



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia
Ciclo XXV
Anno di discussione 2013**

***Orexis kai nous*
*La teoria aristotelica della motivazione***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/07
Tesi di Dottorato di Roberto Medda, matricola 955743**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Carlo Natali

Tutore del Dottorando

Prof. Carlo Natali

Indice

Introduzione.....	5
Capitolo 1. Autocinesi negli esseri viventi: fraintendimenti e opportunità.....	17
1.1 <i>Phys.</i> VIII: la genesi del problema dell'automovimento.....	17
1.1.1 La drammatizzazione del problema	22
1.1.2 Interpretazioni razionaliste.....	27
1.1.3 Deflazionismi.....	32
1.1.4 Le insidie del concetto di natura.....	36
1.1.5 Un intermezzo: le piante.....	40
1.2 <i>Orexis</i> e <i>phantasia</i> : verso un modello generale.....	42
1.2.1 Un ovvio candidato: l' <i>orexis</i>	43
1.2.2 Un candidato meno ovvio: la <i>phantasia</i>	47
1.2.3 Tipi di <i>phantasia</i> e locomozione.....	52
1.2.4 Modelli di azione.....	57
1.3 Alcune osservazioni sul metodo aristotelico.....	61
Capitolo 2. I molteplici significati di <i>phantasia</i>	75
2.1 Senso proprio e senso metaforico.....	75
2.2 Argomenti dialettici.....	81
2.3 La teoria canonica.....	88
2.4 Il problema della somiglianza nella rappresentazione.....	94
2.5 Conferme empiriche dal <i>De insomniis</i>	98
Capitolo 3. Il modello psicologico generale per una teoria del movimento finalizzato: <i>De anima</i> III 10.....	105
3.1 Il piacere come elemento motore di base.....	106
3.2 Un capitolo interlocutorio: <i>DA</i> III 9.....	112
3.3 <i>DA</i> III 10: la descrizione del motore interno.....	114
3.4 I rapporti tra desiderio e capacità cognitive: alcune interpretazioni	124
3.5 Conclusioni intermedie.....	133
Capitolo 4. La teoria psicofisica della motivazione.....	140
4.1 Rappresentazioni e stati abituali.....	141
4.2 Il desiderio come fenomeno psicofisico.....	147
4.3 Un'anatomia psicofisica.....	153
4.4 Dalla periferia al centro, dal centro alla periferia.....	158
4.5 Il cuore come centro, il pneuma come principio.....	164
Conclusioni.....	174
Bibliografia.....	182
Indice dei passi citati.....	215

Introduzione

Perché gli esseri viventi si muovono verso l'oggetto del loro desiderio? Questo movimento è autonomo o è determinato da cause che non sono in loro potere? Queste domande erano state già poste nella filosofia greca prima di Aristotele e si può dire che il problema della motivazione dell'azione sia stato consegnato già maturo allo Stagirita. Infatti non se può avere forse definizione migliore di quella che ne dà Platone nel *Fedone*:

E mi pareva che egli [Anassagora] cadesse nel medesimo equivoco di colui che dicesse che Socrate fa tutto ciò che fa con l'intelligenza, ma poi, quando venisse a dire in particolare le cause di ciascuna delle cose che io faccio, dicesse, prima, che io sto seduto qui, perché il mio corpo è fatto di ossa e di nervi, e perché le ossa sono solide e hanno giunture che le separano le une dalle altre e i nervi sono capaci di distendersi e di allentarsi e avvolgono le ossa insieme con la carne e la pelle che li ricopre; e, poiché le ossa sono mobili nelle loro giunture, allentandosi e distendendosi i nervi, fanno sì che io ora sia capace di piegare le membra, e per questa causa appunto io ho piegato le membra, e per conseguenza me ne sto ora qui a sedere; [...] trascurando le vere cause, e cioè che gli Ateniesi ritennero meglio condannarmi, per questo anche a me parve meglio star qui a sedere e più giusto stare in carcere a scontare la pena che mi è stata imposta. Perché, corpo di un cane, sono convinto che già da un pezzo questi miei nervi e queste mie ossa se ne starebbero o a Megara o in Beozia, portate dall'opinione del meglio, se io non avessi giudicato più giusto e più bello, invece di svignarmela e scappare in esilio, pagare alla città qualsiasi pena da essa inflittami. (*Phaed.* 98 c 2-99 a 4, trad. Reale)

Parole belle e terribili, che fanno sovvenire le pagine delle *Lezioni sulla storia della filosofia* di Hegel, in cui Socrate è presentato come artefice di un destino razionalmente inevitabile, destino che è il frutto dell'introduzione del principio della riflessione soggettiva in un'Atene ancora impreparata.¹

¹ G.W.F. Hegel, *Vorl.*, Bd. 7, pp. 129-164.

Di certo, la ricerca delle "vere" cause delle azioni socratiche, e anche dall'astensione da qualsiasi atto, non può essere effettuata, come dai filosofi precedenti, con la semplice composizione naturale dell'agente.² La polemica, diretta contro i filosofi naturalisti, ha grande eco in Aristotele, che si ritrova ad affrontare una questione difficilissima, all'intersezione tra fisica, psicologia ed etica, spazio che egli non traccia sempre in modo esplicito e che quindi compete allo studioso ricreare nella sua unità teorica.

Ci si aspetterebbe infatti che questo tema sia affrontato nell'opera psicologica principale e, in effetti, *DA* III 9-11 può essere considerato un saggio di teoria della motivazione, che però non può essere apprezzato appieno senza l'apporto delle opere biologiche. La produzione dell'Aristotele naturalista, anche se occupa una posizione generalmente marginale nella ricostruzione del suo pensiero – e per molti motivi a ragione – è impressionante anche solo come mole: si parla di alcune centinaia di pagine Bekker, cioè una parte corposa dell'intera produzione aristotelica. In queste opere il filosofo mostra un'attenzione particolare nei confronti dell'etologia e descrive comportamenti complessi che possono essere messi in atto dagli animali come l'accudire la prole, la caccia, l'addestramento e così via, dando evidentemente spazio a una componente psicologica complessa, anche se mai razionale.

È opportuno citare qui il latore di una proposta agli antipodi rispetto a quella aristotelica, Cartesio, un pensatore che nel Novecento è stato spesso un bersaglio polemico proprio per la sua concezione del corpo animato:

Desidero che consideriate, dopo ciò, che tutte le funzioni che ho attribuito a questa macchina, come la digestione dei cibi, il battito del cuore e delle arterie, il nutrimento e la crescita delle membra, la respirazione, la veglia e il sonno, la ricezione della luce, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore e di tali altre qualità negli organi dei sensi esterni; l'impressione delle loro idee nell'organo del senso comune e dell'immaginazione, la ritenzione e l'impressione di queste idee nella memoria; i movimenti interni degli appetiti e delle passioni e, infine, i movimenti esterni di tutte le membra, che seguono così a proposito, tanto delle

² Ad esempio in *Ti.* 46 c 6-47 a 1 le caratteristiche dei componenti materiali sono classificate come concause a servizio del dio nell'espletamento delle vere cause.

azioni degli oggetti che si presentano ai sensi, che dalle passioni, e dalle impressioni che si incontrano nella memoria, al punto da imitare il più perfettamente possibile quelli di un vero uomo: io desidero, dico, che consideriate che queste funzioni seguono tutte naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno che i movimenti di un orologio o di un altro automa, seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che non bisogna concepire in essa, quando sopravvengono, alcuna altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, ad eccezione del suo sangue e dei suoi spiriti, agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore e che è della stessa natura di tutti i fuochi che sono nei corpi inanimati.³ (trad. di S. Agostini)

Questo lungo passo rappresenta molto bene una visione riduzionista che nei secoli si è attestata nel pensiero occidentale moderno e che, in un certo senso, non è affatto nuova, se consideriamo i rimbrotti platonici ad Anassagora e ai filosofi naturalisti. La polemica cartesiana nei confronti di Aristotele è qui esplicita ed è diretta alla sua idea di anima. Tuttavia, questa stessa idea è stata ripresa alla fine del Novecento da correnti di filosofia della mente che propongono un materialismo non-riduzionistico, tra cui il funzionalismo, grazie alla capacità di spiegare l'integrazione tra la materia e i suoi principi di coordinazione in termini non dualistici.⁴ In questo lavoro si analizzerà solo una piccola porzione di quell'importante nodo concettuale che è l'ilomorfismo aristotelico e solo sporadicamente si farà riferimento al quadro teorico generale.

D'altra parte, la teoria della motivazione nei movimenti intenzionali è un caso molto interessante, proprio perché intricato e difficile da ridurre in facili schematizzazioni concettuali. Una ragione è lo status fisico di questa capacità: anche coloro che interpretano in modo puramente immateriale l'attività psicologica secondo Aristotele devono spiegare l'effetto macroscopico che essa ha nel movimento finalizzato delle membra, che avviene anche negli animali. La teoria di fondo di questo lavoro è che non si può ridurre la biologia dello Stagirita a una sorta di meccanicismo pre-cartesiano, in cui il movimento degli esseri viventi può essere

³ R. Descartes, *L'homme*, AT, XI, pp. 201-202.

⁴ Cfr. Nussbaum-Putnam (1992).

ridotto alla tensione e al rilassamento di fili, di meccanismi corporei, operazioni completamente dipendenti dalla presentazione degli oggetti del desiderio; ma la sua psicologia non può essere neppure interpretata a prescindere dalle componenti materiali. Aristotele appronta una tassonomia a vari livelli, in cui le capacità cognitive superiori corrispondono a gradi maggiori di autonomia delle risposte comportamentali rispetto agli stimoli ricavati dall'esperienza sensoriale dell'animale.

Il confronto coi testi pone però molti più problemi di quanto si potrebbe immaginare e impone all'interprete un certo sforzo ermeneutico, prima nel rintracciarli e poi nel cercare di risolverli. Sì, è difficile talvolta anche individuare i punti problematici, se è vero che il nodo concettuale riconosciuto nel Capitolo 1 si deve alla messa a fuoco, relativamente recente, di David Furley.⁵ Aristotele, in alcune sezioni dell'ottavo libro della *Fisica*,⁶ sembra dubitare infatti di ciò che egli attribuisce in generale agli esseri viventi, cioè all'autocinesi, alla capacità di muovere se stessi. In questi passi si delinea un modello del comportamento animale meramente reattivo rispetto all'ambiente. Vi sono alcuni elementi esterni che interagiscono con l'ente e che, modificandolo, lo pongono in moto.

In questo, il moto locale degli esseri animati non sembrerebbe tanto diverso da quello degli enti inanimati, anche se è determinato in parte dalle condizioni interne dell'ente che si muove. Ci sono infatti dei movimenti interni naturali che producono il movimento. L'esempio usato da Aristotele in questi testi è la digestione. Si può sintetizzare così brevemente l'argomento. L'introduzione dell'alimento comporta una variazione della concentrazione del sangue nel corpo. La distribuzione di questo si orienta verso la concozione del cibo e induce il soggetto ad addormentarsi a causa del peso che si crea nella sede primaria della sensazione, vale a dire il cuore o il suo analogo. Quando l'alimento viene assimilato, il ritorno alla normalità della circolazione sanguigna porta l'animale a ridestarsi e a muoversi. Aristotele conclude quindi che, in senso forte, neppure il moto locale dell'animale può essere propriamente chiamato automovimento, perché risponde sempre a sollecitazioni fisiche interne ed esterne che inibiscono o favoriscono il movimento.

⁵ Furley (1994).

⁶ *Phys.* VIII 2, 253 a 7-20; 6, 259 b 1-22.

Si rinvia al Capitolo 1 per un'analisi approfondita dei passi e delle sue implicazioni, ma resta fermo che nella *Fisica* il filosofo ha ragioni sistematiche per limitare l'attribuzione del movimento autonomo agli esseri viventi. Questo accade perché è impegnato a evitare una proliferazione di motori primi dei movimenti e il suo fine è quello di riservare questa peculiarità al motore immobile, che ha caratteristiche ben definite, di immobilità appunto, incorruttibilità e così via, che non si possono riscontrare negli enti del mondo sublunare. Il dibattito che è sorto dall'intervento di Furley e si è condensato nel volume *Self-Movers*⁷ è testimonianza di uno scontro che ha radici antiche. La questione ha subito infatti una polarizzazione forse eccessiva a causa delle discussioni accademiche, che si sono poi riflesse sull'interpretazione successiva di Aristotele. Accade così che Tommaso, nel commentare i passi della *Fisica* in questione, ammette senza dubbio che l'automovimento è una capacità riservata ai soli esseri dotati di volontà, sulla scorta di Alessandro di Afrodisia. Alessandro, tuttavia, era comprensibilmente pressato dalla diatriba con la scuola stoica e doveva attestarsi su posizioni più arretrate e meglio difendibili rispetto agli attacchi degli oppositori, che intendevano estendere un modello di causazione determinista anche alla sfera delle azioni umane.

È così che una linea interpretativa tradizionale, che nel corso del presente lavoro viene definita "razionalista" – proprio perché presuppone facoltà cognitive superiori per l'esercizio dell'automovimento –, sopravvive nell'opera di Ross e anche in commenti recenti, come quello di Graham.⁸ Detto questo, non si può però neppure concludere con facilità l'opposto, e cioè che ogni essere vivente, in quanto in possesso della sola anima nutritiva, si muove da sé o, ancor peggio, che è sufficiente avere una *physis*, una natura, per possedere un principio interno del movimento. Non solo i vegetali, ma anche una pietra allora avrebbe un principio interno del proprio movimento perché possiede un certo peso, una forma precisa e altre caratteristiche che determinano in che modo essa rotolerà giù da un pendio dopo esservi stata gettata.

⁷ Gill-Lennox (1994). Un arricchimento di questa discussione è stato apportato dai contributi di Morison (2004) e Morel (2007).

⁸ Ross (1936) e Graham (1999).

Occorre quindi passare a un'analisi dell'elemento disinibitore del movimento e delle relazioni di questo con l'ambiente. Di questo tema si occupa la seconda parte del Capitolo 1. Si scopre così che non ogni forma peculiare a un oggetto può renderlo soggetto di automovimento. L'attuazione del movimento degli elementi, la forma più semplice di movimento, avverrà solo in un'unica direzione e qualora sia rimosso l'impedimento che lo inibiva: un grave rimosso dal suo luogo naturale cadrà appena le ragioni dell'allontanamento forzato verranno a cessare. Questo non costituisce però un principio attivo del movimento, bensì un principio del patire, del reagire in una e una sola determinata maniera a una forza esterna.

Ciò che differenzia il vivente dall'inorganico è l'avere un principio interno di movimento. Questo è individuabile nell'anima, ossia nella forma del corpo organico che risponde alle stimolazioni esterne in modo più complesso della semplice somma delle reazioni dei suoi componenti elementari. Per quanto la nozione di anima sia un risultato importante, esso è ancora una tappa intermedia nella comprensione del fenomeno. Si deve procedere pertanto con un'indagine sul "motore interno" dell'automovimento e sulle cause specifiche che permettono di arrivare a definire una teoria della motivazione. Ne emerge un quadro complesso, che mostra Aristotele intento a integrare capacità cognitive e capacità psicomotrici in un quadro ricco, dal tocco non sempre preciso, ma sicuramente potente nel suo insieme. Le facoltà che assumono maggior rilievo nella produzione del movimento locale finalizzato sono il desiderio (*ὄρεξις*) e la rappresentazione (*φαντασία*).

Il Capitolo 2 è dedicato interamente a quest'ultima capacità, che può essere ritenuta uno dei punti più interessanti della storiografia relativa alla psicologia aristotelica dell'ultimo mezzo secolo. Non è un caso che in Italia questo tema abbia appassionato due giovani studiosi italiani che hanno dedicato alla *phantasia* due interessanti monografie negli ultimi anni.⁹ Questo interesse non segue più l'onda del

⁹ Astolfi (2011) e Feola (2012). Quest'ultimo lavoro è stato potuto prendere in esame solo in una fase redazionale molto avanzata e poiché merita scrupolosa attenzione non è stato inserito nella discussione: sarebbe stato impossibile rendergli giustizia in questa sede. In un certo senso questa rinuncia non incide troppo sull'analisi, perché il contributo alla discussione della monografia di Feola è sicuramente di alto livello ed è basato sull'idea che Aristotele introduce il concetto di *phantasia* per giustificare l'errore; d'altra parte, forse a causa della tesi di fondo sostenuta, l'interesse dell'autore al ruolo della *phantasia* nel movimento animale è limitato. Cfr. Feola (2012), pp. 95-96.

dibattito funzionalista che ha occupato gli anni ottanta e novanta del secolo scorso, che ha visto protagonisti, in contrapposizione, Nussbaum e Schofield.¹⁰ La portata di questi lavori ha segnato una svolta nella serietà della trattazione della *phantasia* e nel riconoscimento del suo ruolo fondamentale nell'architettura della psicologia secondo Aristotele. La dipendenza dalle teorie della mente del tempo ha però fiaccato nel tempo la forza propulsiva di questi lavori ormai classici, a cui è seguita una serie di contributi, forse meno ispirati nell'interpretazione generale del fenomeno, ma pur sempre attenti e più liberi nell'approccio dall'influenza di dottrine appartenenti alla contemporanea discussione filosofica.

Se si dovesse isolare un aspetto in comune di questa *new wave*, come la definisce Maria Michela Sassi nella Presentazione del libro di Feola,¹¹ si potrebbe scegliere l'individuazione della natura intenzionale, in senso lato, della *phantasia*, che per questo motivo si è qui generalmente scelto di tradurre con "rappresentazione" o "facoltà rappresentativa". La *phantasia* costituisce un tassello fondamentale nella costituzione del mondo interno dell'animale, anche se Aristotele non arriverà mai a definirne i contorni con chiarezza. Questo perché la *phantasia* prende vita dal contrasto tra due tensioni che ne lacerano l'unità concettuale: da un lato essa è come il ricettacolo, l'impressione residuale della percezione in atto e dall'altro ha un ruolo critico, interpretativo delle informazioni percettive stesse, che vengono filtrate e codificate sotto l'influenza dello spazio cognitivo pregresso del soggetto.

L'esistenza di questi due livelli è stata riconosciuta in un saggio interessante, ma poco discusso, di Catherine Osborne.¹² L'autrice si pone nella stessa prospettiva che si è dovuta adottare nel presente lavoro, e cioè quella dello studioso che deve capire quale può essere il mondo cognitivo di un animale che si muove intenzionalmente. Osborne conclude che la *phantasia* è la fonte degli oggetti intenzionali e che le sue funzioni possono essere ridotte a due operazioni fondamentali: da un lato la *phantasia* serve a recepire e conservare le forme

¹⁰ Nussbaum (1978), Schofield (1979). Non furono certo attori secondari su questa scena Sorabji (2004), Modrak (1987) e Wedin (1988).

¹¹ Feola (2012), p. 7. Tra gli autori da annoverare, sicuramente vanno citati almeno Caston (1996) (1998), Romeyer-Dherbey (1998), Rapp (2001), Zanatta (2003) e la stessa Sassi (2007a) (2007b).

¹² Osborne (2000).

percettive e dall'altro a presentarle. Tuttavia, la studiosa, come Wedin, nega che la *phantasia* sia un'ulteriore facoltà e, in più, non le concede capacità interpretative dei dati percettivi. Il Capitolo 2 cerca di riequilibrare soprattutto quest'ultimo giudizio, con evidenze dal *De insomniis*. La facoltà rappresentativa fornisce all'animale e all'uomo i contenuti cognitivi su cui si costituiscono le risposte comportamentali, ma lo fa rapportando le nuove acquisizioni provenienti dai sensi o dall'intelletto con il portato delle esperienze passate.

Il Capitolo 3 invece si occupa di tracciare un quadro comune sulla questione dell'automovimento intorno alla proposta di *DA III 10*, che si può ritenere la più completa come punto di incontro delle principali problematiche concernenti la motivazione dell'azione. Dalla ricostruzione ne emerge un modello che cerca di integrare capacità cognitive, e in particolare rappresentative, con funzioni locomotrici psicofisiche come il desiderio. L'analisi delle interpretazioni fornite in passato del capitolo mostra però una incredibile varietà di possibilità di integrazione delle due componenti a seconda del peso che si attribuisce loro nel processo di generazione di un movimento finalizzato.

La posizione assunta è quella di considerare la facoltà rappresentativa e quella desiderativa come due parti del processo che risiedono su piani causali differenti. La rappresentazione, infatti, assume l'oggetto come potenzialmente motivante solo in quanto agisce da causa finale, da oggetto verso cui il soggetto tende o fugge, ma non si può dire che questa facoltà possa essere locomotrice in sé.¹³ Aristotele sembra accordare invece la funzione locomotoria in senso primario ed efficiente al desiderio, perché esso è atto a muovere grazie alle sue peculiari caratteristiche psicofisiche. Il desiderio innesca una serie di reazioni al livello del sensorio primo che si propagano attraverso il corpo e raggiungono le parti strumentali. Aristotele raggiunge così un modello unitario del movimento finalizzato senza dover presupporre l'intervento delle capacità razionali per quegli atti che non lo richiedono.

Ciò che può essere considerato un progetto di grande successo dal punto di vista psicologico deve dimostrare anche la sua adeguatezza dal punto di vista dell'attuazione fisica. Il Capitolo 4 cerca di esplorare proprio le questioni psicofisiche

¹³ Come invece sostengono in tanti, tra i quali Zanatta (2003) Corcilius (2008) e, attraverso un'interessante ricostruzione della "locomotive soul", Whiting (2002).

del moto locale, che per Aristotele sono di capitale importanza. Come ha mostrato nei suoi lavori recenti David Charles, non si tratta però solo di una questione di coerenza tra aspetti fisici e psicologici, ma soprattutto di giustificare una teoria integrata e complessiva dei fenomeni psicofisici.¹⁴ Non si possono infatti isolare le componenti se non a un livello puramente descrittivo, e sempre a condizione che si tenga a mente la particolarità dei fenomeni comuni all'anima e al corpo. Nel caso specifico della locomozione, nel *De motu animalium* Aristotele designa il pneuma come lo strumento per eccellenza deputato a svolgere la funzione di raccordo tra i segnali di ingresso (le stimolazioni sensoriali o quelle prodotte dal pensiero) e quelli in uscita (la preparazione e l'esecuzione del movimento). Il ricorso a questa sostanza permette di tracciare un'illustrazione unitaria della locomozione e della motivazione sottostante che spinge a eseguire un atto: Aristotele, infatti, non conosce il sistema nervoso e la differenza tra il sangue arterioso e venoso, ignorando quindi la circolazione sanguigna. La diffusione del pneuma nel corpo e la presenza nel centro direttivo di tutte le funzioni vitali di una forma connaturata di pneuma, che deriva all'uomo dal momento stesso della sua prima generazione, garantisce invece quest'unità organica dei sistemi percettivi, emozionali e locomotori.

Al termine del capitolo si evidenziano però anche le difficoltà che questo modello incontra nella spiegazione dei fenomeni più semplici e le incoerenze del filosofo nelle descrizioni del pneuma che offre. La contrapposizione che si è delineata nel dibattito tra gli studiosi si incentra sulla continuità o meno del pneuma rispetto agli altri elementi. Da un lato, Solmsen, ad esempio,¹⁵ ha accordato una certa importanza ai passi in cui Aristotele sembra distaccare il più possibile il pneuma dagli altri elementi, come *GA* II 3, 736 b 29-737 a 1, dove questa sostanza è paragonata all'etere; d'altro canto, si può sostenere che Aristotele, a parte questa ardita analogia, sembra concepire il pneuma in continuità con gli elementi e come sostrato del calore vitale che informa la vita.¹⁶ Di sicuro, in occasione della discussione compiuta in *MA* 10 a proposito del ruolo del pneuma connaturato nella genesi del movimento finalizzato, i comportamenti fisici della sostanza sembrano

¹⁴ Charles (2008) (2009).

¹⁵ Solmsen (1957).

¹⁶ Così Freudenthal (1995).

distaccarsi con una certa nettezza da quelli degli altri elementi, poiché il pneuma è capace di espansione e contrazione senza che ne sia alterata la densità.¹⁷

La questione filosofica sottostante non è di poco conto, è evidente. Gli scenari che si aprono all'interprete sono essenzialmente due. Aristotele potrebbe aver deciso di introdurre il pneuma per marcare la distanza delle risposte comportamentali animali da quelle degli enti inorganici, delegando all'azione di questa sostanza il compito che è svolto nella sua psicologia dal desiderio. Questa posizione andrebbe a detrimento della plausibilità fisica del pneuma, le cui caratteristiche fisiche non vengono mai chiarite in questi termini, a parte l'abbozzo di *MA* 10, 703 a 19-28.

Anche l'alternativa, che implica la continuità dell'azione del pneuma e degli altri elementi, pone problemi, perché sembra non sfuggire all'opposizione cartesiana, che impone di ricorrere a spiegazioni meccanicistiche o dualistiche. Queste ultime sembrano da escludere con certezza, proprio perché l'intero impianto psicofisico aristotelico sembra teso a evitare queste conseguenze di marca platonica. Gli interpreti, invece, hanno spesso sottovalutato le conseguenze del concepire il pneuma come del tutto affine agli altri elementi. Gli esempi fisici addotti da Freudenthal, come la pneumatizzazione del latte,¹⁸ sarebbero comuni a molti fenomeni naturali e non sembrano garantire lo scostamento delle risposte comportamentali dalle stimolazioni in ingresso. Cartesio stesso usa un esempio molto simile al pneuma, così concepito, per spiegare i movimenti mirabilmente complessi di quelle macchine automatiche che sono gli animali:

Mi accontenterei di supporre che Dio [...] gli [*scil.* al corpo] accendesse nel cuore uno di quei fuochi senza luce che avevo già spiegato e che concepivo di natura simile a quello che riscalda il fieno quando viene rinchiuso prima di essere secco, oppure a quello che fa ribollire i vini nuovi, quando si lasciano fermentare i raspi.¹⁹ (trad. di E. Lojacono)

¹⁷ Se il pneuma fosse rappresentabile come un gas, sarebbe quindi in contraddizione con la legge di Boyle e le leggi di Gay-Lussac, che descrivono i comportamenti di volume, pressione e temperatura dei gas ideali come in relazione costante.

¹⁸ Freudenthal (1995), pp. 121-122.

¹⁹ R. Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI, pp. 45-46.

Questo "fuoco senza luce" è poi così tanto diverso dal pneuma come descritto dagli interpreti che lo ritengono assimilabile agli altri elementi? Eppure serve a Cartesio solo a spiegare l'apparente capacità dei corpi animati di muovere se stessi, senza ricorrere all'anima. Tuttavia, rispetto a questa posizione, quella aristotelica ha indubbi vantaggi rispetto alla proposta cartesiana agli occhi di un lettore contemporaneo. Il tramonto, forse definitivo, delle attrattive offerte dal dualismo in filosofia della mente ha riportato Aristotele al centro di un certo interesse in particolare grazie all'applicazione dei concetti di forma e materia e della sua complessa idea di causalità alla teoria della motivazione.

Il pneuma non è certo uno strumento oggi giorno credibile in quanto tale, ma permette allo Stagirita di concludere un sistema psicofisico sensoriale e locomotorio di grande raffinatezza. Dall'analisi emerge un Aristotele attento a delineare soprattutto una psicologia plastica, non rigidamente fissata in schemi comportamentali determinati "geneticamente", diremmo oggi. L'animale risulta così capace di adattare le risposte ambientali nel tempo grazie alla facoltà rappresentativa e a modificare alcuni suoi obiettivi attraverso un mutato riconoscimento della situazione in cui si muove.

Tuttavia, è legittimo chiedersi se questa autonomia dall'ambiente sia sufficiente per garantire la non-determinabilità degli atti. Dalla prospettiva aristotelica lo è se si pensa all'enfasi che egli pone sugli stati iniziali, che risultano parzialmente aperti, e sui possibili sviluppi futuri, che saranno influenzati dalle esperienze individuali; ma una volta che gli stati abituali siano contratti, la prevedibilità è totale a meno dell'intervento della ragione.²⁰ Di sicuro, lo Stagirita in questo campo si è distinto dai suoi predecessori per aver esteso la possibilità di compiere degli atti non predeterminati agli esseri senzienti e anche per l'introduzione di sfumature intermedie tra le diverse specie della *scala naturae*, finezza che gli deriva dall'osservazione naturalistica. In definitiva, l'animale, secondo lo Stagirita, può

²⁰ Una volta che uno stato abituale è contratto, si può perfino dubitare che l'azione non sia del tutto necessitata, come pensa Donini (1989a). I casi di debolezza del volere testimoniano quanto sia difficile anche per la ragione intervenire su situazioni che arrivano a spingere quasi in automatico il soggetto, al di là di ogni contenimento possibile.

apprendere delle routine motorie a lui sconosciute, anche se non è in grado di valutarle e codificarle autonomamente rispetto alle stimolazioni ambientali.

Capitolo 1

Autocinesi negli esseri viventi: fraintendimenti e opportunità

Nel primo capitolo del secondo libro degli *Analitici secondi* Aristotele introduce quattro possibili tipi di indagini che possono avere per oggetto il *che* (τὸ ὄτι), il *perché* (τὸ διότι), il *se è* (εἰ ἔστι) e infine il *che cos'è* (τί ἐστίν). Per quanto riguarda l'automovimento, il filosofo non sembra interrogarsi sul *se è*, che pare scontato.²¹ Neppure sul *che* ci si deve soffermare a lungo, poiché è l'argomento di intere trattazioni che riflettono sulla natura del movimento dell'animale. Nell'*Historia animalium*, nel *De partibus animalium*, nel *De incessu animalium* la ricerca dello zoologo non è mai messa in discussione da un tale quesito. Il *che cos'è* è trovato da Aristotele nella definizione di autocinesi, che consiste in nient'altro che nell'avere in sé il principio del proprio movimento.²² Ugualmente, il *perché* sembra essere almeno in parte l'oggetto del *De motu animalium*, per quanto le risposte che il trattato offre non siano facilmente intelligibili. In questo trattato si ricerca una soluzione ai problemi che questo speciale tipo di movimento affronta, soprattutto alla luce della *Fisica*.

1.1 *Phys.* VIII: la genesi del problema dell'automovimento

In Aristotele il moto degli animali è generalmente qualificato come autonomo nelle opere psicologiche, etiche e politiche, ma secondo la critica degli ultimi decenni alcuni passi dell'ottavo libro della *Fisica* sembrano mettere in dubbio questa attribuzione, quando il filosofo si trova a giustificare l'autocinesi degli animali da un punto di vista fisico più complessivo. Nel libro ottavo si considera la natura dei movimenti del cosmo, a partire da quelli elementari fino ai moti celesti, e tra i moti del mondo sublunare si prende in esame anche quello degli esseri viventi, che meriterebbe una riflessione approfondita, nonostante gli accenni alla questione siano

²¹ Si veda *Phys.* VIII 2, 252 b 17-24.

²² Cfr. ad esempio *Phys.* VIII 4, 255 a 8-9 e *MA* 1, 698 a 7-9.

sviluppati solo approssimativamente da Aristotele. Riportiamo i due passi che David Furley ha segnalato in un lavoro che per primo forse ha sollevato il problema in modo pertinente.²³

Ma soprattutto la terza obiezione [*scil.* alla tesi secondo cui il movimento è eterno] sembrerebbe comportare difficoltà, poiché sostiene che si genera un movimento che prima non esisteva, come si riscontra negli esseri animati: infatti, ciò che dapprima era in quiete, poi cammina, senza che nessuna delle cose esterne, apparentemente, lo abbia mosso. Ma questo è falso. Infatti, noi vediamo che sempre si muove nell'animale qualcuna fra le parti congenite: e del movimento di questa non è causa lo stesso animale, ma forse l'ambiente circostante. E noi affermiamo che l'animale muove se stesso non rispetto a ogni movimento, ma secondo quello locale. Pertanto niente impedisce, anzi forse è necessario, che nel corpo si generino molti movimenti dall'ambiente circostante, e alcuni di questi muovano il pensiero o il desiderio, e quest'ultimo muova già l'intero animale, come accade durante il sonno. Infatti, anche se non è presente alcun movimento sensibile, ma è presente tuttavia un qualche movimento, gli animali di nuovo si destano.²⁴ (*Phys.* VIII 2, 253 a 7-20)

E vediamo anche chiaramente che esistono cose capaci di muovere se stesse, come il genere degli animati e dei viventi; e proprio queste producevano l'opinione che non è mai possibile il generarsi di un movimento che non esisteva affatto, per il motivo che noi osserviamo che questo si verifica in questi esseri: infatti, essi, dopo essere stati in un certo tempo immobili, di nuovo si muovono, così sembra. Allora, si deve assumere questo: che muovono se stesse rispetto a un solo movimento, e rispetto a questo neppure in senso proprio. Infatti, la

²³ Furley, (1994), p. 6.

²⁴ μάλιστα δ' ἂν δόξειεν τὸ τρίτον ἔχειν ἀπορίαν, ὡς ἐγγιγνομένης οὐκ ἐνούσης πρότερον κινήσεως, τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐμψύχων· ἡρεμοῦν γὰρ πρότερον μετὰ ταῦτα βαδίζει, κινήσαντος τῶν ἔξωθεν οὐδενός, ὡς δοκεῖ. τοῦτο δ' ἐστὶ ψεῦδος. ὁρῶμεν γὰρ αἰεὶ τι κινούμενον ἐν τῷ ζῳῷ τῶν συμφύτων· τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῷον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως, αὐτὸ δὲ φαμεν αὐτὸ κινεῖν οὐ πᾶσαν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ τόπον. οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκείνην δὲ τὸ ὅλον ἤδη ζῷον κινεῖν, οἷον συμβαίνει περὶ τοὺς ὕπνους· αἰσθητικῆς μὲν γὰρ οὐδεμιᾶς ἐνούσης κινήσεως, ἐνούσης μὲντοι τινός, ἐγείρεται τὰ ζῷα πάλιν. Laddove non sia segnalato altrimenti, le traduzioni sono a cura dell'autore.

causa non proviene dalla cosa stessa, ma sono presenti negli animali altri movimenti naturali, secondo cui non si muovono da sé, come ad esempio l'accrescimento, la diminuzione, la respirazione, secondo cui ciascun animale è mosso, pur rimanendo in quiete e senza essere mosso secondo il movimento che proviene da sé. Causa di ciò sono l'ambiente che circonda l'animale e molte cose che entrano in esso, come, ad esempio, di alcuni movimenti è causa il nutrimento; infatti, quando viene digerito gli animali si addormentano, e quando viene assimilato si risvegliano e si muovono, proveniendo dall'esterno il primo principio [del movimento]. Perciò non sempre si muovono con continuità da se stessi, poiché il motore è altro, essendo esso stesso mosso e mutando in relazione a ciascuna delle cose che muovono se stesse. In tutti questi esseri, però, il primo motore, cioè la causa per cui una cosa si muove da sé, è mosso da sé, ma tuttavia per accidente: infatti, il corpo muta secondo il luogo, così anche tutto ciò che è nel corpo e muove se stesso insieme con la leva.²⁵ (*Phys.* VIII 6, 259 b 1-22)

Questi passi sono in parte paralleli, nonostante una leggera modifica nella sequenza degli argomenti e la presenza di alcuni elementi originali. All'esordio del secondo passo citato si constata che l'autocinesi dell'animale è evidente, ma questo non è certo una sorpresa, in quanto già introdotto alle linee 252 b 17-24. Come risulta dall'esperienza comune, gli esseri viventi sembrano iniziare e porre termine a molti loro movimenti *ex abrupto*, senza che un principio esterno li determinino; non capita così agli enti inanimati, che necessitano di una causa esterna per dare principio al movimento. In *Phys.* VIII 4 proprio l'animale diventa il caso più rappresentativo di

²⁵ ὀρῶμεν δὲ καὶ φανερῶς ὄντα τοιαῦτα ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζώων γένος, ταῦτα δὲ καὶ δόξαν παρεῖχε μὴ ποτε ἐνδέχεται κίνησιν ἐγγίγνεσθαι μὴ οὕσαν ὅλως, διὰ τὸ ἐν τούτοις ὄρᾶν ἡμᾶς τοῦτο συμβαῖνον (ἀκίνητα γὰρ ποτε ὄντα κινεῖται πάλιν, ὡς δοκεῖ), τοῦτο δὲ δεῖ λαβεῖν, ὅτι μίαν κίνησιν αὐτὰ κινεῖ, καὶ ὅτι ταύτην οὐ κυρίως· οὐ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὸ αἴτιον, ἀλλ' ἐνεῖσιν ἄλλαι κινήσεις φυσικαὶ τοῖς ζώοις, ἃς οὐ κινουῦνται δι' αὐτῶν, οἷον αὐξήσις φθίσις ἀναπνοή, ἃς κινεῖται τῶν ζώων ἕκαστον ἡρεμοῦν καὶ οὐ κινούμενον τὴν ὑφ'αὐτοῦ κίνησιν. τούτου δ' αἴτιον τὸ περιέχον καὶ πολλὰ τῶν εἰσιόντων, οἷον ἐνίων ἢ τροφή· πεπτομένης μὲν γὰρ καθεύδουσιν, διακρινομένης δ' ἐγείρονται καὶ κινουῦσιν ἑαυτούς, τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐξῶθεν οὕσης, διὸ οὐκ ἀεὶ κινουῦνται συνεχῶς ὑφ' αὐτῶν· ἄλλο γὰρ τὸ κινουῦν, αὐτὸ κινούμενον καὶ μεταβάλλον πρὸς ἕκαστον τῶν κινούντων ἑαυτά. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις κινεῖται τὸ κινουῦν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκὸς μέντοι· μεταβάλλει γὰρ τὸν τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ τῇ μοχλείᾳ κινουῦν ἑαυτό. ἐξ ὧν ἔστιν πιστεῦσαι ὅτι εἴ τί ἐστι τῶν ἀκινήτων μὲν κινούντων δὲ καὶ αὐτὰ κατὰ συμβεβηκός, ἀδύνατον συνεχῆ κίνησιν κινεῖν.

autocinesi, di un ente che ha in sé il principio del proprio movimento. È infatti necessario distinguere l'autocinesi dal moto naturale, poiché quest'ultimo non è in grado di interrompersi: in altre parole, l'autocinesi consiste nell'avere in sé la possibilità di produrre movimenti contrari, e anche il movimento o la quiete, come il camminare e il non camminare (255 a 8-9). Gli elementi, invece, non sono in grado di compiere per natura movimenti che non siano quelli verso il luogo naturale. Una volta rimossa dal supporto su cui poggiava, la pietra cadrà al suolo invariabilmente secondo la propria natura e la rimozione dell'impedimento che ostacolava il suo percorso sarà solo la causa prossima del movimento. Nulla vieta che gli elementi possano essere mossi anche contro natura, ma ciò non costituisce certo la realizzazione di una possibilità della propria natura e avverrà sempre a causa di una costrizione (255 a 2-5).

In molti luoghi Aristotele marca questa differenza tra esseri animati e inanimati. Lo stesso Furley²⁶ sottolinea come l'attribuzione agli esseri viventi della capacità di essere la causa dei propri movimenti discende da *Phys.* VIII 4 al *De motu animalium*, opera ancora interamente incentrata sulle problematiche fisiche del movimento animale, fino alle opere etiche, in cui quest'interesse viene accantonato, ma non è mai messo in dubbio che l'uomo sia l'*arche* delle proprie azioni²⁷ e che lo stesso concetto di volontarietà vada determinato a partire dalla posizione nel soggetto del principio dell'azione.²⁸

Tuttavia, questa ammissione sembrerebbe scontrarsi con la linea argomentativa dell'ottavo libro, perché l'eternità del movimento nel cosmo potrebbe essere posta in dubbio da un modello che abbiamo costantemente sotto gli occhi. Cosa vieta che avvenga nell'universo ciò che accade negli esseri viventi, e cioè che il movimento si generi dalla quiete? Ammettere che Socrate possa decidere di alzarsi e passeggiare senza che ci sia un motivo esterno attuale che lo spinga a fare ciò porterebbe a mettere in discussione il primo motore nella sua unicità e nella continuità del movimento che comunica, conclusione che maturerà nel corso dell'ottavo libro della

²⁶ Furley (1994), p. 7.

²⁷ *EN* III 5, 1112 b 31-32; *EE* II 6, 1222 b 28-29, etc.

²⁸ *EN* III 1-3.

Fisica e che costituisce il coronamento del progetto fisico fino alle sue ultime propaggini cosmologiche.

È quindi necessario reperire degli argomenti per discriminare la capacità di causare il proprio movimento degli esseri viventi dal moto che il primo motore immobile è capace di conferire, che deve essere eterno, unico e circolare. Aristotele propone due argomenti. In effetti, l'essere vivente consta di un'anima che muove e di un corpo che è mosso, ma in un modo tale che rende l'anima incompatibile con l'identificazione col primo motore. L'anima è imprescindibilmente legata al corpo e, nonostante ne sia il motore, come tale è essa stessa mossa da sé accidentalmente: Socrate decide di alzarsi e passeggiare e mentre attua questo proposito motore e mosso mutano il loro luogo insieme, anche se il primo solo accidentalmente e il secondo per sé.²⁹ Questo argomento potrebbe essere sufficiente per evitare la proliferazione di motori primi che Aristotele cerca di scongiurare, poiché il motore dovrà essere immobile e non muoversi da sé, sia pure accidentalmente.³⁰

Il secondo argomento, riportato per esteso nei due passi citati, è quindi forse pleonastico nell'argomentazione, ma il fatto che Aristotele lo ripeta e lo discuta per due volte a lungo porta a credere che esso sia rilevante e che il filosofo gli attribuisca una certa importanza. Un segno di questa importanza è dato dalla caduta del dubbio, espresso da un "forse" (ἴσως; 253 a 13) solo nel primo passo,³¹ sulla causalità attribuibile all'ambiente circostante (τὸ περιέχον) negli atti degli animali. In breve, si sostiene che innanzitutto il movimento che siamo soliti attribuire agli esseri che si muovono da sé è il moto locale e non gli altri tipi di mutamenti; inoltre, molti mutamenti sono presenti nell'essere animato senza che siano causati da lui, ma dall'ambiente (alimentazione, respirazione, etc.), e questi sono causa di movimenti delle parti congenite. L'animale può muoversi da sé solo nel senso del moto locale,

²⁹ *Phys.* VIII 6, 259 b 16-20.

³⁰ Il modello di questa risposta è fornito da *Phys.* VI 10, 240 b 8-20, in cui si afferma che ciò che è privo di parti non può muoversi, se non per accidente, così come si muove colui che siede sulla nave che affronta il mare.

³¹ Tommaso d'Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, VIII, 4, 1002 ritiene che Aristotele intenda realmente restringere la forza dell'affermazione. Dello stesso avviso Wieland (1993), p. 318, che comunque considera l'avverbio come segno di un dubbio metodologico in vista della conclusione di VIII 6. La seconda opinione pare più verosimile.

ma anche in questo caso si può notare come gli altri tipi di mutamenti influenzino e diano inizio alla locomozione.

D'altro canto, non tutti i movimenti esterni muovono l'animale: "nel corpo si generano *molti* movimenti dall'ambiente circostante, e *alcuni* di questi muovono il pensiero o il desiderio" (253 a 16-17). In altre parole, c'è una selettività dell'ambiente da parte dell'animale, che non risponde a tutte le sollecitazioni, ma solo ad alcune. Si prenda l'esempio comune ai due passi, il ciclo della digestione: questo causa un'inibizione del movimento fino alla completa assimilazione dell'alimento, quando i movimenti interni ritornano alla loro completa attività. Questo esempio mostra un caso non specifico dell'animale, trattandosi di una routine che afferisce all'anima nutritiva, ma è significativo rispetto alla tesi secondo cui un elemento esterno può causare un movimento o la quiete. Può causare, non causa assolutamente. Il soldato che riposa dopo il pasto sente risuonare l'allarme per l'imminente attacco nemico, si desta e, nonostante il torpore, si appresta all'azione; questo invece non avverrà all'udire nel sonno le voci dei propri commilitoni in circostanze normali. In questo senso il secondo passo è più preciso, in quanto specifica che l'essere che muove se stesso in realtà non si muove da sé "sempre con continuità", poiché c'è sempre bisogno di un movimento proveniente dall'ambiente. Tuttavia si dovrà verificare in che modo vengano mediati dal soggetto stimoli concorrenti.

In senso proprio per Aristotele non sembra però che si possa parlare di autocinesi neanche a proposito dell'uomo, perché la causa efficiente che mette in moto proviene dall'esterno, a meno di introdurre una nozione peculiare di razionalità. Alcuni commentatori moderni di questi passi, come Ross e Graham,³² ammettono senza problemi che qui Aristotele abbandona le concezioni comuni, che lui stesso altrove sostiene, degli esseri viventi come iniziatori dei propri movimenti, attestandosi su una posizione determinista e meccanicistica, un comportamentismo *ante litteram*. Una posizione difficile da sostenere alla luce della discussione che emergerà dalle prossime sezioni.

³² Ross (1936), p. 691; Graham (1999), p. 62.

1.1.1 *La drammatizzazione del problema* – Se affrontata in questo modo, e così probabilmente è avvenuto in gran parte della tradizione aristotelica successiva, la questione diventa molto problematica per coloro che intendono ritrovare una coerenza interna tra i vari luoghi della riflessione dello Stagirita. I pensatori peripatetici, innanzitutto, hanno cercato di riconfigurare il problema in modo originale, soprattutto in contrasto con altre scuole filosofiche.

Un ottimo terreno per mettere alla prova alcune soluzioni è il *De fato* di Alessandro di Afrodisia. In quest'opera si dispiega un ventaglio di argomenti, non sempre cogenti e esenti da retorica, contro il determinismo, con ogni probabilità di matrice stoica, che vede nel fato un intreccio necessario di cause che governa il cosmo. Naturalmente Aristotele deve diventare campione dell'opzione non determinista e non stupisce che i passi citati dalla *Fisica* al principio del paragrafo non siano tra le frecce all'arco di Alessandro. Tralasciando alcuni argomenti meno pertinenti allo sviluppo del presente discorso, si dovranno notare alcune risposte alle minacce deterministe che la dottrina stoica del fato rappresenterebbe per quella aristotelica come recepita dal Peripato di età imperiale. Risposte interessanti, perché enucleano posizioni persistenti nella lettura di questa difficoltà teorica in Aristotele. Alle spalle di Alessandro c'è senza dubbio una secolare discussione, che è sfociata in un irrigidimento delle posizioni. La posizione stoica è assunta in una versione piuttosto intransigente e il compatibilismo tra la rete necessaria di cause e la libertà d'azione, caratteristica di parte della Stoa antica, ad esempio di Crisippo, è considerata poco più che un'acrobazia verbale.

Su queste basi, Alessandro concede grande importanza alle conseguenze indesiderate sul piano etico della dottrina stoica e si diffonde sull'incompatibilità di un rigido determinismo con ciò che regge una società, ossia punizioni, lodi, biasimi, anche la semplice iniziativa sembrerebbe annichilita di fronte ad un destino ineluttabile: tutti argomenti di sicuro effetto per i destinatari, gli imperatori, cui il testo è dedicato.³³ D'altro canto, il filosofo si mostra più reticente su alcuni nodi fisici che pongono il problema del destino.³⁴

³³ Sull'affinità degli argomenti di Alessandro con la polemica antifatalista di Carneade si veda Amand (1973).

³⁴ Natali (2009), p. 52.

Nonostante questo, le risposte alessandriste condensano degli argomenti attorno ai quali sarà più semplice radunare le proposte interpretative del dibattito recente sul problema aristotelico dell'autocinesi degli esseri animati e avanzare a esse alcune critiche. Uno dei principali errori degli Stoici per Alessandro è la riduzione della nozione di causa a quella di causa antecedente³⁵ e questo li porta a fraintendere la mera successione temporale degli eventi con la catena delle cause. È evidente invece che il mancato verificarsi di alcuni avvenimenti non inficia la prosecuzione della catena: il contravvenire all'ordine del re o del padrone non dissolve la monarchia o la casa (XXV, 196, 8-12); inoltre, anche la scienza sarebbe impresa vana, in quanto è ricerca delle cause prime (XXV, 196, 5-7).

Alessandro può arrivare così all'identificazione di destino e natura (VI, 169, 19), probabilmente al seguito delle riflessioni del primo Peripato che riportano il destino alla natura individuale delle sostanze.³⁶ L'irrigidimento determinista porta a concepire però la natura come operante su schemi necessari e non secondo la regola del "per lo più", criterio più lasso che porta ad individuarla come principio di ordinamento che ammette anche casi contrari alla natura. L'errore che commette quindi lo stoico è quello di considerare la catena causale non a partire dagli effetti per risalire alla causa, ma come percorribile in entrambe le direzioni: se la natura agisce sempre allo stesso modo e determinata è la concatenazione di causa ed effetto, nulla vieta di sostenere che gli avvenimenti futuri siano sempre conoscibili e che gli eventi che sembrano scartare rispetto alla necessità sono tali solo per l'insufficiente conoscenza delle cause da parte dell'uomo. Invece Alessandro sostiene esplicitamente: "[...] ciò che è ed è accaduto non può né non essere, né non essere accaduto; ciò che sta per accadere, invece, ammette anche la possibilità di non accadere" (XXVII, 197, 13-15).³⁷

L'identificazione di destino e natura è cruciale e da essa discendono conseguenze importanti, che modificano l'impianto aristotelico per conferirgli un assetto più difendibile. Alessandro deve ritagliare uno spazio di indeterminazione

³⁵ Per quanto le loro teorie contemplino uno "sciame di cause" (*De fato* XX, 192, 18). Sulla riduzione del fato alla nozione di causa antecedente si veda D. Frede (1982), p. 279.

³⁶ Natali (2009), 205-206.

³⁷ Qui e altrove utilizzo la traduzione dell'edizione curata da Carlo Natali (2009). Variazioni saranno segnalate.

negli eventi umani futuri e per questo motivo difende la nozione di una deliberazione che non sia vana. Sostenere che il risultato della nostra deliberazione è predeterminato significa ai suoi occhi non attribuirle affatto alcuna autonomia. La nozione aristotelica è certamente molto complessa al riguardo ed è stato sostenuto che lo Stagirita assume una posizione spesso non definita, perché non era del tutto consapevole dei potenziali corto circuito che l'allacciare causalità e necessità può comportare.³⁸ È proprio la deliberazione che pone in imbarazzo il determinista, secondo Alessandro, poiché lo porta a fronteggiare un caso in cui la riduzione di "ciò che dipende da noi" (τὸ ἐφ' ἡμῶν) a "ciò che accade per tramite nostro" (τὸ δι' ἡμῶν) non può essere compiuta.³⁹ Ciò che dipende da noi è ciò che può essere diversamente, mentre ciò che accade per tramite nostro è ciò che è determinato dalla nostra propria natura. Per usare un esempio dell'autore, che si rifà a sua volta a Crisippo, il fatto che dopo una spinta la pietra rotoli da un pendio è dato dal suo peso, ma non dipende da essa il rotolare. Il contributo causale della pietra, che pure esiste – una piuma che subisse la stessa spinta si comporterebbe del tutto diversamente – non può però essere equiparato con la deliberazione vera e propria.

Se può esserci consenso sugli enti inanimati, per gli animali e l'uomo gli Stoici introducono degli strumenti esplicativi insufficienti per Alessandro. L'impulso (ὁρμή) e l'assenso (συγκατάθεσις) alle rappresentazioni pongono un distacco dalla mera azione causale dell'ambiente che dovrebbe essere sufficiente a giustificare il "ciò che dipende da noi" secondo gli Stoici. *Mutatis mutandis*, la posizione sembra però piuttosto simile a quella che si è vista in *Phys.* VIII 2, 253 a 7-20 e 6, 259 b 1-22. L'animale è incapace di quelli che noi oggi chiameremmo "fresh starts", perché la causa motrice risiede sempre nell'ambiente esterno che ne attiva la costituzione naturale. Alessandro obietta agli Stoici che una nozione di "ciò che dipende da noi" così intesa è completamente svuotata, perché esclude la "piena indipendenza" (τὸ ἀτεξούσιον) dell'essere che agisce e sarebbe stato meglio per loro rinunciare a questa nozione per essere coerenti con se stessi (XIV, 182, 20-31). L'animale dà

³⁸ Si veda appunto il tentativo di Sorabji (1980), p. xi e capp. I-II di rendere coerente la dottrina aristotelica proprio attraverso la separazione di causalità e necessità.

³⁹ Questa distinzione è introdotta a fini polemicici da Alessandro o forse deriva da Filopatore, stoico del II sec. d.C. Per dei cenni bibliografici sulla questione, cfr. Natali (2009), p. 220.

l'assenso alla propria rappresentazione solo se è nella posizione di poter anche dissentire, ma se ciò per destino gli è negato, allora anche l'assenso sarà determinato.

Alessandro accetta il lessico stoico e profila un'alternativa netta: o si rinuncia alla compatibilità di assenso e indipendenza, riportando alla natura individuale tutti i fenomeni, oppure si deve introdurre un assenso razionale, stavolta non necessario, che ammette di conseguenza vera libertà d'azione. La scelta di Alessandro – qui si desiderava arrivare – ha conseguenze notevoli sulla ricezione che ha avuto Aristotele dalla tarda antichità fino ai giorni nostri. In altre parole, o si estende "ciò che dipende da noi" a tutti gli enti, e a mutare sarà solo la forma specifica della reazione; oppure la forma specifica umana è l'unica a potersi frapporre tra lo stimolo e la risposta grazie al possesso della razionalità, che può giudicare la verità o la falsità della rappresentazione e se l'oggetto del desiderio conforme a essa sia da perseguire o meno.

Alessandro decide quindi di attestarsi su una posizione per lui più facilmente difendibile e sacrifica l'assenso animale alle rappresentazioni, che considera necessitato. La razionalità invece consiste in nient'altro che nell'aver in sé il principio della scelta (XIV, 184, 15-16) e l'introduzione dell'impulso e dell'assenso negli Stoici viene marchiato come una concessione tanto liberale quanto vacua, perché consiste solo in un nuovo elemento intermediario nella risposta all'ambiente, elemento, però, ancora una volta necessitato. Alessandro concede la nuova nomenclatura, ma fissa il requisito di una razionalità che può interrompere autonomamente almeno *alcune* catene causali. In questo modo l'assenso razionale arriva a coincidere con la deliberazione, poiché non è sufficiente che l'assenso sia spontaneo (ἐκούσιον), ossia non forzato, per trovarsi di fronte a "ciò che dipende da noi", pena il rischio di estendere quest'ultimo al vastissimo concetto di "natura". D'altra parte, non è necessario che ogni azione debba essere deliberata (184, 27-31), in linea con la sua strategia argomentativa iniziale, per cui per invalidare l'*hard determinism* stoico basta un solo controesempio (ὄν πάντα: II, 166, 3).

Senza dubbio, Alessandro trova un caso lampante con ascendenze aristoteliche nell'autocontrollo, nell'essere in grado di opporsi con la ragione al desiderio che ci spinge sulla base di ciò che appare immediatamente piacevole o utile (XIV, 184, 1-

11).⁴⁰ D'altronde, anche gli Stoici introducono surrettiziamente nel loro sistema la scelta tra possibili realizzabili, quando definiscono la saggezza come la "scienza di ciò che va fatto e di ciò che non va fatto" (XXXVII, 211, 17), anche se all'interno del loro sistema sarebbe più coerente rinunciare del tutto alla saggezza, se il destino opera sempre necessariamente.

1.1.2 *Interpretazioni razionaliste* – Il primato della razionalità pratica è la lente con cui Tommaso, ad esempio, legge *Phys.* VIII. Nel suo commento l'Aquinate afferma che negli animali qualcosa è sempre mosso "per natura", dove *naturaliter* sta per "ciò che non è mosso per mezzo della volontà" (*quod scilicet non movetur per voluntatem*).⁴¹ In questo modo, Tommaso opera la stessa cesura di Alessandro, isolando la specificità umana dal resto del mondo vivente. La volontà è infatti intesa nel senso esclusivamente razionale e umano che in genere prevarrà nella filosofia successiva e si oppone all'agire della natura.⁴² Il problema dell'autocinesi è quindi confinato implicitamente al caso degli animali e il potenziale conflitto tra i testi aristotelici che ammettono e poi negano che gli animali hanno il principio del proprio movimento in sé è neutralizzato. Tuttavia, soluzioni di questo genere dovranno fare i conti con una posizione complessiva di Aristotele che concede grandi risorse agli animali e, in particolare, riconosce una crescente e graduale autonomia rispetto agli stimoli ambientali che essi manifestano grazie a caratteristiche fisiche che si avvicinano a quelle umane. Il punto di vista alessandrino ricalca certamente il primato naturale che Aristotele concede all'uomo, ma non restituisce la variegata complessità del mondo vivente, animale e vegetale, che viene relegata infine alla dura necessità del mondo inanimato: "ciò che accade per tramite nostro non accade così semplicemente, come ciò che accade tramite gli animali, o il fuoco, o per il peso di due corpi" (XIV, 185, 2-4).

L'insufficienza dell'interpretazione razionalista dell'autocinesi si rivela anche in un argomento addotto da Alessandro nel capitolo quindicesimo del trattato, secondo

⁴⁰ Cfr. ad esempio *DA* III 10, 433 b 7-10.

⁴¹ Tommaso d'Aquino, *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*, VIII, 13, 1080.

⁴² Robiglio (2002), p. 3: "[nelle opere di Tommaso] la volontà riguarda sempre l'agire di esseri razionali. Ogni altro utilizzo, infatti, è solo figurato".

cui la pluralità stessa degli scopi in vista dei quali gli uomini compiono le azioni (il bene, il piacevole, l'utile) esclude che le nostre azioni siano determinate, poiché gli oggetti che perseguiamo sono diversi in base al fine verso cui orientiamo il nostro giudizio. Si possono muovere due possibili critiche. In primo luogo, il fatto che ci sia una pluralità di scopi non implica che questi non siano determinati. Potrebbe essere l'oggetto esterno a imporre il fine per cui di volta in volta si delibera e agisce riproducendo il problema dell'assenso animale. È interessante notare che Alessandro non intrattiene l'unica possibilità, talvolta ventilata dai commentatori moderni,⁴³ che gli permetterebbe di rendere veramente efficace il suo argomento, e cioè che l'uomo sia capace di deliberare anche sui fini, ma si attiene alla tradizionale interpretazione della deliberazione come rivolta ai mezzi o al sussumere la situazione particolare in luce del fine, come è evidente dall'argomento. L'uomo ha la possibilità di considerare la situazione presente sotto diversi aspetti, perché lo stesso alimento dolce, poniamo, può essere visto come piacevole per il gusto, ma dannoso per la salute; tuttavia, ciò non è sufficiente per testimoniare la non determinazione dell'assenso alla rappresentazione, come il caso dell'*akrasia* dimostra appieno.

In secondo luogo, Aristotele dovrebbe negare, come fa Alessandro, che le attività animali e la rappresentazione dell'ambiente siano da riportare alla loro natura e dovrebbe ammettere di conseguenza che la loro attività può essere ridotta a una sola. In *DC* II 12, 292 b 1-13 è evidente che lo Stagirita pensa altrimenti. Qui si propone un'analogia col mondo vivente per giustificare il fatto che i corpi celesti della regione intermedia si muovono di movimenti più numerosi rispetto a quelli più lontani, mentre ci si aspetterebbe un accrescimento lineare del numero dei movimenti dall'unica traslazione del primo corpo celeste fino a quelli periferici. Allo stesso modo l'uomo, che pure è il più vicino al sommo bene, è l'essere che compie il maggior numero di azioni (*πράξεις*), perché molti sono i beni verso cui sono orientate, mentre "[le azioni] degli animali sono meno numerose, quella delle piante poi è minima e probabilmente una sola".

⁴³ A tal proposito, si veda la discussione di Natali (1989), cap. 3, in particolare pp. 114-120, che mostra le difficoltà implicate dal sostenere questa tesi.

Tra gli interpreti recenti, Graham assume tacitamente l'interpretazione razionalista per criticare con durezza l'argomento aristotelico.⁴⁴ A suo modo di vedere, in *Phys.* VIII 6, 259 b 1-22 Aristotele inferirebbe che gli animali non si muovono da sé dal fatto che i fattori che causano la sua azione sono esterni e involontari. Ma non è sufficiente, obietta, che l'attivazione provenga dall'esterno per rendere un'azione involontaria: il problema dell'automovimento e quello dell'indipendenza della decisione vanno tenuti distinti. Se un informatico sostenesse che le azioni di un computer da lui programmato fossero volontarie, non basterebbe dire che non lo sono perché egli deve comunque premere il tasto di accensione per avviarlo. Inoltre, Graham dubita anche della tesi, per lui sottesa al passo aristotelico, secondo cui i movimenti involontari non possono mai essere esempi di autocinesi. Rileva infatti che la natura dell'animale contribuisce attivamente alla reazione rispetto allo stimolo ambientale. Il pettirosso, dopo aver mangiato un verme, si assopisce a causa dell'azione dell'apparato digerente, ma se fosse stato un erbivoro, un animale con una digestione differente, non sarebbe accaduto questo. Come si vede, agisce di nuovo l'argomento stoico della natura come contributo causale sufficiente a determinare l'autocinesi: a tutt'oggi la cassetta degli attrezzi alessandrista fornisce strumenti agli studiosi.

La conclusione di Graham, comune a quella di questo filone interpretativo, è che l'obiezione dell'azione volontaria inficia irrimediabilmente l'argomento aristotelico dei due passi in questione. Essi andrebbero letti piuttosto come una dimostrazione che l'animale non è capace di avere il principio di *tutti* i propri movimenti in sé, poiché alcuni di essi, come il battito del cuore, non sono controllabili dall'animale e altri provengono dall'ambiente. Così, però, la tesi aristotelica sarebbe svuotata e l'obiettivo complessivo dell'ottavo libro si perderebbe, in quanto sarebbero ammessi in ultima istanza altri principi del movimento oltre il primo motore, o ancora non si comprenderebbe l'inserzione dell'argomento nella sua formulazione estesa, quando sarebbe sufficiente affermare che il motore dell'azione non è immobile perché è mosso, quantomeno per accidente, dal movimento del corpo cui è legato.

⁴⁴ Graham (1999), 111-115.

In conclusione, si può far notare come il rifiuto dell'approccio al problema dell'autocinesi nasce, nel contesto dell'interpretazione razionalistica, dalla focalizzazione su un'idea di *praxis* molto limitata, che si rifà alla teoria dell'azione volontaria di *EN* III 1-3 e *EE* II 6-9. In queste due opere si marca una netta differenza tra *praxis* e comportamento animale e solo l'uomo, tra gli animali, può agire in senso proprio, perché possiede il principio di "certe azioni" (πράξεων τινών), cioè delle azioni di cui correntemente parliamo di responsabilità.⁴⁵ Da qui *praxis* indica solo questo preciso ambito e non si dovrebbe equivocare la principialità del movimento nell'azione morale col solo problema fisico. L'isolamento di questo tipo di azione e il suo utilizzo per risolvere la questione sollevata da una rigida concezione del destino, come quella stoica, è un passo che viene compiuto definitivamente solo da Alessandro. Nel *De fato* egli si richiama costantemente alla responsabilità, quasi in senso giuridico, e fa leva proprio su queste pagine aristoteliche per forgiare alcuni argomenti che contestano agli avversari la messa in discussione delle normali prassi sociali. Ad esempio, nelle pagine etiche dello *Stagirita* la congiunzione di lodi e biasimi come derivanti dall'individuazione della responsabilità individuale si trova proprio in *EN* III 1, 1109 b 31; 1110 a 33 e in *EE* II 6, 1223 a 10;⁴⁶ in Alessandro, però, la garanzia di una base filosofica per giustificare i premi e le punizioni dispensati dalle società riveste un ruolo molto più importante al fine di dimostrare il determinismo non solo errato, ma potenzialmente pericoloso e disgregante, nonostante le rassicurazioni offerte da molti Stoici, orientati verso un – per lui impossibile – compatibilismo.⁴⁷

In effetti si potrebbe pensare che Aristotele abbia in mente la volontarietà come paradigma per risolvere anche la questione fisica del movimento. Essa è definita come "ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti (τὰ

⁴⁵ *EE* II 6, 1222 b 18-20; cfr. anche *EN* VI 2, 1139 a 18-20.

⁴⁶ Significativamente anche in vari luoghi della *Retorica*, specialmente in riferimento all'oggetto dell'oratoria epidittica (I 3, 1358 b 12-13; 9, 1367 a 34-35, 1368 a 33-34; III 7, 1408 b 14-15; 14, 1414 b 30-31, 1415 a 6).

⁴⁷ Nella seconda parte del trattato l'argomento della responsabilità come elemento determinante per lodare o biasimare una condotta diventa, anche da una semplice ricognizione testuale, viepiù importante, addirittura ripetitivo: XVI 187, 26-27; XXVI, 196, 25-26, 30-31; XXVII, 198, 16-17, 24-25; XXXIV, 206, 1, 28; XXXV, 207, 21; XXXVI, 210, 8; XXXVII, 210, 25.

καθ' ἑκάστα) in cui l'azione si verifica" (*EN* III 3, 1111 a 22-24, trad. Natali) e si devono discriminare le azioni volontarie da quelle involontarie a seconda delle circostanze, sulla base del fatto che nelle prime "il principio del movimento delle parti strumentali (τὰ ὀργανικὰ μέρη) del corpo è in lui: dipende da lui il compiere, o no, le azioni il principio delle quali è in lui" (*EN* III 1, 1110 a 15-17, trad. Natali). Infatti, le azioni miste – in cui cioè volontarietà e costrizione sono confuse – sono per sé involontarie, ma se viste nel contesto, spesso si rivelano volontarie. Se il tiranno rapisce un nostro familiare e richiede che noi compiamo un'azione turpe in cambio della salvezza del congiunto, l'azione in un senso è involontaria, perché non sceglieremmo l'azione turpe per sé, ma è volontaria, o somiglia a quella volontaria, in quanto è comunque stata scelta dall'agente. Non si può certo dire che si è stati costretti allo stesso modo di quando si è trascinati dal vento o qualcuno afferra il nostro braccio e percuote con questo un altro uomo. Nell'azione mista si può deliberare in vista di un bene maggiore (o di un male minore), ma l'alternativa è sempre percorribile: si può lasciare che il tiranno uccida, poniamo, il genitore. Il caso dell'azione mista è interessante proprio perché simile al problema fisico dell'ambiente che condiziona il comportamento dei viventi. Tuttavia, anche se c'è un input esterno, Aristotele tende a non considerarlo come causa efficiente dell'azione, che rimane il soggetto.⁴⁸ In questo senso, le azioni miste somigliano a quelle volontarie, poiché il principio della scelta risiede sempre nel soggetto.

Tuttavia, non si può indebitamente far coincidere l'ambito delle azioni di cui il soggetto è principio e quello della volontarietà, in quanto il primo sembra il genere prossimo della definizione e non la differenza specifica.⁴⁹ Oltre alle azioni miste, ci sono casi di azioni non volontarie,⁵⁰ in cui il principio del movimento risiede nel

⁴⁸ La questione è complessa, perché per alcuni commentatori (Aspasio e Burnet), l'azione è mista nel senso che mista è la sua causa efficiente, ma l'accenno di poco successivo al soggetto come principio del movimento, e quindi causa efficiente, delle parti organiche sembra escludere questa possibilità. È vero anche che più avanti (*EN* V 8, 1135 b 25-27) sembra che nelle azioni compiute per impetuosità l'ἀρχή risieda in chi commette l'oltraggio; tuttavia è sempre il soggetto che in un certo senso approda a una "conclusione affrettata" sui dati offerti dal ragionamento o dalla facoltà rappresentativa (*EN* VII 6, 1149 a 25-33). Cfr. Natali (1999a), pp. 469, n. 179 e 497, n. 511; Zanatta (1986), pp. 447-448, n. 2.

⁴⁹ Si veda di nuovo la definizione di *EN* III 3, 1111 a 22-24.

⁵⁰ Le azioni involontarie sono azioni non volontarie, da cui risulta dolore e pentimento (*EN* III 1, 1111 a 19-21).

soggetto. Se consideriamo la deliberazione come un sillogismo di natura pratica, l'involontarietà consisterà nell'ignoranza della premessa minore, sarà cioè un'errata conoscenza dei singoli aspetti dell'azione. In alcuni casi, effettivamente, ne deriva un'azione che a stento si accetterebbe di riconoscere come avente il principio in colui che agisce; in altri, però, si danno casi di azioni non volontarie in cui il soggetto è pienamente consapevole dell'azione che compie⁵¹ o la sua condotta ha conseguenze inattese e non desiderate.⁵²

Amnesso e non concesso quindi che volontarietà e autocinesi si coimplicassero, ci sarebbero ancora dei problemi, dato che nella sua analisi Aristotele non limita la volontarietà alle componenti razionali dell'anima (come potrebbe sembrare dalle traduzioni moderne del termine greco ἐκούσιος), ma include tra gli atti che possono essere volontari quelli compiuti a causa dell'impeto (θυμός) e del desiderio (ἐπιθυμία), parti dell'anima che possono ascoltare la razionalità, ma non sono esse stesse razionali.⁵³ Ne consegue che la volontarietà non è limitata all'essere umano adulto in cui la razionalità è matura, ma deve essere ascritta anche ai fanciulli e agli animali (*EN* III 3, 1111 a 25-26). La chiarezza delle parole aristoteliche non è equivocabile: la risposta razionalista al problema dell'*arche* del movimento negli esseri viventi inaugurata da Alessandro è peripatetica, ma non aristotelica.

1.1.3 *Deflazionismi* – È possibile anche percorrere due strade alternative per risolvere la questione. Lo sviluppo del dibattito intorno all'automovimento mostra i segni inequivocabili di una sovrainterpretazione. Qui si vorrebbero citare due tentativi di soluzione che in un certo senso negano l'esistenza stessa del problema in Aristotele: la prima strada porta a rileggere il testo restituendone una lettura meno radicale; la seconda osserva come l'automovimento degli esseri viventi diventi problematico solo quando si ignori la natura quadripartita della dottrina aristotelica della causalità.

⁵¹ Un uomo, in completa buona fede, potrebbe voler salvare un assetato dandogli da bere, ma non sapendo, ad esempio, che questo è idropisico, aggrava il suo male e lo uccide (*EN* III 1, 1111 a 13-14).

⁵² Ad esempio, un lottatore o chi vuole provocare il solletico può ferire in modo preterintenzionale una persona che intendeva solo sfiorare (*EN* III 2, 1111 a 14-15; V 8, 1135 b 15-16).

⁵³ Cfr. *DA* III 9, 432 b 5-8.

La prima via, si è detto, reinterpreta il testo e pone l'enfasi sul fatto che da esso scaturisce comunque un'idea di essere vivente come automotore, solamente non *integrale*.⁵⁴ In altre parole, un animale si può muovere da sé, ma non è necessario che lo faccia in ogni circostanza: molti sono infatti i movimenti causati dagli oggetti esterni che lo muovono, l'importante è che almeno uno abbia la ragione del proprio essere all'interno del soggetto. Questa è l'interpretazione di David Charles, che accorda una grande importanza all'affermazione di Aristotele secondo cui gli agenti "non sempre si muovono con continuità da se stessi" (*Phys.* VIII 6, 259 b 14-15).⁵⁵ Ci sono pertanto molti casi di movimenti causati dall'esterno, come nell'esempio dell'alimentazione, ma con ciò Aristotele non intende escludere la possibilità di un movimento autonomo in sé. In definitiva, il contrasto visto da Furley tra queste affermazioni e la trattazione che viene fatta nelle altre opere aristoteliche è figlio di una distorsione nella lettura, poiché anche nella *Fisica* è negato solo che l'essere vivente sia automotore in senso integrale, che cioè abbia in sé la causa di ogni movimento da esso compiuto.⁵⁶

Anche Ben Morison nega che i due passi della *Fisica* mettano davvero in dubbio l'automovimento degli animali. A suo parere, quando Aristotele afferma che anche la locomozione non è automovimento, o almeno "non in senso proprio" (ὁ κριτικός: 259 b 7), intende semplicemente dire che un semovente è un essere composto, che consta di una parte immobile (l'anima) e di una parte mossa da questa (il corpo). Questa affermazione porta verso la soluzione, ma elude una parte del problema. Come si è detto all'apertura di questo paragrafo, Aristotele usa due argomenti per evitare di trattare l'automovimento degli esseri viventi alla stregua di quello del primo motore e Morison si sofferma solo sul primo, per cui l'anima che causa il movimento è mossa per accidente dallo stesso corpo che muove. D'altronde, non si può ignorare che il filosofo si occupi qui anche delle cause esterne che muovono l'animale e che, anzi, sembrano muoverlo in senso pieno. L'animale, infatti, è sempre mosso dall'esterno attraverso l'alimentazione, la respirazione e da altri

⁵⁴ Morel (2007), p. 139.

⁵⁵ Charles (1984), pp. 103-104.

⁵⁶ Charles (1984), p. 104, n. 47.

fenomeni che producono la locomozione e di cui non possiamo dire che sono in nostro controllo. Aristotele afferma qualcosa in più, che avrebbe potuto tacere.

Wolfgang Wieland colloca in una prospettiva più ampia il discorso fatto da Morison ed è costretto a riconoscere che nemmeno a proposito degli esseri viventi si può parlare più di automovimento:

È chiaro, dunque, che nessuna di queste cose muove se stessa da sé. Tuttavia, esse possiedono un qualche principio di movimento, non del muovere né dell'agire, bensì del patire.⁵⁷ (*Phys.* VIII 4, 255 b 29-31)

In questo modo Aristotele intenderebbe chiudere il cerchio con il concetto di natura di *Phys.* II 1-2. In questi capitoli il filosofo descrive la *physis* e la definisce come "l'aver in sé il principio del movimento e della quiete" (*Phys.* II 1, 192 b 13-14). A differenza di Morison, Wieland riconosce che nell'essere vivente vi sono sempre delle cause esterne del movimento provenienti dall'ambiente e che non si può parlare di automovimento, ma di "muoversi mosso".⁵⁸ C'è qualcosa che nel movente che fa in modo che il movimento prodotto sia peculiare pur dipendendo dall'azione esterna. Proseguendo la strada tracciata da Wieland, si può quindi dire che la natura agisce come una soglia di *saliency*, si direbbe nella psicologia moderna, cioè un limite entro cui lo stimolo non dà adito a risposte e oltre il quale invece il soggetto reagisce. In altre parole, la stimolazione determina l'inizio del movimento, ma non lo necessita nella sua forma, che viene espressa dal soggetto posto in moto e dalla conformazione interna, materiale o psicologica. Così, pur essendo necessaria la stimolazione esterna, il principio del movimento dei viventi risiede pur sempre nel soggetto. Nonostante ciò, il principio così inteso consisterebbe nella *physis* dell'ente e sarebbe un principio passivo e non attivo, nel senso che risulterà capace non di generare il movimento da sé, ma di accogliere e trasmettere il principio attivo esterno e di muovere a sua volta il soggetto.

Questa conclusione sembra una rinuncia a giustificare in modo più audace l'autonomia del movimento degli esseri viventi, ma probabilmente si può considerare

⁵⁷ ὅτι μὲν τοίνυν οὐδὲν τούτων αὐτὸ κινεῖ ἑαυτό, δῆλον· ἀλλὰ κινήσεως ἀρχὴν ἔχει, οὐ τοῦ κινεῖν οὐδὲ τοῦ ποιεῖν, ἀλλὰ τοῦ πάσχειν.

⁵⁸ Wieland (1993), pp. 317-320.

tale solo sulla base di un confronto di Aristotele con una nozione di causa moderna, che può essere invece considerata più affine, per certi versi, alle intuizioni stoiche. Ciò che deve essere considerato causa secondo questi ultimi è in senso stretto solo il *poioun*, ossia ciò che produce, in termini aristotelici la causa efficiente. È indubbio che questa è, grosso modo, l'idea humiana e galileiana che si è imposta nel dibattito filosofico. Che Aristotele si conformi a tale idea è tutt'altro che chiaro ed è stato oggetto di acceso dibattito.⁵⁹ Per alcuni autori, le quattro *aitiai* non sono sullo stesso piano per Aristotele, ma solo la causa efficiente è da considerarsi una relazione reale tra oggetti simile al concetto "humano" di causa. Gli altri tipi di causa sono invece paragonabili a delle *explanations*, qualcosa che fa immediatamente pensare a un coinvolgimento gnoseologico più che a una relazione reale. Julia Annas vede Aristotele come colui che più di tutti si è avvicinato alla distinzione crisippea tra *aition* e *aitia*, ossia tra ciò che è responsabile dell'effetto e la ragione di questo.⁶⁰ Come si è già notato,⁶¹ Alessandro di Afrodisia riconosce acutamente come una dottrina delle cause simile a quella stoica possa comportare seri problemi. Il fatto che essi proponano uno "sciame di cause" nasconde in realtà la preminenza schiacciante della causa antecedente, elemento che è in un certo senso propedeutico al determinismo. Eliminare un senso forte di causalità per le altre cause porta in ultima istanza a ridiscutere l'autonomia del movimento del soggetto animale o umano, in quanto la ricerca della causa efficiente di un'azione può essere sempre riportata a una stimolazione ambientale.

Ben lungi dal voler dare in così breve spazio una risposta definitiva sulla questione, non si può fare a meno di notare che nel nostro caso un'interpretazione di questo genere finirebbe per schiacciare Aristotele a un rigido determinismo, se seguiamo i passi di *Phys.* VIII 2 e 6. In realtà l'anima è concepita da Aristotele come causa del corpo vivente in senso efficiente, finale e formale,⁶² quindi la sua capacità di produzione di un movimento è solo una parte della sua essenza; anzi, nemmeno la più importante, poiché alla causa formale viene accordata spesso una certa

⁵⁹ Per una ricognizione del problema, si veda Natali (1997).

⁶⁰ Annas (1982), p. 320, che riprende l'interpretazione di M. Frede (1980), pp. 222-223.

⁶¹ Cfr. *infra*, p. 24 e n. 35.

⁶² Hankinson (1998), pp. 154-155.

superiorità⁶³ che con ogni probabilità le deriva dal realizzare questi tre tipi di causa tra loro strettamente connessi: a essa infatti è riportabile anche il fine, che è immanente alla natura stessa della cosa e non entità che guida dall'esterno, ad esempio, lo sviluppo e il decadimento di un essere vivente. Qualora si isoli la componente efficiente, si sarà portati inevitabilmente a individuare la causa del movimento degli animali come esterna, con una distorsione che non rispecchia il punto di vista aristotelico.

1.1.4 *Le insidie del concetto di natura* – Per quanto si cerchi di risolvere la questione, si ha l'impressione che nuovi problemi nascano dalle soluzioni. Come nel letto di Procuste, per raggiungerle si è dovuto sacrificare qualcosa, come fa Alessandro rinunciando all'automovimento animale, o estendere dei concetti oltre le intenzioni di Aristotele, come gli Stoici hanno fatto, sempre a parere di Alessandro, usando la *physis* alla stregua di un grimaldello al fine di scardinare la concezione di autocinesi dello Stagirita e applicarla a tutte le sostanze. L'estensione operata da Wieland, infatti, si presta a un campo enorme di oggetti e non rende conto delle differenze di autonomia dall'ambiente che i vari enti possiedono. Parlare di enti che esistono "per natura" significa parlare non solo degli animali, ma anche delle piante e perfino degli elementi (*Phys.* II 1, 192 b 9-12); di contro, rimangono solo gli enti artificiali, che non possiedono in sé altra finalità se non quella che viene attribuita loro dall'arte del produttore.

Questa distinzione non è utile per parlare di autocinesi nel senso in cui si intende nel linguaggio comune, né nel senso aristotelico, che privilegia la locomozione (*Phys.* VIII 2, 253 a 14-15; 7, 261 a 23-25). Il rischio che si corre è quello di confondere, come rimproverava Alessandro, "ciò che dipende da noi" (τὸ ἐφ' ἡμῶν) con "ciò che accade per tramite nostro" (τὸ δι' ἡμῶν). Quando Aristotele parla di *proairesis* ha in mente qualcosa di diverso dall'elemento che va verso il proprio luogo naturale.

Nonostante ciò, queste osservazioni aiutano a soffermarsi su un concetto basilare per proseguire in ulteriori distinzioni, che è la compresenza nella sostanza

⁶³ Natali (1997), p. 116, n. 6.

che si muove da se stessa di un aspetto attivo e di uno passivo.⁶⁴ Poiché il mutamento vede sempre un agente che lo compie e un paziente che lo subisce, per poter parlare di autocinesi si devono individuare all'interno della stessa sostanza questi due aspetti. Aristotele si sofferma su questo tema in *Phys.* VIII 4, catalogando come segue i movimenti possibili degli enti:

[MOVIMENTI]	SECONDO NATURA	CONTRO NATURA
PER SÉ	Animali	_____
PER ALTRO	Elementi	Tutti gli enti

Tab.1

Tutti gli enti del mondo sublunare possono essere mossi contro natura: un braccio può essere afferrato e può compiere movimenti di cui il soggetto non è in potere; il fuoco di per sé tende verso l'alto, ma può essere portato "per violenza" (βίβ) verso il basso. Per parlare propriamente di autocinesi, però, non basta avere in sé il principio del proprio movimento, ma piuttosto l'autocinesi è considerata da Aristotele un sottoinsieme dei movimenti naturali.⁶⁵ I movimenti secondo natura, quindi, possono essere compiuti da sé oppure da altro: nel primo caso, che è l'autocinesi, sono citati ripetutamente gli animali, nel secondo gli elementi. In cosa consiste la differenza tra questi due tipi di movimenti? In comune hanno il fatto che sia gli elementi sia gli animali hanno in sé, come ricordava Wieland, il principio del proprio patire; la differenza consiste nell'essere ciò che produce il movimento e la quiete interno nell'animale ed esterno negli elementi.

Il caso degli elementi è finalmente chiaro e possiamo accostarlo a "ciò che accade per tramite nostro" (τὸ δι' ἡμῶν) nelle parole di Alessandro di Afrodisia. Essi si muovono di unico movimento (verso il proprio luogo naturale) e che questo movimento si attui dipende dalle condizioni esterne che lo provocano: il fuoco

⁶⁴ Ciò è stato sottolineato da Waterlow Broadie (1982), Gill (1994) e, come si è visto, Morison (2004), il quale usa però il termine "part", facilmente interpretabile come sostanza separata rispetto al corpo. Ad esempio, può essere fuorviante parlare in questi termini di "parti dell'anima", se non si assume il termine secondo un significato non-sostanziale: cfr. Corcilius-Gregoric (2010).

⁶⁵ Waterlow Broadie (1982), pp. 205-206.

resterà in quiete finché rimarrà nel suo luogo naturale e si muoverà in direzione di questo quando il movimento contrario che lo allontana da esso cessa.

La tesi che Aristotele intende dimostrare in questo capitolo è che tutte le cose sono mosse da qualcosa (256 a 2-3) e lo fa attraverso due importanti passaggi. In primo luogo deve riconsiderare la natura del semovente e ammettere in esso la compresenza di attività e passività, di ciò che muove e ciò che è mosso, e per far questo ricorre a due tipi di potenzialità (255 a 30-b 5). Si può conoscere in potenza in due modi: si può non possedere la scienza o possederla, ma non esercitarla. In quest'ultimo caso, che chiamiamo potenza₂ o atto₁, "quando attivo e passivo coincidono", se nulla lo impedisce si passa dalla potenza₂ all'atto₂. Chi conosce senza esercitare la sua conoscenza la esercita subito in atto, "purché nulla glielo vieti".⁶⁶

Questa affermazione, tuttavia, all'interno di un argomento che intende separare l'autocinesi animale e umana dai movimenti naturali, è a prima vista deleteria. Aristotele, infatti, applica il caso della conoscenza agli elementi senza distinzioni di sorta: "infatti il freddo è caldo in potenza e, quando è mutato, ormai è fuoco e brucia, purché nulla glielo vieti e lo ostacoli" (255 b 6-7). La forma del movimento naturale mette in crisi la distinzione della Tab. 1, in quanto il movimento degli elementi e la conoscenza umana sembrano possedere la stessa struttura. La capacità del mutamento è già nell'ente, ma è necessario qualcosa che rimuova l'impedimento, un disinibitore, anche se questo provoca il moto solo per accidente (255 b 24-31). C'è quindi differenza tra movimenti naturali e movimenti da sé? Come si è già ricordato, il fine di Aristotele nell'ottavo libro della *Fisica* è quello di isolare il primo motore dagli altri enti che sembrano iniziare da sé il movimento. Ciò ha complicato enormemente la posizione di chi intende difendere uno status particolare per gli esseri viventi, poiché su queste basi si dovrebbe escludere la possibilità di un loro movimento davvero autonomo.

L'unico modo per conciliare due direttrici di pensiero entrambi presenti nel filosofo, ossia l'autonomia del movimento vivente e l'unicità del motore immobile, risiede nel modo in cui si concepisce la natura del disinibitore, su cui Aristotele non

⁶⁶ Aristotele, forse avendo in mente *Th.* 198 e-199 a, spiega i due modi di essere in potenza e in atto anche in *DA* II 1, 412 a 22-28; 5, 417 a 21-b 2; III 4, 429 b 5-9 e *Metaph.* IX 6, 1048 a 35-36.

si sofferma nella *Fisica*. La differenza tra il movimento degli esseri viventi e il moto degli elementi consiste nel fatto che il disinibitore dei corpi inorganici è sempre esterno, mentre nel vivente può anche essere interno. Quando Aristotele afferma che il semovente è causa sia del passeggiare che del non-passeggiare, egli intende dire che non c'è un disinibitore esterno, a causa del quale il soggetto necessariamente si muove, mentre nel caso degli elementi alla rimozione dell'impedimento segue di necessità il movimento verso il luogo naturale. Si può offrire un esempio chiarificatore: l'uomo può vedere il bicchiere d'acqua, ma questo agisce da disinibitore, cioè provoca una locomozione, solo se il soggetto ha sete, altrimenti lo ignorerà oppure lo osserverà per studiare la sua composizione chimica etc. Egli può quindi produrre molti movimenti in relazione allo stesso oggetto, come diceva chiaramente *DC* II 12, 292 b 1-13, e di questa prerogativa partecipano in misura minore gli animali, mentre le piante possiedono una sola *praxis*. Ciò che negli enti naturali rimuove l'impedimento affinché sia possibile il movimento è esterno, mentre nel vivente il disinibitore può essere interno grazie alla sua struttura in parti anomeomere, in cui una parte muove e un'altra è mossa. Ciò sembra essere il fondamento per giustificare la possibilità di compiere secondo natura cose contrarie.⁶⁷ Condizione perché ciò avvenga è che il corpo non sia continuo e omogeneo come nel caso degli elementi, di modo che motore e mosso possano essere all'interno dello stesso soggetto. Ciò che è continuo infatti si muove sempre insieme, e perché ci possa essere movimento rispetto a qualcos'altro, ci deve sempre essere separazione.⁶⁸

Intesa in questo modo, la contraddizione tra la negazione dell'automovimento da cui è partita l'analisi su *Phys.* VIII 2, 253 a 7-20 e 6, 259 b 1-22 e l'uso abbondante dell'autocinesi nella descrizione aristotelica delle capacità animali può essere intesa in modo non paralizzante, forse anche con dei risvolti promettenti per la dottrina etica. Aristotele mostra di assumere sul serio la differenza radicale del moto impresso dal primo motore rispetto all'evidenza dell'osservazione del mondo vivente, in cui i

⁶⁷ "Dico, ad esempio, che se qualcosa è da sé causa del passeggiare, lo è anche del non-passeggiare" (255 a 8-9).

⁶⁸ Cfr. *Phys.* IV 4, 211 a 34-b 5 e *PA* II 1, 647 a 24-33. Sulla necessità di parti anomeomere nel corpo si veda *infra*, p. 168.

movimenti sembrano essere causati da sé da alcuni enti; tutto ciò, infine, senza rinunciare a discriminare la dipendenza dall'ambiente tra i diversi gradi di enti che compongono la *scala naturae*. L'improvvida estensione dell'autocinesi agli elementi può essere infatti evitata grazie all'analisi della struttura del semovente.

Ciò non vuol dire però che si dovrà ricorrere necessariamente a ciò che Cynthia Freeland chiama "Intentionality Escape".⁶⁹ L'autrice fa osservare giustamente che la tentazione degli interpreti è stata quella di postulare un intervento dell'intenzionalità al livello di causalità efficiente che in un certo senso interrompe misteriosamente le catene causali esistenti per apportare un contributo originale. Tuttavia, i fattori psicologici sono ridotti dall'autrice a correlati necessari di fini iscritti naturalmente negli esseri. Lo scopo del prossimo paragrafo, dedicato a *orexis* e *phantasia*, sarà quindi quello di trovare uno spazio psicologico non completamente naturalizzato, in cui cioè i fini degli atti non siano del tutto riconducibili a capacità congenite, e che al tempo stesso non sia, per così dire, "misterioso". Ciò si potrà rinvenire appunto nella complessità del motore interno degli enti che muovono se stessi.

1.1.5 *Un intermezzo: le piante* – Prospettate queste linee di indagine, si deve prestare attenzione ad alcune zone d'ombra che resistono alla spiegazione. Una di queste è la posizione dei vegetali in questo quadro. Di sicuro le spiegazioni "naturalistiche" sono quelle che mostrano più i loro limiti al riguardo. Proposte come quelle di Gill e Sauv  Meyer⁷⁰ circa la questione dell'automovimento puntano sul riconoscimento della *physis* come causa non-accidentale dell'autocinesi, tuttavia prestano il fianco a interpretazioni "stoiceggianti", in cui non sono spiegate a sufficienza le distinzioni tra vivente e non-vivente. È vero che ogni sostanza naturale è in qualche modo principio (*EE* II 6, 1222 b 15-16), ma si deve riconoscere che dal concetto di *physis* si deve passare a quello di *psyche* come forma del corpo per parlare di automovimento in modo qualificato, seppur nella sua variante che riguarda gli enti sublunari, i quali necessitano sempre di una rimozione dell'impedimento perché esso si realizzi. Si può dire che all'analisi fisica non è seguita, in queste interpretazioni, una corretta attribuzione di capacità.

⁶⁹ Freeland (1994).

⁷⁰ Gill (1994), Sauv  Meyer (1994).

A onor del vero, neppure ogni tipo di anima sembra però compatibile con la nozione aristotelica di autocinesi, poiché questa stessa nozione include la capacità di moto locale, che appartiene solo agli animali.⁷¹ Come ha rilevato Sarah Waterlow Broadie⁷² questo provoca una falla nel discorso aristotelico, perché il regno vegetale non risulterebbe compreso nella suddivisione di *Phys.* VIII 4 tra (i) movimenti contro natura, (ii) mutamenti secondo natura delle sostanze inanimate e (iii) movimenti da sé degli organismi viventi, dal momento che le piante non soddisfano i requisiti di nessuna di queste categorie. In realtà si può ritenere che l'autocinesi sia un sottoinsieme dei mutamenti secondo natura e che quelli delle piante costituiscano un altro sottoinsieme, di cui Aristotele non specifica le caratteristiche. Rimane tuttavia da sgomberare il dubbio sul perché i vegetali non possano essere annoverati tra gli esseri semoventi, visto che, pur non muovendosi localmente, nascono, si sviluppano e periscono grazie a un principio che ne regola le fasi di sviluppo e le reazioni all'ambiente.

I vegetali, anche nella loro semplicità, potrebbero essere adatti alla locomozione se considerassimo solo il possedere parti anomeomere come condizione sufficiente per l'autocinesi. Per quanto semplici, anche le piante possiedono organi e parti che assolvono funzioni diverse, come le radici, le foglie, i frutti.⁷³ Nel suo commento alla *Fisica*, Simplicio ritiene che anche le piante abbiano un principio interno della loro *kinesis* e come tali possano essere annoverate tra gli esseri semoventi.⁷⁴ Data la scarsità di testimonianze aristoteliche non si può dare una risposta definitiva alla questione, tuttavia si potrebbe propendere per l'esclusione dalla categoria dei vegetali.

Come nota Luciana Repici, la complessità della composizione delle parti anomeomere vegetali può essere considerata alla stregua delle parti omeomere degli animali a causa della preponderanza dell'elemento terroso delle prime.⁷⁵ Questo potrebbe anche spiegare perché le loro funzioni sono limitate alla nutrizione. Le piante, infatti, "subiscono con la materia", ossia non subiscono alterazioni per mezzo

⁷¹ *Phys.* VIII 2, 253 a 14-15; cfr. anche *DA* III 9, 432 b 7-19.

⁷² Waterlow Broadie (1982), pp. 206; 211, n. 5; 245, n. 29.

⁷³ Sulla complessità organica delle piante cfr. Repici (2000), pp. 22-27.

⁷⁴ *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 1257, 35-40.

⁷⁵ Repici (2000), pp. 26-27.

della forma, come avviene nella sensazione, ma è necessario che l'alterazione consista nell'accogliere, o nell'espellere, direttamente la materia di ciò che altera.

Nei termini che sono stati introdotti nella presente ricostruzione, il disinibitore del mutamento finisce per essere sempre esterno, nonostante l'anima vegetativa sia sempre un principio di organizzazione del mutamento subito. Inoltre, ora è forse più chiaro in che termini Aristotele intenda che la pianta può produrre un solo movimento:⁷⁶ questo avviene perché è la materia che agisce da disinibitore dell'unica *praxis* di cui è capace e pertanto non sarà capace di produrre mutamenti contrari a partire dallo stesso stimolo, bensì risponderà univocamente alla sua presenza.

1.2 *Orexis e phantasia*: verso un modello generale

L'analisi dell'autocinesi dal punto di vista fisico ha sollevato numerose questioni da risolvere, probabilmente perché la sua nozione è ritagliata a misura del movimento del primo motore e del primo cielo. La giustificazione per gli esseri viventi che ne sono capaci secondo l'esperienza comune risulta invece a dir poco ellittica in Aristotele. Da un lato troviamo un motore primo che deve comunicare il movimento in eterno e perciò è immutabile e dall'altra degli enti che non sono capaci di produrre questo tipo di movimento. Aristotele, come si è visto, conclude affermando la necessità della presenza del motore e del mosso all'interno del semovente. Non è sufficiente però che il principio del movimento sia la sua *physis*, ma la *psyche* e, con ogni probabilità, la *psyche* degli esseri viventi capaci di sensazione e moto locale.

Tuttavia, l'esempio a cui Aristotele ricorre per mostrare la compresenza dell'elemento passivo e attivo nel semovente è tanto di presa immediata, quanto fuorviante:

Infatti, non è oscuro che l'oggetto è mosso da qualcosa, ma il modo con cui si deve distinguere ciò che in esso muove e ciò che è mosso: sembra, infatti, che, come nelle imbarcazioni e negli altri oggetti che non sono per natura, così anche

⁷⁶ DC II 12, 292 b 1-13, cfr. *infra*, p. 28.

negli animali siano divisi ciò che muove e ciò che è mosso, e che così il tutto muova se medesimo.⁷⁷ (*Phys.* VIII 4, 254 b 28-33)

L'idea che l'anima sia paragonabile al timoniere di una nave è una delle analogie più sfruttate della storia della filosofia, ma essa non appartiene ad Aristotele, se non come illustrazione molto approssimativa. La sua definizione di *psyche* come forma di un corpo naturale dotato di organi, e cioè che ha la vita in potenza (*DA* II 1, 412 a 19-21 e 27-28) mostra come nella sua elaborazione psicologica più avanzata sia riduttivo parlare di anima e corpo intese come entità separabili. Il paragone ritorna però al termine di *DA* II 1, in cui si afferma che "non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il timoniere lo è della nave" (413 a 8-9), affermazione spiazzante dopo un capitolo dedicato a mostrare l'inseparabilità del corpo e dell'anima, o almeno di alcune sue parti che costituiscono l'atto delle corrispondenti parti, come la vista lo è dell'occhio.⁷⁸

Di sicuro sappiamo solo che questa connessione è *adelon* (*Phys.* VIII 4, 254 b 28; *DA* II 1, 413 a 5), è oscura, non manifesta. Ci si trova di fronte a un nuovo problema che ci porta dalla giustificazione fisica a quella psicologica dell'automovimento, in cui la ricerca è volta al rinvenimento di ciò che muove e di ciò che è mosso all'interno degli esseri viventi che mostrano di essere capaci di muovere se stessi. Bisogna far ciò, inoltre, cercando di evitare di ammettere dualismi nelle facoltà: l'obiettivo è di trovare una teoria psicofisica integrata dell'autocinesi, in cui le componenti motrici permettano una spiegazione globale del fenomeno dell'autocinesi.

1.2.1 *Un ovvio candidato: l'orexis* – Al termine di uno dei due passi che sono stati il punto di partenza per esaminare la questione dell'autocinesi nel mondo vivente, Aristotele dice che di molti movimenti provocati dall'esterno, alcuni muovono "il pensiero o il desiderio, e quest'ultimo muove già l'intero animale" (*Phys.*

⁷⁷ οὐ γὰρ τοῦτ' ἄδηλον, εἰ ὑπὸ τινος κινεῖται, ἀλλὰ πῶς δεῖ διαλαβεῖν αὐτοῦ τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον· ἔοικεν γὰρ ὅσπερ ἐν τοῖς πλοίοις καὶ τοῖς μὴ φύσει συνισταμένοις, οὕτω καὶ ἐν τοῖς ζῴοις εἶναι διηρημένον τὸ κινεῖν καὶ τὸ κινούμενον, καὶ οὕτω τὸ ἅπαν αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν.

⁷⁸ Per l'esegesi di questo passo si veda Movia (1991), pp. 283-284.

VIII 2, 253 a 17-18). Il desiderio è quindi indicato, già nella *Fisica*, come il candidato più naturale per giustificare l'autocinesi. Questo modello è confermato anche dalla sua applicazione alla cosmologia. La trattazione in *Phys.* VIII sulla natura del primo motore ha il suo completamento in *Metaph.* XII 7. Qui Aristotele si occupa della relazione che intercorre tra il primo motore e il primo cielo. Anche a livello cosmologico è riproposto un modello in cui *nous* e *orexis* permettono di comprendere i movimenti delle sfere celesti. Il primo motore muove senza muoversi, ma in quanto *orekton*, cioè oggetto di desiderio. In questo frangente l'oggetto del *nous* e quello del desiderio coincidono, poiché, a differenza di ciò che avviene per gli uomini, coincidono sempre ciò che appare bello e ciò che è bello oggettivamente (1072 a 26-1072 b 3).

Ci si soffermi ora più da presso su cosa Aristotele intende per *orexis*. In termini psicologici ordinari, tralasciando la cosmologia, il desiderio è la modalità pratica fondamentale di relazione con l'ambiente. Questa relazione si esprime come perseguimento e fuga degli oggetti, così come nel pensiero la relazione si presenta sotto la forma dell'affermazione e della negazione.⁷⁹ *Logos* e *orexis* sono quindi la divisione originaria della *psyche* umana.⁸⁰ Di desiderio si danno tre forme: esso può essere sia *logistike* sia *alogistike*,⁸¹ ma più precisamente vi è una forma razionale, il "volere" (βούλησις), mentre l'"impulso" (θυμός o ὄρη) e l'"appetito irrazionale" (ἐπιθυμία) sono irrazionali.⁸² Il desiderio, inoltre, è legato indissolubilmente alla sensazione e dove è presente l'una, lo è anche l'altra; ma dove c'è sensazione ci sono anche piacere e dolore,⁸³ e di conseguenza lì è presente anche il desiderio. Questo avviene perché la sensazione accoglie nel sensorio la forma del sensibile, ma questa risulta piacevole solo nella sua medietà; quando non lo è, procura dolore. In termini più semplici, l'oggetto percepito interagisce con l'organo e con l'intero vivente: si può ascoltare con piacere una melodia, ma se questa è amplificata a un volume eccessivo

⁷⁹ *EN* VI 2, 1139 a 21-22.

⁸⁰ *Pol.* III 4, 1277 a 6-7.

⁸¹ *Rhet.* I 10, 1369 a 1-6.

⁸² *DA* II 3, 414 b 2; III 10, 433 a 23-26; *MA* 6, 700 b 22; 7, 701 a 36-b 1; *EE* II 7, 1223 a 26-28. In *Pol.* VII 15, 1334 b 17-28, però, anche la *boulesis* è annoverata tra le facoltà dell'anima irrazionale: infatti si può constatare che nei bambini è presente prima dell'insorgere della razionalità matura.

⁸³ *DA* II 2, 413 b 23; II 3, 414 b 1-6.

procura fastidio e può ledere l'orecchio.⁸⁴ Questo aspetto mette chiaramente in evidenza come il desiderio si configuri come ricerca di ciò che è piacevole e fuga di ciò che procura dolore e vada pertanto inclusa tra le facoltà, i cui oggetti riguardano il corpo e l'anima insieme, perché piacere e dolore hanno questa natura.⁸⁵

Come si può notare facilmente, il desiderio è il candidato ideale per risolvere dal punto di vista psicologico il problema fisico che consisteva nella ricerca di qualcosa che nel corpo vivente sia capace di muovere essendo mosso, poiché esso è legato indissolubilmente alla sensazione, che accoglie sempre dall'esterno le forme dei sensibili, ma in quanto desiderio muove l'animale stesso. Aristotele stesso afferma esplicitamente che il desiderio muove essendo mosso.⁸⁶

Pierre-Marie Morel ha di recente sostenuto il ruolo centrale del desiderio nell'elaborazione degli stimoli sensoriali finalizzata al movimento.⁸⁷ Questa ricostruzione si basa sul *De motu animalium* e in particolare su un passo dell'ottavo capitolo:

Le affezioni preparano convenientemente le parti organiche, il desiderio le affezioni, la *phantasia* il desiderio. La *phantasia* poi si genera per via o del pensiero o della percezione. Ciò avviene simultaneamente e rapidamente perché l'elemento attivo e passivo sono connessi reciprocamente per natura.⁸⁸ (*MA* 8, 702 a 17-21)

Questo passo spiega la catena che porta dal pensiero o dalla percezione fino al movimento delle parti organiche che agiscono sugli oggetti esterni. Seguendo Morel,⁸⁹ può essere schematizzata in questo modo:

I → D → A → P

⁸⁴ Cfr. *DA* III 13, 435 b 13-19, cfr. *infra*, § 3.1.

⁸⁵ *Sens.* 1, 436 a 9-10.

⁸⁶ *MA* 6, 700 b 35; 10, 703 a 4-5.

⁸⁷ Morel (2007), in particolare pp. 137-147.

⁸⁸ τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἢ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἢ φαντασίαν· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως. ἅμα δὲ καὶ ταχὺ διὰ τὸ <τὸ> ποιητικὸν καὶ παθητικὸν τῶν πρὸς ἄλληλα εἶναι τὴν φύσιν.

⁸⁹ Morel (2007), pp. 142-143.

L'immaginazione (I) "prepara" il desiderio (D), così come quest'ultimo un'affezione (A), che infine pone in movimento le parti organiche dell'animale (P). Tuttavia, fa notare lo studioso, il ruolo del desiderio nella catena è peculiare, perché consiste nella traduzione di uno stato mentale in un'alterazione fisiologica. Grazie al desiderio, infatti, si svolge un passaggio cruciale che porta dal livello cognitivo, in cui il pensiero o la sensazione appresta la *phantasia*, a quello materiale, in cui un'affezione del corpo prima non presente genera il moto locale delle membra attraverso le articolazioni. Nel desiderio, pertanto, si trovano insieme l'elemento passivo, che consiste nel ricevere l'informazione data dalla *phantasia* e quello attivo, che genera un'affezione in relazione al perseguimento o alla fuga del contenuto del *phantasma*:

$$I \rightarrow [D^-/D^+] \rightarrow A \rightarrow P$$

L'*orexis*, grazie a questo sdoppiamento, può risolvere l'aporia di *Phys.* VIII, poiché permette di passare dal livello psicologico a quello fisico in quanto ha in sé la duplicità del suo *status* di motore mosso. Nella sua ricostruzione, poi, Morel individua il cuore come il luogo deputato a questo passaggio: esso infatti, nella biologia aristotelica, funge da punto di convergenza di tutte le impressioni sensoriali, ma allo stesso tempo muta le condizioni materiali interne dell'animale. Questa soluzione permette di salvare l'autocinesi dell'animale in forza della sua capacità di portare all'interno dell'organismo il principio del movimento: anche nei casi in cui sembra esserci una reazione diretta all'apparire di un dato oggetto esterno, come nel caso dei movimenti non volontari, non è sufficiente il contenuto della rappresentazione per dare inizio al movimento, che dipende dalle condizioni materiali interne del soggetto e dalle sue modificazioni.⁹⁰ Il contributo causale efficiente peculiare nel movimento finalizzato è quello apportato dal desiderio. Tuttavia, questo non è sufficiente per spiegare *in toto* l'autocinesi, poiché potrebbe essere comunque ricondotto a una mera azione dei componenti fisici elementari in

⁹⁰ Cfr. *MA* 11, 703 b 4-11 e la spiegazione che ne dà Morel (2007), p. 146.

cui l'atto può essere scomposto. Bisogna ammettere anche un elemento cognitivo che separi il soggetto dall'ambiente nello stesso atto del rappresentarselo.

1.2.2 *Un candidato meno ovvio: la phantasia* – L'orientamento interpretativo che privilegia il desiderio come elemento che costituisce il principio interno del moto locale degli esseri viventi nasce come reazione a una lettura molto affermata e articolata che si è imposta a partire dagli anni settanta del secolo scorso. Questa, infatti, è portata a ravvisare la soluzione del problema non solo nel desiderio, ma principalmente nella *phantasia*.

A partire dalla sua edizione del *De motu animalium*,⁹¹ Martha Nussbaum ha difeso un'interpretazione funzionalista della psicologia aristotelica e contribuì a ravvivare, insieme a David Furley,⁹² l'interesse per questo aspetto della filosofia aristotelica. La corrispondenza non totale delle condizioni materiali interne con gli stati mentali, proclamata dai funzionalisti, implica uno spazio psicologico tra l'oggetto esterno e la ricezione da parte del soggetto, ricezione che resta irriducibile rispetto a una descrizione del solo processo materiale, senza tuttavia ricorrere a posizioni spiritualiste difficilmente difendibili.

Non ci si può addentrare in questo dibattito se non per le conseguenze che ha avuto sulla questione qui in discussione. In questa prospettiva interpretativa, infatti, la *phantasia* svolge un ruolo fondamentale nella teoria della motivazione dell'azione. Essa è ciò che permette di considerare l'oggetto esterno del desiderio come motore necessario, ma non sufficiente dell'azione. La *phantasia*, secondo gli autori vicini in qualche modo al funzionalismo, è un "seeing as", è un riconoscere la rilevanza di un oggetto in un dato contesto cognitivo. In altre parole, ciò che muove il leone non è la zebra che appare nel suo campo visivo in quanto oggetto, ma il modo in cui essa è riconosciuta: normalmente, sarà una preda, ma se il leone è sazio, l'oggetto esterno potrebbe non muoverlo. La facoltà deputata a questa traduzione del dato percettivo in modo rilevante per l'attivazione del desiderio sarebbe proprio la *phantasia* e in

⁹¹ Nussbaum (1978), in particolare pp. 221-269, ma anche Nussbaum (1983) e Nussbaum-Putnam (1992).

⁹² Furley (1994).

questo consisterebbe in definitiva l'affermazione aristotelica secondo cui la *phantasia* "prepara" l'*orexis*.⁹³

Cosa Aristotele intenda con *phantasia*, però, non è chiaro. Una delle varie descrizioni, a volte poco illuminanti, per la verità, è quella data in *De anima* III 3, 428 a 1-4: "se allora la *phantasia* è ciò mediante cui diciamo che si produce in noi un *phantasma*, [...] essa è una facoltà o abito tra quelli con cui giudichiamo (κρίνομεν) e siamo nel vero o nel falso".⁹⁴ Più spesso nel falso che nel vero, ammette Aristotele,⁹⁵ ma pur sempre una facoltà che, come sensazione e pensiero, occupa un posto nella descrizione delle capacità conoscitive degli uomini. In italiano la parola *phantasia* può essere tradotta con "impressione", "immaginazione" o "rappresentazione", ma sempre con un buon margine di approssimazione. Si preferirà generalmente "rappresentazione", ma occasionalmente si potranno utilizzare anche le altre traduzioni. La *phantasia* ha una grande affinità con la sensazione, e può essere descritta come una "sensazione debole", senza materia.⁹⁶ Ciò le permette di insorgere anche in assenza della sensazione attuale e, pertanto, è ciò di cui sono fatti ricordi, sogni, prefigurazioni del futuro.⁹⁷ Se dalla sensazione ricava il suo oggetto, la *phantasia*, a sua volta, fornisce il sostrato su cui il pensiero opera.⁹⁸ La *phantasia*, infatti, può essere sensibile o razionale.⁹⁹

È difficile dare un volto unico a questa capacità dell'anima, che Aristotele non descrive con la stessa chiarezza che usa per le altre: tanto più questa chiarezza sarebbe necessaria, poiché è il primo pensatore a usare in modo così tecnico la parola *phantasia*, a differenza di *aisthesis* o *nous*, che erano di ben più ampia circolazione nel vocabolario filosofico dell'epoca. Questa peculiarità ha innescato molte

⁹³ *MA* 8, 702 a 18-19.

⁹⁴ Sul fatto che la *phantasia* sia una facoltà *kritika* si vedano *Insomn.* 2, 460 b 16-18 e *MA* 6, 700 b 19-22. Il tentativo di escluderla da queste facoltà ha portato Ross ad accettare una congettura di Trendelenburg, che fa precedere il $\mu\acute{\iota}\alpha$ della linea 428 a 3 da un $\tilde{\alpha}\rho\alpha$ per rendere l'apodosi una proposizione interrogativa; tuttavia si è ritenuto di escludere questa ipotesi perché non necessaria, vista la presenza della tesi nei due passi segnalati in questa nota.

⁹⁵ *DA* III 3, 428 a 11-12.

⁹⁶ *Rhet.* I 11, 1370 a 27-35; *DA* III 3, 429 a 1-2; 8, 432 a 9-10.

⁹⁷ *Insomn.* 1, 459 a 14-22; *Mem.* 1, 450 a 22-25; *Rhet.* II 5, 1382 a 21-22.

⁹⁸ *DA* III 3, 427 b 16; 7, 431 a 16-17; 8, 432 a 8-9, ribadito in *Mem.* 1, 449 b 32-450 a 1.

⁹⁹ *DA* III 10, 433 b 29.

interpretazioni che mostrano la ricchezza del concetto, ma al contempo la difficoltà nel collocarlo nell'architettura della psicologia aristotelica.

Qui e nel prossimo capitolo si darà conto delle posizioni principali del dibattito contemporaneo sulla facoltà rappresentativa, che possiamo ridurre per semplicità a tre grandi orientamenti. In primo luogo si segnala una lettura che risale a Franz Brentano,¹⁰⁰ che privilegia il senso di *phantasia* come sensazione indebolita e che permane dopo la stimolazione attuale. Più di recente ha proseguito sulla stessa strada Malcolm Schofield,¹⁰¹ che accosta la *phantasia* alle esperienze sensoriali non-paradigmatiche, cioè i sogni, le allucinazioni, le memorie. Aristotele troverebbe così un modo per descrivere con una facoltà autonoma delle esperienze che non sono propriamente percezione né pensiero, benché vi siano strettamente legate. Questa interpretazione ha senza dubbio una sua validità, perché talvolta Aristotele usa il termine *phantasma* per indicare il risultato dell'esercizio di queste attività dell'anima sensitiva, come i sogni.¹⁰² Tuttavia, è subito evidente come questo indirizzo miri soprattutto a ridimensionarne il ruolo nel contesto della psicologia aristotelica. La relazione diretta che la facoltà rappresentativa intrattiene col pensiero, evidenziato nel *De anima*, e con l'azione, nel *De motu animalium*, consiglierebbe una maggiore considerazione.

Ciò che la soluzione "funzionalista" permette è proprio di spiegare la sua relazione mediana tra sensazione e pensiero. La *phantasia* si trova tra queste ultime due facoltà in un processo di graduale allontanamento dall'oggetto esterno. Se per la sensazione è necessaria la presenza attuale di un sensibile, la rappresentazione ha invece un contenuto cognitivo non riducibile all'impressione sensoriale di cui è risultato; inoltre questo contenuto è meno compromesso con le qualità accidentali degli oggetti e per questo si presta a essere il supporto operativo perfetto per l'attività di pensiero.¹⁰³ Michael Wedin è arrivato a sostenere l'incompletezza funzionale della *phantasia*, ossia che non possa essere considerata una facoltà a tutti gli effetti, in forza del fatto che non possiede un proprio oggetto, ma ne ha sempre uno derivato da

¹⁰⁰ Brentano (2007), pp. 104-106.

¹⁰¹ Schofield (1979).

¹⁰² Ad esempio in *EN I 13*, 1102 b 7-11.

¹⁰³ Per questa affinità funzionale si veda *Mem.* 1, 450 a 1-7.

sensazione o pensiero.¹⁰⁴ Infine, come si è notato, questa lettura ha ripercussioni anche sulla psicologia dell'azione, dal momento che porta a riconoscere nella rappresentazione il luogo privilegiato della separazione dell'agente dagli stimoli ambientali che lo mettono in moto. La rappresentazione non acquisisce l'oggetto "così com'è", ma seleziona sempre degli aspetti salienti: ogni cosa è rappresentata sempre *come* qualcosa.¹⁰⁵ In termini di psicologia dell'azione l'oggetto non muove l'animale in quanto oggetto, ma solo se è rappresentato come *orekton*.

La lettura funzionalista della *phantasia* si è schierata contro vari avversari, tra cui la tradizionale interpretazione "imagistica" di Hicks e Sorabji¹⁰⁶ e quella "intenzionalista" di marca fenomenologica. Quest'ultima ha ripreso vigore negli ultimi decenni¹⁰⁷ e ha alcune affinità con quella funzionalista per la non-riducibilità del fenomeno psichico alla sua componente fisiologica, ma è stata da essa rifiutata a causa dell'avallo di una psicologia per alcuni difficilmente sostenibile oggi.¹⁰⁸ Tuttavia, questa interpretazione vanta solide basi testuali e supera il problema dell'assenza di un oggetto specifico della *phantasia*. Rappresentazioni, sogni, memorie e perfino il pensiero non sono altro che diverse modalità di attivazione della stessa traccia prodotta nel sensorio primo dalla sensazione in atto. Ciò è particolarmente evidente nel caso della memoria.

Come infatti l'animale inciso sulla tavoletta è sia animale sia copia, e entrambi sono la stessa unica cosa, ma l'essenza non è la stessa per entrambi, e si dà l'esaminarlo sia come animale sia come copia, così bisogna supporre che anche l'immagine in noi sia essa stessa qualcosa in sé e anche d'altro. Dunque, in

¹⁰⁴ Wedin (1988), in particolare pp. 57-63. Egli conclude ciò sulla base di un'indagine lessicografica che mostra l'assenza della parola *φανταστόν* rispetto ai suoi corrispondenti delle facoltà (*αἰσθητόν*, *ὄρεκτόν*, etc.).

¹⁰⁵ Nussbaum (1978), p. 227.

¹⁰⁶ Hicks (1907); Sorabji (2004).

¹⁰⁷ Caston (1996) e (1998), Romeyer-Dherbey (1998), Osborne (2000), Rapp (2001), in Italia Sassi (2007a) (2007b).

¹⁰⁸ Il bersaglio polemico delle letture funzionaliste è diventato infatti chi, come Burnyeat, ha sostenuto che lo studio della psicologia aristotelica non può essere di nessun aiuto nella filosofia della mente contemporanea, perché viziata all'origine da una concezione della materia come viva e pervasa di spirito. Alla luce di questo dibattito è evidente che un'interpretazione fenomenologica non può essere accettata da entrambe le parti in causa per un certo grado di "spiritualismo", che viene rifiutato dai contendenti per motivi opposti. Cfr. anche *infra*, § 4.2.

quanto è per sé, è oggetto d'osservazione e *phantasma*, in quanto d'altro, è come un modello e un oggetto di memoria. Cosicché, anche nel momento in cui il movimento di questo sia in atto, da un lato l'anima ne ha percezione in quanto è per sé, come sembra che si presenti un certo intelligibile o un *phantasma*; d'altro lato, in quanto d'altro, come anche nella raffigurazione, l'anima lo osserva come copia e, senza guardare Corisco, come una copia di Corisco. Sia in questo caso, l'affezione di questa osservazione è diversa allorché la si osservi come un animale disegnato; sia nel caso dell'anima, uno si genera solo come oggetto di pensiero, mentre l'altro, che nell'esempio è una copia, come oggetto di ricordo.¹⁰⁹ (*Mem.* 1, 450 b 20-451 a 2)

Anche secondo quest'ultima interpretazione è possibile riconoscere il ruolo preminente della *phantasia* nella generazione del moto locale degli esseri viventi, per quanto non sia stato questo l'interesse principale degli autori. La rappresentazione resta indipendente rispetto allo stimolo sensoriale o allo stato fisico interno, che necessitano il contenuto della traccia, ma non ne implicano la modalità particolare di attivazione, ancora in potere del soggetto. In altre parole, un *phantasma* di Corisco rappresenterà sempre Corisco, ma non è necessario che nel ricettacolo fisico in cui la traccia è impressa, cioè nel cuore, sia presente oltre al contenuto cognitivo anche un'informazione che riguarda il suo essere oggetto di memoria o di pensiero: ciò può ben rimanere l'appannaggio dell'uomo, che decide di volta in volta se ricordare Corisco o studiare a partire dal suo *phantasma* la natura dell'uomo come animale razionale. Similmente, ma a un livello intenzionale non cosciente, un *phantasma* può essere un potenziale oggetto da perseguire o da fuggire a seconda della natura e delle condizioni interne del soggetto e non solo dell'oggetto.

¹⁰⁹ ἢ ἔστιν ὡς ἐνδέχεται καὶ συμβαίνειν τοῦτο; οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῷον καὶ ζῷόν ἐστι καὶ εἰκὼν, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν ἀμφοῖν, καὶ ἔστι θεωρεῖν καὶ ὡς ζῷον καὶ ὡς εἰκόνα, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτὸ τι καθ' αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλου [φάντασμα]. ἢ μὲν οὖν καθ' αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστὶν, ἢ δ' ἄλλου, οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα. ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῇ ἢ κίνησις αὐτοῦ, ἂν μὲν ἢ καθ' αὐτό ἐστι, ταύτη αἰσθάνηται ἢ ψυχὴ αὐτοῦ, οἷον νόημα τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν· ἂν δ' ἢ ἄλλου καὶ ὡς ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ καί, μὴ ἑωρακῶς τὸν Κορίσκον, ὡς Κορίσκου, ἐνταῦθά τε ἄλλο τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης καὶ ὅταν ὡς ζῷον γεγραμμένον θεωρῇ, ἐν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίγνεται ὡς ἐν νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ ὅτι εἰκὼν, μνημόνευμα.

1.2.3 *Tipi di phantasia e locomozione* – Come si è visto, si può senz'altro interpretare la facoltà rappresentativa come un elemento che distanzia il soggetto dall'ambiente circostante. È altrettanto vero, poi, che la rappresentazione riveste una parte molto importante nel processo di motivazione delle azioni. Talvolta, gli uomini addirittura "seguono i *phantasmata*" contro i dettami della ragione o dell'opinione,¹¹⁰ oppure sono per natura particolarmente inclini a farlo, come i melancolici.¹¹¹ Inoltre, la rappresentazione precede il desiderio nella "catena dell'azione" di *MA* 8, 702 a 17-21, che porta dalla sensazione o dal pensiero fino al movimento delle parti organiche.

Resta però da vedere se essa interviene in *ogni* moto locale degli esseri viventi. Contro questa possibilità si è schierato Hendrik Lorenz, che ha intitolato un capitolo del suo volume *The Brute Within* proprio "Desire without *phantasia*".¹¹² Qui egli sostiene che la percezione da sola può dare inizio al moto, perché considera la *phantasia* in modo molto restrittivo, cioè come il sussumere lo stimolo presente sotto le condizioni di possibilità di soddisfacimento della situazione presente. In termini più chiari, il fatto che la *phantasia* sia implicata in ogni processo di locomozione porterebbe a dire che ogni volta che ho sete e vedo un bicchiere d'acqua, intrattengo un *phantasma* che specifica che l'acqua contenuta nel bicchiere soddisfa il mio desiderio iniziale. Nondimeno, è evidente che non in tutti i casi è necessario questo passaggio, ma sembra che talvolta, o sempre, negli animali inferiori, il movimento abbia inizio senza questa inferenza:

Infatti l'attività del desiderio prende il posto dell'interrogazione o della riflessione. "Devo bere" dice il desiderio; "questa è una bevanda" dice la percezione, la *phantasia* o il pensiero: subito si beve.¹¹³ (*MA* 7, 701 a 31-33)

Anche l'uso massiccio di εὐθὺς in questo passo¹¹⁴ induce a pensare che esista un modo più diretto con cui il desiderio e infine la locomozione hanno origine, non

¹¹⁰ *DA* III 10, 433 a 10-11; *Insomn.* 1, 459 a 6-8.

¹¹¹ *EN* VII 8, 1150 b 25-28; anche *Mem.* 2, 453 a 18-20.

¹¹² Lorenz (2006), pp. 138-147. La stessa prospettiva, in linea coi suoi lavori precedenti, è stata ribadita da Schofield (2011).

¹¹³ ἀντ' ἐρωτήσεως γὰρ ἢ νοήσεως ἢ τῆς ὀρέξεως γίνεται ἐνέργεια. ποτέον μοι, ἢ ἐπιθυμία λέγει· τοδὶ δὲ ποτόν, ἢ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς· εὐθὺς πίνει.

¹¹⁴ *MA* 7, 701 a 14; 15; 17; 22; 30; 33.

riconducibile alla forma del cosiddetto sillogismo pratico, quando è implicata la sensazione. Questo però non vuol dire che la rappresentazione non sia presente anche in quest'ultimo caso, in cui il soggetto non prefigura il possibile risultato della sua azione, ma subito agisce. Se poniamo una mano su un oggetto che scotta, la ritraiamo senza considerare questo movimento come *un modo* per evitare il dolore.

Prima di affrontare la questione, è necessario compiere un passo indietro e partire da una contraddizione tra alcune assunzioni della psicologia aristotelica. *Prima facie*, Aristotele sostiene quattro posizioni inconciliabili:

- 1) tutti gli animali possiedono la sensazione (*Cat.* 8 a 7-8 e *passim*);
- 2) tutti gli animali hanno *orexis*, anche qualora siano dotati del solo tatto (*DA* II 3, 414 b 1-6, 14-16);
- 3) alcuni animali non hanno *phantasia* (*DA* II 3, 415 a 10-11; III 3, 428 a 8-11);
- 4) gli animali muovono se stessi in quanto possiedono *orexis*, ma non possiedono *orexis* senza *phantasia* (III 10, 433 b 27-30 e di nuovo *MA* 8, 702 a 17-19).¹¹⁵

Chi, come Lorenz, ritiene evidente che non ci sia bisogno di *phantasia* per un gran numero di atti proverà a sottostimare o negare l'affermazione 4), poiché sarà sufficiente un solo elemento tra sensazione, *phantasia* e pensiero per dare inizio all'azione. D'altra parte, anche ammessa questa interpretazione, almeno nel caso del pensiero sarà necessario comunque un *phantasma*.

Il caso della sensazione appare subito più spinoso, ma una ragionevole soluzione consiste, a mio parere, nel riconsiderare piuttosto l'affermazione 3). Si può infatti ritenere che Aristotele abbia in mente due nozioni distinte di *phantasia* nelle affermazioni 3) e 4) e che non riconoscere questa differenza faccia sorgere l'incompatibilità. Nel *De insomniis* (459 a 14-18) Aristotele afferma che "il *phantastikon* è lo stesso dell'*aisthetikon*, sebbene il *phantastikon* e l'*aisthetikon* differiscano in essenza", probabilmente sulla scorta di *DA* III 3, 428 b 10-429 a 9. Come il concavo e il convesso in una figura curvilinea, la facoltà sensitiva e quella rappresentativa costituiscono l'interfaccia del soggetto rispetto all'ambiente: la prima consiste nell'acquisizione dei dati dal mondo esterno, mentre la *phantasia*, in questo

¹¹⁵ Pace Lorenz (2006), pp. 138-147.

senso, potrebbe essere considerata semplicemente come il modo in cui l'informazione è gestita dal soggetto in base alle sue condizioni psicologiche strutturali e contingenti. In vari altri luoghi Aristotele sembra considerare la rappresentazione in questa accezione debole, se così si vuol dire. Chiamo questa capacità "*phantasia* di tipo-1".

Si potrebbe obiettare che l'introduzione di questa nozione nel contesto della psicologia dell'azione aristotelica non sia necessaria e che non apporti alcuna modifica sostanziale, poiché non intacca il caso della reazione immediata ad alcuni stimoli sensoriali, come il caso già citato della mano sul fuoco. In che modo interviene la *phantasia* in questo caso, o ancor di più in quello di una spugna che si contrae quando qualcuno cerca di staccarla dalla roccia su cui giace?¹¹⁶ In primo luogo, affermare che ci sia qualcosa che si interpone fra lo stimolo sensoriale e la reazione è l'elemento base per concepire un comportamento diverso a fronte di uno stesso stimolo: l'autolesionista può indugiare e trattenere la mano sul fuoco più di una persona normale, il soldato sopportare la tortura per non tradire i suoi commilitoni. Questo è evidentemente centrale per poter attribuire la piena autocinesi a un soggetto. Tuttavia, ciò potrebbe valere solo per gli esseri razionali pienamente sviluppati, capaci di mediare la loro risposta allo stimolo ambientale autonomamente. Si consideri allora un caso più semplice. Un bambino sta per subire un'iniezione, poniamo per essere vaccinato, e i genitori, per evitare che pianga quando sarà punto dall'ago, cercano di distrarlo. Certo, non sempre, forse neanche per lo più, ma a volte funziona. In generale, quindi, una sensazione che pure in condizioni normali sarebbe sufficiente per dare inizio a un movimento, potrebbe non dare adito a questo in presenza di stimoli concorrenti.

Questo si evince anche dal fatto che il modo in cui il campo percettivo è sintetizzato in un *phantasma* è determinante anche per altre specie animali. Un esemplare di leone sano e affamato quando vedrà un cervo normalmente (*typically*) lo inseguirà per braccarlo e per cibarsene,¹¹⁷ ma si comporterà diversamente se nel suo campo visivo scorgerà anche un'altra preda, per lui più succulenta, o un potenziale pericolo. Sembra chiaro che la sensazione non può costituire da sola uno

¹¹⁶ Esempio di Lorenz (2006), p. 141.

¹¹⁷ Lorenz (2006), p. 115.

stimolo sufficiente, perché non dovremmo avere a che fare con un "caso tipico", ma con una reazione necessaria.

Il caso della spugna pone un problema differente. Si parla di una specie al limite dell'animalità, che possiede sensazione, ma non è capace di movimento locale. Anche in questo caso, la reazione della spugna, quando venga toccata nel tentativo di rimuoverla dalla sua roccia, per quanto semplice e forse incapace di intrattenere stimoli concorrenti, non è di tipo binario, ossia della forma "contrazione-distensione". Si può dire che anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un caso di *phantasia* di tipo-1, poiché la spugna si contrae non appena riceve lo stimolo, ma effettua gradualmente la distensione una volta cessato lo stimolo diretto, come se persistesse un'eco della sensazione, proprio come la *phantasia* è definita in *Rhet.* I 13, 1370 a 28-30, ossia una "sensazione indebolita". In questo tipo di *phantasia* il legame con la sensazione è molto forte:

È possibile che, quando una data cosa è mossa, un'altra sia mossa da essa. Ora la *phantasia* sembra che sia un certo movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto in coloro che hanno sensazione e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione. È poi possibile che un movimento sia prodotto dall'attività della sensazione, e questo dev'essere simile alla sensazione. Tale movimento non può prodursi senza sensazione né in esseri non forniti di sensazione; in virtù di esso, chi lo possiede può esercitare e subire molte cose, ed esso può essere vero o falso.¹¹⁸ (*DA* III 3, 428 b 10-17, trad. Movia, con correzioni)

Come si nota dalla chiusura di questo passo la natura della *phantasia* punta a un'estrema plasticità, che permette al soggetto portatore di essere in grado di subire nuovi stimoli dall'ambiente e lo rende capace di reagire in modo originale, anche se

¹¹⁸ ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθεντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. Si segnala che αἰσθανομένοις (428 b 12; 15-16) potrebbe essere anche reso con una sfumatura temporale, accentuando, forse troppo, la forza dell'argomento, ma è un'alternativa altrettanto lecita.

questa labilità ha come contrappunto una minore affidabilità cognitiva. La *phantasia* di tipo-1 consiste in un residuo sensoriale che persiste nel soggetto, modificandone la reazione allo stimolo. Così concepita, la *phantasia* può essere considerata un'impressione, un precursore delle capacità mnemoniche negli animali sanguigni inferiori, poiché attraverso una modifica dell'apparato sensoriale centrale essa interagisce con la reazione del soggetto alle nuove stimolazioni.

Anche in questo modo, si può dire, si realizza ciò che negli esseri superiori si manifesta in modo più netto. Il prototipo di *phantasia* che ha in mente Lorenz è, non a caso, quello degli esseri capaci di memoria e di prospettare l'esito dei propri atti. In questo modo però la grande maggioranza degli animali, ossia quelli non forniti di *phantasia*, non sarebbe capace di autocinesi. Questo orientamento nasce da un'assunzione rigida dell'interpretazione funzionalista, perché implica che le modificazioni operate dai *phantasmata* siano sempre cognitivamente disponibili ai soggetti e che il "vedere come" degli oggetti del mondo sia sempre consapevole. Come Aristotele afferma spesso,¹¹⁹ memorie e aspettative future sono spesso connesse ed è pacifico assumere che, come per la memoria,¹²⁰ per raffigurarsi un possibile scenario futuro che contempra le conseguenze dei propri atti sia necessario non solo essere capaci di *phantasia*, ma anche avere percezione della profondità temporale, in modo da poter riconoscere che il *phantasma* contemplato attualmente non proviene da una sensazione attuale, ma da un'esperienza passata o dalla prefigurazione di un evento futuro. Questa capacità di rappresentazione, più simile all'idea moderna di immaginazione, implica il discernimento tra le varie tracce e non è presente nella *phantasia* di tipo-1, ma in un'altra capacità, che possiamo chiamare *phantasia* di tipo-2.

Questo tipo di rappresentazione è quello con cui si ha generalmente a che fare nelle opere aristoteliche e verrà analizzato più a fondo nel prossimo capitolo. In questo momento si può far notare che questa capacità richiede non solo la facoltà rappresentativa come è definita in *DA* III 3, 428 a 1-2, cioè come "ciò mediante cui si ingenera in noi un *phantasma*", ma anche un'ulteriore abilità nel manipolare e

¹¹⁹ *MA* 8, 702 a 5-7; ma anche *EN* IX 4, 1166 a 24-26; X 3, 1173 b 18-19; *Metaph.* XI 7, 1072 b 16-18.

¹²⁰ *Mem.* 1, 449 b 28-30.

comparare queste immagini. Riprendendo un esempio precedente, la *phantasia* di tipo-2 interviene ogni volta che consideriamo un bicchiere d'acqua come *un modo* per soddisfare la nostra sete. Si riconnette in questo modo la sensazione presente a eventuali memorie passate e si congettura l'efficacia dell'atto comparando i *phantasmata* passati con uno che prefigura l'esito rispetto alla condizione presente. È ovvio che ciò non avviene sempre, anzi capita piuttosto di rado. Assumere questo criterio come requisito per l'autocinesi significa non solo negarne l'attribuzione a molti animali, ma anche a molte azioni umane.

1.2.4 *Modelli di azione* – La sfida che si deve affrontare per assicurarsi che Aristotele utilizzi questo modello risiede nel vederlo in movimento, operante nelle sue applicazioni specifiche. Un passo importante da rileggere ora è la "catena delle preparazioni", analizzato prima.¹²¹ Si era tralasciato di considerare le ultime righe, in cui Aristotele, dopo aver posto la catena che parte da sensazione o pensiero e arriva al movimento delle parti strumentali, afferma che "ciò avviene simultaneamente e rapidamente perché l'elemento attivo (ποιητικὸν) e passivo (παθητικὸν) sono per natura connessi reciprocamente". Attivo e passivo non risiedono quindi solo nel desiderio, ma anche negli altri anelli della catena. Questo emerge dalla discussione successiva in cui questo criterio è applicato alle parti strumentali, a proposito delle articolazioni: "si è già detto che l'articolazione è principio di una parte e fine dell'altra. Perciò è anche possibile che la natura se ne serva ora come una, ora come due. Qualora infatti il moto proceda da lì, è necessario che dei suoi punti estremi l'uno resti in quiete, l'altro si muova" (702 a 22-26).¹²²

Aristotele individua così una molteplicità di motori intermedi che trasmettono il movimento dal primo principio, che risiede nell'anima, fino alla realizzazione fisica; tuttavia non è necessario che siano tutti attivi. Il movimento può prodursi per il solo movimento delle parti organiche nel caso di un movimento per costrizione: se qualcuno afferra il mio braccio, non è necessario che questo spostamento sia

¹²¹ *MA* 8, 702 a 17-21, cfr. *infra*, pp. 45-47.

¹²² ἢ δὲ καμπὴ ὅτι μὲν ἐστὶ ἀρχὴ τοῦ δὲ τελευτῆ, εἴρηται. διὸ καὶ ἔστι μὲν ὡς ἐνί, ἔστι δ' ὡς δυσὶ χρῆται ἢ φύσις αὐτῆ. ὅταν γὰρ κινήται ἐντεῦθεν, ἀνάγκη τὸ μὲν ἡρεμεῖν τῶν σημείων τῶν ἐσχάτων, τὸ δὲ κινεῖσθαι.

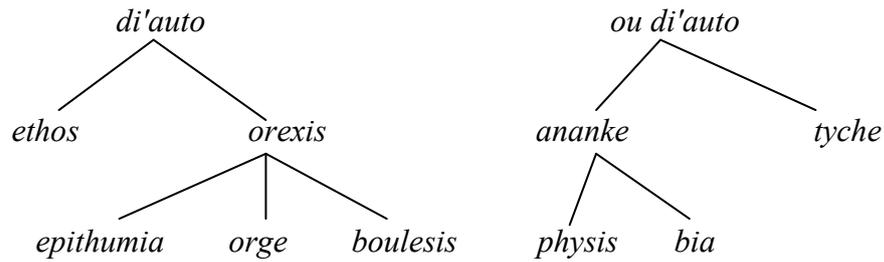
apprestato da un *pathos*; tuttavia, se un *phantasma* muoverà, lo farà in quanto il desiderio tenderà o fuggirà da esso e se il desiderio, a sua volta, avrà provocato delle modificazioni quali un riscaldamento o un raffreddamento delle parti organiche e solo percorrendo la catena senza salti si potrà dire che un *phantasma* avrà mosso.

Ora, bisogna capire se il modello del *De motu animalium* trova riscontro anche in altre opere. Nella *Rhetorica* Aristotele suddivide la tipologia dell'azione umana in modo che si potrà considerare non solo sovrapponibile alla "catena delle preparazioni", ma anche illuminante circa la posizione aristotelica sull'autocinesi:

Tutti compiono ogni cosa in parte non per causa propria (οὐ δι' αὐτοῦς), in parte per causa propria (δι' αὐτοῦς). Ebbene, tra quelle che si compiono non per causa propria, alcune si fanno per caso (διὰ τύχην), altre per necessità (ἐξ ἀνάγκης); e tra quelle che si fanno per necessità, alcune per costrizione (βία), altre per natura (φύσει). Di conseguenza, tutte le cose che si compiono non per causa propria si fanno o per caso o per natura o per costrizione. Le cose invece che si compiono per causa propria, e di cui siamo noi stessi i responsabili, sono compiute o per abitudine (δι' ἔθος) o per desiderio (δι' ὄρεξιν), [e di queste] inoltre alcune per un desiderio razionale, altre irrazionale. Il volere (βούλησις) è desiderio verso un bene (nessuno infatti vuole [qualcosa], se non quando creda che si tratti di un bene), i desideri irrazionali sono l'impulso (ὄργη) e l'appetito irrazionale (ἐπιθυμία). Di conseguenza, tutte le azioni che si compiono, senza eccezioni, si devono compiere necessariamente per sette cause: per caso, per natura, per costrizione, per abitudine, per ragionamento, per impetuosità, per desiderio.¹²³ (*Rhet.* I 10, 1368 b 32-1369 a 7)

Schematizziamo questo lungo, ma importante brano:

¹²³ πάντες δὴ πάντα πράττουσι τὰ μὲν οὐ δι' αὐτοῦς τὰ δὲ δι' αὐτούς. τῶν μὲν οὖν μὴ δι' αὐτοῦς τὰ μὲν διὰ τύχην πράττουσι τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης, τῶν δ' ἐξ ἀνάγκης τὰ μὲν βία τὰ δὲ φύσει, ὥστε πάντα ὅσα μὴ δι' αὐτοῦς πράττουσι, τὰ μὲν ἀπὸ τύχης τὰ δὲ φύσει τὰ δὲ βία. ὅσα δὲ δι' αὐτούς, καὶ ὧν αὐτοὶ αἴτιοι, τὰ μὲν δι' ἔθος τὰ δὲ δι' ὄρεξιν, τὰ μὲν διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον· ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἄλλ' ἢ ὅταν οἰηθῆ εἶναι ἀγαθόν), ἄλογοι δ' ὄρέξεις ὄργη καὶ ἐπιθυμία· ὥστε πάντα ὅσα πράττουσιν ἀνάγκη πράττειν δι' αἰτίας ἑπτὰ, διὰ τύχην, διὰ φύσιν, διὰ βίαν, δι' ἔθος, διὰ λογισμόν, διὰ θυμόν, δι' ἐπιθυμίαν.



Ne risulta una concezione unitaria, che dà ragione del movimento sia da un punto di vista psicofisico che da quello della motivazione:

<i>MA 8</i>	<i>PHANTASIA</i>	<i>OREXIS</i>	<i>PATHE</i>	<i>ORGANIKA</i>
<i>Rhet. I 10</i>	<i>Ethos</i>	<i>orexis</i>	<i>physis</i>	<i>bia</i>
	<i>di'auto</i>	<i>di'auto</i>	<i>ou di'auto</i>	<i>ou di'auto</i>

Tab. 2

In questo modo Aristotele intende contemplare tutti i casi possibili d'azione:¹²⁴

a) Le azioni per costrizione sono quelle in cui il movimento delle parti organiche è comunicato dall'esterno, come quando qualcuno afferra il nostro braccio sfrutta la composizione del corpo in articolazioni atte al movimento, senza che vi sia un'affezione in noi che abbia portato, ad esempio, all'estensione del braccio stesso;

b) Le azioni per natura sono invece quelle di cui Aristotele si è occupato anche nell'ottavo libro della *Fisica*, in cui ciò che entra ed esce dal corpo, ad esempio con l'alimentazione, è in grado di provocare autonomamente delle modificazioni corporee e regolare il ciclo sonno/veglia e di cui, quindi, il principio delle azioni non risiede nel soggetto in senso proprio;

c) e d) Questi casi costituiscono una particolarità, perché non si dà desiderio senza un elemento cognitivo che presenti cosa si deve perseguire o fuggire, ma neanche attivazione del desiderio con la sola presentazione del *phantasma*. Quindi non si potrà parlare propriamente di desiderio senza rappresentazione, in quanto il tendere del desiderio, senza oggetto, non è distinguibile dal mero provare piacere o

¹²⁴ Sono state tralasciate le azioni che si compiono "per caso", poiché ciascuna delle tipologie della Tab. 2 può essere considerata tale, qualora non raggiunga il fine proposto, ma accidentalmente un altro.

dolore, ma non porta al perseguimento o alla fuga dell'oggetto; allo stesso modo, non vi può essere rappresentazione senza desiderio, poiché anche quando l'abitudine associa immediatamente il piacere a una sensazione o a un *phantasma*, ciò che in ultima istanza muove è sempre il desiderio, l'unico elemento che ne ha facoltà nella psicologia aristotelica. Due esempi possono servire a rendere più chiara la differenza tra i casi in cui si deve parlare di prevalenza della facoltà rappresentativa o del desiderio. Quando si agisce a causa dell'*ethos*, l'elemento che ha maggiore impatto causale è la rappresentazione. Ciò significa che la risposta del soggetto è determinata dal modo in cui l'oggetto del desiderio appare, pur rimanendo sempre l'*orexis* la facoltà che muove le parti strumentali: a chi ha contratto un vizio, come a un alcolizzato posto davanti a un bicchiere di vino, sarà inevitabile vederlo come oggetto del desiderio e muoversi verso di esso, perché la rappresentazione lo presenta come assolutamente piacevole.¹²⁵ Il caso opposto è quello in cui si dà desiderio e la rappresentazione diventa sussidiaria al soddisfacimento del desiderio. La sensazione di sete che causa secchezza delle fauci spinge il soggetto a ricercare dell'acqua e, nel caso non fosse immediatamente reperibile, a escogitare dei modi per procurarla, con l'evidente coinvolgimento delle facoltà cognitive e della facoltà rappresentativa.¹²⁶

Secondo questa ricostruzione Aristotele finisce per indicare con chiarezza la soluzione del problema dell'autocinesi: essa ha inizio quando il principio dell'azione è la rappresentazione o il desiderio; tuttavia, come questi principi interagiscano sarà l'oggetto del Capitolo 3. In definitiva, Aristotele sembra accontentarsi per l'autocinesi della nozione di "ciò che accade per tramite nostro" (τὸ δι' ἡμῶν), anche se in un'accezione qualificata e non certo passibile di estensione a tutti gli enti naturali. Questo, tuttavia, senza implicare la nozione ristretta di "ciò che dipende da noi" (τὸ ἐφ' ἡμῖν), che sarà legata piuttosto al discorso etico.

¹²⁵ Sulle conseguenze etiche di questa classe di azioni e sul legame di queste con l'educazione si rinvia all'interessante contributo di Donini (1989b), che mostra alcuni aspetti problematici della posizione aristotelica.

¹²⁶ Per l'analisi di questi due casi, che rappresentano il nucleo della dottrina aristotelica del movimento intenzionale, si veda *infra*, §§ 3.3, 3.4, 3.5.

1.3 Alcune osservazioni sul metodo aristotelico

Prima di occuparsi del modello appena rinvenuto nelle sue specifiche articolazioni, è opportuno compiere una breve digressione per poter affermare con più sicurezza che Aristotele abbia davvero intenzione di creare un modello teorico generale del movimento degli esseri viventi. Per far ciò occorrerà soffermarsi sull'idea generale che Aristotele ha del mondo biologico e sulla sua continuità per dimostrare che esista un interesse da parte sua a creare un modello di autocinesi non del tutto esclusivo e a favore degli esseri umani.

Nella speculazione biologica del filosofo sono presenti due grandi intuizioni, che sembrano contrapporsi. Da un lato si trova un'attenzione per lo studio sistematico del mondo vegetale e animale e dall'altro una grande visione d'insieme, che tende a sfumare le distinzioni specifiche per privilegiare la continuità della natura.

In quanto ciò che è indivisibile in specie è la sostanza, sarebbe la cosa migliore se si potessero considerare separatamente le realtà singole e indivisibili quanto alla specie, come si procede per l'uomo; non così per l'uccello, poiché questo genere contiene specie, bensì per qualsiasi specie indivisibile dell'uccello, ad esempio i passeri, le gru e così via.¹²⁷ (*PA I 4*, 644 a 29-33)

La natura passa per gradi così minuti dagli esseri inanimati agli animali, che, a cagione della continuità, risulta nascosta la linea di demarcazione che li separa e a quali dei due gruppi appartenga la zona intermedia. Infatti dopo il genere degli esseri inanimati il primo è quello delle piante, e fra queste una specie differisce dall'altra perché sembra partecipare maggiormente della vita; ma il genere nel suo insieme appare all'incirca come animato in rapporto agli altri corpi, inanimato in rapporto al genere degli animali. Il passaggio dalle piante agli animali avviene senza soluzione di continuità, come si è detto in precedenza

¹²⁷ ἢ μὲν γὰρ οὐσία τὸ τῷ εἶδει ἄτομον, κράτιστον, εἴ τις δύναται περὶ τῶν καθ' ἕκαστον καὶ ἀτόμων τῷ εἶδει θεωρεῖν χωρὶς, ὥσπερ περὶ ἀνθρώπου, οὕτω μὴ περὶ ὄρνιθος· ἔχει γὰρ εἶδη τὸ γένος τοῦτο· ἀλλὰ περὶ ὅτουσιν ὄρνιθος τῶν ἀτόμων, οἷον ἢ στρουθὸς ἢ γέρανός ἢ τι τοιοῦτον. Concordo con Torraca (1961), p. 246, n. 2, che traduce οὐσίαι "sostanze" alla riga 644 a 29, e non con l'accezione, ordinaria in Aristotele, di "individui", poiché la specie va considerata alla stregua dell'individuo nel contesto delle scienze naturali.

[...]. Sempre per una piccola differenza sembra che un animale possieda vita e movimento in maggior grado rispetto ad un altro. E le cose stanno nello stesso modo per quanto riguarda le attività vitali (*HA VIII 1, 588 b 4-24*).

A mio parere è necessario tenere conto di queste due polarità delle ricerche naturali aristoteliche per cercare di gettare luce su distinzioni non evidenti nella psicologia dell'azione negli animali e nell'uomo. Il primo libro del *De partibus animalium* espone un metodo di ricerca che avanza per distinzioni nette tra generi e specie, poiché basate su *ousiai* che costituiscono il limite ultimo della ricerca nell'ambito della scienza naturale. L'unica distinzione ulteriore possibile sarà tra individui, ma sempre all'interno della stessa specie e quindi non più rilevante per la ricerca.¹²⁸ Le differenze morfologiche e funzionali utili a procedere nella distinzione dei generi e in quella tra generi e specie animali sono rispettivamente riducibili a due criteri fondamentali: l'eccedere (*ὑπεροχή*) e l'analogia.¹²⁹ All'interno dello stesso genere le differenze sono classificabili solo secondo l'eccedere, che non consiste in nient'altro che nel criterio del più e del meno: per esempio, le specie di uccelli differiscono per avere ali più o meno lunghe, ma sempre all'interno dello stesso genere; la differenza tra uccelli e pesci è invece analogica, perché le penne negli uni stanno in un certo senso alle squame negli altri (*PA I 4, 644 a 19-22*). La classificazione è guidata quindi principalmente dall'osservazione delle morfologie, in cui le distinzioni si manifestano con chiarezza sufficiente a consentire lo svolgimento dell'indagine "in modo sistematico e agevole" (*ὁδοῦ καὶ ῥᾶστα: 644 b 17*). Non si deve scordare, d'altra parte, che la morfologia deve essere essenzialmente legata alla funzione perché le discriminazioni possano avere valore scientifico: il cadavere non è più un uomo proprio perché il tutto e le parti non assolvono più le loro funzioni, così come la mano di bronzo o dipinta non è una mano, se non per omonimia (*PA I 1, 640 b 29-641 a 14*).¹³⁰

¹²⁸ *PA I 4, 644 a 23-25*.

¹²⁹ L'anticipazione della teoria dell'omologia delle parti all'interno dello stesso gruppo animale è un grande merito della zoologia aristotelica, cfr. E.S. Russell (1916), pp. 7-10.

¹³⁰ Il concetto è ripetuto con uguale nitore in *Pol. I 2, 1253 a 20-25* ed è giustificato nel suo principio generale in *Metaph. Z 10, 1035 b 16-18* e nella produzione psicologica in *DA II 1, 412 b 10-413 a 10*.

In questa sede, comunque, non si vorrà affrontare la validità del metodo d'indagine adottato da Aristotele nelle opere biologiche, né l'oscillazione tra il metodo dicotomico e quello dell'analisi anatomica e fisiologica,¹³¹ quanto piuttosto i principi ispiratori di queste ricerche. Da un lato, si nota una sorta di fiducia in una classificazione che affonda le radici nelle distinzioni rilevate dal linguaggio ordinario – e infine nella costituzione degli enti stessi – per arrivare a discernere delle distinzioni che scendono fino al limite insuperabile della specie (εἶδος), oltre il quale si trovano solo gli individui.

D'altra parte, tutt'altro scorcio è offerto dalla *Historia animalium*, in cui il respiro enciclopedico soffoca la rigidità programmatica. Ciò che è più importante, Aristotele avvia questa riflessione proprio come incipit del libro ottavo, che tratta dei comportamenti e dei modi di vita (αἱ δὲ πράξεις καὶ οἱ βίαι: 588 a 17) degli animali. I modi d'azione degli animali devono essere giudicati e studiati a partire dalla loro realizzazione completa, che si ha solo al livello dell'umanità matura. Tuttavia, la maggior parte degli altri animali conserva delle tracce (ἵχνη: 588 a 19) delle modalità psichiche dell'uomo, in cui queste sono maggiormente differenziate. Anche nella crescita si può apprezzare questo fenomeno, poiché il bambino mostra le tracce del futuro sviluppo e in questa fase la sua anima non si discosta affatto da quella delle bestie.¹³²

Il principio di continuità della natura qui proposto è radicale, molto più che nell'altra sua occorrenza all'interno del *De partibus animalium*,¹³³ in cui il suo ruolo sembra essere in massima parte confinato al giustificare l'*impasse* nella ricerca su specie, come ascidie e spugne, a cavallo tra il regno vegetale e quello animale. Molto più interessante per i fini di questa ricerca è invece il fatto che Aristotele riconduca i principi dei comportamenti animali a manifestazioni psichiche simili a quelle umane. Infatti, i vari tipi di carattere animale descritti nel primo capitolo dell'ottavo libro della *Historia animalium* sono simili ai caratteri degli uomini, come pure appartiene

¹³¹ Cfr. Lanza-Vegetti (1971), pp. 102-120.

¹³² *HA* VIII 1, 588 a 31-b 3. Nonostante tutte le riserve del caso, il lettore moderno accosterà senz'altro il paragone tra queste "tracce" alla formula evolucionista secondo cui l'ontogenesi ricapitola la filogenesi: Haeckel (1892), pp. 172-173. I problemi connessi a certe frettolose assimilazioni sono stati illustrati da Balme (1991), p. 60, n. a.

¹³³ *PA* II 10, 681 a 12-15.

ad alcuni di loro "un po' di comprensione intellettuale" (τῆς περὶ τὴν δianoia συνέσεως: 588 a 23); mentre "arte, scienza, intelligenza" (τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις: 588 a 29) possono essere posseduti dagli animali solo analogicamente.

La nozione di *dianoia* a questo punto, come quella di *nous* che compare più avanti¹³⁴ non è casuale, perché implica la partecipazione di alcuni animali all'organizzazione delle informazioni sensoriali, che avviene in modo più differenziato nell'uomo. Come fa rilevare nel suo indice Bonitz¹³⁵, qui si deve fare riferimento ad una nozione molto ampia di *dianoia* come elemento complementare al corpo e non al senso specifico che ha nel resto dell'opera aristotelica, ossia quello della facoltà e dell'atto di pensiero. In altre parole, l'uomo possiede saggezza pratico-tecnica e sapienza teoretica, mentre l'animale ha un nucleo di capacità conoscitive che precede questa distinzione.¹³⁶ Il legame ripetuto tra *dianoia* e carattere mira a corroborare quest'idea: a fronte dell'indistinzione tra facoltà di organizzazione della conoscenza si può avere solo un'analogia con capacità che nell'uomo si possono descrivere autonomamente. Un esempio eccellente è *HA* I 1, 488 b 12-26, in cui insieme alle caratteristiche etologiche si mescolano l'attribuzione di capacità intellettive, come per il cervo "intelligente e timoroso" (τὰ δὲ φρόνιμα καὶ δειλά: 488 b 15), e insieme tratti morali vividamente antropomorfi, come la gelosia e la vanità del pavone. La volpe, "astuta e malvagia" (τὰ μὲν πανοῦργα καὶ κακοῦργα: 488 b 20), riassume bene questo approccio, che sembra avere qualcosa a che spartire con le caratterizzazioni esopiche.¹³⁷ Nella ricerca etica e politica, invece, Aristotele punta a

¹³⁴ *HA* IX 3, 610 b 22. Sull'uso inaspettato di *nous* si veda anche Balme (1991), *ad loc.* L'uso nell'argomentazione dei passi tratti dagli ultimi due libri dell'*Historia animalium* (in particolare dal decimo, che costituisce un trattatello a parte sulla sterilità) dovrà essere sempre considerato come sussidiario ad altre riflessioni aristoteliche, in quanto su questi due libri grava un'ipotesi di non autenticità, che non si intende discutere qui, ma che va senz'altro ponderata seriamente. Cfr. Tricot (1957), pp. 16-19; Louis (1964), pp. vii-xi, xxxi-xxxii; Peck (1965), pp. liii-lviii; Lanza-Vegetti (1971), pp. 124-128; Balme (1991), pp. 1-30.

¹³⁵ Bonitz (1955), *s.v.*, in particolare pp. 185 b 45-58.

¹³⁶ La tripartizione della *dianoia* umana in pratica, poetica e teoretica si può ritrovare in *Metaph.* E 1, 1025 b 25 e *EN* VI 2, 1139 a 27-28, a cui non segue nessuna distinzione nel mondo animale.

¹³⁷ A proposito della πανουργία della volpe il retaggio è ancora vivo in Babrio, *Mythiambi Aesopei*, 50, 10.

distinguere nettamente *dianoia* e *ethos*, come fonti distinte dell'azione¹³⁸ e come principi indipendenti su cui si può basare un'educazione.¹³⁹

D'altro canto, è da notare che nelle opere biologiche Aristotele insiste spesso sulla stretta correlazione tra costituzione fisica e capacità intellettive che ne derivano, come se considerasse il fenomeno da un punto di vista più originario. Certamente, non c'è un determinismo fisico a costituire l'intelligenza degli esseri animati: al contrario, in polemica con Anassagora, Aristotele sostiene che nell'uomo il possesso delle mani, "strumento di strumenti", è dato dalla capacità di sfruttarle, poiché gli animali meno dotati di intelligenza non sarebbero stati in grado di trarre profitto appieno da questa dote.¹⁴⁰ Detto questo, non si può ignorare come la descrizione delle caratteristiche fisiche si accompagni a tratti psicologici appropriati, ma si dovrà solamente assumere ciò alla luce della preminenza che Aristotele accorda all'atto e all'anima sulla potenza e sulla materia.

In questo senso la relazione col sangue negli animali sanguigni costituisce un luogo importante di riflessione. Densità e calore del sangue sono decisivi riguardo alle capacità della specie, poiché il fluido viscoso e caldo produce una maggiore forza, mentre quando è più fine e freddo è più compatibile con la sensazione.¹⁴¹ Gli animali in possesso di quest'ultima caratteristica sono "più saggi" (*φρονιμώτερα*: 648 a 6) degli altri, mentre unisce coraggio e saggezza chi ha sangue caldo e fine, presumibilmente l'uomo. Questa caratteristica è data con ogni probabilità dalla presenza di un cervello in proporzione più sviluppato che in ogni altra specie (*PA* II 7,

¹³⁸ *Poet.* 6, 1449 b 36-1450 a 3. Nonostante l'atetesi parziale proposta da alcuni studiosi (Else [1957], Lanza [1987]) di quella che pare essere una glossa, il passo non muta nella sua sostanza.

¹³⁹ *Pol.* VII 2, 1337 a 38-39.

¹⁴⁰ *PA* IV 10, 687 a 8-23; sulla mano come "strumento di strumenti", si veda anche *DA* III 8, 432 a 1-2. È interessante rilevare come la lettura evolucionistica dell'antropologia rovesci quest'assunto, in modo quasi provocatorio: "al principio era il piede", afferma Harris (1990), p. 27. Molto più dettagliato il resoconto di André Leroi-Gourhan su come la specializzazione degli arti abbia reso possibile l'apertura del "ventaglio corticale" e l'incremento del volume e della complessità della massa cerebrale: Leroi-Gourhan (1964), vol. I, in particolare capp. 2-4. Inoltre, è importante sottolineare l'introduzione del concetto di metastrumento: ancora oggi la capacità di usare strumenti in combinazione è considerato un discrimine nelle facoltà cognitive e accomuna pochissime specie all'uomo: cfr. Taylor-Hunt-Holzhaider-Gray (2007) e Wimpenny-Weir-Clayton-Rutz-Kacelnik (2009).

¹⁴¹ *PA* II 2, 648 a 2-13; II 4, *per totum*. Il calore del sangue non ha influenza diretta sulla qualità delle capacità psichiche, ma accompagna necessariamente la purezza e finezza del fluido.

653 a 27-b 8; *GA* II 6, 744 a 24-31) che consente di temperare il grande calore prodotto nella regione cardiaca, elemento fondamentale per il mantenimento dell'omeostasi.¹⁴² In generale, il calore generato in un corpo ha un ruolo fondamentale in alcune disposizioni di base nella relazione con l'ambiente e la relazione fra freddo e vigliaccheria è un esempio che ricorre spesso in Aristotele.¹⁴³ Ancor più interessante la relazione che il filosofo istituisce tra clima e la costituzione degli individui e dei popoli. In *Pol.* VII 7, 1327 b 23-38 i popoli asiatici sono descritti come poco ardimentosi, ma intelligenti e abili nelle arti, al contrario gli abitanti dei paesi freddi sono impetuosi e poco intelligenti: il greco è la perfetta mediazione tra i due caratteri. Questa connessione col clima è spiegata in *Probl.* XIV 15, 910 a 26-33, dove si dice che le doti intellettuali superiori dei popoli che abitano i paesi caldi sono dovute alla loro costituzione fredda per compensazione col calore ambientale e che l'impeto dei popoli nordici è dato dal loro calore, sorto per le stesse ragioni, a scapito della finezza del loro ingegno.¹⁴⁴

In definitiva, il complesso costituzione fisica/caratteristiche etologiche sembra costituire un binomio in grado di spiegare anche comportamenti animali articolati. Ciò che oggi siamo abituati a concepire come frutto dell'adattamento, per Aristotele mostra invece "intelligenza". Alcune strategie riproduttive¹⁴⁵ e di difesa,¹⁴⁶ le

¹⁴² È noto che il "grande errore" aristotelico della biologia aristotelica fu il cardiocentrismo, il ritenere il cuore l'"acropoli del corpo" (*PA* III 7, 670 a 24-26), col relativo fraintendimento del ruolo del cervello. A titolo di esempio si vedano Manuli-Vegetti (2009), in particolare cap. 5 e Manzoni (2007). L'affinità delle funzioni attribuite al cervello da Aristotele con l'asse ippotalamo-pituitario-tiroideo è stata invece sottolineata ottimamente da Toni (2000), pp. 84-86. Il comportamento e l'introduzione degli alimenti sono i principali elementi perturbativi di un'omeostasi che è tenuta in equilibrio da un sistema di termoregolazione che vede nel cuore e nel cervello i due poli principali.

¹⁴³ *PA* II 4, 650 b 27-33; III 4, 667 a 10-21; IV 11, 692 a 22-23; *GA* III 1, 750 a 11-15; *Rhet.* II 13, 1389 b 29-32. Nelle opere etiche la viltà (*δειλία*) non è mai considerata sotto questo aspetto e, anzi, è significativo come essa sia intesa come una disposizione volontaria (*ἐκούσιον*), a differenza dei singoli atti vili, che si è in un certo senso costretti a compiere sotto la spinta di un dolore attuale (*EN* III 15, 1119 a 26-31). Ne consegue, però, che una viltà patologica nell'uomo si accompagna a mancanza di senno: *EN* VII 6, 1149 a 4-12; *Pol.* VII 1, 1323 a 27-34.

¹⁴⁴ L'accostamento tra i due passi è di Jacques Brunschwig ed è riportato da Verbeke (1978), p. 213, n. 55.

¹⁴⁵ *HA* IX 5, 611 a 15-22; IX 29 (ancora una volta viltà e intelligenza sono connesse esplicitamente).

¹⁴⁶ *HA* IX 6.

migrazioni,¹⁴⁷ la nidificazione¹⁴⁸ e, a un livello più elevato, l'istinto parentale¹⁴⁹ e la capacità di previsione degli eventi¹⁵⁰ sono tutti comportamenti definiti "intelligenti" da Aristotele e contraddistinguono animali con certe caratteristiche fisiche, cosicché sarà evidente che la descrizione del cervo come "intelligente e timoroso" non sarà altro che la descrizione su due livelli separati, materiale e formale, di un unico fenomeno psicofisico. Fa bene, così, Labarrière a sostenere che si deve sostituire al problema della *phronesis* animale quello delle loro *phroneseis*, al plurale.¹⁵¹ Infatti è chiaro che non si può attribuire loro intelligenza in senso forte, ma ogni specie mostra un profilo conoscitivo e di relazione col mondo del tutto peculiare, sebbene sia dipendente in modo forte dalle caratteristiche fisiche.

Anche quando Aristotele parla dell'uomo, spesso si può rilevare lo stesso approccio, che tende a calare alcune caratteristiche psicologiche agli apparati fisici. Già in *DA* II 9, 421 a 20-26, il filosofo precisa come il tatto più preciso sia il motivo per cui l'uomo è il più intelligente tra gli animali e che, addirittura, la diversa durezza delle carni, elemento che si lega alla conducibilità dello stimolo sensoriale, ne sia una conferma all'interno della stessa specie umana, poiché chi ha carne dura è meno avvezzo al pensiero di chi l'ha tenera.¹⁵²

Lo stesso sembra avvenire anche quando Aristotele tratta delle affezioni dell'anima, in un passo giustamente celebre.¹⁵³ La risposta allo stimolo non è determinata unicamente dalla natura e dall'intensità dello stimolo stesso e può capitare di non incollerirsi o di non provare paura anche di fronte a una forte sollecitazione, come anche può accadere l'inverso, ossia irritarsi per una piccolezza o

¹⁴⁷ *HA* IX 10, 614 b 18-26.

¹⁴⁸ *HA* IX 7, 612 b 18-613 a 6.

¹⁴⁹ *GA* III 2, 753 a 7-15, gli animali che hanno questo "senso di cura nei confronti dei figli" (τὴν τῶν τέκνων αἴσθησιν ἐπιμελητικὴν παρασκευάζειν) mantengono con essi un rapporto di "consuetudine e affetto" (συνήθεια καὶ φιλία).

¹⁵⁰ *EN* VI 7, 1141 a 26-28.

¹⁵¹ Labarrière (1990), pp. 427-428.

¹⁵² La stessa distinzione si ritrova in *Mem.* 1, 450 a 32-b 11, in cui però gli attributi si riferiscono non alle carni, ma alla costituzione del sensorio primo: per opposti motivi, giovani e anziani memorizzano con difficoltà, gli uni in quanto la traccia stenta a fissarsi per l'eccessivo movimento cui è sottoposto il loro corpo, gli altri per l'irrigidimento causato dal declino fisico. Inoltre, chi ha memorie persistenti è meno predisposto all'apprendimento di chi ha memorie meno tenaci, ma in compenso quest'ultimo è più pronto a connetterle tra loro, attività più importante dal punto di vista dell'apprendimento e dell'esercizio della conoscenza.

¹⁵³ *DA* I 1, 403 a 16-24.

provare paura perfino in assenza di stimoli che potrebbero produrla. Inoltre, negli uomini la quiete negli stati fisici è preconditione per l'acquisizione della conoscenza e l'esercizio delle attività intellettive. Infatti nei casi dei giovani il costante movimento impedisce la formazione di giudizi simili a quelli degli individui maturi.¹⁵⁴

Dal quadro fin qui delineato si possono trarre alcune considerazioni. In breve, la domanda da cui si potrebbe prendere le mosse riguarda il discrimine tra generi e specie e come questo intervenga nel modificare la relazione dei singoli viventi con l'ambiente. Se si parte da una prospettiva tassonomica rigida come quella suggerita dal *De partibus animalium*, potrebbe sembrare che i comportamenti animali e umani siano irriducibili e che sarebbe più corretto elencare le caratteristiche delle singole specie distintamente, metodo che sarebbe in teoria il preferibile e che non si segue solo per motivi di economia espositiva.¹⁵⁵ Questa linea di principio può essere considerata ispiratrice della produzione etica di Aristotele, in cui il fenomeno dell'azione umana è considerato autonomamente rispetto agli altri tipi di comportamento rinvenibile nelle indagini sulla zoologia, a cui si accenna del tutto sporadicamente nelle opere etiche. Nello stesso *De partibus animalium*, però, e nel resto della produzione biologica in generale, si notano invece frequenti intersezioni tra i diversi regni della vita e il filosofo cerca di fare i conti con un limite più sfumato e che soprattutto spesso si colloca all'interno dei generi.

Inoltre si deve ricordare che l'uomo rimane pur sempre radicato all'interno delle funzioni nutritive e sensitive proprie degli altri tipi di anime e che di necessità questa condizione si riflette nella sua relazione con l'ambiente e nelle sue strategie comportamentali. Questo è dimostrato dal paragone tra la successione delle figure geometriche e le varie forme dell'anima:

Ciò che avviene nel caso dell'anima è simile a quello delle figure e quello dell'anima, perché sempre in ciò che segue esiste in potenza ciò che precede sia nel caso delle figure che in quello degli esseri animati: per esempio, nel

¹⁵⁴ *Phys.* VII 3, 247 b 18-248 a 6. Queste considerazioni sulla natura psicofisica dell'impianto psicologico aristotelico saranno riprese e ampliate oltre, cfr. *infra*, cap. 4.

¹⁵⁵ *PA I 1*, 639 a 15-b 3.

quadrilatero il triangolo, nell'anima sensitiva la nutritiva. Si deve così indagare secondo ciascun caso quale sia l'anima di ciascuno: per esempio, quella della pianta, dell'uomo o dell'animale.¹⁵⁶ (DA II 3, 414 b 28-33)

Come Aristotele ha affermato poche linee innanzi, la definizione dell'anima in quanto tale è sicuramente necessaria, come lo è quella di figura rettilinea nella geometria. Una tale definizione, però, non descriverebbe nessuna classe particolare di oggetti e se non fosse accompagnata dalle definizioni delle singole figure e delle singole specie di anime risulterebbe vuota, addirittura "ridicola". Di conseguenza, lo studio dell'anima deve essere condotto indipendentemente per ciascuna forma specifica in cui essa si manifesta, nonostante l'indagine nel suo insieme debba essere unificata dalla nozione comune, così come avviene per la successione delle figure, in cui la figura più complessa può essere sempre scomposta in figure più semplici. Per sottolineare come l'analogia non debba essere intesa solo come un parallelo a fini espositivi, Aristotele ribadisce:

Va poi indagato per quale causa stiano così in successione. Infatti, senza la facoltà nutritiva, non esiste quella percettiva; ma la facoltà nutritiva si trova separata da quella percettiva nelle piante.¹⁵⁷ (DA II 3, 414 b 33-415 a 3)

Questo è anche il legame che intercorre tra i sensi, in cui il tatto è il più primitivo e può essere rinvenuto in alcuni animali senza gli altri; identica poi è la relazione tra la facoltà percettiva e quella del moto locale, dell'immaginazione ed infine dell'intelletto contemplativo. Ogni elemento esiste in potenza in quello precedente. La *scala naturae* costruita dal filosofo implica una visione inclusiva della successione delle forme di vita, in cui ogni tappa intermedia di dispiegamento include al suo interno le precedenti.

¹⁵⁶ (παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν· αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.) ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον, τίς ἐκάστου ψυχῆ, οἷον τίς φυτοῦ καὶ τίς ἀνθρώπου ἢ θηρίου.

¹⁵⁷ διὰ τίνα δ' αἰτίαν τῷ ἐφεξῆς οὕτως ἔχουσι, σκεπτέον. ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς.

In questo modo, i primi tre capitoli del secondo libro del *De anima* fanno convergere le due direttrici di ricerca che si è cercato di far emergere dalle opere biologiche. Da un lato, Aristotele ritiene opportuno definire ogni fenomeno indipendentemente, come si è visto nel *De partibus animalium*, e questa urgenza teorica si ritrova nell'insufficienza dei tentativi di definire l'anima nei suoi termini generali, senza che ci si riferisca alle forme specifiche in cui essa si manifesta. Tuttavia, qualora venga a mancare una visione globale e prospettica delle forme di vita, cadrebbe la possibilità stessa di una classificazione. Per esempio, sarebbe impossibile capire il funzionamento delle piante, in quanto esse mostrano una differenziazione in organi della propria costituzione materiale appena accennata e comprensibile solo alla luce dell'analogia con le corrispondenti parti del corpo animale: le radici sono l'analogo della bocca, poiché entrambi assolvono la funzione di assorbire il nutrimento.¹⁵⁸ In termini epistemologici moderni, si potrebbe riassumere l'approccio aristotelico come un'integrazione dei modelli *bottom-up* e *top-down* nello studio del sistema degli esseri viventi. Solo in questa prospettiva possono coesistere il grande materiale dell'*Historia animalium*, che in molti tratti assomiglia più al disordinato taccuino del naturalista sul campo che a un vero e proprio trattato, e l'orientamento metodologicamente più avveduto e orientato delle altre opere biologiche, le cui informazioni sono sottoposte ad una più serrata selezione, anche se forse sono più inclini a forzare i dati dell'osservazione di fronte a esigenze teoriche ritenute superiori.

Non stupisce, quindi, che dall'*Historia animalium* emergano, accanto alla raccolta di informazioni su più di cinquecento specie, concetti fondamentali come l'analogia e l'eccedenza, che assurgono a modelli organizzativi e interpretativi dei dati raccolti; né tantomeno che nel *De partibus animalium* l'insistenza sulla priorità della specie come elemento primo della ricerca si accompagni al raffinato aneddoto su Eraclito, addotto a giustificazione della nobiltà dello studio di tutte le forme di vita, finanche quelle infime, perché in ognuna di esse si manifesta la bellezza e la tensione verso il fine che pervade ogni cosa.¹⁵⁹

¹⁵⁸ *DA* II 1, 412 b 1-4.

¹⁵⁹ *PA* II 5, 645 a 4-23. Sull'aneddoto eracliteo si rimanda a Gregoric (2001).

La ragione per cui si ritiene ancora opportuno prendere ancora in esame il modello aristotelico risiede nella sua ricchezza e complessità, che anche oggi può mostrare motivi di interesse non solo nell'ambito della storia della filosofia. Capire ciò significa capire anche il motivo per cui Aristotele, come si è visto nei due paragrafi precedenti, abbia tanta difficoltà a tracciare linee di cesura nette tra sostanze naturali e sostanze viventi, tra piante e animali, tra animali e uomini. Non che le differenze non esistano, ma l'integrazione dei regni della vita nella *scala naturae* non deve essere accantonata neanche nell'indagine psicologica nel suo senso più ristretto, che include al suo interno le capacità di mediazione degli stimoli interni ed esterni all'organismo in vista della produzione di atti.

Per far risaltare questa ricchezza di sfumature si può ricorrere a un esempio in negativo, esterno al discorso aristotelico, così da comprendere come alcune prospettive di ricerca non siano compatibili col tipo di integrazione avanzato da Aristotele. Una linea di pensiero che parte da Jacob von Uexküll e che rimarrà affermata in tutta la biologia novecentesca introduce la nozione di ambiente (*Umwelt*) per descrivere la decodificazione del complesso degli stimoli esterni da parte di una data specie in vista di una risposta pratica. Questo codice fa parte dell'architettura biologica della specie e può essere inteso secondo la nozione dell'istinto in quanto chiave di volta nella spiegazione del comportamento animale. Ogni specie separa pertanto un "segnale" dal "rumore", una condizione esterna che attiva un processo al suo interno, dalle altre che semplicemente non innescano alcuna reazione, ma che in potenza e spesso anche in atto potrebbero attivarne una in altre specie.¹⁶⁰ La conseguenza che è stata tratta nella stessa fondazione dell'antropologia filosofica è la chiusura dell'animale all'interno del proprio ambiente e cioè nell'impossibilità di mettere a tema il segnale e il rumore come tali, da cui deriva l'incapacità di ristrutturarli: ad esempio, ciò che fa parte del rumore non potrà essere elaborato autonomamente verso la creazione di uno stimolo.

L'uomo invece è costitutivamente aperto, poiché ha in sé la possibilità di istituire reazioni in autonomia rispetto allo stimolo proveniente dall'ambiente. La stessa dotazione biologica dell'uomo sarebbe programmaticamente insufficiente per

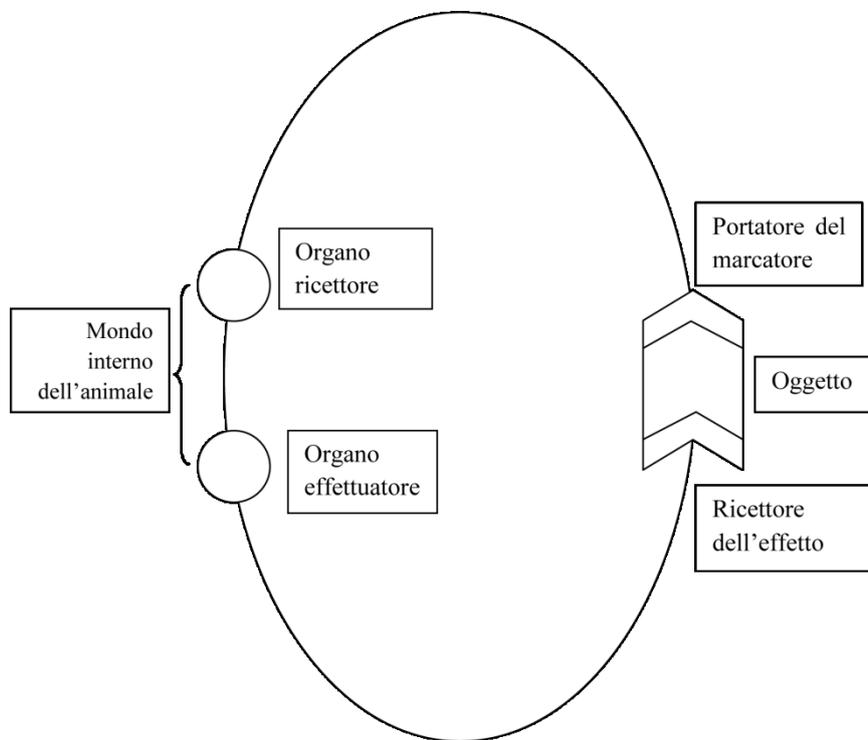
¹⁶⁰ De Carolis (2004), pp. 52-53, più in generale questa ricostruzione si rifà alle pp. 51-58.

lasciare aperto uno spazio di creazione del proprio ambiente vitale.¹⁶¹ L'uomo, come Prometeo, è l'unico essere proteso verso il futuro, il vero luogo della sua azione, mentre l'animale è schiacciato nel presente.¹⁶² La sua carenza biologica, che lo sbalza al di fuori del processo darwiniano di selezione, muta di segno e costituisce l'elemento decisivo dell'umano, perché lascia spazio a una autodeterminazione delle trascrizioni simboliche del mondo. Questa caratteristica gli permette di adattarsi alle condizioni più diverse, a cui sarebbe inadeguato se fosse fornito delle sue sole dotazioni naturali.

Questa ricostruzione, sicuramente affascinante, non è, a mio parere, in alcun modo compatibile con la ricostruzione aristotelica, che, a parte il discusso esempio dell'intelletto produttivo, riconduce ogni capacità non solo a principi biologici ben chiari, ma addirittura ai più raffinati e complessi che si possano rinvenire in natura, quelli che mostrano nel grado più alto la loro finalità, spesso solo abbozzata nei gradi inferiori della vita. Tuttavia, il termine di paragone è pur sempre utile perché mostra una concezione del comportamento animale in gran parte condiviso dal lettore moderno di Aristotele. La reazione animale all'ambiente, in quanto tale, è per von Uexküll racchiusa all'interno di un sistema che fonde senza iati il sistema percettivo e quello dell'azione. Il celebre esempio è costituito dalla zecca, il cui mondo sarebbe esaurito da tre portatori di caratteristiche distintive a cui l'animale reagisce (*Merkmal-Träger*): l'acido butirrico secreto dai mammiferi, la temperatura corporea che li contraddistingue e una superficie liscia il più possibile priva di peli su cui insediarsi per cominciare la suzione. Una volta che questi portatori siano colti dai sensi del parassita, l'organo preposto produce il suo effetto sull'oggetto. La sintesi grafica è particolarmente chiara:

¹⁶¹ I luoghi classici di questa interpretazione sono Scheler (1928), Heidegger (1930), Gehlen (1983). Ancora oggi la posizione è sostenuta da Agamben (2002). L'incompletezza dell'uomo è un *topos* letterario radicato, ma non si possono non notare nel caso specifico gli echi della rielaborazione del racconto della creazione operata da Pico della Mirandola nella sua orazione *De hominis dignitate*, in particolare §§ 4-6.

¹⁶² Gehlen (1983), p. 59.



Secondo gli esperimenti condotti dal biologo, la zecca non è in grado di riconoscere un mammifero come tale, ma solo di reagire ai marcatori di significato, poiché è capace di nutrirsi di qualsiasi liquido, purché si trovi a una temperatura compatibile con quella del sangue dei mammiferi e sia all'interno di una membrana sulla cui superficie si trovi dell'acido butirrico.

Questo modello ha senz'altro il merito di sgombrare il campo dall'ingenua credenza di un ambiente oggettivo condiviso da tutti gli esseri senzienti. Tuttavia, un approccio simile ha rafforzato l'idea di una completa separazione tra reazione animale e prassi umana, quest'ultima sola caratterizzata dalla capacità di modificare la sua relazione con l'ambiente attraverso una trascrizione simbolica suscettibile di essere ridefinita dall'agente. Nei due paragrafi precedenti si è solo voluto mostrare che questo modello non è applicabile nell'ambito della teoria aristotelica all'intero regno animale e che Aristotele cerca, forse in modo confuso, un discrimine intermedio da porre al suo interno, poiché alcune specie sono in grado di effettuare mediazioni di risposta che prefigurano quelle umane, pur senza la possibilità di

simbolizzazione. Non in ogni caso, per Aristotele, l'animale è chiuso "in un ferreo cerchio, che connette nell'animale la 'rete del percepire' con la 'rete dell'agire', e che in ogni momento con la massima precisione congiunge entrambe e le adatta reciprocamente".¹⁶³

¹⁶³ Cassirer (1928), p. 54.

Capitolo 2

I molteplici significati di *phantasia*

Nel primo capitolo è stata affrontata una difficile questione posta dai testi aristotelici che consisteva nel problema dell'automovimento degli esseri viventi. Lo sforzo di rintracciare un punto di vista coerente nel pensiero del filosofo ha portato a privilegiare due elementi, il desiderio e la rappresentazione, che possono essere considerati il fulcro di una possibile teoria aristotelica della motivazione. Per poter affermare ciò, si è proceduto a separare due tipi di *phantasia*, di tipo-1 e di tipo-2, che grosso modo corrispondono rispettivamente a una concezione di questa facoltà come operante una sintesi dei dati percettivi e a una, diversa, che sottolinea l'aspetto della loro composizione in forme complesse. Ciò che è comune a entrambi i tipi di *phantasia* è che consistono in un'organizzazione del percepito in una forma stabile nel tempo, caratteristica che la rende particolarmente adatta a fornire il materiale cognitivo alle facoltà superiori, come il pensiero. Ora è necessario vagliare in modo più serrato questa ipotesi di lavoro e ricondurla al testo aristotelico. Se volessimo indicare i luoghi testuali in cui si può riconoscere questa differenza sono senz'altro *DA III 3*, in cui la *phantasia* è descritta a mio parere in accordo quella che è stata chiamata di tipo-1, mentre in *III 9-11* si deve riconoscere un'idea più complessa, in cui la facoltà presiede a operazioni complesse, più o meno consapevoli, di sintesi di dati percettivi, ma anche di proiezione di scenari d'azione futuri grazie ai quali il soggetto può deliberare in che modo agire. Questa distinzione non è così netta, come si vedrà, ma per coglierne comunque le differenze essenziali occorrerà ripercorrere e interpretare il testo aristotelico in modo originale.

2.1 Senso proprio e senso metaforico

La teoria della rappresentazione è esposta da Aristotele in *DA III 3*, ma in una forma così convoluta che è stato difficile riconoscere una teoria organica. Il testo sembra costellato di tentennamenti e ripensamenti al punto da sembrare in aperta

contraddizione in alcuni luoghi. È possibile però che in questo capitolo Aristotele proceda in modo dialettico e che si debbano quindi separare gli argomenti che dispiega per confutare alcune teorie dei predecessori, di cui non è detto che sia pronto ad accettare *in toto* la validità, dalla teoria positiva della facoltà rappresentativa. Certo, se una teoria positiva della *phantasia* esiste, questa è molto difficile da riconoscere, anche perché le descrizioni aristoteliche mancano di perspicuità. Alle linee 428 a 1-5 troviamo un esempio eclatante di questa incertezza nel procedere:

Se allora la *phantasia* è ciò secondo cui diciamo che si produce in noi un *phantasma*, e non se diciamo qualcosa secondo un uso metaforico, essa è una delle facoltà o abiti con i quali giudichiamo e siamo nel vero e nel falso. Tali facoltà sono la sensazione, l'opinione, la scienza, l'intelletto.¹

Da questa descrizione i problemi sono tutt'altro che dissipati. Accanto a una *phantasia stricto sensu*, di cui si dà una definizione non troppo illuminante, si trova anche un senso *kata metaphoran*, di cui allo stesso modo non si dà conto. Una testimonianza delle difficoltà degli interpreti è stata la tendenza, affermata con Trendelenburg,² a leggere l'apodosi nella prima proposizione in senso interrogativo, al fine di negare che la *phantasia* rientri nelle facoltà capaci di essere nel vero o nel falso. La forza di questa lettura è data proprio dall'esclusione della *phantasia* dal novero delle facoltà *kritika* elencate nella successiva proposizione.

Vi siano almeno quattro argomenti che ci inducono a evitare questa costruzione. In primo luogo, poche linee prima, nel periodo che precede immediatamente il brano citato, Aristotele afferma che il pensiero, *noein*, sembra includere *phantasia* e *hypolepsis*, e il *nous* rientra nel novero delle facoltà *kritika*. *Nous* è detto quindi in un'accezione molto ampia, che ha molti riscontri, sia nei capitoli finali del terzo libro che nel *De motu animalium*, e questa non può essere quindi considerata un'ipotesi che Aristotele vaglia per poi rigettarla frettolosamente senza spiegazioni. In secondo

¹ εἰ δὴ ἔστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τις ἔστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ' ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς.

² Trendelenburg (1877), *ad loc.*

luogo, l'argomento che segue immediatamente il nostro passo (428 a 5-428 b 9), ha una chiara impronta dialettica, perché dimostra che la *phantasia* non è sensazione, opinione (o una combinazione di queste due), ma neppure scienza e *nous*. Qui invece *nous* va inteso in senso ristretto, come un abito conoscitivo che è sempre nel vero e quindi non compatibile con la *phantasia*, che anzi è più spesso nel falso che nel vero. L'argomento dialettico, a mio parere, mostra come la rappresentazione abbia semplicemente un modo di essere nel vero e nel falso irriducibile rispetto alle modalità conosciute e che debba essere descritto a parte, come si fa nella sezione finale del capitolo; non ha quindi la finalità di escludere la rappresentazione dalle facoltà *kritika*. Inoltre, l'inizio del capitolo nono (432 a 15-19) apporta un altro argomento a supporto di questa tesi. Col capitolo ottavo si chiude, riassumendone i risultati, l'indagine sulle facoltà conoscitive e nel nono capitolo si esordisce dicendo che l'anima è definita in rapporto alla capacità locomotrice e a quella discriminatrice, appunto, "che è funzione dell'intelletto e della sensazione". Ma di questa, dice Aristotele, si è sufficientemente parlato. La riduzione a sensazione e intelletto mostra come queste due forme siano quelle più primitive, ma che non escludano le altre forme elencate. Da ultimo, in *MA* 6, 700 b 19-22 la rappresentazione è annoverata esplicitamente tra le facoltà *kritika*, a fianco della sensazione e del *nous* come elementi cognitivi necessari all'azione.³

In conclusione, anche se alcuni commentatori hanno voluto leggere la frase interrogativamente, sarebbe prudente affermare sin d'ora che per Aristotele la *phantasia* è una capacità cognitiva discriminativa e come tale ricercarne la funzione nel suo sistema psicologico.

La seconda, importante questione riguarda i due sensi in cui si può dire *phantasia*. Questa facoltà "è ciò secondo cui diciamo che si produce in noi un *phantasma*" (ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι), ciò non secondo un senso metaforico. La descrizione è estremamente poco informativa, anche perché a differenza della traduzione di Movia,⁴ che rende καθ' ἣν con "mediante cui", qui prevale l'idea della semplice conformità, mentre per avere

³ Labarrière (1984), pp. 29-30 rimarca giustamente l'importanza del passo del *De motu animalium* a proposito capacità motrice animale.

⁴ Movia (1991), *ad loc.*

un'accezione strumentale ci aspetteremmo forse un $\delta\iota\acute{\alpha}$. Questo implica che non si sta ancora parlando al livello di facoltà conoscitive (e per Wedin dovremmo farne del tutto a meno, ad esempio),⁵ ma di una semplice delimitazione del campo di applicazione, che ha il difetto di utilizzare lo stesso radicale dell'*explicandum* nell'*explicans*. Aristotele ha solo spostato il problema dalla facoltà al risultato del suo esercizio, ai *phantasmata*. Più interessante, invece, l'osservazione sul senso proprio e su quello metaforico di *phantasia*, di cui sono state date molteplici interpretazioni.⁶

Si cominci col valutare il senso proprio: *phantasma* significa grosso modo "apparenza", ma questo termine può essere interpretato con molte sfumature differenti, tante quante ne può assumere il vocabolo nelle sue accezioni ordinarie.⁷ Secondo una tradizione che parte con Beare e Hicks, passa per Hamlyn e Sorabji, e arriva fino al recente commentario di Polansky,⁸ la *phantasia* consiste nella contemplazione di un'immagine mentale che è in nostro potere suscitare. Questa capacità del soggetto lo pone a debita distanza dall'immagine e ne consegue che la si osserva come in un dipinto, cioè senza coinvolgimento emotivo, mentre ciò non capiterebbe con la *doxa*, a cui, invece, corrisponde immediatamente l'emozione appropriata. In altre parole, se crediamo di scorgere un oggetto temibile, proviamo paura, ma non è necessario che rappresentandoci mentalmente lo stesso oggetto, magari in sua assenza, si provi la stessa emozione. Questa interpretazione è basata su 427 b 17-24, ossia il passo che precede l'introduzione dei due tipi di *phantasia*:

Infatti quest'affezione [la *phantasia*] dipende da noi, allorché lo vogliamo (è possibile infatti raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, come coloro che dispongono [gli oggetti da ricordare] nei luoghi mnemonici e costruiscono immagini), ma avere opinione non dipende da noi: infatti [con l'opinione] è necessario essere nel falso o nel vero. Inoltre, qualora si abbia opinione che qualcosa è terribile o pauroso, subito sperimentiamo l'emozione corrispondente,

⁵ Wedin (1988), pp. 45-57.

⁶ Wedin (1988), pp. 64-71 e Astolfi (2011), pp. 17-20 mostrano questa varietà.

⁷ Si veda il curioso e programmaticamente incompleto catalogo fornito da Astolfi (2011), pp. 139-140.

⁸ Beare (1906), pp. 290-291; Hicks (1907); Hamlyn (1968); Sorabji (2004), solo parzialmente Polansky (2007), p. 414.

e allo stesso modo se è rassicurante; ma secondo la *phantasia* ci troviamo nella stessa condizione di chi contempla in un dipinto cose terribili o rassicuranti.⁹

Ebbene, in questo caso, se il senso proprio della *phantasia* consiste nella produzione/contemplazione dell'immagine mentale, il senso metaforico è un senso estensivo, che include tutte le capacità cognitive, le cui singole istanziazioni *phainontai*, "appaiono", al soggetto conoscente. Ma questo non si può affermare con tranquillità. Che la *phantasia* in senso proprio sia davvero una produzione autonoma di immagini sembra essere contraddetto da molti passi, a partire da quello di poco successivo, in cui si afferma che questa facoltà non può essere sensazione perché può capitare di avere *phantasmata* anche quando il senso non è in attività, come nel caso dei sogni: ma è evidente che i sogni, le allucinazioni e altri simili fenomeni non sono in nostro potere, anzi, prendono forma proprio quando l'azione del *kurion* viene meno.¹⁰

Queste difficoltà hanno portato Malcolm Schofield a ribaltare addirittura la prospettiva e a considerare il senso proprio della *phantasia* come quello decettivo.¹¹ Allucinazioni, sogni, immagini della memoria, tutto ciò che "appare", nel senso più deteriore del termine, è *phantasia* e dà vita a quelle che egli chiama "esperienze sensoriali non standard". Queste occorrenze diventano quindi i casi esemplari di *phantasia* che, d'altra parte, è riconosciuta come per lo più nell'errore proprio perché opera quando i dati sensoriali non sono precisi. Il senso secondo cui la *phantasia* è ἐφ' ἡμῖν, dipende cioè da noi, scivolerebbe quindi in secondo piano.

Per quanto sostenuta da un lavoro notevole, questa interpretazione ha stentato ad affermarsi, perché tralascia un ambito molto importante della *phantasia*, cioè quello pratico. La facoltà rappresentativa, come si vedrà, nei capitoli finali del terzo libro del *De anima* assume un ruolo decisivo nell'elaborazione dell'azione e non si può dire che questo sia semplicemente un senso accessorio. Anzi, il privilegio di

⁹ τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὡσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεῦδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. ἔτι δὲ ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὡσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.

¹⁰ *De insomniis* 2, 460 b 16-18.

¹¹ Schofield (1979).

questo aspetto è all'origine dell'interpretazione di Martha Nussbaum, che riconosce nella *phantasia* la capacità del "seeing as", del "veder-come".¹² Da un punto di vista cognitivo, questa lettura è sicuramente la più impegnativa, perché attribuisce alla rappresentazione il compito di assumere il dato percettivo secondo una particolare luce. Se siamo assetati questo bicchier d'acqua ci "appare come" un mezzo per soddisfare la sete e grazie a questa informazione il desiderio è capace di mettere in movimento le parti strumentali. La *phantasia* permette quindi di interpretare i dati che ci si presentano in modo potenzialmente motivante. Il significato *kata metaphoran* resterà invece semplicemente linguistico, cioè sarà nient'altro che il significato di "ostentazione", "sfoggio" e quindi, come tale, riveste un ruolo poco importante nella riflessione di Aristotele sul concetto. Anche Chiara Astolfi concorda con Martha Nussbaum sul senso metaforico, ma intende riunire sotto il senso proprio l'azione critica di interpretazione del dato sensoriale con la teoria della produzione delle immagini mentali grazie alla polifunzionalità del termine *phantasia*.¹³

L'interpretazione di Nussbaum permette, più delle altre, di conciliare le occorrenze a cavallo tra la psicologia e l'etica, che riguardano cioè la teoria della motivazione. Essa ha poi il merito di mettere a fuoco l'insufficienza della rappresentazione come dipendente dal soggetto che se la raffigura: nella quasi totalità dei passi delle *Etiche*, la *phantasia* è connessa alla passività. Seguire le immagini, quando si dispone della ragione che può vagliare alternative e può porsi in contrasto ad essa in vista di un maggior bene, non è certo un pregio ed è prerogativa animale.

È bene chiarire sin d'ora che il modo in cui le cose ci appaiono è in gran parte dato e se da un lato siamo responsabili dei nostri abiti comportamentali nel loro formarsi, una volta fissati in un *ethos* è difficile modificare la modalità in cui ci appaiono gli oggetti, al punto tale che la responsabilità permane solo per quel momento iniziale in cui era in grado di resistere. Un esempio molto semplice: l'*akrates* non è in grado di controllare la sua *phantasia* – la sua rappresentazione a seguito di un dato percettivo – di una fetta di torta, ad esempio, nonostante il ragionamento gli imponga di astenersi dal mangiarla; in breve, il piacere che si attribuisce all'oggetto da perseguire diventa pressoché necessario, anche se con una

¹² Nussbaum (1978), pp. 221-269, in particolare pp. 244-249 e 255-261.

¹³ Astolfi (2011), pp. 133-142.

precedente disciplina l'uomo poteva scongiurare quest'evenienza, cioè il mangiare questa particolare fetta di torta. Pertanto, la rappresentazione in questo frangente non dipende da noi, o, quantomeno, non certo nel senso di qualcosa che autonomamente e volontariamente sia prodotto dal soggetto, come è invece il ragionamento, che pure nell'*akrates* rimane inefficace dal punto di vista pratico. Coloro che enfatizzano l'autonomia dell'evocazione dei *phantasmata* dovrebbero dare conto di questi passi e sembra allo stesso tempo difficile che Aristotele intenda questo senso, così diffuso nel suo *corpus*, come meramente *kata metaphoran*.

Non tutto però è così semplice. Questa interpretazione parte non a caso dal *De motu animalium* e si aggancia brillantemente alla parte conclusiva del terzo libro del *De anima*, ma lascia in gran parte inspiegata la trattazione più strettamente psicologica che troviamo nel terzo capitolo, di cui ci si occupa ora. Inoltre, che Aristotele abbia in mente un senso così vago e semplicemente linguistico dell'accezione metaforica sembra dubbio, e forse è meglio non accontentarsi di questa soluzione.

2.2 Argomenti dialettici

Per trovare un migliore significato metaforico, ci si deve soffermare sul carattere dialettico del capitolo, spesso non ben riconosciuto e che ha portato a privilegiare delle singole teorie estrapolate dal loro contesto. In questo tipo di argomento Aristotele spesso assomma delle obiezioni, magari effettivamente sollevate da suoi contemporanei, di cui non si può sempre essere sicuri della reale approvazione del filosofo. *DA III 3* comincia con una lunga sezione (427 a 17-b 26) in cui si approda alla natura della facoltà rappresentativa attraverso la distinzione preliminare di sensazione e intelletto, distinzione che Empedocle e altri antichi non hanno riconosciuto.¹⁴

Aristotele considera e rigetta quest'*endoxon* perché vuole introdurre la terzietà della *phantasia* rispetto a sensazione e intelletto:

¹⁴ Per un'analisi di questo passo si veda Movia (1991), pp. 362-363.

La *phantasia* è infatti diversa sia dalla sensazione sia dall'intelletto, però non si genera senza sensazione e senza di essa non c'è apprensione intellettuale.¹⁵ (427 b 14-16)

La relazione espressa da οὐκ ἄνευ consiste nella necessità ipotetica e in un'implicazione a una sola direzione: come si dice in *Phys.* II 9, i mattoni possono esistere anche senza la casa, ma non viceversa; nella stessa relazione si trovano sensazione, *phantasia* e *hypolepsis*. Dopo questa affermazione Aristotele passa al vaglio il tipo di *phantasia* più simile al pensiero, per escluderla, per poi procedere allo stesso modo con la sensazione. Il filosofo infatti enuncia subito dopo la teoria della *phantasia* come produzione di immagine. Si consideri di nuovo la sostanza del discorso già citato: a differenza della *doxa*, la rappresentazione dipende da noi e da essa possiamo avere un distacco emotivo. Soprattutto sulla prima caratteristica ci sarebbe da eccepire, come si è in parte già fatto riguardo all'incongruenza con la rappresentazione in ambito etico; anche Hamlyn fornisce un ottimo argomento, stavolta a proposito della *doxa*, che consiste nel notare come, contrariamente a quanto si affermerebbe qui, spesso capita di avere sotto controllo la propria opinione.¹⁶ Un esempio aristotelico si può trovare nello stesso capitolo: il sole ci appare lungo un piede, ma l'opinione invece dice che è più grande della terra. Qui, come vediamo, il rapporto è rovesciato: la rappresentazione non è in nostro potere, mentre l'opinione interviene per correggere ciò che senza interventi coscienti si sarebbe portati a ritenere vero.¹⁷

L'ipotesi è quindi questa: l'aspetto di produzione autonoma di immagini non potrebbe essere proprio l'accezione *kata metaphoran*? A causa di questa conclusione, sarebbe importante evitare di tradurre *phantasia* con "immaginazione", come si fa usualmente, e per questo si è preferito il termine greco traslitterato o "rappresentazione". Per poter sostenere questa ipotesi, ci si deve soffermare su una parentesi del passo più utilizzato dai sostenitori della *phantasia* come immaginazione

¹⁵ φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

¹⁶ Hamlyn (1968), pp. 130-131.

¹⁷ *DA* III 3, 428 b 2-4. Non a caso questo ribaltamento stupisce Schofield (1979), p. 113.

produttiva e che è già stato analizzato.¹⁸ Queste righe dovrebbero suonare come un campanello d'allarme per la solidità della loro ipotesi:

È possibile raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi, come fanno coloro che dispongono le cose nei luoghi mnemonici e si costruiscono delle immagini.¹⁹
(427 b 18-20)

Ora, le occorrenze dei luoghi mnemonici lasciano sempre quantomeno dubbiosi sul reale impegno di Aristotele a sostenere che il loro utilizzo sia davvero rilevante nella descrizione delle facoltà cognitive. Per luoghi mnemonici, in breve, Aristotele intende una tecnica, che si fa risalire a Simonide, che consiste nel sovrapporre a una serie di ricordi un'immagine che permette di orientarsi tra essi quando si cerca di richiamarli alla memoria.²⁰ Se si vuole ricordare una serie di oggetti, li si collocherà all'interno di un'immagine in sé coerente e che servirà da ausilio. Ad esempio, si possono percorrere mentalmente le stanze di una casa, trovandovi, per così dire, ciò che vi è stato posto in precedenza: numeri, nomi di persona, passaggi di una dimostrazione matematica. Questo procedimento, usato da molti mnemonisti, aiuta a ricordare serie anche notevoli di oggetti grazie alla loro associazione con qualcosa di più familiare.

Le occorrenze impongono però cautela. In *Insomn.* 1, 458 b 20-25, Aristotele dice che alcune persone ritengono di porre un'ulteriore immagine che impongono agli oggetti del sogno e che ne aumenta la memorabilità, ma anche qui l'osservazione parentetica non ha grossa rilevanza nella teoria aristotelica.²¹

¹⁸ Cfr. *infra*, pp. 78-79.

¹⁹ πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες.

²⁰ Sulle mnemotecniche in Aristotele e sulle loro eredità medioevali e moderne si vedano Sorabji (2004), pp. 22-34, Yates (1972) e in Italia Rossi (1960).

²¹ Su questo passo si veda Repici (2003), p. 159. Il testo esatto recita: οἶον οἱ δοκοῦντες κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα τίθεσθαι τὰ προβαλλόμενα. Queste linee possono essere interpretate in più modi: δοκοῦντες può essere riferito al credere dello mnemonista di sovrapporre un'immagine al proprio sogno, ma Aristotele potrebbe anche riferirsi a questa credenza in modo un po' scettico, ossia come a quella di chi crede di farlo, ma in realtà sta solo sognando. Se pure questa sfumatura non fosse presente, Aristotele sta riportando il fenomeno da mero osservatore e non può neppure essere ravvisato in questo

La stessa menzione dei luoghi mnemonici che si ritrova in *Mem.* 2, 452 a 10-13 dovrebbe essere letta come una capacità di sfruttare capacità connaturate, ma che non costituiscono le capacità stesse:

Infatti il ricordare consiste nell'avere in sé una potenza che sollecita il movimento, e questo, in modo tale che si sia mossi da sé e in virtù dei movimenti che si possiedono, come si è detto. Ma occorre avere un punto di partenza: perciò a volte si ritiene che si richiami alla memoria a partire da luoghi.²²

Nonostante la brillante interpretazione di Richard Sorabji del secondo capitolo del *De memoria* si basi proprio su questo passo,²³ questi riferimenti sembrano essere sempre esplicativi e mai essenziali nelle descrizioni delle capacità psicologiche e, al massimo, si può pensare che la conoscenza dei meccanismi psicologici possa aiutare il soggetto a sfruttarli appieno, magari tramite delle particolari tecniche. Se letto in questo modo, il senso di *DA* III 3, 427 b 17-24, in cui la *phantasia* è descritta come produzione di immagini mentali sembrerebbe orientarci proprio verso un senso estensivo di *phantasia*, oltre il quale andrebbe cercato quello principale.

Con "senso metaforico" Aristotele non intende escludere del tutto questa operazione dalla *phantasia* e ciò è stato ben notato da Antonella Astolfi, che pure raggiunge risultati differenti nell'analisi. Ciò in cui consiste la metafora è infatti spiegato in *Poet.* 21, 1457 b 6-20:

Metafora è l'imposizione di una parola estranea, o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia. [...] Infine, si dice [metafora] per analogia, quando il secondo termine sta al primo come il quarto

luogo un invito positivo a utilizzare questa tecnica per migliorare le proprie prestazioni mnemoniche.

²² τὸ γὰρ μεμνήσθαι ἐστὶ τὸ ἐνεῖναι δύναμιν τὴν κινουῦσαν· τοῦτο δέ, ὥστ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ὧν ἔχει κινήσεων κινήθῃναι, ὥσπερ εἴρηται. δεῖ δὲ λαβέσθαι ἀρχῆς· διὸ ἀπὸ τόπων δοκοῦσιν ἀναμνήσκεσθαι ἐνίοτε.

²³ Sorabji (2004), pp. 35-46.

al terzo: si dirà infatti il quarto invece del secondo o il secondo al posto del quarto.²⁴

Proprio nell'accezione analogica Aristotele sembra ravvisare il senso *kata metaphoran* di *phantasia*. La metafora rende noto l'oggetto, ma non ne fornisce una descrizione adeguata, ossia il "senso proprio" nel linguaggio aristotelico. Per questa ragione, nella ricostruzione che si offre qui dell'argomento Aristotele sembra usare un senso noto di *phantasia* per affermare che esso può essere sì utile nella descrizione, ma solo se si tiene conto della differenza che lo separa dal senso proprio. In cosa consiste dunque l'analogia? Forse nel fatto che come la *phantasia kata metaphoran* opera sui *phantasmata*, così la *phantasia* in senso proprio coordina in forma stabile gli *aisthemata* provenienti dall'esercizio della percezione.

La *phantasia* in senso metaforico è quindi un senso derivativo di *phantasia*, un secondo livello che opera già a un livello di composizione di *phantasmata* già presenti nel soggetto. Un esempio tipico di questo tipo di rappresentazione, in un certo senso simile al concetto moderno di immaginazione, può essere quello di irrocervo. Il *phantasma* di quest'animale immaginario non è un *phantasma*, diciamo così, primitivo, ma è derivato dall'integrazione di altri due *phantasmata* indipendenti, quello del capro e quello del cervo: per questo motivo l'immaginazione produttiva, che dipende da noi, non è considerata da Aristotele come facoltà in senso proprio, perché potremmo ancora chiedere la ragione dei suoi costituenti. Inoltre, a proposito di questo tipo di rappresentazione potremmo dubitare che sia una facoltà discriminatrice, come è evidente proprio nel caso dell'irrocervo, la cui presentazione si sottrae all'alternativa vero/falso.

Il difetto di una caratterizzazione della produzione di immagini mentali come senso proprio consiste nell'essere troppo schiacciata sulla razionalità, sulla capacità volontaria di mobilitazione da parte del soggetto, che la definizione definitiva della *phantasia* come "un certo movimento derivante dalla sensazione in atto" intende liquidare.

²⁴ μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἶδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον [...] τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχη τὸ δεῦτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον· ἐρεῖ γὰρ ἀντὶ τοῦ δευτέρου τὸ τέταρτον ἢ ἀντὶ τοῦ τετάρτου τὸ δεῦτερον.

Come si è visto, Aristotele, nel terzo capitolo del terzo libro del *De anima*, parte con una discussione sulla non riducibilità dell'intelletto alla sensazione (427 a 17-b 14), per poi proporre una versione di *phantasia* molto sbilanciata verso le funzioni intellettive (427 b 14-24). In seguito annuncia una "definizione di lavoro" ancora non del tutto chiara (427 b 24-428 a 5) e da 428 a 5 riprende con una seconda sezione dialettica, in cui si propone di separare la *phantasia* prima dalla sensazione, poi dall'opinione e infine dalla combinazione di queste. Gli argomenti qui assommati non sono necessariamente posti da Aristotele tutti sullo stesso piano. In breve possono essere così riassunti:

1) la *phantasia* non è lo stesso della sensazione né in potenza, né in atto: ad esempio, i *phantasmata* appaiono anche nei sogni, quando la sensazione non è esercitata;

2) la sensazione è presente in tutti gli animali, la *phantasia* no;

3) la sensazione è sempre vera, la *phantasia* è per la maggior parte falsa;

4) si dice che qualcosa ci "appare", proprio quando non esercitiamo con chiarezza la nostra capacità percettiva per i più svariati motivi;

5) i *phantasmata* appaiono anche a chi tiene gli occhi chiusi.²⁵

Si nota subito che da questa congerie di argomenti è difficile ricavare una teoria unitaria e forse questo non è il principale interesse di Aristotele qui. Solo sull'alto grado di inattendibilità rispetto alla sensazione Aristotele sembra essere sempre fedele, mentre gli altri argomenti presentano nell'ordine un'idea simile a quella proposta da Schofield, per cui sensazione e *phantasia* sono ben discriminate e le immagini sono i fenomeni percettivi non standard, come i sogni o le immagini che permangono nei sensori; l'idea, poi contraddetta,²⁶ che la *phantasia* non appartiene a tutti gli animali; un argomento linguistico, per cui "apparenza" si dice proprio quando non percepiamo qualcosa chiaramente o quando qualche affezione incide sulla capacità percettiva. Le considerazioni 3) e 4) sono alla base dell'interpretazione di Deborah Modrak che ritiene che la *phantasia* compia una "Sensory Content

²⁵ Non si capisce se come "after-images", cioè come alterazioni dei sensori che permangono anche col cessare della sensazione o come fantasia, nel senso moderno di immaginazione.

²⁶ Cfr. *infra*, pp. 53-54.

Analysis": sensazione e *phantasia* si esercitano sugli stessi oggetti, ma quest'ultima opera in condizioni che non portano a percezioni veridiche.²⁷ In altre parole, la *phantasia* si trova così spesso nel falso proprio perché, a differenza della sensazione, si trova a essere esercitata proprio quando le condizioni esterne (la distanza) o interna (turbamenti dei sensori) non garantiscono una percezione vera, senza per questo concludere con Schofield che la *phantasia* debba essere costitutivamente una facoltà che fornisce informazioni errate. Il fine degli argomenti di Aristotele sembra essere raggiunto solo in parte. Il *focus* dell'attenzione del filosofo sembra essere la distinzione dalla sensazione che riguarda i sensibili propri, mentre la possibilità di errore si annida in effetti già per i sensibili comuni e per quelli accidentali.²⁸ A rigore, una lettura della *phantasia* come di una facoltà che interpreta i dati sensoriali resta ancora percorribile.

Aristotele non dedica poi molto spazio all'opinione secondo cui la *phantasia* è intelletto o conoscenza scientifica, in parte perché alcuni argomenti proposti a riguardo della sensazione sono validi anche in questo caso,²⁹ in parte perché è già stata considerata quest'opzione nella precedente sezione dialettica. Senz'altro più interessante la sezione dedicata alla *doxa*, facoltà che Aristotele stesso talvolta accosta e quasi identifica con la *phantasia*.³⁰ La differenza, in ultima analisi, sembra consistere nella presenza della razionalità nella *doxa*, poiché l'opinione implica la convinzione (πίστις), la convinzione la persuasione (πειθώ), la persuasione infine la ragione (λόγος). Infine Aristotele contempla anche i casi in cui la *phantasia* deriva dall'unione, in varie forme, di sensazione e opinione. Almeno in quest'ultimo caso si può risalire a un'effettiva critica rispetto a un modello precedente che è quello espresso da Platone nel *Sofista*.³¹ Delle tre forme di unione possibili,³² Aristotele si dedica a confutare la teoria secondo cui la *phantasia* sia opinione combinata con la sensazione. Il filosofo afferma che se così fosse, non si darebbe il caso che una cosa

²⁷ Modrak (1986) e (1987), pp. 81-110.

²⁸ *DA* III 3, 428 b 18-25.

²⁹ Ad esempio, anche νοῦς e ἐπιστήμη sono sempre nel vero, come si è detto per l'αἰσθησις.

³⁰ *Phys.* VIII 3, 254 a 24-29; *Metaph.* XI 6, 1062 b 33-1063 a 10.

³¹ *Soph.* 264 a 8-b 3.

³² Forme che si potrebbero definire come simultaneità (δόξα μετ' αἰσθήσεως), consequenzialità (δόξα δι' αἰσθήσεως) e combinazione (συμπλοκή δόξης καὶ αἰσθήσεως).

appaia falsamente, mentre allo stesso tempo si dia un'opinione vera. Ma questo in realtà accade, come nel caso già citato della grandezza del sole che ci appare falsamente lungo un piede e di cui si ha l'opinione vera; ma questo sarebbe impossibile se la *phantasia* fosse l'unione non accidentale di un'opinione con un contenuto sensoriale. Aristotele conclude la sezione dialettica in modo inequivocabile: "pertanto la *phantasia* non è una di queste attività né risulta da esse", escludendo così l'assimilazione di questa facoltà a sensazione, intelletto e opinione.

2.3 La teoria canonica

Il piglio con cui comincia la sezione successiva (428 b 10-429 a 7), che Wedin giustamente chiama "the canonical theory of *phantasia*", è del tutto diverso, assertivo, nonostante l'iniziale prudenza dell'"è possibile", del "sembra". A parte questo, l'argomento da qui in poi scorre senza la presentazione di obiezioni o ripensamenti fino al termine del capitolo:

Ma è possibile che quando una data cosa è mossa un'altra sia mossa da questa, così la *phantasia* sembra essere un certo movimento e che si produce non senza sensazione, ma solo negli esseri forniti di sensazione e di cose di cui si dà sensazione. È poi possibile che sia prodotto un movimento dall'atto della sensazione, e che questo movimento debba essere simile alla sensazione. Tale movimento non potrebbe prodursi senza sensazione né in esseri non forniti di sensazione e, in virtù di esso, chi lo possiede può compiere e subire molte cose, e può essere vero o falso.³³ (428 b 10-17)

In questo testo sono concentrati alcuni capisaldi della teoria della *phantasia*. In primo luogo, la *phantasia* è un movimento, che ha luogo "non senza" la sensazione. Aristotele riporta quindi il fenomeno della rappresentazione alla sola sensazione: la

³³ ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθentos τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἰσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

produzione di un *phantasma* ha come condizione necessaria la sensazione, si trova solo negli esseri dotati di sensazione, ha lo stesso oggetto della sensazione. Questa sembra un'enfasi sufficiente per sostenere che non è necessaria alcuna altra capacità psicologica per possederla, cosa di cui si potrebbe dubitare a proposito della *phantasia* che è in nostro potere generare. D'altronde, questa posizione manterrebbe l'equidistanza della facoltà rappresentativa tra sensazione e intelletto, come si afferma in *DA III 3*, 427 b 14-16. La relazione delineata dall' $\text{o}\ddot{\upsilon}\kappa \ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon$ sembra essere solo quella della condizione materiale e della necessità ipotetica, come si diceva poc'anzi.³⁴ Di nuovo, come si può capire da *Phys. II 9*, le pietre sono condizione materiale per la costruzione della casa, ma in esse non sono contentuti né il fine né la forma della casa.

La seconda importante affermazione è che la *phantasia* è un movimento prodotto dalla sensazione in atto. Con questa definizione³⁵ Aristotele sembra spingersi molto oltre e integrare il punto precedente, quasi a dire che la sensazione non è solo condizione necessaria, ma anche sufficiente per la produzione dei *phantasmata*.³⁶ A dire il vero, ciò è già adombrato all'inizio del passo, in cui si dà una spiegazione materiale e cinetica del fenomeno della *phantasia*, che viene presentata come un movimento che ha luogo da un altro movimento, ossia quello provocato dalla sensazione. Come si vedrà meglio nell'ultimo paragrafo di questo capitolo, ciò può significare che il *phantasma* è il risultato a livello del sensorio centrale di ciò che avviene nei sensori periferici.

A partire da queste considerazioni è probabilmente utile prendere in esame due interpretazioni molto importanti degli ultimi decenni, quelle di Michael Wedin e di Deborah Modrak,³⁷ che hanno preso più seriamente in considerazione la centralità di questo brano nell'interpretazione della teoria aristotelica della *phantasia*. Wedin sostiene che in realtà la *phantasia* non è una facoltà a tutti gli effetti, perché non

³⁴ Cfr. *infra*, p. 82.

³⁵ Di definizione sembra si possa parlare visto che include il genere prossimo ("movimento") e la differenza specifica ("quello prodotto dalla sensazione in atto"): così Polansky (2007), p. 426.

³⁶ Com'è ovvio, non si esclude che Aristotele possa avere una posizione più moderata nella dipendenza della *phantasia* dalla sensazione, cfr. Polansky (2007), p. 425.

³⁷ Wedin (1988) e Modrak (1986) e (1987), pp. 81-110.

rispetta la *Faculty/Function/Object condition*.³⁸ Sulla base di *DA* II 4, 415 a 16-22, l'autore ritiene che non si possa parlare di facoltà a tutti gli effetti qualora manchi l'attività corrispondente, ossia la funzione assoluta da essa, e un oggetto specifico su cui possa esercitarsi. La sensazione (αἴσθησις) non sarebbe una facoltà senza il suo esercitarsi in atto (αἰσθάνεσθαι) su un oggetto proprio (αἰσθητόν). Per Wedin questa condizione non è rispettata nel caso della *phantasia*, poiché non vi è traccia in Aristotele di φανταστά, cioè di oggetti propri della *phantasia*.³⁹ Ciò lo porta a concludere che la *phantasia* non sia una facoltà, e quindi neanche capace di essere nel vero e nel falso, ma che il suo compito consista nell'essere un "[re]presentational device", di cui altre facoltà si servono.⁴⁰ Questo sarebbe confermato dall'uso che Aristotele riserva alla *phantasia* in relazione al pensiero o alla memoria, in cui appunto la *phantasia* fornisce il materiale rappresentativo, non rilevante cognitivamente di per sé, su cui invece possono esercitarsi le facoltà in senso pieno. Come si dice in *Mem.* 1, 450 a 1-7 il geometra, per dimostrare le proprietà del triangolo, porrà sempre di fronte ai suoi occhi un'immagine di un certo triangolo, anche se non lo considererà in quanto avente i lati di una data lunghezza, ma solo in quanto triangolo.⁴¹ Allo stesso modo capiterà con le altre facoltà, che necessitano di oggetti cognitivi non immediatamente presenti attraverso altri canali, quali la percezione.

Questa interpretazione ha molti meriti, tra cui quello di riportare l'attenzione su 428 b 10-429 a 7 come luogo in cui va ricercata la definizione di *phantasia*, ma anche alcune forzature. Le più convincenti critiche a questo modello sono state mosse da Lindsay Judson⁴² e si possono riassumere in due affermazioni. L'isomorfismo lessicale ricercato da Wedin è eccessivo e non è pretesa aristotelica dare sempre nomenclature esaurienti: che Aristotele non usi la parola *phantaston* non significa indiscutibilmente che la *phantasia* non abbia un oggetto proprio e che non sia quindi una facoltà in senso pieno. D'altronde, Aristotele stesso pone il *caveat*

³⁸ Wedin (1988), pp. 9-18.

³⁹ A dire il vero una famiglia ben attestata di manoscritti dà il lemma φανταστά in *Mem.* 1, 450 a 24, ma questo non può essere certo usato come argomento dirimente.

⁴⁰ Wedin (1988), in particolare pp. 39-63.

⁴¹ Su questo esempio si veda Labarrière (1977), pp. 166-167.

⁴² Judson (1991), pp. 434-439.

dell'insufficienza del linguaggio naturale a proposito di alcuni oggetti della sua riflessione e ciò dovrebbe essere sufficiente a evitare pretese di esaustività:

Come infatti l'azione e la passione si trovano in ciò che subisce e non in ciò che agisce, così l'atto del sensibile e quello della facoltà sensitiva si trovano nella facoltà sensitiva. Ma in alcuni casi entrambi gli atti hanno un nome, ad esempio la sonorità e l'ascolto, in altri invece l'uno e l'altro non hanno nome. Così l'atto della vista si dice visione, mentre quello del colore non ha nome, e l'atto della facoltà gustativa si dice degustazione, mentre quello del sapore manca di nome.⁴³ (DA III 2, 426 a 9-15)

La ricerca di perfetti parallelismi lessicali non può essere condotta a causa della limitatezza del linguaggio ordinario, ma ciò non significa che si debba rinunciare a un isomorfismo delle facoltà. Sarebbe difficile trovare una autorità migliore di queste chiare parole dello stesso Aristotele per attestarlo.

La seconda obiezione è che si può sostenere che la *phantasia* sia una capacità cognitiva rappresentativa senza che essa sia funzionalmente incompleta e quindi non discriminatrice. Questo è stato fatto da Deborah Modrak, che propone una teoria generale acuta anche se discutibile, ma offre una descrizione della *phantasia* come facoltà critica assolutamente convincente.⁴⁴ Ciò che è essenziale è non confondere due sensi dell'espressione usata da Aristotele a proposito della *phantasia*, cioè che può essere vera o falsa. Questo non significa che il contenuto della *phantasia* debba essere proposizionale,⁴⁵ allo stesso modo in cui non lo è quello della sensazione.⁴⁶ L'attitudine realista di Aristotele deve portare forse a intendere che la verità o la

⁴³ ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ ποιήσις καὶ ἡ πάθησις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιῶντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ. ἀλλ' ἐπ' ἐνίων μὲν ἰσχύονται, οἷον ἡ ψόφησις καὶ ἡ ἄκουσις, ἐπ' ἐνίων δ' ἀνόνημον θάτερον· ὄρασις γὰρ λέγεται ἡ τῆς ὄψεως ἐνέργεια, ἡ δὲ τοῦ χρώματος ἀνόνημος, καὶ γεῦσις ἡ τοῦ γευστικοῦ, ἡ δὲ τοῦ χυμοῦ ἀνόνημος.

⁴⁴ Modrak (1986), pp. 64-65.

⁴⁵ Come per Rees (1971), pp. 500-502, che vede la necessità di separare due tipi di *phantasia* proprio per giustificare questa difficoltà.

⁴⁶ Contro questa posizione si veda Sorabji (1992), pp. 195-225, che sostiene che la percezione in Aristotele abbia sempre contenuto proposizionale. Il discorso in effetti sembra essere più complicato almeno circa la percezione dei sensibili per accidente, che constano di un'attribuzione di una qualità a un soggetto e, come tale, esprimibile come una proposizione del tipo "questo bianco appartiene al figlio di Cleone".

falsità di una percezione o di una rappresentazione risiedano nella loro corrispondenza con l'ente nel mondo che rappresentano. Questa relazione è basata sulla convinzione aristotelica, più volte ricordata, che la percezione che un soggetto sano avrà di un sensibile proprio in condizioni percettive standard sarà sempre vera. Se questo vale per la percezione, allo stesso modo varrà per la *phantasia*, con la sola differenza che la *phantasia* è più spesso nel falso che nel vero perché le condizioni ideali che in cui si esercita la percezione generalmente non si danno.

Modrak infatti ritiene che la *phantasia* sia nient'altro che l'esercizio della percezione in condizioni che causano la distorsione dell'oggetto rappresentato, per cause interne (febbre, corruzione del sensorio) o esterne (eccessiva distanza dal sensibile), oppure quando ciò che è rappresentato non è un oggetto esterno.⁴⁷ Questa interpretazione, che sviluppa in modo più coerente le intuizioni di Schofield, si oppone al modello interpretativo di Nussbaum – cioè della *phantasia* come riconoscimento dell'oggetto sotto una descrizione rilevante per il soggetto – perché ritiene, a ragione, che così si rischia di ridurre l'*aisthesis* a una trascrizione meramente passiva del sensibile, mentre essa stessa mostra un carattere interpretativo. Percezione e *phantasia* condividono la stessa base fisiologica e la differenza tra queste due facoltà risiederebbe pertanto solo nelle condizioni generali in cui l'atto percettivo è compiuto, secondo Modrak.

Se l'analisi di Modrak è in gran parte condivisibile, non si sente la necessità di giungere ad alcune sue conclusioni. Questo in gran parte per la forzatura in base a cui se la *phantasia* richiede capacità interpretative rispetto ai dati sensoriali, allora all'*aisthesis* debba competere solo un ruolo passivo. La definizione aristotelica di *phantasia* non sembra escludere invece che esso possa essere un secondo momento interpretativo del dato sensoriale o, meglio, che *aisthesis* e *phantasia* costituiscano un mezzo complesso e integrato di acquisizione, che spiega il processo percettivo dal dato fino alla sua conservazione in forma stabile. La differenza tra queste due forme risiede nel contemplare da due punti di vista lo stesso processo, ossia con un approccio "object-driven", nel caso dell'*aisthesis*, opposto a un approccio "subject-

⁴⁷ Modrak (1986), p. 52, soprattutto il primo assunto sembra dipendere dalla teoria di Irving Block su cosa si intenda in Aristotele per verità e falsità a proposito della percezione: cfr. Block (1961).

driven", tipico della *phantasia*. Aristotele stesso sembra mostrare di usare una terminologia simile, quando, nel primo libro del *De anima*, parla di movimenti che procedono dagli oggetti all'anima e movimenti che invece partono dall'anima per arrivare al soggetto, anche se non giunge mai a individuare entrambi i movimenti in uno stesso processo:

E ciò [*scil.* il fatto che non è l'anima a provare emozioni o pensare, ma l'uomo per mezzo dell'anima] non nel senso che nell'anima ci sia movimento, ma nel senso che questo a volte arriva fino a lei, altre volte parte da lei: ad esempio, la sensazione muove da oggetti particolari, mentre la reminiscenza muove dall'anima verso i mutamenti o le tracce che permangono negli organi della sensazione.⁴⁸ (*DA I 4*, 408 b 15-17)

Anche se non si accetta quest'ipotesi, Aristotele dà l'impressione di assumere che *aisthesis* e *phantasia* siano legate come fossero un unico processo, perché sostiene convintamente che a ogni tipo di percezione (dei sensibili propri, comuni e per accidente) corrisponde una *phantasia* dello stesso tipo e che dal processo percettivo questa trae la sua attendibilità.⁴⁹ In questo senso va inquadrata l'etimologia al termine del capitolo (*DA III 3*, 429 a 2-4) che riporta la *phantasia* a *phaos*, alla luce, cioè come a ciò che permette la vista: la rappresentazione è ciò che permette di organizzare, si potrebbe dire quasi di esercitare, l'attività sensoriale, orientandola verso forme cognitive rilevanti, che molto di rado consistono nei sensibili propri. In conclusione, se la percezione consiste in una trascrizione a vari livelli di complessità degli oggetti sensibili, il loro consolidamento influenzato e guidato dalle percezioni pregresse e dalle aspettative future sarà compito della facoltà rappresentativa. Queste precisazioni permettono di attribuire un carattere attivo a entrambe le facoltà e di evitare due visioni asfittiche, quella dell'*aisthesis* come ricezione passiva del sensibile e quella della *phantasia* come *decaying sense*, intesa alla stregua di un semplice illanguidimento della percezione.

⁴⁸ τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τῶνδ', ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.

⁴⁹ *DA III 3*, 428 b 18-30, in particolare a partire dalla linea 25.

2.4 Il problema della somiglianza nella rappresentazione

C'è però ancora un ultimo punto da considerare a proposito del passo che costituisce la teoria canonica della *phantasia*, cioè che il movimento generato è simile alla sensazione. Considerazione in verità pericolosa,⁵⁰ perché alla lettera implica un'implausibile trascrizione "realistica" dell'oggetto di sensazione in un apparato fisico, come se il vedere Corisco possa causare una rappresentazione fedele nel nostro sensorio, alla stregua di un quadro che ritrae il soggetto. Aristotele stesso sembra avallare esplicitamente questo tipo di interpretazione in *Mem.* 1, 450 a 30-32, dove la traccia mnestica è paragonata all'impressione dell'anello sulla cera. Questa posizione ha due sfortunate conseguenze. La rappresentazione ridotta a trascrizione del dato sensoriale implica che le singole impronte restino irrelate. Questo significa che servirebbe un'ulteriore facoltà per coordinare e raggruppare i contenuti cognitivi, come ad esempio le varie immagini di Corisco in quanto relative a Corisco. L'immagine singola, così concepita, è cognitivamente inerte. Inoltre, un'immagine di questo tipo resterebbe legata al contesto particolare di acquisizione al punto che le uniche modalità di riattivazione sembrerebbero la memoria o il sogno o comunque prestazioni che consistano nella riproposizione fedele dell'apprensione originaria.

Il problema, inoltre, si riverbera su tutto il processo percettivo, poiché se da un lato la rappresentazione è simile alla sensazione in atto, dall'altro anche la sensazione in atto lo è rispetto all'oggetto. Tuttavia, c'è somiglianza in due sensi specifici. Innanzitutto si consideri la somiglianza della sensazione rispetto all'oggetto di cui si ha sensazione.⁵¹ Nel caso della sensazione dei sensibili propri possiamo considerare questa somiglianza come del più alto grado, cioè come identità formale in atto fintanto che la sensazione è presente. Tuttavia il criterio, quando si parla della percezione dei sensibili accidentali e comuni, deve essere meno esigente. Qui esiste già un problema di trascrizione del dato sensoriale: l'inerire del sensibile proprio a un

⁵⁰ Si veda Nussbaum (1978), pp. 225-230. Nella sua polemica circa la plausibilità di una "image-view of *phantasia*", la studiosa analizza varie difficoltà che le interpretazioni implicanti la rappresentazione devono affrontare.

⁵¹ Non si ha certo la pretesa di esaurire il tema, né di riportare uno *status quaestionis* così ricco. Per avere un'idea del dibattito si veda l'interessante panoramica offerta da Caston (2004), pp. 245-320.

certo oggetto oppure la percezione dei sensibili comuni come la grandezza o il movimento è già opera dell'apparato cognitivo e come tale passibile di errore.

La rappresentazione in questo senso è una trascrizione di secondo livello, ossia è un'organizzazione del dato percettivo in una forma stabile nel tempo. Essa permette di mantenere il sensibile anche quando questo non è più presente. In una certa misura, agisce all'opposto del dato sensoriale, che procede dal semplice al complesso, dalla percezione del sensibile proprio a quella del sensibile comune, in un percorso che si allontana gradualmente dall'apparato sensoriale esterno (occhi, orecchie etc.) verso quello interno, cioè il cuore, in cui ha sede l'attività di coordinamento. La facoltà rappresentativa ha il cardine della propria attività al termine di questo percorso, dove questa coordinazione assume la sua forma duratura. Questo processo, che è a un tempo di smaterializzazione e messa in coerenza dei dati sensoriali, è talvolta identificato con la sensazione in generale, anche se a una più attenta ricognizione si possono separare le due componenti. Come si trova detto in *DA II 12*:

Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, ma in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma. Il sensorio primo è ciò in cui si trova tale capacità.⁵² (424 a 17-25)

Per dimostrare che questo passo include anche la *phantasia* di tipo-1 in una teoria generale della percezione si può far ricorso a due argomenti derivanti da due luoghi testuali. In primo luogo l'esempio dell'anello vale anche a proposito delle immagini della memoria, che sono chiaramente *phantasmata* e non *aisthemata*. In

⁵² καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσὸς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις.

Mem. 1, 450 a 27-b 11 si dice che il movimento causato dalla sensazione in atto è simile all'impronta di un anello che si usa come un sigillo sulla cera. Tuttavia l'impressione finale lasciata da quest'azione è determinata anche in larga parte dalle condizioni del soggetto. Nell'infanzia l'immagine non persiste perché l'eccessivo movimento del sensorio primo ne corrompe i contorni; negli anziani, al contrario, il supporto si sclerotizza e la pressione non è capace di lasciare tracce durevoli; per altri motivi, lo stesso capita rispettivamente a chi ha un intelletto vivace e rapido e a chi è, si potrebbe dire, tardo. Con tutta evidenza, questo passo non deve essere contrapposto a *DA* II 12, 424 a 17-25, come fosse un'usurpazione di prerogative della percezione, proprio perché invece si concentra sulla parte finale del processo fisiologico della percezione nella sua interezza.

Questa posizione ha il vantaggio di risolvere anche un altro problema, spesso non riconosciuto dagli interpreti, circa un passo di *DA* III 8, che si propone di spiegare perché la rappresentazione è atta a fornire il materiale su cui opera il pensiero:

Infatti i *phantasmata* sono come gli *aisthemata*, tranne che sono privi di materia.⁵³ (432 a 9-10)

Di nuovo questa differenza non sarebbe spiegabile alla luce di *DA* II 12, dal momento che gli *aisthemata* sono anch'essi privi di materia. In un'ottica generale della percezione e della sua persistenza nel soggetto, però, l'*aisthema* occupa una posizione intermedia nel graduale processo di indipendenza dal materiale, poiché esso necessita dell'azione del sensibile, che è pur sempre un ente dotato di materia, nonostante non riceva niente di materiale da esso, ma solo la forma.

A fronte dell'integrazione *aisthesis/phantasia* si può ritrovare infine anche un significato comune di somiglianza, forse da ricercare oltre le stesse intenzioni esplicite di Aristotele. Il filosofo, infatti, come si è notato, per descrivere il modo in cui il sensorio assume la forma adduce alcuni esempi di rappresentazioni fedeli, come l'impressione lasciata dagli anelli sulla cera; tuttavia, egli possiede strumenti teorici ben più sofisticati per descrivere la natura del sensibile accolta dal sensorio.

⁵³ τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.

Da un punto di vista generale, infatti, lo Stagirita offre una definizione di somiglianza molto comprensiva:

Simili sono le cose se, pur non essendo identiche in senso assoluto né senza differenze nella loro sostanza concreta, rispetto alla forma sono identiche, come il quadrato più grande è simile a quello più piccolo e le linee rette di diversa lunghezza: queste sono, infatti, simili e non identiche in assoluto.⁵⁴ (*Metaph.* X 3, 1054 b 3-7)

Già con quest'idea di somiglianza come isomorfismo Aristotele offre un più ampio spettro di possibilità e queste linee suonano come un invito ad assumere *cum grano salis* gli esempi di *DA* II 12 e *Mem.* 1. Se Aristotele si limita a illustrare questa caratteristica con esempi non troppo spregiudicati, come quelli relativi alle forme geometriche, si potrebbe però proseguire la strada in direzioni proficue. Ad esempio, come fa Pseudo-Alessandro,⁵⁵ Socrate e Platone sono individui diversi, ma il loro essere uomini, vale a dire la loro forma, come specie, non differisce; si potrebbe obiettare però che non sarebbero simili se la forma in questione, che assurge quindi al ruolo di metro di giudizio della somiglianza, fosse l'avere un naso camuso, caratteristica del solo Socrate.

Si arriva così al problema centrale della rappresentazione nella sua declinazione particolare, cioè quella della psicologia aristotelica. Quale forma diviene il metro di giudizio negli episodi percettivi? In che modo essa può essere assunta dal senziente? Il filosofo trova una soluzione più avanzata del problema della rappresentazione nella natura organica del sensorio primo. Il suo essere capace di alterazione da parte del sensibile non è sufficiente a produrre sensazione; altrimenti, anche gli enti inanimati potrebbero possederla. La differenza sta nella forma, che è in definitiva la capacità di discriminare la varietà dei modi in cui si possono dare i sensibili al senso. La *mesotes*, la medietà di cui parla Aristotele a proposito del senso

⁵⁴ ὅμοια δὲ εἶναι μὴ ταῦτα ἀπλῶς ὄντα, μηδὲ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιάφορα τὴν συγκειμένην, κατὰ τὸ εἶδος ταῦτα ἢ, ὥσπερ τὸ μείζον τετράγωνον τῷ μικρῷ ὅμοιον, καὶ αἱ ἄνιστοι εὐθεῖαι· αὐταὶ γὰρ ὅμοιαι μὲν, αἱ αὐταὶ δὲ ἀπλῶς οὐ.

⁵⁵ Ps. Alex., *In Metaph.*, 615-616 Hayduck.

rispetto ai sensibili,⁵⁶ non è una grandezza materiale, ma descrive la potenzialità dell'organo. In altre parole, le sue condizioni standard divengono un metro per discriminare il caldo dal freddo, l'acuto dal grave e così via. La rappresentazione consiste in una proporzione che il senso applica al sensibile per determinarne l'intensità.⁵⁷

Questa sezione va considerata solo come un abbozzo per superare un'idea ingenua di somiglianza che molti degli studiosi che sposano l'interpretazione della *phantasia* come "image-making" attribuiscono ad Aristotele, quando egli possiede idee più articolate e fruttuose. La stessa riflessione del filosofo non è priva di zone d'ombra e se la *mesotes* può essere considerata un ottimo approccio per cercare di capire il codice di rappresentazione implicato nella percezione, quando si tratta di descrivere il funzionamento di questa proprietà formale della sensazione Aristotele ricorre a metafore poco innovative, come l'impressione dell'anello sulla cera,⁵⁸ e poco esplicative, se non per analogia.

2.5 Conferme empiriche dal *De insomniis*

È comunque difficile addossare eccessive colpe al filosofo, perché in gran parte i codici alla base dei meccanismi di rappresentazione sono piuttosto lontani dall'essere decifrati anche oggi, nonostante le conoscenze neurofisiologiche a nostra disposizione siano enormemente superiori a quelle del quarto secolo a.C. Il fuoco delle ricerche nelle scienze cognitive attuali è incentrato invece sulla localizzazione

⁵⁶ *DA* II 11, 424 a 4; 12, 424 b 1. Sulle origini del concetto matematico di μέσότης e sul suo uso in Aristotele si veda Notargiacomo (2009), il quale però non dà conto dell'importanza del termine in ambito psicologico, ma solo nelle opere etiche e nell'*Organon*.

⁵⁷ Sostiene un'interpretazione simile Studtmann (2004), pp. 376-377. Per una proposizione contemporanea di questa teoria, si veda ciò che si dice in Gazzaniga-Ivry-Mangun (2005), pp. 103-107. È stato mostrato che alcune cellule cerebrali avevano dei campi di recettività ben definiti, al punto da poter creare delle mappe "topiche". In altre parole, nella corteccia uditiva è stata notata una zona in cui una determinata porzione si attiva in corrispondenza di una particolare frequenza, così da riprodurre una sorta di scala tonale al livello dell'encefalo. In questo senso l'organo incarnerebbe la capacità di mediazione dello stimolo attraverso una rappresentazione fisica delle frequenze. Tuttavia, è risultato poi ovvio che questa era una risposta semplice ed efficace, ma in buona parte errata, poiché il comportamento collettivo dei neuroni rifugge dalla semplice addizione della specifica operatività di ogni cellula.

⁵⁸ Già presente in Platone, *Tht.* 192 a 1-10.

delle tracce, cioè sulla rilevazione strumentale, attraverso tomografia a emissione di positroni (PET) o *imaging* a risonanza magnetica funzionale (fMRI), di quali porzioni dell'encefalo si attivano a fronte di determinate stimolazioni.

In questo modo, si arriva a una causa fisica dell'apprendimento, ma "causa" va intesa come niente di più che una correlazione invariabile che stabilisce relazioni necessarie e sufficienti tra eventi.⁵⁹ In termini aristotelici, si potrebbe dire che si va alla ricerca del "che" e non del "perché"; tuttavia, il termine più usato per indicare il correlato neurobiologico dell'apprendimento, cioè "engramma", ha molte affinità col termine *phantasma*, di cui eredita potenzialità e rischi.⁶⁰

L'engramma, sin dallo studio classico di Lashey,⁶¹ è identificato come un'attivazione localizzata dell'encefalo, anche se estremamente complessa e non riducibile a livello di sinapsi, neuroni o aree cerebrali singole, in corrispondenza di stimolazioni specifiche. Così come il *phantasma*, l'engramma è un'impressione in un organo centrale di stimolazioni provenienti dai sensori periferici, è soggetto a un processo di consolidamento che dipende dalle condizioni interne o esterne al soggetto⁶² e entra a far parte di esperienze cognitive come la memoria o il sogno.

Se, agli occhi di un moderno, la localizzazione del *phantasma* appare poco più che naïf, al limite da rubricare nel catalogo delle curiosità, la riflessione del filosofo è invece penetrante sui meccanismi di creazione della traccia e del suo uso in contesti cognitivi. Per avere un quadro più ricco di quello offerto dal *De anima*, è utile rivolgersi ai *Parva naturalia*, in cui Aristotele sottopone i modelli psicologici alla prova delle condizioni empiriche effettive del loro esercizio.

Innanzitutto, la creazione del *phantasma* è simile al moto di un proiettile, il quale prosegue il suo movimento anche qualora la spinta del motore venga a cessare.⁶³ In questo modo molto chiaro Aristotele ribadisce cosa intendesse dire nella sezione canonica di *DA III 3* con la definizione di *phantasia* come movimento derivante dalla sensazione in atto. Per questa via il filosofo ammette la possibilità

⁵⁹ Thompson (1976), p. 223.

⁶⁰ Per una ricostruzione storica del termine engramma, si veda Polster-Nadel-Schacter (1991).

⁶¹ Lashey (1969).

⁶² Dudai (2004) e (2012).

⁶³ *Insomn.* 2, 459 a 24-33; si veda anche *Div. Somn.* 2, 464 a 6-11.

fisica della permanenza della sensazione nel sensorio e della sua trasmissione fino al sensorio centrale, allo stesso modo in cui il calore si propaga in un oggetto oltre il punto di esso che è effettivamente riscaldato.⁶⁴

Questo modello spiega anche con facilità gli *after-percepts*, ossia i casi in cui percezioni prolungate persistono nei sensori anche quando la stimolazione cessa. Se si osserva a lungo il sole o una forte sorgente luminosa e in seguito si chiudono gli occhi, una colorazione intensa persiste nell'organo di senso simile a quella originale, poi si affievolisce per svanire del tutto; se si distoglie lo sguardo da un fiume che scorre tumultuosamente dopo una lunga osservazione, anche ciò che sta fermo sembrerà in movimento.⁶⁵

Il *phantasma*, così generato, risulta poi un oggetto cognitivo latente. Aristotele esprime ciò con tre metafore, il cui significato è molto chiaro, soprattutto nell'economia della spiegazione del fenomeno onirico. Quando si dorme, la stimolazione costante dell'attività sensoriale, paragonata al flusso di un fiume o al bagliore di un grande fuoco, viene meno e rende visibile un gorgo prima offuscato dall'impetuosità delle acque o il piccolo fuoco eclissato dalla luce più intensa.⁶⁶ Curioso anche il terzo paragone, per cui alcuni oggetti cognitivi rimangono intrappolati come fossero rane finte in uno stagno saturo di sale: quando il sale si scioglie, però, esse tornano in superficie, così come avviene a immagini che l'allentamento notturno dell'attenzione riporta – diremmo oggi – alla coscienza.⁶⁷

La metafora più felice, probabilmente, è quella del gorgo. Il *phantasma* diventa come una polarità nel campo conoscitivo, possiede una capacità attrattiva rispetto anche al flusso diurno delle sensazioni che prosegue ininterrotto, ma talvolta è perturbativo del corso normale, soprattutto in individui particolarmente eccitabili per costituzione o malattia. Questa attività, poi, diventa preponderante nell'individuo dormiente, in cui l'attività sensoriale è placata. In questi frangenti, i meccanismi funzionali della facoltà rappresentativa si esprimono con la massima evidenza, anche

⁶⁴ *Insomn.* 2, 459 b 1-7.

⁶⁵ *Insomn.* 2, 459 b 7-23. Quest'ultimo fenomeno è ben conosciuto anche dalla psicologia moderna: cfr. Mather-Verstraten-Anstis (1998).

⁶⁶ *Insomn.* 3, 460 b 28-461 a 14.

⁶⁷ *Insomn.* 3, 461 b 11-19. Il passo si presta anche ad altre letture: cfr. Eijk (1994), pp. 234-236.

se gli esiti sono spesso ingannevoli proprio perché il ruolo standard di questa facoltà è svolto quando il flusso delle sensazioni non è disseccato. Nel sonno, così come quando si è dominati da malattie, come la melancolia, o particolari condizioni d'animo, le operazioni della facoltà rappresentativa soverchiano quelle della sensazione.

Messo in chiaro ciò, è interessante notare che Aristotele stesso mostra di essere consapevole di affrontare due questioni separate. In un passo che funge da raccordo tra due sezioni, il filosofo separa il problema della ritenzione del contenuto cognitivo da quello dei meccanismi di rappresentazione, che diventano palesi quando un soggetto si trova in uno stato di alterazione:

Quanto all'indagine iniziale si assuma una sola cosa, evidente in base alle cose dette, ossia che anche quando il sensibile esterno sia uscito dal campo percettivo, le affezioni sensibili permangono e sono sensibili; inoltre, che ci sbagliamo facilmente circa le sensazioni in caso di affezioni.⁶⁸ (*Insomn.* 2, 460 a 32-b 4)

Attraverso il comportamento patologico si svela meglio quello fisiologico, che può essere riassunto come un'interpretazione del dato sensoriale tramite somiglianze, in un processo spesso guidato dal complesso di esperienze precedenti e dalla rilevanza dell'oggetto per l'individuo. Così un vile vedrà il nemico ovunque per paura e l'innamorato anche di fronte a una piccola somiglianza crede di scorgere l'amato e lo stesso avviene per le altre passioni in forza del coinvolgimento emotivo che comportano.⁶⁹ Oppure ciò può capitare in condizioni propriamente patologiche, come nella febbre, in cui delle linee disegnate dalla luce sulle pareti pare di scorgere animali: talvolta l'affezione è forte al punto da spingere ad agire in conformità con essa.⁷⁰ Ancora, questo fenomeno capita ai bambini, al buio,⁷¹ o infine anche a chi nelle nuvole scorge forme fantastiche.⁷²

⁶⁸ πρὸς δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς σκέψιν ὑποκείσθω ἐν μὲν, ὅπερ ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν, ὅτι καὶ ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ῥαδίως ἀπατώμεθα περὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες.

⁶⁹ *Insomn.* 2, 460 b 5-11.

⁷⁰ *Insomn.* 2, 460 b 11-16.

⁷¹ *Insomn.* 3, 462 a 12-15.

⁷² *Insomn.* 3, 461 b 17-21.

Il riconoscimento di *pattern* familiari in oggetti che non lo sono è un fenomeno chiamato in psicologia pareidolia,⁷³ ma questo processo è alla base dell'identificazione delle forme anche in condizioni standard. Infatti, tornando alla metafora dei corsi d'acqua, Aristotele afferma che se il movimento in profondità, cioè presso il sensorio primo, è forte, in superficie non appare nessun riflesso, ma che se l'acqua è ferma i contorni delle figure si stagliano nitide.⁷⁴ Sempre usando la stessa metafora dei riflessi nell'acqua, Aristotele riconosce che la capacità che contraddistingue il buon interprete di sogni è proprio quella di essere in grado di giudicare le parvenze confuse dei sogni, che sono simili ai riflessi nell'acqua agitata, e di "vedere insieme" (συνορᾶν), cioè di interpretare, le parti disperse in un'unica immagine.⁷⁵ Alla facoltà rappresentativa è demandato quindi questo *guesswork*, questo gioco interpretativo che è esposto costitutivamente all'errore, ma è indispensabile nell'attività di interpolazione di dati sensoriali insufficienti.

Il filosofo appare poi molto più risoluto che nel *De anima* su come vada inteso il *phantasma*:

Ognuno di questi [movimenti che generano gli *aisthemata/phantasmata*], come si è detto, è un residuo dell'affezione sensibile in atto e permane anche quando l'affezione sensibile vera cessa, ed è vero dire che è tale quale Corisco, ma non è Corisco. Quando ne aveva sensazione, la parte direttiva e discriminatrice non affermava che fosse Corisco, ma attraverso questo [*phantasma*] diceva che quello è il vero Corisco. Pertanto,⁷⁶ questa parte che dice ciò anche quando si ha sensazione – sempre che non sia trattenuta completamente dal sangue – questa è

⁷³ Si veda Zusne-Jones (1989), pp. 77-79.

⁷⁴ *Insomn.* 3, 461 a 14-17.

⁷⁵ *Div. Somn.* 2, 464 b 5-16.

⁷⁶ Qui inizia quella che, a ragione, Eijk (1994), p. 239 definisce "ein schrecklich schwieriger Satz". Si accetta la correzione di Ross (1955a), che sostituisce ὄ all'ὄ e all'οὖ dei manoscritti, con cui è effettivamente difficile dare un senso accettabile alla frase, ma il periodo potrebbe essere costruito diversamente, anche con punteggiature diverse. Se invece si adottasse la lezione οὖ, il soggetto della proposizione sarebbe l'*aisthema/phantasma* e ciò renderebbe il testo più coerente con le affermazioni precedenti, ma sarebbe più forzato grammaticalmente: si vedano le possibili critiche mosse a questa opzione da Eijk (1994), p. 240. Il significato generale è in un certo modo chiaro ed è che nel sonno si può scambiare il movimento residuale presente nel sensorio primo con uno proveniente da un atto di sensazione: la causa di ciò è che il supporto fisico che ci permette di riconoscere Corisco attraverso la percezione o nel sonno e nella memoria è lo stesso.

mossa dai movimenti nei sensori come se avesse sensazione, e si ritiene che la cosa simile sia quella vera: la potenza del sonno è tale da fare in modo che questo sfugga.⁷⁷ (*Insomn.* 3, 461 b 21-30)

Per quanto il passo sia poco lineare, l'enfasi aristotelica sul fatto che nel *phantasma* non vi è Corisco stesso, anche se esso è "tale quale" Corisco, implica la possibile presa di distanza dal dato sensoriale residuale da parte del soggetto, che può discernere, a parte limitati casi di alterazione psicofisica, se la rappresentazione corrisponde a realtà grazie all'azione del *kurion*. Il *phantasma* è ciò che permette in definitiva il riconoscimento dell'oggetto esterno come oggetto cognitivo e nel sogno si mostra che non ogni contenuto cognitivo è necessariamente considerato veridico dal soggetto, poiché si può essere consapevoli di sognare Corisco e allo stesso tempo che quella rappresentazione non è Corisco stesso. Il *kurion*, per operare la sua azione discriminatrice, necessita di un supporto interno stabile che non sia immediatamente riconducibile all'oggetto esterno, neanche fintanto che esso esercita la sua azione sui sensori, altrimenti le risposte agli stimoli sarebbero costanti e univoche.

La conclusione più volte ribadita in questa sezione, cioè che la rappresentazione è un'interpretazione del dato sensoriale in forma consolidata, ha quindi anche dei notevoli risvolti per la teoria del movimento secondo Aristotele. Come si evince dal passo appena citato, la *phantasia* è la facoltà cognitiva più adatta a scongiurare un esito deterministico senza invocare necessariamente la razionalità. La rappresentazione, infatti, è ciò che interrompe la catena causale tra la stimolazione ambientale e la reazione del soggetto, interponendo una maglia alla catena, che da un lato si rinserra all'anello precedente, in quanto il *phantasma* è comunque prodotto dalla sensazione in atto, e dall'altro si connette all'anello successivo, poiché costituisce l'interfaccia interna su cui si edificano le risposte comportamentali dell'animale e dell'uomo. Restano ora da analizzare le interazioni

⁷⁷ τούτων δὲ ἕκαστόν ἐστιν, ὥσπερ εἴρηται, ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος· καὶ ἀπελθόντος τοῦ ἀληθοῦς ἔνεστι, καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι τοιοῦτον οἶον Κορίσκος, ἀλλ' οὐ Κορίσκος. ὅτε δὲ ἦσθάνετο, οὐκ ἔλεγε Κορίσκον τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρίνον, ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἐκείνον Κορίσκον τὸν ἀληθινόν. ὃ δὴ καὶ αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο, ἐὰν μὴ παντελῶς κατέχηται ὑπὸ τοῦ αἵματος, ὥσπερ αἰσθανόμενον τοῦτο κινεῖται ὑπὸ τῶν κινήσεων τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, καὶ δοκεῖ τὸ ὅμοιον αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθές· καὶ τοσαύτη τοῦ ὕπνου ἡ δύναμις ὥστε ποιεῖν τοῦτο λανθάνειν.

tra questa facoltà e l'altra componente fondamentale della teoria dell'azione secondo Aristotele: il desiderio.

Capitolo 3

Il modello psicologico generale per una teoria del movimento finalizzato:

De anima III 10

Una volta che la facoltà rappresentativa sia stata assunta nei termini del capitolo precedente, è subito evidente il suo ruolo nella teoria aristotelica del movimento finalizzato messo in atto da animali e uomini. Nei suoi due tratti fondamentali la rappresentazione costituisce la base di edificazione delle risposte comportamentali. Il fatto che un'impressione alteri lo stato interno del soggetto implica in primo luogo che a questa facoltà afferiscano anche le affezioni relative al piacere e al dolore, che risultano dall'interazione tra l'azione del sensibile e l'equilibrio del sensorio che lo riceve. Piacere e dolore, poi, sono elementi propedeutici per la messa in atto delle risposte di perseguimento e fuga degli oggetti.

In secondo luogo, un'idea più complessa di rappresentazione riveste un ruolo decisivo a più livelli nel modello generale di spiegazione della locomozione. Il desiderio, in *DA* III 10, viene riconosciuto come la causa principale del moto locale, ma è richiesto tuttavia che l'oggetto del desiderio sia costituito cognitivamente e in questo sembra essere confermato il ruolo primario della rappresentazione, in sé o come ausilio del pensiero pratico. *DA* III 10 rappresenta quindi il punto centrale della riflessione aristotelica sulla motivazione e da questo capitolo si ricava un modello di interazione tra facoltà cognitive e desiderative complesso e ben temperato. Nella generazione del movimento il desiderio è causa prima, ma la facoltà rappresentativa si occupa di proporre al desiderio un oggetto che gli sia conforme e, in una seconda fase, presiede, talvolta insieme alla razionalità pratica, a una revisione dell'oggetto del desiderio iniziale verso una nuova forma.

deve essere connotato diversamente rispetto alla semplice sensazione.² Ancora una volta, questa operazione di connessione potrebbe essere svolta dalla facoltà rappresentativa, in particolare da quella di tipo-1, ma Aristotele non lo afferma esplicitamente. Nella sua ricostruzione della *phantasia*,³ Jeffrey Barnouw sembra interpretare questa facoltà come un giudizio istintivo appartenente alla percezione e, come tale, prenderebbe il posto della *doxa* negli animali che non possiedono la ragione. Tuttavia, come si vede qui, l'aspetto proposizionale nell'analogia sarebbe riservato al massimo al desiderio e non alla rappresentazione. Allo stesso modo, nell'anima razionale, i *phantasmata* complessi, di tipo-2, sono presenti al posto delle sensazioni, ma servono sempre come materiale su cui la razionalità opera sia per affermare o negare il bene o il male, sia per perseguirlo o fuggirlo.⁴

È più verosimile, invece, che Aristotele implichi la facoltà rappresentativa non tanto per i giudizi (o i quasi-giudizi, negli animali)⁵ pratici, quanto piuttosto nella percezione del piacere e del dolore. La rappresentazione, come si è detto, è la convergenza delle istanze percettive verso il sensorio centrale e, in quanto tale, sembra essere chiamata in causa nella definizione delle sensazioni di piacere e dolore, che consistono nell'essere in atto della medietà sensitiva rispetto al bene e al male, in quanto tali. Definizione che Aristotele non spiega meglio, quando i termini *energein* e *agathon* avrebbero necessitato un chiarimento a questo punto: la definizione rimane insufficiente sia dal punto di vista psicologico sia da quello etico, i quali, a loro volta, divergono notevolmente. La definizione di piacere di *DA III 7* è quindi in bilico tra queste due componenti e, a conti fatti, risulta insoddisfacente sotto entrambi i rispetti.

In campo etico, si tratta del piacere nei libri VII e X dell'*Etica Nicomachea* e si perviene a due definizioni separate, anche se in qualche modo integrabili.⁶ Prima si dice che "il piacere è l'atto dello stato secondo natura senza ostacoli",⁷ poi che "il

² Invece, in *Top.* IV 5, 126 a 9-10 piacere e dolore sono ascritti direttamente all'ἐπιθυμητικόν. Questa attribuzione, però, non ha seguito nelle altre trattazioni aristoteliche.

³ Barnouw (2002), pp. 49-95.

⁴ *DA III 7*, 431 a 14-17.

⁵ Fortenbaugh (2006b), p. 165.

⁶ Cfr. Natali (1999a), p. 523, n. 795.

⁷ *EN VII 13*, 1153 a 12-15: διὸ καὶ οὐ καλῶς ἔχει τὸ αἰσθητὴν γένεσιν φάναι εἶναι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ μᾶλλον λεκτέον ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀντὶ δὲ τοῦ αἰσθητὴν ἀνεμπόδιστον.

piacere perfeziona l'atto, come una perfezione sopraggiungente".⁸ La seconda formulazione può essere – ed è stata – interpretata come un raffinamento della prima, dal momento che Aristotele sembra voler svincolare il piacere dall'atto per non giungere alla conclusione che a uno stato in atto secondo natura e non impedito consegue di necessità il piacere.⁹

Con questa formulazione Aristotele si contrappone alle teorie accademiche sul piacere e a quelle espresse nel *Filebo* e questa contrapposizione si esprime soprattutto contro delle concezioni "cinetiche" del piacere in vista di una posizione più generale che riesca a inglobare non solo i piaceri legati al corpo, a cui una teoria cinetica del piacere potrebbe attagliarsi, ma anche a quelli dell'anima. Concepire il piacere come una ricostituzione della propria natura, come fa Platone,¹⁰ può spiegare il piacere comportato dal soddisfare il desiderio d'acqua quando si è assetati, ma non spiega altrettanto bene i piaceri derivanti dalle attività psichiche superiori, come la memoria e l'aspettativa. Durante un pomeriggio assolato anche il ricordo di una bevanda fresca o il pregustare di berla, che avverrà a breve, possono procurare un piacere che però non ricostituisce alcuno stato naturale.

Non si può qui analizzare a fondo il ruolo del piacere negli scritti aristotelici, ma si vuole portare l'attenzione sulle somiglianze e le differenze che Aristotele adotta nei diversi tentativi di definizione per comprendere quale sia il tentativo di mediazione operato nel *De anima*. Ciò che di sicuro è condiviso è l'*energeia*, ossia il fatto che il piacere consista in un'attività o in una proprietà di un'attività. La definizione del libro X dell'*Etica Nicomachea* soddisfa al meglio le esigenze di

⁸ *EN X 4*, 1174 b 31-33: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος.

⁹ Un controesempio è fornito da Aristotele stesso in *EN X 4*, 1175 a 3-10, in cui dice che attività che all'inizio ci deliziano per la loro novità, col tempo non producono più l'effetto con la medesima intensità. Sulle molte interpretazioni che si sono succedute a proposito delle relazioni tra queste due definizioni si vedano i contributi di Natali (1999b), pp. 119-121 e Hadreas (2004), p. 155, n. 2. Tra gli interpreti moderni, Owen (1977) e Gonzalez (1991), hanno sostenuto, con argomenti diversi, la continuità tra queste due definizioni; d'altra opinione Webb (1977), che, scagliandosi in particolare contro Festugière (1960), pp. v-LXXVI, ha ritenuto addirittura l'opposto, e cioè che la definizione del libro VII sia posteriore a quella del libro X, che invece costituirebbe una trattazione autonoma rispetto al resto dell'*Etica Nicomachea*.

¹⁰ *Phlb.* 34 d 10-35 b 7. Sui rapporti e le continuità tra le concezioni del piacere di Platone e di Aristotele si veda Van Riel (2000), pp. 7-78.

un'etica che deve assumere una posizione equilibrata rispetto a due eccessi, l'antiedonismo accademico e speusippeo da un lato e il piacere come ricostituzione dello stato naturale proprio del *Filebo*, ma manca di capacità motrice nei confronti della facoltà desiderativa. La perfezione che il piacere porta all'attività conforme a natura è, si potrebbe dire, un epifenomeno, che, come tale, non deve risultare parte essenziale della desiderabilità dell'attività corrispondente.

In altre formulazioni, come nel *De anima*, Aristotele sembra essere più propenso ad accordare al piacere e al dolore un ruolo più importante, quasi propedeutico, all'interno della formazione delle azioni. Nella *Retorica*, addirittura, si sposa *in toto* il modello del *Filebo*:

Assumiamo che il piacere è un certo movimento dell'anima e un ristabilimento complessivo e percepibile verso lo stato naturale, e che il dolore è il contrario. Se il piacere è tale, è evidente che è anche piacevole ciò che produce la disposizione di cui si è detto, mentre ciò che la distrugge o produce la condizione contraria è doloroso.¹¹ (*Rhet.* I 11, 1369 b 33-1370 a 3)

Questa definizione non può essere posta al livello delle altre,¹² ma possiede una sua importanza, perché avrà ricadute sia sulla definizione di *DA* III 7, sia sulla discussione di *EN* VII 12-15. Una teoria cinetica spiega molti fenomeni, come il fatto che l'abitudine renda piacevoli attività intense e pesanti inizialmente dolorose come le fatiche e gli sforzi, e che l'attività non derivante da costrizione sia, in generale, piacevole.¹³ Aristotele si vuole spingere oltre e giustifica questa concezione di piacere anche per quelli non corporei. Poiché anche la rappresentazione è in un certo senso sensazione, attraverso essa c'è piacere anche per chi ricorda o spera, come se

¹¹ ὑποκείσθω δὴ ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησιν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν, λύπην δὲ τοῦναντίον. εἰ δ' ἐστὶν ἡδονὴ τὸ τοιοῦτον, δῆλον ὅτι καὶ ἡδὺ ἐστὶ τὸ ποιητικὸν τῆς εἰρημένης διαθέσεως, τὸ δὲ φθαρτικὸν ἢ τῆς ἐναντίας καταστάσεως ποιητικὸν λυπηρόν.

¹² Già Spengel (1867), p. 158, dopo aver citato la raccolta delle definizioni aristoteliche di piacere data da Alessandro di Afrodisia, in *Topicorum*, 88 afferma che "rhetoricos libros ante ethicos compositos esse" e conclude: "firmum argumentum non sumemus". Cfr. anche Gosling-Taylor (1982), pp. 196-199.

¹³ *Rhet.* I 11, 1370 a 3-18.

l'oggetto fosse presente; anzi, nel ricordo anche le sofferenze possono diventare piacevoli, perché nella memoria non si presenta il dolore attuale di quell'esperienza.

Di recente Jamie Dow ha cercato di difendere la continuità tra le definizioni dell'*Etica* e della *Retorica*.¹⁴ Invece di una teoria cinetica, l'autore legge in quest'ultima opera una teoria rappresentazionale del piacere, poiché nota come Aristotele ritenga spiegati dalla sua teoria tanto i piaceri dati dalla ricostituzione della natura, quanto quelli che appaiono essere piaceri, ma non operano niente di tutto ciò, come l'adulazione.¹⁵ In questo modo, il κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς della riga 1369 b 33 deve essere inteso come "some representational state", il quale ha sempre un ruolo nell'esperienza del piacevole o del doloroso. Questa proposta è molto interessante per la spiegazione dei piaceri più complessi, che implicano una rappresentazione dell'oggetto piacevole, ma non per i piaceri derivanti dalle funzioni più semplici o quelle degli animali inferiori. Se si prende in esame il caso della nutrizione, sia nell'uomo sia nell'animale, è evidente che non è necessario intrattenere una rappresentazione del cibo che si sta per ingerire per poterne ricavare piacere.¹⁶

Tutto, di nuovo, sta nell'intendere in cosa consista la rappresentazione. Dow sembra ridurre il piacere e il dolore, in ultima istanza, a uno stato mentale relativo a un oggetto piacevole o doloroso, ma l'interesse di Aristotele è proprio quello di dare un'interpretazione comprensiva – a un tempo fisica e psicologica – del fenomeno. Così, si può ora mettere a frutto l'indicazione della definizione del provare piacere offerta da *DA* III 7, 431 a 10-11, in cui si dice che è un essere in atto, rispetto al bene in quanto tale, *con la medietà sensibile* (τῆ αἰσθητικῆ μεσότητι). Con questa specificazione Aristotele intende rifuggire da una concezione del piacere schiacciata sulle sensazioni corporee¹⁷ e cercare una soluzione realmente psicofisica che faccia leva sulla nozione di *phantasia*. La *mesotes* implica che la percezione del piacere e del dolore abbia luogo nel centro della sensazione e non già direttamente negli organi periferici proprio per evitare un naturalismo adatto solo alla spiegazione dei

¹⁴ Dow (2011), pp. 60-71.

¹⁵ *Rhet.* I 11, 1371 a 22-24.

¹⁶ Non si vuole certo negare con questo che una rappresentazione particolare dell'oggetto possa avere un ruolo nel piacere, anche in quello che deriva dalla nutrizione.

¹⁷ Dow (2011), pp. 70-71 rimprovera invece proprio questo alla definizione del *De anima* per difendere la superiorità della trattazione della *Retorica*.

fenomeni semplici di ricostituzione o distruzione degli stati naturali e, probabilmente, neanche a quelli. Si ponga il caso di un intervento chirurgico. Il paziente, una volta anestetizzato, non percepisce il dolore proveniente dall'incisione che il bisturi effettua sulla sua cute, non già perché non si producano eventi dolorosi, bensì perché questi stimoli non arrivano al sensorio centrale. Quando l'effetto dell'analgésico svanisce, il sensorio centrale è di nuovo capace di avvertire le alterazioni dell'equilibrio omeostatico degli organi periferici. L'alterazione della medietà avviene quindi al livello del sensorio centrale.¹⁸

Questo sembra essere dimostrato dall'interesse di Aristotele per gli stati alterati dell'organo primo della sensibilità, che si è visto quanto siano importanti anche nella rappresentazione. I melancolici, ad esempio, a causa della loro eccessiva eccitabilità, hanno bisogno di provare continui piaceri che scaccino i dolori attuali e questo uso è alla base anche dell'insorgere di caratteri intemperanti.¹⁹ Questo aspetto, ancora, figura nella *Retorica* a proposito della spiegazione dei piaceri che derivano dalla memoria o dall'aspettativa: coloro che sono in preda alle febbri provano piacere al ricordare d'aver bevuto o alla speranza di bere; l'innamorato sente quasi di percepire l'amato svolgendo attività che lo riguardano, ne parla agli altri, ne scrive, lo ricorda insomma in tutti modi e questo gli è piacevole.²⁰

Come si è potuto notare, nel settimo capitolo del terzo libro del *De anima* Aristotele introduce degli elementi fondamentali di una possibile teoria della motivazione, come il piacere e il dolore, per quanto quasi con timidezza, senza accordare a essi una trattazione esaustiva. In questo paragrafo si è cercato di sviluppare il loro ruolo, per quanto possibile, alla luce delle altre trattazioni sul piacere del *corpus* e mostrare come la definizione offerta nell'opera psicologica rappresenti una sintesi imperfetta degli ambiti specifici in cui il fenomeno può essere

¹⁸ Un altro caso interessante, citato da Dow (2011), pp. 73, e che potrebbe avere una migliore spiegazione con l'interpretazione qui proposta è quello della sindrome dell'arto fantasma, in cui, dopo aver subito un'amputazione, il soggetto ritiene di percepire e di provare dolore nell'arto mancante. Aristotele, che pure non era a conoscenza del fenomeno, lo spiegherebbe con la persistenza dello schema corporeo dell'arto nel sensorio primo, il quale si dimostra sufficiente a fornire sensazioni anche senza la stimolazione attuale dell'organo periferico.

¹⁹ *EN VII 15*, 1154 b 11-15.

²⁰ *Rhet. I 11*, 1370 b 15-22.

descritto, anche se propone spunti interessanti per la sua localizzazione, che pone piacere e dolore in una posizione mediana tra la semplice sensazione e il desiderio di perseguire e fuggire gli oggetti. In questa posizione, piaceri e dolori sembrano costituire i corrispettivi pratici della rappresentazione e intrattenere con questa facoltà un rapporto privilegiato, quasi fondersi con essa. Nelle sue due funzioni principali l'impressione accoglie e preserva il materiale fornito dalla sensazione e lo riattiva anche *in absentia* attraverso facoltà come la memoria o la capacità di previsione degli eventi futuri. All'esercizio della facoltà rappresentativa si accompagna quindi anche piacere o dolore a seconda che la sua attivazione ripristini o alteri un equilibrio psicofisico pregresso. Aristotele non sviluppa in termini così espliciti la questione, che rimane abbozzata e in definitiva veramente suggerita solo dalla presenza della medietà, della *mesotes*, nella definizione della percezione del piacere e dalla corrispondenza della posizione del piacere nell'ambito pratico con quello della rappresentazione in ambito cognitivo. Questa negligenza è data soprattutto dal ruolo non necessitante che Aristotele intende accordare al piacere e al dolore nell'insorgere delle azioni, poiché la loro percezione può essere modificata e assunta dal desiderio in forme mediate.

3.2 Un capitolo interlocutorio: *DA III 9*

In psicologia dell'azione, Aristotele non è quindi un edonista. Ciò che muove il soggetto non è direttamente il piacere, che piuttosto funge da collegamento tra il materiale cognitivo fornito dalla sensazione e il perseguimento e la fuga dettati dal desiderio, veri prodromi del movimento locale. In *DA III 9* Aristotele si pone così di nuovo la domanda fondamentale da cui siamo partiti: "che cos'è che muove l'animale secondo il luogo?".²¹ Il filosofo ripropone un processo dialettico di eliminazione di possibili candidati simile a *DA III 3*,²² ma più lineare. Intanto Aristotele restringe il campo della locomozione al moto locale finalizzato e che non avviene per costrizione. Ciò esclude i movimenti di crescita e decrescita e, di conseguenza, le facoltà che lo pongono in atto, cioè la facoltà nutritiva e quella riproduttiva; anche

²¹ *DA III 9*, 432 b 8: τί τὸ κινεῖν κατὰ τόπον τὸ ζῷον ἐστίν;

²² Comune anche a *EE II 7*.

quelli della respirazione sono esclusi. Questa parte della discussione ricorda appunto quella condotta nei passi della *Fisica* analizzati nel primo capitolo, in cui si operava la stessa riduzione del movimento autonomo degli animali alla sola locomozione finalizzata.

Aristotele propone quindi un'ipotesi di lavoro che suona già come una conclusione e cioè che la locomozione, così connotata, è sempre "accompagnata da rappresentazione e desiderio" (432 b 16), senza però specificare i rapporti che intercorrono tra le due facoltà. Subito dopo, lo Stagirita passa in rassegna altri candidati a essere responsabili del moto locale. La facoltà sensitiva non può essere la causa del fenomeno in questione, perché vi sono animali stazionari. Essi sono perfettamente sviluppati e la natura non fa nulla invano: quindi si deduce che se non possiedono organi adatti alla locomozione, la facoltà sensitiva che essi possiedono non può essere la causa della locomozione.

Non può essere responsabile del moto locale neppure l'intelletto, né quello teoretico, né quello pratico. Il caso dell'intelletto teoretico è evidente, infatti il suo oggetto non è quello dell'azione e come tale, non può far perseguire o evitare alcunché. L'intelletto pratico, che invece comanda di perseguire o fuggire gli oggetti, ha un ruolo nella locomozione, ma non ne è la causa propria per due motivi: il semplice pensiero di un oggetto può porre in moto delle reazioni fisiche negli organi, ma non comanda di per sé il movimento, come nel caso di chi si impone di resistere a qualcosa di pauroso; al contrario, può capitare che il comando della ragione non sia seguito e che prevalga il desiderio, come per chi manca di autocontrollo, l'*akrates*; da ultimo, come il possesso di una scienza non significa esercitarla in atto costantemente, così il possesso della conoscenza non implica l'azione, ma qualcos'altro deve assolvere la funzione di disinibitore (432 b 26-433 a 6).

Infine, neppure il desiderio può essere detto la causa principale del movimento: infatti, il continente riesce a opporsi ai desideri irrazionali e a far prevalere l'intelletto (433 a 6-8). Forse solo questo passaggio dialettico merita un commento a margine, a differenza degli altri, i cui argomenti sono in un certo senso prevedibili. La sorpresa che suscita l'esclusione del desiderio alla luce della discussione successiva – ma anche di quella precedente – è il primo degli espedienti "narrativi" che Aristotele concede nella parte finale del terzo libro del *De anima*. L'*orexis* di cui si parla in

questo passo, infatti, sembra essere ridotta alla semplice *epithumia*, al desiderio irrazionale, mentre la facoltà desiderativa, come è stato detto nella prima sezione di *DA III 9*,²³ si trova sia nella parte irrazionale dell'anima, sia in quella razionale ed è quindi certamente possibile che un uomo agisca in base a un desiderio razionale, alla *boulesis*, senza che ogni volta l'intelletto pratico debba intervenire per correggere un'*epithumia* inestirpabile nel suo presentarsi iniziale. Ciò non avviene di certo nel saggio, il cui desiderio è educato e non deve ricorrere ogni volta a questo tipo di contromosse.

3.3 *DA III 10*: la descrizione del motore interno

È un po' un luogo comune, ma anche nel presente lavoro si è dovuta rilevare la difficoltà di seguire Aristotele dietro ragionamenti difficili e tortuosi, ad esempio in *DA III 3*, in cui il compito dell'interprete risulta ingrato e in fin dei conti insoddisfacente. Bastano però poco più di 4 pagine Bekker per trovare un panorama completamente diverso. *DA III 10* è infatti un virtuosismo argomentativo, in cui il rigore del discorso filosofico è severo e produttivo. In questo paragrafo si cercherà quindi di seguire le tracce di un argomento di per sé molto ben costruito, per poi discuterne le interpretazioni nel successivo; è forse più utile procedere così che quasi offuscarne la struttura introducendo discussioni posteriori, anche se, nonostante questo, non si può assumere che, a sua volta, la ricostruzione qui operata sia del tutto scevra da interpretazioni.

Aristotele mostra un grande scrupolo nel vagliare tutte le ipotesi percorribili, di cui si offrono ogni volta controesempi invalidanti; una volta raggiunta un'ipotesi più solida, si stabilisce una conclusione preliminare; si passa poi a complicare il quadro, adducendo argomenti che potrebbero portare a rigettare anche questo risultato; infine, si giunge a ricalibrare la conclusione, ora definitiva, per darne un quadro più dettagliato e applicarne l'assunto anche ai contesti più usuali.

Si parte con un'evidenza, che era già stata introdotta in *DA III 9*, 432 b 15-16, e cioè che le cose che muovono possono essere solo il desiderio o l'intelletto, se la

²³ *DA III 9*, 432 b 3-7.

rappresentazione va inclusa nell'intelletto come una sua specie.²⁴ Aristotele avanza una prima considerazione a proposito dell'intelletto. Il ruolo dell'intelletto nell'azione sembra determinante alla luce dell'ammissione al suo interno della facoltà rappresentativa, che permette ad Aristotele di giustificare sia le azioni razionali dell'uomo sia quelle che seguono semplicemente alla rappresentazione degli oggetti, caso comune anche agli altri animali (433 a 9-12).

Si profila così la prima ipotesi vera e propria, cioè che ciò che muove siano intelletto e desiderio. Si devono considerare con attenzione le varie formulazioni aristoteliche. Il filosofo, infatti, sostituisce la congiunzione, affermando ora la necessità di entrambe le componenti, ma attribuisce allo stesso tempo la preminenza all'intelletto, che, inteso in senso ampio, può essere posto a causa di tutti i tipi di movimenti locali. A questo punto Aristotele riconsidera il primato dell'intelletto: è sì pratico, e cioè ha a che fare con l'oggetto dell'azione, ma anche il desiderio è sempre in vista di qualcosa. Il punto di partenza della riflessione pratica è quindi posto dal desiderio e l'intelletto elabora cognitivamente le strategie di perseguimento dell'oggetto desiderato; quando questa operazione termina, il suo risultato è a sua volta l'*arche* dell'azione (433 a 13-17).

Nuova ipotesi, dunque: ciò che muove è il desiderio e l'intelletto pratico. La facoltà desiderativa propone infatti all'intelletto il proprio oggetto e come tale l'intelletto pratico muove; tuttavia il ruolo svolto nella catena causale dalle due componenti ha un peso radicalmente diverso. La facoltà desiderativa e l'intelletto pratico sono rispettivamente causa prima e causa prossima del moto locale e, come tale, quest'ultima non ha potere di produrre alcun effetto con la sua sola azione senza il verificarsi della causa prima. Questo, precisa Aristotele, vale non solo per la razionalità pratica, ma anche per la facoltà rappresentativa, che non può muovere senza il desiderio (433 a 17-22).

²⁴ Intendo la disgiunzione $\dot{\eta}$ alla linea 433 a 9 come il latino *vel* – o meglio come l'operatore logico \vee – in modo che lasci il campo aperto a tutte le possibilità: che uno solo di questi elementi sia la causa del movimento o che lo siano entrambi, in una delle possibili combinazioni. Non così Movia (1991), p. 399, che vede qui la posizione di un'alternativa netta. Meglio invece Zanatta (2006), pp. 114-115.

Rimane così un solo candidato come motore dell'azione, e cioè la facoltà desiderativa.²⁵ Questa conclusione per Aristotele è promettente, ma subito riconosce che questo risultato, che pure è ben più avanzato dell'ipotesi di apertura, è perfettibile. È verosimile infatti che solo un elemento muova e se così non fosse si dovrebbe trovare un terzo o un elemento intermedio che medi le operazioni delle due facoltà sotto una forma comune. Il primato della facoltà desiderativa nei contesti pratici è quindi la soluzione più economica e la più rispondente alle esigenze teoriche del filosofo, ma restano ancora da dissipare dei dubbi sulle interazioni tra intelletto e desiderio, che continuano a palesarsi ogni volta si pensi in concreto all'elaborazione dell'azione.

Queste relazioni sono innegabili, ma se si scompone ogni moto locale si dovrà concludere che l'intelletto, costruito in senso ampio, non può essere più che una condizione necessaria del movimento, mentre il desiderio ne sarà ragion sufficiente. Questo perché, come è stato detto in precedenza,²⁶ l'intelletto, anche quello pratico, può pensare l'oggetto senza muovere e, quindi, non può muovere senza un desiderio adatto che ne metta in atto il contenuto. Da questo punto di vista il desiderio è, come

²⁵ A questo punto occorre fare una digressione necessaria. Nella prima sezione del capitolo (433 a 9-30) non c'è mai concordanza sulle parole ὀρεκτόν e ὀρεκτικόν: in tutti i casi, si rinvencono varianti tra le famiglie di manoscritti con l'altro termine, così che solo il termine ὀρεκτόν alla linea 433 a 28 sembra poter essere dato per certo. Già nel suo commentario Tommaso d'Aquino oscilla tra gli ὀρεκτόν del Parisinus 1853 (433 a 18, 20) e gli ὀρεκτικόν del Parisinus Coislinianus 386 (433 a 21) e come lui la buona parte degli editori e commentatori moderni: Hicks (1907), Tricot (1969), Smith (1984), Theiler (1966), Ross (1961), Hamlyn (1968), Laurenti (1970), Movia (1991). D'altra parte, c'è una solida corrente che si attiene al Par. 1853, a partire da Bekker (1960), seguito da Rodier (1900), vol. II, p. 540, Hett (1957), Jannone-Barbotin (1966), Zanatta (2006). Anche Polansky (2007), p. 516, nn. 3 e 4 preferirebbe ὀρεκτόν, ma fa notare che sarebbe curioso che nella sezione successiva sulle parti dell'anima (433 a 31-b 13) Aristotele si ritrovasse a discutere dell'ὀρεκτικόν senza averne fatto menzione in precedenza; giustamente, poi, rileva che la sostanza dell'argomento non varierebbe eccessivamente. In questa ricostruzione, tenendo conto di quest'ultima precisazione, ho preferito attenermi invece al Par. Coisl. 386, in cui l'unico ὀρεκτόν sarebbe quello di 433 a 28. Questa lettura è suggerita proprio dall'incertezza nell'argomento di Aristotele, che considera quale *facoltà* muova. Per quanto sia vicino alla soluzione dicendo che l'unica causa del movimento è l'ὀρεκτικόν (433 a 21), intende poi mostrare che ciò che muove realmente è l'*oggetto* della facoltà e non la facoltà in quanto tale. Ulteriore conferma è data dal fatto che una volta affermato che l'ὀρεκτόν è il vero motore dell'azione (433 a 27-28), il resto del capitolo deve delucidare le relazioni tra ὀρεκτικόν e ὀρεκτόν.

²⁶ *DA* III 9, 429 b 29-430 a 1.

dire, autosufficiente, perché può essere razionale o contro ragione ed è accomunato alla facoltà rappresentativa in questo essere a cavallo tra l'essere retto e non retto.

Aristotele raffina così la conclusione raggiunta e la formula nel modo più accurato:

Perciò è sempre l'oggetto del desiderio che muove, ma questo o è il bene o è ciò che appare bene.²⁷ (433 a 27-29)

Con questa formulazione si precisano due punti essenziali: a muovere non è la facoltà desiderativa in sé, quanto piuttosto l'oggetto desiderato e affinché esso sia desiderato, deve essere visto – non importa se poi lo è realmente – come buono, deve, in altre parole, essere costituito psichicamente come potenzialmente motivante. Questi chiarimenti sono intesi a evitare due possibili fraintendimenti. In primo luogo, non ogni attività della parte desiderativa muove. È infatti esperienza comune che si può avere un desiderio senza un oggetto preciso: si pensi alla differenza che anche nella lingua ordinaria si adotta tra "languore" e "appetito": quest'ultimo è un desiderio di cui, generalmente, si conoscono le descrizioni atte a soddisfarle, mentre nel primo caso, ci si trova di fronte più a una propriocezione di uno stato interno, di cui non si è ancora definita la possibile soddisfazione.²⁸ Oppure, in un altro caso che potrebbe essere espresso in termini aristotelici, si potrebbe pensare al pio desiderio dell'uomo buono che comincia la giornata col saldo proposito di compiere una buona azione. Sì, ma quale? Questa sarà proprio la funzione del sillogismo pratico, che riconduce una massima d'azione universale a una attualmente percorribile e quindi realmente motivante.

Si giunge così, quasi senza soluzione di continuità, alla seconda difficoltà che Aristotele intende evitare privilegiando l'oggetto del desiderio alla facoltà desiderativa come causa del moto locale nell'uomo e negli animali. La facoltà

²⁷ διὸ ἀεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὀρεκτόν, ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν.

²⁸ Si vedano le definizioni che il vocabolario della lingua italiana Devoto-Oli (2011), s.v., offre di "appetito" e di "languidezza", che sono rispettivamente "pungente sollecitazione a soddisfare il bisogno di cibo" e "sensazione di debolezza dovuta a cedimento quasi inavvertito delle forze fisiche o a un intervallo troppo lungo tra un pasto e il successivo". È evidente come nell'appetito l'oggetto sia presente, mentre nella languidezza no, o meglio, non ancora.

desiderativa necessita di un intervento delle facoltà conoscitive per assumere il proprio oggetto in quanto motivante; in questo modo, il bene pratico, stabilito dall'intelletto, o ciò che appare essere bene al soggetto, come proposto dalla facoltà rappresentativa, è ciò che risulterà la causa nel mondo del movimento, nel suo ricapitolare le molteplici spinte del motore interno.

Nella nuova sezione si affrontano infatti questi problemi. Appurato che il desiderio, correttamente inteso, può muovere poiché il suo oggetto è costituito dalle facoltà conoscitive, si deve ora spiegare come sia possibile che si possano avere più desideri concorrenti, talvolta in conflitto. Il desiderio, sembra aver appena concluso Aristotele, è in sé completo poiché determina il suo oggetto in modo motivante, sufficiente quindi a muovere, ma subito si deve notare che sottoparti dell'anima desiderativa, come quella propria del desiderio irrazionale e quella impulsiva, sono capaci di compiere simultaneamente la stessa operazione e di proporre oggetti di desiderio anche confliggenti, pur non essendo parti distinte dalla facoltà desiderativa. L'interesse di Aristotele non è qui quello di indagare le modalità di prevalenza delle motivazioni nell'azione, cioè di come si generi l'azione in contesti in cui si producono spinte diverse, ma di accertare la pluralità degli elementi motori. Si usa un caso standard, quello in cui nell'uomo, ma non solo – almeno così sembra suggerire il filosofo –, le facoltà conoscitive si oppongono al desiderio irrazionale. In questo caso l'oggetto provoca due spinte diverse, a seconda della prospettiva temporale in cui lo si pone. Se il goloso si trova di fronte un cibo dolce, si può produrre sia la spinta a gustarlo subito, sia quella a conservarlo per gustarlo più tardi e non, ad esempio, dopo un lauto pranzo. Aristotele lascia volutamente sospesa la modalità di risoluzione del conflitto, perché la conclusione cui intende pervenire è semplicemente questa:

Ciò che muove sarà specificamente unico, ossia la facoltà desiderativa in quanto tale (e anzi, l'oggetto del desiderio, poiché questo muove senza essere mosso,

per il fatto di essere pensato o immaginato), mentre numericamente i motori saranno molteplici.²⁹ (433 b 10-13)

Un'analisi *ex post* di un'azione porta a questi risultati: a fronte di un movimento locale c'è un oggetto del desiderio, il quale a sua volta ha alle sue spalle un'attività della facoltà desiderativa. Quest'ultima può essere semplice, e cioè avere un unico oggetto del desiderio che muove non impedito, oppure complesso, con varie possibilità di costituzione dell'oggetto desiderato in competizione. Questo caso si verifica perché a monte di ogni istanza desiderativa c'è un'apprensione cognitiva spesso molteplice dello stesso oggetto. L'impressione lasciata da una percezione, la prospettiva di uno scenario futuro o il ricordo di un evento passato, l'analisi razionale delle conseguenze delle proprie azioni contribuiscono a proporre forme diverse e alternative di desiderio.

Si ripercorre così a ritroso, quasi perfettamente, la catena dell'azione di *MA* 8, 702 a 17-21.³⁰ Sarà utile tralasciare per ora l'ultima sezione di *DA* III 10, dedicata all'analisi del movimento locale dal punto di vista della sua generazione psicofisica, per concentrarci sulle caratteristiche psicologiche dell'atto desiderativo. Aristotele conclude infatti questo capitolo ribadendo la centralità della facoltà rappresentativa, il cui intervento, nelle varie forme citate, è sempre necessario nell'insorgere di un desiderio (433 b 27-30). Che sia la modificazione al livello del sensorio centrale operata dalla percezione, o la sua riattivazione successiva nella memoria o nell'aspettativa futura, o ancora il supporto su cui agisce la razionalità, il *phantasma* rimane un elemento imprescindibile nell'elaborazione dell'azione, anche se non è esso stesso che determina la risposta allo stimolo ambientale; d'altra parte, il suo ruolo fa sì che questo stimolo non attivi direttamente dei processi fisici di risposta motoria, permettendo così uno spazio psicologico di mediazione tra diverse risposte possibili.

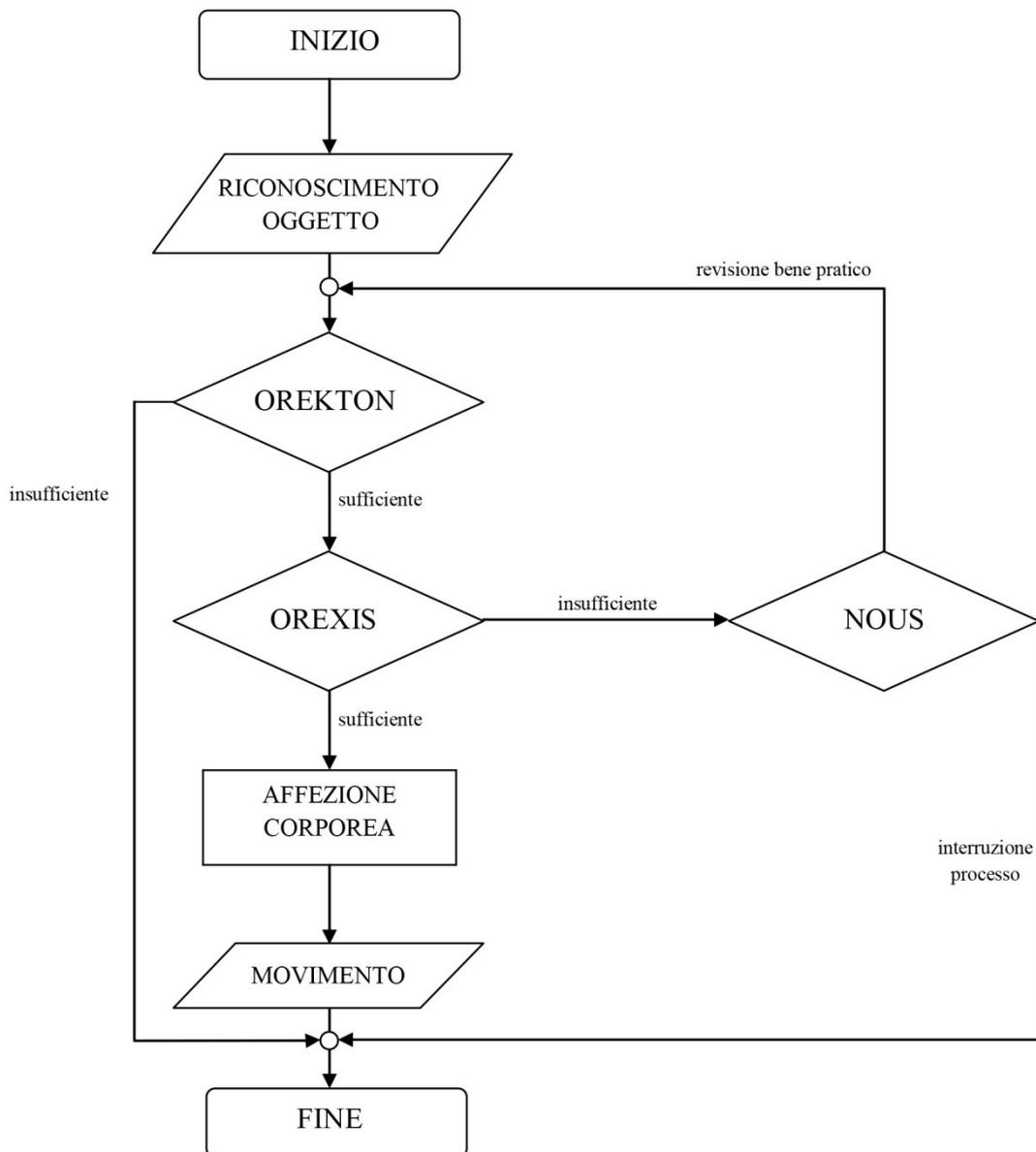
DA III 10 è un grande tentativo di cercare un modello psicofisico che spieghi la locomozione animale e umana e questo capitolo può essere considerato la

²⁹ εἶδει μὲν ἐν ἅν εἶη τὸ κινουῦν, τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν – πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὀρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι – ἀριθμῶ δὲ πλείω τὰ κινουῦντα.

³⁰ Cfr. *infra*, pp. 45-47, 57-58.

spiegazione standard nella psicologia aristotelica, quella che meglio sintetizza i vari punti di vista espressi nelle altre opere. L'alternarsi delle opzioni, che sono state ripercorse in questo paragrafo, rispecchia una ricerca accurata e difficile, in cui il primato del desiderio nell'azione va affermato infine, ma solo se si è consapevoli del ruolo che l'intelletto, in senso ampio, ha nella costituzione dei desideri, al punto che talvolta può essere frainteso il suo contributo e, con buoni argomenti, essere scambiato per causa prima della locomozione. Aristotele non rigetta immediatamente l'idea, la vaglia, la sviluppa nelle sue potenziali ricadute positive, ma infine ne ridimensiona la portata, pur riconoscendone l'importanza e anche la necessità. In confronto alla ricchezza di questa discussione, lo schema di *MA* 8, 702 a 17-21 risulta più chiaro, ma quasi semplicistico. Lì, infatti, la concatenazione univa la rappresentazione, il desiderio, l'affezione corporea e, infine, il movimento delle parti organiche in un percorso unidirezionale consono alla spiegazione dei movimenti più semplici, ma che non risultava sufficiente di fronte a casi di conflitti di desideri, che implicano la retroazione degli anelli successivi della catena su quelli precedenti. Come contropartita, *DA* III 10 paga l'accuratezza con una maggiore difficoltà e con problemi che il modello del *De motu animalium* non doveva fronteggiare.

Prima di osservare quali siano queste difficoltà lasciate ancora aperte dal capitolo, si ricapitoli ora con l'ausilio di un diagramma di flusso la posizione aristotelica:



Questa ricostruzione vuole spiegare come il moto locale avviene e quali sono i passaggi fondamentali della sua produzione. Come si può notare, il desiderio occupa una posizione causale di maggior rilievo rispetto alle facoltà cognitive ed è l'unica facoltà che, da un lato, ha accesso diretto all'oggetto del bene pratico, e dall'altro, è ciò che mette effettivamente in moto l'animale. Le facoltà cognitive sono però presenti all'inizio della catena, in cui la situazione di partenza del soggetto, cioè il suo stato interno presente e le sue esperienze passate, condiziona la selettività e il grado di attenzione verso gli oggetti dell'ambiente. Se qualcosa supera la soglia oltre

la quale un oggetto può essere desiderato, esso si costituisce come *orekton*. Come si vedrà nel prossimo capitolo, il processo psicofisico in cui consiste il desiderio è così a un tempo mosso dal suo oggetto e muove. È mosso, perché le stimolazioni sensoriali o interne provocano delle alterazioni fisiologiche attraverso il riscaldamento/raffreddamento delle parti del corpo (il battito del cuore rallenta o accelera il suo ritmo, il sangue scorre più o meno tumultuoso); il desiderio poi muove, perché queste alterazioni qualitative sono tradotte nel sensorio centrale in quantitative, si propagano nelle parti strumentali e producono la locomozione propriamente detta.

Tuttavia, questo percorso non è determinato e inevitabile e vi sono inibitori a vari livelli. Proponiamo alcuni casi esemplificativi. In una torrida giornata estiva un uomo siede all'ombra di un albero e vede una fonte, un po' distante, a cui può abbeverarsi. Ha una leggera sete, non proprio un'arsura. In questo caso, l'acqua è sì riconosciuta come un oggetto di desiderio potenziale, ma non supera la soglia dell'attivazione del desiderio, perché magari altri oggetti prevalgono, come quello del libro che sta leggendo comodamente seduto al fresco; oppure il movimento potrà essere impedito da considerazioni di altra natura, come quella per cui fra poco l'uomo tornerà a casa e berrà dell'acqua più fresca o una bibita per lui più dissetante.

Poniamo invece che l'oggetto si imponga con più forza e che ci sia un desiderio, ma che questo a sua volta non sia sufficiente per provocare alterazioni appropriate delle parti organiche. A questo punto il desiderio può essere vagliato dalla ragione che può considerare: "fra poco il sole sarà ancora più alto e il caldo più soffocante: se metto adesso l'acqua in una bottiglia, potrò berla in seguito, senza dover patire un caldo maggiore quando la vorrò bere a mezzogiorno". In questo modo, l'oggetto appare sotto una nuova luce e diventa un oggetto di desiderio più importante, atto a muovere attraverso un desiderio più robusto.

Questi appena esposti sono i casi più semplici di un modello, come quello esemplificato dal diagramma, ben più complesso di quanto il disegno non faccia pensare, ma esso rimane pur sempre un buon canovaccio da arricchire. Il caso più evidente, che si è escluso per mantenere una migliore leggibilità, è quello della revisione del bene pratico operato dall'intelletto. In realtà, non sempre l'esito della revisione del bene pratico consiste in una ristrutturazione dell'oggetto del desiderio;

spesso, invece, lo stesso oggetto finisce per avere diverse descrizioni, potenzialmente motivanti in modo indipendente, che concorrono per muovere.³¹ Mutiamo leggermente il nostro esempio e poniamo che l'uomo, dopo una lunga corsa, raggiunga un torrente, estremamente assetato, ma teme che l'acqua sia troppo fredda e lui troppo accaldato e che bere subito possa in realtà nuocergli. Un soggetto può quindi assumere *contemporaneamente* l'acqua come piacevole e resistere a questo desiderio attraverso un altro, razionale. In questo momento Aristotele non è interessato a dirimere le interazioni fra le fonti del desiderio, ma riconosce solo che il movimento può essere la risultante di più desideri concomitanti, anche contrapposti.

Si arriva così a delineare il resto del lavoro che resta da svolgere. L'ultima sezione di *DA III 10* e *DA III 11* corrispondono a due problemi che restano aperti e che il filosofo tratta più approfonditamente altrove. Innanzitutto, il modello aristotelico, come si è appena notato, ha una zona d'ombra nella *routine* che va dall'oggetto del desiderio, passa attraverso il desiderio e l'intelletto, per poi tornare all'oggetto del desiderio: Aristotele infatti spiega cosa avviene, ma non come. Rimane infatti oscuro, a questo stadio dell'analisi, perché un desiderio prevalga sull'altro o come risulti un movimento unitario a fronte di spinte diverse, senza per questo postulare una forma comune, ossia un elemento ulteriore di mediazione, tra desiderio e intelletto, che Aristotele ha negato.³² Questo è però un compito che spetterà più propriamente all'etica, in cui questi conflitti assumono aspetti più rilevanti.

La seconda difficoltà risiede invece nello spiegare i passaggi da un punto di vista fisico. In altre parole, occorrerà considerare se e come Aristotele incorre nel cosiddetto "mind-body problem" a proposito dell'insorgere della locomozione e come lo affronta. Se il desiderio, infatti, viene inteso come un'entità esclusivamente psichica, si dovrà mostrare in che modo esso possa giungere a muovere fisicamente le membra durante l'esecuzione di un'azione. Questo problema sarà l'oggetto del prossimo capitolo, mentre ora si dovrà valutare la consistenza dell'interpretazione che è stata data del modello generale di *DA III 10* alla luce della discussione critica.

³¹ Di nuovo *DA III 10*, 433 b 5-11.

³² *DA III 10*, 433 a 21-22.

3.4 I rapporti tra desiderio e capacità cognitive: alcune interpretazioni

Un interprete di questo capitolo, Henry Richardson, ha rinvenuto l'alternativa proposta da Aristotele come quella tra due modelli opposti, uno basato sul desiderio e uno incentrato invece sul bene, a cui dà la sua adesione. Dietro la priorità del bene pratico sta naturalmente la priorità delle capacità cognitive che assumono l'oggetto desiderabile come bene o come bene apparente. Il vero motore interno sarebbe quindi costituito dall'oggetto del desiderio assunto come bene.³³ Questa lettura è suggestiva, perché è l'unica recente che ha cercato di riportare al centro dell'attenzione il compito decisivo che le capacità cognitive rivestono nel processo di locomozione intenzionale. Tuttavia, in un certo senso essa sorpassa le conclusioni esplicite tratte da Aristotele in due sensi. In primo luogo, un modello simile non dà comunque ragione della genesi del moto locale. Aristotele infatti non affronta mai il problema della trasmissione dell'attività psichica alle parti strumentali che ne dovrebbero eseguire le istruzioni, mentre si dedica a fare ciò a proposito del desiderio; in seconda battuta, questa mancanza si basa sul fraintendimento che Richardson opera del ruolo causale del bene pratico. Aristotele concepisce l'oggetto del desiderio, e quindi il bene, come causa finale del processo.³⁴ Se non fosse sufficientemente chiaro in *DA* III 10, lo è però nell'*Etica Nicomachea*:

Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro (infatti se si procedesse in questo modo si andrebbe all'infinito, così che il desiderio sarebbe vuoto e inutile) è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore. Allora la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è dato un bersaglio, non verremo a cogliere meglio ciò che si debba fare?³⁵ (*EN* I 1, 1094 a 18-24)

³³ Richardson (1992), p. 393, n. 37 stesso ammette un certo imbarazzo nel rilevare che il bene pratico sia l'ὄρεκτόν, quindi oggetto del *desiderio*, ma relega questa a una "trivial priority of *orexis* over *nous*" e in definitiva a una questione poco più che verbale.

³⁴ Come sostengono correttamente anche Filopono, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, 587, 8-14 e Sofonia, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 143, 23-25.

³⁵ εἰ δὴ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι' ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ' εἰς ἄπειρον, ὥστ' εἶναι κενὴν καὶ ματαίαν

L'esempio è molto efficace, perché mostra il ruolo causale fondamentale svolto dal bene, ma se ci fa capire il *perché* del moto locale, nulla dice sul *come* esso avvenga. Se, quasi per gioco, prendessimo sul serio l'esempio, Aristotele in *DA* III 10 non sarebbe interessato tanto al bersaglio, che in quanto motore immobile non ha alcuna valenza realmente cinetica nel sistema in movimento, ma piuttosto all'arco – ossia un elemento interno al sistema che insieme funge da leva e – e alle frecce – ciò che raggiunge il fine ed è mosso. Un'altra conseguenza spiacevole di questo approccio consiste nei rischi che esso comporta dal punto di vista della motivazione. Se il bene è ciò verso cui tutto – enti e processi – tende,³⁶ in cosa sarà diversa l'azione dell'uomo da quella degli esseri inanimati? È evidente che la discriminante risiede nelle modalità di riconoscimento del bene e nella forma in cui le capacità del semovente intervengono nel causare il movimento verso il fine più che nel fine stesso.

In effetti, sarebbe meglio sostituire la contrapposizione tra modelli basati sul bene (o sulle capacità cognitive) e modelli basati sul desiderio con una diversa articolazione della questione. Ammessa la centralità del desiderio, nella catena causale che porta al movimento bisogna valutare il posto delle capacità cognitive a monte e a valle dell'esercizio del desiderio stesso; se e in che modo il desiderio necessita di un contenuto cognitivo che deriva da altre facoltà e come poi, una volta che il desiderio sia in atto, l'intelletto pratico ne traduca le indicazioni in comandi praticabili.³⁷

Il tentativo più radicale di estendere l'ambito del desiderio è stato compiuto da Thomas Tuozzo.³⁸ Lo studioso cerca di dimostrare l'autonomia del desiderio nella genesi del moto locale, in reazione, soprattutto, a Charles che sostiene che il desiderio si differenzia da altre capacità perché il soggetto assume l'enunciato di cui è

τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἶη τὰγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. ἄρ' οὖν καὶ πρὸς τὸν βίον ἢ γνῶσις αὐτοῦ μεγάλην ἔχει ῥοπὴν, καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες μᾶλλον ἂν τυγχάνοιμεν τοῦ δέοντος; Si veda ancora in *EN* I 5, 1097 a 18-19: "Quale dunque è, in ciascuna [delle azioni], il bene? Non è forse ciò in vista di cui viene compiuto tutto il resto?".

³⁶ Come affermato nelle prime battute dell'*Etica Nicomachea* (*EN* I 1, 1094 a 2-3).

³⁷ Nussbaum (1983), p. 137 sembra essere d'accordo con questa impostazione.

³⁸ Tuozzo (1994), pp. 525-549.

fatto oggetto dal desiderio con un atteggiamento proposizionale particolare.³⁹ In altre parole, per Charles la descrizione di un desiderio è soddisfatta da due condizioni:

1) il soggetto S ammette la proposizione " ϕ è un bene" in un modo appropriato al fine del soggetto S di fare ciò che è bene;

2) il soggetto si trova in uno stato tale da causare il compiere ϕ se non ci sono impedimenti.

Quindi Corisco desidera passeggiare se e solo se Corisco ritiene che passeggiare sia un tipo di bene appropriato a realizzare il fine che si è proposto (per esempio perché vuole digerire e sa che passeggiare aiuta a digerire) e se è in uno stato tale che comincia subito a passeggiare, qualora la condizione precedente sia soddisfatta. Questa impostazione, che si assume come corretta nella presente esposizione, permette di porre all'interno del desiderio, nella condizione 2), la motricità intrinseca a questa facoltà. Tuttavia, si può sempre obiettare che se così si esprime efficacemente l'atteggiamento proposizionale che comporta il desiderio, e cioè il perseguimento dell'oggetto in mancanza di impedimenti, il contenuto proposizionale, che passeggiare sia bene, deve essere fornito però da un'altra facoltà.

Nonostante sia stato raggiunto l'importante risultato preliminare che il desiderio sia il disinibitore interno che si cercava in *Phys.* VIII, Tuozzo si spinge oltre e propone un modello che potremmo dire di autosufficienza del desiderio. Il desiderio, secondo l'interprete, non è un atteggiamento proposizionale, ma è semplicemente una proposizione con un predicato conativo. In altre parole, l'affermare " x è bene" è convertibile con l'avere cognizione di qualcosa come fine dell'azione ed è intrinsecamente motivante.⁴⁰ La differenza tra i due predicati che possono dare inizio al movimento, "bene" e "piacevole", risiede nel loro dar vita a desideri rispettivamente concettualizzati e non concettualizzati. In questo modo

³⁹ Charles (1984), pp. 84-88.

⁴⁰ Diverso è il caso in cui si riconosce che " x è piacevole", cosa che non muove invece assolutamente, ma solo quando sono soddisfatte alcune condizioni fisiche (deve esserci uno stato fisico tale che il piacevole sia davvero tale per il soggetto in un dato momento) e psicologiche (l'oggetto piacevole deve generare un $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ corrispondente, che a sua volta genera un $\acute{\epsilon}\pi\iota\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\alpha$): Tuozzo (1994), pp. 544-545.

l'autore intende spiegare anche i conflitti di desideri che si presentano nella debolezza del volere.⁴¹

Considerare il desiderio come una capacità cognitiva e assumere la convertibilità stessa del desiderio con la cognizione di qualcosa come fine pratico è una prospettiva interessante, che l'autore basa in massima parte sulla lettura di *DA* III 7, 431 a 8-10 e *MA* 6, 700 b 23-29, ma incorre in difficoltà uguali e contrarie a quelle di Richardson. Non è un caso che Tuozzo ritenga la sua interpretazione "internalista",⁴² che consiste cioè nel trovare ragioni interne all'inizio del movimento; in questo senso mantiene il primato dell'oggetto del desiderio, ma assume che la sua conatività, la sua forza motrice, possa essere svolta dal solo desiderio, come principio interno del movimento e insieme forma speciale di cognizione.

L'estromissione delle facoltà cognitive "pure" sembra però "modernizzare" alquanto Aristotele. L'idea di desiderio di quest'ultimo non sembra avere connotati cognitivi marcati⁴³ e il grande problema dei rapporti *nous/orexis* di *DA* III 10 deriva proprio dalla non-autosufficienza cognitiva che il desiderio riveste nella teoria aristotelica. La soluzione ha un fascino che va al di là del testo dello Stagirita, ma in un certo senso non risponde alle stesse domande da cui probabilmente partiva Aristotele e il modello elaborato da Tuozzo finisce per essere insufficiente sia a monte sia a valle. A monte, perché l'autonomia del desiderio rischia di sottovalutare la fonte del predicato conativo: perché diciamo in prima battuta che qualcosa è bene? L'autore non si sofferma su questa origine, che potrebbe essere naturale, derivata dall'apprendimento, o ancora su cui si può deliberare. In altre parole, rimane ancora oscura la relazione tra il desiderio come causa efficiente e l'oggetto del desiderio che è causa finale dell'azione; anzi, sembra quasi che il desiderio inglobi, fondi da sé il suo oggetto: qualcosa è bene fintanto che è desiderato.

A valle si presentano altri problemi. Ci sono almeno due casi in cui una proposizione con un predicato conativo non muove. Il primo, triviale, è quello del

⁴¹ Tuozzo (1994), pp. 545-547.

⁴² Si veda almeno al riguardo Williams (1987), pp. 133-147.

⁴³ Nussbaum (1983), pp. 130-134 riassume efficacemente la storia del termine *orexis* nelle sue due componenti fondamentali di "object-directedness" e "responsiveness not to the world simpliciter but to the animal's view of it". È chiaro dunque che il desiderio esprime le modalità di reazione proprie dell'animale o dell'uomo in base al proprio mondo interno, che è costituito a prescindere da questa facoltà.

pensiero non pratico. Il medico può insegnare ai suoi pazienti che passeggiare dopo pranzo è bene per la digestione, senza per questo passeggiare egli stesso anche se ha appena desinato. Il predicato "bene" non è quindi conativo nell'enunciazione di massime generali d'azione.⁴⁴

Il secondo caso, più importante, anche se legato al primo, è quello del sillogismo pratico. La formulazione della prima premessa di un sillogismo pratico può assumere la forma di una proposizione del tipo "a un tale individuo si addice fare una cosa di questo tipo", spesso espressa più semplicemente da Aristotele con espressioni del genere "x è un bene (per una certa classe di individui)".⁴⁵ In molti casi, tuttavia, la premessa maggiore⁴⁶ non conduce all'azione, in particolare quando il livello di specificazione non è tale da implicare la praticabilità diretta dell'azione corrispondente. Ad esempio, nel sillogismo di *MA* 7, 701 a 17-18 un soggetto può porre un fine buono praticabile (ripararsi dal freddo con un soprabito), ma se non riconosce quali sono i mezzi atti a conseguire quel fine (ad esempio che un mantello è un soprabito), non seguirà nessuna azione e il predicato "bene" non sarà conativo senza l'intervento di una capacità cognitiva distinta dal desiderio.

Le conseguenze di queste conclusioni invalidano il discorso di Tuozzo almeno da una prospettiva aristotelica. Se è vero che ogni desiderio che mette in movimento può essere descritto come una proposizione con un predicato conativo, non è vero l'inverso, non ogni proposizione con un predicato conativo rappresenta un desiderio che causa una locomozione. Alla luce di quanto detto, Tuozzo sembra scambiare il

⁴⁴ Si potrebbe obiettare che il medico ha un certo *commitment* nei confronti dell'affermazione e che se anche lui soffrisse di cattiva digestione passeggierebbe durante una visita post-prandiale. Come si vede, questa posizione rischia di sconfinare da un lato in una forma di intellettualismo – in questa prospettiva l'errore etico potrebbe essere ridotto solo al non corretto riconoscimento di cosa è bene –, dall'altro nel determinismo, se si assume seriamente l'assoluta conatività del bene. Alessandro di Afrodisia, *De fato* XXIX 200, 2-12 opporrebbe a questa visione quella del saggio che può decidere di non seguire il bene al fine di dimostrare di essere libero. Il singolo può quindi intrattenere più proposizioni con predicati conativi del tipo "stare in salute è bene" e "esercitare la propria libertà è bene", ma si dovrebbe spiegare daccapo quale sia la sede deputata alla mediazione di questi desideri.

⁴⁵ Cfr. Natali (1989), pp. 150-165.

⁴⁶ Che, occorre dirlo, è designata da Aristotele come un giudizio e una proposizione universale (ἐπεὶ δ' ἡ μὲν καθόλου ὑπόληψις καὶ λόγος; *DA* III 11, 434 a 16-17) che attiene alla facoltà conoscitiva (ἐπιστημονικόν), come si evince anche da *Metaph.* VII 7, 1032 b 5-6. Questa premessa, inoltre, è immobile, o comunque muove in misura minore rispetto alla seconda premessa (*DA* III 11, 434 a 19-21).

desiderio con la *proairesis*, la scelta, che è la conclusione di un ragionamento pratico la cui posizione comporta sì l'azione, ma che Aristotele stesso descrive come "desiderio deliberato" (βουλευτική ὄρεξις),⁴⁷ ossia come la conversione di un desiderio il cui oggetto non ha ancora applicazione nella situazione presente operato grazie alle facoltà intellettive.

Un'interpretazione agli antipodi per il ruolo accordato alle capacità cognitive nel movimento finalizzato è quello di Corcilius.⁴⁸ Egli riconosce che sono necessarie al desiderio delle capacità rappresentative del bene praticabile che precedano il desiderio stesso o che un processo deliberativo o anche rappresentativo⁴⁹ lo debba seguire per poter essere messo in atto. Come nel modello qui proposto, anche per Corcilius la facoltà rappresentativa è un cardine della teoria del movimento finalizzato, ma vi sono alcune differenze soprattutto a valle del desiderio. In questo caso l'interprete si avvicina molto alla lettura dei commentatori che tendono a dare molto credito a *DA* III 10, 433 a 15-20:

Ma anche ogni desiderio è in vista di qualcosa: l'oggetto del desiderio, infatti, è il punto di partenza dell'intelletto pratico, e l'ultimo termine è il punto di partenza dell'azione. Di conseguenza è ragionevole pensare che queste due risultino le cose del movimento: il desiderio e il pensiero pratico, poiché l'oggetto del desiderio muove, e in forza di questo il pensiero muove, perché tale oggetto è il suo punto di partenza.⁵⁰

Questo passo dà adito a modelli "misti", in cui desiderio e facoltà conoscitive concorrono per la produzione del moto locale. La concatenazione sembra chiara e consiste nella posizione di un oggetto del desiderio da parte di questa stessa facoltà; questo dà poi inizio alla riflessione pratica che verte sul conseguimento dell'oggetto e l'ultimo termine della riflessione sarebbe già un'azione. La causa prossima di

⁴⁷ *EN* III 3, 1113 a 11; VI 2, 1139 a 23.

⁴⁸ Corcilius (2008), pp. 250-287.

⁴⁹ Contro l'assimilazione totale di deliberazione e immaginazione deliberativa si è spesa giustamente anche Canto-Sperber (1996).

⁵⁰ καὶ ἡ ὄρεξις <δ> ἐνεκά του πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. ὥστε εὐλόγως δύο ταῦτα φαίνεται τὰ κινούντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική· τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν.

un'azione sarebbe quindi proprio una capacità cognitiva, più che quella desiderativa. Questa scansione sembra adattarsi molto bene ai processi deliberativi e per questo motivo, come si è detto, ha avuto molto successo, da Simplicio fino a Tommaso. D'altro canto i commentatori moderni sono stati generalmente più inclini a considerare seriamente l'affermazione aristotelica del primato della facoltà desiderativa e cercano una soluzione che renda conto anche di questo aspetto.

Corcilius percorre la via della cumulatività dei processi, e cioè afferma che ogni tappa successiva del processo che porta all'azione non esclude la precedente, ma semplicemente si accompagna ad essa per renderla efficace. Come ogni modello misto, anche questo deve fronteggiare le due condizioni poste da Aristotele:

- 1) la facoltà desiderativa, o meglio l'oggetto del desiderio, è ciò che muove (433 b 10-13);
- 2) se muovessero sia le capacità cognitive sia il desiderio lo farebbero per il tramite di una forma comune (433 a 21-22).

Solo se si ritiene che 1) non sia l'ultima parola di Aristotele si può pensare, con Corcilius, che la catena *orexis* → *nous* → *praxis* sia causale e transitiva⁵¹ e l'autore spiega così il fatto che Aristotele non parla del desiderio come motore interno unico, ma piuttosto dell'*orektikon*, della facoltà desiderativa, che risulterebbe infine più complessa e permeata di capacità cognitive. È però vero che soprattutto negli animali inferiori non è sempre necessaria la mediazione anche della sola rappresentazione con l'insorgere del desiderio. Come si è visto nel capitolo precedente, per alcuni tipi di movimento è sufficiente una *phantasia* di tipo-1, cioè quella che precede e prepara il desiderio. Inoltre, anche un'idea cumulativa del processo, in cui il desiderio non scompare anche dopo l'intervento delle facoltà cognitive, violerebbe la condizione 2).

Di nuovo, in questo modello si tendono a equiparare le funzioni causali di desiderio e capacità cognitive, che, invece di essere distinte e di collaborare da punti di vista separati – efficiente e formale –, vengono allineati in una catena causale unica. Ciò che si contesta è il fatto che l'intelletto, in ogni sua forma, possa muovere

⁵¹ Corcilius (2008), p. 259.

l'animale o l'uomo, quando piuttosto, anche nella sua componente deliberativa, non funge altro che da ristrutturatore e disinibitore del desiderio, standogli sempre – per così dire – alle spalle.

L'interpretazione di Zanatta è invece un ottimo punto per tirare le fila dell'intero discorso.⁵² Anche la sua soluzione può essere considerata "mista", ma stavolta lo studioso riconosce che vi sono desideri che muovono direttamente le parti corporee strumentali atte a porre in movimento l'animale; anch'egli, però, ritiene che vi sia un tipo particolare di desiderio che suscita un ragionamento o una rappresentazione che muove. In questo caso è contraddetta la condizione 1), anche se l'autore cerca di mantenere il primato della facoltà desiderativa come l'"unità logico-funzionale di ciò che muove". A muovere, infatti, sarà sempre la facoltà desiderativa, poiché essa è determinata dal suo oggetto, che è un *orekton*,⁵³ nonostante questo, se si procede ad analizzare l'*orektikon* si vedrà che al suo interno esso può essere composto anche dalle facoltà cognitive e queste possono essere la causa prossima del movimento delle parti strumentali.

Zanatta risolve invece efficacemente il problema delle capacità cognitive a monte del desiderio. Egli concepisce la facoltà rappresentativa come quella capace di ritenere le tracce percettive e in questo è in piena sintonia con la descrizione fornita della *phantasia* di tipo-1, se non fosse che non la ritiene una facoltà discriminatrice. L'autore non spinge a fondo l'intuizione, ma è chiaro che Aristotele ne fa uso nelle opere etiche. Il filosofo, nel *De memoria et reminiscentia*, descrive la memoria come una facoltà psicologica pura, cioè indaga i meccanismi per cui una rappresentazione presente può essere considerata come proveniente da un'esperienza passata e non come derivante dalla percezione attuale, oppure ancora come sia possibile che un soggetto dotato di intelligenza sia capace di recuperare autonomamente, senza una stimolazione esterna, un'informazione che ha conosciuto in passato.⁵⁴ Aristotele non

⁵² Zanatta (2003), ripreso in Grasso-Zanatta (2005), pp. 189-224.

⁵³ Zanatta si richiama implicitamente alla *Faculty/Function/Object condition* di Wedin: cfr. *infra*, pp. 89-92.

⁵⁴ Rispettivamente *Mem.* 1, 450 a 16-22 e 2, 451 a 31-451 b 6.

mostra alcun interesse per gli aspetti che oggi diremmo di costruzione del sé⁵⁵ e che sono tanto importanti nella costituzione dell'agente morale. Questo compito va forse quindi cercato altrove, nella facoltà rappresentativa, che è capace di conservare le risposte alle stimolazioni percettive passate e che fa ciò anche negli animali inferiori grazie al suo aspetto psicofisico. La traccia creata nell'impressione sensoriale modifica in modo psicofisico il soggetto, poiché può essere associata a essa il piacere o il dolore, a seconda che essa asseondi o perturbi l'equilibrio omeostatico del sensorio; piacere e dolore, si è visto, sono i primi mattoni con cui si costruiscono le risposte motorie.

Nussbaum ha argomentato contro la necessità dei processi fisiologici per la genesi della locomozione, ma lei stessa riporta l'opinione di Lloyd secondo cui nelle opere biologiche la connessione tra fisiologia e psicologia è spesso esplicito.⁵⁶ Su questa linea ci si è infatti attestati nel presente lavoro⁵⁷ e grazie a questa interpretazione si riesce ad affermare una relativa autonomia anche degli altri animali per quanto riguarda la locomozione.

Inoltre la rappresentazione sembra rivestire una grande importanza nel riconoscimento delle situazioni anche nell'uomo. Aristotele non mette a tema esplicitamente la questione, ma la facoltà rappresentativa pone un nesso stretto tra la ritenzione delle esperienze passate con la creazione delle *hexeis*, degli stati abituali. Più volte Aristotele si sofferma sul fatto che l'agente morale è responsabile del modo in cui si rappresenta la realtà.⁵⁸ Anche se le azioni, una volta contratto lo stato abituale, possono sembrare determinate, Aristotele ritiene che si era consapevoli dappprincipio dove l'abitudine avrebbe portato. Di conseguenza si è responsabili *in toto* delle azioni, ma solo all'inizio degli stati abituali, di come cioè la situazione ci appare in forza delle esperienze passate.⁵⁹ Il modo in cui ci si rappresenta il mondo è talmente persistente che persino le immagini dei sogni dei virtuosi sono migliori di

⁵⁵ Un tentativo in questa direzione è stato operato invece da Annas (1992), la quale sostiene che la *μνήμη*, la memoria, sia ciò che nella psicologia moderna è detta la "memoria personale", quella cioè relativa al ricordo di eventi della nostra storia passata.

⁵⁶ Nussbaum (1983), pp. 135-145; i passi segnalati da Lloyd sono *PA* II 4, 650 b 27; 651 a 3; III 4, 667 a 20; 14, 675 b 25; IV 2, 676 b 23; 11, 692 a 22 ss.

⁵⁷ Cfr. *infra*, § 1.3.

⁵⁸ Ad esempio in *EN* III 7, 1114 a 31-b 3; 1114 b 21-25.

⁵⁹ *EN* III 7, 1114 b 30-1115 a 3.

quelle dei malvagi,⁶⁰ a riprova del fatto che le strutture rappresentative permeano il nostro immaginario anche a un livello che oggi chiameremmo inconscio, quando per Aristotele i processi più automatici della parte nutritiva prendono il sopravvento su quelli sensitivi e desiderativi. La capacità di riconoscimento delle situazioni assume gli aspetti di una seconda natura, grazie alla quale l'anziano, l'esperto (*EN VI 12, 1143 b 11-14*) e il saggio (*EN VI 13, 1144 a 23-36*) sono in grado di vedere con l'"occhio dell'anima", con un sesto senso, secondo un'espressione oggi più usata, l'esito futuro di un corso d'azione grazie all'esperienza dei casi passati che dà forma all'interpretazione di quello presente.

3.5 Conclusioni intermedie

Sulla base di queste indicazioni, Aristotele sembra elaborare un'antropologia della costruzione storica delle risposte comportamentali, che però potrebbe essere estesa ad una vera e propria teoria globale del vivente:

È chiaro dunque che la virtù etica ha per oggetto cose piacevoli e dolorose; poiché il carattere, come sta a significare anche il nome, ha il suo accrescimento dall'abitudine e ciò che non è innato è risolto in abitudine dalla condotta di vita, per il fatto che spesso viene in qualche modo mosso ad essere in atto così (il che non vediamo tra gli esseri inanimati: neppure qualora infinite volte si gettasse in alto una pietra, si potrà mai farlo senza un atto di forza) – perciò il carattere sia considerato una qualità dell'anima irrazionale, ma tuttavia capace di seguire la ragione, conformemente alla ragione imperativa.⁶¹ (*EE II 2, 1220 a 38-b 7*, trad. Donini)

⁶⁰ *EE II 1, 1219 b 24-26.*

⁶¹ ὅτι μὲν τοίνυν ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδέα καὶ λυπηρά ἐστι, δῆλον· ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει ὅτι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ τὸ ὑπ'ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πῶς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν, ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις οὐχ ὀρώμεν (οὐδὲ γὰρ ἂν μυριάκις ῥίψης ἄνω τὸν λίθον, οὐδέποτε ποιήσει τοῦτο μὴ βία), διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦτο ψυχῆς κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον <τοῦ ἀλόγου μὲν,> δυναμένου δ' ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης. λεκτέον δὲ κατὰ τί τῆς ψυχῆς ποιότης τὰ ἦθη.

Il tratto caratteristico che differenzia gli esseri animati dagli oggetti inanimati sembra essere la plasticità nelle reazioni all'ambiente, che negli uomini si manifesta in modo eminente nella capacità di contrarre dei caratteri tramite abitudini. Ora, pur essendo il discorso centrato sull'uomo, si nota che la vera distinzione operata da Aristotele risiede nella differenza con l'inanimato, come la pietra, che gettata migliaia di volte in aria, non compirà mai il movimento, se non per forza. L'animale, pur avendo solo memoria dei casi singoli, non reagirà però come la pietra, ma modificherà il suo comportamento in base alle precedenti memorie degli eventi simili passati. Ad esempio, la stessa definizione di paura come "aspettazione di un male" (προσδοκίαν κακοῦ: *EN* III 7, 1115 a 9) implica che la rappresentazione che anche un animale può avere è proiettata verso il futuro e modifica il suo comportamento nel presente.⁶² Tuttavia, in questo caso si rimarrà al livello di passività, mentre solo nel caso dell'uomo si potrà sviluppare una qualità ed essere "passionalmente attivi" (κατὰ τὰ πάθη οἱ ἐνεργοῦντες), ossia sviluppare un carattere coerente, come iracondo, insensibile, e così via.

Aristotele non è privo di ambiguità neanche a questo proposito, purtroppo. Come ben noto, in *Metaph.* IX 2 e 5 il filosofo si esprime altrimenti sulle potenze e attribuisce la capacità di ottenere i contrari solo alle potenze razionali.⁶³ Qui l'interesse è estremamente differente da quello dell'*Etica Eudemia* e la separazione tra le potenzialità razionali e quelle irrazionali è massima; in queste ultime sono inserite tanto quelle degli esseri animati, quanto quelle delle parti irrazionali dell'anima umana. Questa distinzione più rigida permette però di spiegare perché gli

⁶² Altrove (*PA* III 6, 669 a 17-23) Aristotele dice però che esclusivamente nell'uomo si hanno delle palpitazioni a causa della sola speranza o dell'aspettativa di eventi futuri. Ciò sembra però solo escludere uno specifico evento fisico relativo all'aspettativa del futuro, basato sulla relazione tra attività polmonare e alterazione del battito cardiaco, non altri possibili, e non esclude neppure che gli animali provino paura *tout court*. Senza dubbio l'animale è in grado di provare paura e di atteggiarsi nei confronti del futuro in modo diverso dall'uomo. Presumibilmente ciò che Aristotele intende dire qui è che solo l'uomo è capace di provare paura anche in assenza di minacce attuali per il solo prospettarsele come incombenti; l'animale, invece, non può prefigurare scenari futuri, ma è pur sempre in grado di prevedere l'esito di una minaccia attuale. Di fronte al padrone che solleva un bastone, il cane può provare paura e tradurla in fuga perché ha esperienze precedenti in cui il compimento del gesto appena iniziato dall'uomo provocherà in lui dolore. Sull'attribuzione aristotelica della paura agli animali si veda *HA* VIII 1, 588 a 22.

⁶³ Per un'accurata analisi dei due capitoli si veda Makin (2006), pp. 37-59, 97-127.

animali possono essere abituati, ma mai sviluppare virtù. Essi non superano mai il test dell'azione virtuosa di *EN II 3*, 1105 a 30-33, secondo cui questa si verifica solo se l'agente è consapevole di ciò che fa, se sceglie l'atto virtuoso per sé e se la disposizione con cui la mette in atto è salda e immutabile. Qualsiasi potenza razionale, per essere tale, deve essere in grado di produrre anche il proprio contrario.⁶⁴ il medico, in base alla sua scienza, conosce ciò che è atto a curare o a aggravare una malattia, anche se la sua attività si basa prevalentemente su uno dei contrari, ovviamente. Allo stesso modo accade nel caso delle potenzialità razionali derivanti dall'esercizio, come quella di suonare il flauto:⁶⁵ chi è in possesso dell'arte auletica sarà capace di eseguire piacevoli melodie, ma anche di produrre stonature volontarie, naturalmente. Nel caso delle potenzialità irrazionali, invece, allorché l'agente e il paziente si incontrano e sono in condizioni tali per cui non vi siano altri impedimenti, è necessario che l'agente passi in atto secondo l'unico dei contrari contenuto nella sua potenzialità e che il paziente patisca.⁶⁶

Ciò che ha irrigidito le distinzioni è la sovrapposizione di potenzialità congenite e irrazionali da un lato, e potenzialità acquisite e razionali dall'altro.⁶⁷ Se è vero che tutte le capacità congenite sono irrazionali, cioè si attuano necessariamente all'incontro di ciò che agisce e ciò che patisce, non tutte le capacità acquisite sono razionali. Ad esempio, un animale può essere addestrato e quindi sviluppare una capacità irrazionale. Questo è giustificabile grazie alla struttura tripartita di attualità e potenzialità che Aristotele mette in atto altrove.⁶⁸ Ci sono due tipi di potenzialità, la potenza₁ (l'uomo è in potenza grammatico nel senso che può imparare la grammatica) e la potenza₂ (lo stesso uomo, una volta imparata la grammatica, non la esercita sempre, ma la ha in potenza in modo diverso da chi non la conosce affatto).

Quindi la vera differenza risiede al livello di potenzialità₂: l'animale, una volta condizionato e istruito a rispondere a un comando in un determinato modo, reagirà così invariabilmente, anche se a un livello di potenzialità₁ poteva o non poteva contrarre quella determinata modalità di reazione (che è dipesa dal padrone). Al

⁶⁴ *Metaph.* IX 2, 1046 b 4-7.

⁶⁵ *Metaph.* IX 5, 1047 b 32.

⁶⁶ *Metaph.* IX 5, 1048 a 5-10.

⁶⁷ Cfr. Ross (1924), vol. 2, pp. 248-249, Reale (1993), pp. 352-354 e (2004), p. 1126.

⁶⁸ Cfr. *infra*, pp. 38-39.

livello di potenzialità₁, il cane può rispondere o non rispondere al comando di sedersi impartito dal padrone, ma se ha acquisito una potenzialità₂ ed è stato quindi condizionato, non potrà comportarsi altrimenti una volta ricevuta l'istruzione di sedersi (a meno di impedimenti concomitanti, naturalmente).

Nel caso dell'uomo, invece, neppure il possesso di una potenzialità₂, come l'essere grammatico, porta necessariamente a esercitare in atto questa capacità: affinché le capacità razionali siano esercitate, deve esserci una scelta decisiva⁶⁹ del soggetto di porre in atto uno dei due contrari. Dopo questa chiarificazione, *Metaph.* IX 5, 1047 b 31-35 può essere considerato non in contraddizione con la plasticità delle risposte dell'animale nei confronti degli stimoli ambientali:⁷⁰

Di tutte le potenzialità che esistono, alcune sono congenite, per esempio i sensi, invece altre sono acquisite con l'esercizio, come il suonare il flauto, altre ancora sono acquisite con l'istruzione, per esempio le arti. Per possedere le potenzialità che si acquistano con esercizio e ragione, è necessaria una precedente attività; invece per le altre, e così pure per quelle passive, questo non è necessario.⁷¹

A fronte di ogni capacità razionale acquisita vi deve essere un esercizio precedente, mentre per le altre non è necessario (ma è pur sempre possibile). Con ciò si intende dire che le capacità razionali sono sempre potenzialità₂, mentre le potenzialità irrazionali possono essere sia potenzialità₁ sia potenzialità₂: l'unico requisito è quello dell'attualizzazione necessaria in presenza del paziente. Un altro caso molto evidente che testimonia l'esistenza di capacità irrazionali non connaturate è la memoria di un caso particolare. Questa capacità non è posseduta solo dall'uomo e quindi non può essere definita razionale, ma non è neppure congenito l'atto₂ di un

⁶⁹ Aristotele dice imprecisamente ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν (*Metaph.* IX 5, 1048 a 11), ma il successivo ὀρέγηται κυρίως (1048 a 11-12) sembra orientare verso un esito della deliberazione e non verso un desiderio qualsiasi.

⁷⁰ Non si capirebbe altrimenti, inoltre, perché Aristotele dovrebbe distinguere le potenze degli esseri animati da quelle degli inanimati e degli esseri razionali come appartenessero a un terzo genere (*Metaph.* IX 2, 1046 a 36-b 4).

⁷¹ ἀπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἔθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη.

ricordo di un evento particolare. Questa attualizzazione è legata all'acquisizione di un'impressione proveniente dalla percezione particolare, che costituiva una potenzialità² rispetto all'esercizio della capacità mnemonica. In altre parole, ci è possibile ricordare Corisco solo dopo averne avuto percezione, ma una volta che nel soggetto sia presente questa capacità intermedia, essa sarà solo potenzialità di ricordare Corisco e non del suo contrario. La memoria, infatti, a differenza della reminiscenza, si distingue proprio perché si presenta in concomitanza con una percezione attuale⁷² che la scatena e quindi non è nella facoltà del soggetto suscitarla o non suscitarla; l'anamnesi, invece, rappresenta una capacità razionale anche perché ha carattere zetetico e il suo esito non è determinato e può essere anche infruttuoso.⁷³

In conclusione di questo capitolo, si può osservare quindi come *DA* III 10 possa essere considerato forse lo snodo fondamentale di una dottrina aristotelica unificata della motivazione animale e umana. Il compito di questa riflessione consiste nel colmare l'enorme distanza tra due modelli opposti di causazione del moto locale:

Pertanto niente impedisce, anzi forse è necessario, che nel corpo si generino molti movimenti dall'ambiente circostante, e alcuni di questi muovano il pensiero o il desiderio, e quest'ultimo muova già l'intero animale.⁷⁴ (*Phys.* VIII 2, 253 a 15-18)

Ma se uno affermasse che le cose piacevoli e quelle buone sono costrittive, dato che ci spingono necessariamente pur stando al di fuori, per costui tutte le azioni verrebbero a essere forzate [...] quindi è ridicolo attribuire la responsabilità alle cose esterne e non a se stessi.⁷⁵ (*EN* III 1, 1110 b 9-15)

Ora la scelta è principio di azione, nel senso di "ciò a partire da cui" ha origine il movimento, e non nel senso di "ciò in vista di cui", mentre il desiderio, e il

⁷² *Mem.* 1, 450 a 16-22.

⁷³ *Mem.* 2, 452 a 24-26.

⁷⁴ οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, ἐν μὲν τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκείνην δὲ τὸ ὅλον ἤδη ζῶον κινεῖν.

⁷⁵ εἰ δέ τις τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ φαίη βίαια εἶναι (ἀναγκάζειν γὰρ ἔξω ὄντα), πάντα ἂν εἶη αὐτῷ βίαια [...]· γελοῖον δὲ τὸ αἰτιᾶσθαι τὰ ἐκτός, ἀλλὰ μὴ αὐτόν.

ragionamento in vista di qualcosa, sono i principi della scelta.⁷⁶ (EN VI 2, 1139 a 31-33).

Come si può notare, tra la *Fisica* e l'*Etica Nicomachea* c'è una differenza sostanziale per quanto riguarda la causa efficiente del moto locale. Da un lato, sembra prevalere un modello cinetico generale, in cui i corpi interagiscono in base alle relazioni con gli altri corpi in prossimità, nei passi dell'*Etica*, invece, la causa efficiente è la scelta. L'indagine qui svolta ha cercato di mettere in evidenza come Aristotele riconduca questa apparente discrasia alla complessità del motore interno all'agente. L'animale reagisce agli stimoli esterni, ma lo fa in maniera plastica nel tempo rispetto a un gran numero di esperienze che comportano, grazie al possesso della facoltà rappresentativa, un mutamento delle capacità congenite. Alla ristrutturazione delle capacità di riconoscimento delle situazioni corrisponde di conseguenza una capacità di adattamento delle risposte comportamentali anche al livello dell'animalità e il funzionamento, pur rudimentale, del motore interno desiderio/facoltà cognitive permette un *feedback* sugli atti futuri. In altre parole, al tempo t_0 la reazione dell'animale sarà prevedibile in base al suo stato interno desiderativo/cognitivo, ma non sarà prevedibile al tempo futuro t_n , perché in questo caso il comportamento sarà determinato anche dalle esperienze intercorse tra t_0 e t_n che potrebbero aver modificato alcuni *pattern* di riconoscimento della situazione e pertanto di risposta, pur tenendo ferma l'impossibilità di un controllo cosciente da parte del soggetto che compie i due atti.

Questa conclusione evidenzia la grande distanza dal mondo inanimato, in cui la storia delle interazioni ambientali precedenti non ha alcuna rilevanza sulle risposte alle sollecitazioni esterne, ma al tempo stesso permette di apprezzare anche il notevole sviluppo che l'autonomia dall'ambiente raggiunge negli esseri razionali. La natura stessa delle capacità razionali consente di affidare un ruolo cardinale alla scelta, alla *proairesis*, che si configura come la possibilità di poter propendere verso uno dei due corsi d'azione alternativi, perfino contrari, che rimangono disponibili *nello stesso tempo* all'agente. Tuttavia, Aristotele non sbalza l'uomo al di fuori della

⁷⁶ πράξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις – ὅθεν ἢ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἔνεκα – προαιρέσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

scala naturae, piuttosto considera la sua razionalità come la più alta realizzazione delle potenzialità degli stadi precedenti e per questo include all'interno dell'anima umana anche le caratteristiche delle capacità inferiori. Nel delineare un quadro di riferimento generico Aristotele attribuisce la massima importanza al tratto che distingue gli esseri razionali da quelli semplicemente animati, ma nei contesti ordinari riconosce che l'abitudine nella formazione del carattere e nello sviluppo delle strategie comportamentali "è importantissima, anzi, è tutto".⁷⁷ Si è scelto un luogo eclatante, ma l'intera riflessione etica di Aristotele è intessuta di richiami alla centralità del rinforzo che l'azione presente opera sui comportamenti futuri, richiami che possono essere considerati il necessario contraltare al ruolo della razionalità pratica nei contesti deliberativi e di desiderio razionale.

Quello che è stato descritto in questo capitolo può essere considerato il modello standard del movimento locale nell'animale e nell'uomo e non ci si può addentrare nelle implicazioni etiche che questo ha nel caso dell'uomo. Tale compito richiederebbe una trattazione speciale. Pur nel rispetto del quadro generale qui tracciato, ciò che differenzia l'essere umano, si è visto, non è tanto la pluralità di motori interni che possono fungere da principi dell'azione, ma risiede nella loro qualità e, in definitiva, nel possesso di una capacità pratica razionale. L'indecisione e la deliberazione che ne consegue restano l'unico tratto distintivo di una psicologia che può davvero scegliere se agire o non agire, a prescindere dai presupposti fisiologici.

⁷⁷ EN II 1, 1103 b 25: πάμπλου, μᾶλλον δὲ τὸ πᾶν.

Capitolo 4

La teoria psicofisica della motivazione

Se quello appena delineato è il modello di una teoria aristotelica della motivazione da un punto di vista psicologico, rimane da considerare se il filosofo ha offerto un tentativo integrato di spiegazione psicofisica. A differenza di altre funzioni dell'anima, che spesso sono state descritte dagli interpreti senza tenere in giusta considerazione gli aspetti fisici che esse comportano, è evidente che la motivazione di un moto locale non può prescindere da mutamenti fisici, almeno per quanto riguarda il suo risultato finale. Il proposito di questo capitolo è quindi quello di riprendere le fila del primo, in cui si è parlato della possibile *impasse* causata da principi cosmologici generali, e di calare i problemi all'interno di una dottrina aristotelica che sembra richiedere tra i *desiderata* anche quello di una coerenza tra aspetti fisici e psicologici, se non infine una teoria addirittura integrata. Lo sviluppo di un tale discorso è in Aristotele del tutto insufficiente, ma sarà compito di queste pagine dimostrare quantomeno che il filosofo ha cercato di risolvere alcune difficoltà inerenti la costruzione di un sistema semovente veramente psicofisico, dopo aver individuato, stavolta con chiarezza, i problemi da affrontare. Questi possono essere ridotti fondamentalmente a tre quesiti. Come vengono recepiti e trasmessi gli stimoli ambientali? Come si attua la reazione a questi stimoli in vista del movimento? Ma soprattutto, vi sono elementi di discontinuità nella trasmissione degli stimoli in entrata e in uscita? La tesi fondamentale di questo capitolo è che la dottrina del *pneuma* connaturato (σύνφυτον πνεῦμα) è introdotta da Aristotele proprio per rispondere forse alla prima domanda, sicuramente alla seconda e alla terza. Il *pneuma*, come concepito dal filosofo, ha peculiarità tali da poter essere considerato un'anomalia nel sistema fisico e, come tale, può spiegare fenomeni quali quelli della traduzione di un'alterazione qualitativa in quantitativa. Tuttavia permangono delle ombre sulla plausibilità di questo elemento, dati anche gli scarsi ragguagli forniti da

Aristotele stesso, che costringono l'interprete che intende offrire un quadro unitario a ricorrere a un alto grado di congetturalità.

4.1 Rappresentazioni e stati abituali

Nel capitolo precedente sono stati isolati gli elementi causali preponderanti nella genesi del moto locale. È vero che Aristotele sembra correggere l'iniziale primato della facoltà desiderativa con quello dell'oggetto del desiderio, ma questa posizione è sembrata corrispondere meglio a una divisione tra causalità efficiente e finale, più che a un reale avvicendamento. In altre parole, l'oggetto del desiderio, così come viene costituito attraverso la rappresentazione, può diventare il fine verso cui il desiderio orienta la propria azione. È questa una posizione che riecheggia anche nella *Fisica*:

Il primo motore, non come ciò "in vista di cui", ma come ciò "da cui", ossia il principio del movimento, sta insieme a ciò che è mosso (dico "insieme", nel senso che nulla è in mezzo tra loro); e questo tratto è comune in generale per ogni cosa che è mossa e per ogni cosa che muove.¹ (*Phys.* VII 2, 243 a 32-35)

Da questo schema generale si può concludere che il primo motore può essere inteso in due modi, o come causa finale o come causa efficiente e solo in questo secondo senso esso deve essere in contatto con ciò che è mosso.² Queste condizioni sono rispettate nel movimento finalizzato, in cui il primo motore in senso finale, l'oggetto del desiderio, non solo può non essere in contatto fisico con ciò che da esso è mosso, ma spesso può anche non essere presente nell'ambiente dell'essere mosso, che può immaginarlo o pensarlo; la "catena delle preparazioni" espressa in *MA* 8, 702 a 17-21 mostra invece che da un punto di vista efficiente non deve esserci soluzione di continuità tra gli elementi motori, mentre *DA* III 10 asserisce che il primo motore tra questi anelli della catena è la facoltà desiderativa.

¹ τὸ δὲ πρῶτον κινῶν, μὴ ὡς τὸ οὗ ἕνεκεν, ἀλλ' ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἅμα τῷ κινουμένῳ ἐστὶ (λέγω δὲ τὸ ἅμα, ὅτι οὐδέν ἐστιν αὐτῶν μεταξύ): τοῦτο γὰρ κοινὸν ἐπὶ παντὸς κινουμένου καὶ κινῶντός ἐστιν.

² Tesi ribadita poco oltre, *Phys.* VII 2, 244 a 14-b 2.

Tuttavia *Phys. VII* ha anche qualcos'altro da dirci a proposito della psicologia aristotelica e di come essa può essere applicata alla teoria dell'autocinesi nel suo significato finale. Come è stato rilevato di recente,³ il capitolo 3 è un interessante, benché non completo, studio sull'alterazione e qui si possono trovare alcune importanti riflessioni che corroborano aspetti già emersi in questo lavoro. Il principio del movimento finalizzato, come è stato più volte sottolineato, riposa più sul concetto di disinibizione che su quello di causazione diretta. In altre parole, Aristotele rifugge dal dire che l'azione dell'oggetto del desiderio sia diretta e che quindi l'alterazione che essa comporta sul soggetto sia causa diretta del suo muoversi. Il filosofo pensa piuttosto che questa alterazione agisce come ciò che rimuove l'impedimento all'esecuzione dell'atto, in quanto in rapporto con condizioni interne (psichiche) del soggetto favorevoli all'inizio del moto.

È un esempio di questo il fatto che anche memorie e speranze possano essere fonti di piacere e dolore e che come tali esse siano in relazione alla virtù.⁴ Si può ripercorrere in breve questa sezione del terzo capitolo. In precedenza Aristotele ha spiegato che le virtù del corpo come salute e benessere consistono in una equilibrata mescolanza di caldo e freddo. In questa sezione il filosofo vuole estendere questo assunto agli abiti dell'anima e a virtù e vizi, che non sono alterazioni essi stessi, ma stati in relazione agli oggetti e perfezionamenti (o degradazioni). Una disposizione nei confronti dei piaceri del vino sarà viziosa nella misura in cui non sarà conforme all'età, al sesso, alle condizioni fisiche della persona che lo assume e senz'altro dipenderà dalla quantità in cui esso è assunto.⁵ Ciò è ancora più evidente quando non

³ Maso-Natali-Seel (2012), in particolare le sezioni curate da Viano (pp. 85-98), de Haas (pp. 99-108) e Natali (pp. 109-117).

⁴ *Phys. VII* 3, 246 b 20-247 a 19.

⁵ Non è questo lo scopo della presente trattazione, ma alcuni interpreti, come Ross (1936), p. 636 e Gosling-Taylor (1982), pp. 194-195 hanno rilevato che questa versione potrebbe essere applicata con successo alla temperanza, ma difficilmente alle virtù che non hanno a che fare con piaceri fisici, e che in definitiva è un modello eccessivamente fisiologico. Si potrebbe rispondere con due argomenti: qui Aristotele prende in considerazione il caso apparentemente più compromesso con l'alterazione fisica e lo rende paradigmatico, come per Viano in Maso-Natali-Seel (2012), pp. 92-93, oppure si può pensare che anche le virtù psichiche di *EN III* 13 siano legate *per accidens* a delle alterazioni. Ad esempio la memoria di un caso in cui un'azione è stata considerata onorevole può aver contribuito alla generazione in noi della *φιλοτιμία* e nel caso concreto può aver assolto il ruolo di disinibitore verso il compimento di un'azione degna di onore.

si parla di piaceri che sorgono in connessione diretta con le percezioni, ma con quelli causati dalla memoria e dalla speranza. In questi casi le alterazioni sensibili causano piacere e dolore non in sé, ma solo qualora nel soggetto vi siano degli stati abituali tali per cui l'alterazione si troverà in una relazione piacevole o dolorosa. Il caso della memoria e dell'aspettativa futura è molto calzante al riguardo e vale la pena soffermarvisi, perché offre delle modalità di risposta diversa a seconda di come questa viene vissuta dal soggetto, modalità che variano a seconda dell'età, della vicinanza dell'oggetto che altera, del tempo in cui l'alterazione ha avuto luogo o ci si attende che lo abbia. La vista di uno stesso indumento può essere associato a sentimenti opposti se siamo abituati a vederlo sull'amato o su una persona odiata. Ciò rivela che le risposte comportamentali non sono dettate dalle alterazioni in sé, ma da come esse si pongono in relazione col carattere e con gli stati abituali del soggetto.

Rhet. II 12-13 costituiscono un'istruttiva discussione sui caratteri (ἦθη) dei giovani e degli anziani. La differenza di reazione anche a medesime alterazioni è determinato dalla diversa relazione che giovani e anziani intrattengono col mondo e che è in un certo senso implicato dalle stagioni della vita. Giovani e anziani provano pietà, ma per motivi opposti: gli uni per una sorta di umanità, di empatia nei confronti dei destini altrui, gli altri invece solo perché temono di subire essi stessi ogni sventura.⁶

Non si tratta solamente di condizioni fisiche interne che determinano le reazioni alla vista di qualcosa di pietoso, ma quanto l'oggetto potrebbe essere a noi vicino: "le sofferenze che suscitano pietà sono quelle prossime, mentre quelle a diecimila anni di distanza nel passato o nel futuro o non suscitano affatto pietà o in misura minore".⁷ Ciò che muta la risposta alla medesima alterazione è il "taglio prospettico" con cui essa viene accolta dal soggetto. Aristotele non dà esempi concreti, ma se ne potrebbero offrire tanti. In Grecia le tragedie di argomento contemporaneo non erano ben accolte, proprio perché potevano rinfocolare passioni pericolose. Basti pensare al significativo episodio della tragedia *La presa di Mileto* di

⁶ *Rhet.* II 13, 1390 a 18-21.

⁷ ἐπεὶ δ' ἐγγύς φαινόμενα τὰ πάθη ἐλεεινά ἐστίν, τὰ δὲ μυριστὸν ἔτος γενόμενα ἢ ἐσόμενα οὔτε ἐλπίζοντες οὔτε μεμνημένοι ἢ ὄλως οὐκ ἐλεοῦσιν ἢ οὐχ ὁμοίως: *Rhet.* II 8, 1386 a 29-32.

Frinico, di cui Erodoto racconta nelle sue *Storie*.⁸ L'ambientazione in una recente rivolta in Ionia colpì il pubblico in modo così profondo da provocare una commozione tale che al tragediografo furono interdette ulteriori rappresentazioni dell'opera (o più probabilmente la divulgazione sotto altre forme della stessa) e gli fu comminata una multa di mille dracme.

La relazione col tempo è ancor più evidente nella selezione di ciò che è piacevole e utile ai diversi tipi di uomini. Nella memoria, osserva Aristotele con arguta malignità sulla natura umana, il ricordo delle cose belle è piacevole, ma non lo è quello delle cose utili, che hanno soddisfatto bisogni necessari; al contrario, nell'aspettativa futura si bada soprattutto a ciò che è utile e ciò che è bello scivola in secondo piano.⁹ Questa affermazione può essere poi integrata con la considerazione della *Retorica*, secondo cui il giovane vive nel futuro e dà maggior peso alle azioni belle rispetto a quelle utili, mentre l'anziano, che ha ancora poco tempo davanti a sé da vivere, bada piuttosto all'utile e si crogiola nel ricordo. Inoltre, anche la considerazione delle sofferenze cambia radicalmente a seconda di quale sia il tempo in cui se ne ha affezione. Nella memoria le sofferenze patite che hanno portato però a cose belle e onorevoli trasfigurano e diventano addirittura piacevoli, mentre si potrà dire che la prefigurazione di sofferenze future sarà d'ostacolo per il compimento di azioni giuste e ci si concentrerà su quei piaceri che non comportano dolori.¹⁰

Inoltre, la rappresentazione, come è stata descritta, è la facoltà capace di compiere queste operazioni perché nella sua interpretazione del dato sensoriale incorpora una prospettiva del soggetto sull'oggetto rappresentato e, nei contesti pratici, potremmo dire che acclude un'incorporazione anche della causa finale. Questo è vero nella misura in cui la rappresentazione è il lato cognitivo del carattere e degli stati abituali di un agente. In questo modo l'atto della facoltà rappresentativa, intesa come il portato delle impressioni pregresse, non è un'alterazione, nonostante quest'atto derivi da processi percettivi che comportano alterazioni, ma agisce come un inibitore o un disinibitore rispetto al movimento nel riconoscimento di una

⁸ Erodoto, VI 21, 2. Cfr. Nenci (1998), pp. 185-188.

⁹ *EN IX 7*, 1168 a 17-19. Questo è il motivo per cui chi riceve un beneficio tende a dimenticare le elargizioni del benefattore e, quest'ultimo, poiché l'azione è nobile, a ricordarlo.

¹⁰ *Rhet. I 11*, 1370 a 32-b 9.

situazione. In altre parole, anche qualcosa di momentaneamente doloroso può essere perseguito perché può essere ritenuto necessario per il conseguimento di un bene più grande. Ciò rende evidente che un'alterazione causata dalla sensazione non può dare inizio all'azione, perché, qualsiasi essa sia, potrebbe incontrare l'azione ostativa della rappresentazione della situazione maturata dall'esperienza; inoltre, come Aristotele afferma per l'azione della causa finale, il tipo di causalità esercitato dalla facoltà rappresentativa non necessita di continuità, cioè di contatto, tra motore e mosso.

Ciò vale a maggior ragione perché il materiale fornito dalla rappresentazione può essere vagliato anche dalle facoltà intellettive, che ne estraggono le forme rilevanti dal punto di vista pratico, anche in assenza dell'oggetto. Questo è sottolineato in *DA III 7*, 431 b 2-10. Capita così che il pensiero pratico pensi nelle rappresentazioni l'oggetto da perseguire o da fuggire "al di fuori della sensazione" (ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως). Questo significa appunto che l'intelletto può intervenire attraverso la rappresentazione anche quando non è presente un sensibile. Illustra poi il filosofo: "ad esempio, colui che percepisce la torcia sa che è un fuoco [di segnalazione] e, vedendola in movimento con l'ausilio del senso comune, sa che è un nemico".¹¹ Sostiene Aristotele che non sono le informazioni sensoriali elementari, che potrebbero essere ridotte a mere alterazioni, a causare le risposte pratiche, ma che l'intelletto può addirittura consentire di rispondere a un sistema di segnalazione puramente convenzionale, che nulla a che fare col pericolo reale. La facoltà rappresentativa esercita questa funzione intermediaria di rimozione

¹¹ οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος. Si resiste alla tentazione di espungere τῇ κοινῇ alla riga 431 b 5, mantenuto da Ross (1961) e Polansky (2007). Quest'ultimo (p. 490, n. 14) ipotizza che potrebbe essere interpretato anche come un segnale "in comune", nel senso di convenzionale, per l'esercito. A parte questo particolare, si concorda con la versione di Polansky, mentre i traduttori hanno inteso il senso del passo in modo diverso. Si veda ad esempio Hamlyn (1968), *ad loc.*, il più esplicito nel considerare che il fuoco avvistato sarebbe quello dei nemici. Tuttavia, in questo modo il passo diventa inconsequente, perché non si capirebbe quale dovrebbe essere l'intervento delle facoltà intellettive. Se bastasse vedere il fuoco dei nemici avvicinarsi, sarebbe sufficiente l'azione della facoltà rappresentativa sui dati raccolti dal senso comune per agire. Gli animali, infatti, agiscono su queste basi per evitare pericoli imminenti e non sembra che vi sia bisogno dell'intervento dell'intelletto, che qui Aristotele invece introduce. È quindi più probabile che ci si riferisca alla capacità di astrarre dai dati sensibili forme di cui essi sono solo supporti convenzionali (una torcia accesa sta per una segnalazione, una torcia in movimento sta per un pericolo) e agire di conseguenza. Di questo è capace solo l'uomo, così come di ogni linguaggio in senso stretto.

dall'immediatezza del dato sensibile permettendo così all'intelletto di esercitare la propria funzione. Il *phantasma* quindi nella catena causale è lo strumento più adatto a spiegare perché un'azione è compiuta a fronte di uno stimolo anche apparentemente irrelato col movimento.

Questo collegamento predominante della facoltà rappresentativa con la causa finale rende evidenti anche la squalifica di alcuni comportamenti apparentemente virtuosi, una volta considerati gli effettivi antecedenti. L'esempio migliore offerto da Aristotele stesso è quello del coraggio contenuta sia nell'*Etica Nicomachea* sia nell'*Etica Eudemia*.¹² I comportamenti coraggiosi possono derivare non dal vero coraggio (che consiste nella subordinazione delle conseguenze di un pericolo, tra cui anche la morte, alla bellezza dell'azione che si può compiere), bensì da disposizioni naturali unite a forme abitudinarie. La prevalenza del primo caso porta al coraggio per impetuosità (*EN* III 11, 1116 b 24-1117 a 9) e sembra annoverare per analogia anche casi di animali¹³ insieme a quelli degli adulteri e della folla presa dal panico, mentre nella seconda si nota come l'elemento psicologico fondamentale sia da ricercare in moventi estrinseci come l'onore (1116 a 17-b 3), la padronanza della situazione che deriva dall'esperienza (1116 b 3-24) o ancora il nutrire buone speranze (1117 a 9-22) invece del solo agire in vista del bello. Come si vede, le ultime tre possibilità sono uno dei pochi casi in cui Aristotele considera esplicitamente il carattere psicologico che precede e motiva la scelta, a differenza di una deliberazione spesso intesa come mero calcolo. In questi passi, invece, si nota efficacemente come componenti psicologiche quali memorie e speranze forniscano il materiale che, in un certo senso, permettono alle *hexeis* di manifestarsi e si mostra al contempo come esse siano radicate tanto in modificazioni corporee quanto in stati mentali che dirigono l'azione specifica.

¹² La distanza tra il coraggio e le forme analogiche è rimarcato anche da Fortenbaugh (2006b), pp. 174-176. Inoltre si può rintracciare un precedente della critica alla concezione secondo cui il coraggio consisterebbe nella conoscenza degli eventi passati, presenti e futuri in Platone, *Lach.* 198 c 9-200 a 3, seppure secondo una prospettiva diversa. Sul caso specifico del coraggio per analogia inteso come confidare nella riuscita della propria azione si veda Pearson (2009), che giustamente sostiene che nel vero coraggio si affronta, al contrario, la possibilità dell'insuccesso.

¹³ Come la belva inferocita con chi l'ha ferita (*EN* III 11, 1116 b 23-26) o l'asino affamato che si lascia bastonare (III 11, 1116 b 30-1117 a 1).

Pertanto, così come alcuni comportamenti hanno l'apparenza della *phronesis*, in conseguenza di alcune abilità e in forza di una certa capacità di previsione del futuro – che però si basa esclusivamente sul seguire le rappresentazioni – (δύναμις προνοητική),¹⁴ così il caso del marinaio rotto alle tempeste è solo simile al coraggio. In generale, la distinzione tra il coraggio e la preparazione preventiva agli eventi è centrale per questo discorso: mentre il primo è tipico delle situazioni imprevedute, la seconda si basa sull'aspettativa del rischio a partire dall'esperienza personale. Quindi, in battaglia, il desiderio irrazionale di fuga potrà trovare ostacolo o nell'esperienza dei casi singoli, che porterà a ridimensionare il rischio, oppure nello stato abituale virtuoso del coraggioso, che affronterà la mischia non perché confida di vincere, ma perché non teme una morte bella. La qualità dell'azione risiede sia nella finalità sia nell'efficacia con cui viene portata a termine, e non solo in quest'ultima; e per discernere quale finalità è assunta dal soggetto si dovrà sempre fare riferimento a quale sia il riconoscimento della situazione in cui agisce.

4.2 Il desiderio come fenomeno psicofisico

Se si può dare per dimostrata la non necessaria contiguità dell'oggetto del desiderio, si dovrà ora perseguire una strada più tortuosa, quella attraverso cui Aristotele cerca di conciliare la non interruzione dell'azione dei motori che viene richiesta da *Phys.* VII 2 per la causalità efficiente. Nel modello aristotelico il punto più delicato resta la facoltà desiderativa, ciò che trasmette il movimento alle parti organiche e può essere considerato il primo motore. In *MA* 4, 700 a 16-20 la questione pare chiarirsi definitivamente. Un ente che si muove da se stesso, dice Aristotele, deve avere due punti di immobilità: uno interno e uno esterno al semovente. A seconda che si consideri il sistema ampio (organismo-ambiente) o il sistema ristretto (il solo organismo) i fulcri su cui il movimento si esercita saranno diversi. Da un punto di vista ristretto, dunque, il desiderio può essere considerato un motore primo, che fa leva sul cuore come principio e punto interno di immobilità,¹⁵

¹⁴ *EN* VI 7, 1141 a 26-28; *HA* IV 9, 536 b 17-18; IX 1, 608 a 14-19; *GA* III 2, 753 a 8-17, etc.

¹⁵ *MA* 8, 702 a 21-22; 10, 703 a 11-16.

ma se si considera anche l'ambiente circostante, si deve ammettere che esso deve far leva su un punto stabile esterno a esso, così come chi cammina necessita del terreno come punto di appoggio e di spinta, anche se non si può dire che esso è causa efficiente del suo camminare. Il compito ora è quello di descrivere il sistema ampio e quindi di considerare da cosa e in che modo il desiderio è mosso.

Il percorso dei mutamenti sarà quello che va dall'esterno verso il centro e dal centro verso la periferia. In breve, un percorso che procede dalle alterazioni qualitative causate dalla percezione e giunge al cuore, organo primo della sensibilità e insieme *arche* del movimento; qui, grazie al pneuma congenito, l'alterazione qualitativa viene tradotta in quantitativa e pertanto, attraverso un sistema di leve che propaga un piccolo movimento del centro in uno significativo nelle parti strumentali, l'animale si muove. Ognuno di questi passaggi può essere, ed è spesso stato, oggetto di feroci discussioni, proprio perché si vanno a toccare alcuni punti che ogni dottrina psicologica deve affrontare e, in più, perché lo stesso Aristotele mostra nelle descrizioni dei fenomeni fisici una conoscenza a volte limitata, anche per i limiti della scienza a lui contemporanea, a volte difficile da decifrare e ricomporre in un quadro unitario, a volte infine piegata da interessi teorici che finiscono per soverchiare l'osservazione.¹⁶

Il primo passo, quello dell'alterazione nella sensazione, è senz'altro il più delicato. Come si è già ricordato,¹⁷ la teoria psicologica aristotelica è stato oggetto di un accanito dibattito circa l'effettiva presenza di alterazioni nei sensori. Burnyeat e Johansen hanno cercato di estromettere le alterazioni fisiche dai processi percettivi, che rimarrebbero semplicemente dei "mutamenti spirituali" capaci di rendere

¹⁶ A proposito di questo ultimo punto è istruttivo comparare gli studi di Lloyd (1978) e Cosans (1998). Il primo adduce ottimi argomenti a sostegno della tesi secondo cui Aristotele abbia spesso idee anatomiche abbastanza vaghe e deviate da considerazioni teoriche (ad esempio il posizionamento nel cuore dell'origine della sensazione e degli altri processi vitali deriva dalla presupposizione della superiorità del centro o, ugualmente, il fatto che il cuore abbia tre cavità invece della quattro osservabili per preservare la simmetria nei confronti di un centro). Il secondo autore, invece, in polemica con Lloyd e con la tradizione baconiana, ritiene Aristotele un "proto-sperimentalista", che estende l'uso della dissezione per lo studio dell'anatomia come mai prima di lui; semmai, il filosofo sarebbe stato fuorviato da tecniche invalse (come lo studio dei sistemi circolatori in animali dissanguati o morti per strangolamento). Cfr. anche Manuli-Vegetti (2009), pp. 174-175, nn. 200 e 201 e relativa bibliografia.

¹⁷ Cfr. *infra*, § 1.2.2.

consapevoli del sensibile.¹⁸ Ma anche chi ammette alterazioni nei sensori non è d'accordo su come essi avvengano.¹⁹ In fondo, la teoria aristotelica è diventata campo di battaglia per le teorie della mente contemporanee e allo Stagirita sono stati spesso attribuiti (o negati, come nel caso di Burnyeat) modelli psicologici ritenuti di volta in volta adeguati agli occhi dell'interprete: tra il "materialismo" di Slakey e lo "spiritualismo" di Burnyeat la differenza è in effetti enorme.²⁰

Lo stesso è avvenuto per l'interpretazione funzionalista, una delle più affermate fino agli anni novanta del Novecento.²¹ Questo modello ha rappresentato una svolta importante negli studi della psicologia aristotelica, perché ha riportato all'attenzione riflessioni aristoteliche spesso tenute ai margini dagli studiosi. Per il funzionalista *hard* il ruolo dei processi fisiologici, che è evidente al lettore delle opere biologiche e in particolare dei *Parva naturalia*, è necessario alla percezione e allo svolgimento delle altre funzioni dell'anima, ma non è insostituibile. La funzione è un *software* che potrebbe essere implementato su supporti differenti. L'inizio del *De motu animalium* sembra un manifesto di questa prospettiva: "si deve ora indagare in generale la causa comune del muoversi secondo un moto qualsiasi, dato che alcuni animali si muovono volando, altri nuotando, altri camminando, altri ancora in altri modi simili" (*MA* 1, 698 a 4-7, trad. Lanza).²² Molte strutture fisiche differenti possono assolvere lo stesso principio funzionale, di cui il *De motu animalium* si occupa. A dire il vero si potrebbe ribaltare completamente la prospettiva e sostenere che gli organi deputati

¹⁸ Questa discussione si può apprezzare *in vivo* in Nussbaum-Rorty (1992).

¹⁹ Cfr. Charles (2008), p. 2, n. 3. Per Sorabji (1974) e Everson (1997) vi sarebbe un'alterazione fisica del sensorio, ad esempio alla vista del rosso, l'occhio stesso si colorerebbe di conseguenza; per altri, tra cui Charles e Sorabji (2001), il cambiamento fisico nell'organo sarebbe solo esemplificato, come nel caso di uno specchio d'acqua che si tinge di rosso quando viene investito da una luce di quel colore, senza "diventare" rossa; da ultimo, secondo l'interpretazione di Caston (2004) l'affezione è data solo dai rapporti proporzionali che intercorrono tra il colore percepito e il senso. Queste ultime due opzioni potrebbero essere compatibili con lo schema di alterazione fornito da *Phys.* VII 3, da cui si potrebbe dedurre che la percezione è un "Cambridge change" accompagnato da alterazioni fisiche che lo disinibiscono.

²⁰ Slakey (1961).

²¹ Sostenuta a più riprese da Nussbaum (1978) (1983), Nussbaum-Putnam (1992). Per avere una visione panoramica, chiara e in lingua italiana del dibattito si può consultare Berti (1998).

²² ὅλως δὲ περὶ τῆς κοινῆς αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι κίνησιν ὅποιανούν (τὰ μὲν γὰρ πτήσει κινεῖται τὰ δὲ νεύσει τὰ δὲ πορεύει τῶν ζώων, τὰ δὲ κατ' ἄλλους τρόπους τοιούτους) ἐπισκεπτέον νῦν.

alla locomozione sono differenziati proprio perché devono compiere atti di locomozione diversi: a ogni tipo di conformazione strutturale tipico di una specie deve corrispondere una conformazione fisica adatta a produrre il moto locale per quel particolare tipo di organismo.²³ Versioni più moderate di funzionalismo hanno provveduto a riconsiderare il ruolo dei processi fisiologici che sono presupposti per l'espletamento delle funzioni psichiche, senza tuttavia mettere in discussione l'irriducibilità della funzione al suo sostrato materiale.²⁴

Tuttavia, solo di recente, col placarsi della fase più acuta della polemica, sono cominciate a emergere i tratti richiesti per un'interpretazione più matura delle facoltà psichiche in Aristotele. Alcuni recenti lavori di David Charles hanno mostrato che l'oggetto della psicologia è psicofisico:²⁵ anzi, se si potesse condensare la proposta dello studioso in una formula a effetto, l'obiettivo è quello di far cadere il trattino dalla parola "psico-fisico". Il difetto del dibattito degli ultimi decenni è stato infatti quello di assumere categorie tipicamente post-cartesiane, in cui è necessario trovare i modi di interazione tra attività psichiche (sempre che siano da ammettere) e fenomeni materiali. In questo senso il funzionalismo ha intorbidato, smuovendola, l'acqua che cercava di pulire. Un materialismo non riduzionista, infatti, permette di garantire l'autonomia dei processi psichici al costo di un loro totale o parziale disancoramento dai processi fisici. Questo è tuttavia inopportuno in un sistema come quello aristotelico che, proprio per riconciliare il dualismo, ha spostato il fuoco della distinzione anima/corpo dalla differenziazione sostanziale verso quella forma/materia e atto/potenza, di cui la definizione di anima è l'esempio perfetto.²⁶

Addentrarsi in questa discussione rischierebbe di portare lontano dal progetto di questo lavoro, ma si deve assumere che i fenomeni comuni all'anima e al corpo devono essere trattati dall'interprete aristotelico come inestricabilmente psicofisici. Se vi può essere un punto di discordanza con la proposta di Charles, questo può concernere la relativa autonomia che si deve accordare alle descrizioni dei fenomeni

²³ *IA* 4, 705 a 26-b 29.

²⁴ Per i tentativi di revisione del funzionalismo verso l'ilomorfismo si veda Berti (1998), pp. 52-55.

²⁵ Charles (2008) (2009).

²⁶ *DA* II 1, 412 a 19-21 e 27-28 e *infra*, pp. 42-43. La prima critica al funzionalismo su questa linea che si è potuta rinvenire appartiene a Granger (1990).

psicofisici che danno i dialettici e i fisici. Passioni quali l'ira e la paura sono inseparabili dalla materia non solo in senso esistenziale, ma anche nel pensiero, a differenza, ad esempio, degli enti geometrici, che possono essere studiati prescindendo dalla materia a cui sono necessariamente legati nell'esistenza. Questo è vero, ma dal punto di vista epistemologico le cose non stanno esattamente come il concetto di "camuso", che Aristotele definisce a più riprese come "concavità nasale" nell'intenzione di fornire proprio un esempio di un ente che separato nel pensiero in una delle sue componenti non viene definito affatto.²⁷ Le passioni, ma in genere i fenomeni comuni all'anima e al corpo, si possono esperire anche senza osservare le modificazioni fisiologiche che comportano. Un osservatore può pur sempre inferire che una persona è adirata dai suoi comportamenti, anche se gli rimangono celati gli eventi pericardiaci implicati. Non si può dire lo stesso di "camuso", un caso in cui nessuna inferenza che riconduca a questo concetto è possibile qualora ci si trovi di fronte a uno solo dei componenti: non vi sono aspetti formali o materiali che possano rimanere celati all'osservatore, a meno che quest'ultimo non intenda intenzionalmente separarli tramite l'astrazione, rompendo così il concetto unitario di "camuso".

Per questo motivo, il filosofo sembra concedere una certa autonomia alle descrizioni separate dei fenomeni comuni all'anima e al corpo. È vero che in *DA I 1*, 403 b 7-9 afferma che il fisico dovrebbe tenere conto non solo della materia, ma anche della forma quando parla di fenomeni psicofisici, tuttavia, si può ribattere con due argomenti. Nella *Retorica* Aristotele usa molto spesso definizioni dei fenomeni comuni all'anima e al corpo molto simili a quelle del dialettico. L'ira, ad esempio, è descritta come "un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore, per un'offesa evidente rivolta a una persona o a qualcuno legato a essa, quando l'offesa non è meritata".²⁸ Questa definizione, pur non essendo completa, ha l'intenzione di porre sotto esame l'"aspetto formale" dell'emozione e la sua relazione col fine. Come sottolinea Rapp, l'oratore, a cui è rivolto il discorso in quest'opera, non è tanto interessato ai mutamenti fisici dei destinatari del suo discorso, ma quanto alle cause e

²⁷ *Phys.* II 5, 194 a 1-5; *Metaph.* Z 5, 1030 b 30-31.

²⁸ ἔστω δὴ ὀργή ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγορίαν εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγορεῖν μὴ προσήκοντος: *Rhet.* II 2, 1378 a 30-32.

agli oggetti delle diverse emozioni che deve saper suscitare.²⁹ La persuasione, o più in generale il cercare di suscitare le reazioni desiderate negli ascoltatori, dipenderà in nulla, o forse solo in minima parte, dalla conoscenza da parte dell'oratore di ciò che avviene nei corpi degli astanti.

Certamente, il dialettico migliore sarà quello che prenderà in esame anche i fenomeni fisici sottostanti, così come il fisico migliore sarà quello che non ignorerà gli aspetti formali dei *pathes psyches*, ma sembra che vi siano dei livelli di descrizione accettabili che, pur incompleti, hanno valore nelle singole scienze. L'esempio più calzante è fornito dalle definizioni del dialettico, perché sono senz'altro più vicine all'esperienza comune, in cui si apprezza la reazione del soggetto a una particolare stimolazione ambientale. In altre parole, ognuno sa che una persona irascibile sarà particolarmente suscettibile a certi comportamenti, che possono essere così evitati. La definizione del dialettico combinata con la descrizione dei caratteri permette una prevedibilità dei comportamenti a prescindere dall'osservazione delle alterazioni fisiche, cosa che non si può invece dire nel caso contrario, quello del fisico, che potrà sì descrivere ciò che avviene dal punto di vista fisico, ma sarà meno capace di pronosticare il comportamento del paziente, in quanto le ragioni della stimolazione subita sono al di fuori del suo campo di indagine. Aristotele qui probabilmente intende ancora polemizzare contro i presocratici "naturalisti" che propendevano per una spiegazione di tutti i fenomeni a partire da principi fondamentali materiali.

Il secondo argomento, parzialmente ricavabile dalle ultime osservazioni, è che la definizione del dialettico ha una limitata superiorità epistemologica rispetto a quella del fisico. Quest'ultimo è interessato all'*hic et nunc*, al tipo di alterazione che inerisce a un certo *pathos* comune a anima e corpo e pertanto non gli è possibile porre le cose anche in una prospettiva teleologica. Il dialettico, invece, in un certo senso include nella propria definizione del fisico, forte di un punto di vista diacronico del fenomeno. Non stupisce, infatti, che un'emozione come l'ira abbia tra i termini appartenenti alla definizione altri *pathes* comuni all'anima e al corpo, come

²⁹ Rapp (2006), pp. 197-208. Su quest'ultimo punto Rapp forse esagera nel dire che "it would be no use for the orator to know the bodily changes that are involved in each type of emotion" (203).

"desiderio" e "dolore", i quali possono essere a loro volta sciolti in definizioni che includono l'aspetto materiale, in modo da ricavare la definizione standard.³⁰

È quindi ora chiaro quale deve essere l'atteggiamento dell'interprete di fronte ai fenomeni comuni all'anima e al corpo e il desiderio, così come la sensazione, la memoria, il piacere e il dolore, il sonno e la veglia, la giovinezza e la vecchiaia, l'inspirare e l'esprire, la vita e la morte, è uno di questi.³¹ Per comprendere appieno, come dovrebbe il filosofo, questi fenomeni si deve quindi cercare di descriverli come intrinsecamente psicofisici, in modo da non prescindere dalle componenti formali/finali e da quelle materiali/efficienti.

4.3 Un'anatomia psicofisica

L'automovimento degli esseri viventi è un fenomeno doppiamente psicofisico, perché ha origine dall'interazione tra un atto conoscitivo e un moto del desiderio, due capacità comuni all'anima e al corpo. Come tutte queste funzioni, il suo principio sembra essere situato nel cuore.³² Nel *De motu animalium*, però, si dice con più chiarezza qual è lo strumento psicofisico attraverso cui ha inizio il movimento: il pneuma congenito.

In conformità alla teoria che spiega la causa del moto, il desiderio è il termine medio, che muove essendo mosso: nei corpi animati deve esserci qualcosa di corporeo di questo tipo. Ciò che è mosso, ma che per natura non muove, può essere soggetto a una potenzialità esterna, ma ciò che muove è necessario che posseda una certa potenzialità e una certa forza. Risulta che tutti gli animali

³⁰ Questa osservazione potrebbe forse neutralizzare la critica mossa da Charles (2008), p. 9, n. 18 alla validità della descrizione del dialettico. Egli nota che si può avere un desiderio di contraccambiare l'offesa ricevuta senza il ribollire del sangue intorno al cuore, anzi, in modo "freddo" e calcolato, come capita agli anziani (*Rhet.* II 13, 1390 a 15-18). Secondo la prospettiva qui proposta, il caso della vendetta calcolata non sarebbe un problema una volta che il dialettico giudizioso riesca a rimuovere le ambiguità dal suo *definiens*, mostrando la natura intrinsecamente psicofisica del fenomeno; inoltre, nel passo della *Retorica* non ci sono diretti riferimenti fisiologici e si potrebbe pensare che a causa della fiacchezza del corpo dell'anziano i deboli fenomeni pericardici concomitanti non interferiscano con la freddezza del ragionamento, ma non che siano inesistenti.

³¹ *Sens.* 1, 436 a 6-11. Sulla portata programmatica di questo testo Morel (2006).

³² *PA* III 3, 665 a 10-13.

possiedono del pneuma congenito e traggono forza da esso.³³ (*MA* 10, 703 a 4-10)

Purtroppo la natura del pneuma connaturato è tutt'altro che facile da interpretare. Da dove deriva la sua potenzialità (δύναμις) di muovere e la sua forza (ἰσχύς)? In che modo la esercita sulle parti strumentali? Il miglior lavoro sul tema resta quello di Freudenthal.³⁴ In massima sintesi, il pneuma, in generale, è il sostrato del calore vitale,³⁵ calore che è capace di svolgere tutte le funzioni vitali e che può essere considerato il correlato materiale dell'anima. Aristotele deve introdurre il calore vitale e il pneuma per spiegare la generazione e la persistenza delle sostanze individuali composte, perché gli è necessario supporre una forza di contrasto alla potenziale disgregazione che causerebbe la spinta dei singoli componenti elementari del composto verso i loro luoghi naturali.³⁶

Che la sede del calore vitale sia il cuore, ma soprattutto che esso sia indice di vita è evidente:³⁷

Tutte le parti e tutto il corpo degli animali possiedono un certo calore connaturato: perciò quando sono vivi risultano avere calore, mentre quando sono al termine e perdono la vita il contrario.³⁸ (*Iuv.* 4, 469 b 6-9)

Il pneuma, vettore del calore vitale, proviene dalla concozione, cioè dall'elaborazione attraverso il calore, dell'alimento e possiede ciò che oggi

³³ κατὰ μὲν οὖν τὸν λόγον τὸν λέγοντα τὴν αἰτίαν τῆς κινήσεως ἐστὶν ἡ ὄρεξις τὸ μέσον, ὃ κινεῖ κινούμενον· ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις σώμασι δεῖ τι εἶναι σῶμα τοιοῦτον. τὸ μὲν οὖν κινούμενον μὲν μὴ πεφυκὸς δὲ κινεῖν δύναται πάσχειν κατ' ἄλλοτριαν δύναμιν· τὸ δὲ κινεῖν ἀναγκαῖον ἔχει τινὰ δύναμιν καὶ ἰσχύον. πάντα δὲ φαίνεται τὰ ζῶα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ.

³⁴ Freudenthal (1995).

³⁵ È importante resistere alla tentazione di attribuire sostanzialità al calore vitale stesso: esso, come ogni altro tipo di calore, resta una qualità che inerisce a un oggetto: cfr. *Cat.* 8, 9 a 28-35. È bene tenere a mente ciò anche quando si parlerà, più liberamente, di effetti del calore vitale, che rimangono in senso forte del pneuma.

³⁶ Freudenthal (1995), p. 1.

³⁷ *DA* II 5, 416 b 28-29; *Iuv.* 3-4; *PA* II 7; *Resp.* 12, 473 a 10-14; *GA* II 3, 737 a 3-6.

³⁸ πάντα δὲ τὰ μόρια καὶ πᾶν τὸ σῶμα τῶν ζῶων ἔχει τινὰ σύμφυτον θερμότητα φυσικήν· διὸ ζῶντα μὲν φαίνεται θερμά, τελευτῶντα δὲ καὶ στερισκόμενα τοῦ ζῆν τούναντίον.

chiameremmo energia, ossia una capacità di lavoro, di trasformare e di informare la materia su cui opera. Ciò è particolarmente evidente nella generazione. La quantità di calore vitale contenuto nel seme determina la fedeltà della trasmissione delle caratteristiche formali del padre.³⁹ Come si è già mostrato in precedenza,⁴⁰ il calore ha anche un ruolo importante nel determinare il grado di sensibilità e di intelligenza delle specie animali. Freudenthal solleva due problemi per il sistema psicofisico escogitato da Aristotele. In primo luogo, ritiene che l'andamento discreto delle facoltà non corrisponda alle differenze graduali di calore vitale. Allo stesso modo, per lo studioso riesce difficile spiegare perché la diminuzione graduale del calore vitale non corrisponde all'interruzione brusca della vita.⁴¹ Questi due problemi possono essere ridotti a un unico, e cioè al fatto che vita e morte e il possesso o meno delle facoltà che contraddistinguono i gradi della *scala naturae* rispondono a una logica binaria – sono presenti o assenti –, mentre l'accrescimento e la diminuzione del calore vitale presente nell'organismo è di ordine continuo e graduale.

Tra tutti i problemi posti dalla teoria del pneuma e del calore vitale, questo sembra il meno laborioso da risolvere, perché Aristotele stesso, tra i suoi concetti fisici, ha un ottimo strumento. In *Phys.* VII 5, il filosofo espone il teorema della soglia minima della forza. In ogni movimento, avendo come dati la forza impressa, il peso del mosso, la distanza percorsa e il tempo impiegato, si può trovare una proporzionalità (poniamo $1:1 = 1:1$). Se la forza impressa sarà la metà e l'oggetto mosso peserà lo stesso, allora il movimento avverrà nel doppio del tempo oppure l'oggetto percorrerà un tragitto pari alla metà di quello originale (rispettivamente $1/2:1=1:2$ e $1/2:1=1/2:1$). Questo però non vale all'infinito, se si vuole evitare l'aporia zenoniana, secondo cui anche la caduta di un grano di miglio deve far rumore, se lo fa un mucchio cospicuo di grani.⁴² Il frazionamento della forza impressa, oltre una certa soglia, comporta l'impossibilità di muovere, altrimenti un uomo solo sarebbe capace di muovere, seppur per un tempo brevissimo o per una distanza millimetrica, una nave intera, se cento uomini vi riescono (250 a 15-19).⁴³ È facile vedere

³⁹ *GA* IV 3, 767 b 15-23.

⁴⁰ Cfr. *infra*, § 1.3.

⁴¹ Freudenthal (1995), pp. 66-67 e 186-187.

⁴² DK 29 a 9.

⁴³ Una spiegazione chiara del passo si può trovare in Radice (2011), pp. 915-917.

l'applicazione di questo discorso al contesto attuale. Le variazioni graduali e continue che il calore vitale può avere nella *scala naturae* o nello stesso individuo nelle varie età della sua vita devono essere inquadrare in variazioni discrete nelle capacità di cui una specie può essere dotato. La presenza o meno di una certa facoltà può essere determinata dal superamento anche minimo di una certa soglia oltre il quale compare.

I problemi più pressanti giungono invece da altri luoghi aristotelici. Gli argomenti di Freudenthal sono in realtà la mediazione tra due interpretazioni del pneuma molto distanti, eppure fortemente radicate nei testi aristotelici, che potremmo definire continuiste o discontinuiste rispetto alla teoria aristotelica degli elementi. In particolare, la contesa ha luogo su un famoso passo del *De generatione animalium*:

La facoltà di ogni anima sembra dunque partecipare di un corpo diverso e più divino dei cosiddetti elementi, e come le anime differiscono per nobiltà o ignobiltà le une dalle altre, così differisce anche tale natura. Infatti nel seme di tutti gli animali è presente ciò che rende fecondi i semi: il cosiddetto calore. Tuttavia questo non è fuoco, né una potenzialità simile al fuoco, ma il pneuma racchiuso nel seme e nella schiuma e la natura nel pneuma, che è analoga all'elemento di cui sono costituiti gli astri.⁴⁴ (*GA* II 3, 736 b 29-737 a 1)

La posizione di Freudenthal può essere considerata un'evoluzione di quella di Balme e cioè nella prospettiva continuista.⁴⁵ Secondo quest'ultimo studioso, il pneuma va inserito nella teoria degli elementi e il calore vitale deve essere riportato essenzialmente al calore del fuoco e alla sua azione sull'umido, che dà luogo al tipo di fuoco più puro, senza discontinuità rispetto agli elementi. In Italia Lanza può essere considerato esponente di questo pensiero, in quanto osserva che pneuma, nella

⁴⁴ πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἐτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμις ἐστὶν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὕσα τῷ τῶν ἄστρον στοιχείῳ.

⁴⁵ Si veda in particolare Balme (1992), pp. 160-164.

gran parte dei casi, non significa nulla più che "aria calda mossa" e nega decisamente che questo passo conduca all'identificazione del pneuma con l'etere.⁴⁶

Solmsen ha invece sollevato la questione se si debba considerare il pneuma come un quinto elemento.⁴⁷ Nell'analisi del passo in questione, l'autore rileva lucidamente che queste linee creano problemi per l'interprete continuista, anche senza chiamare in causa la dubbia interpretazione ciceroniana del *De philosophia*.⁴⁸ All'equivalenza di calore vitale e pneuma segue qui un'analogia con l'etere, col quinto elemento di cui sono composti gli astri. Non si tratta di un'identificazione, certo, ma pur sempre di un legame che meriterebbe di essere spiegato. Solmsen è sicuramente precipitoso nell'affermare che questo passo è l'ultima parola a essere pronunciata da Aristotele sull'argomento, tanto definitiva che il filosofo non ha più bisogno di ritornarvi sopra e che si deve dare per assodato che per la trasmissione dell'anima non è sufficiente l'azione dei quattro elementi. Il ricorso all'analogia è spiegato da Freudenthal con l'ammissione che la dottrina aristotelica del pneuma è più un programma di ricerca che una scappatoia semimiracolosa o oscura, come i più l'hanno interpretata.⁴⁹

Ciò che si vuole sostenere nelle prossime pagine è che questo è senz'altro vero, ma nel caso dell'automovimento degli esseri senzienti è difficile vedere come Aristotele possa preservare una teoria non determinista dell'azione senza pensare a un componente psicofisico in grado di reagire in modo discontinuo rispetto alle sue cause antecedenti. Il pneuma gli permette invece di introdurre uno iato tra la stimolazione ambientale e la risposta comportamentale non solo al livello di plasticità delle rappresentazioni, ma anche a quello del singolo atto in presenza di una certa alterazione. Per far ciò, deve però ammettere che il comportamento del pneuma non può essere riportato a nessuno degli elementi, neppure in combinazione.

⁴⁶ Lanza-Vegetti (1971), pp. 788-796. Sull'identificazione di pneuma e calore, *GA* II 2, 735 a 30-b 38. L'etere, invece, non è caldo, come pensava Anassagora che lo riconduceva al fuoco, ma è inalterabile: *DC* I 3, 270 a 25-35.

⁴⁷ Solmsen (1957).

⁴⁸ Fr. 27 Ross. Dubitano infatti della validità Moraux (1963), in particolare pp. 1196-1226 e Berti (1997), pp. 17-22, 319-322, che pensa che l'assimilazione sia dovuta alla scorretta riconduzione dell'anima a un principio materiale.

⁴⁹ Freudenthal (1995), p. 112.

4.4 Dalla periferia al centro, dal centro alla periferia

Questa digressione deve servire da base per concepire alcune difficoltà che Aristotele incontra nella produzione del movimento locale intenzionale. Non è strano che un'interpretazione "caritatevole" come quella di Freudenthal in buona sostanza finisca per glissare su questo aspetto.⁵⁰ In questo paragrafo si cercheranno di evidenziare le parti meno problematiche del pensiero aristotelico, cioè quello della codificazione dell'impulso e quello della sua trasmissione alle parti strumentali; nel prossimo si affronterà direttamente la questione del pneuma come mediatore tra queste due componenti.

Aristotele, come ben noto, ha gravi difficoltà a delineare un meccanismo di ricezione e trasmissione degli impulsi perché non ha mai riconosciuto la presenza del sistema nervoso⁵¹ e neppure della circolazione sanguigna, che in un sistema cardioemocentrico avrebbe potuto rappresentare una valida alternativa. La teoria aristotelica che riguarda i meccanismi fisiologici della percezione è per molti versi incompleta e, a volte, incongruente: si cercherà di compiere il percorso più lineare possibile e si rimanda alle opere di volta in volta citate in nota per un approfondimento maggiore. Si tengano però almeno due punti fermi. Come si è sostenuto in precedenza, la percezione dei sensibili propri negli organi di senso periferici provoca delle alterazioni qualitative (riscaldamento/raffreddamento); non importa che poi queste alterazioni siano la controparte materiale della percezione o semplicemente il disinibitore del processo psichico. Inoltre, i sensi particolari si estendono verso il cuore, principio primo della sensazione.⁵² Quest'ultima caratteristica è data per scontata da Aristotele, che la ritiene evidente nel caso del tatto e del gusto e, per analogia, la estende anche agli organi a distanza. Una tale affermazione potrebbe far pensare che il mezzo di trasmissione sia la carne stessa (σάρξ),⁵³ ma si deve sicuramente abbandonare questa prospettiva per i sensi a

⁵⁰ Freudenthal (1995), pp. 134-137, in cui l'autore riprende brevemente l'opinione di Nussbaum (1978) (1983), la quale, a dire il vero, solleva molti dubbi a proposito del ruolo del pneuma nei contesti pratici.

⁵¹ Solmsen (1961), pp. 169-178; Crivellato-Ribatti (2007), pp. 331-332.

⁵² *Iuv.* 3, 469 a 10-23; *PA* II 10, 656 a 27-37. Cfr. Webb (1982), p. 27.

⁵³ *PA* II 8, 653 b 19-36.

distanza. La testa, dove sono concentrati gli organi, è priva di carne per permettere che rimanga eretta e non potrebbe reggersi se dovesse sopportare il peso della carne.⁵⁴ Il più probabile vettore degli stimoli sensoriali sono i vasi sanguigni (φλέβες). Dei vasi si dipartono dagli organi di senso⁵⁵ e raggiungono il cuore, risulta infatti che quando si applica una pressione ai vasi sanguigni del collo si verifica una mancanza di sensazione fino al deliquio.⁵⁶

Tuttavia non è il sangue a essere il portatore della sensazione in quanto tale,⁵⁷ ma è più probabilmente il calore vitale, qualità veicolata dal pneuma, a fungere da trasmettitore. Questo non tanto perché il sangue non ha percezione, ma quanto perché la sua funzione è quella di portare il nutrimento concotto dal cuore verso gli organi e la carne. In realtà, Aristotele intende dire che non vi è percezione senza sangue, ma che la percezione non è nel sangue stesso. Il sangue, pur essendo un residuo, svolge per accidente la funzione di collettore degli stimoli periferici, perché virtualmente quasi onnipresente nel corpo.⁵⁸ *Insomn.* 3, di cui si è parlato nel capitolo che riguarda la facoltà rappresentativa,⁵⁹ parla poi esplicitamente di *aisthemata* presenti nel flusso sanguigno e perfino di un periodo più o meno lungo di latenza in esso fino alla percezione che può avvenire anche in tempi molto differiti e comparire, ad esempio, solo durante il sonno, quando gli altri movimenti sono sopiti.

C'è anche chi ha ritenuto di trovare soluzioni alternative. Una delle più suggestive sostiene che Aristotele abbia rinvenuto un sistema parallelo di canali (πόροι) sulla base di ciò che viene detto in *GA* II 6, 743 b 36-744 a 11 e *PA* II 10, 656 b 13-19. Frampton, per quanto attribuisca un ruolo forse eccessivo ai *poroi*,⁶⁰ ricostruisce un quadro affidabile della trasmissione e del ruolo imprescindibile del pneuma. Vi sono dei condotti che, nei sensi a distanza, connettono l'organo alle

⁵⁴ *PA* II 10, 656 b 7-16.

⁵⁵ Cfr. *HA* III 3, 514 a 15-23, cfr. Lloyd (1978), p. 221.

⁵⁶ *Somn.* 2, 455 b 3-8.

⁵⁷ Come invece nella frettolosa ricostruzione di Bennett (1999), pp. 97-98.

⁵⁸ *PA* II 10, 656 b 19-22. Cfr. Lanza-Vegetti (1971), p. 621, n. 88 e Webb (1982), p. 27, n. 20.

⁵⁹ Cfr. *infra*, § 2.5.

⁶⁰ Frampton (1991), pp. 298-300; così anche Verbeke (1978), p. 198. Lanza-Vegetti (1971), p. 621, n. 87 invita a prestare attenzione al termine, talmente generico che potrebbe denotare ogni tipo di dotto, compresi i vasi sanguigni.

meningi, che Aristotele concepisce come una membrana molto vascolarizzata.⁶¹ Ciò quindi non va preso in contraddizione con una teoria emocentrica della trasmissione degli impulsi sensoriali, ma semmai in continuità. Nei *poroi*, infatti, è presente il pneuma, che può essere considerato il vero contenuto informativo della percezione e attraverso questi canali affluisce alla rete dei tessuti sanguigni. Probabilmente Aristotele deve introdurre questa spiegazione ibrida per far fronte a delle osservazioni empiriche che discordano col modello generale. Il caso degli occhi è significativo ed è esposto in *HA* I 16, 495 a 11-18, di cui i passi indicati poco sopra paiono una normalizzazione. Il filosofo osserva che effettivamente quei *poroi*, che erano già stati identificati correttamente da Alcmeone come i nervi ottici,⁶² si dipartono dall'organo per arrivare al cervello e al cervelletto. Aristotele inoltre non può negare anche altre evidenze, come il fatto che un danneggiamento di questi *poroi* preclude la vista.⁶³

Aristotele giunge così a creare un sistema che può essere riconosciuto come "analogo al sistema nervoso",⁶⁴ ma in un certo senso differente dall'evoluzione che opererà Prassagora. Costui riterrà che al pneuma è possibile circolare nel corpo nel sangue arteriale, unificando così il sistema di trasmissione dell'impulso sensoriale e di comunicazione alle parti strumentali.⁶⁵ Qui invece la trasmissione pneumatica non può avvenire per circolazione e quindi per spostamento, ma più per un mutamento qualitativo dei fluidi sanguigni. Questo non equivale solo a dire che la qualità del sangue, ad esempio la sua densità e il suo calore, hanno ripercussioni sulle capacità cognitive e sul carattere – osservazione senz'altro vera –,⁶⁶ ma che la pneumatizzazione del sangue ha lo stesso ruolo esplicativo che i potenziali d'azione giocano nella trasmissione dello stimolo lungo l'assone per le neuroscienze. Secondo questi studi i messaggi espressi chimicamente nelle terminazioni sinaptiche devono essere "trasportati" lungo l'assone attraverso la propagazione della depolarizzazione

⁶¹ *HA* I 16, 495 a 7-9.

⁶² DK 24 A 10.

⁶³ Un "caso clinico" è riportato in *Sens.* 2, 438 b 11-16.

⁶⁴ Webb (1982), p. 34.

⁶⁵ Galeno, *An in arteriis natura sanguis contineatur*, 8, 18.

⁶⁶ Frampton (1991), p. 300, n. 39.

della membrana dello stesso assone.⁶⁷ Aristotele era molto lontano da tutto questo – non c'è bisogno di dirlo –, ma trova nelle caratteristiche fisiche peculiari del pneuma, elemento presente nella medicina dell'epoca, un alleato che spiega la trasmissione rapidissima, quasi istantanea, degli impulsi sensoriali, che pare poco compatibile con la classica teoria della propagazione del calore negli elementi conosciuti. In questo modo Aristotele potrebbe trovare un appiglio fisiologico ad asserzioni come quella di *DA III 2*, 425 b 26-426 a 26, secondo cui l'atto del sensibile e quello della sensazione sono identici e simultanei. La trasmissione per convezione attraverso un liquido non si presta a tale rapidità quanto un "effetto-domino" quale quello innescato dal cambiamento di stato del pneuma.

Il discorso che riguarda la trasmissione di un impulso motorio alle parti strumentali è invece più lineare, anche se non del tutto chiaro anch'esso in Aristotele. Il filosofo propone un modello generale della trasmissione del movimento che sintetizza anche nell'opera psicologica, al termine di *DA III 10*:

Ora, per dirla in sommi capi, ciò che muove in quanto strumento si trova dove principio e fine si identificano, ad esempio la giuntura; qui infatti il convesso e il concavo sono la fine e il principio (per questo il secondo è in quiete, mentre il primo si muove), essendo logicamente diversi, ma quanto alla grandezza inseparabili. Infatti tutte le cose si muovono per spinta e per trazione, e perciò, come in un cerchio, bisogna che qualcosa rimanga fermo e da questo abbia inizio il movimento.⁶⁸ (*DA III 10*, 433 b 21-27)

Qui è esposto il principio generale della propagazione del moto e l'articolazione ne è il punto fondamentale. Nell'articolazione si realizza la trasmissione del movimento da qualcosa di immobile al mosso in forza della coincidenza di un punto delle loro entità. Il *De motu animalium* rappresenta uno

⁶⁷Questa è una semplificazione, utile nel contesto di questo discorso: per una migliore comprensione del fenomeno si consulti Gazzaniga-Ivry-Mangun (2005), pp. 33-49 e Purves-Augustine-Fitzpatrick-Katz-LaMantia-McNamara (1997), pp. 38-87.

⁶⁸ νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπεῖν, τὸ κινεῖν ὀργανικῶς ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτό – οἷον ὁ γυγλυμός· ἐνταῦθα γὰρ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον τὸ μὲν τελευτὴ τὸ δ' ἀρχή (διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται), λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα. πάντα γὰρ ὡσεὶ καὶ ἔλξει κινεῖται· διὸ δεῖ, ὥσπερ ἐν κύκλῳ, μένειν τι, καὶ ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι τὴν κίνησιν.

studio sistematico di questo principio.⁶⁹ Ogni movimento ha necessità, come si è già accennato, di un punto di quiete da cui si diparte per poter essere esercitato. Per mettere in atto questa sua caratteristica, un corpo non ha bisogno d'altro che di un sistema di leve di questo tipo, in cui le ossa, al bisogno, possono essere mantenute rigide come fossero un osso solo, o flettersi nel loro punto di congiunzione, come fossero un unico grande sistema.⁷⁰ Concorrono al movimento anche i "tendini" (νεῦρα), i tessuti connettivi che si trovano in particolare attorno alle articolazioni.⁷¹ Questi sono "elastici e asciutti" e tengono insieme le parti degli animali pur rimanendo un sistema discontinuo, a differenza dei vasi sanguigni; da loro dipende la forza dell'intero animale.⁷²

Questo sistema locomotorio può essere inteso come tutto sommato meccanicistico nella sua propagazione e comparato al movimento degli *automata*? La questione è molto complicata.⁷³ Aristotele stesso, in due luoghi, paragona l'azione motrice dell'animale a quello delle macchine automatiche (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων), che possono essere immaginate come dei burattini azionati da una carica a molla, in modo cioè che il movimento prosegua anche dopo che l'azione esterna sia cessata. Il modello di *GA* II 1, 734 b 9-19 è semplice e non molto problematico. Si parla della capacità dello sperma di mettere in moto un processo per cui non è necessario un contatto costante col mosso, ma solo grazie al movimento che è stato comunicato inizialmente. La capacità di movimento non si esaurisce al termine del contatto e infatti il feto sembra svilupparsi autonomamente durante la gestazione in forza dell'impressione iniziale del movimento. Così anche negli automi, dove l'azione dell'agente permane in tutto il processo e l'azione esterna applicata può produrre risultati differiti nel tempo, a seconda della composizione interna dell'oggetto.

⁶⁹ Soprattutto i capp. 1-5. Cfr. anche *Metaph.* V 6, 1016 a 9-12. Naturalmente questo studio è sottinteso in tutto il *De incessu animalium*. Si veda ad esempio *IA* 3; 6, 706 b 17-22; 8; 9.

⁷⁰ Cfr. *PA* II 9, 654 a 32-b 2.

⁷¹ Aristotele vi dedica per intero *HA* III 7.

⁷² *GA* II 6, 743 b 4-5; *GA* II 3, 737 b 3-4; *GA* V 7, 787 b 10-19; *Top.* III 1, 116 b 20-21. Tuttavia riesce difficile conciliare queste caratteristiche con una composizione esclusivamente terrosa, che è asserita in *DA* I 5, 410 a 30-b 2, forse solo nel contesto della polemica antiempedoclea.

⁷³ Cfr. Berryman (2003), pp. 356-360.

Applicare questo discorso al movimento degli animali nasconde però una serie di insidie e queste emergono con chiarezza da *MA 7, 701 b 2-32*, in cui il paragone tra le macchine e il corpo è sviluppato in tutte le sue conseguenze. Il punto centrale consiste nell'affermare che la conformazione delle parti determina il movimento. Un carro che ha la ruota interna più piccola di quella esterna, anche se sollecitata a compiere un moto rettilineo, percorrerà una traiettoria circolare a causa della differenza di dimensioni delle sue ruote. Gli animali hanno strumenti simili nelle ossa e nei tendini, questi ultimi descritti come i fili del marchingegno che, tirati e rilasciati opportunamente, muovono le parti di dimensioni costanti. Aristotele introduce però un termine di differenziazione che consiste nella plasticità delle parti in risposta alle alterazioni. Il riscaldamento e il raffreddamento delle parti le possono modificare anche quantitativamente, causando loro espansione o restringimento. Queste alterazioni avvengono nella sensazione, nell'immaginazione e nel pensiero, presumibilmente attraverso il pneuma, anche se qui non è stato citato. Ora diventa più chiaro cosa significa che l'immaginazione "prepara" il desiderio di *MA 8, 702 a 17-21*. Le parti strumentali sono pronte a ricevere un movimento impartito dal centro, perché conformate localmente al meglio per poterlo effettuare. Questa descrizione, a onore del vero elegante, dei precursori del movimento locale permette di comprendere in che modo, secondo una teoria psicofisica, la rappresentazione della situazione contribuisce alla genesi del movimento. La stimolazione, accolta dal soggetto in modo determinato in base al portato delle esperienze pregresse e alla disposizione fisica di quel momento, è in un certo senso già in vista del fine: le parti sono tese o rilassate in modo da poter compiere il movimento che sta per essere impartito dal centro.

Nella descrizione aristotelica si hanno dunque due elementi di scostamento dalle macchine automatiche. Innanzitutto vi è un incremento quantitativo enorme delle possibilità di risposte, dato dalla plasticità delle parti strumentali che, sottoposte ad alterazione, si accrescono o si restringono in modo da essere atte a sviluppare movimenti sempre diversi.⁷⁴ Aristotele non sembra dare molto spazio alla

⁷⁴ Per chi scrive rimane non intelligibile il senso inteso dalla gran parte dei traduttori di *MA 7, 701 b 10-13*: ἐν μὲν οὖν τοῖς αὐτομάτοις καὶ τοῖς ἀμαξίοις οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, ἐπεὶ εἰ ἐγίνοντο ἐλάττους οἱ ἐντὸς τροχοὶ καὶ πάλιν μείζους, κἂν κύκλω τὸ αὐτὸ ἐκινεῖτο. Il

descrizione fisica di come ciò avviene se non nel caso dell'organo genitale maschile. In questo caso il membro può mutare di dimensioni in modo del tutto fisiologico a fronte di stimolazioni sensoriali, grazie alla sua composizione mista, cartilaginea e tendinosa, cosa che lo rende atto a ricevere il pneuma (πνεύματός ἐστι δεκτικόν).⁷⁵ Di sicuro come principio generale viene assunto che gli strumenti corporei degli animali hanno composizioni variegata per poter espletare il gran numero di funzioni che questi esseri sono in grado di compiere.⁷⁶

Inoltre, vi è anche una plasticità di risposta nel tempo, come si è mostrato a proposito della facoltà rappresentativa, che costituisce la componente psicologica dei fenomeni qui descritti fisicamente: vi è una sorta di *feedback* che modula le risposte future in base a quelle passate anche dal punto di vista fisico, cosicché la fanciulla arrossirà per un nonnulla, mentre la donna, avvezza alle lusinghe, sarà a queste molto più impermeabile. Ciò che però pone in difficoltà l'interprete è il fatto che questo modello, pur differenziato, sembra scostarsi dalle macchine automatiche per livello di complessità, ma, si direbbe in teoria della mente, i suoi stati sarebbero comunque computabili e, almeno in linea teorica, riproducibili artificialmente. L'aumento, per quanto cospicuo, dei movimenti effettuabili da un sistema non garantisce da solo una differenza qualitativa tra gli automi e gli esseri viventi.

4.5 Il cuore come centro, il pneuma come principio

La propagazione del movimento può essere riproducibile artificialmente, ma ciò che non lo è è il principio del movimento, che negli *automata* è sempre esterno. L'azione di una forza esterna imprime un movimento che può divenire percepibile

senso di questa proposizione collima col resto dell'argomentazione solo se si interpreta questa frase come un'interrogazione retorica e non come una affermazione, come fanno ad esempio Forster, Lanza e Nussbaum. Qui Aristotele intende invece dire che se le ruote interne del carro variassero di diametro, ingrandendosi e rimpicciolendosi, non proseguirebbero il moto circolare, ma lo varierebbero in conformità alla grandezza della ruota.

⁷⁵ *PA* IV 10, 689 a 20-31. È vero però che i genitali maschili occupano un ruolo particolare nella biologia aristotelica, e in *MA* 11, 703 b 20-29 sono addirittura equiparati al cuore nella loro autonomia a causa del possesso del principio vitale, quasi "animali nell'animale"; d'altro canto nulla impone di pensare che per queste due componenti viga una diversa fisica rispetto alle altre parti del corpo.

⁷⁶ *PA* II 1, 646 b 10-27.

dopo qualche tempo, dando solo l'impressione di un movimento autonomo, ma per Aristotele nel cuore avviene qualcosa di diverso da un semplice differimento nella trasmissione dell'impulso. In questo paragrafo si vuole mostrare come nel cuore e attraverso il pneuma Aristotele trovi la base psicofisica della discontinuità tra la stimolazione ambientale e la risposta comportamentale.

Prima di tutto si possono dare alcuni cenni sul ruolo del cuore nell'impianto psicofisico approntato da Aristotele. Senza dubbio ha ragione Lloyd a sostenere che vi siano delle ragioni teoriche che spingono il filosofo a considerare il cuore come il centro dell'attività psicologica degli esseri viventi, e, anzi, della loro stessa vita.⁷⁷ Il fatto che occupi una posizione mediana nell'organismo ne è una riprova e Aristotele si sente in dovere di giustificare l'inclinazione della punta dell'organo verso sinistra con motivi di compensazione termica, perché la sinistra sarebbe per natura più fredda della destra.⁷⁸ Non si ripercorre qui per intero la descrizione aristotelica del cuore,⁷⁹ ma anche la tripartizione delle camere cardiache negli animali superiori riflette questa preoccupazione teorica.⁸⁰ La cavità centrale del cuore è un principio nel principio: svolge la funzione emopoietica, da essa si dipartono i vasi sanguigni e i tessuti connettivi ed è anche il ricettacolo del sangue più puro.

Come tale, il cuore deve essere visto come il centro unificante di processi che hanno inizio o terminano nel resto del corpo dell'essere vivente, alla stregua della descrizione fornita della facoltà sensibile, che deriva i suoi modi particolari dal tipo di informazioni raccolte dai sensori periferici, ma che senza la convergenza verso il sensorio primo non avrebbe luogo.⁸¹ Dal punto di vista psicofisico, il pneuma è lo strumento di questa unione, ma come ogni volta in cui Aristotele usa il termine "strumento" (*ὄργανον*), si è tentati di ricorrere a un lessico dualista, in cui la psiche ha sede nel principio fisico solo per disporne e muoverlo a suo piacimento.

Questo errore è stato visto in vari stadi dell'indagine e si ripresenta sotto le stesse spoglie ora.⁸² La dottrina strumentalista del pneuma è stata sostenuta in

⁷⁷ Lloyd (1978), pp. 222-224.

⁷⁸ *PA* III 4, 666 b 6-10. Cfr. Manuli-Vegetti (2009), p. 171.

⁷⁹ Che si può trovare in particolare in *Somn.* 3, 458 a 15-19; *HA* I 17; III 3; *PA* III 4.

⁸⁰ *PA* III 4, 666 b 24-30.

⁸¹ Cfr. anche Kahn (1978), pp. 19-20.

⁸² Cfr. *infra*, ad esempio § 1.1.2 e pp. 134-139.

particolare da Verbeke, il quale cerca di non cadere nel dualismo col tentativo di far convergere il principio psichico e quello materiale sotto l'insegna della causa finale.⁸³ In realtà, questa ricerca di unificazione nell'ilomorfismo, in cui il pneuma fungerebbe da principio di coordinamento e organizzazione, ricade ancora nella più netta separazione tra uomo e animale. L'anima si serve del pneuma per produrre il movimento locale, come fosse un elemento terzo e intermedio e ciò lo porta a dire che solo grazie all'anima razionale l'uomo, a differenza degli altri animali, non è determinato dall'oggetto che si presenta come immediatamente desiderabile ed è l'unico a determinarne il valore. L'animale è invece incatenato, per così dire, al suo oggetto di desiderio e, come tale, la sua anima, incapace di intrattenere alternative, si servirà del pneuma come strumento univoco di movimento.⁸⁴ Il pneuma aristotelico, quindi, è per Verbeke un oggetto tale da essere pronto a rispondere al tipo di anima che ne fa uso. Come si è visto in precedenza, invece, gli interpreti più recenti hanno rovesciato quest'assunto, affermando che il tipo di anima che un animale possiede ha un riscontro nel livello di calore vitale contenuto nel pneuma che un essere riesce a produrre e mantenere nella sua vita.⁸⁵

Quello di Verbeke è però un lavoro importante nel tentativo di unificare le funzioni del pneuma, compito che rimane tuttora di difficile completamento. Tra queste funzioni c'è senz'altro quella del movimento locale e la descrizione da parte dell'autore della fisiologia del desiderio e della sua natura termodinamica è pienamente condivisibile, così come pure la genesi del movimento dai *neura* che si dipartono direttamente dal cuore.⁸⁶ Ciò che va chiarito è dunque lo spazio compreso tra questi due fenomeni. Come può un'alterazione termica (qualitativa) causata dalla percezione o da una passione tradursi nell'alterazione cinetica (quantitativa) che è il movimento primo dei tendini del cuore e che poi si svolge lungo il resto del corpo?

Si possono percorrere due strade alternative. La prima è semplice, ma da rigettare. Il cuore potrebbe essere solo una macchina, un convertitore di energia

⁸³ Verbeke (1978).

⁸⁴ Verbeke (1978), p. 202.

⁸⁵ Bisogna però registrare che Studtmann (2004), p. 376, n. 5, nonostante aderisca alle posizioni di Freudenthal, ritiene che negli animali non vi sia reale autocinesi.

⁸⁶ Verbeke (1978), pp. 196-197. Sulla presenza dei "tendini" nel cuore si veda *HA* III 5, 515 a 27-28; *PA* III 4, 666 b 13-14.

termica in meccanica, come avviene nelle macchine a vapore. Il riscaldamento pericardico causato da un oggetto che ci fa adirare aziona dei meccanismi fisici che mettono in moto l'intero corpo, un po' come le locomotive agli albori della ferrovia e in genere le macchine della prima rivoluzione industriale, i cui meccanismi venivano azionati dall'espansione dei gas causata dal loro riscaldamento.

A prima vista, sembrerebbe proprio che il calore vitale possa presiedere a questo compito, ma Aristotele lo nega secondo due argomenti. Il primo di questi può essere considerato una ricostruzione ipotetica e non è ricavato direttamente dal filosofo, tuttavia sarebbe ritenuto ragionevole dal filosofo e fornisce la necessaria premessa teorica per il secondo argomento. Al termine dello scorso paragrafo si notava come il comportamento delle macchine automatiche fosse in grado di mettere in difficoltà l'applicazione di ogni modello meccanico al movimento animale. Questo perché tutto il sistema psicologico aristotelico, teso a evitare la reazione diretta e immutabile del soggetto all'oggetto del desiderio, cade se si concepisce il corrispondente sistema fisico come continuo e progressivo. Come in un marchingegno azionato da una fonte di energia non meccanica, a un dato input corrisponde un output e la conversione da un sistema all'altro non muta il risultato, anche se dà la mera impressione di autonomia del movimento. Inoltre, e questo è il secondo argomento, questa possibilità non ricalca a dovere il caso del moto locale degli esseri viventi, in cui l'esperienza comune insegna che ad affezioni anche massicce non corrispondono movimenti dell'intensità confacente. Se così fosse, al ribollire del sangue intorno al cuore dovrebbe sempre seguire un movimento energico e questo può non avvenire, ad esempio, nel caso di un compito che richiede precisione; chi subisse un raffreddamento dopo l'aver visto un evento pauroso dovrebbe restare paralizzato da tale vista, e invece spesso scappa con movimenti vigorosi delle membra, e così via. Per giustificare questi comportamenti Aristotele ha bisogno di un elemento psicofisico di trasformazione degli stimoli del tutto particolare, che non traduca semplicemente in un diverso sistema, quello cinetico, le alterazioni qualitative ricevute. Nel riscaldamento e nel raffreddamento del cuore e della regione che lo circonda non vi sono tutte le informazioni atte a produrre il movimento locale, anche se lo alimentano per la gran parte dei casi.

Si arriva in questo modo alla seconda alternativa, che porta a sostenere il ruolo del pneuma come elemento di decodifica del segnale percettivo e di codifica dell'istruzione motoria in forme non-lineari, in cui, cioè, il segnale in entrata non determina assolutamente con la sua intensità quello in uscita. Ciò avviene nel cuore, organo che, come si è visto, ha uno status del tutto particolare nella biologia aristotelica, poiché è allo stesso tempo una parte omeomera e anomeomera. Negli esseri viventi, infatti, la sensazione ha bisogno di parti omogenee per esistere, di parti, cioè, che siano capaci di assumere coerentemente nel tempo il sensibile in atto a esso congenere. Così il tatto necessita della carne o di un suo analogo per essere esercitato, proprio per la sua capacità di ricevere contrarietà di più generi (caldo/freddo, unido/secco, etc.). Al contrario, le parti anomeomere presiedono allo svolgimento degli atti, grazie alla capacità delle parti non omogenee di farsi dure o molli e di esercitare spinte e trazioni sulle parti che di volta in volta devono essere irrigidite o rilasciate a seconda del bisogno.⁸⁷ Espresso con la terminologia aristotelica il discorso può sembrare ostico, ma è del tutto ragionevole. Per afferrare un bicchiere, un uomo ha bisogno di parti di organismo che possano adattarsi il più possibile all'oggetto da afferrare e così la mano è divisa in dita e ogni dito in falangi che si flettono o rimangono tese grazie alla consistenza variabile dei tessuti connettivi, che rendono infine possibile alla parte più solida, le ossa, di esercitare la forza necessaria. Nel caso della sensazione, non serve nulla di tutto questo, ma in linea teorica solamente una materia capace di registrare gli scostamenti di un indicatore particolare (ad esempio del calore) e trasferirli al centro di codifica.

In questo modo si può comprendere la duplice funzione del cuore come sede della sensazione, in quanto parte omeomera, e allo stesso tempo come principio del movimento finalizzato, in quanto anomeomera.⁸⁸ E ora si può arrivare anche a capire perché Aristotele debba introdurre il pneuma come realtà organica intermedia e attribuire a esso caratteristiche che esulano dalla sua stessa fisica elementare.

⁸⁷ *PA* II 1, 647 a 2-24. A movimenti complessi deve pertanto corrispondere una struttura fisica complessa: *PA* II 1, 646 b 10-19.

⁸⁸ *PA* II 1, 647 a 24-b 7.

Le funzioni del moto sono spinta e trazione; perciò lo strumento deve potere sia accrescersi sia restringersi, e siffatta è la natura del pneuma: senza subire costrizione si restringe e si distende ed è in grado di trarre e di spingere per la stessa causa, ed è dotato di peso in confronto alle sostanze ignee, mentre è leggero in confronto a quelle opposte. Ciò che ha da muovere senza alterarsi deve essere siffatto. I corpi naturali infatti prevalgono l'uno sull'altro secondo l'eccedenza: ciò che è leggero è spinto verso il basso vinto da ciò che è pesante, ciò che è pesante in alto vinto da ciò che è più leggero.⁸⁹ (MA 10, 703 a 19-28, trad. Lanza)

Il pneuma è lo strumento psicofisico del movimento, lo si è detto, ma qui viene definitivamente affermata la sua capacità di scostamento dal segnale di ingresso. La reazione del pneuma non avviene sotto costrizione (ἀβίαστος) e ciò è inteso a sottolineare che l'espansione o la contrazione di questo elemento dà inizio al movimento senza essere determinato da alterazioni precedenti, neanche da quelle che accompagnano le sensazioni. L'introduzione di questa considerazione è foriera di confusione, spesso rilevata dai commentatori al punto di aver fatto dubitare dell'autenticità del decimo capitolo del *De motu animalium* o addirittura dell'intera opera. Nei capitoli 6,7 e 8 Aristotele sembra approntare una catena causale in cui al riscaldamento o raffreddamento connesso con la rappresentazione derivata da sensazione o pensiero consegue direttamente il desiderio; ora, invece, si parla di un elemento che si comporta "autonomamente", non costretto da altre alterazioni. Il pneuma può quindi muovere verso il basso il fuoco e la terra verso l'alto senza seguire le regole del dominio reciproco degli elementi, secondo cui l'elemento leggero può essere spinto verso il basso solo dall'eccedere di un elemento pesante.⁹⁰

A questo punto si aprono due scenari possibili, ognuno dei quali fa sorgere problemi non ulteriormente districabili. Prima opzione: Aristotele intende il pneuma

⁸⁹ τὰ δ' ἔργα τῆς κινήσεως ὥσιν καὶ ἔλξις, ὥστε δεῖ τὸ ὄργανον αὐξάνεσθαι τε δύνασθαι καὶ συστέλλεσθαι. τοιαύτη δ' ἐστὶν ἢ τοῦ πνεύματος φύσις· καὶ γὰρ ἀβίαστος συστελλομένη, καὶ βιαστικὴ καὶ ὠστικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, καὶ ἔχει καὶ βᾶρος πρὸς τὰ πυρῶδη καὶ κουφότητα πρὸς τὰ ἐναντία. δεῖ δὲ τὸ μέλλον κινεῖν μὴ ἀλλοιώσει τοιοῦτον εἶναι· κρατεῖ γὰρ κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τὰ φυσικὰ σώματα ἀλλήλων, τὸ μὲν κοῦφον κάτω ὑπὸ τοῦ βαρυτέρου ἀπονικώμενον, τὸ δὲ βαρὺ ἄνω ὑπὸ τοῦ κουφοτέρου.

⁹⁰ Lanza-Vegetti (1971), p. 1271, n. 54, Nussbaum (1978), pp. 160-161, Berryman (2002), p. 95.

come l'ultimo e definitivo livello di separazione dell'animale dall'ambiente. A differenza degli interpreti "razionalisti", la presenza del pneuma conferisce alla preparazione delle parti strumentali da parte del desiderio una certa autonomia anche agli atti animali, per cui la stimolazione sensoriale non sarebbe determinante. Tale livello di autonomia sarebbe pagato però con la plausibilità fisica. Come giustamente rileva Berryman,⁹¹ il pneuma finisce per diventare una sorta di "theoretical material", il cui funzionamento è però in fin dei conti oscuro. La studiosa individua correttamente i motivi per cui il pneuma sarebbe introdotto e cioè la sua capacità di trasformare alterazioni qualitative in movimenti definiti, in modi che non sono possibili alle normali macchine automatiche. In questo senso ci si avvicina all'interpretazione discontinuista del pneuma prima citata, in cui le caratteristiche di questo elemento possono essere accostate a quelle dell'etere, anche se il risultato finale è più quello di un progetto di ricerca, di uno sforzo di trovare una spiegazione psicofisica a un fenomeno, come quello dell'automovimento, che ha la sua massima evidenza solo nell'osservazione empirica quotidiana.

Un tentativo affascinante, ma molto difficile da perseguire, di concepire il pneuma secondo questa prima possibilità è stato offerto da Abraham Bos.⁹² Egli ritiene, sulla scorta di opere di dubbia attribuzione, come il *De spiritu* e il *De mundo*, o di dubbia attendibilità per come sono pervenute a noi filtrate dalla tradizione, come il *De philosophia*, che il pneuma sia effettivamente un quinto elemento e sia inserito con coerenza nell'impianto della psicologia aristotelica. Anzi, il pneuma sarebbe il componente fondamentale di ciò che l'autore chiama "cybernetic instrumentalism". Così, secondo Bos, è possibile evitare il dualismo, perché si dovrebbe interpretare l'intera psicologia aristotelica come uno strumentalismo, in cui il pneuma agisce da "soul-body" che usa come strumento il corpo visibile. In termini più chiari, non si tratterebbe più di ritenere l'anima come il software dell'intero corpo, che sarebbe l'hardware da gestire, bensì il pneuma sarebbe l'hardware e l'anima il software di un centro direttivo, di un computer che controlla la "fabbrica di cioccolato", cioè tutte le attività vitali svolte dalle parti organiche.⁹³

⁹¹ Berryman (2002), in particolare pp. 95-97.

⁹² Bos (2003).

⁹³ Bos (2003), pp. 120-122.

Il problema di questa interpretazione, oltre quello già citato di basarsi su testi non sempre attendibili come fonti veraci del pensiero aristotelico, consiste nel perseguire un modello psicologico generale, che però non spiega come l'automovimento si attui davvero. L'interpretazione di *DA II 1*, 413 a 8-9 è un chiaro saggio di queste difficoltà.⁹⁴ L'autore propone una brillante ricostruzione del famoso passo, in cui l'anima è paragonata al timoniere della nave. Egli sostiene che il pneuma agisce come uno strumento corporeo dell'anima, così come il timone riesce a deviare la traiettoria di una nave con un piccolo spostamento operato dal timoniere. Ma ciò non fa altro che spostare il problema di un livello: e in che modo il timoniere può manovrare il timone? Come riesce il pneuma a impartire il movimento alle parti strumentali? Secondo Bos, in ultima istanza, ciò che attiva le parti strumentali è il riscaldamento o il raffreddamento del pneuma, alterazioni che sono i veicoli fisici del desiderio, lasciando alla facoltà rappresentativa un ruolo di impulso esclusivamente psichico.⁹⁵

La seconda via percorribile, del tutto alternativa a questa, consiste nel cercare congettzionalmente una plausibilità alla dottrina del pneuma senza forzare le peculiarità che lo portano più lontano dagli altri elementi. Anche se questo è possibile, ci spinge molto oltre ciò che Aristotele effettivamente afferma al riguardo. Si può spiegare con un esempio. Poniamo che i colori, come oggi sono considerati, siano nient'altro che frequenze distinte quantitativamente nella loro lunghezza d'onda. Un guidatore generalmente associa ai tre colori di un semaforo tre routine motorie diverse. A una frequenza pari a 700 nm schiaccerà il pedale del freno e scalerà le marce fino all'arresto del veicolo, a 580 nm si appresterà a frenare o proseguirà se le condizioni di sicurezza lo permettono, a 530 nm continuerà a mantenere l'acceleratore pigiato. Ciò non vuol dire che la sequenza motoria sia causata in senso meccanicistico dalla lunghezza d'onda del colore stesso, verde giallo rosso, ma piuttosto dall'associazione compiuta dall'apprendimento e dall'esperienza.⁹⁶

⁹⁴ Bos (2003), pp. 117-135. Cfr. *infra*, pp. 42-43.

⁹⁵ Bos (2003), pp. 42-43.

⁹⁶ Per motivi di semplicità si è usato un esempio di associazione convenzionale tra lo stimolo e la risposta, ma nulla vieta di pensare ad associazioni di tipo semplicemente empiriche, derivate dall'abitudine.

Questo potrebbe far rientrare la dottrina del pneuma nell'alveo del discorso psicologico svolto nel *De anima*. Col tempo un soggetto può associare una determinata soglia di riscaldamento o raffreddamento a una certa sequenza motoria che si è dimostrata efficace in passato, indipendentemente dalla potenziale carica motrice dello stimolo. Il pneuma serve a rappresentare ciò proprio da un punto di vista psicofisico. Una soglia di raffreddamento del sensorio primo, data ad esempio dalla vista di un oggetto pauroso, può essere decodificata dal pneuma nel cuore con un impulso al movimento, e, viceversa, un particolare grado di riscaldamento può richiedere l'inibizione del movimento, quando magari qualcosa che ascoltiamo ci irrita e ci distoglie dalle faccende che si stanno svolgendo in quel momento.

Per poter compiere queste operazioni c'è bisogno appunto di una materia che reagisca in modo discontinuo rispetto alle sollecitazioni qualitative e che inneschi movimenti indipendenti da esse, cioè "senza costrizione". Inteso in questo senso minimale, l'*abiastos* di *MA* 10, 703 a 22 potrebbe solo suggerire la modificabilità nel tempo delle reazioni dell'animale grazie alla natura di un elemento, il pneuma, capace di controbilanciare la forza degli elementi grazie al calore vitale posto in esso. Se si riprende il linguaggio adoperato nel capitolo precedente, le variazioni di temperatura del pneuma e la possibilità di associare reazioni motorie variabili nel tempo ai suoi stati sembrano corrispondere molto bene alla descrizione delle capacità irrazionali non congenite. Il pneuma costituirebbe una sorta di memoria fisica dell'efficacia delle reazioni motorie a fronte di una stimolazione qualitativa e questa memoria avrebbe il compito di modulare e orientare le reazioni future. D'altra parte Aristotele dovrebbe spiegare gli attributi della capacità congenita implicata, e cioè le condizioni di possibilità per cui il pneuma riesce ad "abituarsi" a rispondere in un dato modo, compito ben difficile e che lo Stagirita non affronta.

Certamente, questa seconda interpretazione è solo di poco meno oscura della precedente nei dettagli in cui si può davvero realizzare in un sistema psicofisico, ma si riallinea meglio col sistema psicologico aristotelico finora descritto, pur con tutti i distinguo che il caso richiede. Tuttavia, resta ancora una considerazione al riguardo. Occorrerebbe infatti sapere se per Aristotele questo grado di autonomia è sufficiente per gli esseri senzienti: l'introduzione del pneuma in *MA* 10 sembra la ricerca della discontinuità più forte possibile con lo stimolo, qualcosa al limite della spiegabilità,

proprio per separare la vita animale dal comportamento della materia inorganica. In effetti, come si è detto in precedenza,⁹⁷ una soluzione che rende conto della plasticità delle risposte comportamentali nel tempo non ne garantisce anche l'originalità, se si è capaci di risalire attraverso la catena causale fino alle sue cause antecedenti e se si è in grado di prevedere la risposta futura conoscendo tutte le condizioni di partenza.

⁹⁷ Cfr. *infra*, pp. 137-139.

Conclusioni

Non stupisce che all'inizio e al termine di questo lavoro si affaccino i problemi del determinismo e dell'antideterminismo. Il movimento animale, come si è potuto apprezzare, presenta grandi difficoltà di analisi, ma conosce in questi estremi i punti più delicati. Il primo è legato al livello macroscopico. Si osservano gli animali e gli uomini iniziare a muoversi in piena autonomia, ma questa è davvero la fine della storia? Aristotele in un certo senso sfida, in *Phys.* VIII, questo luogo comune, questa evidenza che si ricava dalla semplice osservazione e che riconosce che ogni movimento è finalizzato e ha un oggetto verso cui tende o da cui rifugge. Vi sono in realtà movimenti esterni e interni che stimolano continuamente il soggetto, il quale reagisce a essi. Questo è evidente quando si perseguono fini presenti nel campo percettivo (come dirigersi verso un bicchier d'acqua per berne il contenuto), ma anche nei casi in cui il legame con gli oggetti non è immediatamente visibile. Questo è il caso di chi dorme e d'un tratto si desta e si muove. Per Aristotele si devono tenere in considerazione anche le condizioni psicofisiche del soggetto: nel dormiente, ad esempio, vi sono dei fenomeni interni, principalmente legati alla localizzazione del sangue a seguito della digestione, che inibiscono non solo il movimento, ma anche le funzioni percettive. Il motivo per cui il filosofo mette in discussione i "fresh starts" è che l'inizio del movimento primo può appartenere in senso proprio solo al motore immobile: non possono esservi molteplici motori primi. Questa esigenza cosmologica oggi non è considerata dal filosofo che si accosta al problema dell'automovimento, eppure ha il merito di imporre di affrontare un problema di grande rilevanza teorica.

Il filosofo o lo scienziato che oggi si accosta al fenomeno del movimento finalizzato vi è portato piuttosto dall'altra strada, quella della spiegazione dal basso, dell'osservazione microscopica. Anche in questo caso Aristotele riconobbe distintamente il problema di fondare delle reazioni discontinue rispetto alle stimolazioni in esseri che appaiono condividere gli stessi componenti elementari degli oggetti appartenenti al mondo inanimato. La spiegazione fisica offerta è quella del pneuma, un elemento con caratteristiche fisiche peculiari e che, in qualche modo

che lascia ancora delle perplessità negli interpreti, è in grado di interporsi rispetto alle stimolazioni ambientali. In questo modo, esse non agiscono direttamente sul soggetto e sulla formazione dei suoi atti.

La grande forza del lavoro aristotelico sulla questione risiede però nelle caratterizzazioni psicologiche del movimento finalizzato, in cui la riflessione dello Stagirita resta ancora una voce da ascoltare. Come si è cercato di evidenziare, Aristotele non deve assumere una posizione rigida sul determinismo, come invece avverrà in seguito nel dibattito peripatetico, i cui autori dovettero radicalizzare il proprio punto di vista di fronte alle obiezioni, in particolare, degli stoici. Rispetto a questo dibattito, che segna una svolta nella storia della filosofia, il contributo aristotelico è eccezionale, ma non univoco, o almeno non riconducibile a un'opzione di facile interpretazione, come l'accesa e ancora aperta discussione sul nono capitolo del *De interpretatione* ben testimonia.

Tuttavia, Aristotele sembra mantenere costante la volontà di attribuire l'autocinesi anche agli esseri senzienti e non solo agli uomini, i quali possono intervenire in modo più evidente a interrompere catene causali o dare inizio a delle nuove grazie alle facoltà razionali. Per far ciò, nell'analisi sono emerse due chiavi interpretative, due strumenti teorici di grande importanza a cui il filosofo fa riferimento e che devono essere tenuti in debita considerazione nel ricostruire la sua teoria della motivazione. Il primo è quello delle capacità intermedie.¹ La teoria classica di atto e potenza conosce a proposito delle capacità una tripartizione anch'essa ben nota. Vi sono alcune capacità che sono presenti nel soggetto, ma non sono sempre in atto. Se si apprende l'arte di suonare il flauto, quando non la si esercita attualmente, si è in potenza flautista in modo diverso da colui che non ne è capace affatto, ma potrebbe comunque imparare a farlo. Grazie a questo livello intermedio, posto tra il non conoscere affatto l'arte e l'esercitarla attualmente, si possono riconoscere capacità irrazionali non innate anche agli animali. Alcuni tra di essi, infatti, mostrano di sviluppare relazioni con l'ambiente che non possono essere ritenute iscritte nel loro "corredo genetico". Alcune specie sono per natura più propense di altre a essere addomesticate, ma questo designa solo una potenzialità a

¹ Cfr. *infra*, pp. 38-39, § 3.5.

sviluppare delle risposte comportamentali che se non esercitate rimarranno inesprese. Si instaurano così relazioni semplici con l'ambiente che mostrano un ventaglio di opzioni, limitato in gran parte dalla struttura fisica specifica, ma pur sempre variabile nel tempo.

Il secondo tassello più teorico riguarda la teoria delle cause, la cui applicazione alla psicologia della motivazione permette di comprendere la plasticità delle risposte comportamentali anche negli animali. Aristotele non si ritrova schiacciato su un modello in cui la causa efficiente assurge a unica causa reale e scinde la motivazione in due componenti fondamentali: una cognitiva e un'altra desiderativa. La prima, che è assolta in modo particolare dalla facoltà rappresentativa, non muove direttamente, ma, in quanto assume il fine verso cui l'atto è diretto, determina la capacità di reagire dell'organismo; il movimento propriamente detto è, invece, impartito dal desiderio, una facoltà più rigida nel tempo anche perché più legata alle modificazioni materiali. La facoltà rappresentativa costituisce così un'importante forma di separazione dall'ambiente che consiste, anche nelle forme più rudimentali della vita senziente, in un riconoscimento, che può anche essere chiamato interpretazione, del dato percettivo da parte del soggetto. Questo riconoscimento della percezione è basato sulle relazioni che essa per forza intrattiene con lo stato interno del soggetto. La percezione, infatti, non è un'alterazione, ma si verifica sempre in concomitanza con un'alterazione che determina uno scostamento delle condizioni di partenza del sensorio. Ciò, in breve, causa piacere o dolore al soggetto che ha così il primo mattone per fornire una risposta allo stimolo. Il legame tra piacere e dolore e *phantasia* è molto forte proprio perché questa facoltà rappresenta l'interfaccia interna dell'apprensione percettiva. Quest'ultima, infatti, dai sensori periferici giunge al cuore, centro di raccolta ed elaborazione di queste informazioni; ma il cuore è anche la sede da cui partono i comandi motori.

Nel *De motu animalium* si ribadisce che il desiderio è direttamente causa di affezioni che mettono in movimento le parti organiche deputate al moto locale e, come tale, è l'unica causa efficiente in una catena causale che attraverso passi intermedi culmina nell'autocinesi. In ogni sistema in movimento, sostiene Aristotele, qualcosa deve rimanere fermo affinché qualcos'altro possa, al momento stesso, essere mosso e muovere qualcos'altro: il camminare, ad esempio, non potrebbe avere luogo

se la persona non potesse usare il terreno come punto d'appoggio e di spinta. Questi due ruoli sono quindi assolti rispettivamente dalla facoltà rappresentativa, che porge un oggetto perseguibile, e dal desiderio, facoltà che in un certo senso è mossa dall'oggetto (immobile) costituito dal bene rappresentato e che, insieme, comunica un movimento appropriato all'animale per raggiungerlo.

Il misconoscimento di uno di questi due decisivi strumenti teorici è, a mio parere, il motivo principale delle difficoltà degli interpreti a spiegare l'autocinesi secondo Aristotele. Come si è più volte sottolineato, un nutrito numero di studiosi, forti delle ricostruzioni alessandriste, che giungono fino a Tommaso e oltre, tende a rendere l'autocinesi dipendente dalla razionalità. Questo avviene a causa della perdita dei molteplici livelli causali introdotti da Aristotele. Le capacità cognitive diventano così (ad esempio nelle interpretazioni di Zanatta e Corcilius)² parte attiva nel mettere in moto il soggetto. Questo, secondo loro, avviene quando la razionalità pratica, attraverso la deliberazione in particolar modo, sopperisce alla deficienza di un oggetto del desiderio non immediatamente raggiungibile. Questi casi sono i più frequenti nei contesti etici, ma non sono esprimibili in termini di parità di peso causale secondo Aristotele: anzi, differiscono proprio qualitativamente. È vero che la deliberazione interviene qualora alla posizione dell'oggetto del desiderio non consegua una risposta motoria subito percorribile, ma l'intelligenza pratica ha il suo oggetto sempre nell'*orekton* e il suo lavoro consiste in definitiva nella rimodulazione dell'oggetto del desiderio stesso o nella sua interpretazione sotto una luce diversa. Le facoltà cognitive agiscono sempre da disinibitore di un desiderio e mai come elementi motori diretti.

L'altro grande fraintendimento porta alle conseguenze opposte, e cioè a un'eccessiva naturalizzazione dell'automovimento, che finisce per perdere le sue caratteristiche di indipendenza dall'ambiente. Questo avviene quando si radicalizza il ruolo del finalismo nell'insorgere dell'automovimento. Alcuni autori, come Furley e Freeland, ricorrono a questa spiegazione per dimostrare che vi sono beni intrinseci alle specie che sono capaci di muoversi da sé; altri, come Verbeke, ricorrono al teleologismo come chiave interpretativa dei fenomeni biologici che portano al

² Zanatta (2003) e Corcilius (2008). I due studiosi seguono comunque l'opinione prevalente dei commentatori antichi.

movimento; altri ancora, come Richardson, vedono il bene, in quanto fine che ogni azione persegue, come ciò che spinge il soggetto al moto locale e ne orienta globalmente il comportamento.³ Ciò porta a spostare l'asse del moto locale verso l'oggetto esterno del desiderio o verso processi fisiologici che non sono sotto il controllo del soggetto. Questo è mostrato acutamente da un esempio di Furley:⁴ vi è una specie di cicala che rimane nel terreno per un ciclo vitale di diciassette anni, finché si risveglia improvvisamente e rumorosamente insieme a milioni di altri esemplari. Questo movimento sembra essere quindi riconducibile a una mera sequenza di movimenti meccanici che dà inizio al movimento senza alcun contributo causale significativo da parte della psicologia dell'ente che si muove. Furley ammette che questo modello può spiegare solo movimenti molto semplici, ma ritiene comunque che la percezione del fine sia in fin dei conti naturale e che così si debba rinunciare al concetto di anima come motore immobile. Ciò a cui altri interpreti approdano, proseguendo su questa strada, è però la completa discontinuità tra le reazioni animali e quelle umane, in cui la razionalità può assumere o rivedere autonomamente il valore del bene assunto.

D'altra parte, si deve riconoscere che Aristotele usa parole molto radicali per le azioni compiute a causa dell'abitudine:

Gli altri [i lavoratori manuali], invece, proprio come alcuni degli esseri inanimati, agiscono senza conoscere ciò che fanno, così come il fuoco brucia, ad esempio: ciascuno di questi esseri inanimati agisce per impulso naturale, mentre il lavoratori manuali per abitudine.⁵ (*Metaph.* I 1, 981 b 2-5)

Senza la conoscenza delle cause che portano ad agire come si agisce, la replica dei compiti impartiti che effettuano i lavoratori manuali assomiglia molto all'azione semplice dei componenti elementari della materia: costoro agiscono in modo univoco e uguale nel tempo. Tuttavia si tratta solo di una somiglianza, poiché il carattere è

³ Furley (1994), Freeland (1994), Verbeke (1978), Richardson (1992).

⁴ Furley (2004), p. 8.

⁵ τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μὲν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἢ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ – τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνους δι' ἔθος.

coriaceo come una seconda natura e refrattario al cambiamento, ma non è irreversibile.⁶

Questo è in linea con la distinzione sulle capacità congenite irrazionali, cui si faceva menzione prima. Anche senza l'intervento della razionalità i soggetti sono in grado di assumere comportamenti non connaturati. È vero che alcuni movimenti finalizzati, come quelli delle cicale, sono riducibili a capacità congenite non modificabili (così come nell'uomo lo sono la percezione e altre facoltà condivise con gli animali inferiori, che non si scelgono, né si acquisiscono nel tempo), ma la specificità del movimento animale risiede nei fattori psicofisici che lo caratterizzano. Come fa notare Viano,⁷ la materia non è solo il *principium individuationis* di un organismo senziente, ma costituisce una base materiale su cui si edifica l'abitudine e anche la virtù, negli uomini. In altre parole, l'errore di questi autori consiste nello scambiare l'identificazione di comportamenti determinati dalle funzioni inferiori, come quelle nutritive, o addirittura dai componenti elementari di cui sono costituiti gli organismi viventi, con i comportamenti distintivi degli esseri dotati di percezione e locomozione.

Aristotele è intento, a mio parere, da un lato a trovare per gli animali un elemento di discontinuità rispetto al movimento degli enti inorganici e dall'altro a fondare un sistema comune anche per la maggior parte delle azioni umane, quelle che non richiedono deliberazione o la scelta di condotte razionali in genere. La volontà di creare questo quadro generale delle risposte comportamentali, e solo dopo di delimitare ulteriormente questo campo, è evidente in *DA* III 11. Dopo aver individuato nel desiderio e nella facoltà rappresentativa gli attori principali dell'autocinesi, il filosofo si propone di verificare le condizioni di compatibilità di questo modello anche a proposito degli "animali imperfetti". Il modo migliore per studiare l'automovimento è senza dubbio quello di prendere in esame questa capacità nell'essere che lo realizza meglio e in maniera più distinta, cioè nell'uomo. Nonostante questo, Aristotele rivendica il movimento intenzionale anche per gli animali più semplici, dotati del solo tatto, e presume che possiedano la facoltà

⁶ *EN* VII 11, 1152 a 28-33.

⁷ Viano (2005), p. 144.

rappresentativa, anche se in modo indeterminato (ἀορίστως), così come indeterminato è il loro movimento.

In cosa consista questa indeterminatezza è subito mostrato per contrasto col *modus operandi* della razionalità pratica:

Infatti, decidere se egli farà questo o quello è ormai compito del ragionamento pratico, ed è necessario misurare con una unità di misura: egli mira infatti al più grande, di modo che può ottenere una unità di misura da più immagini.⁸ (*DA III* 11, 434 a 7-10, trad. Cattanei)

Il richiamo alla metretica, alle tecniche di misurazione sembra un esplicito riferimento alle capacità umane di istituire un criterio di organizzazione e di gerarchizzazione delle rappresentazioni.⁹ Nell'animale le rappresentazioni non sono discriminate assiologicamente, ma concorrono in modo simultaneo alla formazione della risposta comportamentale. L'animale, cioè, può intrattenere diverse rappresentazioni di un oggetto, ma prevarrà sempre la più forte. Una cavia riconosce il cibo posto in una trappola come piacevole, ma può evitarlo perché può anche prospettare le conseguenze dell'azione, cioè lo scattare della trappola stessa. Questa "scelta" può essere però ricondotta a un gioco di forze contrapposte, in cui la più pressante supererà le altre e muoverà l'animale. La stessa cavia, all'aumentare dello stimolo della fame, potrebbe infatti cibarsi dell'esca, non rispettando quella che non può essere considerata, in fondo, una decisione.

Dopo il modello comune di *DA III* 10, Aristotele traccia qui più chiaramente il confine tra l'uomo e l'animale. In un passo molto tormentato,¹⁰ il filosofo prosegue nel riconoscere questo discrimine nell'opinione (δόξα), capacità che non è presente negli animali e che invece fa parte integrante della rappresentazione deliberativa.

⁸ πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἐνὶ μετρεῖν τὸ μείζον γὰρ διώκει· ὥστε δύναται ἐν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν.

⁹ Elisabetta Cattanei ha sviluppato questa idea nei suoi recenti lavori: cfr. Cattanei (2008a) (2008b) e (2009). L'idea che l'arte metretica sia presente in questo passo è sostenuta anche da Polansky (2007), p. 530, n. 5. Movia (1991), *ad loc.* e Zanatta (2006), *ad loc.* ritengono invece che qui si parli piuttosto della fusione di più immagini in una, interpretando gli ἐν in un senso più debole. Questa ipotesi non può essere certamente rifiutata, ma sembra porre meno l'accento sulla specificità della φαντασία βουλευτική.

¹⁰ *DA III* 11, 434 a 10-12. Cfr. Polansky (2007), pp. 500-501.

L'uomo, come l'animale, può riconoscere la situazione in cui si muove in molteplici forme, ma, a differenza dell'animale, può restringere la veridicità delle varie rappresentazioni a una sola e, in base a questa, "misurare" la veridicità e congruenza delle altre. Questo è molto chiaro da un esempio non pratico. In *DA* III 3, 428 b 2-4, Aristotele, come si è già ricordato,¹¹ fa notare come l'opinione corregga l'apparenza sensibile, che ci porterebbe a credere che il sole misuri solo un piede. L'apparenza sensibile non è tuttavia falsa, perché il ricercatore può soffermarsi a spiegare i motivi per cui il corpo celeste appaia così in base alla distanza che intercorre tra l'osservatore e il sole stesso. La rappresentazione non viene estromessa, ma viene posta a servizio di un metro di giudizio che ne fonda il valore.

Il corrispettivo pratico diventa adesso più chiaro. L'uomo, grazie all'opinione, riesce a minimizzare alcune rappresentazioni, magari anche forti perché immediatamente presenti, alla luce di altre ritenute più valide, sebbene più difficili da raggiungere, o distanti nel tempo, o, ancora, percorribili solo tramite l'esercizio. In questo modo l'uomo è capace di vivere dei *bioi* coerenti non perennemente in balia delle rappresentazioni degli oggetti, una volta che possieda un criterio di azione preciso. Attraverso il perseguimento di obiettivi costanti nel tempo, l'uomo può subordinare altre rappresentazioni concorrenti dell'ambiente in cui vive a un'attività prevalente, che lo porterà a diventare flautista, medico, filosofo. A dimostrazione di questa perseveranza impossibile agli animali, non è forse vero che l'uomo ha posto piede sulla luna, un corpo celeste che gli appare grande quanto una moneta?

¹¹ Cfr. *infra*, p. 82.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Aristotele e altri autori classici, medioevali e rinascimentali. Edizioni, traduzioni, commenti

Alessandro di Afrodisia

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria, ed. M. Hayduck (CAG I), Berolini 1891

Alessandro di Afrodisia

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, ed. M. Wallies (CAG II 2), Berolini 1891

Aspasio

Aspasio in Ethica Nichomachea quae supersunt, ed. G. Heylbut (CAG XIX), Berolini 1889

Balme (1991)

Aristotle, *History of Animals, Books VII-X*, edited and translated by D.M. Balme, prepared for publication by A. Gotthelf, Cambridge Mass., London 1991

Balme (1992)

D.M. Balme, *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with Passages from II 1-3)*, translated with notes by D.M. Balme, with a report on recent work and additional bibliography by A. Gotthelf, Oxford 1992

Balme (2002)

Aristotle, *Historia animalium, Volume I: Books I-X: Text*, edited by D.M. Balme, prepared for publication by A. Gotthelf, Cambridge 2002

Bekker (1960)

I. Bekker, *De anima*, in *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkeri, vol. I, Berolini 1831; editio altera quam curavit O. Gigon, Berolini 1960

Bos-Ferwerda (2008)

Aristotle, *On the Life-Bearing Spirit (De Spiritu). A Discussion with Plato and his Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul*, Introduction, Translation, and Commentary by A.P. Bos and R. Ferwerda, Leiden 2008

Burnet (1900)

J. Burnet, *The Ethics of Aristotle*, ed. with an introduction and notes by J. Burnet, London 1900

Carbone (2002a)

Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A.L. Carbone, Milano 2002

Carbone (2002b)

Aristotele, *Le parti degli animali*. Introduzione, nota bibliografica, traduzione e commento di A.L. Carbone, Milano 2002

Carbone (2008)

Aristotele, *Vita, attività e carattere degli animali. Historia Animalium VIII (VII)-IX (VIII)*, a cura di A.L. Carbone, Palermo 2008

Diels-Kranz (1951-1952)

H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, herausgegeben von Walther Kranz, 3 Bde., Hildesheim 1903, 1951-1952⁶

Eijk (1994)

Aristoteles, *De insomniis. De divinatione per somnum*, übers. und erl. von Ph. J. van der Eijk, in *Aristoteles' Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 14, T. III, Berlin 1994

Else (1957)

G.F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden 1957

Festugière (1960)

Aristote, *Le plaisir (Eth. Nich. VII 11-14, X 1-5)*, introduction, traduction et notes par A.J. Festugière, Paris 1960

Filopono

Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria, ed. M. Hayduck (CAG XV), Berolini 1897

Forster-Peck (1983)

Aristotle, *Parts of Animals, with an English translation by A.L. Peck, Movement of animals, Progression of animals, with an English translation by E. S. Forster* Cambridge, Mass., London 1937, 1983³

Graham (1999)

D. Graham, *Aristotle. Physics: Book VIII*, translated with a commentary by D. Graham, Oxford 1999

Hamlyn (1968)

D.W. Hamlyn, *De anima: Books II and III, with Certain Passages from Book I*, Translation with introduction and notes by D.W. Hamlyn, Oxford 1968

Hett (1957)

Aristotle, *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*, with an English translation by W.S. Hett, Cambridge, Mass., London 1936, 1957²

Hicks (1907)

R.D. Hicks, *Aristotle. De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge 1907

Jannone-Barbotin (1966)

Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris 1966

Lanza (1987)

Aristotele, *Poetica*, introduzione, traduzione e note di D. Lanza, Milano 1987

Lanza-Vegetti (1971)

Aristotele, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971

Laurenti (1970)

Aristotele, *Dell'anima*, traduzione, introduzione e note a cura di R. Laurenti, Napoli, Firenze 1970

Louis (1964)

Aristotele, *Histoire des animaux, Tome I, Livres I-IV*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1964

Louis (1969)

Aristotele, *Histoire des animaux, Tome III, Livres VIII-X*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1969

Luzzatto-La Penna (1986)

Babrius, *Mythiambi Aesopei*, ediderunt M.J. Luzzatto et A. La Penna, Leipzig 1986

Makin (2006)

S. Makin, *Metaphysics Theta*, translated with an introduction and commentary by S. Makin, Oxford 2006

Maso-Natali-Seel (2012)

S. Maso, C. Natali, G. Seel (eds.), *Reading Aristotle: Physics VII.3 "What Is Alteration?"*, Proceedings of the European Society for Ancient Philosophy Conference organized by the HYELE Institute for Comparative Studies, Vitznau, Switzerland, 12-15 April 2007, Las Vegas 2012

Movia (1991)

G. Movia, *Aristotele. L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Napoli 1979, 1991²

Natali (1999a)

Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma, Bari 1999

Natali (2009)

Alessandro di Afrodisia, *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di C. Natali, traduzione di C. Natali e E. Tetamo, Sankt Augustin 2009

Nenci (1998)

Erodoto, *Le storie. Libro VI, La battaglia di Maratona*, a cura di G. Nenci, Milano 1998

Nussbaum (1978)

M.C. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by M.C. Nussbaum, Princeton 1978

Peck (1965)

A.L. Peck, *Historia Animalium*, with an english translation by A.L. Peck, voll. 3, Cambridge, Mass., London 1965

Pico della Mirandola

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E. Garin, Torino 2004

Polansky (2007)

R. Polansky, *Aristotle's De anima*, Cambridge 2007

Radice (2011)

Aristotele, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, appendice bibliografica e lessicografica a cura di L. Palpacelli, Milano 2011

Reale (1997)

Platone, *Fedone*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione, note, apparati e inserto iconografico di G. Reale, appendice bibliografica di M. Andolfo, Milano 1997

Reale (2004)

G. Reale, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, Milano 2004

Repici (2003)

L. Repici, *Aristotele. Il sonno e i sogni: Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, a cura di L. Repici, Venezia 2003

Rodier (1900)

Aristote, *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier, 2 voll., Paris 1900

Ross (1924)

W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, 2 voll., Oxford 1924

Ross (1936)

Aristotle, *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford 1936

Ross (1955a)

Aristotle, *Parva Naturalia*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford 1955

Ross (1955b)

Aristotelis Fragmenta Selecta, recognovit brevisque adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxford 1955

Ross (1961)

Aristotle, *De Anima*, edited with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford 1961

Siwek (1933)

Aristotelis Tractatus De Anima, edidit, versione auxit, notis illustravit P. Siwek, voll. III, Roma 1933

Sofonia

Sophoniae in Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis, ed. M. Hayduck (CAG XXIII), Berolini 1883

Smith (1984)

Aristotle, *On the Soul*, in *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, edited by J. Barnes, vol. I, Princeton 1984; originariamente in *The Works of Aristotle translated into English*, under the editorship of W.D. Ross, vol. III, Oxford 1931

Sorabji (2004)

R. Sorabji, *Aristotle on Memory*, London 1972, 2004²

Spengel (1867)

Aristotelis Ars Rhetorica, cum adnotatione L. Spengel, Lipsiae 1867

Steckerl (1958)

F. Steckerl, *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*, collected, edited and translated by F. Steckerl, Leiden 1958

Theiler (1966)

Aristoteles, *Über die Seele*, übersetzt von W. Theiler, Darmstadt 1959, Berlin 1966

Tommaso d'Aquino

Sancti Thomae in octo libros physicorum Aristotelis expositio, cura et studio P.H. Maggiolo O.P., Torino, Roma 1954

Tommaso d'Aquino

Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de anima commentarium, cura ac studio A.M. Pirotta, Augustae Taurinorum 1959

Torraca (1961)

Aristotele, *Le parti degli animali*, testo critico, introduzione, traduzione e note a cura di L. Torraca, Padova 1961

Trendelenburg (1877)

F.A. Trendelenburg, *Aristotelis De Anima libri tres*, recognovit, commentariis illustravit F.A. Trendelenburg, Berlin 1833, 1877²

Tricot (1957)

Aristote, *Histoire des animaux*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, 2 voll., Paris 1957

Tricot (1969)

Aristote, *De l'âme*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris 1924, 1969

Zanatta (1986)

Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Zanatta, 2 voll., Milano 1986

Zanatta (2006)

Aristotele, *L'anima*, a cura di M. Zanatta, con la collaborazione di R. Grasso, Roma 2006

Studi citati o consultati per la redazione

Adam-Tannery

C. Adam, P. Tannery, *René Descartes. Œuvres*, nouvelle présentation par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey, B. Rochot, voll. XI, Paris 1896-1909; trad. it. René Descartes, *Discorso sul metodo, La Diottrica, Le Meteore, La Geometria*, a cura di E.

Lojacono, Torino 1983 e *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009

Agamben (2002)

G. Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Torino 2002

Amand (1973)

D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain 1945, Amsterdam 1973²

Annas (1987)

J. Annas, *Aristotle on Inefficient Causes*, «Philosophical Quarterly», 32 (1982), pp. 311-326

Annas (1992)

J. Annas, *Aristotle on Memory and the Self*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford 1992, pp. 297-311; trad. it. *La memoria e l'io in Aristotele*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano 1993, pp. 119-144

Anton-Kustas (1971)

J. Anton, G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971

Astolfi (2011)

A. Astolfi, *Phantasia in Aristotele*, Milano 2011

Barnes-Burnyeat-Schofield (1980)

J. Barnes, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980

Barnes-Schofield-Sorabji (1979)

J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, London 1979

Barnouw (2002)

J. Barnouw, *Propositional Perception: Phantasia, Predication and Sign in Plato, Aristotle and the Stoics*, Lanham, MD. 2002

Beare (1906)

J.I. Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford 1906

Bennett (1999)

M.R. Bennett, *The Early History of the Synapse: From Plato to Sherrington*, «Brain Research Bulletin», 50 (1999), pp. 95-118

Berryman (2002)

S. Berryman, *Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 23 (2002), pp. 85-97

Berryman (2003)

S. Berryman, *Ancient Automata and Mechanical Explanation*, «Phronesis», 48 (2003), pp. 344-369

Berti (1997)

E. Berti, *La filosofia del «primo» Aristotele*, Padova 1962, Milano 1997²

Berti (1998)

E. Berti, *Aristotele e il «Mind-Body Problem»*, «Iride», 11 (1998), pp. 43-62

Berti-Napolitano Valditara (1989)

E. Berti, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989

Bloch (2006)

D. Bloch, *Aristotle on Animals in the Politics*, «Classica Et Mediaevalia», 57 (2006), pp. 49-66

Block (1961)

I. Block, *Truth and Error in Aristotle's Theory of Sense Perception*, «The Philosophical Quarterly», XI, 42 (1961), pp. 1-9

Bos (2003)

A.P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden 2003

Bostock (1988)

D. Bostock, *Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics*, «Phronesis», 33 (1988), pp. 251-272

Brentano (2007)

F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*, Mainz 1867; trad. it. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, a cura di S. Besoli, Macerata 2007

Bruschi (2007)

R. Bruschi (a cura di), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Pisa 2007

Camassa (1988)

G. Camassa, *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in M. Fattori, M. Bianchi (a cura di), *Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 9-11 Gennaio 1986, Roma 1988

Cambiano-Repici (1993)

G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano 1993

Canto-Sperber (1996)

M. Canto-Sperber, *Le rôle de l'imagination dans la philosophie aristotélicienne de l'action*, in G. Romeyer-Dherbey, C. Viano (éds.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris 1996, pp. 441-462

Cassirer (1928)

E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. I, Hamburg 1995; trad. it. *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Firenze 2003

Caston (1996)

V. Caston, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis», 18 (1996), pp. 156-175

Caston (1998)

V. Caston, *Aristotle and the Problem of Intentionality*, «Philosophy and Phenomenological Research», 58 (1998), pp. 249-298

Caston (2004)

V. Caston, *The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception*, in R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford 2004, pp. 245-320

Cattanei (2008a)

E. Cattanei, *Aristotele e i "calcoli" dell'uomo saggio*, in M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia 2008, pp. 61-86

Cattanei (2008b)

E. Cattanei, *Melanconia, deliberazione e phantasia. Stati patologici e fisiologici dell'"immaginazione deliberativa" in Aristotele*, in V. Gessa Kurotschka, C. de Luzenberger (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*, Milano, Udine 2008, pp. 39-52

Cattanei (2009)

E. Cattanei, *L'immaginario geometrico dell'uomo che delibera. Schemi di esercizio della φαντασία βουλευτική in Aristotele*, in A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Atti del convegno di Macerata (24-26 marzo 2004), Milano 2009, pp. 43-82

Charles (1984)

D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, London 1984

Charles (2008)

D. Charles, *Aristotle's Psychological Theory*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 24 (2008), pp. 1-29

Charles (2009)

D. Charles, *Aristotle on Desire and Action*, in D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, New York 2009, pp. 291-307

Clark (1975)

S.R.L. Clark, *Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975

Cooper (1975)

J. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., London 1975

Cooper (1999)

J. Cooper, *Reason and Emotion*, Princeton 1999

Corcilius (2008)

K. Corcilius, *Streben und Bewegen: Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, Berlin, New York 2008

Corcilius-Gregoric (2010)

K. Corcilius, P. Gregoric, *Separability vs. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 39 (2010), pp. 81-119

Cosans (1998)

C.E. Cosans, *Aristotle's Anatomical Philosophy of Nature*, «Biology and Philosophy», 13 (1998), pp. 311-339

Cosenza (1968)

P. Cosenza, *Sensibilità percezione esperienza secondo Aristotele*, Napoli 1968

Crivellato-Ribatti (2007)

E. Crivellato, D. Ribatti, *Soul, mind brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience*, «Brain Research Bulletin», 71 (2007), pp. 327-336

De Carolis (2004)

M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 2004

Devereux-Pellegrin (1990)

D. Devereux, P. Pellegrin (éds.), *Biologie, logique, métaphysique chez Aristote*, Paris 1990

Dixsaut-Teisserenc (1999)

M. Dixsaut, F. Teisserenc (éds.), *La fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon*, voll. 2, Paris 1999

Donini (1987)

P.L. Donini, *Aristotelismo e indeterminismo in Alessandro di Afrodisia*, in J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin, New York 1987, pp. 72-89

Donini (1989a)

P.L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989

Donini (1989b)

P.L. Donini, *Volontarietà di vizio e virtù (Aristot. Eth. Nic. III 1-7)*, in E. Berti, L.M. Napolitano Valditara (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L'Aquila 1989, pp. 3-21

Dow (2011)

J. Dow, *Aristotle's Theory of the Emotions: Emotions as Pleasures and Pains*, in M. Pakaluk, G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford 2011, pp. 47-74

Dudai (2004)

Y. Dudai, *The Neurobiology of Consolidations, Or, How stable is the Engram*, «Annual Review of Psychology», 55 (2004), pp. 51-86

Dudai (2012)

Y. Dudai, *The Restless Engram: Consolidations Never End*, «Annual Review of Neuroscience», 35 (2012), pp. 227-247

Everson (1997)

S. Everson, *Aristotle on Perception*, Oxford 1997

Feola (2012)

G. Feola, *Phàntasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Napoli 2012

Fermani-Migliori (2009)

A. Fermani, M. Migliori (a cura di), *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, Atti del convegno di Macerata (24-26 marzo 2004), Milano 2009

Fortenbaugh (2006a)

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden 2006

Fortenbaugh (2006b)

W.W. Fortenbaugh, *Aristotle: Animals, Emotion and Moral Virtue*, «Arethusa», 4 (1971), pp. 137-165; ristampato in W.W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden 2006, pp. 107-130

Frampton (1991)

M.F. Frampton, *Aristotle's Cardiocentric Model of Animal Locomotion*, «Journal of the History of Biology», 24 (1991), pp. 291-330

Frede D. (1982)

D. Frede, *The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 276-298

Frede D. (1992)

D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De Anima"*, Oxford 1992, pp. 195-225; trad. it. *La funzione conoscitiva della «phantasia» in Aristotele*, in G. Cambiano, L. Repici (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano 1993, pp. 91-118

Frede M. (1980)

M. Frede, *The Original Notion of Cause*, in J. Barnes, M. Burnyeat, M. Schofield (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford 1980, pp. 217-249

Frede-Reis (2009)

D. Frede, B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, New York 2009

Freeland (1994)

C.A. Freeland, *Aristotle on Perception, Appetition, and Self-Motion*, in M.L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton 1994, pp. 35-64

Freudenthal (1995)

G. Freudenthal, *Aristotle's Theory of Material Substance. Heat and Pneuma, Form and Soul*, Oxford 1995

Furley (1994)

D. Furley, *Self-Movers*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge 1978, pp. 165-179; ristampato in M.L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton 1994, pp. 3-14

Garniron-Jaeschke (1989)

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen, Bd. 7: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 2: Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*, P. Garniron, W. Jaeschke (hrsg.), Hamburg 1989

Gazzaniga-Ivry-Mangun (2005)

M.S. Gazzaniga, R.B. Ivry, G.R. Mangun, *Cognitive Neuroscience: The Biology of Mind*, New York 2002; trad. it. *Neuroscienze cognitive*, a cura di D. Conti, Bologna 2005

Gehlen (1940)

A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a.M. 1940, 1983¹²; trad. it. *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Milano 2010

Gessa Kurotschka-de Luzenberger (2008)

V. Gessa Kurotschka, C. de Luzenberger (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*, Milano, Udine 2008

Gill (1994)

M.L. Gill, *Aristotle on Self-Motion*, in M.L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton 1994, pp. 15-34

Gill-Lennox (1994)

M.L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton 1994

Gonzalez (1991)

F.J. Gonzalez, *Aristotle on Pleasure and Perfection*, «Phronesis», 36 (1991), pp. 141-159

Gosling-Taylor (1982)

J.C.B. Gosling, C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford 1982

Granger (1990)

H. Granger, *Aristotle and the Functionalist Debate*, «Apeiron», 23 (1990), pp. 27-49

Grasso-Zanatta (2005)

R. Grasso, M. Zanatta, *La forma del corpo vivente. Studio sul 'De anima' di Aristotele*, Milano 2005

Gregoric (2001)

P. Gregoric, *The Heraclitus Anecdote: De Partibus Animalium i 5.645a17-23*, «Ancient Philosophy», 21 (2001), pp. 73-85

Günther-Rengakos (1997)

H.-C. Günther, A. Rengakos (hrsg.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann*, Stuttgart 1997

Hadreas (2004)

P. Hadreas, *The Function of Pleasure in Nicomachean Ethics X 4-5*, «Ancient Philosophy», 25 (2004), pp. 155-168

Haeckel (1892)

E. Haeckel, *Storia della creazione naturale: conferenze scientifico-popolari sulla teoria dell'evoluzione in generale e specialmente su quella di Darwin, Goethe e Lamarck*, a cura di D. Rosa, Torino 1892

Hankinson (1998)

R.J. Hankinson, *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford 1998

Harris (1990)

M. Harris, *Cultural Anthropology*, New York 1983, 1987²; trad. it. *Antropologia culturale*, a cura di V. Trifari, revisione di U. Fabietti, Bologna 1990

Heidegger (1930)

M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphisik*, in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 29-30, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. *Concetti fondamentali della metafisica: mondo, finitezza, solitudine*, a cura di C. Angelino, Genova 1999

Irwin (1975)

T.H. Irwin, *Aristotle on Reason, Desire, and Virtue*, «The Journal of Philosophy», 72 (1975), pp. 567-578

Johansen (1988)

T.K. Johansen, *Aristotle on Sense Organ*, Cambridge 1988

Judson (1991)

L. Judson, *Review of Mind and Imagination in Aristotle*, by Michael V. Wedin, «Ancient Philosophy», 11 (1991), pp. 434-439

Kahn (1979)

C.H. Kahn, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, in J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, Vol. 4: Psychology and Aesthetics*, London 1979, pp. 1-31

King (2006)

R.A.H. King (ed.), *Common to Body And Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin 2006

Labarrière (1977)

J.-L. Labarrière, *Des deux introductions de la phantasia dans le De anima, III, 3*, «Kairos», 9 (1977), pp. 141-168

Labarrière (1984)

J.-L. Labarrière, *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, «Phronesis», 29 (1984), pp. 17-49; ristampato in J.-L. Labarrière, *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*, Leuven 2005, pp. 85-120

Labarrière (1990)

J.-L. Labarrière, *De la phronèsis animale*, in D. Devereux, P. Pellegrin (éds.), *Biologie, logique, métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, pp. 405-428; ristampato in J.-L. Labarrière, *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*, Leuven 2005, pp. 121-147

Labarrière (2004)

J.-L. Labarrière, *Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*, Paris 2004

Labarrière (2005)

J.-L. Labarrière, *La condition animale: études sur Aristote et les stoïciens*, Leuven 2005

Laks-Rashed (2004)

A. Laks, M. Rashed (éds.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d'Ascq 2004

Lashey (1969)

K.S. Lashey, *In Search of the Engram*, in *Society of Experimental Biology Symposium 4*, Cambridge 1950, pp. 454-482; trad. it. *Alla ricerca dell'engramma*, in *La fisica della mente*, a cura di V. Somenzi, Torino 1969, pp. 80-116

Leighton (1982)

S.R. Leighton, *Aristotle and the Emotions*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 144-174

Leroi-Gourhan (1964)

A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage*, Paris 1964; trad. it. *Il gesto e la parola: Tecnica e linguaggio*, vol. I, Torino 1977

Linguiti (2006)

A. Linguiti, *Immagine e concetto in Aristotele e Plotino*, in C.-C. Haerle (a cura di), *Ai limiti dell'immagine*, Macerata 2005, pp. 53-64; ristampato in «Incontri triestini di filologia classica», 4 (2004-2005), Atti del Convegno Internazionale «Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni», a cura di L. Cristante, pp. 69-80

Lloyd (1978)

G.E.R. Lloyd, *The Empirical Basis of the Physiology of the Parva Naturalia*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978, pp. 215-239

Lloyd-Owen (1978)

G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978

Lorenz (2006)

H. Lorenz, *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006

Manuli-Vegetti (2009)

P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano 1977, Pistoia 2009²

Manzoni (2007)

T. Manzoni, *Aristotele e il cervello. Le teorie del più grande biologo dell'antichità nella storia del pensiero scientifico*, Roma 2007

Marchesi (2003)

G. Marchesi (ed.), *Ratio et superstitio. Essays in honor of G. Federici Vescovini*, Louvain-la-Neuve 2003

Mather-Verstraten-Anstis (1998)

G. Mather, F. Verstraten, S. Anstis (eds.), *The Motion Aftereffect: A Modern Perspective*, Cambridge, Mass. 1998

Migliori-Fermani (2008)

M. Migliori, A. Fermani (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e logica*, Brescia 2008

Modrak (1981)

D.K.W. Modrak, *An Aristotelian Theory of Consciousness?*, «Ancient Philosophy», 2 (1981), pp. 160-170

Modrak (1986)

D.K.W. Modrak, *Φαντασία Reconsidered*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 66 (1986), pp. 47-69

Modrak (1987)

D.K.W. Modrak, *Aristotle: The Power of Perception*, Chicago 1987

Modrak (1990)

D.K.W. Modrak, *Aristotle the First Cognitivist?*, «Apeiron», 23 (1990), pp. 65-75

Moraux (1963)

P. Moraux, "Quinta essentia", in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, rev. G. Wissowa, vol. XXIV (Pyramos-Quosenus), Stuttgart 1963

Moraux-Wiesner (1983)

P. Moraux, J. Wiesner (hrsg.), *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum: Studien zu einer Dubia. Akten des 9.ten Symposium Aristotelicum*, Berlin 1983

Morel (2002)

P.-M. Morel, *Action humaine et action naturelle chez Aristote*, «Philosophie», 73 (2002), pp. 36-57

Morel (2006)

P.-M. Morel, "Common to Soul and Body" in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens. I*, 436b1-12), in R.A.H. King (ed.), *Common to Body And Soul. Philosophical*

Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity, Berlin 2006, pp. 121-139

Morel (2007)

P.-M. Morel, *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Paris 2007

Morison (2004)

B. Morison, *Self-motion in Physics VIII*, in A. Laks, M. Rashed (eds.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 67-79

Natali (1989)

C. Natali, *La saggezza di Aristotele*, Napoli 1989

Natali (1997)

C. Natali, *Aitia in Aristotele: causa o spiegazione?* in H.-C. Günther, A. Rengakos (hrsg.), *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für W. Kullmann*, Stuttgart 1997, pp. 113-124

Natali (1999b)

C. Natali, *Le plaisir dans l'"Ethique à Nicomaque"*, in M. Dixsaut, F. Teisserenc (éds.), *La fêlure du plaisir. Etudes sur le Philèbe de Platon*, vol. 2: *Contextes*, Paris 1999, pp. 129-148; ristampato in: C. Natali, *L'action efficace. Études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-La-Neuve 2004, pp. 109-129

Natali (2002)

C. Natali, *Perché Aristotele ha scritto il libro III dell'Etica Nicomachea?*, in C. Natali, S. Maso, *La catena delle cause. Determinismo e indeterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Atti del Convegno: Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo, Amsterdam 2002, pp. 145-163

Natali (2004)

C. Natali, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-La-Neuve 2004

Natali-Maso (2005)

C. Natali, S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e indeterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Atti del Convegno: Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo, Amsterdam 2005

Notargiacomo (2009)

S. Notargiacomo, *Medietà e proporzione. Due concetti matematici e il loro uso da parte di Aristotele*, Milano 2009

Nussbaum (1983)

M.C. Nussbaum, *The "Common Explanation" of Animal Motion*, in P. Moraux, J. Wiesner (hrsg.), *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum: Studien zu einer Dubia. Akten des 9.ten Symposium Aristotelicum*, Berlin 1983, pp. 116-157

Nussbaum (1986)

M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986; trad. it. *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, a cura di M. Scattola, Bologna 2004

Nussbaum-Putnam (1992)

M.C. Nussbaum, H. Putnam, *Changing Aristotle's Mind*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays in Aristotle's "De Anima"*, pp. 27-56

Nussbaum-Rorty (1992)

M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De Anima"*, Oxford 1992

Osborne (2000)

C. Osborne, *Aristotle and the Fantastic Abilities of Animals in De Anima 3.3*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 19 (2000), pp. 253-286

Owen (1977)

G.E.L. Owen, *Aristotelian Pleasures*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 72 (1971-1972), pp. 135-152

Pakaluk-Pearson (2011)

M. Pakaluk, G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford 2011

Pearson (2009)

G. Pearson, *Aristotle on the Role of Confidence in Courage*, «Ancient Philosophy», 29 (2009), pp. 123-137

Perler (2001)

D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden 2001

Philippe (1971)

M.-D. Philippe, *Φαντασία in the Philosophy of Aristotle*, «The Thomist», 35 (1971), pp. 1-42

Plessner (1928)

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin 1928; trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Torino 2006

Polster-Nadel-Schacter (1991)

M.R. Polster, L. Nadel, D.L. Schacter, *Cognitive neuroscience analyses of memory: A historical perspective*", «Journal of Cognitive Neuroscience», 3, 2 (1991), pp. 95-116

Purves-Augustine-Fitzpatrick-Katz-LaMantia-McNamara (1997)

D. Purves, G.J. Augustine, D. Fitzpatrick, L.C. Katz, A.S. LaMantia, J.O. McNamara, *Neuroscience*, Sunderland, Mass. 1997; trad. it. *Neuroscienze*, a cura di G. Trombi, Bologna 1997

Rapp (2001)

C. Rapp, *Intentionalität und phantasia bei Aristoteles*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden 2001, pp. 63-95

Rapp (2006)

C. Rapp, *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in R.A.H. King (ed.), *Common to Body And Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Berlin 2006, pp. 187-208

Reale (1993)

G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele, con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Milano 1961, 1993⁶

Rees (1971)

D.A. Rees, *Aristotle's treatment of phantasia*, in J. Anton, G. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971, pp. 491-504

Reiche (1960)

H.A.T. Reiche, *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma, with an Appendix "General Because First" a Presocratic Motif in Aristotle's Theology*, Amsterdam 1960

Repici (2000)

L. Repici, *Uomini capovolti. Le piante nel pensiero dei Greci*, Roma, Bari 2000

Richardson (1992)

H. Richardson, *Desire and the Good in De Anima*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays in Aristotle's "De Anima"*, Oxford 1992, pp. 381-399

Robiglio (2002)

A.A. Robiglio, *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano 2002

Romeyer-Dherbey (1998)

G. Romeyer-Dherbey, *Aristotele fenomenologo della memoria?*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano 1998, pp. 27-35

Romeyer-Dherbey-Viano (1996)

G. Romeyer-Dherbey, C. Viano (éds.), *Corps et âme. Sur le De Anima d'Aristote*, Paris 1996

Rossi (1960)

P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Napoli 1960

Ruggiu (1998)

L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano 1998

Russell (1916)

E.S. Russell, *Form and Function. A Contribution to the History of Animal Morphology*, London 1916

Salles (2004)

R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji*, Oxford 2004

Sassi (2007a)

M.M. Sassi, *Aristotele: linee di una teoria della mente e dell'immaginazione*, in R. Bruschi (a cura di), *Gli irraggiungibili confini. Percorsi della psiche nell'età della Grecia classica*, Pisa 2007, pp. 195-216

Sassi (2007b)

M.M. Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in M.M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni* (convegno Pisa, 25-26 settembre 2006), Pisa 2007, pp. 25-46

Sassi (2007c)

M.M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni* (convegno Pisa, 25-26 settembre 2006), Pisa 2007

Sauvé Meyer (1994)

S. Sauvé Meyer, *Self-Movement and External Causation*, in M.L. Gill, J.G. Lennox (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton 1994, pp. 65-80

Scheler (1928)

M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in M. Scheler, *Gesammelte Werke: Späte Schriften*, Bd. IX, Bern, München 1976; trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Milano 2000, 2004⁴

Schofield (1979)

M. Schofield, *Aristotle on the Imagination*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978, pp. 99-130; ristampato in J. Barnes-M. Schofield-R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, London 1979, pp. 103-132

Schofield (2011)

M. Schofield, *Phantasia in De Motu Animalium*, in M. Pakaluk, G. Pearson (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford 2011, pp. 119-134

Sharples (1975)

R.W. Sharples, *Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the "De Fato" of Alexander of Aphrodisias*, «Phronesis», 20 (1975), pp. 247-274

Sisko (1996)

J.E. Sisko, *Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De anima*, «Phronesis» 41 (1996), pp. 138-157

Skemp (1978)

J.B. Skemp, *ὄρεξις in De Anima III 10*, in G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978, pp. 181-189

Slakey (1961)

T.J. Slakey, *Aristotle on Sense Perception*, «Philosophical Review», 70 (1961), pp. 470-486

Solmsen (1957)

F. Solmsen, *The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether*, «The Journal for Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 119-123

Solmsen (1961)

F. Solmsen, *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*, «Museum Helveticum», 18 (1961), pp. 150-167, 169-197

Sorabji (1974)

R. Sorabji, *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy», 49 (1974), pp. 63-89

Sorabji (1980)

R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives in Aristotle's Theory*, London 1980

Sorabji (1992)

R. Sorabji, *Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense perception*, in M.C. Nussbaum, A.O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's "De Anima"*, Oxford 1992, pp. 195-225

Sorabji (2001)

R. Sorabji, *Aristotle on Sensory Processes and Intentionality*, in D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden 2001, pp. 49-61

Strohl (2011)

M.S. Strohl, *Pleasure as Perfection: Nicomachean Ethics 10. 4-5*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 41 (2011), pp. 257-287

Studtmann (2004)

P. Studtmann, *Living Capacities and Vital Heat in Aristotle*, «Ancient Philosophy», 24 (2004), pp. 365-379

Taylor-Hunt-Holzhaider-Gray (2007)

A.H. Taylor, G.R. Hunt, J.C. Holzhaider, R.D. Gray, *Spontaneous Metatool Use by New Caledonian Crows*, «Current Biology», 17 (2007), pp. 1504-1507

Thompson (1976)

R.F. Thompson, *The Search for the Engram*, «American Psychologist», 31 (1976), pp. 209-227

Toni (2000)

R. Toni, *Ancient Views on the Hypothalamic-Pituitary-Thyroid Axis: An Historical and Epistemological Perspective*, «Pituitary», 3 (2000), pp. 83-95

Tuozzo (1994)

T.M. Tuozzo, *Conceptualized and Unconceptualized Desire in Aristotle*, «Journal of the History of Philosophy», 32 (1994), pp. 525-549

Van Riel (2000)

G. Van Riel, *Pleasure and the Good Life. Plato Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden 2000

Verbeke (1978)

G. Verbeke, *Doctrine du pneuma et entéléchisme chez Aristote*, in G.E.R. Lloyd-G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978, pp. 191-214

Viano (2005)

C. Viano, *Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista*, in C. Natali, S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e indeterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Atti del

Convegno: Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo, Amsterdam 2005, pp. 131-144

Vinci-Scott Robert (2005)

T. Vinci, J. Scott Robert, *Aristotle and Modern Genetics*, «Journal of the History of Ideas», 66 (2005), pp. 201-221

von Uexküll (1934)

J. von Uexküll, G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin 1934; trad. it.: *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, a cura di M. Mazzeo, Macerata 2010

Ward (1996)

J.K. Ward, *Souls and Figures: Defining the Soul in De anima ii 3*, «Ancient Philosophy», 16 (1996), pp. 113-128

Waterlow Broadie (1982)

S. Waterlow Broadie, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics. A Philosophical Study*, Oxford 1982

Webb (1977)

P. Webb, *The Relative Dating of the Accounts of Pleasure in Aristotle's Ethics*, «Phronesis», 22 (1977), pp. 235-262

Webb (1982)

P. Webb, *Bodily Structure and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception*, «Hermes», 110 (1982), pp. 25-50

Wedin (1988)

M.V. Wedin, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, London 1988

Whiting (2002)

J.E. Whiting, *Locomotive Soul: The Parts of Soul in Aristotle's Scientific Works*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 141-200

Wieland (1993)

W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1962, 1970²; trad. it. *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, a cura di C. Gentili, Bologna 1993

Wiesner (1987)

J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin, New York 1987

Williams (1987)

B. Williams, *Internal and external reasons*, in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge 1981; trad. it. *Ragioni interne ed esterne*, in B. Williams, *Sorte morale*, Milano 1987, pp. 133-147

Wimpenny-Weir-Clayton-Rutz-Kacelnik (2009)

J.H. Wimpenny, A.A.S. Weir, L. Clayton, C. Rutz, A. Kacelnik, *Cognitive Processes Associated with Sequential Tool Use in New Caledonian Crows*, «PLOS ONE», 4, 8 (2009), e6471. doi:10.1371/journal.pone.0006471

Yates (1972)

F. Yates, *The Art of Memory*, London 1966; trad. it. *L'arte della memoria*, a cura di A. Biondi, Torino 1972

Zanatta (2003)

M. Zanatta, *Il desiderio e la locomozione degli animali nel "De anima"*, in G. Marchesi (ed.), *Ratio et superstitio. Essays in honor of G. Federici Vescovini*, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 1-40.

Zusne-Jones (1989)

L. Zusne, W.H. Jones, *Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking*, Hillsdale, New Jersey 1989

Sussidi

Bizos (2010)

M. Bizo, *Syntaxe grecque*, Paris 2010

Bonitz (1955)

H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolini 1870, Graz 1955²

Denniston (1966)

J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1934, 1966²

Devoto-Oli (2011)

G. Devoto, G.C. Oli, *Il Devoto-Oli. Vocabolario della lingua italiana 2011*, a cura di L. Serianni e M. Trifone, Milano 2010

Liddell-Scott-Jones (1996)

H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, with a Revised Supplement, compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by H.S. Jones with the assistance of R. McKenzie, supplement ed. by P.G.W. Glare, and with the assistance of A.A. Thompson, Ninth Revised Edition, Oxford 1996.

Radice (2005)

R. Radice (a cura di), *Lexicon III: Aristoteles*, Milano 2005, 2 voll., 1 CD-ROM

TLG

Thesaurus Linguae Graecae, University of California, CD-ROM, 1992, Vol. E

INDICE DEI PASSI CITATI

ARISTOTELE

Categoriae

8 a 7-8: 53

9 a 28-35: 154, n. 35

De interpretatione

9: 175

Topica

116 b 20-21: 162, n. 72

126 a 9-10: 107, n. 2

Physica

II 1-2: 34

192 b 9-12: 36

192 b 13-14: 34

194 a 1-5: 151, n. 27

II 9: 82; 89

211 a 34-b 5: 39, n. 68

240 b 8-20: 21, n. 30

VII 2: 147

243 a 32-35: 141

244 a 14-b 2: 141, n. 2

VII 3: 142-143

246 b 20-247 a 19: 142, n. 4

247 b 18-248 a 6: 68, n. 154

VII 5: 155-156

250 a 15-19: 155

252 b 17-24: 19

253 a 7-20: 17-23; 25; 33; 39; 59; 113

253 a 13: 21

253 a 14-15: 36; 41, n. 72

253 a 15-18: 137-138

253 a 16-17: 22

253 a 17-18: 43-44

254 a 24-29: 87, n. 30

VIII 4: 19-20; 41

254 b 28: 43

254 b 28-33: 42-43

255 a 2-5: 20

255 a 8-9: 8, n. 6; 9; 17, n. 22; 20; 39, n.

67

255 a 30-b 5: 38

255 b 6-7: 38

255 b 24-31: 38

255 b 29-31: 34

256 a 2-3: 38

VIII 6:

259 b 1-22: 8, n. 6; 17-23; 25; 29; 33; 39;

59; 113

259 b 7: 33

259 b 14-15: 33

259 b 16-20: 21, n. 29

261 a 23-25: 36

De caelo

270 a 25-35: 157, n. 46

292 b 1-13: 28

De mundo

passim: 170

De anima

passim: 49; 99; 108; 172

403 a 16-24: 67, n. 153

403 b 7-9: 151

408 b 15-17: 93

410 a 30-b 2: 162, n. 72

II 1-3: 70

412 a 19-21: 43; 150, n. 26

412 a 22-28: 38, n. 66

412 a 27-28: 43

412 b 1-4: 70, n. 158

412 b 10-413 a 10: 62, n. 130

413 a 5: 43

413 a 8-9: 43; 171

413 b 23: 44, n. 83

414 b 1-6: 44, n. 83; 53

414 b 2: 44, n. 82

414 b 14-16: 53

414 b 28-33: 68-69

414 b 33-415 a 3: 69

415 a 10-11: 53

415 a 16-22: 90

416 b 28-29: 154, n. 37

417 a 21-b 2: 38, n. 66

421 a 20-26: 67

424 a 4: 98, n. 56

II 12: 96-97

424 a 17-25: 95-96

424 b 1: 98, n. 56

425 b 26-426 a 26: 161

426 a 9-15: 90-91

III 3: 75-76; 112; 114

427 a 17-b 14: 86

427 a 17-b 26: 81

427 b 14-16: 81-82; 89

427 b 14-24: 86

427 b 16: 48, n. 98

427 b 17-24: 78-79; 84

427 b 18-20: 82-83

427 b 24-428 a 5: 86

428 a 1-2: 56

428 a 1-4: 48

428 a 1-5: 76

428 a 3: 48, n. 94

428 a 5-428 b 9: 76-77

428 a 8-11: 53

428 a 11-12: 48, n. 95

428 b 2-4: 82, n. 17; 181

428 b 10-17: 55-56

428 b 10-429 a 7: 88-93

428 b 10-429 a 9: 53-54

428 b 18-25: 87, n. 28

428 b 18-30: 93, n. 49

429 a 1-2: 48, n. 96

429 a 2-4: 93

429 b 5-9: 38, n. 66

429 b 29-430 a 1: 116, n. 26

III 7: 111

431 a 8-10: 127

431 a 8-14: 106

431 a 10-11: 110-111

431 a 14-17: 107, n. 4

431 a 16-17: 48, n. 98

431 b 2-10: 145-146

431 b 5: 145, n. 11

- 432 a 1-2: 65, n. 140
432 a 8-9: 48, n. 98
432 a 9-10: 48, n. 96; 96
III 9: 112-114
III 9-11: 6; 75-76; 79; 81; 106; 113
432 a 15-19: 77
432 b 3-7: 114, n. 23
432 b 5-8: 32, n. 53
432 b 7-19: 41, n. 71
432 b 8: 112, n. 21
432 b 15-16: 114-115
432 b 16: 113
432 b 26-433 a 6: 113
433 a 6-8: 113
III 10: 12; 105-139; 141; 180
433 a 9: 115, n. 24
433 a 9-12: 114-115
433 a 9-30: 116, n. 25
433 a 10-11: 55, n. 110
433 a 13-17: 115
433 a 15-20: 129
433 a 17-22: 115
433 a 18: 116, n. 25
433 a 20: 116, n. 25
433 a 21: 116, n. 25
433 a 21-22: 123, n. 32; 130
433 a 23-26: 44, n. 82
433 a 27-28: 116, n. 25
433 a 27-29: 117
433 a 28: 116, n. 25
433 a 31-b 13: 116, n. 25
433 b 5-11: 123, n. 31
433 b 7-10: 27, n. 40
433 b 10-13: 118-119; 130
433 b 21-27: 161
433 b 27-30: 53; 119
433 b 29: 48, n. 99
III 11: 123; 179-181
434 a 7-10: 180-181
434 a 10-12: 180, n. 10
434 a 16-17: 128, n. 46
434 a 19-21: 128, n. 46
435 b 13-19: 45, n. 84
- De sensu et sensibilibus*
436 a 6-11: 153, n. 31
436 a 9-10: 45, n. 85
438 b 11-16: 160, n. 63
- De memoria et reminiscencia*
passim: 131
1: 97
449 b 28-30: 56, n. 120
449 b 32-450 a 1: 48, n. 98
450 a 1-7: 49, n. 103; 90
450 a 16-22: 131, n. 54
450 a 22-25: 48, n. 97
450 a 24: 90, n. 39
450 a 27-b 11: 95-96
450 a 30-32: 94
450 a 32-b 11: 67, n. 152
450 b 20-451 a 2: 50-51
451 a 31-451 b 6: 131, n. 54
452 a 10-13: 84
452 a 24-26: 137, n. 73
453 a 18-20: 52, n. 111

De somno et vigilia

455 b 3-8: 159, n. 56

458 a 15-19: 165, n. 79

De insomniis

458 b 20-25: 83

459 a 6-8: 52, n. 110

459 a 14-18: 53-54

459 a 14-22: 48, n. 97

459 a 24-33: 99, n. 63

459 b 1-7: 100, n. 64

459 b 7-23: 100, n. 65

460 a 32-b 4: 101-102

460 b 5-11: 101, n. 69

460 b 11-16: 101, n. 70

460 b 16-18: 48, n. 94; 79, n. 10

3: 159

460 b 28-461 a 14: 100, n. 66

461 a 14-17: 102, n. 74

461 b 11-19: 100, n. 67

461 b 17-21: 101, n. 72

461 b 21-30: 102-104

462 a 12-15: 101, n. 71

De divinatione per somnum

464 a 6-11: 99, n. 63

464 b 5-16: 102, n. 75

De iuventute et senectute

3-4: 154, n. 37

469 a 10-23: 158, n. 52

469 b 6-9: 154

De respiratione

473 a 10-14: 154, n. 37

De spiritu

passim: 170

Historia animalium

passim: 17; 63-64; 70

488 b 12-26: 64

488 b 15: 64

488 b 20: 64

495 a 7-9: 160, n. 61

495 a 11-18: 160

I 17: 165, n. 79

III 3: 165, n. 79

514 a 15-23: 159, n. 55

515 a 27-28: 166, n. 86

III 7: 162, n. 71

536 b 17-18: 147, n. 14

588 a 17: 63

588 a 19: 63

588 a 22: 64

588 a 29: 64

588 a 31-b 3: 63, n. 132

588 b 4-24: 61-62

608 a 14-19: 147, n. 14

610 b 22: 64, n. 134

611 a 15-22: 66, n. 145

IX 6: 66, n. 146

612 b 18-613 a 6: 67, n. 148

614 b 18-26: 67, n. 147

IX 29: 66, n. 145

De partibus animalium

passim: 17; 62; 68; 70
639 a 15-b 3: 68, n. 155
640 b 29-641 a 14: 62
644 a 19-22:
644 a 23-25: 62, n. 128
644 a 29: 61, n. 127
644 a 29-33: 61
644 b 17: 62
645 a 4-23: 70, n. 159
646 b 10-19: 168, n. 87
646 b 10-27: 164, n. 76
647 a 2-24: 168, n. 87
647 a 24-33: 39, n. 68
647 a 24-b 7: 168, n. 88
648 a 2-13: 65, n. 141
648 a 6: 65
II 4: 65, n. 141
650 b 27: 132, n. 56
650 b 27-33: 66, n. 143
651 a 3: 132, n. 56
653 a 27-b 8: 66
653 b 19-36: 158, n. 53
654 a 32-b 2: 162, n. 70
656 a 27-37: 158, n. 52
656 b 7-16: 159, n. 54
656 b 13-19: 159
656 b 19-22: 159, n. 58
665 a 10-13: 153, n. 32
III 4: 165, n. 79
666 b 6-10: 165, n. 78
666 b 13-14: 166, n. 86
666 b 24-30: 165, n. 80
667 a 10-21: 66, n. 143

667 a 20: 132, n. 56
669 a 17-23: 134, n. 62
670 a 24-26: 66, n. 142
675 b 25: 132, n. 56
676 b 23: 132, n. 56
681 a 12-15: 63, n. 133
687 a 8-23: 65, n. 140
689 a 20-31: 164, n. 75
692 a 22-23: 66, n. 143
692 a 22 ss.: 132, n. 56

De motu animalium

passim: 13; 17; 20; 49; 76; 81; 120; 161-
162
1-5: 162, n. 69
698 a 4-7: 149-150
698 a 7-9: 17, n. 22
700 a 16-20: 147-148
6-8: 169
700 b 19-22: 48, n. 94; 77
700 b 22: 44, n. 82
700 b 23-29: 127
700 b 35: 45, n. 86
701 a 14: 52, n. 114
701 a 15: 52, n. 114
701 a 17: 52, n. 114
701 a 17-18: 128
701 a 22: 52, n. 114
701 a 30: 52, n. 114
701 a 31-33: 52-53
701 a 33: 52, n. 114
701 a 36-b 1: 44, n. 82
701 b 2-32: 163
701 b 10-13: 163-164, n. 74

702 a 5-7: 56, n. 119
702 a 17-19: 53
702 a 17-21: 45-47; 52; 57-58, n. 121;
119-120; 141; 163; 176
702 a 18-19: 48, n. 93
702 a 21-22: 147, n. 15
702 a 22-26: 57
10: 13-14; 169
703 a 4-5: 45, n. 86
703 a 4-10: 153-154
703 a 11-16: 147, n. 15
703 a 19-28: 14; 169
703 a 22: 172
703 b 20-29: 164, n. 75

De incessu animalium

passim: 17, 162, n. 69
3: 162, n. 69
705 a 26-b 29: 150, n. 23
6: 162, n. 69
706 b 17-22: 162, n. 69
8: 162, n. 69
9: 162, n. 69

De generatione animalium

734 b 9-19: 162
735 a 30-b 38: 157, n. 46
736 b 29-737 a 1: 13; 156-157
737 a 3-6: 154, n. 37
737 b 3-4: 162, n. 72
743 b 4-5: 162, n. 72
743 b 36-744 a 11: 159
744 a 24-31: 66
750 a 11-15: 66, n. 143

753 a 7-15: 67, n. 149
753 a 8-17: 147, n. 14
767 b 15-23: 155, n. 39
787 b 10-19: 162, n. 72

Problemata

910 a 26-33: 66

Metaphysica

981 b 2-5: 178
1016 a 9-12: 162, n. 69
1025 b 25: 64, n. 136
1030 b 30-31: 151, n. 27
1032 b 5-6: 128, n. 46
1035 b 16-18: 62, n. 130
IX 2: 134-137
1046 a 36-b 4: 136, n. 70
1046 b 4-7: 135, n. 64
IX 5: 134-137
1047 b 31-35: 136-137
1047 b 32: 135, n. 65
1048 a 5-10: 135, n. 66
1048 a 11: 136, n. 69
1048 a 11-12: 136, n. 69
1048 a 35-36: 38, n. 66
1054 b 3-7: 97
1062 b 33-1063 a 10: 87, n. 30
XII 7: 44
1072 a 26-1072 b 3: 44
1072 b 16-18: 56, n. 119

Ethica Nichomachea

1094 a 2-3: 125, n. 36
1094 a 18-24: 124-125

- 1097 a 18-19: 125, n. 35
1102 b 7-11: 49, n. 102
1103 b 25: 139, n. 77
1105 a 30-33: 135
III 1-3: 30
1109 b 31: 30
1110 a 15-17: 31
1110 a 33: 30
1110 b 9-15: 137-138
1111 a 13-14: 32, n. 51
1111 a 14-15: 32, n. 52
1111 a 19-21: 31, n. 50
1111 a 22-24: 30-31
1111 a 25-26: 32
1112 b 31-32: 20, n. 27
1113 a 11: 129, n. 47
1114 a 31-b 3: 132, n. 58
1114 b 21-25: 132, n. 58
1114 b 30-1115 a 3: 132, n. 59
1115 a 9: 134
1116 a 17-b 3: 146
1116 b 3-24: 146
1116 b 23-26: 146, n. 13
1116 b 24-1117 a 9: 146
1116 b 30-1117 a 1: 146, n. 13
1117 a 9-22: 146
1119 a 26-31: 66, n. 143
III 13: 142, n. 5
1135 b 15-16: 32, n. 52
1135 b 25-27: 31, n. 48
1139 a 18-20: 30, n. 45
1139 a 21-22: 44, n. 79
1139 a 23: 129, n. 47
1139 a 27-28: 64, n. 136
1139 a 31-33: 137-138
1141 a 26-28: 67, n. 150; 147, n. 14
1143 b 11-14: 133
1144 a 23-36: 133
1149 a 4-12: 66, n. 143
1149 a 25-33: 31, n. 48
1150 b 25-28: 52, n. 111
VII 12-15: 109-110
1152 a 28-33: 179, n. 6
1153 a 12-15: 107, n. 7
1154 b 11-15: 111, n. 19
1166 a 24-26: 56, n. 119
1168 a 17-19: 144, n. 9
1173 b 18-19: 56, n. 119
1174 b 31-33: 108, n. 8
1175 a 3-10: 108, n. 9
- Ethica Eudemia*
- 1219 b 24-26: 133, n. 60
1220 a 38-b 7: 133-134
II 6-9: 30
1222 b 15-16: 40
1222 b 18-20: 30, n. 45
1222 b 28-29: 20, n. 27
1223 a 10: 30
II 7: 112, n. 22
1223 a 26-28: 44, n. 82
- Politica*
- 1253 a 20-25: 62, n. 130
1277 a 6-7: 44, n. 80
1323 a 27-34: 66, n. 143
1327 b 23-38: 66
1334 b 17-28: 44, n. 82

1337 a 38-39: 65, n. 139

Rhetorica

passim: 151-152

1358 b 12-13: 30, n. 46

1367 a 34-35: 30, n. 46

1368 a 33-34: 30, n. 46

1368 b 32-1369 a 7: 58-60

1369 a 1-6: 44, n. 81

1369 b 33: 110

1369 b 33-1370 a 3: 109-110

1370 a 3-18: 109, n. 13

1370 a 27-35: 48, n. 96

1370 a 28-30: 55-56

1370 a 32-b 9: 144, n. 10

1370 b 15-22: 111, n. 20

1371 a 22-24: 110, n. 15

1378 a 30-32: 151, n. 28

1382 a 21-22: 48, n. 97

1386 a 29-32: 143, n. 7

II 12-13: 143

1389 b 29-32: 66, n. 143

1390 a 15-18: 153, n. 30

1390 a 18-21: 143, n. 6

1408 b 14-15: 30, n. 46

1414 b 30-31: 30, n. 46

1415 a 6: 30, n. 46

Poetica

1449 b 36-1450 a 3: 65, n. 138

1457 b 6-20: 84-85

De philosophia (ed. Ross)

27: 157, n. 48

ALTRI AUTORI ANTICHI E MEDIOEVALI CITATI

ALCMEONE

DK 24 A 10:

In Metaphysica

615-616: 97, n. 55

ALESSANDRO D'AFRODISIA

De fato

166, 3: 26

169, 19: 24

182, 20-31: 25-26

184, 1-11: 26-27

184,15-16: 26

184, 27-31: 26

185, 2-4: 27

187, 26-27: 30, n. 47

192, 18: 24, n. 35

196, 5-7: 24

196, 8-12: 24

196, 25-26: 30, n. 47

196, 30-31: 30, n. 47

197, 13-15: 24

198, 16-17: 30, n. 47

198, 24-25: 30, n. 47

200, 2-12: 128, n. 44

206, 1: 30, n. 47

206, 28: 30, n. 47

207, 21: 30, n. 47

210, 8: 30, n. 47

210, 25: 30, n. 47

211, 17: 27

In Topicorum

88: 109, n. 12

BABRIO

Mythiambi Aesopei

50, 10: 64, n. 137

ERODOTO

Historiae

VI 21, 2: 144, n. 8

FILOPONO

*In Aristotelis De anima libros
commentaria*

587, 8-14: 124, n. 34

GALENO

An in arteriis natura sanguis contineatur

8, 18: 160, n. 65

PLATONE

Philebus

34 d 10-35 b 7: 108, n. 10

Timaeus

46 c 6-47 a 1: 6, n. 2

Phaedo

98 c 2-99 a 4: 5

Theaetetus

192 a 1-10: 98, n. 58

198 e-199 a: 38, n. 66

Laches

198 c 9-200 a 3: 146, n. 12

Sophista

264 a 8-b 3: 87, n. 31

SIMPLICIO

In Aristotelis Physicorum

1257, 35-40: 41, n. 74

SOFONIA

In Aristotelis libros de anima paraphrasis

143, 23-25: 124, n. 34

TOMMASO D'AQUINO

*In octo libros physicorum Aristotelis
expositio*

VIII, 4, 1002: 21, n. 31

VIII, 13, 1080: 27, n. 41

ZENONE

DK 29 a 9: 155, n. 42