prima di tutto nello scoprire i suoi principi e le sue cause. E, solo quando queste ultime saranno trovate, saremmo in grado di conoscere con rigore tutti i fenomeni degli esseri viventi. D'altra parte, la scienza dell'anima, acquisita con rigore, illuminerà tutti gli altri rami del sapere. Certamente, come si vedrà, è necessario concepire l'anima in un nuovo modo, non dualistico, poiché, altrimenti, la stessa idea d'anima — come una sostanza — rende difficile, se non impossibile, parlare di vivente.

B) *Lo studio dell'anima si riferisce alla migliore realtà in questo mondo sublu-nare.* Infatti, all'interno della natura non c'è nessun'altra realtà più mirabile e degna di studio. Perciò, come Aristotele spiega nella *Metafisica*, l'anima desta in noi meraviglia (*thaumasein*), da cui nasce un desiderio di conoscenza profonda⁶. Non solo i corpi celesti o l'incommensurabilità della diagonale del quadrato sono — secondo lo Stagirita — stupefacenti, ma anche la vita con le sue operazioni. Infatti, non lo sarebbe, se tutti gli esseri fossero vivi, ma poiché il mondo sembra essere diviso fra viventi e non viventi, sorgono spontaneamente in noi tante domande: perché non vive tutto ciò che esiste? Che cosa distingue i viventi dai non viventi? Perciò, capire che cosa sia l'anima aiuta a comprendere tanto la realtà dei non viventi quanto, soprattutto, quella dei viventi. E, all'interno di essi, quanti sono dotati di uno speciale tipo di vita: quella animale. Ecco perché l'indagine sull'anima rientra, in senso lato, in quella sulla *physis* o natura.

3.2 *Verso una ricerca transdisciplinare avant la lettre*

Ciò nonostante, a differenza dal puro movimento fisico, lo studio dell'anima riguarda la verità in tutti i campi e, quindi, raccoglie in sé una grande diversità di scienze. Perciò si potrebbe parlare dell'anima come l'ambito più proprio dell'in-

⁵Aristotele, *Analitici secondi*, o.c., II-3, 90b 24-25.

⁶Anche se il primo posto fra le scienze corrisponde alla metafisica o filosofia prima (*prote filosofia*) soprattutto nella sua dimensione teologica, nell'ambito della natura il primo posto tocca invece alla psicologia, ossia alla scienza dell'anima. Sulla gradazione gerarchica delle scienze si veda Aristotele, *Metafisica*, o.c., I, 2, 983a 4 ss.

terdisciplinarietà o transdisciplinarietà *avant la lettre*. Infatti, la ricerca sull'anima raggruppa in sé diversi saperi: quello fisico (oggi diremo anche fisiologico, biologico, neurologico), quello poietico o produttivo (tecnico, artistico), quello pratico (retorico, etico e politico) e, soprattutto, quello teoretico (fisico e metafisico). Lo studio dell'anima è anche, senz'altro, la chiave per cogliere la connessione interna fra tutte queste discipline, perché esse dipendono, in un modo o in un altro, dall'anima. Ad esempio, la *politica* dovrebbe basarsi sulla giustizia, la quale richiede una profonda conoscenza dell'anima umana, in particolare la virtù, in modo da sapere quando le leggi della città o l'agire umano sono favorevoli o contrari ad essa, o quando il giusto è ben rappresentato poeticamente e suscitato retoricamente, ecc.

Tuttavia, lo studio dell'anima è ancora più importante dal punto di vista teoretico, soprattutto per la fisica, perché essa si occupa della *natura* (*physis*) degli esseri vivi, il cui principio è appunto l'anima.

Come spiega Aristotele, «ci prefiggiamo di considerare e conoscere la sua [dell'anima] natura (*physis*) ed essenza (*ousia*), e successivamente tutte le caratteristiche che le competono. Di queste alcune sembrano affezioni proprie dell'anima, mentre altre pare che in virtù sua appartengano agli animali» (402a 7-9).

Lo Stagirita si propone di studiare tutte le affezioni in virtù delle quali l'anima è quella che è, distinguendo fra quelle che sono proprie dell'anima perché appartengono a ogni vivente, da quelle che sono particolari di alcuni viventi, specialmente degli animali. Quindi, il principale scopo del trattato sarà doppio: quello di dimostrare che l'anima (*psychê*) è il principio interno degli esseri viventi e delle loro proprietà, costituendo, quindi, una *physis* particolare e quello di dimostrare perché lo studio dell'anima è, soprattutto, competenza del filosofo della natura.

3.3 *Metodo: aporie e obiezioni nell'applicazione delle categorie allo studio dell'anima*

Nonostante l'evidenza dell'anima, lo Stagirita considera che «in ogni senso e in ogni maniera è tra le cose più difficili ottenere una convinzione riguardo all'anima. E infatti, essendo l'indagine (s'intende quella intorno alla sostanza e a che cos'è una cosa) comune anche a molti altri oggetti, potrebbe forse sembrare che esista un unico metodo per tutte le cose di cui si vuole conoscere l'essenza, com'è unico il metodo della dimostrazione delle proprietà che appartengono ad un oggetto, per cui è necessario cercare tale metodo. Ma se non esiste un metodo unico e comune per la conoscenza di cos'è una cosa, la ricerca diventa ancora più difficile, giacché si dovrà determinare quale sia il procedimento da seguire per ciascun genere di cose. E qualora fosse chiaro che tale metodo è la dimostrazione o la divisione o qualche altro procedimento, ciò comporterebbe ancora molte difficol-

tà e incertezze, arrivando a chiedersi da quali cose deve cominciare la ricerca, poiché diversi sono i principi dei diversi oggetti, ad esempio, dei numeri e delle superficiali» (402a 10-22).

Prima di domandarsi che cosa sia l'anima, bisogna, quindi, accertarsi come si debba procedere nell'investigazione, chiarendo, soprattutto, il metodo più appropriato: se si tratti di un metodo comune ad altre indagini o se sia specifico.

Aristotele vaglia queste due possibilità. Se fosse comune, allora dovrebbe essere dimostrativo: perché a partire dalle premesse si possa giungere alle conclusioni; ma abbiamo visto che il rigore nello studio dell'anima dipende soprattutto dall'esperienza e dalla conoscenza dei principi e delle cause. Un altro metodo proprio solo ad alcune discipline è quello della divisione in genere e specie, come quello usato da Platone nel *Sofista*. Secondo Aristotele, neppure quest'ultimo è applicabile, perché l'anima non è un genere comune che possa dividersi mediante una differenza specifica. Inoltre, anche se uno di questi due metodi fosse adatto allo studio dell'anima, resterebbe sempre un problema: quello di sapere qual è il principio da dove incominciare la ricerca. Nel caso dell'anima, abbiamo tanti possibili principi, ma nessuno di loro appare con evidenza.

Come scrive Aristotele, infatti: «in primo luogo è forse necessario stabilire in quale genere l'anima si trovi e che cosa sia, intendo dire se sia qualcosa di determinato e una sostanza, oppure una qualità o una quantità o un'altra delle categorie che abbiamo distinto. Si deve inoltre determinare se sia tra gli enti potenza o piuttosto un atto, che non è una differenza di poco conto. Bisogna anche ricercare se sia costituita di parti o sia priva di parti. Inoltre se ogni anima sia della stessa specie o no, e qualora non lo sia se le anime differiscano per la specie o per il genere. Infatti quelli che oggi discutono e fanno ricerche sull'anima sembrano prendere in considerazione la sola anima umana» (402a 23-402b 5).

Lo Stagirita prende spunto dalle categorie scoperte nei suoi diversi trattati, in particolare nella *Metafisica*⁷. Quindi, si chiede se l'anima sia una sostanza o un accidente, un atto o una potenza, divisibile o indivisibile, se ogni anima sia della stessa specie o appartenga a specie distinte, se le anime differiscano per la specie o per il genere, se si abbia una definizione d'anima univoca o equivoca, se si debba studiare prima l'anima intera o le sue parti. Inoltre, si domanda se si debbano considerare prima le facoltà o potenze — come il senso o l'intelletto — o gli atti — il sentire o l'intellezione —; se si debbano indagare prima gli atti — il sentire o l'intellezione — o i loro oggetti — i sensibili o gli intelligibili.

⁷«Così, dunque, anche l'essere si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanze, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima». (Aristotele, *Metafisica*, IV, 2 1003 b 5-10; 17-19).

Aristotele fa vedere che rispondere in un senso o nell'altro sembra, inizialmente, possibile: quindi, nessuna di esse sembra evidente; anzi, l'applicazione di queste categorie all'anima porta con sé delle aporie. Cerchiamo di vederne alcune. La prima aporia riguarda la categoria sostanza/accidente, che corrisponderebbe all'anima. Secondo quanto Aristotele ha insegnato nelle *Categorie*, l'anima potrebbe essere considerata una "sostanza prima", ossia un *tode ti*, un "questa cosa qui" in carne e ossa; ma allora essa sarebbe differente per ogni vivente e, quindi, non ci sarebbe la possibilità di una scienza dell'anima, perché sui singolari non c'è scienza. Ma potrebbe anche essere una "sostanza seconda", ossia una specie del tipo "uomo" o "cavallo"; anche qui ci sarebbe un'aporia, poiché essa sarebbe qualcosa di puramente universale o astratto, comune a tutti gli esseri viventi; ma questa anima – come l'universale "animale" – o non esiste, oppure è stata presa a partire dalle anime singolari e, di conseguenza, in questo caso, si tornerebbe al problema già incontrato precedentemente nel considerare l'anima una sostanza prima. Infine, nulla vieta di pensare che l'anima sia solo un predicato, come il colore "rosso", che esiste nella misura in cui esiste una sostanza prima di cui essa è un accidente (non ci sarebbe, infatti, il rosso se non ci fossero delle cose rosse); ma allora dovremmo ricominciare di nuovo per trovare qual è la sostanza di cui l'anima è accidente. Quindi, nessuna di queste categorie può essere applicata all'anima.

È interessante vedere come queste obiezioni non sono fatte a caso, ma hanno uno scopo preciso: incominciare ad analizzare quali sono i problemi teoretici che l'anima pone al filosofo. Ad esempio, per trattare di essa, si dovrà superare il binomio sostanza e accidente e anche quello di genere e specie, ossia affermare che l'anima non è sostanza, senza tuttavia essere, per questo, accidente, genere o specie.

Aristotele mostra come le opposizioni tra le categorie non siano solo dirette (sostanza/accidente), ma possano essere contemporaneamente anche trasversali, ossia riferite alle altre categorie: singolare/universale, genere/specie, univoco/equivoco. Infatti, la sostanza può essere considerata sia singolare, e ciò vale anche per l'accidente; ma, a loro volta, anche sostanza e accidenti possono essere considerati secondo l'opposizione genere/specie o univocità/equivocità. Perciò, lo Stagirita chiede la massima attenzione perché «non sfugga se ci sia un'unica definizione di anima, com'è unica la definizione di animale, o se sia diversa per ciascuna anima, com'è diversa la definizione di cavallo, cane, uomo e dio, nel qual caso animale in universale è nulla oppure è posteriore» (402b 5-8).

Anche su questo versante, Aristotele sembra indicare la necessità di superare queste opposizioni binarie. Infatti, come vedremo, è possibile dare una definizione generale di anima, anche se quella di ogni vivente non è mai generale ma concreta, perché fa riferimento all'atto di un corpo. Perciò, come affermerà lo Stagirita, non è possibile definire l'anima senza tener conto di questa carne e di

queste ossa.

C'è, poi, una seconda aporia, che dipende anche da altri principi scoperti da Aristotele nella *Metafisica*: se l'anima è, ovvero è ente, bisogna chiedersi se sia potenza (*dynamis*) o atto (*entelechia*), ossia se è qualcosa di potenziale, per cui avrà bisogno di un atto, come il marmo ha bisogno della forma della statua, oppure se è forma o *eidos*, come quella platonica. Allora essa non avrà *dynamis* e, quindi, non potrà realizzare nessuna azione, giacché l'idea di cavallo non corre. Anche in questo caso, non c'è possibilità di uscire dall'aporia. Aristotele fa capire come l'anima non possa essere considerata né una forma intelligibile né una potenza fisica e neppure, come si vedrà, l'atto di un movimento (*kinêsis*).

La terza aporia fa riferimento alla possibilità che l'anima sia un ente senza parti, per cui essa dovrebbe essere identificata con l'intelletto, ma come vedremo, l'esperienza che noi abbiamo dell'esistenza di animali che non hanno intelletto e — secondo Aristotele — anche di alcuni uomini, impedisce di fare una tale identificazione. Inoltre, se l'anima fosse fatta di parti, o non ci sarebbe più unità in essa, oppure queste parti costituirebbero anime diverse. Sembra che qui lo Stagirita accenni alla dottrina di Platone — a partire da quanto si legge nel *Fedro* e nella *Repubblica* —, secondo cui nell'anima ci sarebbero tre parti: l'*epithymia* (desiderativa), il *thymos* (irascibile) e l'*eros* (razionale). In realtà, come alcuni autori sostengono, non si tratterebbe tanto della dottrina di Platone quanto di un'interpretazione di Aristotele, giacché Platone parlerebbe di tipi di anima piuttosto che di parti. Quindi, secondo Platone, l'anima sarebbe come una repubblica che contiene diversi tipi di personalità sempre in guerra fra loro prima di sottomettersi al *nous*, sebbene il conflitto non scompaia mai completamente⁸.

Un altro importante paletto nella definizione di anima fa riferimento alla sua unità, perché se fosse una, sembrerebbe che essa sia o movimento o conoscenza, ma allora tutte le altre funzioni dovrebbero ricondursi a una di queste due, e ciò non pare possibile. Quindi, o in ogni vivente ci sono diverse anime, il che sarebbe contrario all'unità che sembra di possedere il vivente, oppure ci sono diverse parti che, però, non devono intaccare la sua unità.

Inoltre, aggiunge lo Stagirita, «qualora non ci siano molte anime, ma molte parti dell'anima, si deve decidere se bisogna esaminare prima l'intera anima oppure le parti. Difficile è anche determinare quali di queste parti siano essenzialmente distinte tra loro, e se si debbano esaminare prima le parti o le loro attività, ad esempio l'intellezione oppure l'intelletto, la sensazione oppure la fa-

⁸ «Le anime sono, per Platone, immateriali. In un certo senso, quindi, non hanno parti, o almeno parti fisiche, e quale altro genere potrebbe esserci? Forse una parte di una psiche sarebbe un tipo di psiche, poiché la giustizia è un tipo di virtù. Abbiamo infatti notato che lo stesso Platone inizia la discussione non parlando di parti della psiche ma di tipi di psiche» (J. M. Rist, *Man, soul and body. Essays in ancient thought from Plato to Dionysius*, Ashgate Publishing Company, Aldershot (Hampshire) 1996, pp. 109-112).

coltà sensitiva, e così per gli altri casi. E qualora le attività debbano venire prima, si dovrebbe, daccapo, chiedersi se si debbano esaminare i relativi oggetti (*antikeimena*) prima delle attività, ad esempio l'oggetto sensibile prima della facoltà sensitiva, e quello intelligibile prima dell'intelletto» (402b 9-15).

Per conoscere l'anima, Aristotele non contrappone semplicemente queste categorie (oggetto/operazione, potenza/atto), bensì cerca di pensarle assieme, poiché si rende conto che, come accade in matematica e in geometria, per avere una comprensione dell'anima non basta conoscere l'essenza o *ousia* (ad esempio, quella della linea, del retto o della superficie), ma bisogna anche conoscere gli accidenti (il numero di retti che corrispondono agli angoli di un triangolo), perché non solo la comprensione di ciò che una cosa è favorisce l'intelligibilità dei suoi accidenti, ma anche gli accidenti – nel caso dell'anima le sue operazioni – aiutano a capire che cosa sia quell'essenza in discussione⁹.

Secondo Aristotele, «quando infatti siamo in grado di dar conto, in conformità all'esperienza, di tutti (o della maggior parte) gli accidenti, allora potremo parlare anche dell'essenza nel modo più corretto. Principio di ogni dimostrazione è, infatti, che cos'è la cosa, e di conseguenza le definizioni che non consentono di conoscere gli accidenti e neppure di congettarli con facilità, evidentemente sono tutte formulate in modo dialettico e vuoto» (402b 20-403a 3).

Sembra che qui lo Stagiritita torni al metodo ermeneutico che impedisce sia di cadere nell'astrazione, poiché il punto di partenza è l'esperienza, che incomincia sempre dai sensi e, quindi, dagli accidenti, sia di cadere nel fenomenismo, perché questi accidenti corrispondono sempre ad una sostanza, ossia all'essenza di una cosa. Insomma, la definizione d'anima dovrà tener conto dei suoi accidenti, e viceversa: la definizione degli accidenti di quella dell'anima. Altrimenti, la definizione sarà vuota e la nostra esperienza dell'anima, ossia di essere viventi, non sarà intelligibile¹⁰.

3.4 *L'anima e le sue affezioni: primi cenni della teoria ilemorfica*

Non basta sapere che cosa sia l'anima e le sue operazioni, ma bisogna conoscere anche le passioni (*pathê*), poiché pure esse sono accidenti della sostanza. Perciò, spiega Aristotele, «pongono un problema anche le affezioni dell'anima, se cioè sono tutte comuni al soggetto che la possiede, oppure se c'è ne qualcuna che sia

⁹ «Sembra che non solo la conoscenza di che cos'è una cosa sia utile a cogliere le cause degli accidenti delle sostanze (come in matematica conoscere che cos'è il retto e il curvo, o la linea e la superficie è utile per sapere a quanti retti siano uguali gli angoli del triangolo), ma anche, viceversa, che gli accidenti contribuiscano in larga misura a conoscere che cos'è una cosa» (Aristotele, *De anima*, 402b 16-20).

¹⁰ Infatti, «una spiegazione riconduce un fenomeno complesso ai suoi principi costitutivi, in quanto coglie la struttura reale di ciò che spiega» (D. Zucca, *L'anima del vivente*, o.c., Brescia 2015, p. 24).

propria della stessa anima: comprendere ciò è necessario, ma non facile» (403a 4-5).

Come vedremo, la distinzione fra ciò che è comune (*koinos*) e proprio (*idios*) è necessario per distinguere le operazioni che differenziano un tipo di vita — ad esempio, quello vegetativo —, da un altro — come quello sensitivo. Infatti, ciò che è proprio del vegetale — la nutrizione — è comune al vegetale e all'animale, mentre la sensazione è propria dell'animale. Qui, però, Aristotele non si riferisce a un senso relativo del termine “proprio”, bensì ad uno assoluto, in quanto corrisponderebbe solo all'anima in quanto tale, non alle differenze fra i tipi di vita.

Ma per quale motivo è così necessario nel trattato *De anima* stabilire l'esistenza o meno di un'affezione propria dell'anima? E perché è così difficile questa indagine?

a) *Ha l'anima un'affezione propria?*

Esaminiamo la risposta che lo Stagirita offre a queste due domande: «per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni (*pathê*), risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, in generale, della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad una affezione propria dell'anima. Se, però, il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo» (403a 6-9).

Ad un primo sguardo, tutte le affezioni dell'anima non sono proprie di essa in senso assoluto, nella misura in cui richiedono sempre qualcosa d'altro: il corpo. Così, appare chiaramente nelle passioni come la collera, il coraggio, il desiderio, ma anche in operazioni quali la sensazione. Sembrerebbe, quindi, che l'anima non possa agire né patire senza il corpo¹¹.

Tuttavia, come afferma lo stesso Stagirita, c'è una specie di affezione, il pensiero, che sembrerebbe propria dell'anima (vedremo che ciò è dovuto al suo carattere universale, che sarebbe impossibile se il pensiero avesse una relazione necessaria con un corpo materiale, organico e, quindi, particolare).

¹¹Sorprende il fatto che Aristotele non adoperi qui la sua teoria sullo *pneuma*, in modo da spiegare la relazione fra anima e corpo. Infatti, siccome la psiche è una forma immateriale, sembrerebbe che essa non possa esercitare nessun influsso sulla materia del corpo. E sorprende ancora di più se si tiene conto che nel *De generatione animalium*, lo Stagirita non solo distingue fra l'aria esterna e l'interna o *pneuma*, che è innata e consiste in un'aria calda, ma si serve di quest'ultima per stabilire un ponte fra anima e corpo (cfr. *De generatione animalium*, D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), Utet, Torino 1971, II, 736a 1). La soluzione che offre Rist è interessante: nel *De anima*, l'uso dello *pneuma* sarebbe presente ma nascosto nell'espressione *corpo organico*; l'anima muove il corpo «attraverso l'agenzia di 'organi', 'strumenti', e il più importante di questi strumenti è lo *pneuma* congenito» (J. M. Rist, *Man, soul and body*, o.c., p. 28).

Quindi, la difficoltà riguardo all'esistenza di un'affezione propria dell'anima si presenta unicamente quando consideriamo il pensiero, che perciò costituisce il nocciolo speculativo del trattato. Infatti, esso appare, da una parte, prerogativa esclusiva dell'anima, ma dall'altra comunque vincolata all'uso del corpo, in quanto è o una specie d'immaginazione o qualcosa che non opera senza di essa, la quale — come si vedrà — ha come base materiale un organo corporeo.

Di fronte all'impossibilità di risolvere immediatamente il problema, lo Stagirita avanza un'ipotesi che guiderà la sua ulteriore ricerca sull'anima: «se allora, tra le attività o affezioni dell'anima, ce n'è qualcuna che le sia propria (*idion*), l'anima potrà avere un'esistenza separata (*chôrizesthai*); ma se non c'è nessuna che le sia propria, non sarà separabile, e si troverà nella stessa condizione della retta in quanto retta, la quale ha molte proprietà, ad esempio quella di essere tangente alla sfera di bronzo in un punto. Non è tuttavia essendo separata che la retta è tangente alla sfera in questo modo. Infatti è inseparabile, se è vero che esiste sempre in un dato corpo» (403a 10-15).

All'affezione propria dell'anima, Aristotele collega necessariamente la sua separabilità e forse — secondo molti interpreti — anche la sua immortalità. E viceversa: alla mancanza di affezione propria da parte dell'anima si collegherebbe, necessariamente, la sua inseparabilità e forse anche la sua mortalità, in quanto incapace di agire per se stessa.

Le dottrine di molti presocratici, come i pitagorici, e soprattutto di Socrate e di Platone, difendono la separabilità e l'immortalità dell'anima. Lo Stagirita non parte, però, dalle loro teorie, bensì da un'analogia con le figure geometriche, nello specifico, con la retta. Come il pensiero è una proprietà dell'anima, l'essere tangente è una proprietà della retta. Nel caso della tangente, però, la retta ha questa proprietà unicamente quando tocca la sfera in un punto. Quindi, si tratta di una proprietà che non fa riferimento solo alla retta, ma alla retta quando essa è in relazione di contiguità con la sfera. Perciò, se il pensiero fosse una proprietà nello stesso senso in cui la retta è tangente, significherebbe che si tratta di una proprietà che l'anima ha solo quando è in relazione con il corpo e, di conseguenza, tale proprietà non la renderebbe separabile.

b) Necessità del corpo nelle affezioni dell'anima

Una volta formulato il problema, lo Stagirita offre una doppia prova empirica della necessità del corpo nelle altre affezioni, che oggi chiameremmo, rispettivamente, emozioni e sentimenti. Infatti, come egli spiega, «sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo: l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio. Infatti, non appena esse si producono, il corpo subisce una modificazione. Lo comprova il fatto che, talvolta, pur presentandosi stimoli forti e manifesti, non ci si irrita né si prova paura;

mentre in altre circostanze siamo mossi da stimoli piccoli ed appena percettibili, qualora il corpo sia agitato e si trovi nella stessa condizione di quando si è in collera. Ma un fatto ancor più evidente è questo: pur non accadendo nulla che provochi timore, si hanno le stesse emozioni di chi è impaurito. Se così stanno le cose, è evidente che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia (*logoi enhyloi*)» (403a 15-25).

La necessità che corpo e anima siano uniti può essere ricavata dal fatto che nelle passioni non bastano né i singoli stimoli esterni né lo stato del corpo. Infatti, come spiega Aristotele, a volte ci sono stimoli forti per arrabbiarsi ma non ci si adira, mentre in altre occasioni basta che il corpo sia agitato e si trovi nella stessa situazione di quando siamo, ad esempio, in collera, che di fronte a piccoli stimoli si reagisca con ira. Quindi, Aristotele sembra non solo indicare il ruolo del corpo nelle affezioni dell'anima, ma anche sottolineare come senza il corpo non ce ne sia nessuna. Tuttavia, l'ira non dipende solo dall'agitazione del corpo e dagli stimoli, ma anche — come si vedrà meglio più avanti — dai giudizi e dai desideri. Perciò, la spiegazione di Aristotele si allontana tanto dal materialismo democriteo e dal monismo fisicalista quanto dallo psicologismo degli antichi e moderni. Infatti, ci sono pensatori che considerano l'emozione semplicemente come la percezione dei cambiamenti corporei, per cui sono gli aspetti fisiologici a causare le nostre emozioni¹²; altri che, oltre agli stimoli esterni, giudicano necessari l'influsso dell'ambiente e i suoi condizionamenti¹³. Lo Stagirita sostiene, invece, che gli aspetti corporei, ambientali e valutativi della passione non debbano mai essere separati in quanto sono espressione dell'esistenza di un'unione profonda: quella dell'anima e del corpo.

La tesi aristotelica delle emozioni prende anche le distanze da tutti quei pensatori che le considerano puri oggetti di coscienza, giacché, per lo Stagirita, le passioni non sono idee, bensì relazioni necessarie fra cambiamenti corporei, normalmente dipendenti da stimoli esterni, giudizi e desideri¹⁴. Infine, per quanto

¹²Anche se la migliore formulazione di questa dottrina la troviamo in William James: «non piangiamo perché siamo tristi, ma siamo tristi perché piangiamo» (W. James, *What is an Emotion?*, «Mind», 9-34 (1884), pp. 188-205), può rintracciarsi un primo accenno nell'atomismo di Democrito, che riduce le passioni al movimento degli atomi. Sulla critica aristotelica al concetto atomista di passione si veda M. L. Gemelli Marciano, *Democrito e l'Accademia. Studi sulla trasmissione dell'atomismo antico da Aristotele a Simplicio*, Walter de Gruyter, Berlino 2007.

¹³Per Skinner, ad esempio, l'emozione è solo un comportamento operante di fronte ad un determinato condizionamento ambientale; perciò, per spiegare, ad esempio, la tristezza non basta il pianto né il sentirsi tristi è necessario riferirsi a qualcosa che è successo, come la morte di una persona cara, poiché — come egli afferma — «per ogni stato sentito, al quale sia stato dato il nome di una sensazione, c'è presumibilmente un fatto ambientale di cui esso è il prodotto. La terapia del comportamento è rivolta al fatto che precede piuttosto che alla sensazione» (B. F. Skinner, *Difesa del comportamentismo. Saggi recenti su istruzione e personalità*, tr. it. E. Coccia, Armando, Roma 2006, p. 99).

¹⁴Oltre che dagli stoici, questa tesi è stata difesa in epoca moderna da Cartesio, secondo cui le

riguarda la relazione della passione con l'azione umana, vedremo che la tesi di Aristotele è più complessa perché in essa viene introdotto un altro elemento: l'abito o disposizione stabile ad agire (*hexis*). Perciò, come spiega lo Stagirita, «ma se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia (*logoi enhyloi*). Di conseguenza le loro definizioni saranno, ad esempio, di questo tipo: "la collera è un certo movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa e avente tale fine". Per queste ragioni è senz'altro compito del fisico trattare dell'anima: di ogni anima o del tipo di anima che se è appena descritto» (403a 25-29).

La teoria ilemorfica serve ad Aristotele per dare ragione non solo delle emozioni, ma anche della stragrande maggioranza delle affezioni dell'anima — sensazioni, ricordi, immaginazioni, ecc. Queste affezioni indicano in un modo o nell'altro che l'anima è legata al corpo, come la retta alla sfera di bronzo, quando è tangente. Certamente, sono soprattutto le passioni (*pathê*) a mostrare la loro inseparabilità dal corpo, per cui vengono chiamate da Aristotele *forme nella materia* (*logoi enhyloi*); il termine *enhyloi* (<*en-hyle* 'nella materia') è un neologismo coniato dallo stesso Stagirita per esprimere mediante la sua stessa costruzione grammaticale codesta inseparabilità.

Tale inscindibilità dal corpo si osserva anche quando si vuole definire le passioni, giacché — come nel caso della collera — è necessario fare riferimento ai diversi tipi di movimento fisico. Ciò spiega perché le affezioni e, quindi, l'anima — il loro soggetto — debbano essere studiate dal fisico.

c) *Le affezioni come forme contenute nella materia*

Questo non vuol dire — sempre secondo Aristotele — che solo il fisico sia in grado di occuparsi delle affezioni dell'anima. Infatti, a suo parere, allo studio delle passioni da parte del fisico, si dovrebbe aggiungere quello del dialettico. Tuttavia, scrive Aristotele, «il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cos'è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe "desiderio di molestare a propria volta" (o qualcosa di simile), il fisico la definirà "ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore". Di costoro il fisico indica la materia, il dialettico la forma e l'essenza» (403a 29-403b 2).

Quindi, l'ira — come le altre passioni — potrà essere definita da due prospettive: fisica e dialettica, che possono essere considerate separatamente, ma che comunque devono sempre procedere insieme poiché complementari. Quella fi-

emozioni non sono altro che la coscienza dei loro oggetti: l'emozione della tristezza, la coscienza di sentirsi tristi; l'emozione dell'ira la coscienza di sentirsi adirato... , perciò la relazione dell'emozione con il corpo è puramente contingente e di conseguenza può modificarsi volontariamente (cfr. R. Descartes, *Les passions*, tr. it. *Opere 1637-1649*, G. Belgioioso (a cura di), Bompiani, Milano 2009, IV, p. 4).

sica è materiale, per cui è interessata ai cambiamenti corporali (oggi diremo alla base fisiologica e neurale delle passioni), mentre quella dialettica è formale, ossia si occupa dei giudizi e di desideri, come quello di vendetta nel caso dell'ira¹⁵.

Certamente, aggiunge Aristotele, «l'essenza della cosa in questione è infatti determinata, ma se deve esistere, è necessario che si realizzi in una determinata materia. Analogamente, la definizione di "casa" può essere la seguente: "riparo che difende contro la distruzione causata da venti, pioggia e caldo"; ma qualcuno dirà che è pietra, mattoni e legno, e altri che è la forma presente in questi materiali per un determinato scopo. Chi di costoro è il fisico? Forse chi parla della materia trascurando la forma? O chi parla soltanto della forma? O non lo è piuttosto chi tiene conto di entrambi? Ma allora chi è ciascuno degli altri due? Certo non è uno solo che si occupa delle affezioni inseparabili della materia, e che non le considera in quanto separabili. In effetti, il fisico si occupa di tutte le attività e affezioni di un determinato corpo di una determinata materia, mentre delle caratteristiche dei corpi, che non sono di questo tipo, se ne occupa un altro: di alcuni si interessa il tecnico a seconda della circostanza, ad esempio, l'architetto o il medico. Le caratteristiche, poi, che non sono separabili, e tuttavia non vengono considerate in quanto affezioni di un determinato corpo, e sono ottenute per astrazioni, le studia il matematico. In quanto invece sono separate, le considera il filosofo primo» (403b 2-17).

Insomma, secondo lo Stagirita, sebbene sia possibile separare materia e forma di una passione, per definirla non basta conoscere solo la sua forma (l'*eidōs* platonico), come fa il dialettico, e neppure solo la sua materia (gli elementi dei filosofi naturalistici), ma è necessario conoscere la relazione fra la forma e i suoi aspetti materiali e corporei. Per spiegarlo, Aristotele usa come esempio quello della casa, la cui definizione potrebbe essere fatta a partire dalla sua forma o essenza: l'essere un «riparo che protegge contro la distruzione causata da venti, pioggia e caldo»; o a partire solo dalla materia: pietre, mattoni e legno; oppure a partire dalla forma presente in questi materiali per un determinato scopo, quello di servire da riparo. Quest'ultima definizione, che è la più completa, corrisponde – sempre secondo lo Stagirita – al fisico, mentre quella puramente materiale, al tecnico, al medico, nel caso del corpo umano, all'architetto nell'esempio della casa, e quella puramente formale, o astratta, al matematico. Quindi, lo studio delle affezioni dell'anima proposto da Aristotele è veramente transdisciplinare *avant la lettre*: per farlo, si richiedono le conoscenze dei tecnici, oggi diremmo il fisiologo e il neuroscienziato, ovvero sia quelli che studiano il loro aspetto materiale, e

¹⁵Una definizione d'ira più precisa possiamo trovarla nella *Retorica*: «L'ira sia dunque un desiderio di apparente vendetta con il dolore a causa dell'apparente disprezzo verso sé stesso o qualcuno dei suoi, quando il disprezzo non è meritato» (Aristotele, *Retorica*, F. Cannavò (a cura di), Bompiani, Milano 2014, II, 2, 1-3).

quelle del dialettico (*dialektikos*), che studia la loro essenza o *ousia*¹⁶, oggi diremo il filosofo teoretico, ma anche dell'etico, del politico, e del retore, che studiano l'aspetto pratico e pragmatico, e del filosofo della natura (*physikos*), che è capace di tener conto tanto della materia quanto della forma.

Aristotele riprende così il discorso dal punto in cui l'aveva lasciato: «dicevamo dunque che le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia fisica degli animali, in quanto precisamente tali affezioni sono, ad esempio, l'ira e il timore, e non come sono inseparabili la linea e la superficie» (403b 17-20).

Come vedremo, quest'impostazione ileomorfa dei viventi è quella che distingue Aristotele da tutti i suoi precursori e anche dagli attuali fisicalisti, i quali riducono la vita ad un fatto fisico, e dai funzionalisti, che considerano la vita una semplice funzione con cui adattarsi all'ambiente per poter sopravvivere, in quanto le passioni e le azioni degli esseri vivi, in particolare della persona umana, non sono riducibili né alla materia né a semplici funzioni del cervello o della mente, poiché esse sono affezioni dell'anima, la quale nonostante sia legata al corpo, non è corpo, non è cioè materiale¹⁷.

Lo Stagirita scoprirà nella sua indagine che c'è una specie di rapporto ermeneutico fra l'anima e le sue affezioni, come quella che — abbiamo già visto — esiste fra l'essenza e i suoi accidenti: da un lato, infatti, se ho colto l'oggetto su cui sto investigando (ossia l'anima), sarà più facile trovare le cause delle cose che le accadono (passioni, ecc.) o delle sue operazioni; dall'altro, se colgo la causa delle passioni o delle azioni dell'anima, sarà possibile contare su una migliore comprensione dell'anima¹⁸. E qualcosa di simile vale per la relazione fra l'anima e il corpo. Infatti, come abbiamo visto, tra anima e corpo intercorre un rapporto strettissimo poiché non appena si verificano affezioni dell'anima il corpo subisce delle modifiche; infatti, a seconda che io provi ira o paura, il corpo si modifica in un modo o in un altro. Questa considerazione implica una conseguenza di notevole importanza: l'indagine delle affezioni dell'anima ci permette di capire meglio il corpo, come causa materiale, e, di conseguenza, l'immaterialità dell'anima; altrimenti non sarebbe possibile l'unione fra corpo o anima, perché sarebbero due sostanze distinte, con buona pace di Cartesio e i cartesiani che sosterranno il contrario. Tuttavia, per capire le affezioni, non basta conoscere la causa materiale,

¹⁶Cfr. Id., *Metafisica*, o.c., VI, 1, 1025b 30-26a 6; *De partibus animalium*, D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), Utet, Torino 1971, I, 1, 641a 15-27.

¹⁷Nelle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, Hegel spiega come Aristotele realizza il superamento dei due modi storici che si oppongono: il naturalismo fisico e la dialettica formalistica, mediante una fisica speculativa (cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla Storia della Filosofia. II. Dai Sofisti agli scettici*, tr. it. E. Codignola-G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 344).

¹⁸Certamente, parlare di metodo ermeneutico in Aristotele potrebbe sembrare anacronistico, ma in realtà l'unione di deduzione (Aristotele, *Analitici secondi*, o.c., I, 2, 71b 9 ss.) e induzione (Id., *Metafisica*, o.c., VII, 10, 1035b 16 ss.) adoperate dallo Stagirita nello studio dell'anima danno luogo proprio a questo metodo.

bensi bisogna tener conto delle altre cause: della causa formale o *ousia*, ovvero occorre anche sapere che cosa siano l'ira o la paura, e anche della causa finale, ovvero quale sia il fine di queste passioni, e ciò compete, propriamente, al filosofo della natura. In questo modo, Aristotele propone una comprensione globale delle affezioni dell'anima e, indirettamente, dell'anima.

* * *

In conclusione, lo Stagirita parte non solo dall'esperienza che noi abbiamo dell'esistenza dell'anima in quanto viventi, ma anche delle sue affezioni (passioni e azioni), che possiamo scoprire in noi e in altri viventi attraverso diverse esperienze: sia dei cambiamenti che si producono nel nostro corpo sia di determinati fenomeni non corporei — come giudizi e desideri — di cui abbiamo anche coscienza. E, nonostante l'applicazione delle categorie metafisiche all'anima e le sue affezioni diano luogo ad una serie di aporie, ciò che si può affermare in modo incontrovertibile è il fatto che l'anima appartiene solo agli esseri vivi, per cui ogni tipo di vivente, come gli animali e le piante, ne è dotato. Ma, poiché ci sono differenze all'interno dei viventi bisogna, chiedersi ciò che li accomuna tutti, rendendoli tali, e ciò che li differenzia in quanto tali. Si dà spazio così alla domanda centrale del trattato: è possibile offrire una definizione dell'anima che valga per tutti i viventi, o bisognerà servirsi di definizioni diverse per riferirsi a ogni tipo di vivente, così come accade per ogni tipo di ente (pietra, casa, uomo, ecc.)? Aristotele cercherà, in qualche modo e non senza difficoltà, di formulare una definizione universalmente valida, ma senza partire da un genere comune da suddividere — come la pesca o la tecnica della costruzione — perché l'anima non è un'idea (*eidōs*), ma è vita ed esperienza di essa, la quale si trova in una relazione stretta con il corpo che dovrà essere spiegata. Ciononostante, la definizione d'anima presuppone la conoscenza dei viventi e delle loro azioni e, quindi, la priorità logica delle attività riguardo all'anima. Così troviamo ancora una volta questo carattere ermeneutico del trattato, in quanto dipende dall'esperienza di noi stessi come viventi, e non dalle nostre idee su che cosa sia vivere.

© 2021 Antonio Malo & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)