

LE PASSIONI NEL *DE ANIMA*, UN ESITO ESTREMO DEL *POLLACHŌS*

Lucia Palpacelli*

RIASSUNTO

L'analisi che propongo in questo contributo si inquadra all'interno di uno sfondo molto problematico nel pensiero aristotelico, perché la trattazione dei *pathe* nel *De anima* implica anche il problema rappresentato dal *nous* in Aristotele, dato che tra i *pathe* dell'anima lo Stagirita elenca anche il *noein* e, rispetto a questo particolarissimo *pathos*, conduce un'argomentazione molto faticosa e complessa. La tesi che qui voglio esporre è che la trattazione fisico-biologica dei *pathe* conferma il panorama aporetico riguardante l'intelletto, perché nasce ed oscilla tra due modelli compresenti nel *De anima*: (1). quello naturalistico-empirista: secondo il quale Aristotele afferma la stretta unità tra anima e corpo e (2). quello divino-antiempirista: secondo il quale Aristotele deve fortemente staccare il *nous* dal corpo, perché non può dire che sia mortale. L'analisi aristotelica dei *pathe* dell'anima mostra entrambi questi schemi e propone una soluzione che sembra innerscarsi nel II schema, ma è in tensione con un'ulteriore soluzione che Aristotele indica, ma non percorre e che è testimonianza, invece, del I schema. In questa prospettiva, il *pollachōs leghetai* aristotelico diventa dunque un'indicazione metodologica che consiste nel mettere in gioco molteplici schemi interpretativi per spiegare una medesima realtà che si presenta in se stessa complessa e multiforme: essa può essere considerata da punti di vista diversi e, dunque, comportare conclusioni diverse, ma non contraddittorie o, come in questo caso, al limite della contraddizione.

Parole chiave: *Pathe*. *Nous*. *Noein*. *Pollachōs leghetai*. *Phantasia*.

ABSTRACT

The analysis proposed in this paper concerns a problematic issue in Aristotle's thought. Indeed, the discussion about *pathe* in *De anima* also implies the problem represented by *nous* in Aristotle, since the *noein* is

* Doutora em "Storia della Filosofia" pela Universidade de Macerata, na Itália. E-mail: lucia.palpacelli@virgilio.it

placed among *pathe* of the soul. Aristotle, with respect to this particular *pathos*, develops a vary complex argument. The aim of this work is to show that the physical-biological explanation of *pathe* leads to the same problem concerning intellect because it depends on two different models both present in *De anima*: (1). Naturalistic-empirical model: stating close unity between body and soul and (2). Divine-nonempirical model: *nous* is strongly detached from body since it can not be mortal. The analysis proposed by Aristotle includes both these schemes and indicates a solution which seems to follow the second model. However, a solution in agreement with the first model is also suggested but not undertaken. In this perspective, the *pollachōs leghetai*, is a methodology used by Aristotle to explain a complex reality which can be approached from different angles leading to different, but not contradictive, conclusions.

Keywords: Pathe. Nous. Noein. Pollachos leghetai. Phantasia.

Introduzione: Lo sfondo entro cui si situa la trattazione dei *pathe*

L'analisi che propongo in questo contributo si inquadra all'interno di uno sfondo molto problematico in Aristotele, come indica il titolo stesso. Infatti, parlare della trattazione dei *pathe* nel *De anima* significa anche andare a toccare il problema rappresentato dal *nous* in Aristotele, perché, come vedremo, tra i *pathe* dell'anima Aristotele elenca anche il *noein* e, rispetto a questo particolarissimo *pathos*, conduce un'argomentazione molto faticosa e complessa.

Prima di addentrarmi nell'analisi di tale argomentazione credo sia utile delineare schematicamente lo sfondo problematico dentro il quale lo Stagirita si muove.

Nel pensiero aristotelico è possibile individuare la delineazione di due processi conoscitivi, il primo dei quali ci dà l'immagine di un Aristotele empirista, il secondo di un Aristotele antiempirista:

1. Berti, a partire dal *De anima*, ma anche da scritti come gli *Analitici Posteriori* attribuisce allo Stagirita una teoria empirista della conoscenza: egli scrive, infatti, che «contro il dualismo platonico tra esperienza e pensiero Aristotele affermò, com'è noto, una stretta continuità tra i due termini, presentandoli come momenti successivi di un medesimo

processo, consistente nella progressiva unificazione del molteplice»¹. Molto schematicamente si potrebbe affermare che, a partire dalla percezione, attraverso il ricordo, si giunge all'universale. Infatti, negli *Analitici Posteriori*, lo Stagirita afferma che dalla sensazione procede l'induzione che, a sua volta, conduce all'universale e quindi, sembra sostenere un legame forte tra sensazione e conoscenza e, dunque, tra il corpo e l'intelletto.

È chiaro anche che, se manca una certa sensazione, è necessario che anche la scienza manchi. Infatti, è impossibile acquisirla, se apprendiamo o con l'induzione o con la prova sillogistica. La prova sillogistica deriva dagli universali, mentre l'induzione dai particolari. Ma è impossibile conoscere gli universali se non tramite l'induzione è impossibile compiere [l'induzione], se non si ha la sensazione; infatti la sensazione è propria delle cose individuali; infatti non è possibile acquisirne la scienza; effettivamente, né è possibile acquisirla dagli universali senza induzione né attraverso l'induzione senza la sensazione (*Analitici Posteriori*, A, 18, 81 a 38-81 b 6).

Sembrerebbe che per Aristotele non si dia pensiero senza esperienza, semplificando, il processo qui descritto procede così: dalla sensazione, tramite l'immaginazione (corpo) si giunge al pensiero (anima) che, dunque, risulta strettamente connesso con il corpo.

2. Un secondo e diverso processo è quello che sottolinea invece la dimensione divina del *nous* che, in quanto tale, *deve* potersi staccare dal corpo: questo viene affermato anche nel *De anima* (G, 4, 429 b 5) e nelle opere biologiche («il solo che viene dal di fuori e il solo che è divino» *La generazione degli animali*, B, 3, 736 b 27-28). Anche e soprattutto il contesto etico, del resto, conferma questa visione divina del *nous*: cito, a titolo di esempio, un passo molto significativo dell'*Etica Nicomachea* in cui il *nous* viene proprio considerato come la parte più divina dell'anima umana e viene esplicitamente staccato dal composto che costituisce l'essere umano.

¹ E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*. I – Epistemologia, logica e dialettica, Morcelliana, Brescia 2004, p. 55-56.

Però un tale modo di vivere verrà ad essere superiore a quello concesso all'essere umano, dato che egli non vivrà in questo modo in quanto essere umano, ma in quanto in lui c'è *qualcosa di divino*; e di quanto questo elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. *Se quindi l'intelletto* (νοῦς) *costituisce qualcosa di divino rispetto all'essere umano*, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. D'altro canto, però, non si deve, in quanto essere umani, limitarsi a pensare cose umane né, essendo mortali, limitarsi a pensare cose mortali, come si consiglia, ma per quanto è possibile, ci si deve immortalare e fare di tutto per vivere secondo la parte migliore che è in noi. Infatti, anche se la sua massa è piccola, per potere è per importanza, essa supera di gran lunga tutto il resto. (*Etica Nicomachea*, K, 7, 1177 b 26 - 1178 a 2)².

Dal punto di vista etico, dunque, come osserva la Fermani, «l'intelletto è divino o è la realtà più divina che è in noi... L'intelletto costituisce qualcosa di divino rispetto all'essere umano»³.

Questi dati ci introducono ad un quadro problematico nel quale è evidente un'oscillazione tra un chiaro empirismo che sembra fallire e il tentativo di un intelletto aprioristico che, però, risulta incoerente in relazione al disegno unitario dell'anima offerto da Aristotele nel *De anima*.

Infatti, come afferma Migliori, «per Aristotele bisogna prendere atto che in una valutazione psico-biologica, in cui si tenta di costruire ragionamenti probanti e rigorosi, come nel *De anima*, è necessario abbandonare la concezione dell'anima-demone, dell'aldilà, della vita dell'anima dopo la morte per interessarsi del solo "principio vitale"⁴. Tuttavia anche in questo contesto Aristotele non rinuncia a difendere la presenza di un *nous* per il quale è necessario un altro discorso, una presenza che, per di più, solleva una serie molto elevata di problemi e determina alcune forti oscillazioni nella stessa proposta teoretica, fosse solo per il fatto che deve

² Traduzione di A. Fermani, *Aristotele, Le tre Etiche*, Bompiani, Milano 2008.

³ Fermani, *Aristotele, Le tre Etiche...*, p. 759.

⁴ Cfr. M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992, p. 216.

essere l'anima dell'uomo e tuttavia non riesce davvero a esserlo, perché se fosse tutta l'anima umana non ci sarebbe problema sulla sopravvivenza personale, ma ce ne sarebbe rispetto al legame con il corpo»⁵.

La duplicità dei processi che risulta da quanto qui sostenuto e l'ambiguità di un Aristotele empirista e antiempirista furono spiegate ricorrendo a tesi evoluzioniste: Jaeger⁶, per esempio, evidenzia l'incompatibilità tra il carattere naturalistico dei primi due libri del *De anima* e il carattere platonico del terzo.

Dalla problematicità interna alla stessa posizione di Jaeger, però, risulta evidente che «in primo luogo, un eventuale contrasto teoretico non può essere immediatamente trasformato in un passaggio storico-temporale. Nulla vieta che in un filosofo sussistano contrastanti posizione teoretiche che egli non coglie o, come accade spesso, che nella sua concezione non appaiono così inconciliabili».

Si rivela dunque una chiave ermeneutica più fruttuosa quella che riconosce come caratteristica intrinseca al pensiero antico il privilegiare «la continua indagine sui molteplici irriducibili aspetti che la realtà multiforme ci propone ed è disponibile ad una pluralità di ipotesi e di tentativi, cioè di “vie”, che, di volta in volta, possono essere, con risultati diversi, legittimamente percorse»⁷. Il *pollachōs leghetai* aristotelico, in questa prospettiva, diventa dunque un'indicazione metodologica che

⁵ M. Migliori, *Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone*, in U. La Palombara e G. A. (editori) Lucchetta, *Mente anima corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Opera Editrice, Pescara 2006, p. 21-56, p. 52. Anche C. Kahn, *Aristotle on Thinking*, in M.C. Nussbaum - O. Rorty (eds), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 359-379, p. 360, osserva che la dottrina di un *nous* incorporeo «sembra essere nettamente incompatibile con la generale definizione di *psyche* come forma e atto di un corpo; e sembra anche contraddire il suo insistere sul fatto che non si può pensare senza immagini... Sostengo che [tale teoria] sia effettivamente incompatibile con la definizione generale di *psyche* e che Aristotele ne sia completamente consapevole... Nei termini aristotelici è in virtù del divino elemento che è in noi che siamo animali razionali. Così la sua teoria della *psyche* umana richiede sia la definizione ileomorfica sia la descrizione di un *nous* incorporeo».

⁶ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, 1960², p. 451-452.

⁷ Migliori, *Divino...*, p. 22-23.

consiste nel mettere in gioco molteplici schemi interpretativi per spiegare una medesima realtà che si presenta in se stessa complessa e multiforme: essa può essere considerata da *punti di vista diversi* e, dunque, comportare conclusioni diverse, ma non contraddittorie o, come in questo caso, al limite della contraddizione.

1. La parentesi metodologica del *De anima*

Del resto, a dare prova e giustificazione della molteplicità di approcci possibili inerenti ad uno stesso oggetto è proprio un passo del *De anima*, dal contenuto metodologico, nel quale Aristotele chiarisce qual è il “punto di vista” da lui utilizzato in questo trattato.

Alla linea 403 a 25, infatti, lo Stagirita traccia la differenza che corre tra il fisico e il dialettico. Si afferma che fisico e dialettico definiscono le stesse cose, ma *in maniera diversa*. Per esempio, la collera dal *fisico* è descritta come un’ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore, dal *dialettico* come il desiderio di far male a propria volta. Dunque, il fisico guarda alla materia (ὕλη), il dialettico alla forma e all’essenza (εἶδος e λόγον). L’essenza è, infatti, determinata, ma, se deve esistere in atto, ha bisogno di una materia. In modo analogo, la casa può essere descritta come un riparo o come fatta di pietra e di legno.

Aristotele, a questo punto, si chiede se il fisico sia quello che considera solo la forma, ma è chiaro che la risposta è negativa, perché questi è, appunto, il dialettico; se sia, allora, chi considera solo la materia senza forma. Questo sembrava risultare dalla linea di demarcazione tracciata rispetto al dialettico⁸, anche se si è già adombrata l’esistenza del composto di forma e materia facendo riferimento ai *pathe* dell’anima che, come avremo modo di vedere, vengono definiti *logoi enyloi*; se non sia, invece, chi le considera entrambe (A, 1, 403 b).

⁸ L. Napolitano Valditara, *Dinamiche psicosomatiche fra Aristotele* (*‘De. An.’ A, 1 e 4*) e Platone (*‘Fedone’, ‘Timeo’, ‘Filebo’*), in U. La Palombara e G. A. (editori) Lucchetta, *Mente...*, pp. 57-80, p. 61, propone di intendere il *physikos* della linea 403 a 29 come il fisiologo presocratico che Aristotele distingue dal suo *physikos*, il quale si occupa di materia e forma.

Dunque, sotto a queste due immagini dello Stagirita (empirista, antiempirista) e sotto a queste due visioni del *nous* (in continuità con il corpo; nettamente distinto da esso) agiscono in realtà due schemi esplicativi diversi che partono da due punti di vista diversi:

I schema che chiamerò, semplificando “naturalistico-empirista” (presente soprattutto nelle opere fisiche-biologiche dove, dunque, l’anima è considerata come un oggetto fisico): Aristotele, *da questo punto di vista*, non accetta la polarità anima/corpo ed afferma, invece, una stretta unità, ma, se portasse fino in fondo tale teoria la parte divina, il *nous*, sparirebbe con il corpo e questo Aristotele non può accettarlo.

Il schema, che chiamerò, semplificando, “divino-antiempirista” (legato al problema dell’immortalità, ma aporetico rispetto alla visione unitaria dell’anima dal punto di vista biologico): Aristotele deve fortemente staccare il *nous* dal corpo, perché non può dire che sia mortale.

E’ in questo scenario che si pone la soluzione tracciata da Aristotele in *De anima* G, 5 e che consiste nel distinguere due generi di *nous*: il potenziale e l’efficiente. Infatti, «registriamo una duplice condizione del *voûç*, nella forma separata e nella fase di presenza nell’essere umano... Tale situazione aporetica, forse, giustifica ulteriormente la necessità di distinguere intelletto agente e intelletto potenziale, in modo da avere, nella stessa dimensione dell’anima intellettuale, una duplicità che permette di salvare l’immortalità di una parte e la mortalità dell’altra»⁹. Si tratta, comunque, di una soluzione molto problematica e che ha fatto molto discutere circa la natura di questi due intelletti e per l’aporia che comporta, in questo contesto, un intelletto separabile nella concezione biologica di un’anima pensata come unita in se stessa e al corpo¹⁰. Il fatto è che

⁹ Migliori, *Divino...*, p. 45.

¹⁰ «L’idea di un intelletto puro, separabile dal corpo, in senso vero e proprio, è di difficile comprensione e mal si concilia con l’insieme della filosofia della mente aristotelica» (Ackrill J.L., *Aristotle the Philosopher*, Oxford University Press, Oxford, New York, Toronto, 1981; traduzione italiana di P. Crivelli, *Aristotele*, Il Mulino, Bologna, 1993, p. 107). Sulla stessa linea, Migliori (*L’anima in Platone e Aristotele*, «Studium», 2000, pp. 365-427, pp. 404-405) nota come di fronte al problema dell’intelletto trovi un limite la visione unitaria dell’anima che si è ricostruita nel paragrafo dedicato al problema delle parti dell’anima: in B 2 si è già detto che riguardo all’intelletto nulla è chiaro, ma sembra che sia separato come l’eterno dal corruttibile. L’unità dell’anima, dunque, si trova di fronte

su questo punto due schemi esplicativi diversi, due punti di vista diversi sembrano collidere.

La tesi che qui voglio esporre è che la trattazione fisico-biologica dei *pathe* si inquadra – e conferma – questo panorama aporetico riguardante l'intelletto, perché nasce ed oscilla tra questi due modelli, mostrandoli entrambi e proponendo una soluzione che sembra innestarsi nel II schema, ma è in tensione con un'ulteriore soluzione che Aristotele indica, ma non percorre e che è testimonianza, invece, del I schema. In questo senso, anche l'aporia legata ai *pathe* dell'anima sembra riflettere e fare da “cartina di tornasole” all'aporia concernente il *nous*.

2. Analisi

2.1 *De anima*, A, 1: l'aporia dei *pathe*

Nel *De anima*, dunque, il punto di vista *prevalente* (ma non unico) è quello fisico-biologico e, *da questo punto di vista*, si tematizzano i *pathe* dell'anima:

Abbiamo come obiettivo quello di prendere in esame e di conoscere la sua natura e la sua sostanza, inoltre le caratteristiche (ὄσα συμβέβηκε)¹¹ che pertengono ad essa; tra queste alcune sembra siano (εἶναι δοκεῖ)

all'aporia connessa con la tematica dell'immortalità. Così anche Donini (*La filosofia di Aristotele*, Loescher, Torino, 1982, p. 26-27), il quale afferma che «quanto al problema del νοῦς separato Aristotele non fu affatto inconsapevole delle difficoltà che esso introduceva nella sua teoria psicologica: non riuscì però a risolverle».

¹¹ Hicks (*Aristotle, De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907; ristampe Amsterdam 1965; Hildesheim 1990, p. 177) li intende come «attributi essenziali» e li collega a quelli che poi saranno detti *pathe*. Anche la Gastaldi (*Aristotele e la politica delle passioni. Retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Tirrenia Stampatori, Torino 1990, p. 43-44) si sofferma sull'approccio qui usato da Aristotele e osserva che «il mutamento della prospettiva di indagine comporta immediatamente, come è facile verificare, una profonda revisione nello statuto stesso dell'oggetto, il *pathos*... [l'ambito psicologico] fa propria una nozione generalissima di *pathos* in quanto “affezione” dell'anima, ampio denominatore entro cui si situa una molteplicità di fenomeni». Anche la Napolitano (*Dinamiche...*, p. 58) sottolinea il carattere molto ampio dell'impiego del termine aristotelico, al quale si riconducono tutte le funzioni psichiche.

affezioni (πάθη) proprie (ἴδια) dell'anima, altre appartengono anche agli esseri animati per mezzo di essa (δι'ἐκείνην) (*De anima*, A, 1, 402 a 7-10).

In questo passo i *pathe* vengono innanzitutto indicati come συμβεβηκότα dell'anima, cioè come caratteristiche. Come fa notare Hicks, questo ci fa intendere che il senso di *pathe* è molto ampio, da intendere nel senso generale di caratteristiche non in quello ristretto di “passioni”¹². Del resto, è lo stesso Aristotele a tratteggiare un arco molto ampio di significato quando in *Metafisica*, D definisce *pathos*:

Pathos si dice <1> in un primo senso una *qualità* secondo la quale è possibile un'alterazione, come il bianco e il nero, il dolce e l'amaro, la pesantezza e la leggerezza e tutte le altre qualità simili; <2> in un altro senso gli atti di queste e le alterazioni già avvenute; inoltre tra queste <2.1> si dicono *pathos* soprattutto le alterazioni e i movimenti dannosi e in particolar modo i danni dolorosi; inoltre <3> si dicono *pathe* le grandi sciagure e i grandi dolori (*Metafisica*, D, 21, 1022 b 15-21).

Aristotele introduce una prima distinzione tra queste: i *pathe* possono essere propri dell'anima, *idia*, oppure appartenere anche agli esseri viventi (che abbiano *almeno* l'anima sensitiva), *tramite* l'anima. Quest'ultima espressione non risulta in se stessa chiarissima, ma riceve luce qualche linea dopo quando Aristotele tematizza le difficoltà poste dai *pathe* dell'anima e che, quindi, devono essere affrontate se si discute il problema dell'anima.

Anche le affezioni dell'anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς) pongono un problema (ἄπορίαν), se siano tutte comuni (κοινά) anche al soggetto che le possiede o se qualcuna è propria (ἴδιον) dell'anima stessa: infatti, capire questo è necessario, ma non è facile. Per quanto riguarda la maggior parte di queste è evidente (φαίνεται)¹³ che l'anima

¹² Hicks, *Aristotle, De anima...*, p. 198.

¹³ Intende il verbo in questo significato anche Hicks (*Aristotle, De anima...*, p. 194) il quale lo vede come un riferimento all'esperienza sensibile.

non patisce e non fa nulla (πάσχειν οὐδέ ποιεῖν) senza il corpo, per esempio nel caso della collera, del coraggio, del desiderio, in genere della sensazione, ma il pensiero (τὸ νοεῖν) *sembra* molto simile (εἶναι δοκεῖ) ad <un'afezione> propria (ιδίῳ) (*De anima*, A, 1, 403 a 3-8).

La distinzione che abbiamo appena visto al passo 402 a 7-10 viene dunque ribadita, ma ora lo Stagirita la pone come un problema da risolvere: nel passo precedente, infatti, con una formula di incertezza (εἶναι δοκεῖ) si era detto che *sembrava* ci fosse questa distinzione, qui si dice che bisogna capire se realmente ci sia. Si deve stabilire, cioè, se ci siano soltanto affezioni comuni all'anima e al corpo o se ce ne sia anche qualcuna che è propria della sola anima. L'espressione con la quale si chiudeva il primo passo del *De anima* citato viene dunque chiarita ora: quei *pathe* che appartengono anche agli esseri viventi, corrispondono ai *pathe* che qui vengono indicati come comuni al soggetto, cioè appartenenti all'anima e al corpo.

Ora, per la maggior parte delle affezioni (quali ira, coraggio, desiderio e sensazione) risulta evidente che sono comuni perché, in questi casi, l'anima non potrebbe patire o fare nulla senza il corpo, ma il dubbio riguarda il pensiero (infatti qui ritorna il “sembra” che indica incertezza), perché, a differenza delle altre affezioni, per le quali il coinvolgimento del corpo risulta evidente, *il pensare potrebbe essere un'afezione propria dell'anima*.

È da notare come anche l'incertezza del linguaggio sia un elemento che fa comprendere la difficile operazione che sta compiendo Aristotele: solo perché parte da un punto di vista biologico e mette a tema le affezioni in un senso molto generico, chiedendosi se debba attribuire o meno determinate caratteristiche alla sola anima, può sostenere che il *noein* sia un *pathos* (appunto una qualità dell'anima), ma rispetto a questa particolarissima affezione l'incertezza si tocca con mano.

In questo caso particolare, quindi, Aristotele fa un'ipotesi funzionale a comprendere lo *status* del *noein*:

Se però, <il pensiero> è una sorta di immaginazione (φαντασία τις) o non si dà senza immaginazione (μη ἄνευ φαντασίας), neppure questo sarà possibile che esista senza il corpo (*De anima*, A, 1, 403 a 8-10).

Per risucire a definire lo *status* del *noein*, bisogna dunque capire quale sia il suo rapporto con l'immaginazione. Infatti, come vedremo, l'immaginazione è legata in modo particolare alla facoltà sensitiva e, dunque, se si riscontra un legame tra l'immaginazione e il pensare, anche per il pensare si dovrà ammettere un legame con il corpo.

Questa ipotesi risponde al primo schema presentato che vede una continuità forte tra sensazione e pensiero, con l'immaginazione a fare da tramite.

Per il momento, comunque, Aristotele pone solo l'ipotesi senza affrontarla e, illustrando entrambe le tesi che potrebbero conseguire a questa ipotesi, presenta il problema vero che fa da sfondo all'aporia posta dai *pathe* comuni o propri:

<1> Se pertanto tra le attività e le passioni dell'anima (τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον αὐτῆς)¹⁴ ce n'è qualcuna propria, sarà possibile che l'anima sia separata; <2> se nessuna le è propria, non sarà separabile (χωριστή), ma si troverà nella condizione della retta in quanto retta, che ha molte proprietà, per esempio quella di toccare la sfera di bronzo in un punto, ma la retta non la toccherà in questo modo, cioè essendo separata (χωρισθῆν): infatti è inseparabile (ἀχώριστον) se esiste sempre in un certo corpo (*De anima*, A, 1,403 a 10-16).

Quelli che finora sono stati chiamati *pathe*, ora vengono esplicitati secondo la formula già vista al passo 403 a 3-8 (πάσχειν οὐδέ ποιεῖν), cioè come "attività e passioni", ma, a parte la variazione dei termini utilizzati, non sembra ci sia alcuna discrepanza di significato.

Anche se qui lo Stagirita pone il problema in termini generici, proprio sulla scorta del passo 403 a 3-8, credo si sia autorizzati a pensare che il problema si ponga solo per il *noein*, perché l'incertezza è espressa da Aristotele esplicitamente solo per questa affezione: si deve stabilire se il *noein* sia proprio o comune, perché,

<1> se risulta almeno un'affezione propria dell'anima (che cioè

¹⁴ «*Pathos*, quindi, non significa qui solo ciò che il composto psicofisico può subire per l'azione di fattori esterni, ma tutto quanto esso può appunto subire ed operare, dalla sensazione, all'emozione, al pensiero» (Napolitano Valditara, *Dinamiche...*, p. 59).

essa non condivide con il corpo), allora l'anima risulterà separabile dal corpo;

<2> se, invece, nessuna affezione risulterà propria (quindi anche il pensare sarà comune ad anima e corpo), allora si dovrà considerare l'anima come inseparabile dal corpo.

La situazione posta dai *pathe* è davvero spinosa per Aristotele perché, dal punto di vista fisico-biologico, considerando il *noein* una caratteristica non può non porla tra i *pathe* e, coerentemente con il punto di vista biologico, dovrebbe anche dirla comune, ma non può farlo perché altrimenti l'anima risulta del tutto separabile dal corpo.

Nell'ultimo passo citato la non separabilità dell'anima viene spiegata con un esempio significativo, quello della retta: essa, in quanto oggetto matematico, può essere infatti pensata come separata, se sottoposta ad un'operazione di *afareisis*, di sottrazione¹⁵. Le sue proprietà, però, non può spiegarle in quanto separata, ma soltanto congiunta ad un corpo. Diremmo, dunque, che è separabile con un'operazione di sottrazione, ma di fatto (e dal punto di vista fisico) risulta congiunta al corpo.

Comunque, delle due ipotesi poste, Aristotele sembra scegliere la seconda, anche se bisogna notare che, a questo livello, il nodo posto dal pensare rimane e Aristotele non lo affronta.

Sembra (ἔοικε) che le affezioni dell'anima (τά τῆς ψυχῆς πάθη) si accompagnino tutte (πάντα)¹⁶ al corpo: l'ira, la mitezza, la paura,

¹⁵ La Cattanei (*Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e pensiero, Milano, 1996, p. 202) richiama l'attenzione sulla traduzione letterale del termine (ἀφαίρεσις) perché riconosce che il fatto di tradurlo con "astrazione" «crea la difficoltà di stabilire che tipo di attività mentale sia l'astrazione secondo Aristotele, che tipo di implicazioni ontologiche abbia e se riesca davvero a spiegare l'oggetto e la verità delle scienze matematiche. Ma le intenzioni di Aristotele non potrebbero essere più modeste? La "sottrazione" è, per definizione, qualcosa di puramente logico, relativo a "nozioni", qualcosa di appartenente all'ordine del conoscere, che non ha automatiche e necessarie ripercussioni nell'ambito dell'essere e dell'ontologia». La studiosa ipotizza dunque che Aristotele con questo termine voglia semplicemente intendere che «i matematici lavorano su nozioni ottenute "per sottrazione" da nozioni più complesse».

¹⁶ Alcuni codici registrano la variante παθήματα invece di πάθη πάντα, ma, pur eliminando la sottolineatura data dal *panta*, il problema posto dal *noein* (che in questo passo viene

la pietà, il coraggio, inoltre, la gioia, l'amore e l'odio. Infatti, con il sopraggiungere di queste, il corpo subisce (πάσχει) qualcosa (*De anima*, A, 1, 403 a 16-19).

Innanzitutto, a conferma che il *noein* resta problematico per Aristotele in questo contesto, si noti che egli qui dice che tutti i *pathe* sono comuni ad anima e corpo, ma tra gli esempi (confrontabili con quelli del passo 403 a 3-8) non nomina il *noein* (a differenza di quanto fa in quello stesso passo)¹⁷. La Gastaldi, a questo proposito, nota che «sebbene nelle pagine del *De anima* si elabori un'accezione ampia di *pathos*, un "senso largo" capace di inglobare tutti i fenomeni psicofisici, è innegabile il privilegiamento delle passioni "canoniche"... rinvio costante a un patrimonio a tutti noto, capace di fungere da orizzonte di esperienza cui ancorare solidamente la convalida della teoria». È evidente che anche qui è fondamentale il punto di vista applicato: infatti, in questo contesto più ristretto, quando cioè Aristotele tematizza su quelle che potremmo definire le "vere" passioni, l'intelletto, il *noein* non vi trovi posto, perché *strictu senso*, in se stesso, non può dirsi un *pathos* dell'anima.

Se in precedenza (cfr. passo 403 a 3-8) Aristotele aveva argomentato sulla comunanza delle affezioni tra anima e corpo, a partire dall'anima (che sembra non agisca e non patisca nulla senza il corpo) qui l'argomentazione viene fatta a partire dal corpo ed è articolata con vari esempi volti a sottolineare la contemporaneità delle dinamiche tra corpo e anima, quando sopraggiunge un'affezione.

Infatti, a questo punto Aristotele può concludere, parzialmente, che

Se le cose stanno così, è chiaro che le affezioni sono forme interne alla materia (λόγοι ἐνυλοῖ)¹⁸ (*De anima*, A, 1, 403 a 24-25).

Dunque, i *pathe*, considerati come *logoi enyloi*, sono funzionali

ignorato) resta.

¹⁷ Gastaldi, *Aristotele...*, p. 46.

¹⁸ Alcuni codici registrano la variante ἐν ὕλη. Se si accetta la lezione *enyloi*, bisogna registrare il fatto di trovarsi di fronte ad un *hapax* e «il ricorso a una nuova coniazione linguistica segnala la novità dell'approccio, che richiede addirittura la coniazione di un lessico specifico» (Gastaldi, *Aristotele...*, p. 46).

ad argomentare la tesi secondo la quale, come si è già visto, il *physikos*, a differenza del matematico e del dialettico, deve occuparsi della forma *unita* alla materia e non può astrarre o sottrarre. Questo ribadisce la conclusione qui raggiunta dallo Stagirita secondo cui tutti i *pathe* sono comuni ad anima e corpo, ma che la trattazione sia al limite lo dimostrano queste ripetute espressioni di dubbio (“Se le cose stanno così”; “come sembra”):

Ma riportiamo il discorso al punto di prima: dicevamo che le affezioni dell’anima sono inseparabili (ἀχώριστα) dalla materia fisica degli animali in questo modo, in quanto sono tali l’ira e la paura e non <come sono inseparabili> il punto e la superficie (*De anima*, A, 1, 403 b 16-19).

Tale conclusione viene raggiunta prima lasciando sospeso e poi ignorando il problema posto dal *noein* e, dato il contesto, in questi ultimi esempi, il *noein* non viene nominato dallo Stagirita.

Con l’esempio del passo 403 a 10-16, Aristotele aveva creato un’analogia con gli oggetti matematici. Qui sembra, invece, sottolineare la distanza forse dovuta al fatto che sugli oggetti matematici è possibile operare una sottrazione (*aphairesis*) che non è invece consentita dai *pathe* dell’anima, perché essi si esprimono attraverso il corpo, in un dialogo simultaneo tra corpo e anima¹⁹.

2.2. *De anima*, A, 4: applicazione del II schema (*nous* separato)

Un’altra occorrenza dei *pathe* nel *De anima* la troviamo nel paragrafo 4 del primo libro nel contesto della critica aristotelica alle dottrine che attribuiscono il movimento all’anima. Aristotele obietta a chi sostiene questa posizione che potrebbero porla con argomenti migliori se facessero riferimento alle affezioni dell’anima, ma comunque, anche in questo caso, la loro argomentazione potrebbe venir confutata.

¹⁹ Hicks (*Aristotle, De anima...*, p. 208) sostiene che la distinzione è qui necessaria, proprio per chiarire la comparazione fatta in precedenza.

Si potrebbe porre la questione del moto dell'anima con argomenti migliori, se si considerassero questi dati: diciamo infatti che l'anima prova dolore, gioia, coraggio, paura, inoltre che si adira, ha sensazione e *pensa* (διανοεῖσθαι). Questi sembrano essere tutti movimenti, perciò si potrebbe credere che essa [l'anima] si muova, ma questo non è necessario (ἀναγκάϊον). Infatti, anche ammesso che il provare dolore, gioia o il *pensare* (διανοεῖσθαι) siano soprattutto movimenti e che ciascuna affezione venga dall'anima - ad esempio, l'ira e il timore consistono nel movimento in un certo modo del cuore, il pensare (διανοεῖσθαι) consiste forse nel movimento di questo o di un altro organo. Tra queste affezioni alcune si producono per il movimento di traslazione di alcune <parti del corpo>, altre per alterazione (quali è come è un discorso diverso) - tuttavia, dire che l'anima è in collera è come dire che l'anima tesse o costruisce una casa. Infatti, è forse meglio non dire che l'anima prova pietà o apprende o pensa (διανοεῖσθαι), ma che *l'uomo lo fa attraverso l'anima*. Questo non come se in essa ci fosse movimento, ma <il movimento> talvolta giunge fino ad essa, talvolta parte da lei. Per esempio, la sensazione muove da determinati oggetti, il richiamo alla memoria, invece, <muove> da essa verso i movimenti o le tracce negli organi di senso (*De anima*, A, 4, 408 a 34 - b 18).

Tra gli esempi dei *pathe* dell'anima qui Aristotele considera anche il pensare (che nei passi precedenti era scomparso dagli elenchi degli esempi dopo averne dichiarato la natura problematica) e lo allinea alle altre facoltà comuni al corpo e all'anima.

Notiamo, però, che egli qui non utilizza il verbo *noein* (costantemente usato in A, 1), ma il verbo *dianoeisthai*. I due verbi sono molto vicini in quanto a significato, ma in *De anima* G, 10 si parla di una *dianoia praktike* che si sovrappone, come significato al *nous praktikos* di qualche riga sopra (esplicitamente distinto da quello teoretico).

entrambe queste cose muovono secondo il luogo, intelletto e tendenza, l'intelletto che ragiona in vista di un fine, cioè quello pratico (ὁ πρακτικός) che differisce da quello teoretico per il fine. Anche ogni tendenza è in vista di qualcosa: infatti la tendenza verso qualcosa è il principio stesso (ἀρχή) dell'intelletto pratico e il termine ultimo

(τὸ ἔσχατον) è il principio dell'azione. Di conseguenza, è evidente che queste due muovono: la tendenza e il pensiero pratico (διάνοια πρακτική), infatti l'oggetto della tendenza (τὸ ὀρεκτόν) muove e per questo il pensiero (διάνοια) muove, perché il suo principio è l'oggetto della tendenza (*De anima*, G, 10, 433 a 14-20).

Il riferimento alla *dianoia praktike* di *De anima*, G, 10 rende possibile ipotizzare che la distinzione dei due tipi di pensiero sia basata, per Aristotele, sulla distinzione - che a questo punto del *De anima*, però, non compare ancora (si parla genericamente di *nous*) - tra intelletto pratico e intelletto teoretico (cfr. *De anima*, G, 5): il *dianoeisthai* sarebbe allora il pensare connesso all'intelletto pratico. Sembrano confermare questa connessione tra la *dianoia praktike* e l'intelletto pratico due passi dell'*Etica Nicomachea* in cui ricompare quest'espressione (1139 a 26-31; 1139 a 35 - b 4)²⁰. È evidente, però, che in questa espressione la differenza è fatta dall'aggettivo che, in questo contesto non compare.

In G, 4, infatti, quando Aristotele argomenta circa il *nous* che poi in G, 5 verrà definito potenziale, sembra usare con valore indifferente *noein* e *dianoeisthai* legandoli entrambi direttamente all'intelletto e non al composto²¹. Anche in questo caso, però, il contesto è del tutto diverso,

²⁰ Cfr. a questo proposito, Stephanus H. - C. B Hase, *Thesaurus graecae linguae*, Lutetiae Parisiorum 1831 - 1865, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz 1954, volume III, colonne 1251-1252; volume VI, colonne 1531-1532. Migliori (*Lo schema onto-epistemico della linea*, «Elenchos», 27 (2006), pp. 459-484, p. 472), affrontando lo schema della linea proposto nel VI libro della *Repubblica*, caratterizza la *dianoia* come intermedia tra *doxa* e *nous*: «il limite di queste tecniche [le matematiche] è che, pur agendo con il pensiero (διανόια, 511 C 7), poiché non vanno verso i principi, non realizzano l'intelligenza (νοῦν, 511 D 1) di quegli oggetti che pure sono noetici (νοητῶν ὄντων, 511 D 2); resta dunque affermato che gli oggetti della *dianoia* sono Idee e che il difetto è (anche e soprattutto) di rinunciare a salire verso i principi realizzando una superiore forma di conoscenza (il *nous*); 3. [Platone] chiama questa conoscenza *dianoia* considerandola intermedia tra opinione e *nous* (μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ, 511 D 4)».

²¹ Kahn (*Aristotle...*, p. 362) sostiene che «Aristotele assume che ci siano due condizioni necessarie che devono essere soddisfatte, affinché si verifichino i nostri atti ordinari di pensiero, dove "pensiero" (*dianoeisthai*) è preso nel senso più pieno per qualsiasi cosa che includa *phantasia*, ma vada anche oltre, ogni esercizio di pensiero minimamente razionale che può essere racchiuso in ciò che egli chiama *hypolepsis*... Per il pensare in questo senso è necessaria la prima condizione - la chiamo condizione A - ed è la conoscenza empirica o sensazione che gli esseri umani condividono con gli animali... La seconda condizione, condizione B, è la specifica capacità umana del *nous*».

perché qui Aristotele non fa alcun cenno al pensare come affezione dell'anima, ma, considerando il *nous* come *dynamis* o parte dell'anima, lo dice del tutto staccato dal corpo. È chiaro che lo Stagirita sta preparandosi la strada per poter poi sostenere la separabilità di questa parte dell'anima.

Il cosiddetto intelletto dell'anima (τῆς ψυχῆς νοῦς) - chiamo intelletto ciò attraverso cui l'anima pensa (διανοεῖται) e apprende - non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli (νοεῖν): perciò non è cosa ragionevole che sia mescolato al corpo: avrebbe infatti una certa qualità, o caldo o freddo e avrebbe un qualche strumento, come la facoltà sensitiva, ma non ne ha nessuno (*De anima*, G, 4, 429 a 22-27).

Lasciando comunque, per ora, da parte questa discrepanza, non sembra che Aristotele qui esprima dubbi sul fatto che il *dianoeisthai* viene considerato un'affezione comune che, a livello fisico, implica il movimento del cuore o di un altro organo. Questa conclusione risulta, dunque, in linea con la visione dei *pathe* come comuni all'anima e al corpo: i *pathe*, in quanto *logoi enyloi*, coinvolgono l'intero uomo (anima e corpo): il movimento che comportano, come chiarisce il passo precedentemente citato di *De anima* A, 4, può partire dall'anima e giungere al corpo o viceversa.

Lo Stagirita ammette, quindi, il *dianoeisthai* tra le affezioni comuni, ma (forse proprio consapevole della possibile discrepanza rispetto a quanto affermato in A, 1) precisa distinguendo il *dianoeisthai*, affezione dell'anima, dal *nous*, *dynamis* dell'anima, impassibile e incorruttibile:

Ma sembra che l'intelletto sopraggiunga (ἐγγίγνεσθαι) essendo per così dire una sostanza (οὐσία) e non si corrompa. Infatti, potrebbe corrompersi soprattutto per l'indebolimento che deriva dalla vecchiaia, ma in questo caso avviene qualcosa di simile a ciò che avviene negli organi di senso: se infatti il vecchio avesse a disposizione un occhio adatto, vedrebbe come vede il giovane; di conseguenza la vecchiaia non è dovuta al fatto che l'anima subisce qualcosa, ma ciò in cui si trova <subisce>, come nel caso dell'ubriachezza e della malattia²². Sia

²² La Napolitano (*Dinamiche...*, p. 60) osserva che, data la conclusione raggiunta in *De anima* A, 1, nel passo in cui Aristotele definisce i *pathe*, *logoi enyloi* «il *pathos* intelletto...

il pensare (τὸ νοεῖν) sia il contemplare (τὸ θεωρεῖν) si consumano se un qualche altro organo interno si corrompe, ma esso stesso è impassibile (ἀπαθές). Ma pensare (διανοεῖσθαι), amare, odiare non sono sue affezioni, ma di quel determinato soggetto che le possiede. Perciò anche quando questo soggetto si corrompe, <l'intelletto> non ricorda né ama; non afferivano a lui, infatti, queste attività, ma al composto che è perito. L'intelletto è forse qualcosa di più divino e impassibile (θειότερόν τι καὶ ἀπαθές) (*De anima*, A, 4, 408 b 18-30)²³.

L'intento aristotelico qui sembra quello di distanziare il più possibile l'intelletto (e con esso il *noein*) dai *pathe* dell'anima. Infatti, del *nous* si dice che sembra "sopraggiungere" dall'esterno (quindi non implica il corpo) e che può definirsi una sostanza. Ora, come si è visto, uno dei significati principali di *pathos* dati in *Metafisica D*, è quello di qualità, per cui è evidente la distanza che Aristotele vuole porre tra queste e l'intelletto.

In questo contesto, si riesce forse anche a misurare la distanza tra *dianoeisthai* e *noein*: la prima è un'affezione comune all'anima e al corpo, mentre il *noein* (così come il *theorein*) sembra legato all'intelletto (esso viene ad essere una "funzione" di questa sostanza).

Dunque, il *nous* in sé non si corrompe e non subisce nulla, ma, come accade nella vecchiaia, esso viene meno perché un qualche organo si corrompe e, venendo meno il soggetto, si spegne anche la capacità del pensare e del contemplare che non appartiene tanto al soggetto stesso, quanto al *nous*. Sarebbe, però, solo un'impossibilità di fatto che non tocca il *nous* in sé²⁴.

dovrebbe allora esigere a sua volta un riferimento al corpo, almeno perché subordinato all'immaginazione e dunque agli organi di senso, se non perché collocato in un preciso organo. In questo stesso libro, però, Aristotele, benché di nuovo colleghi l'intelletto al corpo e ad un organo preciso (il cuore), negherà pregio alla conseguenza di una distruzione di esso contestuale a quella del corpo, quando esemplificherà che l'intelletto... pare venir meno per l'indebolimento conseguente alla vecchiaia».

²³ Questo passaggio è inutilmente oscuro, perché il pensiero di Aristotele oscilla tra due punti, il primo del quale si riferisce all'intera anima, mentre il secondo è specificamente connesso al *nous*» (Kahn, *Aristotle...*, p. 366).

²⁴ C. Rossitto, *Ιπάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, «Elenchos» 16 (1995), p. 153-178, p. 176-177, ritiene decisiva questa distinzione aristotelica tra *nous* e *dianoeisthai*,

Qui Aristotele sembra seguire il secondo approccio delineato nell'introduzione: la soluzione del *dianoeisthai* sembra rispondere all'esigenza di tenere il *nous* separato dal corpo. Infatti, questo passo non risolve, comunque, il problema posto dal *noein* inteso come affezione (che si comprende all'interno del primo schema e in quadro strettamente fisico-biologico, ma che ora qui non viene più definito in questi termini e giustamente, perché quando parla delle affezioni in senso forte, Aristotele non può comprendervi il *nous* che è appunto *apathes* e, dunque, in questo contesto, sarebbe assurdo considerarlo un *pathos*), per il quale Aristotele ha indicato una strada risolutiva (la sua possibile connessione con la *phantasia*), ma senza percorrerla. Infatti, la soluzione viene raggiunta con un'argomentazione che non prende neanche in considerazione l'ipotesi espressa da Aristotele in A, 1 e cioè il rapporto tra il *noein* e la *phantasia* che era stato detto decisivo per capire lo *status* del *noein* come affezione propria o comune.

Questo rende evidente che, coerentemente con il quadro frastagliato presentato nell'introduzione, (problematico rispetto al *nous*), il *noein* comporta problemi ad Aristotele, appunto perché, se dovesse ammettere che è un'affezione comune, dovrebbe anche ammettere che l'anima tutta

per risolvere il problema posto dalle affezioni. Infatti, afferma che, data questa distinzione, «benché tanto l'intelletto quanto il pensare facciano parte dell'individuo, inteso come composto di anima e corpo, il pensare non può essere considerato un *πάθος* dell'intelletto, il quale, infatti, come Aristotele fa notare, non ha comunque *πάθη*, giacché, appunto, è *ἀπαθής* e non è ciò che dell'individuo si corrompe. Non rimane altra possibilità se non che il pensare sia un *πάθος* dell'intero individuo... Ciò significa, ancora una volta, che il *νοεῖν* non va considerato, secondo Aristotele, un *πάθος ἴδιον* dell'anima, o dell'intelletto, ma, allo stesso modo di tutti gli altri *πάθη*, un *πάθος κοινόν* dell'anima e del corpo insieme, ossia dell'individuo in quanto tale». Ora, a me sembra che questa posizione non tenga conto della differenza che Aristotele sembra porre anche tra *dianoeisthai* e *noein* (che sembrano *due tipi di pensiero*). Comunque, poi, ammettere che il *noein* sia un *pathos* comune, comporta un grandissimo problema per Aristotele perché significherebbe dover ammettere che l'anima è inseparabile dal corpo (cf. passo 7), mentre Aristotele non sembra voler ammettere questo proprio per quanto riguarda l'intelletto, perché almeno l'intelletto possa dirsi separabile e, quindi, incorruttibile. Su questa linea anche la Gastaldi ammette infatti che «Uno statuto peculiare compete, tra i *pathe* dell'anima, all'intelletto, *nous*, un'eccezionalità che Aristotele non ha mancato di rilevare fin dagli esordi e che non cessa di costituire un'aporia all'interno della prospettiva biofisiologica privilegiata in queste pagine» (La Gastaldi, *Aristotele...*, p. 48-49). La Napolitano (*Dinamiche...*, p. 63) non ritiene determinante la sostituzione di *noein* con *dianoeisthai* ai fini dell'argomentazione.

è inseparabile. Lo Stagirita sembra volerlo evitare ricorrendo appunto a questa distinzione tra il principio (*nous*) e la funzione (*dianoeisthai*). Se si ammette, però, un'equivalenza tra *noein* e *dianoeisthai*, anche questa soluzione sembra fallire rispetto all'obiettivo di tener separato il *nous*, perché in A, 1 Aristotele aveva affermato che se il *noein* fosse risultato comune, l'intera anima sarebbe stata inseparabile.

2.3 La strada che Aristotele indica, ma non percorre: *noein* e *phantasia* (I schema: *noein* unito al corpo)

Come abbiamo visto, l'ipotesi di considerare il *noein* come affezione comune era stata legata da Aristotele in A, 1 al rapporto tra *noein* e *phantasia* (Cfr. *De anima*, A, 1 403 a 8-10): in questo caso, Aristotele sembra accennare al I schema visto nell'introduzione (quello naturalistico-empirista) che mostra di essere un approccio opposto rispetto a quello, poi effettivamente applicato, che vuole affermare la separabilità dell'intelletto.

Nel libro B del *De anima*, Aristotele presenta e distingue logicamente due funzioni nell'anima: 1. facoltà nutritiva; 2. facoltà sensitiva, e fa cenno anche ad altre tre *dynameis* presenti in alcuni esseri dotati dell'anima sensitiva: *phantasia*, facoltà locomotoria e facoltà appetitiva. Si tratta di funzioni che non possono ricondursi immediatamente alla facoltà sensitiva, anche se il possesso di tale facoltà ne costituisce una preconditione.

In G, 3 tratta proprio dell'immaginazione che viene distinta tanto dalla sensazione quanto dal pensiero.

Infatti, l'immaginazione è diversa sia dalla sensazione (*αἰσθήσεως*) sia dal pensiero (*διανοίας*), essa non c'è senza sensazione e senza questa non c'è apprensione intellettuale (427 b 15-16)²⁵.

²⁵ A proposito di questo passo Feola (*Phantasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo Editore, Napoli 2012, p. 47) nota: «Istermedia tra intelligenza e senso c'è la *phantasia*, diversa dalle due. L'espressione οὐ γίνεται ne evoca infatti l'idea di necessità ipotetica: A e B sono tra loro in un rapporto di necessità ipotetica... se B è condizione necessaria, ma non sufficiente di A, come per esempio avviene tra una qualsiasi materia (per esempio le travi e i mattoni che compongono una casa) e il sinolo ileomorfo che ne è costituito (la casa in questione).

L'ὀπλόησις comprende diverse specie: scienza (ἐπιστήμη), opinione (δόξα), saggezza (φρόνησις) e i loro contrari. Che l'immaginazione non sia lo stesso tipo di pensiero (αὐτὴ νόησις) dell'apprensione intellettuale, risulta evidente dal fatto che l'immaginazione *dipende da noi*, quando lo vogliamo (è possibile, infatti, raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi), mentre avere un'opinione non dipende da noi, perché necessariamente con essa o si è nel vero o si è nel falso. Infatti, afferma Aristotele, quando si ha l'opinione che una cosa sia paurosa o temibile, si ha subito la sensazione corrispondente, mentre quando immaginiamo, siamo nella situazione di chi vede cose temibili o rassicuranti in un dipinto (G, 3, 427 b). Quindi, tra immaginazione e opinione, c'è uno scarto di realtà. L'immaginazione è diversa, ma è strettamente connessa con entrambi. Movia, infatti, descrivendo questa sua particolare natura, parla di «una facoltà 'critica' e conoscitiva intermedia tra il senso e l'intelletto»²⁶.

L'apprensione intellettuale è, però, cosa diversa dal *noein*, al quale Aristotele non ha ancora fatto riferimento e che nomina solo dopo aver ampiamente trattato dell'apprensione intellettuale, perché sostiene che il *noein* sembra implicare tanto l'immaginazione quanto l'apprensione:

Quanto al pensiero (τὸ νοεῖν)²⁷, dal momento che è diverso dalla sensazione, ma sembra implicare sia l'immaginazione sia l'apprensione intellettuale... (*De anima*, G, 3, 427 b 27-29).ǻ

L'ipotesi adombrata in A, 1 come risolutiva rispetto al problema dei *pathe* (e mai più ripresa) trova qui un possibile cenno di risposta, anche se Aristotele in questo contesto non definisce il *noein* come un *pathos* e non riconnette questa tematica a quanto detto nel primo libro.

²⁶ G. Movia, *Aristotele, L'Anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Luigi Loffredo Editore, Napoli, 1979, p. 71.

²⁷ Movia, *Aristotele, Anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Movia, Bompiani, Milano, 2001, p. 281 n. 65, suggerisce di intenderlo in senso lato, ma il contesto sembra indicare il contrario dato che Aristotele sta proprio parlando di forme di conoscenza e di pensiero e distingue il *noein* dalle altre.

Il fatto che poi, in questo passaggio, egli continui a moltiplicare i nomi di queste forme di conoscenza e di pensiero è indicativo dell'estrema difficoltà che questo passaggio comporta.

Se, però, volessimo percorrere la strada che egli sembra non voler percorrere e volessimo quindi risolvere il problema del *noein* sulla base di quello che Aristotele sostiene qui dovremmo concludere che, dato che il *noein* implica l'immaginazione, anch'esso risulta un'affezione comune e non propria dell'anima (primo schema), con la conseguenza che l'anima risulta, quindi, *di fatto* inseparabile dal corpo.

Tale conclusione è coerente con l'approccio fisico-biologico di Aristotele riguardo all'anima: essa viene, infatti, definita come la forma del corpo che gli fa strumento²⁸ (B, 1, 412 b 5-7) e, quindi, strettamente connessa ad esso in una visione fortemente unitaria dell'anima. L'unica problematica eccezione - come risulta evidente anche da questa trattazione dei *pathe* - è proprio il *nous*, per il quale si deve poter ammettere una separabilità dal corpo che gli consenta l'incorruttibilità. Un ostacolo a tale soluzione è appunto la possibilità che l'intelletto sia connesso alla *phantasia* e, infatti, proprio riflettendo sull'immaginazione, Aristotele ascrive tale facoltà alla sensazione e la distingue dalle forme di conoscenza, ma ammette comunque che il *noein* sembra implicare tanto l'immaginazione quanto l'apprensione intellettuale²⁹.

²⁸ Questo è, infatti, il primo significato di ὄργανικός e ὄργανον. Solo in un secondo significato ὄργανον significa "organo di senso" e, per quanto riguarda ὄργανικός, il senso di "dotato di organi" non è attestato (Cfr. Chantraine, *Dictionnaire...*, p. 815; Liddell - Scott, *Greek...*, p. 1245). Concordo, dunque, con la lettura che di questa definizione dà Bos (*The Soul and its instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden - Boston, 2003, p. 6) il quale afferma che, se si intende la definizione aristotelica, nel senso di un "corpo dotato di organi", Aristotele sarebbe in rottura con le teorie psicologiche a lui legate, compresa quella di Platone e anche *con se stesso*. Inoltre, tradurre con "dotato di organi" significa «assegnare ad ὄργανικόν un significato che non ha mai altrove in Aristotele» (A.P. Bos, *Why the soul needs instrumental body according to Aristotle*, «Hermes» 128 (2000), p. 20-31, p. 25).

²⁹ Hicks (*Aristotle, De anima...*, p. 460) sostiene, infatti, che la dottrina di Aristotele segue il principio che il pensiero non si dà senza immaginazione, ma allo stesso tempo distingue il *phantasma* dal *noema*. Una tale lettura fa pensare, dunque che Aristotele voglia evitare di accomunare l'intelletto alle funzioni mortali dell'anima, ma questo quadro viene incrinato da un'altra forte connessione che lo Stagirita pone e che va in senso contrario. Infatti, negli *Analitici Posteriori*, come si è visto, egli afferma che dalla sensazione procede l'induzione

Sembra di poter dire, dunque, che questa strada, a differenza di quella che poi egli effettivamente percorre a proposito dei *pathe*, non gli consentirebbe di lasciare l'intelletto del tutto libero da implicazioni con il corpo e forse è per questo che egli non la percorre, pur avendola indicata.

Del resto, il nodo e la duplicità di schemi si ripropone, dunque, in modo critico, anche rispetto alla *phantasia*:

I. connessa al *nous* (Aristotele empirista);

II. non connessa al *nous* (Aristotele antiempirista).

L'ambiguità rimane tale, perché ambigua sembra questa particolarissima funzione dell'anima³⁰.

Comunque, questo è tutt'altro contesto rispetto a quello dei *pathe*, tant'è vero che qui non si fa alcun cenno alle affezioni e il *noein* non viene più considerato come un *pathe*, ma come una funzione dell'anima.

che, a sua volta, conduce all'universale e quindi, sembra sostenere un legame forte tra sensazione e conoscenza. (A, 18, 81 a 38-81 b 6). G. A. Lucchetta, *Se il pensare è analogo al percepire* (De An., III, 4, 429 a 13-14): il ruolo di *phantasia* nel processo astrattivo, in U. La Palombara e G. A. (editori) Lucchetta, *Mente...*, p. 105-116, p. 111, si chiede se «è sufficiente lo sdoppiamento della funzione di *phantasia* per rendere ragione di una divisione tra i due processi, uno raffigurante la conoscenza sensibile degli enti individuali, l'altro la conoscenza formale degli universali? Proprio il rilievo sulla natura sensibile di *phantasia* ce lo impedisce... Oppure dovremmo credere che il termine sia qui usato con due differenti significati, come nei casi appena illustrati di omonimia?». Basandosi sul *De memoria*, egli argomenta questa ipotesi: nei due ambiti (sensoriale e intellettivo) l'immagine avrebbe due funzioni diverse.

³⁰ «Stabilire un legame stretto e necessario con la fantasia costituiva un passaggio obbligato che evidentemente lo Stagirita, con la maggioranza dei filosofi, poteva fare, ma che altrettanto evidentemente *non ha voluto fare*, a costo di infilarsi in un groviglio di problemi che hanno dato esca ad un dibattito infinito. Infatti tale scelta lo obbliga a spiegare l'attività del pensiero all'interno del pensiero stesso, con l'uso della fondamentale distinzione potenza-atto» (Migliori, *Divino...*, p. 43). Una posizione confrontabile è quella di D. Frede, *The cognitive role of Phantasia*, in *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by M. C. Nussbaum and A. O. Rorty, p. 179-294, la quale osserva che «se Aristotele vuole mantenere le due facoltà separate e considerare la *phantasia* soltanto come un collegamento necessario tra le attività mentali legate alla sensazione e non, un collegamento che rimane comunque fortemente confinato al lato della sensazione, deve aver avuto buone ragioni per fare questo, perché le difficoltà che il suo dualismo comporta possono difficilmente essergli sfuggite. Una di queste ragioni deve certamente essere stato il fatto che egli non vuole accettare alcun impatto fisico sul funzionamento dell'intelletto *per se*». Anche M. Schofiel, *Aristotle on the Imagination*, in *Essays...*, pp. 249-277, p. 272, evidenzia la difficoltà di Aristotele su questo punto, affermando che «anche se a 427 b 14-15 e in tanti altri passaggi Aristotele stabilisce o implica che la *phantasia* non è identica al pensiero (*dianoia*, *noein*) è forse significativo che nella sua descrizione ufficiale della *phantasia* in *De anima*, 3.3 sembra essere indeciso su questo punto».

3. Considerazioni conclusive

Sembra, quindi, di intravedere, rispetto ai *pathe*, entrambi gli approcci aristotelici al problema dell'anima:

I schema: (approccio naturalistico-empirista che considera l'anima *solo* dal punto di vista fisico-biologico) che Aristotele non percorre fino in fondo, perché lo porterebbe a connettere anche il *noein* (e quindi il *nous*) al corpo e dirlo mortale.

Il schema: (approccio divino-antiempirista, la strada effettivamente percorsa): distanziare *dianoeisthai* e *nous*, perché questo gli consente di tener separato il *nous* dal corpo, ma come si è visto, questa spiegazione non risponde al problema del *noein* e, inoltre, lascia anche il problema di stabilire quale sia la funzione effettiva del *nous*, se il pensare pertiene al composto e non lo tocca. Nel quadro dell'intelletto, il *noein* non è più considerato un *pathos* e, dunque, Aristotele può staccare senza problemi il pensiero dal corpo.

L'impressione è che Aristotele, attraverso la trattazione dei *pathe*, stia per giungere a sostenere che, essendo tutti comuni, l'anima è inseparabile dal corpo. Questo è inconciliabile con il suo pensiero circa il *nous* e, dunque, egli sembra trovare una via di fuga da questa conclusione distinguendo tra *dianoeisthai* (inteso come *pathos*) e *noein* (connesso al *nous*).

Resta comunque un'aporia sullo statuto del pensiero, del *noein* (come *pathos* o come funzione del *nous*?) che a me sembra possa essere un riflesso della profonda aporia che pesa sulla visione aristotelica dell'anima rispetto al *nous*.

Data de registro:08/02/2013

Data de aceite:01/03/2013