

FORME MATERIALI

L'ilomorfismo aristotelico fra biologia,
psicologia ed etica

a cura di
Giuseppe Feola,
Maria Michela Sassi
e **Diego Zucca**

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Forme materiate

L'ilomorfismo aristotelico fra biologia,
psicologia ed etica

a cura di GIUSEPPE FEOLA, MARIA MICHELA SASSI
e DIEGO ZUCCA

*Il presente volume è pubblicato grazie a un contributo del progetto di ricerca PRIN 2017
Material and Visual Culture of Science: A Longue Durée Perspective (Unità di Pisa).*



tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione marzo 2025
ISBN versione cartacea 979-12-5669-085-5
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-086-2

Indice

- p. 7 *Premessa* di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca
- 11 *«Materia informata». Il corpo vivente nella psicologia e nella biologia aristoteliche*
Giulia Mingucci
- 37 *Un problema sullo statuto dell'anima. Riflessioni a partire da HA. Θ 1, 588a 25-b 3*
Giuseppe Feola
- 65 *Questioni di gusto. Difficoltà nascoste nella trattazione di De anima II 10-11*
Maria Michela Sassi
- 85 *Un inutile fuorviante effetto accidentale? L'affezione psicofisica del sogno secondo Aristotele*
Francesca Masi
- 123 *Anima e corpo, pensiero e sensi. Un dialogo virtuale fra il Teeteto platonico e il De anima aristotelico*
Diego Zucca
- 161 *L'orexis nella teoria aristotelica dell'azione*
Eleonora Mercati

- p. 199 *Aristotele e la formazione del buon cittadino. Natura, seconda natura e insegnamento*
Carlo Natali
- 219 *μᾶλλον ὄν. Relazioni di priorità e posteriorità tra forma, materia e composto in Aristotele*
Luca Gili
- 241 *Virus materiale o vaccino formale? Alcuni rilievi sullo statuto del 'composto' a partire da Metafisica Z₃ 1029^a5-7*
Simone G. Seminara
- 261 *Alessandro di Afrodisia e la generazione della forma nella materia*
Maddalena Bonelli
- 281 Indice degli autori antichi
- 283 Indice degli autori moderni
- 285 Indice dei luoghi
- 297 Autrici e autori

Premessa

Questo volume trae la sua origine dal workshop *Forme incorporate tra biologia, psicologia ed etica: temi nell'ilomorfismo aristotelico e nella sua ricezione*, svoltosi presso l'Università di Chieti-Pescara il 15 novembre 2023: a Giuseppe Feola e Diego Zucca, autori dell'iniziativa, si è subito unita Maria Michela Sassi nel semplice proposito di organizzare una giornata di amichevole discussione fra studiosi similmente interessati a temi dell'ilomorfismo aristotelico, in particolare in quell'ambito psico-biologico in cui il rapporto fra materia e forma si pone per Aristotele in maniera particolarmente intrigante.

A quella giornata parteciparono, in presenza o in remoto, Giuseppe Feola, Diego Zucca, Luca Gili, Simone Seminara, Angela Longo, Giulia Mingucci, Carlo Natali e Maria Michela Sassi. Alla luce della qualità degli interventi (e dell'interessante discussione seguita), gli organizzatori hanno ragionato sull'opportunità di una pubblicazione delle relazioni presentate, insieme con altri testi, in un volume dotato di sufficiente unità, e con ciò atto a entrare con una sua identità nel vasto panorama attuale degli studi aristotelici.

Il volume che adesso si pubblica porta un titolo leggermente variato rispetto a quello del workshop. Abbiamo preferito scrivere "forme *materiate*" piuttosto che "incorporate" per alludere più direttamente a quell'espressione *logoi enyloi* che, nel primo capitolo programmatico del *De anima*, definisce i *pathe* psichici come qualcosa che non si dà se non nella *materia* del corpo; mentre d'altronde i due contributi di Luca Gili e Simone G. Seminara si distaccano dagli altri nel trattare e problematizzare il problema del rapporto

forma-materia nella cornice più generale, di carattere logico e ontologico, dell'ilomorfismo aristotelico. Inoltre, è caduto dal titolo originario il riferimento all'aspetto della ricezione, che nonostante le ambizioni iniziali era stato toccato nel convegno solo da Angela Longo, e si mantiene qui almeno, in continuità con gli scritti di Gili e Seminara, con il saggio di Maddalena Bonelli su Alessandro di Afrodisia.

Dal canto loro, i contributi di argomento più specificamente biologico e psicologico si sono disposti in una linea che ci piace definire *bottom up*. In apertura, Giulia Mingucci si interroga su quale sia la *materia* dell'essere vivente, e trova una risposta convincente estendendo lo sguardo dal *De anima* alla teoria embriologica del *De generatione animalium*. Sul fronte complementare della *forma* dell'essere vivente, ancora allargando l'esame al corpus biologico (in particolare alla *Historia animalium*), Giuseppe Feola argomenta una possibilità inedita di considerare l'anima come forma in movimento. Passando all'ambito della facoltà percettiva, Maria Michela Sassi analizza specificamente la trattazione del processo gustativo fra *De anima* e *De sensu*, scoprendo un'insospettata attività della lingua, che appare dunque non meramente ricettiva della forma sensibile.

Come si sa il "potere della percezione" (secondo una fortunata espressione inaugurata da Deborah Modrak) si amplia in Aristotele fino a sconfinare nella funzione intellettiva (la quale resta comunque fuori dagli obiettivi di questa trattazione). In questa zona di transizione entra in gioco la *phantasia*, la cui funzione centrale nella teoria aristotelica del sogno, in un contributo scritto specificamente per questo volume, è approfondita da Francesca Masi che la collega, in maniera interessante, col problema dell'errore percettivo. In questa zona incontriamo anche la nozione di senso comune, tanto cruciale nella teoria della conoscenza aristotelica quanto evanescente: ma Diego Zucca ne rende i contorni assai più nitidi nel momento in cui mostra puntualmente che Aristotele la elabora come una risposta alle pagine dedicate da Platone nel *Teeteto* (184-187) alle operazioni dell'anima (unico soggetto di cognizione) sui dati dei sensi.

Nella sfera percettiva, in quanto si radica necessariamente nella percezione (e nella *phantasia*), ha un piede anche l'*orexis*, la facoltà desiderativa, che posa l'altro piede nella sfera del ragionamento, senza il quale non si danno deliberazione e azione. Questo complesso meccanismo è esaminato da Eleonora Mercati in uno studio, scritto anch'esso specificamente per il presente volume, che ci porta sul terreno dell'etica. E della politica: il saggio di Carlo Natali che segue, infatti, è un'indagine sulla teoria aristotelica di come si forma il buon cittadino, di quale sia la funzione educativa della città e quella della filosofia nell'operare la transizione dell'individuo dalla natura umana "di partenza" a quella seconda natura in cui si realizza pienamente la virtù.

Non avendo mai preteso di coprire tutte le possibili questioni suscitate dalla tematica di questo volume, impresa del resto impossibile, confidiamo che i saggi raccolti in questo volume offrano singolarmente spunti di ricerca innovativi, e nel loro insieme un'esplorazione significativa dell'ilomorfismo psicologico aristotelico.

Giuseppe Feola
Maria Michela Sassi
Diego Zucca

Ringraziamo vivamente Francesco Verde per aver gentilmente accolto questo volume nella collana Doxai da lui diretta, nonché la casa editrice tab nella persona di Annalisa Maniscalco, efficiente e disponibile editor.

«Materia informata»

Il corpo vivente nella psicologia
e nella biologia aristoteliche¹

Giulia Mingucci

Abstract. The subject of this paper is Aristotle's notion of the body as the matter of the living being. Beginning with an analysis of the notion of «natural body which has life in potentiality», stated at the beginning of the second book of the *De anima* (412a 20), it will be shown that it is not possible to identify the matter of the living being apart from its form, i.e. the soul. The conception of the living body as «informed matter» has given rise to a discussion of the impossibility of distinguishing matter (i.e. the living body) and hylomorphic compound (i.e. the living substance) in the context of Aristotle's psychological theory, a problem which is often referred to as «Ackrill's problem». It will be shown that Aristotle himself provides precise clues to this distinction in the *De anima*, already at a lexical level. The criterion for distinguishing the informed matter *of* the living being from the informed matter that *is* the living being is to be found in the different degrees of potentiality of the soul/form. This thesis finds fundamental confirmation in the embryological theory formulated in *De generatione animalium*: by distinguishing different phases of the embryonic development, it will be possible to identify the matter of the living being with the product of conception in the first month of gestation, before being «separated» from the mother. On the basis of these texts, it will therefore be argued that the matter of the living

1. Questo contributo è il risultato dell'attività di ricerca finanziata con i fondi del PRIN 2022 *Kanon: Epicurus' Epistemology and Its Roots*, CUP: H53D23007130006. Ringrazio Maria Michela Sassi e Giuseppe Feola per i loro utili commenti a una prima versione di questo lavoro; la responsabilità di eventuali errori e/o omissioni rimane mia.

being is essentially informed by the potentiality for life, understood as the connate disposition for the acquisition of a series of soul capacities.

Keywords. *De anima*, *De generatione animalium*, Body, Hylomorphism, Embryology.

1. Introduzione

La ricognizione dello stato attuale delle ricerche riguardo al trattato *De anima* di Aristotele riporta un dato interessante: la concezione aristotelica del *corpo* è considerata un oggetto di studio autonomo rispetto a quella dell'anima, da esaminare piuttosto nel contesto delle opere dedicate alle sue funzioni e alla sua struttura, vale a dire nei trattati di psicofisiologia che costituiscono la raccolta dei *Parva Naturalia* e nei trattati biologici². Questa attitudine è del resto comprensibile, dal momento che è lo stesso Aristotele a presentare il trattato come il tentativo di comprendere da un punto di vista scientifico *l'anima*³; questa indagine, tuttavia, per Aristotele è strettamente vincolata a quella sul corpo e sulle sue funzioni⁴.

L'inseparabilità di anima e corpo rappresenta «una delle più geniali scoperte di Aristotele»⁵. Per Aristotele l'anima è essenziale al

2. Cfr. per es. Falcon 2018: 5: «The *De anima* is an account of the soul and its powers. It is characterized by a focus on the soul as formal, final, and efficient cause of the living body. As a consequence, the *De anima* is marked by a (relative) lack of interest in the body in which the soul is realized». Questa tesi sembra essere il tacito presupposto degli studi più recenti sul *De anima*, quali per es. Cohoe 2022 e Gregorić-Fink 2021, che dedicano uno spazio limitato alla concezione del corpo che emerge dal trattato aristotelico: approfondimenti in questo senso sono infatti, nelle raccolte menzionate, soltanto i contributi di Gelber 2022 e Connell 2021, dedicati, il primo, a un approfondimento delle funzioni nutritive e riproduttive del corpo, e il secondo alla connessione di queste con il pensiero.

3. Cfr. Aristot. *De an.* I 1, 402a 1-10, in part. 402a 7-8: ἐπιζητούμεν δὲ θεωρήσαι καὶ γνῶναι τὴν τε φύσιν αὐτῆς [scil. τῆς ψυχῆς] καὶ τὴν οὐσίαν.

4. Già nell'incipit del trattato ne abbiamo indicazione: l'analisi delle proprietà che competono necessariamente all'anima (cfr. εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτῆν, ivi, 402a 8), ossia delle sue affezioni e operazioni – siano esse «proprie» dell'anima o «comuni» anche con il corpo – è parte fondamentale dell'indagine sull'anima, come Aristotele sosterrà esplicitamente nel prosieguo del capitolo (ivi, 402b 16-403a 2), precisando che la seconda serve alla prima e *viceversa* (ἀνὰ πάλιν, 402b 21).

5. Berti 1973: 100.

corpo, e viceversa: il corpo è per definizione una materia dotata della capacità di vivere, e l'anima è per definizione una forma immanente nel corpo. «Materia informata» e «forma materiata» costituiscono insomma due aspetti tra loro inscindibili del medesimo *σύνολον*, la sostanza vivente. Questa tesi emerge chiaramente dalla prima definizione dell'anima enunciata all'inizio del secondo libro del *De anima*⁶, che perciò costituirà l'oggetto del presente contributo.

La nozione di «corpo naturale che ha la vita in potenza», formulata in questo contesto⁷, descrive quella che per Aristotele è la materia del vivente; una materia che, come si vedrà (cfr. paragrafo 3), è già essenzialmente informata dall'anima in ogni fase di formazione del corpo stesso. Prima di procedere con l'analisi di questa nozione, che costituisce il fulcro del saggio, ci soffermeremo brevemente sulla nozione ad essa complementare, quella di «forma materiata» (cfr. paragrafo 2).

L'inestricabilità di forma e materia del composto vivente è stata ed è ancora motivo di discussione tra gli studiosi; tra le difficoltà sollevate, una in particolare è diretta alla nozione del corpo vivente come materia essenzialmente informata, vale a dire il problema, noto in letteratura con l'espressione «Problema di Ackrill», sull'inapplicabilità della distinzione tra forma, materia e composto nel caso dei viventi⁸. A questo riguardo si dimostrerà (cfr. paragrafo 4) che la distinzione tra la materia informata *dell'essere* vivente e la materia informata che *è* l'essere vivente è presente nel secondo libro del *De anima* già a livello lessicale; l'analisi del testo porterà a identificare tale distinzione nei diversi gradi di potenzialità secondo cui l'anima/forma è presente nel corpo e nel composto. Questa tesi trova un fondamentale riscontro nella teoria embriologica formulata nel *De generatione animalium*: distinguendo le diverse fasi dello sviluppo

6. Cfr. *De an.* II 1. Per il numero e il rapporto tra le definizioni dell'anima formulate in *De an.* II 1-3, vedi De Corte 1939; Bolton 1978; Menn 2002; Mingucci 2021.

7. Cfr. *De an.* II 1, 412a 20-21.

8. Per un'analisi del «Problema di Ackrill» e un rifiuto della soluzione nota con l'espressione «tesi dei due corpi», rimando a Mingucci 2023. Rispetto a questo saggio, lo scopo del presente contributo è più circoscritto, ossia quello di analizzare la concezione aristotelica del corpo così come viene presentata nella definizione dell'anima in *De an.* II 1.

embrionale, sarà infatti possibile identificare la materia dell'essere vivente con il prodotto del concepimento nel primo mese di gestazione, ossia prima di essere dotato di un'esistenza «separata» dal corpo materno. Sulla base di questi testi, si sosterrà infine (cfr. paragrafo 5) che il senso in cui intendere la presenza della forma nella materia del vivente è quello di *potenzialità remota* per la vita.

2. Forma materiata

L'espressione «forma materiata» ricorre, al plurale (λόγοι ἔνυλοι), in un passo molto discusso⁹ del primo libro del *De anima*, relativo alla cosiddetta «aporia delle affezioni dell'anima»:

T1 Pongono un problema anche le affezioni dell'anima (τὰ πάθη τῆς ψυχῆς), se siano tutte comuni anche a ciò che le possiede oppure se ci sia qualcosa di proprio dell'anima stessa: comprendere ciò è necessario ma non è facile. È manifesto che nella maggior parte dei casi <l'anima> non subisce (πάσχειν) e non fa (ποιεῖν) nulla senza il corpo, com'è il caso dell'adirarsi, dell'ardire, del desiderare, e in generale del percepire, mentre soprattutto sembra che il pensare sia proprio <dell'anima> [...]. Sembra che anche le affezioni dell'anima siano tutte con un corpo: l'impeto, la tranquillità, la paura, la pietà, l'ardimento, e inoltre la gioia e l'amare e l'odiare. Insieme (ἅμα) infatti a queste subisce qualcosa anche il corpo [...]. Ma se così stanno le cose, è chiaro che le affezioni <dell'anima> sono forme materiate (λόγοι ἔνυλοι).¹⁰

Per «affezioni» (πάθη) dell'anima Aristotele intende tutto ciò che appartiene necessariamente all'essere vivente in virtù del possesso dell'anima¹¹, e nello specifico tutto ciò che, in virtù del possesso

9. Vedi per es. Caston 1997; 2008; Charles 2008; 2021: 18-41; Langton 2000; Wedin 1995: 184-191; 1996: 11-15.

10. *De an.* I 1, 403a 3-8, 16-19, 24-25, trad. it. mia.

11. Il termine πάθος vale come sinonimo di συμβεβηκός e ὑπάρχον, e denota un attri-

dell'anima, l'essere vivente «subisce o fa» (cfr. *πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν*, T_I, 403a 6-7), vale a dire passioni quali l'ira e la paura e operazioni proprie quali il percepire e il pensare. Aristotele intende dimostrare, a partire dall'esperienza¹², che le affezioni dell'anima interessano «insieme» o simultaneamente (*ἅμα*, T_I, 403a 18) anche il corpo; in altre parole, intende dimostrare che le affezioni dell'anima sono affezioni *psicofisiche*. È in questo contesto che ricorre appunto l'espressione *λόγοι ἔνυλοι* (T_I, 403a 25): «le affezioni <dell'anima> sono *forme materiate*»¹³.

Per *λόγος* si intende il contenuto di una definizione, che esprime l'essenza o forma di un oggetto di indagine¹⁴. La forma/nozione di un'affezione psicofisica è costituita, come Aristotele esplicherà mediante l'esempio dell'ira¹⁵, dal suo aspetto psichico, mentre la materia dal suo aspetto fisico: nel caso dell'ira, la forma è costituita dal «desiderio di vendetta», mentre la materia dal «ribollimento del sangue nella regione cardiaca»¹⁶. Caratterizzando le affezioni dell'anima come *λόγοι ἔνυλοι*, Aristotele intende chiarire la ragione per cui esse coinvolgono *ἅμα*, simultaneamente, anche il corpo: è il loro stesso *λόγος*, la loro stessa forma/nozione, a essere «materiato» (*ἔνυλος*), ossia *inseparabile* da una determinata materia¹⁷, sia che lo si consi-

buto (cfr. Bonitz 1870: 556a 8-25); dallo studio delle occorrenze del termine nel *De anima* emerge che esso è usato nel senso di «accidente per sé» (*συμβεβηκός καθ' αὐτό*) per indicare tutto ciò che appartiene a una cosa di per sé e in quanto tale: cfr. per es. I 1, 402a 9-10; 403a 10-16; 4, 408a 3-4; 5, 409b 15-16.

12. Cfr. *ivi*, 403a 19-24.

13. *Ivi*, 403a 24-25: εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν. Accolgo, con Ross 1956 e 1961, la variante *ἔνυλοι*, riportata dai codici UXTpS; in alcuni mss (CE) è presente al suo posto l'espressione *ἐν ἕλῃ*, *lectio* per es. adottata nel testo di Jannone-Barbotin 1966 e mantenuta da Shields 2016. Dell'aggettivo *ἔνυλος* si registra soltanto questa occorrenza in tutto il *corpus*.

14. Cfr. Shields 2016: 99 *ad De an.* 403a 3-27. Si veda l'endiadi *τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον* (*De an.* I 1, 403b 1-2), nella quale il valore epesegetico della proposizione *καὶ* è esplicitato da quanto immediatamente segue: ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε [*scl.* τὸ εἶδος] τοῦ πράγματος. Per l'endiadi *εἶδος καὶ λόγος*, vedi anche *ivi* II 2, 414a 9; *Ph.* IV 1, 209a 21-22; *Metaph.* Λ 2, 1069b 34; N 5, 1092b 24.

15. *De an.* I 1, 403a 25-b 2.

16. *Ivi*, 403a 30-b 1.

17. L'aggettivo *ἔνυλος* può essere inteso in due modi: (i) immanente alla materia; (ii) dotato di materia. I commentatori antichi lo intendono nel senso (i): cfr. Them. *in De an.* 7.25 (τουτέστιν ἐν ἕλῃ τὸ εἶναι ἔχοντες); Phlp. *in De an.* 54.14-15 (τουτέστιν εἶδη εἰσὶν ἐν

deri da un punto di vista ontologico (la forma non *esiste* senza una certa materia) sia che lo si consideri da un punto di vista logico-definitorio (la nozione della forma non può essere *concepita* senza fare riferimento a quella di una certa materia)¹⁸. Data l'unità essenziale di forma e materia nelle affezioni psicofisiche, la loro definizione deve includere il riferimento a entrambe: l'unione di queste due nozioni, formale e materiale, esprime ciò che l'affezione essenzialmente è, vale a dire: «questo in questo» (τόδε ἐν τῷδῑ), ossia questa forma in questa materia¹⁹, o parimenti «questo tale» (τόδε τοιόνδῑ), vale a dire questa materia dotata di questa forma²⁰.

L'unità inscindibile di forma e materia che caratterizza le affezioni del vivente è segno dell'unità ilomorfica che è propria del vivente stesso. Secondo Aristotele anche la sostanza vivente è, come tutte le sostanze sensibili, un sinolo di materia e forma, come osserva all'inizio del secondo libro del *De anima*, introducendo la sua ricerca sulla «nozione più comune» dell'anima²¹:

T2 Ogni corpo naturale che partecipa della vita (παῖν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς) sarà sostanza, e precisamente <sarà> sostanza come <sostanza> composta (ὡς συνθέτη). Ma poiché <ogni corpo naturale che partecipa della vita> è anche un corpo di una determinata specie (σῶμα τοιόνδῑ), ossia <un corpo> che ha la vita (ζῶην γὰρ ἔχον), l'anima non è il corpo: infatti il corpo non è tra i predicati di un soggetto, bensì piuttosto <sostanza> come soggetto/sostrato e materia (ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη). È dunque necessario che l'anima sia sostanza come forma di un corpo naturale che ha

ὕλη τὸ εἶναι ἔχοντα καὶ οὐ χωριστά); Th. in *De an.* § 22 («idest <rationes> habentes esse in materia»).

18. Per un'analisi più dettagliata della questione, rimando a Charles 2008; 2021; Mingucci 2015 (in part.: 62-66).

19. Cfr. *De an.* III 4, 429b 14; *Metaph.* Z 5, 1030b 18; II, 1036b 23; *PA I* 1, 640b 26; 3, 643a 24. La preposizione ἐν è intesa con valore logico-attributivo (cfr. Bonitz 1870: 244a 57-b 11): la forma è «nella» materia nel senso che essa viene attribuita soltanto al tipo specifico di materia coinvolto in quella data affezione, il quale costituisce il suo sostrato materiale.

20. Cfr. *PA I* 1, 640b 26; *Metaph.* Z 8, 1033b 24. Vedi anche *Metaph.* Z II, 1036b 24 (ὡδὶ ταδι ἔχοντα).

21. Cfr. *De an.* II 1, 412a 4-5.

la vita in potenza (ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). La sostanza è atto, e pertanto <l'anima> è atto di un corpo di questo tipo. Atto si dice in due sensi, da un lato come conoscenza e dall'altro come il conoscere. Dunque è chiaro che <l'anima è atto> come conoscenza [...]. Perciò l'anima è atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος). Di questo tipo è <il corpo> organico (ὀργανικόν) [...]. Se dunque si deve enunciare qualcosa di comune a ciascuna anima, essa sarà <quella di> atto primo di un corpo naturale organico (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ).²²

In questo passo Aristotele applica all'analisi del vivente la tripartizione dei sensi di 'sostanza' – come materia, come forma e come sinolo di materia e forma – teorizzata in *Metafisica* ΖΗΘ e mantenuta nella *Fisica*: «sostanza» è l'essere vivente, nel senso di sostanza composta (ὡς συνθέντη, T2, 412a 16), ossia in quanto σύνολον ilomorfo; è il corpo, nel senso di ὑποκείμενον, soggetto o sostrato, e materia (ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη, T2, 412a 18-19); è l'anima, nel senso di forma (ὡς εἶδος, T2, 412a 20). Si osservi che per Aristotele l'anima non è semplicemente «forma» (e atto primo): è forma (e atto primo) «di un corpo naturale che ha la vita in potenza» (σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, T2, 412a 20-21, 27-28). Anche l'anima, dunque, è una «forma materiata» o incorporata: nella sua stessa nozione è incluso il riferimento a una materia di una determinata specie (cfr. σῶμα τοιόνδε, T2, 412a 16-17), ossia il corpo naturale che ha la vita in potenza: è proprio su questo tipo particolare di materia che vuole vertere la nostra analisi.

3. Materia informata

La materia del vivente è un σῶμα τοιόνδε (T2, 412a 16-17), un corpo di una determinata specie²³. In primo luogo, esso è un corpo natura-

22. *De an.* II 1, 412a 15-23, 27-b 1, 4-6, trad. it. mia.

23. Cfr. anche ivi I 1, 403a 26, b 11; II 1, 412b 11, 16.

le, *σῶμα φυσικὸν* (T₂, 412a 20): come Aristotele chiarirà nel prosieguo del capitolo, con questa espressione si intende un corpo «che ha in sé stesso il principio del movimento e della quiete»²⁴. Si tratta, come noto dal secondo libro della *Fisica*, degli «animali e [del]le loro parti, [del]le piante e [de]i corpi semplici, come terra, fuoco, aria e acqua»:

T3 Degli enti, alcuni sono per natura, altri per altre cause. *Per natura sono gli animali e le loro parti, e le piante e i corpi semplici come terra, fuoco, aria, acqua*: questi infatti, e altri del genere, diciamo che sono per natura. Tutti questi è manifesto che differiscono dagli enti formati non per natura. Ciascuno di quelli, infatti, *ha in sé stesso il principio del movimento e della quiete*, alcuni secondo luogo, altri secondo accrescimento e diminuzione, altri ancora secondo alterazione. Invece un letto e un mantello e qualsiasi altro oggetto del genere – in quanto a ciascuno è attribuita in sorte una denominazione e nella misura in cui è un prodotto della tecnica – non hanno alcuna tendenza innata al cambiamento; possiedono però <una [certa] tendenza al cambiamento> in quanto capita loro di essere di pietra o di legno o una combinazione di questi, e limitatamente alla misura in cui la natura è un certo principio e causa del movimento e della quiete in ciò a cui appartiene di per sé e non per accidente.²⁵

I corpi naturali sono distinti da altri corpi, non naturali o «artificiali», come per esempio il letto o il mantello, che in quanto prodotti dell'intenzionalità umana «non hanno alcuna tendenza innata al cambiamento» (T₃, 192b 18-19), anche se, in quanto costituiti da corpi naturali dotati in sé stessi del principio del movimento e della quiete, come la pietra o il legno, sono comunque soggetti al cambiamento, ad esempio si corrompono (T₃, 192b 19-20)²⁶.

24. Cfr. *ivi*, 412b 16-17.

25. *Pb*. II 1, 192b 8-23, trad. it. *mia*.

26. In questo senso i corpi naturali sono detti essere «principi» dei corpi artificiali

Non è di un corpo di questo genere, artificiale – sostiene Aristotele nel *De anima* facendo l'esempio della scure²⁷ – che l'anima è essenza e forma, ma di un corpo naturale; e di un corpo naturale *di una determinata specie*. Aristotele distingue infatti tra corpi naturali *che hanno la vita* e corpi naturali *che non hanno la vita*:

T4 Tra i corpi naturali, alcuni *hanno* la vita e altri no (τὰ μὲν ἔχει ζώην, τὰ δ' οὐκ ἔχει); chiamiamo «vita» la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire.²⁸

Nell'espressione ἔχειν ζώην (T4, 412a 13) il verbo ἔχειν è da intendersi nel senso precisato nel libro Delta della *Metafisica*:

T5 L'«avere» è detto in molti modi [...]. In un modo <è detto 'avere'> *ciò in cui qualcosa sia presente come in un ricettacolo* (ἐν ᾧ ἄν τι ὑπάρχη ὡς δεκτικῶ), per esempio il bronzo ha la forma della statua e il corpo <ha> la malattia.²⁹

«Il corpo naturale che *ha* la vita» è dunque «ricettacolo» materiale della forma «vita» o «anima»³⁰; è appunto sostanza «come soggetto/sostrato e materia» (ὡς ὑποκείμενον καὶ ὕλη, T2, 412a 18-19). Esso possiede l'anima «in potenza» (δυνάμει, cfr. T2, 412a 20), ossia possiede la predisposizione ad acquisire la capacità effettiva (atto primo)³¹ di esercitare una serie di funzioni vitali, prime tra tutte quelle nutritive.

(cfr. *De an.* II 1, 412a 12-13): essi, infatti, ne costituiscono la materia, sono cioè principi nel senso di *cause materiali* dei corpi artificiali.

27. Cfr. *De an.* II 1, 412b 11-17.

28. Ivi, 412a 13-15.

29. *Metaph.* Δ 23, 1023a 8, 11-13, trad. it. mia.

30. Aristotele assume in T4 l'equivalenza tra «anima» e «vita» intesa come «la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire» (412a 14-15; cfr. ivi 2, 413b 1-2), ossia secondo le funzioni attribuite all'anima nutritiva, che *tutti* gli esseri viventi, incluse le piante, possiedono. Aristotele chiarirà in seguito (cfr. ivi 2, 413a 22-25) che forme di vita più complesse possiedono via via, oltre alla facoltà nutritiva, anche la sensitiva, la locomotoria e l'intellettiva.

31. L'anima è infatti «sostanza» come «atto primo» o «potenza prossima» (cfr. T2,

Esistono corpi naturali che non sono dotati di questa capacità: si tratta dei quattro corpi semplici («terra, fuoco, aria, acqua», cfr. T₃, 192b 10-11) e alcuni dei loro composti inorganici, come per esempio la pietra e il legno (cfr. T₃, 192b 19-20). In quanto corpi naturali, «ciascuno di que[st]i ha in sé stesso il principio del movimento e della quiete» (T₃, 192b 13-14): per esempio, nel caso dei quattro elementi, la tendenza a spostarsi verso il proprio luogo naturale oppure a trasmutare l'uno nell'altro. La tendenza innata degli elementi alla κίνησις è riconducibile alla loro costituzione materiale: essa si fonda infatti sulla attitudine delle proprietà elementari della materia ad agire e interagire in un determinato modo³². Nei corpi naturali che hanno la vita, invece, il principio del movimento e della quiete è da ricondurre non (soltanto) alla loro costituzione materiale, bensì piuttosto alla loro forma ed essenza, vale a dire all'anima³³. Ciò è evidente fin dalla costituzione del corpo del vivente.

Occupandosi della γένεσις della sostanza vivente nel *De generatione animalium*, Aristotele chiarisce che la formazione del corpo durante lo sviluppo embrionale avviene sì tramite il concorso delle quattro qualità elementari, ma queste da sole non sono sufficienti a spiegare lo sviluppo di un corpo determinato, dotato di una specifica struttura e di specifiche parti, in un luogo e in un tempo determinati:

T6 La formazione delle parti omeomere avviene a opera del *raffreddamento* e del *calore*: alcune di esse infatti si compattano (συνίσταται) e solidificano (πήγνυται) con il freddo, altre con il caldo [...]. Il calore tuttavia non produce carne od ossa a caso, in

412a 21-23, 27, b 5), ossia come capacità di svolgere determinate attività vitali. Su questo torneremo tra breve: vedi paragrafo 4.

32. Cfr. Charlton 1985: 138-139.

33. Il soggetto della κίνησις non è l'anima, ma l'essere vivente, il σύνολον di anima e corpo (cfr. in part. *De an.* I 4, 408b 1-15; vedi anche ivi 1, 402a 9-10; 4, 408b 25-27; 5, 411b 2; II 4, 415b 8, 11; 416b 22; III 9, 432b 12). L'anima è piuttosto «ciò in virtù di cui» (ᾧ) il corpo animato «è mosso» (κινεῖσθαι), ossia compie determinate operazioni o subisce determinate passioni; e lo è «in senso proprio» (πρώτως), ossia in quanto forma e atto primo: cfr. ivi II 2, 414a 4-14.

un luogo a caso o in un tempo a caso, ma *ciò che è secondo natura* (τὸ πεφυκός), *nel luogo secondo natura* (οὗ πέφυκε) e *nel tempo secondo natura* (ὅτε πέφυκεν) [...]. Il calore è presente nel residuo seminale con una κίνησις e un'ἐέργεια in quantità e qualità proporzionate a ciascuna delle parti. Nella misura in cui difetta o è eccessivo, porta a compimento ciò che si forma in modo o peggiore o mutilo, all'incirca come ciò che si condensa all'esterno per mezzo della bollitura per il soddisfacimento della nutrizione o per qualche altra funzione. Ma qui siamo noi a procurare il calore proporzionato alla κίνησις, mentre là <lo> conferisce la natura del genitore.³⁴

Per Aristotele le parti omeomere (τὰ ὁμοιομερῆ) – umori come sangue, flegma e bile, e tessuti e parti semplici come carne, ossa e vene³⁵ – sono la materia del corpo vivente³⁶. Esse si formano tramite un processo di «compattazione» (cfr. συνίσταται, T6, 743a 5)³⁷ per opera delle qualità del caldo e del freddo, considerate come fattori attivi, sulle qualità del secco e dell'umido, considerate invece come fattori passivi (cfr. T6, 743a 3-5)³⁸. In questa sorta di «combinazione chimi-

34. GA II 6, 743a 3-5, 21-23, 26-34, trad. it. mia.

35. Cfr. in part. HA III 2, 51b 1-10.

36. Le parti omeomere sono materia sia di organi e parti complesse («anomeomere») come il viso e le mani (cfr. PA II 1, 646a 20-22; GA I 1, 715a 10) sia del vivente come intero (cfr. GC I 5, 321b 19-21, 22-32; Mete. IV 12, 389b 26-28; Metaph. Z 8, 1034a 6; I 9, 1058b 7-8). Tra le parti omeomere del corpo, come materia del vivente Aristotele indica in particolare il sangue: cfr. PA II 1, 647a 34-35; 4, 651a 13-14; III 5, 668a 5; GA I 19, 726b 5-7; III 1, 751a 34-b 1; IV 1, 766a 12.

37. Il verbo συνίστημι, lett. «mettere insieme», è utilizzato in riferimento al processo mediante cui il principio attivo o formale opera su quello passivo o materiale, imponendo a questo una specifica forma. Come osserva Peck 1942: lxiv, «Συνιστάναι therefore denotes the first impact of Form upon Matter, the first step in the process of actualizing the potentiality of Matter [...]. Sometimes I have used “constitute,” sometimes “set,” sometimes “cause to take shape” [...]. <“Composit”> would have represented Aristotle’s thought much more precisely [...]. Another possible rendering would have been “organize”».

38. Le parti omeomere che «si compattano» con il freddo sono per es. la carne (cfr. GA II 6, 743a 10-11), con il caldo sono per es. le unghie, i tendini e le ossa (cfr. ivi, 743a 11-20). Caldo, freddo, secco (o solido) e umido (o fluido) sono le δυνάμεις fondamentali dei corpi semplici o elementari, ossia di terra, acqua, aria e fuoco. Per la dottrina aristotelica degli elementi e delle qualità, si vedano Vegetti 1971: 540-543; Furth 1988: 76-83; Rashed 2005; Giardina 2008.

ca» che è la *μίξις* delle qualità elementari³⁹, il caldo, il freddo, il secco e l'umido si approssimano a una condizione intermedia, andando così a costituire una specifica *κρᾶσις*, ossia uno specifico temperamento⁴⁰. Ciò non avviene «a caso» (ἐτυχεν, T6, 743a 21, 22): ogni parte del corpo del vivente ha una sua propria *κρᾶσις*, determinata dalla *specifică proporzione* con cui le qualità elementari entrano nella sua costituzione, il cosiddetto *λόγος τῆς μίξεως*⁴¹. La proporzione in base alla quale si formano le parti corporee del nascituro non è il risultato di una progettualità estrinseca (come nei corpi artificiali) o della mera interazione tra qualità elementari (come nei corpi naturali inorganici): essa è teleologicamente ed essenzialmente determinata dalla «natura del genitore» (ἡ φύσις ἢ τοῦ γεννῶντος, T6, 743a 34), vale a dire dalla sua forma/anima, trasmessa dal seme paterno alla materia femminile (il residuo mestruale) nel momento del concepimento⁴².

Il concepimento ha successo se le secrezioni seminali maschili e femminile si trovano secondo un'adeguata proporzione (cfr. T6, 743a 26-29); quando invece non sono tra di loro commisurati, «si porta a compimento ciò che si forma in modo o peggiore o mutilo» (T6, 743a 30): se il seme maschile è troppo scarso, non ha calore a sufficienza per operare la coazione del coagulo mestruale, se è troppo abbondante lo dissecca⁴³; se il residuo mestruale è troppo scarso, non fornisce alimento e materia al seme maschile, mentre se è troppo abbondante lo sommerge⁴⁴.

39. Joachim 1903. Per la differenza tra la mescolanza o combinazione chimica (*μίξις*) e la composizione o aggregazione fisica (*σύνθεσις*), cfr. *GC I* 10, 327b 31-328a 18; *Sens.* 3, 439b 19-440b 23.

40. Non è semplice stabilire la differenza tra *μίξις* e *κρᾶσις*, termini impiegati talvolta come sinonimi (cfr. per es. *GC I* 10, 328a 8, 12); sembra che per Aristotele la *κρᾶσις* sia un tipo specifico di *μίξις*, caratterizzato come combinazione di sostanze fluide: cfr. *Top.* IV 2, 122b 26-31; Joachim 1903: 73-74.

41. Cfr. in part. *De an.* I 4, 408a 14-15. Vedi anche *PA I* 1, 642a 17-24; *GA II* 6, 743a 20-26.

42. Secondo Aristotele la femmina fornisce la materia, che è nella «sostanza costitutiva» (*σύστασις*) dei mestruai (ossia una specie di «coagulo» che rimane al termine del flusso mestruale: cfr. *GA I* 19, 727b 12-33; II 4, 739a 6-13), mentre il maschio la forma: cfr. *GA I* 20, 729a 9-14, 24-33; 21, 729a 34-b 21; II 3, 737a 27-34; 4, 738b 25-27, 740b 24-25.

43. Cfr. *GA I* 20, 729a 16-19; IV 2, 767a 17-18; 4, 772a 10-17.

44. Cfr. *ivi* I 19, 727b 11-18.

Anche nella cottura dei cibi, per esempio nella bollitura (cfr. T6, 743a 31-32), si fa uso di un calore «proporzionato» al processo che si intende portare a compimento, ma con una differenza fondamentale: «Qui [*scl.* nella bollitura] siamo noi a procurare il calore proporzionato alla κίνησις, mentre là [*scl.* nel processo di sviluppo embrionale] <lo> conferisce la natura del genitore» (T6, 743a 32-34). Il seme maschile innesca infatti una serie di movimenti o impulsi (κινήσεις) finalizzati alla realizzazione della propria forma⁴⁵ ai quali si deve non soltanto l'elaborazione della materia femminile nel prodotto del concepimento, ma anche il successivo sviluppo embrionale, vale a dire lo sviluppo «di ciò che è secondo natura (τὸ πεφυκός), nel luogo secondo natura (οὗ πέφυκε) e nel tempo secondo natura (ὅτε πέφυκεν)» (T6, 743a 21-23).

Sebbene la materia dell'essere vivente sia costituita dagli stessi elementi alla base di tutti i corpi del mondo sublunare⁴⁶, la sua struttura e il suo comportamento non sono determinati «dal basso», dall'azione e passione reciproca delle qualità elementari, ma «dall'alto», ossia dalla sua forma, dall'anima. Che «un uomo generi un uomo»⁴⁷ per Aristotele dipende dall'εἶδος, che determina *fin dall'inizio*, ossia fin dal concepimento, il processo di formazione del corpo del nascituro secondo tempi e modalità *specifici*⁴⁸. È dunque impossibile individuare nel caso degli esseri viventi un livello di for-

45. Aristotele spiega più in dettaglio quali sono le diverse κινήσεις possedute dal seme maschile responsabili dei tratti psichici e somatici che caratterizzeranno il nascituro in *GA* IV 3, 767b 15-769a 6.

46. Cfr. *PA* II 1, 646a 12-24; *GA* I 1, 715a 9-11. Aristotele specifica che «sarebbe forse meglio parlare della composizione come risultante dalle δυνάμεις» (*PA* II 1, 646a 14-15): gli elementi sono infatti detti essere «semplici» soltanto in apparenza (cfr. *GC* II 3, 330b 2), in quanto sono a loro volta costituiti da una materia qualificata, o in un certo stato, in seguito al reciproco agire e patire delle quattro δυνάμεις.

47. *Ph.* II 1, 193b 8, 12; 2, 194b 13; 7, 198a 26-27; III 2, 202a 11; *GC* II 6, 333b 7; *PA* I 1, 640a 25; II 1, 646a 33; *GA* II 1, 735a 21; *Metaph.* Z 7, 1032a 25; 8, 1033b 32; 9, 1034a 35-b 8, 18; Θ 8, 1049b 25-26; Λ 3, 1070a 8, 27-28; 4, 1070b 31, 34; N 5, 1092a 16.

48. L'esito, tuttavia, non è certo: potrebbe accadere qualcosa che «devia» il processo di formazione dal conseguimento del fine (ossia la riproduzione dell'εἶδος), conducendolo per esempio alla generazione di un individuo «animalesco», di un τέρας (cfr. *GA* IV 3, 769b 8-4, 773a 32). In natura, insomma, la necessità con cui si consegue, posto un certo fine, la conclusione, non è assoluta; è «per lo più» (ὡς ἐπὶ τὸ πλὸν): cfr. *APr.* I 3, 25b 14-15; *PA* III 2, 663b 27-29; *GA* I 8, 725b 16-19; 19, 727b 29-30.

mazione del corpo in cui la materia sia del tutto indeterminata e priva di forma: il corpo del nascituro e le sue parti sono essenzialmente «materia informata» fin dal concepimento.

4. Il «Problema di Ackrill»

Da quanto si è visto finora, la materia del vivente è per Aristotele un corpo naturale che, almeno in un certo senso, è già «informato» dall'anima. *In un certo senso*, perché il modo in cui *la materia* del vivente è informata dall'anima deve essere distinto dal modo in cui è informato *il composto*, la sostanza vivente, pena l'inapplicabilità della tesi cardine dell'ilomorfismo, la distinzione tra forma, materia e composto ilomorfo:

T7 Affinché la distinzione materia-forma sia chiaramente applicabile a qualcosa, è necessario poter *individuare* il costituente materiale. È necessario riferirsi a un qualche materiale la cui identità come *quel* materiale non dipenda dal fatto che sia così modellato o informato. Il problema dell'applicazione da parte di Aristotele della distinzione forma-materia agli esseri viventi è che il corpo che qui è la materia è esso stesso "già" necessariamente vivente. In breve, la materia in questo caso non è capace di esistere *se non* come materia *di un animale*, come materia *così in-formata* [dalla *psyche*].⁴⁹

Il problema sollevato dall'aristotelista e filosofo analitico John L. Ackrill nel saggio *Aristotle's Definitions of Psyché* ha costituito per gli studiosi un indifferibile argomento di riflessione, ormai noto in letteratura con l'espressione «Problema di Ackrill». In breve, l'idea che la materia del vivente, il corpo, sia una materia *già* informata, ossia una materia che non può esistere né essere concepita in separazione dall'anima/forma, sembra rendere impossibile la sua indivi-

49. Ackrill 1972-1973/1979: 69-70, trad. it. mia.

duazione come (semplice) «materia», con *criteri di identificazione* distinti, appunto, da quelli relativi all'anima/forma e al vivente/sinolo; sembra insomma rendere la distinzione tra materia, forma e composto ilomorfo inapplicabile.

La discussione di questo problema concerne alcuni tra i principi più importanti nella scienza aristotelica degli esseri viventi, quali il principio di omonimia e il principio di analogia, e questioni fondamentali per l'ontologia, quale lo statuto e l'eventuale identificazione della «materia prima» (πρώτη ὕλη)⁵⁰. Ci limiteremo, in questo contesto, all'analisi di *De an.* II 1, dove la tripartizione tra forma, materia e composto è esplicitamente menzionata⁵¹ e applicata (cfr. T₂) all'analisi della sostanza vivente. Già a questo livello di indagine, infatti, è possibile tracciare una distinzione tra materia e composto ilomorfo.

Si osservi in primo luogo l'impiego di due diverse espressioni, μετέχειν ζωῆς (cfr. T₂, 412a 15) ed ἔχειν ζωῆν (cfr. T₂, 412a 17, 20, 28; T₄, 412a 13), per indicare il possesso della vita da parte, rispettivamente, della sostanza vivente e della sua materia. Ciò costituisce un chiaro segnale linguistico della distinzione tra il *modo* in cui possiedono la forma (ossia la vita o anima) il composto ilomorfo, da un lato, e la materia, dall'altro: mentre infatti il verbo ἔχω indica il semplice possesso di una «capacità» per la vita (cfr. T₂, 412a 20; T₅), il verbo μετέχω indica l'effettiva «partecipazione» alla vita⁵².

La distinzione risiede insomma *nel grado di potenzialità* secondo cui la sostanza vivente e la materia del vivente possiedono l'anima, la

50. Per un'analisi e una discussione più ampia del «Problema di Ackrill», rimando a Mingucci 2023.

51. Cfr. *De an.* II 1, 412a 6-9.

52. Bonitz 1870: 462b 32, considera la locuzione μετέχον ζωῆς come sinonimica rispetto a ἐμψυχον, «animato»: cfr. *Cael.* II 12, 292a 21; *De an.* II 1, 412a 15; 4, 416b 9; *Sens.* I, 436a 12; *HAV* III 1, 588b 8; *GA* II 1, 732a 12; *EE* I 5, 1216a 6; *Pol.* I 5, 1254a 32. L'espressione ἔχειν ζωῆν è utilizzata nel *corpus* non solo nel senso in cui ricorre nel *De anima*, ossia in riferimento al possesso (potenziale) della vita da parte del corpo e delle sue parti (cfr. *De an.* II 1, 412a 17, 20, 28, 412a 13, b 26; *GA* I 18, 722b 22; III 11, 762a 32; *Somn. Vig.* 1, 454a 14) – o, nel caso della generazione spontanea, da parte della materia (cfr. *HAV* 32, 557b 12) –, ma anche per indicare il possesso (attuale) della vita da parte di viventi «semplici» come le piante o gli insetti (cfr. *Sens.* I, 436a 3; *HAV* 7, 531b 30; *GA* I 20, 728b 32).

capacità di vivere⁵³. Il σύνολον «partecipa» della vita, è «animato» o vivente in atto, e perciò possiede l'anima come atto primo o potenza prossima, ossia come la capacità effettiva di svolgere una serie di attività vitali. La materia del vivente, invece, è naturalmente «adatta» a essere informata dall'anima, possiede cioè intrinsecamente la predisposizione ad acquisire una serie di *capacità* vitali; in altre parole, essa possiede l'anima come *potenza remota*.

Che l'anima sia presente nel corpo vivente nella forma di potenzialità remota è confermato dall'espressione «corpo naturale che ha la vita in potenza» (σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, T₂, 412a 20-21, 27-28). Per «vita» Aristotele intende infatti «la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire» (T₄, 412a 14-15; cfr. ivi 2, 413b 1-2), vale a dire *l'anima* nella sua accezione minima, quella nutritiva; l'anima poi è «atto primo» o potenza prossima (cfr. T₂, 412a 21-23, 27, b 5), ossia una *capacità*, quella effettiva di svolgere determinate attività vitali, in questo contesto quelle nutritive. Avere (a) «in potenza» (δυνάμει) (b) la vita/anima significa allora avere (a) la capacità (δυνάμεις) di acquisire (b) una capacità; in altre parole, essere dotati di una *potenzialità remota* per la vita. Anche l'aggettivo ὀργανικόν (cfr. T₂, 412a 27-b 1) è da intendersi in questo senso⁵⁴. Il corpo ὀργανικόν non è già ὄργανον dell'anima: non possiede infatti (ancora) le capacità psichiche – e con esse le rispettive parti corporee, gli ὄργανα – per determinate funzioni vitali; in altre parole, non è «già necessariamente vivente» (pace Ackrill 1972-1973/1979 [T₇):

53. Per i gradi di potenzialità, vedi in part. *De an.* II 5, 417a 21-b 2. La presenza di diversi gradi di potenzialità nel possesso dell'anima è confermata anche in *GA II 1*: Aristotele, chiedendosi «se lo σπέρμα abbia un'anima oppure no», risponde che esso «possiede un'anima ed è potenzialmente anima» (735a 5-9) e aggiunge: «Potenzialmente si può essere più vicini o più lontani da sé stessi (ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὐτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει), come il geometra che dorme è più lontano di quello sveglio e costui di quello che sta studiando».

54. Il significato dell'aggettivo ὀργανικόν è controverso fin dall'antichità: alcuni intendono «dotato di organi» (così per es. Phlp. in *De an.* 217.9-15; Them. in *De an.* 42.2-20; Th. in *De an.* 230); altri invece «strumentale» (così per es. Simp. in *De an.* 90.36-91.4). A differenza delle interpretazioni maggioritarie, ritengo sia importante sottolineare la presenza del suffisso -ικον, che indica una capacità, e nello specifico la capacità di essere un ὄργανον dell'anima.

70). Esso è piuttosto «capace di essere un ὄργανον per l'anima», ossia possiede la disposizione ad acquisire le parti corporee e le capacità psichiche che lo definiscono come un determinato essere vivente.

Di questo tipo sono, secondo Aristotele, il seme e il frutto:

T8 Non è ciò che ha perduto l'anima ciò che è in potenza tale da vivere (τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν), ma ciò che la possiede (τὸ ἔχον), mentre il seme e il frutto <sono> ciò che è in potenza un corpo di tale specie (τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα).⁵⁵

Il corpo che ha perduto la vita, il corpo morto, non è più in grado di svolgere le funzioni vitali dalle quali è definito: esso è per Aristotele «corpo» soltanto «per omonimia», ossia solo per nome ma non per definizione⁵⁶. Il seme e il frutto, invece, costituiscono «ciò che è in potenza un corpo di tale specie» (τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα, T8, 412b 27), vale a dire un corpo *capace di vivere* (cfr. τὸ δυνάμει ὄν ὥστε ζῆν, T8, 412b 26), ossia di svolgere in atto le proprie funzioni vitali⁵⁷. In altre parole, il seme e il frutto sono in potenza una sostanza vivente; e sono in potenza una sostanza vivente perché rappresentano «ciò da cui» si genera il sinolo, vale a dire la sua materia⁵⁸, una materia che, come si è visto, è dotata essenzialmente della potenzialità (remota) per la vita.

55. *De an.* II 1, 412b 25-27, trad. it. mia.

56. Cfr. *Cat.* I, 1a 1-6; *Met.* IV 12, 390a 10-13; *De an.* II 1, 412b 15, 20-22; *PA* I 1, 640b 34-641a 34 (in part. 640b 34-641a 3, 18-21); *GA* I 19, 726b 22-24; II 1, 734b 24-735a 9 (in part. 734b 24-27, 735a 7-9); *Metaph.* Z 10, 1035b 11, 24; 11, 1036b 30-32; *Pol.* I 2, 1253a 19-25.

57. L'espressione (a) τὸ δυνάμει <τοιούτων> ὄν ὥστε ζῆν (T8, 412b 26) non è equivalente all'espressione (b) τὸ δυνάμει ζωὴν ἔχον (cfr. T2, 412a 20-21, 27-28), come intendono la maggior parte degli interpreti (vedi in part. Hicks 1907: 318 *ad De an.* 412b 26): in (a) è infatti presente il verbo ζῆν, che indica l'*attività* del vivere, mentre in (b) il sostantivo ζωή, che Aristotele intende (cfr. T4, 412a 13-15) come equivalente alla *capacità* di vivere. In altre parole, (a) «ciò che è in potenza tale da vivere» è il composto ilomorfo, che possiede l'anima e con essa la capacità effettiva di vivere (*atto primo* o *potenza prossima*); (b) «ciò che ha la vita in potenza» è invece, come si è sostenuto, la materia del composto ilomorfo, che possiede soltanto in potenza la capacità di vivere (*potenza remota*).

58. Per l'associazione della materia alla potenza (e della forma all'atto), vedi *De an.* II 1, 412a 9-10. Per la materia come «ciò da cui» si genera il sinolo, cfr. in part. *Ph.* I 9, 192a 31-32; vedi anche *Metaph.* Δ 24, 1023a 26-28; Z 7, 1032a 17, 1033a 5-6.

Questa tesi trova conferma anche nella teoria embriologica. Nel *De generatione animalium* Aristotele chiarisce che il prodotto del concepimento (κύημα) non è da subito un essere vivente in atto; inizialmente esso si presenta piuttosto come una specie di «coagulo» (συνιστάμενον)⁵⁹. La particolarità di questo coagulo è di possedere *in potenza* l'anima:

T9 Dunque, l'anima nutritiva, i semi (τὰ σπέρματα) e i prodotti del concepimento non ancora separati (τὰ κήματα τὰ μήπω χωριστὰ), è chiaro che l'hanno in potenza ma non in atto, prima che, come i prodotti del concepimento separati (καθάπερ τὰ χωριζόμενα τῶν κημάτων), si procurino il nutrimento e svolgano l'operazione propria di questa anima. In un primo tempo sembra che tutti gli esseri di questo tipo vivano la vita delle piante. In seguito invece è chiaro che si deve parlare anche dell'anima percettiva e di quella intellettuale: infatti è necessario che essi abbiano *tutte* <queste anime> prima in potenza che in atto.⁶⁰

Nonostante la capacità per la vita sia trasmessa dal seme paterno nel momento stesso del concepimento, il κύημα non è da subito capace di svolgere da sé, autonomamente, le proprie funzioni vitali; esso è infatti «non ancora separato» (μήπω χωριστὸν, T9, 736b 9)⁶¹, indistinguibile dal corpo della madre, del quale rappresenta piuttosto un'«estensione»⁶² e al quale deve il proprio nutrimento e accrescimento⁶³.

59. Cfr. *GA I* 21, 729b 31; II 3, 736a 27-29, 737a 12-14; 4, 738b 12; cfr. *HA VII* 3 [T12], 583b 10-11.

60. *GA II* 3, 736b 8-15, trad. it. mia.

61. Pace Boylan 2015: 67: «From the first, the *kuema* is viewed as a separate entity». Alcuni studiosi, come per es. Carraro 2017, interpretano il riferimento di Aristotele all'esistenza «separata» come esistenza «fuori utero» (ivi: 293); quest'ultima condizione, tuttavia, è espressa da Aristotele tramite un'altra espressione, vale a dire θύραθεν, «fuori» (dal corpo materno, dall'utero): cfr. per es. *GA II* 6, 744a 25-26; IV 8, 777a 21-27; 10, 778a 10-12; si vedano anche le numerose occorrenze dell'avverbio in riferimento allo stato della prole alla nascita, per es. ivi II 1, 732a 25-29; 4, 737b 8-10.

62. Cfr. *GA II* 4, 737b 15-18.

63. Cfr. ivi, 740b 34-35; IV 8, 777a 5-7.

Soltanto quando avrà *in sé stesso* il principio nutritivo responsabile del suo naturale sviluppo in un animale compiuto, il concepito potrà essere detto a tutti gli effetti «vivente». Ciò avviene tra il quarantesimo e il novantesimo giorno di gestazione⁶⁴, quando si forma il cuore, l'organo responsabile della nutrizione e dell'accrescimento dell'organismo, ossia di quella facoltà nutritiva che rappresenta la condizione primaria su cui si innestano e si attualizzano, nel tempo, le altre facoltà dell'anima. È a partire da questo momento che si può parlare di un essere vivente «separato» (cfr. τὰ χωριζόμενα τῶν κυημάτων, T9, 736b 10-11) o «distinto» (cfr. ἀποκριθῆ, T10, 740a 6), perché possiede ormai l'anima nutritiva, ossia la vita nella sua accensione minima, in atto, e può svolgerne *da sé* le funzioni.

T10 Perciò per primo si distingue (ἀποκρίνεται) in atto il cuore. E questo non solo è evidente secondo sensazione (infatti accade così) ma anche secondo nozione: quando infatti il concepito *si è distinto* (ἀποκριθῆ) da entrambi <i genitori> deve esso stesso governarsi da sé (αὐτὸ διοικεῖν) come un figlio che è andato ad abitare lontano dal padre. Di conseguenza deve avere il principio a partire dal quale anche successivamente si forma per gli animali l'ordinata disposizione del corpo (ἢ διακόσμησις τοῦ σώματος).⁶⁵

Che durante il primo mese di gestazione il κύημα non sia ancora un essere vivente in atto è confermato dall'ammissibilità, in questa fase⁶⁶, dell'aborto:

64. Questa oscillazione nella tempistica dipende dal sesso del nascituro. Secondo Aristotele gli animali di sesso femminile hanno tempi di sviluppo intrauterino più lunghi rispetto a quelli di sesso maschile a causa della loro maggiore freddezza (è ad opera del calore, infatti, che avviene il processo di formazione delle parti); tuttavia, dopo la nascita, le femmine «bruciano tutte le tappe» di pubertà, maturità e vecchiaia. Cfr. HA VII 3, 583b 3-5; GA IV 6, 775a 4-22.

65. GA II 4, 740a 3-9, trad. it. mia.

66. Successivamente invece, con il possesso della vita, l'aborto è empio, perché equivale all'uccisione di un parente: cfr. Pol. II 4, 1262a 28-29. L'ammissibilità dell'aborto è presa in considerazione da Aristotele nel settimo libro della *Politica* a proposito della limitazione del numero delle nascite: uno dei presupposti per una buona costituzione è infatti quello di governare un numero limitato di abitanti: cfr. Pol. VII 4, 1326a 5-b 25.

T11 Si deve porre un limite <numerico> alla procreazione, e se a delle coppie capita di oltrepassare questo limite concependo, si deve procurare l'aborto prima che <nel concepito> siano sviluppate percezione e vita.⁶⁷

Del resto, Aristotele osserva che «la maggior parte dei prodotti del concepimento vanno perduti in questi quaranta giorni»:

T12 In questo periodo [*scl.* tra il quarantesimo e il novantesimo giorno: cfr. 583b 3-5] il prodotto del concepimento si differenzia; nella fase precedente è *un inarticolato coagulo carnoso* (ἀναρθρον συνέστηκε κρεώδες). Si chiamano «deflussi» le perdite entro i sette giorni, «aborti» <le perdite> entro i quaranta; e la maggior parte dei prodotti del concepimento vanno perduti in questi <quaranta> giorni.⁶⁸

Insomma, durante il primo mese di gestazione il κύμα non è ancora un essere vivente in atto, un individuo dotato di esistenza separata, un τόδε τι⁶⁹, σύνολον di materia e forma; esso è piuttosto *materia*, un «inarticolato coagulo carnoso», come Aristotele lo descrive nella *Historia Animalium* (T12, 583b 10). Questo «coagulo» non è però nemmeno una materia «a caso»: si tratta infatti di una materia dotata *intrinsecamente* della capacità di acquisire la specifica anima che lo caratterizza come un determinato essere vivente.

Importante è osservare che la teoria aristotelica dello sviluppo embriologico conferma non solo l'idea che il corpo sia una «materia informata», ma anche l'idea che l'anima sia una «forma materializzata». Le capacità dell'anima, trasmesse al nascituro al momento del concepimento dall'εἶδος paterno nella forma di potenze remote (cfr. T9, 736b 14-15), diventano *capacità effettive* (atto primo o potenza prossima) nel momento stesso (ἔμα) in cui si formano le parti cor-

67. *Pol.* VII 16, 1335b 22-25, trad. it. mia.

68. *HA* VII 3, 583b 9-14, trad. it. mia.

69. Per l'espressione τόδε τι («questo qui», «questo qualcosa») come indicante l'individuo singolare sensibile, cfr. Bonitz 1870: 495b 33-496a 8.

poree specificamente deputate alla loro attività⁷⁰, perché «è chiaro che tutti i principi [*scl.* le facoltà dell'anima] la cui attività è corporea non possono esistere senza corpo»⁷¹.

Con la formazione del cuore si sviluppa dunque la facoltà nutritiva, posseduta anche dalle piante; in seguito, con la formazione delle parti corporee «sensibili» (quelle omeomere), si sviluppa anche la facoltà percettiva, propria degli animali (cfr. T9, 736b 12-14). Tra gli animali vivipari, che nascono tutti, almeno da un punto di vista formale/psichico, «compiuti»⁷², a costituire un'eccezione è l'essere umano: ciò che costituisce il carattere peculiare (τὸ ἴδιον) della specie umana, vale a dire la facoltà intellettiva (νοῦς), non è acquisito *durante* lo sviluppo embrionale ma «fuori» dall'utero (θύραθεν)⁷³. Sebbene presente in potenza (remota) fin dal concepimento, il νοῦς diviene infatti capacità effettiva di pensare (atto primo o potenza prossima) soltanto *dopo* la nascita, «con il procedere degli anni»⁷⁴, perché è soltanto «dopo avere imparato e trovato» che si può esercitare in piena autonomia il pensiero⁷⁵. Dall'altra parte l'acquisizione del νοῦς non può essere «simultanea» alla formazione di questa o di quella parte del corpo durante lo sviluppo embrionale, perché esso

70. Cfr. *GA* II 1, 734a 14-15, 735a 6-7; II 6, 742a 10-14; IV 1, 765b 35-766a 10. Poiché la formazione delle parti del corpo avviene secondo un certo ordine (illustrato in *GA* II 6: cfr. Gotthelf 2012: 90-116; Leunissen 2018: 66-74; Quarantotto 2022; Mingucci 2024: 228-232), tale è anche l'acquisizione delle loro rispettive capacità dell'anima: questo sviluppo graduale della struttura corporea e della forma/anima (intesa come atto primo) del vivente durante la gestazione è nota in letteratura con il termine «epigenesi» e si oppone alla dottrina «preformista» secondo la quale l'animale adulto, con tutti gli organi e i caratteri psichici/formali caratteristici della propria specie, «preesiste» in miniatura nel seme. Sull'argomento, si vedano almeno Peck 1942: 144-145 nota a; Kosman 2010; Leunissen 2013; Henry 2018.

71. Cfr. *GA* II 3, 736b 22-24.

72. Non da un punto di vista *quantitativo*: infatti «tutti i nati sono soggetti ad accrescimento» (*GA* II 1, 733b 3), fino al limite massimo stabilito dalla forma/anima (cfr. ivi 6, 744b 35-36, 745a 4-9; IV 4, 771b 33-772a 4; vedi anche *De an.* II 4, 416a 15-18; *PA* IV 6, 683a 18-19; 9, 685b 12; *LA* 8, 708a 9-20; cfr. Carbone 2021).

73. Cfr. *GA* II 3, 736b 27-28. L'interpretazione del passo è, come noto, controversa. Accolgo qui una tesi esegetica difesa in Mingucci 2015: 48-50 (cfr. Burnyeat 2002: 70 nota III; Couloubaritsis 2011). Per l'interpretazione dell'avverbio θύραθεν (lett. «fuori dalla porta») come «fuori dal corpo materno, dall'utero», vedi *supra*: nota 61.

74. Cfr. *Pol.* VII 15, 1334b 22-25.

75. Cfr. *De an.* III 4, 429b 5-9; vedi anche ivi II 5, 417a 21-29, b 23-24.

non ha un organo corporeo specifico deputato alla sua attività⁷⁶: è forse questa la ragione per cui esso sembra essere l'unico πάθος dell'anima ad essere proprio dell'anima soltanto e non in comune anche con il corpo (cfr. T1, 403a 8).

5. Conclusione

Per Aristotele l'essere vivente è un individuo, un τόδε τι, costituito da «questa forma in questa materia» (τόδε ἐν τῷδε) o da «questa materia dotata di questa forma» (τόδε τοιόνδε). Il σύνολον possiede l'anima come «atto primo» (ἐντελέχεια ἢ πρώτη) o potenza prossima: esso «partecipa della vita» (μετέχει ζωῆς), ossia è animato o vivente (in atto), e perciò possiede l'anima come *capacità effettiva* di svolgere una serie di attività vitali. L'anima ne costituisce il principio formale: è una «forma materiata» (cfr. λόγοι ἔνυλοι, T1, 403a 25), ossia una forma inseparabile da una certa materia sia da un punto di vista ontologico, perché non può esistere senza corpo – come del resto nemmeno le capacità psichiche possono esistere senza determinate parti corporee (cfr. T1) – sia da un punto di vista definitorio, perché la nozione dell'anima include necessariamente il riferimento al corpo (cfr. T2) – così come la nozione di una capacità psichica include necessariamente il riferimento a un determinato processo corporeo (cfr. T1).

A costituire il principio materiale dell'essere vivente è «il corpo naturale che ha la vita in potenza» (cfr. T2, 412a 20-21, 27-28): si tratta di un corpo che, a differenza dei corpi artificiali (cfr. T3, 192b 18-19), «ha in sé stesso il principio del movimento e della quiete», e che, a differenza dei corpi naturali inorganici (cfr. T3, 192b 10-11, 19-20) o dei corpi morti (cfr. T8, 412b 25-26), «ha in potenza la vita» (δυνάμει ζωῆν ἔχον), ossia è per sua natura atto ad acquisire la capacità di esercitare una serie di funzioni vitali, prime tra tutte quelle nutritive (cfr. T4). La materia dell'essere vivente non è dunque una materia «a caso» (cfr. T6, 743a 21-23): si tratta infatti di una materia

76. Cfr. in part. *De an.* III 4, 429a 18-27.

che non esiste e non può essere definita senza l'anima che ne costituisce la forma essenziale.

Sostenere che la materia del vivente è essenzialmente «informata» non equivale a sostenere che essa è «viva» in ogni sua fase di costituzione, come intende, ad esempio, John Ackrill (cfr. T7). Nel primo mese di gestazione, il κύημα è infatti un corpo omeomero (un «inarticolato coagulo carnosio»: cfr. T12, 583b 10) che possiede l'anima nutritiva, ossia la vita nella sua accezione minima, in potenza, ma non è ancora un essere vivente in atto, dotato di un'esistenza separata dalla madre (cfr. T8, T9). Questo «coagulo carnosio» è comunque *già* definito dall'anima/forma, che viene trasmessa dal seme paterno al momento del concepimento sotto forma di potenza remota e che determina le successive fasi di sviluppo psicofisico del nascituro (cfr. T6, T10). L'acquisizione della forma/anima da parte della materia/corpo non è perciò un'operazione estrinseca, una sorta di «infusione» dall'alto; essa è piuttosto lo sviluppo naturale di capacità presenti in forma remota in capacità «prossime» o effettive.

Per Aristotele, insomma, la capacità di vivere è una proprietà essenziale della materia di piante e animali: il corpo vivente è per definizione o per essenza, e in ogni sua fase di costituzione, una materia essenzialmente informata dall'anima.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Hicks, R. (ed.), 1907, Aristoteles: *De Anima*, With Translation, Introduction and Notes by R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jannone, A. – Barbotin, E. (éds.), 1966, Aristote: *De l'âme*, Les Belles Lettres, Paris.
- Peck, A.L. (ed.), 1942, Aristotle: *Generation of Animals*, Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.).
- Philp. = Filopono, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, Edidit M. Hayduck, CAG XV, Reimer, Berlin, 1897.

- Rashed, M. (éd.), 2005, *Aristote: De la Génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris.
- Ross, W.D. (ed.), 1956, *Aristotelis De anima*, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (ed.), 1961, *Aristotle: De Anima*, Clarendon Press, Oxford.
- Shields, C. (ed.), 2016, *Aristotle: De Anima*, Oxford University Press, Oxford.
- Simp. = Simplicio, *In libros Aristotelis De anima commentaria*, Edidit M. Hayduck, *CAG XI*, Reimer, Berlin, 1882.
- Th. = Tommaso d'Aquino, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, Cura ac studio A.M. Pirotta, Marietti, Torino, 1925.
- Them. = Temistio, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, Edidit R. Heinze, *CAG V 3*, Reimer, Berlin, 1899.
- Vegetti, M. (a cura di), 1971, *Aristotele: Le parti degli animali*, in Lanza, D. – Vegetti, M. (a cura di), *Aristotele: Opere Biologiche*, UTET, Torino: 483-736.

Fonti secondarie

- Ackrill, J.L., 1972-1973/1979, *Aristotle's Definitions of Psuchê* [1972-1973], in Barnes, J. – Schofield, M. – Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London: 65-75.
- Berti, E., 1973, *Aristote était-il un penseur dualiste?*, «Thêta-Pi» 2: 73-III.
- Bolton, R., 1978, *Aristotle's Definitions of the Soul: De anima II, 1-3*, «Phronesis» 23: 258-278.
- Bonitz, H., 1870, *Index Aristotelicus*, Reimer, Berlin.
- Boylan, M., 2015, *The Origins of Ancient Greek Science: Blood – A Philosophical Study*, Routledge, London-New York.
- Burnyeat, M.F., 2002, *De anima II 5*, «Phronesis» 47/1: 28-90.
- Carbone, A.L., 2021, *Why Do not Animals Grow on Without End? Aristotle on Nutrition and Form*, in Korobili, G. – Lo Presti, R. (eds.), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, De Gruyter, Berlin: 85-100.
- Carraro, N., 2017, *Aristotle's Embryology and Ackrill's Problem*, «Phronesis» 62: 274-304.
- Caston, V., 1997, *Epiphenomenalism, Ancient and Modern*, «Philosophical Review» 106: 309-363.
- Caston, V., 2008, *Commentary on Charles*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 24: 30-47.

- Charles, D., 2008, *Aristotle's Psychological Theory*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy» 24: 1-29.
- Charles, D., 2021, *The Undivided Self*, Oxford University Press, Oxford.
- Charlton, W., 1985, *Aristotle and the Harmonia Theory*, in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol: 131-150.
- Cohoe, C.M. (ed.), 2022, *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Connell, S., 2021, *Thinking Bodies: Aristotle on the Biological Basis of Human Condition*, in Gregorić, P. – Fink, J.L. (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York-London: 223-248.
- Couloubaritsis, L., 2011, *Le problème de l'intellect dans le De anima et les Parva naturalia*, in Rossitto, C. (éd.), *La psychologie d'Aristote*, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles: 145-164.
- De Corte, M., 1939, *La définition aristotélicienne de l'âme*, «Revue Thomiste» 45: 460-508.
- Falcon, A., 2018, *The Place of the De Anima in Aristotle's Explanatory Project*, «Epekeina» 9: 1-15.
- Furth, M., 1988, *Substance, Form and Psyche: An Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gelber, J., 2022, *Aristotle on Seed*, in Cohoe, C.M. (ed.), *Aristotle's On the Soul: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge: 104-121.
- Giardina, G.R., 2008, *La chimica fisica di Aristotele: Teoria degli elementi e delle loro proprietà: Analisi critica del De generatione et corruptione*, Aracne, Roma.
- Gotthelf, A., 2012, *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, Oxford.
- Gregorić, P. – Fink, J.L. (eds.), 2021, *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York-London.
- Henry, D., 2018, *Aristotle on Epigenesis: Two Senses of Epigenesis*, in Falcon, A. – Lefebvre, D. (eds.), *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, Oxford University Press, Oxford: 89-107.
- Joachim, H.H., 1903, *Aristotle's Conception of Chemical Combination*, «Journal of Philology» 29: 72-86.

- Kosman, A., 2010, *Male and Female in Aristotle's Generation of Animals*, in Bolton, R. – Lennox, J.G. (eds.), *Being, Nature, and Life: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge University Press, Cambridge: 147-167.
- Langton, R., 2000, *The Musical, the Magical and the Mathematical Soul*, in Crane, T. – Patterson, S. (eds.), *The History of the Mind-Body Problem*, Routledge, London: 13-31.
- Leunissen, M., 2013, *Crafting Natures: Aristotle on Animal Design*, «Philosophical Exchange» 41: 28-51.
- Leunissen, M., 2018, *Order and Method in Aristotle's Generation of Animals* 2, in Falcon, A. – Lefebvre, D. (eds.), *Aristotle's Generation of Animals: A Critical Guide*, Oxford University Press, Oxford: 56-74.
- Menn, S., 2002, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 22: 83-139.
- Mingucci, G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna.
- Mingucci, G., 2021, *In Search of the Essence of the Soul: Aristotle's Scientific Method and Practice in De Anima II 1-2*, in Gregorić, P. – Fink, J.L. (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York-London: 43-64.
- Mingucci, G., 2023, *Il «Problema di Ackrill» e la «Tesi dei Due Corpi»: Per una critica all'interpretazione funzionalista della psicologia aristotelica*, «Rivista di Storia della Filosofia» 3: 447-463.
- Mingucci, G., 2024, *Introduzione alla biologia di Aristotele*, Clueb, Bologna.
- Quarantotto, D., 2022, *Aristotle on the Order of Embryonic Development and the Homonymy Principle*, in Föllinger, S. (ed.), *Aristotle's Generation of Animals: A Comprehensive Approach*, De Gruyter, Berlin: 233-267.
- Wedin, M., 1995, *Keeping the Matter in Mind: Aristotle on the Passions and the Soul*, «Pacific Philosophical Quarterly» 76/3-4: 183-221.
- Wedin, M., 1996, *Aristotle on How to Define a Psychological State*, «Topoi» 15: 11-24.

Un problema sullo statuto dell'anima

Riflessioni a partire da *HA. Θ 1, 588a 25-b 3*

Giuseppe Feola

Abstract. Starting from *HA. Θ 1, 588a 25-b3*, the paper will ask which theory about growth and learning could lay behind the strange formula about the fact that the soul of very young children is “not different” from that of some non-human animals. An interpretation will be proposed, in order to accommodate the growth of the psychic powers with the immutability of the soul meant as substantial form.

Keywords. Aristotle, Soul, Animals, Actuality, Growth.

1. Il problema

In *Historia animalium Θ 1, 588a 25-b 3*, Aristotele ipotizza che la comprensione delle facoltà cognitive degli infanti umani e di quelle di talune specie animali non umane potrebbe avvantaggiarsi di un reciproco confronto, e si esprime in questo modo:

Τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἤττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζώων [...], τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζώων ἐστὶ τις ἕτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. Φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παιδῶν ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὕστερον ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν ὅσον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἢ ψυχῇ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον, ὥστ' οὐδὲν ἄλλογον εἰ τὰ μὲν ταῦτ' ἀτὰρ τὰ δὲ παραπλήσια τὰ δ' ἀνάλογον ὑπάρχει τοῖς ἄλλοις ζώοις. Infatti riguardo alcuni [dei caratteri menzionati] differiscono [gli altri

animali] rispetto all'uomo, e l'uomo rispetto a molti degli animali, per il più-e-meno, [...] rispetto a altri [caratteri] per analogia: come infatti nell'uomo [vi sono] tecnica e sapienza e comprensione, così alcuni degli animali hanno un'altra siffatta capacità naturale. Chiarissimo è quanto detto, per chi osserva l'età precoce dei bambini: in essi infatti è possibile vedere come tracce [o "impronte"] e semi delle disposizioni che poi vi saranno, e non differisce in nulla, per così dire, la [loro] anima da quella delle bestie, in quella fase di tempo, sì che non è irragionevole se alcune caratteristiche sono identiche, altre simili, altre analoghe a [quelle de]gli altri animali.¹

In 588b 1 l'inciso *ὡς εἰπεῖν* ("per così dire") non compare nei codici A^a, Marcianus 208, e C^a, Laurentianus 87-4 (cfr. Louis 1969: 2, apparato). Questi sono, secondo Louis, i due manoscritti più antichi tra quelli integri superstiti (cfr. Louis 1964: xlvii-xlviii). L'autorevolezza di questi manoscritti ci richiede di prendere in considerazione l'eventuale valore teorico delle lezioni da essi presentate².

Ora, la fraseologia del testo aristotelico quale essi lo presentano sembra implicare che l'anima di un dato essere umano sia in un certo tempo "differente in nulla" da quella di animali di altre specie e poi, in un tempo successivo, rilevantemente differente³. Potrebbero dunque sorgere le seguenti domande: il passo è o no in contrasto con quel che altrove Aristotele sostiene con fermezza, ossia che la forma, di cui l'anima è un esempio paradigmatico⁴, non è soggetta

1. Citazioni e menzioni dalle opere di Aristotele e altri autori antichi si riferiscono alle edizioni elencate in bibliografia, con le divergenze che eventualmente segnalerò. Ove non altrimenti indicato, tutte le traduzioni da testi antichi o stranieri sono mie.

2. Ringrazio Silvia Fazzo che *illo tempore* mi fece notare *per verba* che le lezioni dei MSS più autorevoli spingevano a problematizzare gli spunti teorici sottintesi in questo passo.

3. Per una forma di scepsti ermeneutica, non disambiguo, nella traduzione, se le caratteristiche, alcune identiche, altre simili, altre analoghe a quelle riscontrate nelle altre specie, sono caratteristiche dell'anima degli infanti umani o invece degli infanti umani stessi. Ciò è inessenziale ai fini del nostro problema, perché che qui Aristotele riferisca la somiglianza *pro tempore* all'anima, e non solo all'animato, è palese dalle righe precedenti: cfr. «non differisce in nulla [...] la [loro] anima da quella delle bestie». Il problema è il grado di impegno teorico che possiamo attribuire a tale fraseologia.

4. Cfr. *De an.* B 1, 412a 20-21.

al mutamento⁵? in secondo luogo, il passo può o no essere messo in relazione con altre affermazioni aristoteliche in apparente contrasto con l'esegesi *standard*? P. es. quelle che attribuiscono all'anima un moto, come *Somn. Vig.* I, 454a 9-10⁶.

Il passo della *Historia animalium* non attribuisce all'anima un moto: la difficoltà che esso presenta è lievemente diversa; ma, se potissimo risolvere la difficoltà posta dal *De somno*, *a fortiori* sarebbe risolta anche quella di *HA*. Ora, nei pochi casi in cui la fraseologia di Aristotele attribuisce all'anima un mutamento, una strategia possibile è appellarsi a un ben noto pronunciamento contenuto in *De anima* A 4, 408a 30-32, secondo cui il moto si attribuisce all'anima solo *per accidens*.

Vista la vastità del problema, relativo all'intera ontologia di Aristotele, mi limiterò nell'articolo ad affrontare le seguenti questioni: (1) le due difficoltà, quella posta da *Somn. Vig.* I, 454a 9-10, e quella posta da *HA*. Θ I, 588a 25-b 3, sono correlate? (2) I problemi posti da questi due testi sono tutti risolvibili tramite un appello all'accidentalità del moto attribuito all'anima in *De anima* I 4, 408a 30-32? (3) Nel caso in cui ciò non sia possibile, si può attribuire ad Aristotele un modello che salvi sia l'immutabilità della forma sia la rilevanza teorica dei suggerimenti che sembrano nascondersi in questi passi? (3a) A grandi linee, come devono intendersi i fenomeni cui essi alludono, se il modo non potrà essere quello indicato in *De anima* A 4, 408a 30-32? (3b) Che relazione essi dovranno avere col divenire del corpo e delle sue parti? Allo stesso tempo, (3c) sorge il problema di come la fraseologia del nostro passo possa essere messa in relazione

5. Il mutamento pertiene ai livelli di realtà del sinolo e della materia, e la forma è, con la privazione, uno dei termini del mutamento, precisamente è ciò a cui tende il mutamento – cfr. *Ph.* A 9, 192a 27-29 – non ciò che muta.

6. Qui la sensazione in atto è descritta come «un certo moto dell'anima attraverso il corpo»: κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς. Ross, nella sua edizione commentata dei *Parva naturalia* (1955), non si sofferma sulle peculiarità concettuali del passo, né nell'introduzione (38-49), né nella parafrasi (253, ad 454a7), né nel commento (255: nessuna nota in proposito). Il problema non può risolversi con la distinzione tra alterazione ordinaria e *alteratio perfectiva* del sostrato. Il motivo per cui Aristotele dichiara altrove che l'anima è immutabile è infatti che essa è forma, e non sostrato (utile riassunto della questione in Heineman 1990: 88).

con il meno problematico rilievo circa le disposizioni cognitive degli infanti: che un dato soggetto possa mutare disposizioni non è problematico. Senonché, la somiglianza delle disposizioni dell'infante umano con quelle degli animali non umani è qui messa in relazione con una problematica, e non di meno esplicita, affermazione circa l'anima (e non semplicemente circa le disposizioni), che a quanto pare potrebbe aver 'scandalizzato' quei copisti che avrebbero aggiunto ὥς εἰπεῖν.

Come risultato collaterale, si giungerà alla conclusione che (4) la lezione dei codici A^a, Marcianus 208, e C^a, Laurentianus 87-4, che in 588b 1 omettono ὥς εἰπεῖν, potrebbe non essere problematica.

2. Il problema di *De anima* I 3-4 e la soluzione di *De anima* I 4, 408a30-32

In *De anima* A 3-4 Aristotele critica varie teorie, che paiono accomunate dall'attribuzione all'anima di un moto. Esposizione di teorie, critiche alle teorie e parziali soluzioni si susseguono in maniera labirintica, e non è facile capire quali elementi delle idee dei predecessori Aristotele "salvi" per poterle poi riusare e quali elimini totalmente. Esaminiamo questo "albero" di possibilità. In A 3, 406a 5-7 Aristotele considera solo un ipotetico moto locale dell'anima, restringendo poi la questione a quella di un moto locale "per sé" (καθ'αυτήν, 11) dell'anima, paragonato al moto "per sé" (καθ'αυτό, 7) di una nave, e distinto da quello dei naviganti, che si muovono solo per il fatto di trovarsi sulla nave in moto (7-8). Subito però il problema è allargato ai moti non locali (12-14); benché il discorso talora torni a focalizzarsi sul moto locale (cfr. 406b 1), è chiaro che il problema riguarda tutti i tipi di moti, sempre col *caveat* che stiamo considerando (per scartarli) solo ipotetici moti "per sé" dell'anima. Qui si affaccia l'ipotesi che l'anima possa essere mossa accidentalmente (κατὰ συμβεβηκός, b 5), e quindi non per sé, perché l'animale è spinto (b 6, ὡσθείη) da una forza esterna: questa ipotesi non è scartata. In b 10-11 è avanzata l'idea che «l'anima, se pure è mossa, dovrebbe se mai essere mossa

dai sensibili» (τὴν δὲ ψυχὴν μάλιστα φαίη τις ἂν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν κινεῖσθαι, εἴπερ κινεῖται) nell'esercizio di sensazione: neppure questa ipotesi è scartata. Solo in 408a 30-34 sembrano apparire alcuni risultati, che sono limitati alla questione del moto locale, ma stavolta solo di quello che è dovuto all'anima stessa (e non a una causa a lei esterna), tipologia di moti alla quale viene estesa la soluzione già avanzata in b 5:

κατὰ συμβεβηκός δὲ κινεῖσθαι, [...], ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ᾧ ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι ὑπὸ τῆς ψυχῆς· ἄλλως δ' οὐχ οἶόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον αὐτήν.

E per accidente che [l'anima] sia mossa è possibile, e [d è possibile] che muova sé stessa, e cioè che si muova ciò in cui si trova [*i.e.* il corpo], mentre ciò verrebbe mosso dall'anima; ma in qualunque altro senso non è possibile che l'anima si muova [o sia mossa] localmente. (Trad. mia)

Il corpo si sposta perché è mosso dall'anima; lì dove si trova il corpo vivente hanno luogo le manifestazioni della sua vita, cioè dell'anima; il succedersi delle manifestazioni dell'anima nei luoghi diversi in cui di volta in volta si trova il corpo non è uno spostamento dell'anima, se non *per accidens*. Poco più avanti l'idea che le manifestazioni della vita che sono moti del corpo siano solo *per accidens* cambiamenti dell'anima viene estesa anche ai tipi di moto che non sono moti locali, palesemente riprendendo la tipologia di b 10-11 (*loc. cit.*), ossia le affezioni sensorie, ma generalizzando il discorso a tutte le affezioni che dipendono dalle cognizioni, dunque anche alle emozioni. Si legga *De anima* A 4, 408b 5-18:

εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσὶ, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἔστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, [...], τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φอรὰν τινῶν κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἄλλοίωσιν [...], τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ.

infatti, *se anche* soffrire o gioire o pensare *fossero* moti, e ciascuno di essi fosse un muoversi, il muoversi in questione è *a opera dell'anima*, p. es. l'adirarsi o il temere, consistono nel fatto che il cuore sia mosso in un modo particolare, [...] e alcune di queste cose accadono sotto forma di traslazione e altre sotto forma di alterazione [...], e dire che l'anima si adira sarebbe simile al dire che l'anima cuce un tessuto o fabbrica un edificio; e infatti è meglio non dire che l'anima si impietosisce o apprende o pensa, ma l'essere umano in virtù dell'anima.

Emozioni e affezioni cognitive possono dirsi “moti” solo in senso qualificato (cfr. “se anche” ecc.): tale senso qualificato permette di attribuire tali “moti” al vivente, cioè al corpo animato e alle sue parti, p. es. al cuore, ma non all'anima⁷. Parlare di un moto dell'anima è un uso inesatto del linguaggio. La soluzione è ribadita a 408b 30-31: l'anima non solo non è mossa, ma neppure muove sé stessa.

Dobbiamo però notare che lo sviluppo delle disposizioni cognitive nella crescita psichica, trattato nel passo di *Historia animalium*, è un tipo di evento diverso da quello cui si riferisce l'affermazione, in *De anima* A 4, che l'anima è mossa o si muove *per accidens* quando si muove il corpo. Tale sviluppo non è menzionato in *De anima* A 3-4, anche se sono menzionate le tipologie di episodi (cognizioni, emozioni) che, cumulandosi nell'esperienza individuale, producono tale sviluppo: questa è una prima difficoltà per chi vorrà risolvere la difficoltà di *HA* Θ 1 appellandosi a *De an.* A 4.

Inoltre, questa risposta lascia indeterminata la questione di quale modello ontologico dobbiamo adottare per dare un contenuto alla nozione stessa di mutamento accidentale dell'anima: modello ontologico che qui Aristotele non fornisce. Non possiamo escludere che la risposta sia più sfumata di quel che ci aspettiamo.

Pur con tutte le cautele del caso, credo dunque sia lecito porre questa domanda: quanto è plausibile il ricorso ai concetti sviluppati in *De anima* A 3-4 per la soluzione del problema di *HA* Θ 1? O in

7. Un'utile riconfigurazione del problema, che salutarmente insiste sulla corporeità, per Aristotele, di tutte le manifestazioni della vita psichica, è Sassi 2022.

altre parole: l'espressione "l'anima degli infanti, per un certo periodo di tempo, non differisce in nulla da quella degli animali non umani" si può ritenere equivalente a "l'anima degli infanti, per un certo periodo di tempo, è *per accidens* simile a quella degli animali non umani"? Si potrebbe ipotizzare semmai una formulazione di questo tipo: "nel periodo di tempo in cui gli esseri umani sono infanti, l'anima umana produce in essi dei comportamenti simili a quelli degli animali non umani". Ma perché Aristotele avrebbe scelto, in *Historia animalium*, una frase artificiosa e ambigua (quella del *De somno*, poi, sarebbe addirittura fuorviante), quando avrebbe potuto parlare direttamente di un mutamento del vivente?

Invece di normalizzare questi passi riportandoli a nozioni più frequenti nel *corpus*, propongo di considerare se essi non presentino altre nozioni, che possono essere integrate con quelle cui siamo più familiarizzati. Cercherò qui di fornire un abbozzo di spiegazione.

3. La temporalità del vivente e del suo sviluppo

Prima di affrontare il problema, sono necessari alcuni chiarimenti preliminari. La differenza del sub-genere "vivente" all'interno del genere "ente naturale" sta nella predisposizione del vivente a coinvolgersi in cicli di mutamento guidati da una cibernetica interna che porterebbe tali cicli verso l'espressione attiva delle funzioni distintive della specie⁸; tali mutamenti non sono semplicemente dettati dall'incontro tra la natura del vivente (cioè della sua anima-vita) e le condizioni ambientali. Piuttosto, il vivente *deve* passare attraverso fasi temporalmente scandite di una successione di mutamenti fisiologici⁹ che non è casuale e non è determinata da cause esterne

8. Su quella che potremmo chiamare "l'ontologia dei cicli vitali" di Aristotele, cfr. Althoff 1997, Cooper 1985, Cooper 1987, Furth 1988, King 2000, Kullmann 1985, Morel 2007, Quarantotto 2005, Vinci e Robert 2005, Waterlow 1982, Woodcox 2018.

9. Cfr. *Long*, 5, 466a 18-19: δέῃ γὰρ λαβεῖν ὅτι τὸ ζῶον ἔστι φύσει ὑγρὸν καὶ θερμὸν, καὶ τὸ ζῆν τοιοῦτον, τὸ δὲ γῆρας ξηρὸν καὶ ψυχρὸν, καὶ τὸ τεθνηκὸς («si deve tener fermo che l'animale è per natura umido e caldo, e siffatta è la vita. Mentre la vecchiaia è secca e fredda, e [così anche] lo stato d'esser morto»).

(ambientali), ma è da queste solo favorita o impedita¹⁰. Il caso più vistoso è quello del progresso e poi decadenza della costituzione fisica del vivente, che lo portano dalla generazione alla morte¹¹.

Nell'ente naturale non vivente, la forma è principio intrinseco di mutamento¹² nel senso che il sinolo che ne è informato trae da essa la propria identità; essa consiste nel fatto di poter mutare in modi determinati (piuttosto che in altri) nelle diverse situazioni ambientali. Nel caso del vivente, la forma è *progetto* di mutamento: detta al sinolo un modo d'essere che è un determinato ciclo di mutamento. Ad esempio, in *GA Δ 4*, il vivente è paragonato a un vortice: a una trasmissione di moto da una porzione a un'altra di materia. La formazione dell'embrione, con la sua forma specifica che si manifesta a partire dal materiale nel ventre materno, è paragonata a quella di un mulinello in un fiume, col suo *pattern* di moto che si differenzia da quello delle altre acque del fiume¹³. L'identità del corpo vivente esige il passaggio del corpo stesso attraverso una serie determinata di fasi, paragonate alle varie posizioni dell'acqua nel vortice¹⁴; prevede che esso debba (e non solo possa) mutare; e che esso debba farlo secon-

10. Ad esempio un ambiente più caldo favorirebbe, secondo Aristotele, i processi di crescita: cfr. *Long.* 5, 466b 22.

11. Il trattato *Sulla generazione degli animali* è ispirato all'idea che lo sviluppo dell'uovo, dell'embrione, dell'animale immaturo debba passare attraverso una serie scandita di passaggi dettata dalla natura della specie, e non dall'ambiente: "the whole process of development of the embryo from start to finish is subservient to the Final Cause", cioè al fiorire delle facoltà dell'animale adulto (Peck 1990: xxxix).

12. Per l'opposizione tra enti naturali ed enti artificiali, i primi che hanno in sé un principio intrinseco di mutamento, e i secondi che lo ricevono dall'esterno, cfr. *Ph.* B 1, 192b 8-15, 21-24, e più in generale *Ph.* B *per totum*. Della ricca bibliografia sul tema, mi limito a menzionare i seguenti volumi collettivi, che negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso coagularono i principali spunti ancora vivi nel dibattito in corso: Devereux e Pellegrin (eds.) 1990, Gill e Lennox (eds.) 1994, Gotthelf (ed.) 1985, Gotthelf e Lennox (eds.) 1987. Due contributi particolarmente influenti comparsi in quel periodo meritano menzione speciale: Waterlow 1982 e Furth 1988.

13. 772b 19, "come nei fiumi i vortici", *καθάπερ ἐν τοῖς ποταμοῖς αἱ δῖναι*. La forma dell'embrione corrisponde alla forma del vortice e l'embrione al vortice stesso, ossia all'avvicinarsi di sempre nuove porzioni di liquido in quel circuito di moto. Su questo tema si è ben espresso Morel 2018.

14. «This phenomenon is known in modern contexts as homeorhesis. [...]. In homeorhesis [...], the system does not maintain a single state but changes its state while maintaining a constant trajectory towards a preferred state of rest. Development is a homeorhetic process in this sense. A developing embryo does not maintain the same shape

do una sua temporalità tipica – il ciclo vitale – che deve svolgersi in una data successione irreversibile¹⁵ e in un dato arco cronologico rispetto all'ambiente; prevede inoltre che le fasi attraversate in questo mutamento tipico siano definite dal ruolo che esse svolgono nella costituzione ontologica dell'oggetto: p. es., nel caso dell'ontogenesi, le fasi della crescita sono definite dall'organo il cui sviluppo portano a compimento.

Ciò però sembra disinnescare a priori l'idea che l'anima possa mutare nell'arco della vita individuale: se l'anima è un dato progetto di mutamento, il fatto che l'animato passi da una fase all'altra del progetto non dovrebbe mutare il progetto in sé, ossia l'anima.

4. Un'ipotesi

Nel seguito del contributo proporrò un'ipotesi, che potrebbe forse aiutare a risolvere la difficoltà posta da *Historia animalium* e dal *De somno* senza incrinare l'impianto ilomorfo dell'ontologia del vivente. Da un lato, la mia ipotesi potrà sembrare “banale”, nel senso che farà appello, per il passo del *De somno*, a una distinzione lessicale già normalmente accolta dalla bibliografia circa il senso da attribuire ai termini dell'ambito semantico del “movimento”. Dall'altro, però, intendo argomentare che l'uso, nei nostri due passi, di espressioni poco inquadrabili nei modi in cui Aristotele solitamente si esprime a proposito dell'anima-forma permette forse di ritenere che egli qui si riferisca a un livello ontologico ben preciso, e tale da giustificare (nel caso particolare nel *De somno*) l'uso di una fraseologia che aveva biasimato, in *De anima* A 4-5, come applicazione indebita alla forma sostanziale di termini che per essa valgono solo *per accidens*.

Cercherò dunque di articolare l'idea che l'ilomorfismo, applicato al vivente, richiede l'individuazione di un livello ontologico

and size over time; rather, it changes its shape and size while maintaining a constant growth pattern or developmental trajectory towards its adult form» (Henry 1990: 8, cfr. anche 9).

15. Questo è tipico anche di certi mutamenti inorganici: p. es. la combustione, fenomeno al quale Aristotele accosta il fenomeno della vita (*De an.* B 4, 416a 10-12).

in cui i mutamenti organici dettati al corpo dall'anima sono anche dei "passaggi di fase" dell'anima attraverso diversi stadi di attualizzazione.

Fin qui, nulla di nuovo: si tratta del ben noto passaggio dell'anima dalla fase di attualità prima del corpo ai vari stadi di attualità seconda, cioè di attività¹⁶; passaggio che non è un movimento in senso proprio. Tuttavia, l'esplicitazione dell'ontologia di tali "passaggi di fase" potrebbe avere delle conseguenze interessanti. Essi potrebbero essere concepiti come serie di azioni, da compiersi una dopo l'altra, il cui farsi determina una transizione irreversibile nell'insieme delle facoltà del vivente: una volta che un passaggio di fase è compiuto, esso non può più aver luogo; sparisce la capacità di effettuarlo; quindi cambia l'insieme delle capacità del vivente. Ma l'anima non era appunto definita dall'insieme delle capacità che essa rende disponibili al vivente¹⁷? Ciò mi porterà a proporre una particolare ipotesi. Subordinata a un'anima intesa come forma sostanziale la cui identità è permanente sia nel singolo individuo sia attraverso le generazioni, sarebbe forse concepibile un'anima intesa come "insieme di funzioni disponibili (ossia di azioni possibili) *qui e ora* per l'individuo": insieme che, in momenti diversi della vita, è diverso. In questo modo,

16. L'anima è definita come «attualità prima di un corpo naturale che ha vita in potenza» (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος) in *De an.* B 1, 412a 27-28; le attività, atti, operazioni (ἐνέργειαι, ἔργα, πράξεις) del vivente, con le corrispondenti capacità (δυνάμεις), si attribuiscono a parti diverse dell'anima: il lessico della "parte" (μέρος) è usato a più riprese in *De an.* B 1 (cfr. p. es. 412b 18, 23, 24, 413a 4) per caratterizzare le facoltà del vivente, ma vi è dibattuto se tali parti dell'anima si identifichino con le capacità (Menn 2002) o invece con principii soggiacenti che governano gruppi di capacità (Whiting 2002). In ogni caso, il possesso, da parte del vivente, della capacità di svolgere un'operazione è l'attualità prima di tale operazione, lo svolgimento dell'operazione è l'attualità seconda (412a 22-28); l'anima nel suo complesso è la capacità (dunque l'attualità prima) di svolgere la generale azione di vivere; ogni volta che ha luogo l'operazione di una qualunque delle azioni che compongono la generale azione di vivere, quell'attualità prima generale che è l'anima passa all'atto secondo relativamente a quella particolare azione.

17. Cfr. *De an.* B 2, 413b 11-12: ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, «l'anima è principio delle cose suddette [*i.e.* le capacità e operazioni del vivente] e tramite queste è definita». Si noti che l'idea di definire l'anima in termini di capacità di svolgere determinate operazioni porta quasi automaticamente a porre il problema di quale sia il livello di generalità a cui tali operazioni debbano essere descritte senza che il loro insieme venga sostituito da un altro insieme, e quindi senza che venga sostituita la definizione dell'anima che le rende possibili. Il punto è conciliare i vari livelli di generalità descrittiva.

verrebbe disinnescata la minaccia apparentemente posta da *HA. Θ* 1, 588b 1, alla teoria dell'anima come forma immutabile: *HA. Θ* 1, 588b 1, si riferirebbe a quest'altra nozione di "anima", all'anima intesa come 'insieme delle funzioni disponibili qui e ora'.

Ciò ci porterà a porre il problema finale che tratteremo nei paragrafi 7 e 8, più specificamente relativo al passo di *Historia animalium* e allo sviluppo delle facoltà cognitive: qual è il meccanismo psico-fisiologico che Aristotele postula nei casi in cui tale "passaggio di fase" è, specificamente, un apprendimento?

5. Un altro caso in cui sembra minacciato il principio dell'immutabilità dell'anima

Un altro caso in cui potrebbe porsi un simile problema è quello dello sviluppo fisiologico del vivente¹⁸. A tal proposito, Aristotele sostiene che bisogna postulare un principio (ἀρχήν, accusativo) «a partire dal quale l'ordinamento del corpo avviene, anche poi, per gli animali» (ἀφ' ἧς καὶ ὕστερον ἡ διακόσμησις τοῦ σώματος γίγνεται τοῖς ζώοις, *GA. B* 4, 740a 8-9). Fin qui il "principio", che opera "anche poi" e guida lo sviluppo del vivente, e sembra identificarsi con l'anima¹⁹, sembra restare identico: esso sarebbe l'origi-

18. Senza voler scendere in questa sede nei dettagli della teoria aristotelica dell'embriogenesi, è a mio avviso utile cercare in essa alcune strutture concettuali che potrebbero aver costituito un modello analogico per la costruzione della teoria dello sviluppo cognitivo. A questo proposito, ho trovato particolarmente utili i seguenti contributi: Connell 2016, Frey 2015, Henry 1990, Henry 2006, Lefebvre 2021, Margel 1995. Un'utile rivalutazione del contributo di Aristotele all'embriogenesi, che viene dall'area medica, è Depew 2008.

19. Le righe immediatamente precedenti distinguono con una certa insistenza, circa tutte le entità coinvolte nel processo generativo, tra quello che potremmo chiamare un "principio formatore" in esse contenuto e le sostanze materiali in cui è incorporato: cfr. 739b 26-27, φύσις [...] γάλακτος καὶ καταμηνίων, «la natura [...] del latte e dei liquidi mestruali», con la distinzione tra i liquidi in questione e le loro nature; e l'opposizione tra il κύημα che "si comporta in modo simile ai semi seminati nel terreno» (παραπλησίον ποιεῖ τοῖς σπειρομένοις, b 34-35), chiaramente entità concrete, e il principio di cui stiamo trattando, b 36, che è "nei semi" stessi, ἐν τοῖς σπέρμασιν. È quindi tutto il passo a essere informato dall'idea che vi sia una distinzione tra entità concrete (latte, liquidi mestruali, semi, coi primi due che costituiscono il corrispettivo animale di ciò che è il terzo per le piante) e dei principi di sviluppo (*physis*, φύσις; *arche*, ἀρχή) che sono insiti in tali entità.

ne dello sviluppo, ma non sembra soggetto esso stesso a sviluppo. Ma in 739b 35-38 troviamo le seguenti parole: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ ἐν τοῖς σπέρμασιν ἐν αὐτοῖς ἐστὶν ἡ πρώτη· ὅταν δ' αὕτη ἀποκριθῆ ἑνοῦσα δυνάμει πρότερον, ἀπὸ ταύτης ἀφίεται ὁ τε βλαστός καὶ ἡ ρίζα («E infatti anche nei semi stessi è presente il principio primo; e quando questo [il principio]²⁰ si sia differenziato, essendo inizialmente insito in potenza, da esso spunta il germoglio e la radice»). Qui Aristotele usa la medesima forma grammaticale (ἀπὸ con genitivo) usata in 740a 8-9 (citato poco sopra) per indicare la fonte del mutamento; tale forma grammaticale non implica che l'entità cui si riferisce il genitivo (il principio, cioè l'anima) sia soggetta a mutamento. Egli tuttavia aggiunge che, nel suo ruolo di fonte di mutamento per il corpo, tale principio "si differenzia": il che sembra invece implicare che nel principio, cioè nell'anima, un modo di articolazione si sostituisca a un altro, dotato di un grado maggiore di differenziazione.

Ciò non equivale ad affermare che l'anima muti; ma richiede che ci si ponga la domanda di come inquadrare teoricamente tale sostituzione.

Cercheremo perciò ora di comprendere se c'è un modo di interpretare le espressioni di *HA Θ 1*, 588b 1, e *GAB 4*, 740a 8-9, sulla base di un modello comune compatibile con l'ilomorfismo.

6. Forma sostanziale e diacronia: cosa accomuna sviluppo organico e apprendimento?

Il passo di *HA Θ 1* sembra implicare che le facoltà cognitive umane si attualizzino attraverso una successione di fasi: esse non mutano la forma sostanziale (l'atto primo dell'individuo umano, cioè l'anima), ma identificano l'insieme delle facoltà qui e ora esercitabili come *pro tempore* identiche a quelle degli esemplari di altre specie, quando que-

20. Non si riscontrano, nell'immediato contesto, altri sostantivi femminili se non ἀρχή, cui dunque αὕτη deve riferirsi.

sti sono adulti²¹. Tutto ciò però riguarda il sinolo, perché l'anima in sé, ossia il piano di sviluppo, "è sempre quello". Finora, non abbiamo fatto neanche un passo verso la soluzione del nostro problema.

È qui che sembra utile il parallelo con *Somn.Vig.* I, 454a 9-10²², dove l'*alteratio perfectiva* in cui consiste la sensazione e cui soggiace, secondo l'interpretazione *standard* che io continuo a sostenere, il corpo animato (e non l'anima), è chiamata "un certo" moto "dell'anima": quindi usando una fraseologia assai più minacciosa, per l'impianto ilomorfico, rispetto a quella di *HA.* Θ I; qui, infatti, non si parla di un "moto" dell'anima. La rilevanza di *Somn.Vig.* I, 454a 9-10, per l'interpretazione del passo della *Historia* dovrebbe essere chiara, se pensiamo che, secondo la teoria dell'apprendimento esposta in *APo.* B 19 (cfr. *infra* § 7), la formazione dell'abito intellettuale (tipicamente proprio di persone adulte) avviene proprio a partire dal cumularsi dei risultati delle sensazioni.

Ora, l'esercizio di sensazione (l'atto secondo del senso) produce un'aggiunta alle capacità dell'animale: il sedimentarsi del suo risultato sotto forma di *phantasma* (φάντασμα)²³; la presenza del *phantasma* stoccato nel sistema sensorio è infatti a sua volta atto primo di una nuova *hexis*, cioè della capacità di ri-rappresentarsi il sensibile pertinente nella *phantasia* e di ricordarlo nella memoria²⁴. L'acquisizione di tali *hexeis*, come vedremo tra poco, è la spina dorsale della teoria aristotelica sul trapasso dal livello infantile a quello adulto del-

21. Ciò potrebbe intendersi nel senso di identità di tipi di *performance*: p. es. Aristotele potrebbe attribuire anche agli infanti pre-linguistici la *phantasia*, una tipologia cognitiva che è presente anche in altri animali, ma non l'esercizio della ragione, che presumibilmente richiede nella sua prospettiva l'esercizio del linguaggio predicativo.

22. *Loc. cit.*, cfr. 39, nota 6.

23. Senza voler ridiscutere la ponderosa bibliografia che dal 1978 circa si è sviluppata sui concetti aristotelici di *phantasma* e *phantasia*, mi limiterò a ricordare che la *phantasia* è il permanere nel sistema sensorio degli effetti della sensazione; lo stato psicofisiologico che è il risultato della sensazione è l'*aisthema* (αἴσθημα), e la sua perpetuazione nel sistema sensorio è il *phantasma*, il cui darsi in forma non ancora riattualizzata nel sistema sensorio è la *phantasia* in potenza, e il cui riattualizzarsi è l'atto di *phantasia*. Questa teoria è esposta in *De anima* Γ 3, 428b 10-429 a9, e nell'intero *De insomniis*. La versione qui data della teoria si rifà a Feola 2012 e 2015.

24. Come *hexis* (ἕξις) è appunto caratterizzato, in *Mem.* I, 450a 30 e 451a 16, il possesso del *phantasma* che, opportunamente riutilizzato, è indispensabile all'atto di memoria.

la cognizione: quel medesimo trapasso cui allude *HA. Θ 1*. È quindi presumibilmente nell'ambito di questo tipo di fenomeni che dobbiamo cercare la soluzione del nostro problema.

La successione sensazione-*phantasia*-memoria implica l'idea di atti consecutivi tra loro, il risultato di ognuno dei quali è potenza per l'atto successivo. Si propone quindi l'idea di un progressivo realizzarsi, nel vivente, di condizioni e stati successivi (tutti esterni alla categoria di *ousia*), il cui verificarsi in un dato ordine è però indispensabile a che la forma sostanziale si manifesti. Se p. es. non si acquisisce la capacità cognitiva di riconoscere la prole, sarà *poi* problematico curarsene, e l'avvicinarsi delle generazioni potrebbe risulterne compromesso; e il successo di tale avvicendamento è sicuramente rilevante alla realizzazione dell'atto secondo dell'*ousia*, in quanto anima di un individuo che deve concorrere alla perpetuazione della specie.

Sembra quindi possibile individuare un livello di strutturazione ontologica che è legato sia alla materialità del corpo sia alla funzione architettonica della forma sostanziale, ma che non di meno ha una sua identità riconoscibile: quella che pertiene al progressivo dispiegarsi *nel tempo* delle funzioni e delle azioni che l'anima-forma ha predeterminato per il vivente.

L'individuazione di questo livello scaturirebbe dal fatto stesso che l'anima è forma di un corpo vivente, ossia di un corpo che (come abbiamo notato) deve esibire determinate manifestazioni anatomiche, fisiologiche, comportamentali tra loro successive in un ordine predeterminato: la natura stessa dell'anima-forma richiede che la sua attuazione avvenga per fasi che sono (1) successive e (2) predeterminate: se le fasi non si susseguono nell'ordine giusto, l'anima non passa attraverso i vari stadi di atti primi e secondi nel modo appropriato.

In *De an.* B 1, il criterio usato come guida da Aristotele nel definire l'anima è individuare le azioni che essa rende disponibili al vivente, per poi definirla come forma-*ousia* del vivente che fonda le capacità di svolgere tali operazioni. Forse allora potremmo dire quanto segue: se l'anima di un dato vivente è definita (*ᾧρισται*, *De an.* B 2, 413b 11-12) dall'insieme delle *performances* di cui essa rende

capace quel vivente nell'intero arco vitale, essa è "data"²⁵. Il vivente è generato con un insieme di possibilità intrinseche di sviluppo e di azione: alcune si realizzeranno e altre no, ma l'insieme delle possibilità trasmesse con l'anima era predeterminato, a prescindere da quali poi si saranno realizzate e quali no. Tuttavia, il fatto che tali possibilità debbano, in ciascuna singola vita, ossia in ciascun corpo vivente, manifestarsi in una successione cronologica, per giunta per molti fenomeni vitali irreversibile, fa sì che l'anima possa essere concepita anche (non in contraddizione col primo modo), a un livello diverso di descrizione, come il *progetto* degli stati di attualizzazione in cui la forma sostanziale *deve ancora* trovarsi nei vari stadi del ciclo vitale di un dato individuo.

L'insieme delle capacità *già ora disponibili* a quel vivente, e delle azioni *ancora da compiere*, infatti, è diverso man mano che alcuni dei fenomeni vitali, una volta realizzatisi, non possono più aver luogo: p. es. una volta che si è formato un dato organo, viene meno la capacità di formarlo *ex novo*, mentre è ormai atto primo la capacità di usarlo.

Veniamo ora al problema dell'apprendimento secondo Aristotele, relativamente al quale quanto detto finora potrebbe aiutarci.

7. L'ontologia dell'apprendimento secondo Aristotele, e la sua base psico-fisiologica

Per le *Categorie*, l'abito acquisito (ἔξις) è una qualità (ποιότης, *Cat.* 8, 8b 27), e gli abiti cognitivi sono esempio principe di tali qualità (cfr. 8b 29-30). Eppure, in *HA Θ* 1, 588a 25-b 3, si parla del fatto che l'anima degli esseri umani, dapprima «non differisce *in nulla*» da quella di altre specie, e poi ne differisce; e ciò proprio a causa dell'apprendimento: come può la forma del vivente esser di volta in volta "diversa" a causa dell'acquisizione o perdita di caratteri non sostanziali, ossia qualitativi?

25. Su questo passo cfr. anche 46, nota 17.

Una proposta di soluzione potrebbe essere la seguente. A mio avviso, il fulcro della questione non è lo *status* di qualità (o anche di quantità, se pensiamo alla crescita del corpo) dei caratteri che l'animale assume o perde nell'arco del ciclo vitale. Decisivo è invece il fatto che l'acquisizione o perdita di questo o quel carattere non sostanziale²⁶ è parte delle azioni che la forma sostanziale rende disponibili all'animale in una data fase della vita. Tali acquisizioni e perdite sono altrettanti passaggi della forma sostanziale lungo la catena degli atti primi e secondi. Quindi, nel gestire la perdita e l'acquisizione di tratti non sostanziali del vivente, la forma sostanziale passa progressivamente dallo stadio di atto primo a quello di atto secondo nella categoria della sostanza.

In quel dato esemplare della specie, è dunque eliminata una data azione, tra quelle che la forma sostanziale rendeva disponibili al corpo. In un essere umano, p. es., un braccio, una volta cresciuto, non può più crescere una seconda volta.

L'anima-forma sostanziale passa attraverso vari stadi di attualizzazione proprio in quanto gestisce i mutamenti non sostanziali del vivente. Questi stadi di attualizzazione possano essere descritti come successive sostituzioni dell'insieme di azioni che il vivente può compiere in una data fase del ciclo vitale con un altro insieme, relativo a una fase successiva. Per la forma sostanziale, questa non è la sostituzione di una caratterizzazione con un'altra. Le problematiche affermazioni che abbiamo notato potrebbero giustificarsi ipotizzando che Aristotele lavori, in questi passi, con una nozione alternativa di "anima", in cui questa è definita in base ai tipi di *performance* che essa rende disponibili al vivente in una data fase.

Applichiamo questi concetti alla questione dello sviluppo cognitivo dell'infante. Il primo stadio, ben descritto da Connell, è quello della formazione del corpo senziente: organo di senso centrale e sensorii periferici²⁷. Una volta che gli organi di senso sono entrati in

26. Le emozioni p. es. comportano mutamenti qualitativi, ossia non sostanziali, nel corpo, su cui si diffonde Connell 2016: 143. Cfr. anche Sassi 2022.

27. Connell 2016: 175: «After the heart is in place, other parts develop successively

funzione²⁸, i loro atti – le sensazioni – danno luogo a stati fisiologici (*aisthemata*, αἰσθήματα, cfr. *Insomn.* 3, 460b 29) che permangono, dopo che l'esperienza sensoria è finita, sotto forma di tracce nel sistema sensorio: si tratta dei *phantasmata* (φαντάσματα; cfr. *Insomn.* 3, 461a 18). Secondo una ricostruzione proposta da Labarrière, tali tracce esibirebbero una tendenza a riattivarsi in un ordine che riproduce quello in cui si presentarono le sensazioni originarie. Le diverse costituzioni fisiche degli organi di senso e le diverse esperienze di specie e individui danno luogo a diverse attitudini alla riattivazione dei *phantasmata*: danno luogo al fatto che, in quel dato individuo senziente, in date circostanze all'*aisthema* X segua tendenzialmente il *phantasma* Y invece di qualunque altro. Potremmo chiamare l'insieme di tali attitudini, cui Aristotele non dà un nome pur usandone il concetto (p. es. in *Div. Somn.* 464a 32-b5), "habitus fantastico-percettivo" della specie o dell'individuo.

Si tratterebbe di abitudini²⁹ cognitive che, dovute a passate interazioni con l'ambiente, tendono a riprodurne le costanze.

Torniamo ora a *HA* Θ 1, 588a 25-b3 e alla sua analogia tra capacità cognitive umane e animali. Qui Aristotele non parla di tutti gli animali, ma solo di una maggioranza di essi³⁰: a tema non è dunque il fatto che la facoltà sensorio-percettiva avrebbe in tutti gli animali non umani un ruolo cognitivo analogo a quello che nell'uomo è dell'intelletto (come posto p. es. in *MA* 6, 700b 19-20); in tal caso Aristotele parlerebbe qui di tutti gli animali. È invece a tema una complessità del senso che è propria solo di alcune specie. In base a quanto abbiamo ipotizzato, ciò cui Aristotele allude potrebbe ap-

from the mother's blood and this process eventually fulfils the first actualization of the senses – the possession of sense organs».

28. Connell 2016: 175-176: «Second potentiality consists in the potential for activity in the sense organs. [...]. Levels of awareness exist in the animal embryo itself, once it has become established. (1) 1st potentiality of sentient soul = existence in embryo of: heart (2) 2nd potentiality of sentient soul/ 1st actuality of sentient soul = existence in embryo of: sense organs (e.g. eyes, skin). (3) 2nd actuality of sentient soul = the exercise of the senses (e.g. seeing, touching)».

29. Cfr. *Mem.* 2, 452a27-28, dove il presentarsi degli oggetti di memoria in una data concatenazione è descritto come dovuto all'abitudine acquisita (ἔθος).

30. 588a 19 πλείστοις, 588a 24 πολλοῖς, 588a26 πολλά, 588a 30 ἐνίοις.

punto essere quanto Labarrière chiama “proto-réminiscence”³¹ e noi “*habitus* fantastico-percettivo”. Tale generica capacità è posseduta, in vari gradi di complessità, da tutti gli animali che hanno la capacità di conservare i risultati della sensazione come *phantasmata*. Ma negli esseri umani adulti esso è sottoposto al controllo delle facoltà intellettive e razionali, in animali non umani e infanti no.

Se fossero in questione solo gli animali non umani, potremmo credere che Aristotele sposi una teoria del “come se” sulla somiglianza tra cognizione animale e umana³²: in quest’ipotesi, tra cognizione umana e ferina non vi sarebbe affinità *in re* ma sarebbe epistemicamente conveniente parlare della prima usando come modello la seconda. Ma il fatto che Aristotele chiami in causa i bambini e il loro evolvere *in re* da una condizione attualmente simile a quella degli animali non umani a un *habitus* intellettuale umano adulto mostra a mio avviso che tale interpretazione è insufficiente.

Potrebbe allora forse venirci in soccorso un altro luogo in cui si parla dello sviluppo diacronico della conoscenza umana nei singoli individui: in *APo.* B 19, 100a 12-13, l’abbozzo di una falange, cioè un abbozzo di schieramento militare, è paragonato al coglimento preconettuale, approssimativo, dei termini primi della conoscenza umana, e la falange compiuta al loro coglimento pienamente concettuale³³.

31. Labarrière 1990: 420.

32. Su questi temi, cfr. Labarrière 2005. Per abilità cognitive di animali non umani, che Aristotele descrive ricorrendo a un lessico normalmente usato per i fenomeni cognitivi umani, cfr. p. es. i seguenti passi: ascrizione di capacità semantiche ad animali non umani: *De an.* B 8, 420b 27-33 (dove Aristotele dice che la *phantasia* è precondizione indispensabile della voce significativa, φωνή); *HA Δ* 9, 536a 32-b5 (i quadrupedi hanno voce significativa ma non linguaggio articolato, διάλεκτος), 536b 9-19 (gli uccelli canori hanno voce articolata con varietà differenti non solo tra specie e specie ma da luogo a luogo “che si potrebbe dire quasi un linguaggio”, διάλεκτος 11-12); *PAB* 16-17, 660a 5-b1 (tutti gli uccelli si servono della lingua per espressione e reciproca comunicazione: πρὸς ἐρμηνείαν ἀλλήλοις, 660a 35-36; altri anche per istruirsi a vicenda: μάθησιν εἶναι δοκεῖν παρ’ ἀλλήλων, 660b 1).

33. L’interpretazione di *HA Θ* 1 che propongo è solidale con l’interpretazione di Kal di *APo.* B 19. Cfr. Kal 1988: 46, 48, 54, 58, 60, 64. Kal insiste qui, a mio avviso giustamente, sull’importanza delle fasi prelinguistiche della cognizione per l’apprensione dei termini primi. Ora, le fasi prelinguistiche dell’apprendimento sono precisamente quelle che si possono attribuire anche ad animali privi di *lógos*.

Lo schieramento approssimativo che precede il pieno articolarsi della falange può svolgere alcune delle funzioni della falange vera e propria, ma non corrisponde a tutti i requisiti che uno schieramento deve soddisfare per potersi propriamente chiamare “falange”. In *APo.* B 19 lo sviluppo della cognizione umana è appunto identificato come una successione di stati³⁴, che è paragonata al costituirsi progressivo della falange quando ancora non è una falange vera e propria; analogamente, in *HA Θ 1*, la cognizione degli animali non umani è descritta come simile alla condizione in cui si trova la cognizione umana quando può già svolgere alcune delle funzioni che le sono proprie, ma non corrisponde ancora a tutti i requisiti della cognizione umana adulta. *APo.* B 19, 100a 12-13, e *HA Θ 1*, 588a 25-b 3, sembrano dunque concordare sul fatto di identificare la fase pre-linguistica (dunque preconettuale) come una fase in cui il piano di sviluppo dell'essere umano (ossia il piano di passaggio dell'anima umana, in un dato individuo, attraverso una successione di atti primi e secondi) è in una fase in cui l'individuo ha a disposizione solo i tipi di *performance* che sono propri di altre specie³⁵.

8. Alcune conseguenze

L'anima è atto primo del vivente: essa è insita nell'embrione dal principio, come piano di sviluppo e di esercizio di un certo insieme di capacità, che sono le capacità distintive della specie cui l'embrione appartiene. La capacità di sviluppare e in futuro esercitare una data funzione è presente fin dalla generazione del vivente. Mutando il corpo, funzioni di volta in volta diverse dell'anima passano attraverso vari gradi di atto. Potremmo supporre che la successione di atti successivi si svolga al modo seguente: il passaggio dell'occhio da oc-

34. «Permanenza dello stato sensorio» (99b 36-37, *μονὴ τοῦ αἰσθηµατος*), «memoria» (100a 3, *μνήμη*), «esperienza» (100a 5, *ἐµπειρία*): i primi due stadi pertengono alla parte sensoria dell'anima, il terzo a quella razionale-intellettiva.

35. In Feola 2023 ho tentato di fornire una ricostruzione della teoria che Aristotele potrebbe aver costruito per spiegare i vari passaggi di tale stratificazione.

chio embrionale a occhio sviluppato è l'atto secondo di quella parte dell'anima vegetativa che governa lo sviluppo dell'occhio. Contemporaneamente, l'anima sensitiva passa attraverso vari stadi di atto man mano che si sviluppano gli organi che, una volta compiuti, saranno lo strumento degli atti secondi di sensazione. Il succedersi dei vari gradi di attualizzazione di una facoltà non è un mutamento materiale, quindi l'anima è salva dal mutamento inteso in senso proprio: essa è forma, e la forma non può (per impossibilità categoriale) essere soggetta a mutamenti fisici. Tuttavia, per quanto riguarda l'anima dell'infante, non sono ancora passate all'atto alcune delle funzioni che distinguono l'essere umano da alcuni degli altri animali: nel caso delle funzioni sensorie che non si riducono alla mera sensazione, ciò che col tempo si sviluppa sono le *hexeis* il cui possesso coincide con l'atto primo di tali funzioni. La catena degli atti successivi *del vivente* si dispiega con la produzione e l'uso, nel tempo, di tali *hexeis*. La catena dei passaggi *dell'anima* attraverso vari gradi di attualizzazione coincide con le produzioni, in successione, e gli usi, pure in successione, di tali *hexeis*.

Per il corpo i passaggi di fase sono mutamenti in piena regola, che, oltre a essere mutamenti materiali dei suoi componenti "chimici" e meccanici, sono anche *alterationes perfectivae* del sinolo. Invece, per l'anima, la fraseologia che le attribuisce un "movimento"³⁶ va a mio avviso interpretata in un modo "lasco", in cui le parole "moto", "mutamento" sono applicate al passaggio di una facoltà dallo *status* di potenza seconda all'atto secondo³⁷; l'atto della potenza del senso è "come" un moto del senso; ossia di una delle potenze di cui l'anima consta, e quindi dell'anima stessa.

Dal punto di vista della categorizzazione lessicale, avremmo quindi tre diversi modi in cui le parole "moto" e "mutamento" possono

36. Uso linguistico testimoniato in *Somn. Vig.* 1, 454a 9-10: *loc. cit.* n. 6.

37. L'attribuzione all'anima di un "moto attraverso il corpo" nel *De somno et vigilia* produsse moltissimi contributi che si appuntavano su questo passo per tentare di mostrare che in quest'operetta Aristotele sposa un'ontologia diversa da quella ilomorfica del *De anima* (cfr., tipicamente, Nuyens 1948). A mio avviso, invece, e come ho cercato di mostrare, in questo luogo l'attribuzione all'anima di un "moto" (qualificata nel senso che ho cercato di mostrare) non solleva ipotesi che contravvengano all'idea dell'anima forma del corpo.

usarsi per i processi funzionali del vivente: relativamente a (a) i componenti materiali, che soggiacciono a moti materiali *standard*; (b) il vivente, che soggiace a moti materiali che sono anche alterazioni perfettive; (c) le facoltà in cui consiste l'anima, che non soggiacciono ad alcun moto in senso proprio, e alle quali la fraseologia del "moto" e del "mutamento" è talora applicata per indicare il loro passaggio da un grado di atto all'altro. La fraseologia usata in *HA* Θ I, 588a 25-b 3, in cui si dice che l'anima degli infanti è *pro tempore* "non differente in nulla" da quella di alcuni animali non umani, senza però attingere al lessico del mutamento, sembra un modo per evitare tali ambiguità lessicali.

9. Conclusioni

L'anima dell'infante si trova in uno stato in cui gli atti secondi già realizzati, lungo il piano di sviluppo di un ciclo vitale tipicamente umano, non sono ancora cumulati al punto da produrre una attualizzazione rilevantemente diversa da quella riscontrabile negli esemplari di talune specie non umane. Il passaggio dell'essere umano all'età adulta comporterà l'acquisizione di nuove qualità del sinolo, incorporate in mutamenti fisici, che per l'anima sono successioni di diversi stadi di attualizzazione, e non mutamenti in senso proprio. Tale succedersi di stadi è però sufficientemente drastico da spingere Aristotele a usare, in *HA* Θ I, la problematica fraseologia che abbiamo visto.

Se da un lato non è incrinato l'impianto teorico che prevede l'immutabilità della forma sostanziale, resta il fatto che sembra qui di poter individuare un livello descrittivo in cui l'anima è concepita come un piano di sviluppo irreversibile, che, man mano che viene percorso dal corpo vivente concreto, cambia caratterizzazione in modo rilevante, proprio perché alcuni 'passi' sono già stati percorsi, non possono più essere percorsi, e dunque non fanno più parte delle azioni disponibili al vivente. Tale livello descrittivo si integrerebbe, senza sovvertirlo, con la concezione dell'anima come forma sostan-

ziale permanente, e ciò disinnescerebbe la minaccia per l'ilomorfismo rappresentata da *HA* Θ I, 588a 25-b 3, *Somn. Vig.* I, 454a 9-10 e *GAB* 4, 740a 8-9.

Circa la rilevanza teorica di questo livello descrittivo, non è stato a mio avviso sufficientemente valorizzato il fatto che, in *Ph.* B, l'ultimo senso di "natura" è quello di "via verso la natura":

ἔτι δ' ἡ φύσις ἢ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν [...] τὸ φερόμενον ἐκ τινὸς εἰς τὶ ἔρχεται ἢ φύεται. τί οὖν φύεται; οὐχὶ ἐξ οὗ, ἀλλ' εἰς ὅ. ἢ ἄρα μορφή φύσις. (I, 193b 12-18)

E inoltre la "natura" che è detta come genesi [è] via verso la natura. [...] ciò che si sviluppa, in quanto si sviluppa, va da una fase verso un'altra; e cos'è che si sviluppa? non ciò da cui procede, ma ciò verso cui va; dunque la forma è natura.³⁸

Il termine ultimo della strada è rappresentato dal pieno esercizio degli atti della sostanza, e il penultimo dal pieno possesso delle facoltà soggiacenti agli atti, ossia dal pieno manifestarsi, nel vivente, della forma. Ricordando la metafora degli ἵχνη di 588a 33, secondo cui negli infanti vi sono "tracce" o "impronte" delle disposizioni cognitive e caratteriali adulte, non possiamo non notare che questa immagine fa palese riferimento, sulla stessa falsariga di *Ph.* B I, 193b 12-18, all'idea di una strada, che si trova *negli* infanti (ἐν τούτοις, 588a 33)³⁹, costituita da una predisposizione a percor-

38. Questo concetto di "natura" in *Ph.* B è lasciato ai margini; sembra che per Aristotele sia derivativo. Che però non sia non del tutto secondario, lo mostra il fatto che a esso chiaramente corrisponde il senso di "natura" che in *Metaph.* Δ 4 è specificato per primo: φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἢ τῶν φερόμενων γένεσις, "Natura" è detta, in un modo, la «genesì delle cose che germogliano» (1014b 16-17). Ross, nella sua edizione commentata della *Fisica* (1998), non si diffonde sul passo nella parafrasi (*ad* b18, 350), e nel commento non affronta i problemi filosofici che questo senso potrebbe sollevare (505); egli sorvola sulla questione anche nell'edizione commentata della *Metafisica* (1966: 296, *ad* 1014b17). Charlton, nel suo commento a *Fisica* I-II, non affronta il problema dell'eventuale distinzione di questo senso di "natura" rispetto agli altri (1970: 91-93); Hamelin lo fa (1931: 51-58), ma non tematizza il problema filosofico che sarebbe sollevato da un'eventuale caratterizzazione della natura in termini processuali.

39. Quindi utilizzando la stessa costruzione grammaticale con cui *GAB* 4, 739b 35 (già citato *supra*, 48) caratterizzava il rapporto tra il vivente e il suo principio interno

rere stadi di successivo avvicinamento alla condizione adulta. *HA* Θ 1, 588a 25-b 3, *Ph.* B 1, 193b 12-18, *GA B* 4, 739b 35, e *Metaph.* Δ 4, 1014b 16-17, sembrano dunque solidali nell'individuare un livello ontologico che identifica la natura del vivente con un percorso di sviluppo: dunque con qualcosa che deve essere caratterizzato in modi via via diversi, perché, man mano che viene percorsa, la porzione che è passata all'atto secondo è via via maggiore, e quella che è ancora all'atto primo e deve passare all'atto secondo è sempre minore, benché (lo ripetiamo ancora una volta) queste sostituzioni di una condizione con un'altra non siano propriamente caratterizzabili come "moti".

Per concludere, la fraseologia del passo della *Historia animalium* da cui siamo partiti non minaccia quell'immutabilità della forma sostanziale che è uno dei perni dell'ontologia del vivente di Aristotele, in quanto si riferisce a un livello ontologico diverso. E questo è anche un argomento per espungere come superfluo ἰὼς εἰπεῖν che in 588b 1 non è riportato dai manoscritti più autorevoli.

In compenso, il nostro passo ci apre una finestra sui problemi posti dall'identificazione dei diversi livelli a cui l'anima e l'animato possono essere descritti, e propone l'enigma di come caratterizzare il susseguirsi dei diversi stadi di attualizzazione dell'anima: (*a*) si tratta di un livello ontologico realmente demarcabile rispetto all'anima intesa come forma sostanziale e al corpo che ne è informato? O (*b*) è l'indebita ipostatizzazione e reificazione di un qualcosa che esiste solo come accadimento (la crescita e poi l'apprendimento)? Oppure, addirittura, (*c*) è solo la 'proiezione' di un uso linguistico metaforico?

Nel mio contributo ho cercato di esplorare alcune delle ipotesi che potrebbero essere formulate in proposito, al contempo evidenziando alcune idee che potrebbero appianare le difficoltà relative all'interpretazione (*a*).

che progressivamente si sviluppa: ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ ἐν τοῖς σπέρμασιν ἐν αὐτοῖς ἐστὶν ἡ πρῶτη.

Riferimenti bibliografici

Letteratura primaria

- Bywater, I. (ed.), 1984, *Aristotelis Ethica Nichomachea*, Clarendon Press, Oxford.
- Louis, P. (ed.), 1956, Aristote: *Les parties des animaux*, texte établi et traduit, Les Belles Lettres, Paris.
- Louis, P. (ed.), 1964-1969, Aristote: *Histoire des animaux*, Les Belles Lettres, Paris.
- Minio Paluello, L. (ed.), 1949, *Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione*, recognovit, brevisque adnotatione critica instruxit, Clarendon Press, Oxford.
- Nussbaum, M.C. (ed.), 1985, Aristotle: *De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretary Essays, Princeton University Press, Princeton.
- Peck, A.L. (ed.), 1990, Aristotle: *Generation of animals*, with an English translation, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.
- Ross, W.D. (ed.), 1955, Aristotle: *Parva naturalia* (with introduction and commentary), Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (ed.), 1961, Aristotle: *De Anima*, edited, with introduction and commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (ed.), 1964, Aristotle: *Analytica priora et posteriora*, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (ed.), 1966, *Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, W.D. (ed.), 1998, Aristotle: *Physics*, a revised text with introduction and commentary, Clarendon Press, Oxford.

Letteratura secondaria

- Althoff, J., 1997, *Aristoteles' Vorstellung von der Ernährung der Lebewesen*, in Kullmann, W. – Föllinger, S. (eds.), *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 351-364.
- Balme, D.M., 1962, *Development of Biology in Aristotle and Theophrastus: Theory of Spontaneous Generation*, «Phronesis» 7-1: 91-104.

- Balme, D.M., 1987, *The Place of Biology in Aristotle's Philosophy*, in Gotthelf, A. – Lennox, J.G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 9-20.
- Block, I., 1961, *The Order of Aristotle's Psychological Writings*, «American Journal of Philology» 82: 50-77.
- Bonitz, H., 1960, *Index Aristotelicus* (secunda editio), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Charlton, W., 1970, *Aristotle's Physics. Books I and II*. Translated with Introduction and Notes, Clarendon Press, Oxford.
- Connell, S.M., 2016, *Aristotle on Female Animals. A Study of the Generation of Animals*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cooper, J., 1985, *Hypothetical necessity*, in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol: 151-167.
- Cooper, J., 1987, *Hypothetical necessity and natural teleology*, in Gotthelf, A. – Lennox, J.G. (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 243-274.
- Depew, D.J., 2008, *Consequence etiology and biological teleology in Aristotle and Darwin*, «Studies in History and Philosophy of Biological & Biomedical Science» 39: 379-390.
- Devereux, D. – Pellegrin, P. (eds.), 1990, *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris.
- Feola, G., 2012, *Phantasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo, Napoli.
- Feola, G., 2015, *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, «Lexicon philosophicum. An international Journal for the History of Texts and Ideas» 3, <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/452/361>.
- Feola, G., 2023, *Aristotele sull'analogia tra le facoltà cognitive degli esseri umani e degli altri animali*, «Aristotelica» 4: 79-108.
- Frey, Ch., 2015, *Two conceptions of soul in Aristotle*, in Ebrey, D. (ed.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge: 137-160.
- Furth, M., 1988, *Substance, Form and Psyche: an Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gill, M.-L. – Lennox, J.G. (eds.), 1994, *Self-motion: from Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

- Gotthelf, A. (ed.), 1985, *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol.
- Gotthelf, A. – Lennox, J.G. (eds.), 1987, *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hamelin, O., 1931, *Aristote. Physique II*, traduction – commentaire, Vrin, Paris.
- Hardie, W.F., 1964, *Aristotle's Treatment of the Relation between the Soul and the Body*, «Philosophical Quarterly» 14: 53-72.
- Heineman, R., 1990, *Aristotle and the Mind-Body Problem*, «Phronesis» 35-1: 83-102.
- Henry, D., 1990, *Embryological Models in Ancient Philosophy*, «Phronesis» 50-1: 1-42.
- Henry, D., 2006, *Aristotle on the Mechanism of Inheritance*, «Journal of the History of Biology» 39: 425-455.
- Johansen, Th.K., 2006, *What's New in the De Sensu? The Place of the De Sensu in Aristotle's Psychology*, in King, R.A.H. (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, De Gruyter, Berlin-New York: 140-164.
- Kal, V., 1988, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden-New York-København-Köln.
- King, R.A.H., 2000, *Aristotle on Life and Death*, Duckworth, London.
- Kullmann, W., 1985, *Different concepts of the final cause*, in Gotthelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things*, Mathesis Publications-Bristol Classical Press, Pittsburgh-Bristol: 169-175.
- Labarrière, J.-L., 1990, *De la phronesis animale*, in Devereux, D. – Pellegrin, P. (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris: 405-428.
- Labarrière, J.-L., 2005, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Peeters, Dudley.
- Lefebvre, D., 2021, *Looking for the Formative Power in Aristotle's Nutritive Soul*, in Korobili, G. – Lo Presti, R. – Keller, D. (eds.), *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, De Gruyter, Berlin-Boston: 101-126.
- Lefèvre, Ch., 1978, *Sur le statut de l'âme dans le De Anima et les Parva Naturalia*, in Lloyd, G.E.R. – Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge: 21-67.

- Margel, S., 1995, *Les nourritures de l'âme. Essai sur la fonction nutritive et séminale dans la biologie d'Aristote*, «Revue des Études Grecques» 108-1: 91-106.
- Menn, S., 2002, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De Anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23: 83-139.
- Morel, P.-M., 1999, *Introduction a Aristote. Petits Traités d'histoire naturelle*, Flammarion, Paris.
- Morel, P.-M., 2002, *Les Parva Naturalia d'Aristote et le mouvement animal*, «Revue de Philosophie Ancienne» 20: 61-88.
- Morel, P.-M., 2006, 'Common to Soul and Body' in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens. 1 436 b 1-12*), in King, R.A.H. (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, De Gruyter, Berlin-New York, 121-39.
- Morel, P.-M., 2007, *De la Matière à l'Action. Aristote et le Problème du Vivant*, Vrin, Paris.
- Morel, P.-M., 2018, *Du De motu à la Génération des animaux. Une connexion oubliée du corpus aristotélicien*, «Anais de Filosofia Clássica» 12-24: 1-17.
- Nuyens, F., 1948, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, trad. fr. di T. Schillings, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Martinus Nijhoffs Uitgevers, Louvain-La Haye, Vrin, Paris.
- Quarantotto, D., 2005, *Causa Finale, Sostanza, Essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teologici naturali e sulla funzione del telos*, Bibliopolis, Napoli.
- Sassi, M.M., 2022, *Conceptualizing emotions: from Homer to Aristotle*, «χώρα, REAM» 20: 217-223.
- Vinci, T.C. – Robert, J.S., 2005, *Aristotle and modern genetics*, «Journal of the History of Ideas» 66-2: 201-221.
- Waterlow, S., 1982, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Clarendon Press, New York.
- Whiting, J., 2002, *Locomotive Soul: the Parts of Soul in Aristotle's Scientific Works*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23: 141-200.
- Woodcox, A., 2018, *Aristotle's theory of aging*, «Cahiers des Études Anciennes» 45: 65-78.

Questioni di gusto

Difficoltà nascoste nella trattazione
di *De anima* II 10-11

Maria Michela Sassi

Abstract. My paper aims to show that in *De anima* II 10 Aristotle finds some difficulty in applying to taste the standard model of explanation of perceptual processes, according to which the sense organ needs to be in a state of pure potentiality in relation to the object. In order to prove that the tongue, unlike the other sense organs, has an active role to play, I will extend my analysis to Aristotle's account of flavours in *De sensu* 4; then I will investigate the peculiar overlapping of the gustatory process with the first stage of the nutritive process. In the last section of my paper I will address the inconsistency that seems to appear in *De an.* II 11, where Aristotle argues that the tongue is rather the "medium" than the "organ" of taste, just as the flesh is the medium of touch. I will conclude that these (very implicit) theoretical problems are a symptom of the ongoing Aristotle's readjustment of the theoretical apparatus of his biological work to accommodate the ever-growing stock of his empirical observations (and the other way round).

Keywords. *De anima*, *De sensu*, Sense Organs, Taste, Tongue, Flavours.

1. Premessa

In queste pagine mi propongo di affrontare una zona circoscritta della psicologia aristotelica, quale è la trattazione del gusto che emerge dal capitolo specificamente dedicato a questo senso nel *De anima* di Aristotele (II 10) e da alcuni riferimenti sparsi nel capitolo

successivo (II 11), dedicato al tatto (con cui il gusto condivide la caratteristica di essere un senso «a contatto»)¹. Tale trattazione, infatti, mi sembra presentare almeno due questioni problematiche che hanno finora trovato scarsa se non nulla attenzione negli studiosi. Esse meritano invece di essere affrontate in quanto paiono segnalare una certa difficoltà che Aristotele può avere avvertito (senza peraltro esplicitarla) nell'applicare al gusto il modello standard di spiegazione dei processi percettivi: quello per cui la percezione consiste nel «recepire le forme sensibili senza la materia, così come la cera riceve il segno dell'anello «senza il ferro e l'oro» (secondo la classica formulazione di *De an.* II 12, 424b 16-21, cfr. *De an.* III 2, 425b 22-4). Perciò, infatti, l'organo sensibile deve trovarsi inizialmente in uno stato di pura potenzialità rispetto all'oggetto², dal quale subisce nel processo percettivo una «sorta di alterazione» che lo porta ad assumere la forma sensibile che l'oggetto possiede in atto (cfr. *De an.* II 4.415b 24-6; II 5. 416b 32-5)³.

Le difficoltà che cercheremo di enucleare potrebbero avere a che fare con alcuni dati di buon senso empirico (anche questi, bisogna ammettere, non esplicitati da Aristotele). Il primo è che un certo alimento, quanto più sia solido, tende a modificarsi già nella bocca e a contatto con la lingua, sotto l'azione della saliva che quest'ultima appare emettere in maggiore o minor quantità⁴. In

1. Più precisamente, tatto e gusto sono definiti come «sensi da vicino» in *De an.* II 11, 423b1-7 (cfr. anche 7, 419a11-b3) perché in effetti hanno un *medium*, ma naturalmente aderente al corpo, diversamente dai sensi cosiddetti «distali» (vista, udito, olfatto) il cui mezzo è esterno al corpo: su tale distinzione cfr. anche *infra*, 78-79.

2. Interessante qui notare, necessariamente *en passant*, come la potenzialità dell'*aisthesis* sia distinta da quella del *nous*, in *De an.* III 4.429a 15-b 6, in quanto esso non ha un organo, e dunque non ha nulla che possa limitarlo nella sua attività di «ricezione universale», laddove i sensi sono «limitati» alla ricezione di ben specifiche qualità sensibili, distinte secondo il più e il meno da quelle che essi attualmente possiedono. Ringrazio Giulia Minguzzi per aver portato la mia attenzione su questo punto.

3. Di proposito non affronto la problematica dell'interpretazione letteralistica *vs.* spiritualistica dell'*allogosis* percettiva, ritenendo che il ragionamento che svolgerò possa prescindere. Mi limito ad annotare che l'alterazione percettiva è certamente limitata al momento dell'atto percettivo, talché l'organo possa tornare disponibile alle innumerevoli percezioni successive, mentre l'esito della singola percezione va a conservarsi nell'apparato sensorio, con gli altri *aisthemata*, grazie alla funzione della *phantasia*.

4. Si sa oggi che le ghiandole salivari non si trovano solo sotto la lingua, ma anche

tal senso la lingua sembra avere nella gustazione un ruolo non meramente passivo, come invece è quello degli altri organi percettivi (sia quelli dei sensi a distanza, vista udito e olfatto, sia del tatto). In secondo luogo, c'è da osservare che la fase della gustazione coincide con la prima fase del processo nutritivo, in cui salivazione e masticazione contribuiscono a una prima trasformazione del cibo (*prima digestio fit in ore!*). Si può ritenere che questo fenomeno abbia reso più complicata la spiegazione del ruolo della lingua, che da un lato, come sensorio del gusto, deve essere tale da assumere la forma sensibile del cibo saporoso, ma dall'altro si trova sull'antiporta del processo nutritivo, che segue uno schema inverso a quello della percezione. Nella nutrizione è infatti l'oggetto (l'alimento) a subire un mutamento da parte della facoltà nutritiva, cosicché il cibo, dissimile dal complesso corporeo prima di essere ingerito, viene da esso elaborato e assimilato: in altre parole, in questo caso è l'oggetto esterno ad assumere la forma dei costituenti del corpo (cfr. *De an.* II 4, 416a 34-b 8).

È vero che mai, neanche nella sezione del *De partibus animalium* in cui si sofferma sulla conformazione e le funzioni della lingua (ne parleremo più avanti), Aristotele fa cenno di un ruolo della bocca o della lingua nella digestione. Ma un riferimento alla salivazione sembra essere implicato proprio nella prima parte di *De an.* II 10, come risulterà nel prossimo paragrafo da un'analisi volta a dimostrare, più in generale, che nel processo gustativo l'oggetto-sapore riceve un trattamento peculiare nello stesso momento in cui la lingua assume un ruolo più attivo di quello assegnato agli altri organi di senso. Nel paragrafo 3 di questo contributo affronteremo invece una seconda complicazione nella trattazione del gusto che emerge in *De an.* II 11, dove Aristotele sembra voler argomentare che la lingua sia piuttosto il "mezzo" che l'"organo" del gusto, così come la carne è mezzo del tatto, mentre il sensorio vuoi del gusto vuoi del tatto va cercato all'interno del corpo.

sotto la mandibola e ai lati del volto (le parotidi), ma si può supporre che la saliva fosse più immediatamente osservabile nell'area linguale.

2. Il sapore e la sua materia

Nella spiegazione del gusto in *De an.* II 10 Aristotele adotta lo stesso schema usato nei capitoli precedenti, dedicati alla vista (II 7), all'udito (II 8) e all'olfatto (II 9): si concentra infatti in primo luogo sulla definizione dell'oggetto, poi sul mezzo, infine sulle caratteristiche dell'organo. Le prime righe del capitolo 10 sono quindi dedicate all'oggetto del gusto o "gustabile" (*to gheuston*), subito caratterizzato come qualcosa di "tangibile" (*hapton*). La constatazione empirica che, per essere assaporato, un alimento deve entrare in contatto con la lingua potrebbe essere sufficiente, di per sé, per classificare il gusto come un senso a contatto, ma in vista di una dimostrazione più accurata Aristotele si lascia sfuggire *en passant* alcuni accenni che appaiono, a ben vedere, peculiari rispetto all'esordio usuale dei capitoli precedenti. Vale la pena riportare nella sua interezza il passo in questione:

L'oggetto del gusto (*to gheuston*) è qualcosa di tangibile, e questa è la ragione per cui non è percepito attraverso un corpo estraneo nel mezzo [fra percipiente e percolato]: infatti ciò non accade neanche per il tatto. Inoltre il corpo in cui risiede il sapore, che è oggetto del gusto, è nell'umido come nella sua materia (*to soma de en hoi ho chymos, to gheuston, en hygroi hos hylei*), e questo [l'umido] è qualcosa di tangibile. Perciò, anche se stessimo nell'acqua, percepiremmo il dolce che vi fosse stato eventualmente immesso, ma [anche in tal caso] tale percezione non l'avremmo attraverso un mezzo, bensì per il fatto che [il dolce] è stato mescolato (*toi meichthenai*) al liquido, come avviene nel caso di una bevanda: invece il colore non viene percepito in questo modo, cioè per essersi mescolato (*toi mignysthai*) [a un qualche elemento], né mediante emanazioni (*tai aporroiaís*) [bensì, per l'appunto, attraverso un mezzo]. Dunque, [nel caso del gusto] non c'è niente che funga da mezzo; resta il fatto che, come il colore è l'oggetto della vista, così il sapore lo è del gusto (*hos de chroma to horaton, houto to gheuston ho chymos*). (*De an.* II 10, 422a 8-17)⁵

5. La traduzione di passi del *De anima*, qui e oltre, è mia, con integrazioni fra paren-

Non è problematica, di per sé, la dimostrazione che l'oggetto del gusto è tangibile: l'atto gustativo ha luogo mediante un contatto diretto fra organo e oggetto, senza la presenza di quel mezzo esterno al corpo del percipiente che invece si dà per i sensi a distanza, e che, attivato dalla qualità del corpo sensibile, ne trasmette il movimento fino all'organo producendo in esso l'alterazione percettiva – si ricordi che un «chiaro segno» del ruolo irrinunciabile di un mezzo esterno per i sensi a distanza è offerto dal caso della vista, dato che «se si pone l'oggetto colorato direttamente sull'organo della vista, non lo si vedrà» (*De an.* II 7.419a 11-13). Coerentemente, infatti, Aristotele afferma che il corpo che contiene il sapore (ed è propriamente oggetto del gusto) sta nell'umido «come nella sua materia», e ciò che è umido o liquido è appunto un corpo solido e tangibile⁶. Tant'è vero che, supponendo che percepissimo del dolce stando immersi nell'acqua⁷, quest'acqua non funzionerebbe come un mezzo atto a trasmettere la forma sensibile: sarebbe piuttosto il sostrato materiale al quale il dolce si è mescolato, come in una sorta di bevanda.

Va notato però, in questo passo iniziale, un dato che non ha paralleli nella trattazione degli altri sensi: là dove l'oggetto della vista è identificato immediatamente nel colore, quello dell'udito nel suono, e quello dell'olfatto nell'odore, l'oggetto del gusto (*to gheuston*) non è il sapore (*ho chymos*), ma piuttosto il corpo in cui il sapore è contenuto, che nell'umido trova la sua materia⁸. Per capire questa peculiarità, sarà opportuno esaminare la trattazione dei sapori che Aristotele offre nel capitolo 4 del *De sensu et sensibilibus*: è necessa-

tesi quadre finalizzate a una lettura più scorrevole del testo o a esplicitazione di mie scelte interpretative. In corsivo sono segnalati i punti più problematici.

6. Alex. Aphr. *De an.* 54,5 commenta: «il sapore è umido, perché è l'acqua umida che fa da materia (*hylei tei poiotei tautei to hygron bydor ghinetai*) a questa qualità: infatti niente è gustabile senza umidità».

7. Ritengo che si possa riconoscere qui un "esperimento mentale", simile ad altri cui Aristotele ricorre frequentemente in diversi luoghi della sua opera: cfr. Corcilius 2017.

8. È significativo che la parola greca che indica il sapore sia *chymos*, intercambiabile con *chylos* che significa «succo», e sia etimologicamente connessa con il verbo *cheo*, che indica l'azione del «dissolvere» e «rendere liquido». Il termine indica quindi, già nella sua formazione, il senso di un legame intrinseco dei sapori con l'elemento liquido.

rio aprire qui una lunga digressione, dopo la quale potremo riprendere la lettura di *De an.* II 10⁹.

In *Sens.* 4, dopo aver dichiarato che il gusto è una «specie di tatto» (*haphe tis*) e che la natura dell'acqua «tende ad essere insapore» (*achymos*, 441a 3-4), Aristotele si sofferma lungamente, fino alla fine del capitolo, sulla natura e la formazione del sapore e dei diversi sapori (441a 20-442b 25). Il sapore viene ricondotto a un mutare (*metaballein*) dell'acqua, concepita evidentemente come il sostrato materiale indeterminato (l'umido-*hyle* di *De an.* 422a 10), che nel subire (*paschein*) una certa affezione acquisisce «quella proprietà che chiamiamo sapore» (*tauten ten dynamin hen kaloumen chymon*). Ma, avverte Aristotele, ciò non avviene primariamente sotto l'effetto del caldo, come si potrebbe pensare osservando il fenomeno della maturazione dei frutti: il caldo agisce, semmai, solo da concausa del mutamento (441a 20-29). Tutti i *chymoi* (anche quelli dei frutti) sono invece terrosi (dunque caratterizzati dalla qualità preminente del secco, contrario all'umido dei liquidi), e si può osservare che il sostrato-acqua, il più sottile e meno denso dei liquidi (441a 23-25), assume la qualità della terra attraverso cui si trova a passare (*toiouton einai to hydor di'hoias an ghes poreuetai*) come anche «gli antichi *physiologoi*» avevano intuito¹⁰. Questo processo è manifesto fra l'altro nella formazione

9. Per lo scritto aristotelico rinvio all'edizione di Delle Donne 2024, corredata di traduzione (alla quale qui attingo, tranne che per lievi modifiche) e puntuali note di commento; cfr. anche ivi, dello stesso autore, *La percezione e i suoi oggetti. Sul De sensu di Aristotele*, in partic. 221-227 sui sapori. In generale sui sapori, anche per altre questioni che qui non tocco (per esempio, l'affinità fra sapori e odori o la classificazione dei sapori in parallelo con quella dei colori) rinvio anche a Johansen 1997: 182-189; Ierodiakonou c. s.

10. Simili *doxai* sono in effetti attestate per Anassagora (59 A 90 DK), Democrito (68 99a DK) e il democriteo Metrodoro (70 A 19 DK). Sulla testimonianza (probabilmente da attribuire a Teofrasto) relativa a Democrito e in generale sull'interesse degli autori presocratici per la questione della salinità del mare, risolta in termini che Aristotele sembra qui riprendere, cfr. Funghi-Sassi 1999: 849-851. Sul rapporto fra la teoria di Aristotele e quelle dei suoi predecessori sui sapori cfr. Cherniss 1935: 316-317. Ivi, 321 n. 117, lo studioso rinvia al passo del *Fedone* di Platone (112a 6-7) sui fiumi inferi, che assumono la qualità della terra attraverso la quale scorrono. Aristot. *Meteor.* IV 7, 383b 18-20, menziona il sale (insieme al sodio, alla pietra e all'argilla) fra le sostanze che possiedono più terra che acqua, e perciò si solidificano per effetto del fuoco.

delle acque saline, giacché i sali sono «una specie di terra» (*hoi gar hales ghes ti eidos eisin*, 441b 1-4).

Fin qui la trattazione del *De sensu* chiarisce perché la natura del sapore, sostanzialmente terrosa, non sia coestensiva con quella del gustabile (come abbiamo letto all'inizio di *De an.* II 10): perché il sapore è inteso come la forma che determina il sostrato materiale (umido) come cibo più meno secco o bevanda più o meno densa. Congruente con questa descrizione è la definizione del sapore che si legge alcune righe dopo:

il sapore è dunque l'affezione (*pathos*) prodotta dal secco suddetto [delle varie specie di terra] nell'umido, capace di alterare il gusto facendolo passare dalla potenza all'atto: porta infatti la facoltà sensoriale ad attualizzare ciò che in precedenza essa era in potenza. (*Sens.* 4. 441b 19-22)

Qui Aristotele ricalca solo in parte la descrizione standard del processo percettivo come un movimento di alterazione del sensorio causato dalla proprietà dell'oggetto in atto. Come ha notato Thomas Johansen, il fatto che il *chymos* sia presentato come un'«affezione» (*pathos*) e sia necessario l'elemento umido per rendere l'elemento terroso gustabile in un composto, ne fa una qualità che non esiste indipendentemente dal fatto di essere percepito¹¹. Il passo conclusivo del capitolo (422b14-15) sembra confermare questa interpretazione: la facoltà del gusto (*to gheustikon*) è tale quali sono i *chymoi* in potenza, mentre il gustabile (*to gheuston*) è ciò che ne attualizza la potenzialità.

Katerina Ierodiakonou, in un suo studio recente sui sapori nel *De sensu*, si è detta preoccupata di questa diminuzione dello status ontologico del sapore rispetto alle altre qualità sensibili, che andrebbe a minare le basi stesse del realismo psicologico di Aristotele, per cui il processo percettivo consiste in un'assunzione da parte del sensorio della qualità sensibile presente nell'oggetto “in

11. Johansen 1997: 188.

atto”¹². In realtà il pericolo non sussiste se il sapore è prodotto da un’affezione (prodotta dal secco nell’umido) *interna* al composto sensibile: come accade alla bevanda che percepiamo dolce grazie alla *mescolanza* del dolce in essa, secondo l’esempio che Aristotele fa all’inizio di *De an.* II 10, oppure per un processo di *percolazione*, secondo l’esempio delle acque saline che abbiamo visto nel *De sensu* o quello che si può osservare nella macchina espresso (dove l’acqua, passando attraverso il filtro della macchinetta, assorbe il sapore del caffè)¹³. La stessa Ierodiakonou, d’altronde, sottolinea giustamente che Aristotele spiega la formazione del sapore nei corpi naturali indipendentemente dalle condizioni del soggetto percipiente (*Sens.* 4, 441b15-19), e inoltre si sofferma sulle condizioni di *mesotes* qualitativa in cui la lingua si deve trovare per Aristotele (analogamente agli altri organi di senso) per poter discriminare i contrari che caratterizzano le corrispondenti qualità sensibili. In effetti, in *De anima* II 10 si legge che la lingua non deve essere né troppo secca né troppo umida, per poter registrare e discernere le differenze fra i sapori, determinate dal diverso rapporto quantitativo fra umido e secco che entra nella loro composizione, e attualizzare così la sua propria capacità («poiché l’oggetto del gusto è umido, è necessario che anche il suo sensorio non sia umido in atto né incapace di inumidirsi»: 422a 34-b 2).

La lettura di *Sens.* 4 ha contribuito fin qui a chiarire il problema del rapporto fra il sapore e l’oggetto del gusto vero e proprio che si è presentato all’inizio di *De an.* II 10, a 422a 8, nonché a ottenere un quadro coerente della teoria aristotelica del gusto. La difficoltà nasce se torniamo adesso alla lettura delle righe che seguono nel *De anima*:

Non si dà in effetti percezione del sapore in assenza di umidità ma [*il sapore*] deve possedere umidità in potenza o in atto (*energheiai e dy-*

12. Ierodiakonou c. s.

13. Per la distinzione fra i due processi di azione del sapore e la denominazione del secondo come *percolation*, sull’esempio della macchina espresso, cfr. Johansen 1997: 186-188.

namei): [si veda] ciò che accade per esempio col salato, in quanto è esso stesso facilmente solubile (*eutekton*)¹⁴, e allo stesso tempo capace di sciogliere (*syntektikon*) la lingua. (*De an.* II 10, 422a 17-20)

Si noti che, come esempio di sapore che si può gustare in quanto possiede l'umidità in potenza, viene menzionato il salato. Rammemiamo ora che nel capitolo 4 del *De sensu* la varietà dei sapori (l'aspro, il pungente, l'astringente e l'acido) dipende dalla mescolanza in combinazione variabile di due coppie di proprietà opposte, ovvero da un lato il salato (*to halmyron*) con l'amaro (*to pikron*), caratterizzati da una predominanza dell'asciutto, dall'altro il dolce (*to glyky*) con il grasso (*to liparon*), caratterizzati al contrario da un maggiore grado di umidità (442b 12-20). Dunque, il salato offre il migliore esempio di un sapore che è umido in potenza: ma in questo contesto (a differenza che in *Sens.* 4. 441b 19-22)¹⁵ è menzionata la lingua come il luogo in cui il sapore diventa gustabile, ovvero "si trova come nella sua materia" (secondo la formulazione di 422a 11). Ora, l'esperienza quotidiana ci dice che quanto più un elemento è salato (o asciutto), tanto più "viene sciolto" esso stesso dalla saliva prodotta dalla lingua.

Che Aristotele sia consapevole del particolare grado dell'umidità nella lingua, e del fatto che questa sia funzionale al processo gustativo, trova conferma a mio vedere verso la conclusione del capitolo, e proprio nel passo in cui il filosofo, in omaggio al criterio generale del requisito di *mesotes* dell'organo percipiente, sottolinea che la lingua non dev'essere né troppo asciutta né troppo umida per poter discriminare i diversi sapori¹⁶. Qui, infatti, incontriamo il riferimento intrigante a un «primo umido» che mette la lingua a maggior rischio di diventare talvolta "troppo" umida:

Poiché l'oggetto del gusto è umido, l'organo che lo percepisce non deve essere né umido in atto né incapace di diventare tale. Il gusto,

14. In quanto aggettivo verbale, *eutektos* può avere valore sia attivo che medio-passivo.

15. Citato e commentato *supra*, 71.

16. Già citato *supra*, 70.

infatti, subisce un'azione dall'oggetto del gusto in quanto tale, per cui è necessario che il sensorio del gusto sia ciò che può essere inumidito conservandosi [nella sua capacità di essere inumidito], ma non [attualmente] umido. Ne è indizio il fatto che la lingua percepisce se non è né troppo asciutta né troppo umida: perché in questo secondo caso il contatto ha luogo con *il primo umido*, e accade come quando uno che abbia assaggiato precedentemente un sapore forte ne assaggi un altro, e come accade ai malati, a cui tutte le cose appaiono amare perché le percepiscono con la lingua piena di un liquido siffatto [amaro]. (*De an.* 422a 35-b 9)

Stando a questa descrizione, la lingua può risultare “troppo umida” per la presenza di un umido «innato» o «originario»: e questo non può essere che quello che essa pare emettere sotto forma di saliva a contatto con alimenti tendenzialmente salati e amari, in misura maggiore o minore secondo la porzione terrosa del corpo con cui viene a contatto.

Questo «primo umido», dunque, mette la lingua in condizioni fisiologiche diverse da quelle, di assoluta neutralità qualitativa, assegnata agli occhi, alle orecchie, al naso, e alla carne in generale per quanto riguarda il tatto.

La peculiarità di questa spiegazione del gusto è stata notata da alcuni (pochi) fra i commentatori antichi e gli studiosi moderni, che tuttavia non ne hanno mai sottolineato la problematicità. Ecco quanto scrive, ad esempio, Roland Polansky¹⁷:

Excessive moisture of the tongue may occur because it is in continuing contact (*haphê*) with the “first moist” (*tou protou hygrou*), which is either the tasteable or the moisture produced within the mouth and tongue itself. [...] This shows that the sensory apparatus for taste undergoes moistening in a special and suitable way for perception to arise normally and continue to be possible.

17. Polansky 2007: 319.

In altre parole Polansky, come già altri prima di lui¹⁸, scorge giustamente nel riferimento all'umidità della lingua un elemento "eccentrico" rispetto allo schema esplicativo usualmente applicato da Aristotele ai processi percettivi, ma non ne coglie il carattere anomalo. Non si può invece trascurare il fatto, dimostrato dall'esperienza, che almeno nel caso di alimenti molto salati, il sensorio del gusto interagisce attivamente con l'oggetto producendo il liquido salivare, e che questo appare necessario per gustare l'alimento. Un esame più approfondito di questa anomalia può far emergere nuovi spunti di riflessione.

Da rimarcare è ora il fatto che, come si legge in *De an.* 422a 25-b 9, il sapore, una volta gustato, si conserva per un certo tempo nella lingua, tanto che se era forte impedisce la piena gustazione di un sapore più debole. Analogamente, la lingua può riempirsi di liquido amaro per la presenza patologica di qualche umore interno che si diffonde nell'organismo fino ad essa, cosicché il malato sentirà amari tutti i cibi. Se ricordiamo che, nella classificazione dei sapori del *De sensu*, l'amaro si colloca sul versante dell'asciutto in posizione vicina al salato¹⁹, possiamo trovare in questa osservazione ulteriore conferma che la lingua contiene un surplus di liquido, attivabile da alimenti più asciutti che umidi, che diventa a sua volta materia del composto gustabile. Ciò favorisce, si noti, un'assimilazione dell'oggetto al soggetto della nutrizione, secondo una direzione inversa a quella che caratterizza i processi percettivi, fondati su un'assimilazio-

18. Fra i commentatori antichi, Simplicio 155, 33 esplicita che le sostanze salate si sciolgono *esse stesae* per effetto dell'umido nella lingua (*hoi de bales autoi te tekomenoi hypo tou en toi stomati hygrou*), a loro volta poi diffondendosi e sciogliendo la lingua. Temistio (70, 37 H., citato da Hicks 1907: 400 senza trarne conseguenze) spiega che le sostanze salate sono umide *dynamei* e osserva che nell'avvicinarsi alla lingua «si sciolgono» (*toi pelasai tei glottei syntekontai*) e la inumidiscono. Fra i moderni anche Movia 1979: 334 n. 2, pur non cogliendo alcun problema nelle righe in questione, le spiega osservando che «una sostanza salata, umida in potenza, diventa umida in atto, e quindi viene percepita, non appena sia posta sulla lingua della quale provoca la salivazione» (corsivo mio). Rinvia in ogni caso utilmente, oltre che al passo citato di Temistio, a Arist. *Metaph.* V 6, 1016a 22, dove sono menzionati i *chymoi* fra «tutti i corpi che possono liquefarsi» (*ta tekta*). Anche *tektos*, si noti, è aggettivo verbale inteso qui in senso medio-passivo (cfr. n. 14 *supra*).

19. Cfr. *supra*, 73.

ne dell'organo all'oggetto²⁰. Inoltre, sembra che per questa ragione l'alterazione prodotta su/da un sapore amaro permanga nella lingua insieme con lo stesso sapore amaro. Troviamo dunque qui un'eccezione al principio conclamato per cui gli organi di senso assumono la forma sensibile dell'oggetto «senza la materia», che si spiega con il semplice fatto che l'oggetto del gusto è un alimento che viene effettivamente ingerito. Di tale fatto Aristotele tiene esplicitamente conto in *De sens.* 4, ove osserva che i sapori sono «un'affezione, o una privazione, non di tutto ciò che è secco ma del secco nutritivo (*to trophimou*)», come si desume dal fatto che né secco senza umido, né umido senza secco sono nutritivi, ossia nessuno dei due da solo «costituisce una fonte di nutrimento per gli animali, ma lo è la loro mistione (*to memigmenon*)» nel composto gustabile (442a 23-27). Nel corso del processo digestivo (descritto a 442b4-12) il calore poi interviene a lavorare il cibo²¹, attraendo (in alto) la componente leggera più propria delle sostanze dolci, che sono quelle effettivamente nutritive, e lasciando cadere quelle più pesanti, come sono quelle più salate e amare: salato e amaro, infatti, si mescolano al dolce «a mo' di "condimento"» (*anti hedysmatos*), nonché per facilitare la digestione del dolce, che tende a rimanere «in superficie».

La mia impressione è che le smagliature riscontabili nel tessuto di *De an.* II 10 (il ruolo attivo della lingua, il permanere dei sapori nella bocca) si riconducano alla dimensione più empirica dell'indagine di

20. Adotto qui il ragionamento che ho anticipato *supra*, 67.

21. Nel contesto più teorico di *De an.* II 4 Aristotele assegna un ruolo causale forte alla facoltà nutritiva (di contro alla passività della percettiva), e la definisce come il motore immobile di un processo a catena in cui il calore (di cui ogni essere animato dev'essere munito in minore o maggiore quantità) funge da motore mosso in quanto produce la cozione muovendo l'oggetto-alimento, che è solo mosso (416b 25-32). Ma sono altri passi dell'opera aristotelica, appartenenti per lo più a scritti di carattere più empirico (e tale è il *De sensu* rispetto al *De anima*) che ci permettono di integrare questa descrizione, informando che il cuore (o una parte del corpo "analogà" negli animali non sanguigni) è principio del calore vitale atto a processare il cibo trasformandone in sangue quella parte più nutritiva e leggera che è evaporata "in alto" (cioè appunto verso la zona cardiaca) e provvedendo poi a distribuire il sangue in tutte le parti del corpo (*Part. anim.* II 3.650a2-6 e III 7.670a24-27; *Iuv.* 4.469b9-17; *Meteor.* II 2.355b5-11). Aristotele fa cenno più volte (oltre che nei luoghi qui considerati, anche in *Somn. Vig.* 3.456b 2-6) a un suo scritto specificamente dedicato alla nutrizione, che però dev'essere stato soltanto progettato o, se è stato scritto, è andato perduto.

Aristotele, che viene in primo piano negli scritti biologici e zoologici, mentre nel *De anima* viene subordinata all'intento sistematico di ridurre tutti i cinque sensi entro le medesime coordinate del rapporto fra materia e forma, potenza e atto. Tali smagliature rimangono, a mio vedere, come tracce di una consapevolezza di Aristotele, per quanto lasciata implicita, dell'interazione complessa fra processo gustativo e nutritivo. Un risultato analogo proverò a trarre dall'esplorazione dell'altro problema "nascosto" nella teoria di Aristotele: la definizione della lingua come "mezzo" che si legge in *De an.* II 11, e sembra porsi in diretto contrasto con l'attenzione che essa riceve, come abbiamo visto sin qui, in quanto organo.

3. La lingua: organo o mezzo del gusto?

Nel capitolo 11 del secondo libro, dedicato al tatto, Aristotele si collega direttamente alla definizione del gusto come «una specie di tatto» con la quale ha dato avvio al capitolo precedente²². Dopo aver argomentato (mediante un ulteriore più complicato "esperimento mentale", quello della membrana connaturata al corpo)²³ che la carne va vista come il mezzo piuttosto che come l'organo del tatto, affronta la questione di quale sia l'oggetto del tatto, che si rivela essere molteplice (essendo qualità tattili secco e umido, caldo e freddo, ruvido e liscio, e così via). Ora, questa dimostrazione passa per la constatazione che la lingua è in grado evidentemente di percepire «con la stessa parte» sia le qualità tangibili sia i sapori. Ciò implica non solo che con la lingua percepiamo le qualità tattili di oggetti privi di sapore, ma anche, più significativamente, che l'oggetto del gusto è di per sé un tangibile, come è stato appunto affermato all'inizio di II 10. D'altronde, con il resto della carne del corpo non siamo in grado di percepire i sapori, il che dimostra che gusto e tatto sono funzioni sensibili distinte e "non convertibili" fra loro:

22. Cfr. *supra*, 76.

23. Su questo passo si sofferma specificamente Corcilius 2017: 65-66.

È necessario dunque che il corpo [del senziente] sia quel mezzo unito per natura alla facoltà del tatto, attraverso il quale si verifica una pluralità di sensazioni. Che queste siano una pluralità lo mostra il tatto [che sta] sulla lingua (*he epi tes glottes haphe*): questa infatti percepisce tutti i tangibili con la stessa parte (*aisthanetai kata to auto morion*) con cui percepisce il sapore. Se anche il resto della carne percepisse il sapore, gusto e tatto sarebbero una medesima e unica percezione, ma di fatto sono due, non convertibili fra loro. (*De an.* II 11.423a 15-21)

Dalla formulazione di questo passo sembrerebbe dunque che la lingua mantenga la sua autonomia di organo senziente, affermata chiaramente nel capitolo precedente. Ma le cose si complicano poco più avanti (423b 1-26), in una sezione in cui Aristotele passa ad argomentare che, se pure gusto e tatto sembrano funzionare «per contatto» (*toi haptesthai*, 423b 2) fra i rispettivi sensori (la lingua, la carne) e gli oggetti, le cose non stanno effettivamente così. Infatti percepiamo il duro e il molle (che stanno per l'insieme delle qualità tattili) alla stessa maniera degli oggetti dei sensi a distanza, cioè attraverso qualcos'altro. È necessario infatti postulare anche per il tatto l'esistenza di un mezzo, del quale semplicemente non ci accorgiamo perché, semplicemente, non sta nello spazio circostante il soggetto, come evidente nel caso di vista, udito e olfatto. Dunque non si può dire propriamente che percepiamo le qualità tattili per contatto: meglio sarebbe dire che le percepiamo «da vicino», mentre percepiamo gli altri oggetti sensibili «da lontano» (423b 4-6). Nel caso del tatto, tuttavia, non percepiamo “grazie a” un mezzo, bensì “insieme con” esso, così come accade a chi è colpito attraverso lo scudo: non è che lo scudo trasmetta l'azione del colpo, anzi la subisce esattamente come colui che è colpito (423b 14-17, 22-23). Se ne può concludere che il mezzo del tatto va identificato con la carne, mentre il sensorio va cercato all'interno²⁴. E nelle righe finali della sezione questa conclusione è estesa alla lingua:

24. Si tratta del cuore, come apprendiamo da altri luoghi del *corpus* aristotelico, p. es.: Arist. *Iuv.* 3.469a 4-27; *Part. anim.* II 10, 656a 27-b 24, b 34.

In generale sembra che la carne e la lingua si trovino, rispetto al loro sensorio, nella stessa condizione in cui si trova ognuno degli altri mezzi, aria e acqua, rispetto alla vista, all'udito e all'olfatto. Se il sensorio fosse direttamente toccato dall'oggetto, non si avrebbe una sensazione né in questo caso né in quello che, ad esempio, si ponesse un corpo bianco sulla superficie dell'occhio. Con ciò risulta chiaro che l'organo del tatto è interno. Così dunque si verifica per il tatto ciò che avviene per gli altri sensi: che non percepiamo gli oggetti posti sull'organo sensorio, ma quelli posti sulla carne sì. Di conseguenza la carne è il mezzo della facoltà tattile. (*De an.* II 11, 423b 17-26)

Fra i commentatori è invalsa l'opinione che la lingua sia considerata da Aristotele, alla fin fine, il "mezzo" del gusto, al prezzo di trascurare che essa è chiaramente trattata come "organo" nel capitolo 10 – e anzi, come abbiamo visto, come un organo dotato di capacità non semplicemente passive. Fra le due prospettive sembra dunque esservi una contraddizione sulla quale vale la pena soffermarsi. Si potrebbe cercare di sanarla ricordando che Aristotele ha insistito precedentemente (a 423a 15-21) sulla "non convertibilità" di gusto e tatto²⁵: in base a quell'affermazione, si potrebbe ipotizzare che la lingua sia considerata "mezzo" per quanto riguarda le qualità tattili del ruvido e del liscio, ecc., ma "organo" delle sensazioni specificamente gustative. Ma nel capitolo dedicato alla distinzione (e concatenazione) fra le diverse funzioni vitali Aristotele nega di fatto il principio della non convertibilità, anzi sembra affermare la coestensività di tatto e gusto (II 2.414b 7-13). Qui asserisce infatti che il tatto è la sensazione del nutrimento (*tes trophes he aisthesis*), in quanto percepisce le cose umide e asciutte, calde e fredde di cui tutti gli esseri viventi si nutrono: il sapore, negli alimenti, è anche qui descritto come «una sorta di condimento» (*hotion hedyisma ti*) degli alimenti, o detto letteralmente ciò che li rende piacevoli, inducendo il desiderio di mangiare o bere (414b 11-13).

Dunque l'oscillazione di Aristotele nel trattare la lingua ora come organo, ora come mezzo del gusto, lungi dal potersi ridimensionare,

25. Cfr. *supra*, 78.

ha a che fare con un'incertezza di fondo sulla relazione fra gusto e tatto, e questa a sua volta con l'incertezza sul "dove" finisce la gustazione e inizi la digestione vera e propria. Tanto sembra di poter evincere dal passo dell'*Etica Nicomachea* in cui Aristotele menziona un certo ghiottone che si augurava di avere un collo smisurato per assaporare meglio le pietanze (III 13, 1118a 32-3). Non è un caso che il contesto del trattato etico verta sul problema del piacere, la cui intrusione nel processo percettivo rende il gusto un senso complicato da spiegare²⁶.

Analogamente, anche la lingua è un organo molto più complesso di quanto sembra, come riconosciuto da Aristotele in due passi significativi degli scritti zoologici, in cui si sofferma più attentamente (ed empiricamente) sulla fenomenologia del gusto nel mondo animale. Nel secondo libro della *Historia animalium*, per esempio, non mette in dubbio che la lingua sia organo del gusto, ma precisa che questa sua capacità è concentrata sull'estremità, mentre la capacità tattile si estende in ogni sua parte:

Il sensorio del sapore è la lingua, la sensazione è sita alla sua estremità (*en toi akroi*), ed è invece minore quando <qualcosa> [di gustabile] è posto sulla parte larga di essa. Così come il sapore la lingua percepisce poi anche tutte le qualità che il resto della carne percepisce in ogni sua parte, per esempio il duro, il caldo, il freddo. Essa può essere larga, stretta o media: la media è la migliore e *la più capace di chiarezza (saphestate)*²⁷ E può essere sciolta o legata, come nel caso dei balbuzienti e dei blesi. La lingua è composta di carne porosa e spugnosa. (*HA* II 9, 492b 27-32, trad. M. Vegetti)

In questo passo troviamo un riferimento, sull'esempio dei balbuzienti e dei blesi, anche all'influenza della conformazione della lin-

26. Freeland 1992: 239-41.

27. Per ragioni linguistiche ho preferito intendere l'aggettivo *saphes* come «chiaro» anziché, come Vegetti, «sicuro». In ogni caso il passo presuppone l'idea che il tatto, in quanto senso più preciso (*akribes*) nella percezione delle differenze delle qualità elementari, sia più sviluppato nella specie umana che negli altri animali (e con esso il gusto), e anche per questo l'uomo sia anche più intelligente (cfr. *De an.* II 9.421a 18-26).

gua sull'articolazione della voce. La funzione fonatoria della lingua, accennata anche nel quadro della trattazione della voce nel *De anima* (II 9) è menzionata anche nel secondo libro del *De partibus animalium*, dove compare come seconda funzione della lingua accanto al gusto, compreso in una generica sensibilità tattile. Il relativo passo si segnala anche per un riferimento al rapporto fra gusto e tatto:

L'uomo ha la lingua più sciolta, più molle e più larga, perché possa assolvere entrambe le sue funzioni, cioè sia la percezione dei sapori (fra gli animali infatti l'uomo ha le migliori capacità percettive, e dunque la lingua molle, giacché essa ha maggiore sensibilità tattile, e il gusto è una sorta di tatto), sia la pronuncia delle lettere e l'articolazione del linguaggio. [...] (661a 2-9). I pesci, per la causa che si è detta, hanno bensì la lingua, ma essa non è chiaramente articolata (*ou saphē echousi ten diarthrosin tes glottes*). Poiché vi è, in funzione del nutrimento contenuto negli alimenti saporosi, una parte a forma di lingua addetta alla sensazione, ma non in modo omogeneo su tutta la sua superficie, bensì concentrata soprattutto all'estremità (*ou pantei d'homoios alla toi akroi malista*), è soltanto quest'ultima ad essere ben distinta nei pesci. (*PA* II 17 660a 14-661a 9, trad. M. Vegetti)

Ritengo, in conclusione, che i momenti di tensione interna individuati nella trattazione aristotelica del gusto (e del tatto) indichino difficoltà che vanno sottolineate, ma lasciate irrisolte. Non è possibile trarre da questa disamina giudizi di cronologia relativa fra il testo (anzi, fra i diversi punti del testo) del *De anima* e quello del *De sensu* o di altri scritti di carattere più empirico come quelli bio-zoologici. Né tanto meno è mia intenzione additare qui degli "errori" di Aristotele. È certamente più importante trovarvi la conferma che quella di Aristotele è una sorta di "opera aperta", dove più dove meno soggetta a precisazioni e riaggiustamenti dell'apparato teorico derivanti da nuove osservazioni empiriche e dalla riflessione su di esse.

Riferimenti bibliografici

Edizioni e commenti

- Cosenza, P., 2013, Aristotele, *Parva Naturalia*. Traduzione, introduzione e commento, 3 volumi, Loffredo, Napoli (tt. II e III: *Del senso e dei sensibili*).
- Delle Donne, C., 2024, *Sul senso e i sensibili*, Traduzione, note e saggio di commento, con testo greco a fronte, Istituto Italiano di Studi Filosofici, Napoli.
- Hicks, R.D., 1907, *Aristotle, De anima*. With Translation, Introduction and Notes, Cambridge University Press, Cambridge.
- Polansky, R., 2007, *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rodier, G., 1900, Aristote, *Traité de l'âme*, Leroux, Paris (repr. Vrin, Paris, 1985).
- Reeve, C.D.C., 2017, *Aristotle, De anima*. Translated with Introduction and Notes, Hackett, Indianapolis-Cambridge.
- Ross, D., 1955, *Aristotle: Parva Naturalia*, Clarendon Press, Oxford.
- Ross, D., 1961, *Aristotle: De anima*, edited with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Shields, C., 2016, *Aristotle, De anima*. Translated with an Introduction and Commentary, Cambridge University Press, Cambridge.
- Vegetti, M. – Lanza, D., 2018, *Aristotele. La Vita (HA, PA, IA, GA, PN, MA)*, Introduzioni, traduzione e note, con testo greco a fronte, Bompiani, Milano.

Letteratura secondaria

- Corcilius, K., 2017, *Aristotle and Thought Experiments*, in Stuart, M.T. – Fehige, Y. – Brown, J.R. (eds.), *The Routledge Companion to Thought Experiments*, Routledge, London.
- Everson, S., 1997, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford.
- Freeland, C., 1992, *Aristotle on the Sense of Touch*, in Nussbaum, M.C. – Okseberg Rorty, A., 1992 (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford: 227-248.
- Ierodiakonou, K., c. s., *Flavours and the Sense of Taste*, in corso di stampa in Corcilius, K. (ed.), *Text and Idea of Aristotle's De sensu*. Proceedings of the workshop (Tübingen, Sept. 2019).

- Johansen, T.K., 1997, *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johansen, T.K., 2012, *The Powers of Aristotle's Soul on the sense-organs*, Cambridge University Press, Cambridge; Oxford University Press, Oxford.
- Lloyd, G.E.R., 1992, *Aspects of the Relationship between Aristotle's Psychology and his Zoology*, in Nussbaum, M.C. – Oksenberg Rorty, A., 1992 (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford: 147-167.
- Mingucci, G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna.
- Sassi, M.M., 1999, *PHibeh De aquis-Theophrastus 4 (?)* (con la collaborazione di M.S. Funghi per la parte papirologica), in *Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini*, I 1, Olschki, Firenze: 844-851.

Un inutile fuorviante effetto accidentale?

L'affezione psicofisica del sogno secondo Aristotele

Francesca Masi

Io guardo il cielo, il cielo che tu guardi
ma io non vedo quello che tu vedi.
Le stelle se ne stanno dove sono,
per me luci confuse senza nome,
per te costellazioni nominate
prima che il sonno scioglierà il tuo ordine.
Ah, sognami senza ordine e dimentica
i tanti nomi, fammi stella unica:
non voglio un nome ma stellarti gli occhi,
esserti firmamento e vista chiusa,
oltre le palpebre, splenderti nel buio
tua meraviglia e mia, immaginata.

Patrizia Cavalli, *Vita meravigliosa*

Abstract. Aristotle devotes three of the *Parva Naturalia* treatises, focused on the study of psychophysical affections common to and proper to living beings, to sleep, dreaming, and divination through dreams, respectively. By examining the psychophysical conditions under which sleep is given, explaining the cause and nature of dreaming in the light of these, and clarifying what the dream activity of the living being affected by sleep entails at the cognitive level, Aristotle seems to be aiming to shed light on the supposed divinatory function of dreaming. In the present contribution we aim to specifically investigate how Aristotle's treatment of the dream is primarily intended to deny any veridical purpose of it. More specifically, it will be shown that Aristotle describes the dream as a cognitively misleading, and deceptive, psychophysical process that occurs concurrently with the psychophysical affection of sleep, necessary for the preservation of the living being due to the interaction and acci-

dental combination of residual perceptual activity and digestive activity of the animal organism. It will also be explained why, despite its inherent marginality, an analysis of such an affection turns out to be highly relevant for Aristotle to consolidate certain aspects of his psychology and confirm its rigorously hylomorphic framework.

Keywords. Aristotle, *Parva Naturalia*, Sleep, Dreams, *Phantasma*, Deception.

Aristotele dedica tre dei trattati trasmessi dalla tradizione con il titolo di *Parva Naturalia*, centrati sullo studio delle affezioni psicofisiche comuni e proprie dei viventi, rispettivamente al sonno e alla veglia, al sogno e alla divinazione attraverso il sogno, spiegando egli stesso all'inizio della silloge come si articoli l'indagine:

Riguardo a sonno e veglia, si deve indagare che cosa siano, e se siano propri dell'anima, o del corpo o comuni a entrambi e, qualora siano comuni, di quale parte dell'anima o del corpo siano propri e per quale causa appartengano agli essere viventi, se tutti i viventi partecipano di entrambi o alcuni dell'uno, altri solo dell'altra o alcuni né dell'uno né dell'altra, altri invece di entrambi; inoltre che cosa sia il sogno e per quale causa, talora i dormienti sognino, talora no o se accada a quelli che dormono di sognare sempre, ma di non ricordare e, se ciò accade, per quale causa accada; e se è possibile o non è possibile prevedere ciò che accadrà e, qualora sia possibile, in qual modo lo sia e se si possano prevedere solo le cose che saranno compiute dagli uomini o anche le cose che hanno come causa il demonico e che avvengono per natura e ad opera del caso. (*SV* 453b11-24)²⁸

L'analisi si svolge quindi secondo un preciso ordine, scandito da questioni particolari: per quanto riguarda 1) il sonno e la veglia, si

28. Da qui in poi ci si avvarrà della traduzione di Repici 2003. Nella traduzione si mantiene *phantasia* in luogo di «immaginazione» e *phantasma* in luogo di «immagine», per non implicare una teoria immaginistica della apparenza sensibile, su cui cfr. Caston 2021.

tratta di capire 1.1) che cosa siano; 1.2) se siano affezioni esclusivamente proprie o dell'anima o del corpo o se siano comuni, ovvero se siano affezioni psicofisiche; 1.3) per quale causa, ovvero a quale scopo, appartengano all'essere vivente; 1.4) se i viventi partecipino di entrambe le affezioni o meno; 2) circa il sogno si tratta di stabilire 2.1) che cosa sia; 2.2) quale sia la causa per cui i dormienti sognino sempre o meno, e nel primo caso 2.3) perché accada a volte di non ricordare; infine per quanto riguarda 3) la divinazione le questioni da indagare sono 3.1) se sia possibile o meno prevedere il futuro attraverso il sogno e, nel primo caso, 3.2) se sia possibile prevedere solo ciò che è compiuto dagli esseri umani o anche da altri agenti (il demonico, la natura e il caso).

Sebbene non si possa ritenere che i tre scritti siano stati concepiti e composti in modo unitario, sistematico e organico dall'autore, la presenza di precisi rimandi interni, nonché l'organizzazione degli argomenti, sembrano indicare in effetti il culmine dell'indagine nel tema della divinazione, che aveva trovato nella teoria dei predecessori, in particolare in Democrito e Platone, una giustificazione, e nel problema se sia possibile o meno prevedere ciò che accadrà nel futuro tramite il sogno: tema, questo, strettamente connesso alla questione del valore di verità degli enunciati futuri contingenti affrontato nel nono capitolo del *De interpretatione*. Come ha giustamente sostenuto Luciana Repici, infatti, esaminando le condizioni psicofisiche in cui si dà il sonno, spiegando alla luce di queste causa e natura del sogno, chiarendo cosa comporti a livello cognitivo l'attività onirica del vivente affetto da sonno, Aristotele sembra voler fare chiarezza sulla presunta funzione divinatoria del sogno²⁹.

Senza, tuttavia, entrare qui nel merito dello statuto epistemico dell'arte divinatoria nell'antichità e nella questione della trattazione ovvero giustificazione del fenomeno della divinazione negli scritti di Aristotele³⁰, sulla base della impostazione esegetica suggerita, nel presente contributo si intende indagare specificamente come

29. Repici 2003: 9-11.

30. Su cui si rimanda a Morel 2011 e al più recente lavoro di Repici 2022.

la trattazione aristotelica del sogno sia intesa soprattutto a negarne qualsiasi finalità veridica. Più in particolare si mostrerà che Aristotele descrive il sogno come un processo psicofisico cognitivamente fuorviante, in quanto ingannevole, che si verifica in concomitanza con l'affezione psicofisica del sonno, necessario alla conservazione del vivente, grazie alla interazione e alla combinazione accidentale dell'attività percettiva residua e dell'attività digestiva dell'organismo animale.

Si procederà in questo modo. Nella prima parte si esporrà brevemente come insorga nel vivente il fenomeno psicofisico del sonno. Nella seconda parte si spiegherà cosa sia e come si generi il sogno. Nella terza parte si spiegherà quale sia lo stato cognitivo che si accompagna al sonno. Infine, si spiegherà perché una trattazione del sogno risulti, nonostante l'intrinseca marginalità di tale affezione, assai rilevante per consolidare alcuni aspetti della psicologia aristotelica e confermarne l'impianto rigorosamente ileomorfo.

1. Il sonno

Per spiegare cosa sia il sogno, ovvero ciò che, in base al termine che lo designa (*enypnion*), si verifica nel sonno, è necessario spiegare in cosa consista quest'ultimo³¹. Relativamente al sonno e alla veglia Aristotele affronta innanzitutto la seconda questione, tra quelle annunciate all'inizio del trattato *Sul sonno e sulla veglia*, ovvero se siano affezioni esclusivamente proprie o dell'anima o del corpo o se siano comuni, ovvero se siano affezioni psicofisiche:

Questo dunque è chiaro in primo luogo: che sonno e veglia appartengono alla stessa parte dell'animale, in quanto essi si contrappongono tra loro e il sonno sembra una sorta di privazione della veglia. Sempre, infatti, nelle cose di natura come nelle altre cose, i contrari appaiono presentarsi nello stesso ricettore e sono affezioni di esso, per esempio

31. Cfr. Gregoric 2022: 30.

salute e malattia, bellezza e bruttezza, forza e debolezza, vista e cecità, udito e sordità. Ciò risulta inoltre chiaro anche dal fatto che noi riconosciamo chi è sveglio in base a quella stessa cosa per cui riconosciamo anche chi dorme: riteniamo che chi percepisce è sveglio e che chiunque sia sveglio ha percezione o di qualcuna delle cose esterne o dei movimenti che hanno luogo dentro di lui. Se quindi l'esser svegli non consiste in altro che nel percepire, è chiaro che in base alla stessa cosa per cui percepisce chi è sveglio è sveglio e chi dorme dorme. Ma poiché il percepire non è proprio né dell'anima né del corpo – infatti, di ciò di cui c'è potenza c'è anche atto e quella che chiamiamo sensazione, in quanto atto, è un certo movimento dell'anima tramite il corpo – è chiaro che né questa affezione è propria dell'anima né un corpo inanimato può percepire. (*SV* 453b24-aii)

Aristotele svolge due ordini di considerazioni. Il primo è che il sonno e la veglia sono tra loro contrari: il sonno, infatti, è privazione della veglia. In quanto contrari, sonno e veglia ineriscono allo stesso soggetto, come sue affezioni. Il secondo è che sonno e veglia si distinguono in base a uno stesso criterio, la percezione: infatti, si ritiene che chi percepisce sia sveglio e che chi è sveglio percepisca. Aristotele non trae da ciò, però, la conseguenza relativa al sonno, ovvero che chi dorme non percepisca. La ragione di ciò è che non tutti coloro che non percepiscono dormono. Più avanti esaminerà il caso dello svenimento o quello di altri stati di incoscienza che si differenziano dal sonno, ma che possono comportare ugualmente una sospensione dell'attività percettiva sensoriale³². In ogni caso, a questo livello, dopo aver stabilito la contrarietà di veglia e sonno e aver identificato la veglia con l'attività percettiva, Aristotele sostiene che le due affezioni appartengono a ciò in base a cui si percepisce. Sulla base di ciò, egli conclude che, dal momento che la percezione «è un certo movimento dell'anima tramite il corpo», il sonno è una proprietà comune all'anima e al corpo, ovvero un'affezione psico-fisica. La descrizione della percezione come «un certo movimento

32. Cfr. Arist., *SV* 455b 3-8.

dell'anima tramite il corpo», che richiama un passo assai più complesso e discusso del *De anima*³³, merita di essere analizzata almeno sinteticamente. Infatti, come si avrà modo di appurare, non solo la percezione è rilevante per stabilire la natura psicofisica del sonno, ma anche poi per comprendere la natura del sogno. Con «un certo movimento» Aristotele intende riferirsi a un tipo di alterazione, per cui l'anima, come atto primo del corpo animale, ovvero come facoltà e nello specifico facoltà percettiva, è in atto o in attività³⁴. L'alterazione avviene «tramite il corpo», ovvero per mezzo del contatto diretto o indiretto del corpo con un oggetto percepibile³⁵. Per «corpo» si intende il corpo organico, il corpo dotato di una determinata natura, ovvero, nel caso dell'animale, il corpo dotato appunto della capacità prossima di percepire. L'«oggetto percepibile» è ciò che è capace di essere percepito, in virtù del fatto che è ciò che possiede in atto la forma che la facoltà percettiva del corpo possiede in potenza. L'oggetto percepibile muove l'anima, cioè la facoltà percettiva del corpo. Il che significa che l'oggetto percepibile trasmette alla facoltà percettiva, per contatto diretto o indiretto con il corpo organico, la forma che la facoltà percettiva ha in potenza³⁶. Quando la facoltà percettiva è mossa dall'oggetto percepibile, la facoltà percettiva è in atto o in attività e l'animale percepisce. Quando l'oggetto percepi-

33. Cfr. Arist., *DA* II 5, 416b 33-35. L'espressione utilizzata qui e in altri punti dei *Parva naturalia* (cfr. *Sens.* 1, 436b6-7; *Phys.* VII 2, 244b 11-12; 3, 247a 6-19), che richiama una formula platonica (per esempio, cfr. Plat., *Theaet.* 183c6-9), è considerata talvolta come indice di una concezione strumentalista del corpo, incompatibile con la concezione ileomorfica del *De anima* (Menn 2002: 86). Come si proverà a spiegare, l'interpretazione che si offre di questa espressione nel contesto della nozione di *kinesis* aristotelica, così come spiegata nel primo capitolo del III libro della *Fisica*, consente forse di stemperare tale tensione.

34. Sulla natura cinetica della percezione rimando anche a Feola 2015: 23-26.

35. Il modo in cui si interpreta qui l'espressione, come anticipato, consente di risolvere la tensione tra concezione ileomorfica dell'organismo vivente e concezione strumentalista del corpo: nell'espressione «il movimento tramite il corpo», il riferimento specifico al corpo può avere la funzione di enfatizzare l'aspetto del complesso psicofisico che costituisce la condizione della *kinesis*, ovvero ciò che garantisce il contatto del motore, in questo caso l'oggetto sensibile, e del mobile, l'organo di senso. È importante precisare rispetto a questa interpretazione che la *kinesis* nel suo complesso non si riduce al contatto, ma rimanda a una compresenza dell'atto e della potenza, ovvero di due qualità formali, nella materia. Su questo mi permetto di rimandare a Masi 2016: 91.

36. Sulla trasmissione della forma sensibile rimando a Freeland 2021.

bile ha mosso la facoltà di sentire, l'oggetto è percepito in atto. La percezione in atto, diversamente da altre alterazioni qualitative, non implica la rimozione della facoltà percettiva. Essa è una alterazione perfetta, non deprivativa³⁷.

Chiarito che il sonno, come la veglia, è propria di quella parte dell'animale che ha facoltà percettiva e che dunque è un'affezione psicofisica, Aristotele procede a spiegare la natura del sonno in relazione alla percezione. Ciò poi gli servirà a identificare esattamente la parte dell'animale cui sonno e veglia ineriscono. A tale riguardo egli sostiene, quindi, che il sonno è l'incapacità di esercitare in atto la percezione, laddove la veglia è la rimozione, progressiva o completa, di questa incapacità:

L'animale, infatti, è definito dal possesso di percezione e noi diciamo che il sonno è in certo modo l'immobilità e come un incatenamento della percezione, mentre la veglia è lo sciogliersi e l'allentarsi di essa. (SV 454b 26-27)

Rispetto al passo citato si può notare che, prima di definire la natura del sonno, Aristotele ribadisce quale sia la definizione dell'animale, specificando che la sua essenza è costituita appunto dalla facoltà percettiva. Spiegando, poi, che il sonno è l'immobilità di questa facoltà, egli stabilisce una relazione forte tra sonno ed essenza dell'animale, che prepara la precisazione circa la funzione stessa del sonno per la vita dell'animale. Si tornerà su questo punto più avanti. Per il momento, Aristotele procede nella descrizione della condizione di incatenamento della percezione. Egli, quindi, precisa che tale immobilità riguarda l'intera facoltà percettiva:

[...] poiché è impossibile in assoluto che l'animale che dorme avverta una qualunque sensazione, è chiaro che in ciò che chiamiamo sonno la stessa affezione appartiene di necessità a tutti i sensi. Se, infatti, appartenesse ad un senso sì e ad un altro no, il dormiente potrebbe percepire

37. Su questo si veda in particolare Movia 1991²: 307; Feola 2018: 56.

con esso, ma ciò è impossibile. Poiché però secondo ciascun senso c'è qualcosa di proprio e qualcosa di comune – per la vista per esempio è proprio il vedere, per l'udito l'udire e così per ciascuno degli altri sensi – ma c'è anche una certa funzione comune che si accompagna a tutti i sensi, con la quale si percepisce anche di vedere e di udire (non è infatti per la vista che si vede di vedere né per la vista o il gusto o entrambi che si giudica e si è in grado di giudicare che le cose dolci differiscono da quelle bianche, ma per una qualche parte comune a tutti gli organi di senso, perché c'è un unico senso e un unico organo di senso principale, il cui essere è però diverso per la percezione di ciascun genere, per esempio il suono o il colore); poiché d'altra parte questo qualcosa di comune appartiene soprattutto al tatto (questo, infatti, è separato dagli altri organi di senso, mentre gli altri sono inseparabili da esso; ma di queste cose si parla negli studi *Sull'anima*), è chiaro quindi che veglia e sonno sono affezioni di questo qualcosa. (*SV* 455a11-26)

Per spiegare in che modo il sonno possa essere affezione dell'intera facoltà percettiva, Aristotele introduce una distinzione tra ciò che vi è di proprio e ciò che vi è di comune per i sensi. Propria è l'attività specifica di ciascun senso, vale a dire il vedere per la vista, l'udire per l'udito ecc. Comune è l'attività che si accompagna a ciascun senso senza appartenere specificatamente a nessuno, vale a dire il percepire di percepire, ovvero il percepire di vedere, il percepire di udire ecc. Tale attività è anche descritta da Aristotele come un'attività discriminatoria, in base alla quale l'animale è in grado di distinguere l'attività percettiva di un senso da quella di un altro e di giudicare che un percepibile proprio differisce da un altro. Egli poi precisa che tale attività appartiene a un senso comune³⁸, rispetto al quale Aristotele fa qui due precisazioni. In primo luogo, dal momento che ogni senso ha sede in un organo, nella misura in cui ne costituisce l'essenza³⁹, la vista nell'occhio, l'udito nell'orecchio,

38. Sul tema del senso comune, cfr. Gregoric 2007; Sassi 2014: 271-271; Feola 2018; Gregoric 2022: 33.

39. Arist., *DA* II 1, 412b 18-20.

ecc., Aristotele sostiene anche che c'è un organo in cui trova sede questo senso comune, che ne determina l'essenza in modo differente rispetto a quella degli organi di senso specifici. In secondo luogo, dal momento che c'è un senso che è più comune agli animali rispetto a quelli specifici, vale a dire il tatto, che può darsi separatamente dagli altri, laddove gli altri non possono darsi senza di esso, il senso comune apparterrà soprattutto al tatto. Ciò significa che il senso comune non è riducibile al tatto, ma lo richiede. Per 'tatto' Aristotele intende quel senso, ovvero quella facoltà sensitiva, che determina l'essenza del complesso organico costituito dalla carne e dal sistema dei vasi sanguigni che la uniscono al cuore. Alla luce di ciò, Aristotele può concludere che il sonno, come la veglia, è un'affezione che appartiene a quel senso comune, che ha sede in un organo e che a sua volta appartiene, soprattutto, ma non solo, al tatto. Stando quindi anche a quanto precedentemente sostenuto, il sonno risulta essere una situazione di immobilità del senso comune, che si accompagna a tutti i sensi e in particolare al tatto. Il sonno, quindi, è ciò che inibisce la facoltà sensitiva in generale e in particolare la facoltà di quell'organo di senso costituito dalla carne e da tutto il sistema sanguigno che la unisce al cuore, la quale, a sua volta, è alla base della facoltà sensitiva di ogni altro organo di senso. In virtù di ciò, Aristotele può individuare più precisamente quale sia la sede ovvero l'organo cui appartiene il sonno:

Che il principio della percezione dipenda negli animali dalla stessa parte dalla quale dipende anche il principio di movimento, è stato precedentemente definito altrove. Dei tre luoghi distinti questo è il luogo mediano tra la testa e il basso ventre. Negli animali sanguigni è la parte che circonda il cuore, perché tutti gli animali sanguigni hanno il cuore e di qui traggono origine il principio del movimento e della percezione, quella appunto principale. (*SV* 455b 34-456a 6)

Ciò da cui ha origine la percezione coincide con ciò da cui ha origine la locomozione. Come stabilito in altre opere, le due facoltà sono strettamente connesse tra loro, nella misura in cui la locomozione è

una sotto-funzione della percezione⁴⁰. Il principio di entrambe è individuato in un luogo mediano tra la testa e il ventre. Negli animali sanguigni tale luogo coincide con la regione pericardica. Nel cuore, infatti, hanno origine sia la percezione sia la locomozione. Poiché il sonno, come la veglia, è un'afezione della parte percettiva dell'animale e tale parte è stata identificata nel cuore, il sonno si produce nel cuore:

E poiché ogni animale si muove quando ha luogo una percezione, propria o allotria, nel primo organo sensorio, se appunto sonno e veglia sono affezioni di questa parte, è chiaro in quale luogo e in quale prima parte si producono sonno e veglia. (*SV* 456a20-5)

Localizzata l'afezione del sonno, Aristotele spiega quale sia la causa, esplicitando prima di tutto lo scopo per cui sia dia, e confermando, così facendo, anche in questo caso, l'impianto rigorosamente teleologico della sua indagine biologica e psicologica. Il sonno, come già in parte intuibile a partire dalla sua definizione strettamente connessa a quella dell'animale, risulta essere un'afezione psicofisica necessaria alla conservazione dell'animale stesso e alla veglia, ovvero all'esercizio della facoltà percettiva, cioè alla vita stessa dell'animale:

Non è infatti possibile, se c'è qualche essere vivente che <non> ha percezione, né che esso dorma né che esso stia sveglio, dal momento che entrambe queste affezioni riguardano la percezione del primo percettore. Ma non è neppure possibile che una delle due appartenga sempre allo stesso soggetto e che, per esempio, un genere di animali dorma sempre e uno sia sempre sveglio, giacché tutto ciò che ha una funzione secondo natura, quando ecceda il tempo per il quale è capace di fare qualcosa, di necessità diventa incapace di farla, per esempio gli occhi di vedere, e cessa di farla. Così anche le mani e qualunque altra cosa abbia una certa funzione. Se allora il percepire è funzione di qualcosa,

40. Cfr. Corcilius-Gregoric 2013.

anch'esso, quando ecceda il tempo per il quale era capace di percepire in modo continuato, diventerà incapace di farlo e non lo farà più. Se perciò l'esser svegli è definito in base al disciogliersi della percezione e se di alcuni contrari è necessario che uno dei due sia sempre presente, di altri invece no, ma l'esser svegli è contrario al dormire e necessariamente uno di essi appartiene a ogni animale, il dormire sarà necessario. [...] necessariamente tutto ciò che è sveglio ha la possibilità di dormire, perché è impossibile che sia sempre in attività. Ma allo stesso modo non è neppure possibile che dorma sempre. Il sonno infatti è un'affezione della parte percettiva, come una sorta di incatenamento e immobilità, sicché è necessario che tutto ciò che dorme abbia la parte percettiva. Ma percettivo è ciò che è capace di percepire in atto. È però impossibile essere attivi con la percezione in senso proprio e assoluto e contemporaneamente dormire; perciò ogni sonno è di necessità soggetto a risveglio. (*SV* 454a 21-b14)

In primo luogo, sulla base di quanto precedentemente sostenuto, Aristotele afferma che sonno e veglia riguardano solo l'essere vivente dotato di percezione, ovvero l'animale. Egli esclude, quindi, che delle due affezioni contrarie una possa appartenere sempre ad alcuni animali e l'altra ad altri, ovvero che l'animale o sia sempre sveglio o dorma sempre, e da ciò deriva che sonno e veglia si alternano necessariamente ovvero seguono l'uno all'altra in ciascun animale. Il suo ragionamento può essere così ricostruito. Non è possibile che l'animale sia sempre sveglio, perché, se nello stato di veglia la facoltà percettiva fosse esercitata continuamente troppo a lungo, essa si usurerebbe, smetterebbe quindi di essere esercitata e cesserebbe così di fatto di essere una facoltà. Il sonno perciò insorge per garantire la conservazione della facoltà percettiva. D'altra parte, poiché il sonno è una sorta di immobilità della facoltà percettiva, dal momento che una facoltà non esercitata troppo a lungo smette di essere una facoltà, non è nemmeno possibile che l'animale dorma sempre. Inoltre, dati due contrari, non è necessario che uno si dia sempre e l'altro no. La veglia è contraria al sonno. Almeno una delle due proprietà contrarie, tuttavia, appartiene

necessariamente al soggetto. La veglia appartiene necessariamente all'animale, in quanto l'animale per natura possiede la facoltà percettiva e ciò che possiede la facoltà percettiva deve poter esercitare tale facoltà in atto. Se la veglia appartiene necessariamente all'animale, però, anche il sonno appartiene necessariamente all'animale, in quanto la facoltà del percepire non può essere sempre in atto. D'altra parte, l'animale non può dormire sempre, perché il sonno è immobilità della percezione, riguarda la parte percettiva e la parte percettiva è tale perché esercita la percezione. Quindi necessariamente, come alla veglia segue il sonno, così al sonno segue necessariamente il risveglio.

Dopo aver indagato il fine per cui si verifica il sonno, Aristotele illustra i processi che lo determinano. Il sonno è un fenomeno psicofisico collegato alla digestione. Durante il processo digestivo, l'alimento ingerito subisce un processo di cozione a opera del calore interno all'organismo, si trasforma in vapore e penetra nelle vene, dove è trasformato in sangue nutritivo e trasportato verso il cuore. Da lì, in virtù della sua maggior leggerezza, una parte di evaporazione nutritiva continua a salire verso la testa, dove si ferma, si raffredda, si condensa e ridiscende, comprimendo il calore intorno al cuore. È precisamente durante tale ricaduta che insorge il sonno, l'organo centrale e l'organismo tutto perdono la sensibilità, e si attiva, infine, la *phantasia*, ovvero la facoltà per mezzo di cui si producono *phantasmata*⁴¹.

Il sonno in effetti, come si è detto, insorge quando la sostanza solida è sollevata in alto dal calore, attraverso le vene in direzione della testa. Quando però ciò che è stato sollevato non può più salire, ma è quantitativamente in eccesso, è risospinto di nuovo all'indietro e fluisce in basso [...] e, ricadendo, provoca perdita di sensibilità e poi *phantasia*. (SV 457b 20-26)

41. Sul funzionamento del processo digestivo rimando a Repici 2003: 18-21; Mingucci 2024: 213-220; sull'interazione tra processo digestivo e attività *phantastike*/immaginativa si veda in particolare Bubb 2019 e Gregoric 2022: 32.

L'organo responsabile del processo di raffreddamento e ricaduta del sangue nutritivo asceso alla testa è il cervello. Per la ristrettezza dei vasi sanguigni intorno a esso, infatti, l'alimento trasformato in sangue si ferma e, a causa della azione refrigerante del cervello, una parte, quella più malsana, si trasforma in flegma, una parte, quella sana, si condensa e ridiscende:

Di tutte le parti che sono nel corpo il cervello, o il suo analogo negli animali che ne sono privi, è la più fredda. Come quindi l'umidità che evapora per effetto del calore del sole, quando perviene nel luogo alto, a causa della freddezza di questo si raffredda e, dopo essersi condensata, ritorna di nuovo verso il basso sotto forma di acqua, così nel movimento del calore verso l'alto in direzione del cervello l'evaporazione residuale si condensa in flegma (questa è anche la ragione per cui i catarrhi paiono generarsi in testa), mentre quella nutritiva e non malsana scende verso il basso e raffredda il calore. Al raffreddamento e alla difficoltà di accogliere l'evaporazione contribuisce anche la sottigliezza e la strettezza delle vene che circondano il cervello. Questa è dunque la causa del raffreddamento, nonostante l'eccesso di calore dell'evaporazione. (SV 457b29-458a10)

L'animale si risveglia quando il processo digestivo è completato. Prima di concludere questa sezione, vale la pena leggere il prosiegua della trattazione. Un aspetto della digestione sarà infatti rilevante per spiegare la formazione dei *phantasmata*. Si è detto che l'alimento subisce una prima cozione da parte del calore interno nel ventre e nell'intestino, in seguito alla quale si trasforma prima in vapore nutritivo e poi in liquido sanguigno. Inizialmente, questo sangue è caratterizzato da una certa densità. Il liquido sanguigno giunge nelle cavità del cuore attraverso le due vene principali. Dal cuore una parte di esso continua a risalire nella zona encefalica, dove si raffredda e poi ricade determinando il sonno. Un'altra parte di esso, invece, si ferma nella zona pericardica. Qui il cuore completa il processo di cozione, vaporizzazione e pneumatizzazione del sangue. In seguito a ciò, il sangue si separa fra una parte più pura, che sale verso l'alto, e

una più densa che scende verso il basso. La digestione si interrompe quando si compie del tutto il processo di separazione:

Ci si risveglia quando la cozione è compiuta e il molto calore compresso in piccolo spazio da ciò che lo circonda riesce a dominare e il sangue più corposo si separa da quello più puro. Il sangue più leggero e puro è quello nella testa, mentre il sangue delle parti inferiori è più denso e torbido. Ma principio di tutto il sangue, come si è detto qui e altrove, è il cuore. Delle cavità che sono nel cuore, quella mediana comunica con ognuna delle altre due; ciascuna di queste riceve sangue da una delle vene, ossia da quella chiamata grande vena e dall'aorta, mentre la distinzione avviene nella cavità mediana. Definire, però, queste cose è più appropriato ad altri discorsi. È a causa del fatto che il sangue diventa più indistinto in seguito a ingestione di alimento che il sonno insorge, fino a quando avviene la separazione del sangue, quello più puro verso l'alto e quello più denso invece verso il basso. Quando ciò avviene, gli animali, liberati dal peso del cibo, si risvegliano. (*SV* 458a 10-25)

Chiariti i processi che producono il sonno, nonché la sua essenza e la sua funzione per la conservazione della vita animale, Aristotele può riassumere i risultati dell'indagine svolta, ribadendone essenza, causa e scopo:

Si è detto dunque quale sia la causa del dormire, ossia la compressione e scambio di posto in massa della sostanza solida sollevata in alto dal calore connaturato in direzione del primo organo di senso, e che cosa sia il sonno, cioè l'imprigionamento del primo organo di senso relativamente alla sua impossibilità di agire, e che esso insorge di necessità, perché non è possibile che l'animale sia se non hanno luogo i fattori che lo producono, ma al fine della conservazione; il riposo infatti assicura conservazione. (*SV* 458a 25-32)

Per riassumere, quindi, il sonno è un'affezione psicofisica della facoltà percettiva, finalizzata alla conservazione della facoltà percettiva ovvero della vita stessa dell'animale, che consiste nell'immobilità del

senso comune, determinata dalla compressione dell'organo di senso centrale, il cuore, esercitata dalla massa del sangue nutritivo, ridiscesa dalla testa, in cui, per opera del cervello, ha subito un processo di raffreddamento e condensazione. Alla luce di tale spiegazione, Aristotele procede a esaminare, nel *De insomniis*, il fenomeno onirico.

2. La natura accidentale del sogno

Aristotele introduce l'indagine sul sogno, precisando di voler stabilire a quale parte dell'animale appartenga, se alla facoltà percettiva o a quella intellettuale:

Dopo di ciò si deve indagare sul sogno e in primo luogo a quale parte dell'anima esso appare e se è affezione della parte intellettuale o di quella percettiva, perché con queste sole parti tra quelle che sono in noi abbiamo conoscenza di qualcosa. (*Ins.* 458a33-b3)

L'autore, dunque, pone come primaria una questione che non era stata esplicitamente enucleata nel prologo del trattato *Sul sonno e della veglia*⁴², ma che è strettamente connessa al problema di cosa sia il sogno: cercando di chiarire se il sogno appartenga a percezione o a intelletto, si tratta infatti per lui sin da subito di stabilire se il sogno abbia o meno funzione cognitiva ed eventualmente quale. L'autore infatti è perentorio nel sostenere che percezione e intelletto sono le sole facoltà attraverso cui l'animale conosce, ovvero entra in contatto e apprende rispettivamente le proprietà e le essenze degli oggetti esterni. Inoltre, a partire da questa riflessione sulla parte dell'animale cui il sogno appartiene, Aristotele giungerà a fornire di fatto una definizione del sogno.

Egli quindi procede a distinguere il sogno, dapprima, dalla percezione e, poi, dall'intelletto con argomenti che richiamano quelli con cui nel *De anima* ha distinto la *phantasia*. È importante, tuttavia, notare che, se nel *De anima* considerazioni analoghe erano svolte

42. Sul problema si veda Repici 2003: 158.

allo scopo di introdurre e giustificare costruttivamente una facoltà di cerniera tra percezione e intelletto, intesa a fornire il materiale su cui opera il pensiero e spiegare in particolare l'errore cognitivo⁴³, qui il ragionamento, per come è impostato e condotto, è volto ad attribuire il sogno alla facoltà della *phantasia* e appunto a escludere che abbia una funzione veridica.

Aristotele, quindi, esclude che il sogno sia proprio della percezione sulla base dell'osservazione che quando si dorme, non si vede, sebbene si sogni:

[...] è impossibile che chiunque sta ad occhi chiusi e dorme veda e similmente anche negli altri casi, è chiaro che negli stati di sonno non percepiamo nulla. Dunque, non è appunto con la percezione che percepiamo il sogno. (*Ins.* 458b 7-9)

Il passo, che collega il sogno alla vista, potrebbe indurre a credere che il sogno abbia natura visiva. Non è da escludere che esso abbia precipuamente questo aspetto e che sia paragonabile a una visione. Alcune espressioni utilizzate, poi, per descrivere l'apparenza onirica sembrano spingere in questa direzione interpretativa. Tuttavia, come si avrà modo di chiarire, non è necessario concepire il sogno esclusivamente come una visione⁴⁴. L'esempio, che si basa sul senso per eccellenza, serve piuttosto qui a mostrare che, dal momento che il sogno non è identificabile con una delle percezioni, non è nemmeno identificabile con la percezione in generale.

Per distinguere sogno e pensiero, invece, Aristotele spiega, in primo luogo, perché il sogno non sia ridicibile all'opinione, che è una delle sotto-funzioni dell'intelletto⁴⁵.

Ma neppure con l'opinione [percepiamo il sogno], giacché non solo diciamo che ciò che ci viene incontro è un uomo o un cavallo, ma an-

43. Su questo rimando a Caston 1996, Feola 2012, Mingucci 2015, Zucca 2015.

44. Come giustamente nota Gregoric 2022: 30.

45. Gregoric 2022: 34.

che che è bianco o bello, cose di cui l'opinione senza la percezione non potrebbe dire nulla, né di vero né di falso. Negli stati di sonno invece accade che l'anima faccia proprio questo, perché allo stesso modo crediamo che ciò che vediamo venirci incontro è un uomo e che è bianco.
(*Ins.* 458b10-15)

Opinare significa formulare un giudizio che ha un valore di verità, cioè può essere vero o falso in relazione alla corrispondenza o meno tra il contenuto dell'opinione e il corrispettivo oggettivo. In quanto tale l'opinare presuppone una intellesione o anche una percezione in atto dell'oggetto esterno, ovvero rispettivamente della sua essenza e delle sue proprietà, nella forma di sensibili propri (bianco) o anche di sensibili accidentali (questo uomo bianco). Il sogno, invece, si accompagna a un opinare che è sempre falso, in quanto non presuppone una percezione in atto del corrispettivo oggettivo.

In secondo luogo, a riprova del fatto che sognare e pensare non siano la stessa cosa, Aristotele mostra che in alcuni casi il sogno si accompagna ad atti di pensiero concomitanti, ma chiaramente distinti, esattamente come avviene nella veglia per la percezione:

Inoltre, noi pensiamo qualche altra cosa oltre al sogno, proprio come quando da svegli abbiamo percezione di qualcosa. Di ciò di cui abbiamo percezione, infatti, noi spesso pensiamo anche qualcosa e allo stesso modo negli stati di sonno, talvolta, oltre ai *phantasmata*, pensiamo altre cose. Ciò potrà apparire chiaro a chiunque, una volta ridestatosi, ponga mente e cerchi di ricordare. Alcuni hanno già visti sogni siffatti, per esempio quelli ai quali sembra di disporre ciò che si trovano davanti secondo uno schema di presentazione mnemonica. Spesso infatti capita ad essi che, oltre al sogno, qualche altro *phantasma* si disponga davanti ai loro occhi nel suo luogo. Sicché è chiaro che non ogni *phantasma* che appare nel sonno è sogno e che ciò che pensiamo lo opiniamo con l'opinione. (*Ins.* 458 b15-25)

Attraverso la distinzione tra sogno e pensiero, e sulla base di una considerazione meramente empirica di ciò che accade a chi dorme e

si ridesta, Aristotele fornisce alcune indicazioni sulla natura del sogno che si riveleranno poi fondamentali per identificarne la sede di appartenenza, vale a dire che è un *phantasma*, sebbene non il solo, che appare nel sonno e si pone davanti agli occhi⁴⁶. Prima di spiegare cosa ciò significhi, Aristotele trae le conclusioni del suo ragionamento e attribuisce il sogno alla *phantasia*:

È chiaro quindi che questa affezione che chiamiamo sognare non è propria della parte dell'anima che opina né di quella che pensa. Ma neppure è propria di quella percettiva in senso assoluto, perché sarebbe un vedere e un udire in senso assoluto. Come però e in quale modo insorga si deve indagare. Si ponga dunque, il che è anche chiaro, che esso sia affezione della parte percettiva, se appunto lo è anche il sonno, giacché non è che il sonno appartenga ad una parte dell'animale e il sognare ad un'altra, bensì entrambi alla stessa. Poiché della *phantasia* si parla negli studi *Sull'anima*, e poiché la parte *phantastike* è la stessa della parte percettiva, e poiché la *phantasia* è il movimento generato dalla percezione in atto e il sogno appare essere un *phantasma* – infatti chiamiamo sogno il *phantasma* che appare nel sonno, tanto che si produca in senso assoluto o in determinato modo – è chiaro che il sognare è proprio della parte percettiva, ma di essa in quanto *phantastike*. (*Ins.* 459a 8-22)

Aristotele ha escluso che il sogno sia un'affezione della parte opinativa o della parte percettiva in assoluto. Qui richiama la ragione per cui non è riducibile alla percezione in senso assoluto. Egli spiega che il sognare non è riducibile al vedere e nemmeno all'udire. Perché il sognare non sia un vedere in senso generale è stato detto: quando si sogna si dorme e, quando si dorme, gli occhi non sono in funzione. La ragione, invece, per cui il sognare non è un udire non è esplicitata, ma da quanto lasciato intendere sinora si può ricavare che, per Aristotele, il sognare può anche verificarsi sotto forma di

46. Come si evince dal passo, infatti, nel sonno possono darsi altri *phantasmata* oggetto di pensiero o memoria, che però si distinguono dai sogni (cfr. Gregoric 2022: 35).

presentazione di fenomeni di carattere visivo e non può quindi essere ridotto al mero udire o a qualsiasi altra specifica percezione in atto, a prescindere dalla visione. Nonostante il sogno non appartenga alla percezione intesa in senso assoluto, cioè senza ulteriore qualificazione, Aristotele sostiene che, comunque, esso appartiene alla parte percettiva dell'animale, nella misura in cui il sogno è ciò che si verifica nel sonno e il sonno, come è stato ampiamente argomentato, appartiene alla percezione. Per identificare meglio quale sia questa parte percettiva, l'autore si richiama a quanto sostenuto nel *De anima*, in cui ha distinto una funzione percettiva diversa dalla percezione sensoriale in atto e ha indicato tale funzione nella *phantasia*. La *phantasia* infatti non è percezione sensoriale, ma un movimento che deriva dalla percezione in atto. Dal momento che Aristotele, sulla base della precedente osservazione, può introdurre la definizione nominale del sogno come quel *phantasma*, che si dà nel sonno, egli può anche sostenere che il sogno appartiene alla *phantasia*, qui definita come quella parte percettiva *phantastike*, che è distinta dalla parte percettiva sensoriale. Da ciò si ricava quindi che 'sogno' è il nome che si attribuisce a un certo tipo di *phantasma* che si realizza in una specifica condizione psicofisica dell'organismo. Come si appurerà meglio poi, Aristotele non va molto oltre questa definizione nominale del sogno (a riprova della sua consistenza ontologica accidentale, che lo rende evidentemente quasi un mero nome), ma sviluppa la propria indagine esplicitando come il *phantasma* onirico si determini causalmente:

Potremo intendere nel modo migliore che cos'è il sogno e come ha luogo a partire da ciò che accade in relazione al sonno. (*Ins.* 459a 23-24)

Il filosofo descrive quindi il processo psicofisico alla base dell'insorgere del sogno.

In effetti i sensibili relativi a ciascun organo di senso ingenerano in noi la sensazione e l'affezione prodotta da essi sussiste negli organi di senso non solo mentre le sensazioni sono in atto, ma anche quando sono ces-

sate. In effetti l'affezione che li riguarda e quella relativa al caso dei corpi che subiscono mutamento di luogo sembrano simili. Difatti pure nel caso dei corpi che subiscono un mutamento di luogo c'è movimento anche quando ciò che li ha mossi non è più in contatto, dato che ciò che li ha mossi ha messo in moto una parte di aria e questa a sua volta, essendo mossa, ne muove un'altra e a questo modo, finché non si raggiunga la stasi, continua a prodursi movimento sia nell'aria sia nei liquidi. Si deve assumere che le cose stiano allo stesso modo anche nel caso dell'alterazione, perché ciò che è riscaldato riscalda ciò che gli sta vicino e trasmette questo effetto fino a quando non sia raggiunto il principio. Sicché è necessario che ciò accada anche nel caso del percepire, dal momento che la percezione in atto è una sorta di alterazione. (*Ins.* 459a 25-b3)

In primo luogo, Aristotele spiega cosa accada nell'organo di senso una volta che cessa la percezione in atto. L'affezione prodotta negli organi di senso dai sensibili propri, come si è detto e come è ripetuto alla fine del passo, è una certa *kinesis* o alterazione. Aristotele sostiene, quindi, che tale moto continua a sussistere anche in assenza della percezione in atto, ovvero dopo che il sensibile proprio ha mosso completamente la facoltà sensitiva⁴⁷. Il moto residuale negli organi di senso, *aisthema*, è paragonato, da un lato, a quello dei corpi che, mossi per contatto da un motore esterno, continuano a muoversi di luogo anche in assenza del contatto con il motore per un moto di peristalsi nell'aria o in un liquido fino a raggiungere la stasi, e, dall'altro, al moto di propagazione del calore anche in assenza della fonte. Il confronto con il moto di peristalsi dei corpi che si muovono nell'aria o nel liquido e con il moto di propagazione del calore è inteso a mostrare, da una parte, che è possibile un residuo cinetico della percezione in atto, e dall'altra quale sia la sua modalità di trasmissione. Non si deve, comunque, forzare l'analogia in un senso troppo fisicalista: l'affezione che persiste negli organi di senso è un processo psicofisico. Come si è spiegato precedentemente, infatti, esaminan-

47. Sul moto percettivo residuale si veda di nuovo Feola 2015: 26-30 e Mingucci 2022.

do il trattato *Sul sonno e la veglia*, la percezione è «un certo moto dell'anima attraverso il corpo» e i moti percettivi residui saranno da concepire in modo analogo, se, come si spiegherà meglio, mantengono una relazione di somiglianza con i moti percettivi veri e propri.

Per sostenere la presenza di un'affezione residua nell'organo di senso di una percezione non più in atto, Aristotele ricorre ad alcune prove empiriche quali la permanenza di effetti percettivi dopo aver fissato una fonte di luce, dopo essersi mossi da una percezione continua di un colore a quella di un altro, dopo essere stati affetti da percezioni troppo forti:

Ciò è chiaro quando abbiamo percezione continua di qualcosa: l'affezione, infatti, prosegue anche se mutiamo percezione, come quando passiamo dalla luce del sole al buio. In tal caso ci capita di non vedere nulla a causa del permanere ancora negli occhi del movimento dovuto alla luce. E se abbiamo guardato per molto tempo un colore unico, come il bianco o il verde, tale ci appare ciò verso cui spostiamo lo sguardo. E se, dopo aver fissato il sole o qualche altro oggetto luminoso, chiudiamo gli occhi, a chi tenga lo sguardo fisso nella stessa direzione in cui accade alla vista di vederlo, esso appare dapprima dello stesso colore, poi si muta in rosso, quindi in porpora, finché arriva al nero e scompare. A chi sposta lo sguardo da oggetti in movimento, per esempio dai fiumi, soprattutto da quelli che scorrono molto veloci, le cose ferme appaiono muoversi. Anche rumori forti provocano difficoltà di udire e odori forti difficoltà di odorare e allo stesso modo accade in casi simili. Queste cose invero avvengono chiaramente a questo modo. (Ins. 459b7-23)

Avendo stabilito l'esistenza di residui percettivi negli organi di senso, Aristotele procede, in un modo a dir poco tormentato, a illustrare come avvenga che tali movimenti, combinati con una determinata condizione psicofisica del sangue durante il sonno e il processo digestivo, generino i *phantasmata* onirici. Vale la pena approfondire questo aspetto della trattazione, per mostrare come il sogno sia in effetti l'esito dell'interazione di più processi vitali, la percezione, la

digestione e il sonno, pur non avendo esso stesso alcuna funzione vitale.

Da ciò è chiaro che i movimenti prodotti dagli effetti della percezione, sia di quelli provenienti dall'esterno sia di quelli provenienti dal corpo, sussistono non solo quando siamo svegli, ma anche quando insorge l'affezione che è chiamata sonno e anzi allora essi appaiono in misura maggiore. Di giorno infatti, quando sensi e pensiero sono in attività, questi movimenti sono accantonati o si dileguano come un fuoco più piccolo davanti a uno grande o dolori e piaceri piccoli davanti a dolori e piaceri grandi, mentre, quando sensi e pensieri cessano, anche i piccoli movimenti vengono in superficie. Di notte, invece, per l'inattività dei sensi particolari, e la loro incapacità di agire, a causa del rifluire del calore dalle parti esterne verso l'interno, i movimenti discendono verso il principio della percezione e diventano apparenti perché è sedato il tumulto. (*Ins.* 460b28-461a8)

Dal passo si evince in primo luogo che tali movimenti percettivi residui sussistono sia nella veglia sia nel sonno. Nella veglia, quando i sensi e il pensiero sono attivi, tali movimenti restano latenti, se addirittura non cessano. Nel sonno, invece, quando percezione e pensiero sono inattivi, tali movimenti emergono in superficie, ovvero appaiono. In questo brano Aristotele spiega che ciò avviene poiché, essendo inattivi i sensi per il rifluire del calore nel processo digestivo dalle parti periferiche alle parti centrali dell'organismo, i moti percettivi residui o *aisthemata* discendono verso il cuore e diventano manifesti. A partire da questa spiegazione sembrerebbe che i moti percettivi diventino propriamente dei *phantasmata*, ovvero delle apparenze, nel momento in cui raggiungono il principio. Stando a quanto sostenuto in questo passo, quindi, i *phantasmata* sembrano essere gli effetti dei moti percettivi residui che attivano la facoltà percettivo immaginativa dell'organo centrale⁴⁸. Come si capirà, non

48. Per una giustificazione di questa interpretazione si veda in particolare Mingucci 2022.

è questa l'unica descrizione che Aristotele fornisce della generazione dei *phantasmata* onirici. Tuttavia, prima di approfondire ulteriormente questo aspetto, è opportuno considerare le condizioni che possono disturbare o agevolare l'attività dei moti percettivi residui e la formazione dei *phantasmata*:

Bisogna assumere che, come i piccoli vortici che si formano nei fiumi, così anche ciascun movimento ha luogo continuativamente, spesso in modo uniforme, spesso invece dissolvendosi in altre figure a causa dell'urto contrario. Per questo stesso motivo non insorgono sogni dopo l'ingestione dell'alimento e ciò soprattutto negli individui molto giovani come i bambini, perché il movimento è intenso a causa del calore prodotto dall'alimento. Sicché come in un liquido, quando lo si agiti forte, talora non appare alcuna immagine (*eidolon*), talora invece appare ma a tal punto distorta da apparire diversa da com'è, mentre quando il liquido è in quiete le immagini appaiono limpide e chiare, così anche quando si dorme i *phantasmata* e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione talvolta si dileguano del tutto ad opera del suddetto movimento, quando questo è più intenso, talvolta invece appaiono disturbate e mostruose e i sogni sono sconnessi (*ouk eiromena ta enypnia*), come nei melanconici, nei febbricitanti e negli ubriachi. Essendo infatti di carattere pneumatico, tutte queste affezioni producono movimento intenso e tumulto. (*Ins.* 461a 8-25)

Aristotele sostiene, quindi, che lo stato più o meno tumultuoso del liquido in cui si trovano i *phantasmata* e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione possono condizionare la formazione e la qualità dei sogni. La condizione cinetica del liquido, subito dopo chiaramente identificato nel sangue, determina se e come i residui percettivi appaiano nel sonno. Nel passo sopra citato, Aristotele considera il caso in cui il liquido risulti particolarmente scosso e, a causa di ciò, determini o la dispersione o la deformazione dei moti percettivi residui. Le cause che possono ingenerare l'agitazione del sangue sono indicate nell'ingestione dell'alimento, ma anche in condizioni di alterazione dell'organismo come la febbre, la *melan-*

cholia, l'ubriachezza, ritenute affezioni particolarmente pneumatizzate. L'indicazione per noi è interessante nella misura in cui consente di pensare che le prime fasi digestive, quelle in cui l'alimento è vaporizzato, pneumatizzato e trasformato in sangue nello stomaco e nell'intestino, e poi è ulteriormente pneumatizzato nella regione pericardica, non siano particolarmente favorevoli rispettivamente all'insorgere dei sogni e alla trasmissione dei residui percettivi. Subito dopo invece l'autore contempla il caso in cui la condizione del sangue agevola la formazione dei *phantasmata* onirici e contribuisce a migliorare la qualità dei sogni:

Quando invece il sangue negli animali sanguigni è calmo e depurato, il movimento superstite degli effetti della percezione proveniente da ciascun organo di senso genera sogni connessi (*eiromena enypnia*) e fa apparire qualcosa e, a causa dei movimenti che discendono dalla vista, fa credere di vedere, a causa di quelli che discendono dall'udito di udire e allo stesso modo anche per quelli che discendono dagli altri organi di senso. In effetti proprio perché il movimento perviene di qui al principio, anche da svegli si crede di vedere, udire, percepire, e proprio perché talvolta si crede che la vista sia mossa mentre non lo è, diciamo di vedere e proprio perché il tatto annuncia due movimenti si crede che ciò che è uno sia due, giacché in generale il principio afferma ciò che proviene da ciascuna sensazione, a meno che qualche altra più autorevole non la contraddica. In ogni caso dunque qualcosa appare, ma non in ogni caso ciò che appare è creduto, bensì quando la parte giudicatrice è impedita o non si muove del suo movimento proprio. (*Ins.* 461a 25-b7)

Aristotele quindi è chiaro nel sostenere che i moti percettivi residui generano sogni connessi, quando il sangue è calmo e depurato. Si tornerà poi sull'espressione 'sogni connessi'. Per ora interessa capire come si formino le apparenze oniriche a partire dai moti percettivi residui. Ciò presumibilmente avviene quando il processo digestivo raggiunge l'ultima fase, quella in cui il sangue, ulteriormente ribollito e pneumatizzato dal cuore, si separa in un sangue depurato che

sale e uno denso che scende⁴⁹. Nel sangue depurato e calmo i moti percettivi residui discendono da ciascun organo di senso al cuore, appaiono e, come si spiegherà meglio poi, ingenerano nel sognatore una credenza. Senza entrare nel dettaglio di quanto l'autore spiega a proposito di cosa accada da svegli quando i residui percettivi pervengono al cuore, ciò che interessa qui sottolineare è che di nuovo la spiegazione fornita sembra confermare che i moti residui diventano apparenti, *proprio perché giungono al principio*, e che quindi i *phantasmata* onirici sono l'esito del sopraggiungere dei moti percettivi residui nel cuore, dove evidentemente muovono la facoltà della *phantasia* propria della facoltà percettiva comune, date condizioni di contorno favorevoli, dovute alla specifica fase digestiva dell'organismo. Subito dopo aver sostenuto ciò, tuttavia, Aristotele suggerisce anche un'altra possibile spiegazione dei *phantasmata* onirici, in cui, anziché richiamare la funzione sensitiva del cuore, si concentra su quella degli organi di senso specifici:

Come si è detto che siamo facilmente soggetti ad inganno chi a causa di un'affezione chi di un'altra, così chi dorme lo è a causa del sonno e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti (*symbainonta*) alla percezione. Sicché, ciò che possiede una piccola somiglianza pare essere quella certa cosa. Quando infatti si dorme, scendendo la maggior parte del sangue verso il principio, si muovono insieme verso il basso anche i movimenti presenti <negli organi di senso>, alcuni in potenza, altri in atto. La loro disposizione è tale che in questo movimento qui affiorerà da esso questo movimento qui e, se questo si disperde, quest'altro. Ed essi sono appunto reciprocamente disposti come le rane artificiali, che salgono alla superficie dell'acqua quando il sale si scioglie; così appunto i movimenti sono presenti in potenza, ma si attualizzano quando viene meno ciò che fa da ostacolo e, una volta liberi, si muovono nel poco sangue rimasto negli organi di senso, assumendo somiglianze quali quelle nelle nuvole, che nel loro rapido mutare assomigliano a uomini e centauri.

49. Ringrazio Giulia Mingucci per avermi fatto notare questo punto.

Ciascuno di questi movimenti, come s'è detto, è un effetto residuo di ciò che è percepito in atto e sussiste anche quando ciò che è veramente percepito si è allontanato. (*Ins.* 461b 7-23)

Aristotele qui contempla esplicitamente la possibilità che moti residui percettivi latenti o potenziali possano diventare apparenti o attivi direttamente negli organi di senso e che ciò avvenga anche a motivo di circostanze concomitanti. È questo il punto in cui più esplicitamente l'autore spiega l'apparenza onirica come la risultante di una concomitanza tra la percezione, da cui gli organi di senso sono mossi, e altri fattori, che saranno quelli in parte già esaminati, ovvero lo stato del sangue nel sonno in conseguenza delle varie fasi digestive. Non è irrilevante che il verbo utilizzato per descrivere qui gli altri fattori sia *sympainein*, che appunto sottolinea come tali fattori non siano funzionali alla generazione del *phantasma* ma, finalizzati al compimento del processo digestivo, cui segue necessariamente l'affezione del sonno e l'immobilità della facoltà percettiva. Tali fattori, venendo a coincidere e a interagire con i residui dei moti percettivi, causano in maniera del tutto accidentale le apparenze oniriche. Come ciò avvenga è spiegato attraverso l'esempio delle rane artificiali che, immerse in acqua piene di sale, risalgono in superficie quando il sale si scioglie. Analogamente i moti percettivi residui negli organi di senso riaffiorano qualora l'ostacolo sia rimosso, ovvero qualora scorie e turbolenza del sangue siano rimosse. È allora che nel sangue presente negli organi di senso, riaffiorano i moti percettivi residui, provocando l'apparenza della percezione in assenza della percezione in atto. Aristotele precisa anche che queste apparenze presenti negli organi di senso mantengono una relazione di somiglianza con le percezioni originarie. Sulla possibilità che si diano veri e propri moti fantastici negli organi di senso, Aristotele insiste anche in seguito, portando, a riprova di ciò, due casi: ovvero quanto accade nel dormiveglia, in cui è possibile ridestandosi cogliere le parvenze oniriche, in quanto ancora agiscono sugli organi di senso; e quanto accade, quando non può darsi percezione in atto, ad alcuni giovani che tendono

a stare a occhi spalancati nel buio, ai quali appaiono immagini in movimento che li spaventano.

Che noi diciamo il vero e che ci sono movimenti fantastici (*kineseis phantastikai*) negli organi di senso è chiaro se, facendo attenzione, si cerca di ricordare ciò che subiamo quando cadiamo nel sonno e ci risvegliamo. Talora infatti, risvegliandosi, coglieremo in flagrante le parvenze che sono apparse nel sonno, essendo esse movimenti negli organi di senso. E di fatto ad alcuni individui tra quelli più giovani, che pure stanno con gli occhi spalancati, nel buio appaiono molto parvenze in movimento, sicché spesso si spaventano e si coprono la testa. Da tutto ciò si deve concludere che il sogno è un certo *phantasma* che appare nel sonno. (*Ins.* 462a 8-16)

Come Aristotele avrà modo di chiarire le apparenze che si manifestano nel buio da svegli così come altre apparenze che si manifestano durante la veglia non sono propriamente sogni. Sia nel passo sopra menzionato sia più avanti egli preciserà, infatti, che sogno è propriamente il *phantasma* che appare nel sonno, ovvero il *phantasma* generato dagli effetti residui della percezione, quando si dorme in quanto si dorme, cioè quando la percezione non sia esercitata in atto e quando è in corso il processo digestivo.

Sogno è invece il *phantasma* generato dal movimento degli effetti residui della percezione quando si dorme in quanto si dorme. (*Ins.* 462a 29-31)

Prima di esaminare più nel dettaglio la definizione del sogno, può essere utile cercare di capire se le due spiegazioni fornite da Aristotele sulla generazione delle apparenze oniriche, l'una che indica la sede della loro formazione nell'organo di senso centrale, il cuore, l'altra che le localizza negli organi di senso, siano compatibili o meno. Sulla base di quanto si legge nel testo è chiaro che l'autore le considera entrambe possibili e in modo non mutuamente esclusivo. Si tratterà allora di chiarire come possano darsi entrambe e cosa le

distingua. Una possibile soluzione consiste nel considerare i *phantasmata* onirici che si generano nel cuore anche come l'esito della combinazione dei residui percettivi provenienti separatamente dai vari organi di senso specifici. A proposito dei sogni, infatti, che insorgono nel sonno quando il sangue è calmo e depurato, Aristotele sembra rimandare a una connessione interna (*eiromena enyphnia*)⁵⁰, laddove è chiaro che i residui percettivi che riaffiorano negli organi di senso possono dare come esito solo apparenze percettive specifiche, ovvero singoli odori, suoni, visioni ecc. Chiarito ciò si possono trarre alcune conclusioni circa la natura del *phantasma* onirico in generale.

Da quanto emerso dall'analisi svolta, risulta che il *phantasma* sia un certo movimento che deriva dall'effetto nell'organo di senso centrale o in un organo di senso specifico di un moto percettivo residuo, determinato a sua volta dalla percezione in atto, che mantiene con quest'ultima una somiglianza. Poiché la percezione è esplicitamente stata definita in questi trattati come un certo movimento dell'anima attraverso il corpo e poiché il moto fantastico mantiene una somiglianza con il moto percettivo, anche questo andrà inteso nel senso di un certo movimento dell'anima attraverso il corpo, ovvero un'alterazione perfetta della *phantasia* o della percezione *phantastike*, in assenza della percezione in atto, attraverso il cuore o anche gli organi di senso specifici⁵¹. Alla luce di quanto spiegato a proposito dell'espressione 'un certo movimento dell'anima attraverso il corpo', anche il sogno, perciò, risulta una forma materiata⁵², come tutte le altre affezioni dell'anima e, come si capirà fra poco, questo è fondamentale per esaminare in cosa consista il contenuto informativo del sogno. Il *phantasma* onirico, inoltre, è determinato da una concomitanza della percezione residua e del sangue in una determinata fase digestiva. In quanto tale, esso è un accidente, ovvero l'esito di una

50. Sulla base della ricostruzione del testo di Ross. Il codice M riporta *erromena*, altri *cheirona*.

51. Sulla natura del *phantasma* come moto, si veda in particolare Feola 2012 e 2015.

52. Per un'analisi di questa nozione si rimanda a Mingucci 2015.

concomitanza di processi teleologicamente orientati verso fini diversi⁵³.

3. L'inganno onirico

L'aver stabilito che il *phantasma* è un'apparenza sensibile, in quanto risultato di una *kinesis phantastike* che deriva dal moto percettivo residuo con cui mantiene una somiglianza, consente di riflettere meglio sul contenuto informativo del sogno. Da quanto sin qui ricavato, si può considerare l'apparenza onirica come l'atto della capacità percettiva *phantastike* dell'organo di senso o dell'organo centrale, in assenza di una percezione sensoriale in atto. Il *phantasma* onirico mantiene una corrispondenza con il corrispettivo oggettivo, poiché, in ultima analisi, è causato da una percezione in atto dell'oggetto stesso che ha prodotto un *aisthema*. D'altra parte, il moto residuo percettivo, prima di muovere l'organo di senso centrale o di riaffiorare e muovere l'organo di senso specifico, muove un mezzo liquido, il sangue, la cui condizione può o meno agevolare questo passaggio. In alcuni casi lo stato turbolento o impuro del sangue determina la dispersione o la deformazione del moto percettivo residuo. In questi casi la somiglianza dell'apparenza onirica con l'oggetto percettivo evidentemente si riduce. Ciò dipende dal fatto che il sangue scosso o denso non è un supporto materiale adatto ad acquisire la qualità sensibile e a lasciarsi informare da quella. In altri casi, invece, la condizione calma e pura del sangue facilita la trasmissione della qualità sensibile. In questi casi la somiglianza del *phantasma* onirico con il corrispettivo oggettivo è più stringente. Ciò dipende dal fatto che il sangue puro e calmo si lascia informare dalla qualità sensibile, se

53. Allo scopo di mostrare la natura occasionale del *phantasma* onirico, Aristotele conclude la sua trattazione mostrando tra l'altro come, diversamente dalla percezione dalla digestione e dal sonno, che sono processi necessari a tutti gli animali, il sogno non appaia a tutti gli esseri viventi dotati di percezione (*Ins.* 461a 31-b11). Sulla natura non finalistica del sogno si veda anche Sassi 2014: 273: «Il *phantasma* onirico, costitutivamente legato alla dimensione del sonno, essendo semplice residuo di una sensazione in atto sfugge a qualsiasi spiegazione in termini di finalità».

non alla stregua dell'aria per i sensi distali, comunque alla stregua di un mezzo adatto. Aristotele ritiene che proprio la verosimiglianza del *phantasma*, così concepita, sia alla base di uno stato cognitivo fallace. L'apparenza onirica, infatti, nella maggior parte dei casi, secondo lui, si accompagna alla credenza che il *phantasma* sia l'oggetto stesso⁵⁴:

Come si è detto che siamo facilmente soggetti ad inganno chi a causa di un'affezione chi di un'altra, così chi dorme lo è a causa del sonno e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti alla percezione. Sicché ciò che possiede una piccola somiglianza pare essere quella certa cosa. (*Ins.* 461b 7-10)

Nel trattato *Sui sogni* Aristotele si sofferma più volte, sebbene in ordine sparso, a considerare in cosa consista esattamente questo inganno e perché insorga. Sin dall'inizio, come si è detto, suggerisce che ci sia in effetti un nesso tra il sogno e un certo tipo di opinione (cfr. *Ins.* 458b10-15). Come si è anticipato, l'opinione consiste nella formulazione di un enunciato e ha un valore di verità che dipende dalla corrispondenza del suo contenuto proposizionale con un determinato stato di cose. La verità di un enunciato è garantita dall'intelletto, che consente di cogliere l'essenza dell'oggetto, o dalla percezione che permette di cogliere le sue qualità. Negli stati di sonno la credenza consiste nel ritenere che l'apparenza sensibile sia l'oggetto stesso, senza una percezione in atto. In virtù di ciò la credenza onirica è falsa e in questo consiste l'errore. Aristotele quindi procede a indagare quali siano le cause dell'errore e adduce due motivazioni. La prima è che nel sonno l'organo o gli organi di senso sono mossi dai residui cinetici percettivi che derivano da una percezione in atto ma in assenza dell'oggetto percepito. La seconda è che, nel sonno,

54. Per un approfondimento sulla natura dell'inganno si veda Cavini 2009, Feola 2012, Gregoric 2022, che si sofferma anche a considerare le cause della distorsione dei *phantasma* onirici.

viene meno la funzione opinativa, in grado di discriminare l'apparenza sensibile dall'oggetto sensibile:

È dunque vero che non si vede nulla, non vero invece che il senso non subisca nulla, anzi è possibile che la vista e gli altri sensi subiscano qualcosa e che ciascuna di queste colpisca in un certo modo il senso come quando si è svegli, ma non così come quando si è svegli? E l'opinione dice talora che <ciò che si vede> è falso, come quando si è svegli, mentre altre volte è impedita e tiene dietro al *phantasma*? (*Ins.* 459a1-8)

Aristotele quindi suggerisce che la funzione per cui sorgono le apparenze sensibili ovvero la *phantasia* e la funzione intellettuale opinativa sono tra loro distinte e giudicano in modo diverso. A riprova di ciò, egli considera il caso della grandezza del sole:

La causa per cui queste cose accadono è che la parte principale e quella per la quale insorgono i *phantasmata* non giudicano secondo la stessa funzione. Ne è segno il fatto che il sole appare della grandezza di un piede, ma spesso qualcos'altro contraddice l'apparenza. Anche incrociando le dita un solo oggetto appare due; tuttavia noi non diciamo che sono due, perché la vista è più autorevole del tatto. Se invece ci fosse solo il tatto, giudicheremmo che ciò che è uno è due. Causa dell'errore è che *phantasmata* qualsivoglia appaiono non solo quando il sensibile muove, ma anche quando il senso muove sé stesso, qualora si muova così come lo sarebbe ad opera del sensibile. (*Ins.* 460b 16-25)

In base alla facoltà della *phantasia* la grandezza del sole appare tale e quale quella del piede. La *phantasia*, quindi, non discrimina tra ciò che appare e ciò che è reale. La funzione principale, ovvero l'opinione⁵⁵, invece, sa discriminare la grandezza apparente e la

55. Si intende la «parte principale» (*kurion*) come riferita alla funzione superiore in grado di esercitare un controllo sulla *phantasia* e che, in base alla interpretazione qui offerta, va identificata nella funzione opinativa intellettuale (l'esempio della grandezza del sole è usato per distinguere intelletto-opinione e *phantasia* anche in *De an.* III 3, 428b 1-10). Per una diversa interpretazione, si rimanda a Feola 2018: 60-63.

grandezza reale e giudicare che il sole non è grande come appare. Il caso del sole consente quindi ad Aristotele di stabilire che esiste una funzione giudicante propria della *phantasia* e che, negli stati di veglia, tale funzione può essere smentita da una funzione superiore, quale la funzione opinativa. L'esempio del sole porta poi l'autore a considerare altri casi in cui un'apparenza sensibile determinata da una percezione in atto può essere smentita da un senso più autorevole⁵⁶. In particolare, l'autore si sofferma su quello dell'apparenza di un oggetto duplicato determinato dalla pressione sull'occhio di due dita incrociate:

In effetti, proprio perché il movimento perviene di qui al principio, anche da svegli si crede di vedere, udire e percepire e proprio perché talvolta si crede che la vista sia mossa mentre non lo è, diciamo di vedere e proprio perché il tatto annuncia due movimenti si crede che ciò che è uno sia due, giacché in generale il principio afferma ciò che proviene da ciascuna sensazione, a meno che qualche altra più autorevole non la contraddica. In ogni caso dunque qualcosa appare, ma non in ogni caso ciò che appare è creduto, bensì quando la parte giudicatrice è impedita o non si muove del suo movimento proprio. (*Ins.* 461 a 30-7)

I casi esaminati servono ad Aristotele a stabilire che, mentre nella veglia l'apparenza sensibile (la sensazione di vedere o udire o la sensazione che un oggetto unico sia duplice) non determina un'illusione, poiché può essere smentita da un'opinione o da una percezione più autorevole, nel sonno, in assenza della percezione in atto e dell'opinione in grado di discriminare l'apparenza dall'oggetto e di dire che l'apparenza non è l'oggetto, l'apparenza sensibile determina inevitabilmente l'inganno:

Ciascuno di questi movimenti, come s'è detto, è un effetto residuo di ciò che è percepito in atto e sussiste anche quando ciò che è veramente percepito si è allontanato ed è vero dire che è tale quale

56. Sul rapporto tra credenza e apparenza si veda anche Gregoric 2022: 38.

Corisco, ma che non è Corisco. Quando invece aveva percezione, la parte principale e giudicatrice non diceva che è Corisco, ma grazie a questo fatto diceva che quello lì è il vero Corisco. Ciò che dice questo anche mentre percepisce, a meno che non sia completamente impedito dal sangue, è mosso dai movimenti negli organi di senso come se stesse percependo e qualcosa di rassomigliante sembra essere la cosa vera e così grande è la potenza del sonno da non farcene accorgere. Come dunque se qualcuno senza avvedersene si preme il dito sotto l'occhio non solo ciò che uno gli apparirà due, ma egli non riterrà che sia due, così anche negli stati di sonno, se uno ha percezione che dorme e che la condizione in cui ha percezione è una condizione di sonno, gli appare Corisco, ma qualcosa in lui gli dice che Corisco appare, però non è Corisco. Spesso, infatti, mentre si dorme, qualcosa dice nell'anima che quel che appare è sogno. Se invece non si accorge che sta dormendo, nulla si opporrà a questa apparenza. (*Ins.* 461b 21-462a 7)

Rispetto alla apparenza determinata dal residuo percettivo, in assenza di oggetto percepito, infatti, si possono dare due credenze. Si può ritenere che il *phantasma* sia tale e quale l'oggetto, ma che tale *phantasma* non sia l'oggetto. Si può però anche ritenere che il *phantasma* sia l'oggetto stesso. La prima opinione è vera. La seconda è falsa. Nella veglia, in cui intelletto e percezione funzionano pienamente, è possibile negare che l'apparenza sia l'oggetto stesso e quindi avere un'opinione vera riguardo all'apparenza. Nel sonno, a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi dai residui percettivi, cioè che si forma il *phantasma*, e che, per lo più, la percezione e qualsiasi altra funzione superiore alla *phantasia* sono inattive, insorge l'errore. Aristotele, comunque, qui e in altri passi in cui riflette sul dormiveglia o sulle attività noetiche e mnemoniche compresenti ai sogni, contempla anche casi in cui, pur insorgendo il sonno e i sogni, le altre funzioni cognitive restano parzialmente attive. Ciò accade poiché, nel caso del sonno e della veglia, la presenza dell'uno non determina necessariamente la totale rimozione dell'altro:

Nel caso di sonno e veglia è possibile che, essendo presente uno dei due in senso assoluto, l'altro sia presente in un certo modo. (*Ins.* 462 a 26-27)

Alla luce dell'analisi svolta, si possono quindi ricavare alcune indicazioni generali sullo stato cognitivo che si accompagna al sonno. In primo luogo, il *phantasma* onirico, in quanto effetto di un moto percettivo residuo, è simile all'oggetto percepito. In secondo luogo, Aristotele riconosce alla *phantasia* e all'opinione una funzione giudicante distinta. La prima, non sapendo discriminare l'apparenza sensibile dall'oggetto, giudica che l'apparenza sia l'oggetto. La seconda, sapendo discriminare l'apparenza dall'oggetto, è in grado di giudicare che l'apparenza non è l'oggetto. La credenza onirica è falsa, infine, perché non corrisponde a un oggetto o a uno stato di cose esterno correttamente colto da una percezione in atto. Il sogno, perciò, per quanto verosimile, risulta fuorviante, nella misura in cui determina un inganno, l'illusione che il *phantasma* sia l'oggetto in assenza dell'oggetto stesso.

4. Conclusioni

Sebbene il sogno abbia uno statuto psicofisico e cognitivo assolutamente liminale, la trattazione dell'attività onirica è rilevante per l'autore per più ragioni. In primo luogo, come si è suggerito, stabilita la natura accidentale e ingannevole del sogno, Aristotele può procedere a esaminare la divinazione, da un lato, negando al sogno qualsiasi origine divina e funzione veridica rispetto agli eventi futuri, dall'altro, spiegando i casi in cui i sogni si rivelano effettivamente premonitori, sulla base di considerazioni fondate sulle nozioni di segno, causa e coincidenza⁵⁷.

In secondo luogo, sebbene il sogno sia l'esito collaterale della combinazione di processi psicofisici teleologicamente orientati, lo

57. Su questo rimando a Repici 2003: 40-45; Repici 2022: 144-158.

schema causale accidentale che ne è alla base risulta parassitario, ovvero derivato e secondario, rispetto allo schema causale per sé⁵⁸ rispettivamente alla base del sonno, della percezione e della digestione cui si accompagna. Inoltre, anche il sogno è un'afezione psicofisica, una forma materiata, l'atto della capacità percettiva *phantastike* dell'organo di senso centrale o dell'organo di senso specifico generato dalla percezione. L'afezione del sogno, perciò, non smentisce, ma presuppone e conferma l'impianto ilemorfico della concezione aristotelica della psicologia animale⁵⁹.

Lo studio della natura e della causa del sogno, in terzo luogo, rappresenta un importante approfondimento della dottrina psicologica, in quanto si rivela utile per discriminare un certo tipo di percezione, quella appunto propria della *phantasia*, dalla percezione sensoriale, nonché di dettagliare e arricchire la teoria della *phantasia*, esposta nelle sue linee generali nel *De anima*, attraverso una spiegazione più precisa della formazione e dell'essenza dei *phantasmata*.

Il sogno, infine, rappresenta il caso paradigmatico dell'attività percettiva in assenza di un corrispettivo oggettivo, a partire dal quale è possibile ricavare e indagare la natura e la causa dell'errore, un tratto che caratterizza la condizione umana e di cui, perciò, è necessario rendere conto⁶⁰.

Riferimenti bibliografici

Aronadio, F. – Di Iulio, E. – Masi, F.G., 2022, *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli.

58. Sulla distinzione di causa per sé e causa per accidente mi permetto di rimandare a Masi 2024: 81-82.

59. Per un'esposizione di questa concezione si rimanda a Mingucci 2015.

60. Il presente contributo è stato elaborato nell'ambito del progetto PRIN 2022 *Kanon: Epicurus' Epistemology and its Roots*, codice del progetto, H53D23007130006. Si ringraziano gli editori del volume e i revisori per i loro preziosi suggerimenti. Giulia Mingucci, in particolare, mi ha sostenuta e accompagnata nel processo di elaborazione e scrittura del presente lavoro. A lei va il mio più sentito riconoscimento.

- Bubb, C., 2019, *The Physiology of Phantasmata in Aristotle: between Sensation and Digestion*, «Apeiron» 52 (3): 273-315.
- Caston, V., 1996, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis» 41 (1): 20-55.
- Caston, V., 2021, *Aristotle and the Cartesian Theatre*, in Gregorić, P. – Fink, J.L. (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York: 169-220.
- Cavini, W., 2009, PHÁNTASMA: *L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, «Medicina nei secoli» 21 (2): 739-774.
- Corcilus, K., Gregoric, P., 2013, *Aristotle's Model of Animal Motion*, «Phronesis» 58 (1): 52-97.
- Feola, G., 2012, *Phántasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo, Napoli.
- Feola, G., 2015, *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, «Lexicon Philosophicum» 3: 23-38.
- Feola, G., 2018, *The Unity of Sense-Power in the De anima and Parva naturalia*, in Bydén, B. – Radovic, P., *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism, Supplementing the Science of the Soul*, Springer, Cham: 51-63.
- Freeland, C., 2021, *The Science of Perception in Aristotle*, in Connell, S.M., *The Cambridge companion to Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 159-175.
- Gregoric, P., 2007, *Aristotle on the Common Sense*, Clarendon Press, Oxford.
- Gregoric, P., 2022, *Aristotle and Michael of Ephesus on the Deceptive Character of Dreams*, in Thomsen Thörnqvist, C. – Toivanen, J. (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume 2: Dreaming*, Brill, Leiden: 28-60.
- Masi, F., 2016, *La definizione aristotelica di movimento e la critica ai predecessori*. Aristot., *Phys.* III 2, 201b16-202a3, «Lexicon Philosophicum» 4: 65-94.
- Masi, F., 2024, *The distinction between Chance and Fortune. Arist. Phys. II. 6*, «Rhizomata» 12 (1): 79-103.
- Menn, S., 2002, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 22: 83-139.
- Mingucci, G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna.
- Mingucci, G., 2022, *Impronte nell'anima. La formazione dei phantasmata nella fisiologia aristotelica*, in Aronadio, F. – Di Iulio, E. – Masi, F.G., 2022,

La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli: 139-164.

Mingucci, G., 2024, *Introduzione alla biologia di Aristotele*, Clueb, Bologna.

Morel, P.-M., 2011, *Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés*, «Antiquorum philosophia» (5): 31-49.

Movia, G., 1991² (a cura di), *Aristotele. L'anima. Traduzione, introduzione e commento*, Loffredo, Napoli.

Repici, L. (a cura di), 2003, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, Letteratura Universale Marsilio, Venezia.

Repici, L., 2022, *Predire il futuro. I filosofi antichi e la divinazione*, Edizioni della Normale, Pisa.

Sassi, M.M., 2014, *Percezione e conoscenza nei Parva Naturalia*, «Studia Greco-Arabica» 4: 265-274.

Zucca, D., 2015, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia.

Anima e corpo, pensiero e sensi

Un dialogo virtuale fra il *Teeteto* platonico
e il *De anima* aristotelico

Diego Zucca

Abstract. In this paper, I attempt at reconstructing a virtual debate between the pages of Plato's *Theaetetus* devoted to cognitive psychology (184-187) and some relevant passages and views argued for by Aristotle in the *De anima*. According to the hypothesis I will argue for, these pages of *Theaetetus* are the precise polemical target of Aristotle, and taking (some of) Aristotle's arguments and views in the *De anima* as a focused response to the *Theaetetus* can shed light on the meaning and aims of both works. In particular, I will analytically consider the introduction of each of the superior functions of the perceptual soul (perception of common sensibles, accidental perception, perceptual discrimination, 'common sense', perceiving that we are seeing or hearing, retention of perceptual information after the stimulus, and the like) in order to show that all such functions are exactly those cognitive powers Plato's *Theaetetus* treats as cumulative reasons to introduce the *thinking* soul as the genuine agent of perceptual experience as well as of judgment.

Keywords. *Theaetetus*, *De anima*, Perception, Hylomorphism, Cognitive Psychology.

1. Introduzione

In questo articolo mi propongo di considerare l'eventuale rapporto fra alcuni guadagni presenti nel *Teeteto* platonico in termini di psicologia cognitiva, e alcune tesi aristoteliche presenti nel *De ani-*

*ma*¹, entro l'ipotesi che sussista un serrato dialogo virtuale fra le due opere. In particolare, la ricostruzione di questo rapporto consente di cogliere come Aristotele tesaurizzi degli avanzamenti decisivi presenti nel *Teeteto* – in merito al rapporto fra anima e sensi, all'anima come (presunto) soggetto delle funzioni cognitive, al rapporto fra percezione e pensiero – ma al tempo stesso li utilizzi in senso profondamente antiplatonico. Che la psicologia ilemorfica di Aristotele sia essenzialmente antiplatonica, è cosa ovvia: tuttavia, può essere utile considerare alcuni modi specifici in cui essa si costituisce come alternativa a problemi che Platone per primo solleva e che Aristotele riconosce come tali.

Sono molti i debiti teoretici di Aristotele nei confronti del *Teeteto* o, perlomeno, di temi, idee e teorie che emergono per la prima volta in questo dialogo; per fare solo alcuni fra i tanti esempi possibili: la distinzione fra i diversi tipi di mutamento (alterazione, traslazione, generazione/corruzione)²; l'idea del sensibile come *ποισύν* e del senso come *πάσχω* e quella dell'incontro fra senso e sensibile come un 'atto' unitario di entrambi³; la stessa nozione di *habitus* e l'idea della disposizionalità degli stati cognitivi, e la correlativa differenza fra 'atto primo' e 'atto secondo'⁴; la netta distinzione fra percezione e pensiero/opinione, la prima essenzialmente passiva e la seconda 'spontanea' o autonoma⁵; il concetto di riconoscimento percettivo che Aristotele

1. Si tratta di tesi presenti, in modo implicito o esplicito, in tutti gli scritti psicologici di Aristotele, ma in questo contributo prenderò in considerazione solo alcuni passi del *De anima*.

2. Cfr. *Theaet.* 181c^{ss}.

3. Nell'ambito della presentazione della cosiddetta «dottrina segreta» (che sarebbe stata sostenuta segretamente da Protagora): cfr. per esempio *Theaet.* 153e, 156a-157c; sull'identità della *δύναμις* attiva (oggetto sensibile) e di quella passiva (senso) quando, incontrandosi, si attualizzano (*ποιεῖν/πάσχειν*), cfr. 156a7^{ss.}; 159d.

4. Nell'ambito dell'esposizione del modello dell'anima come un'uccelliera, cfr. *Theaet.* 197a7^{ss}. L'immagine dell'anima come uccelliera è imperniata sulla distinzione fra il conoscere (catturare un uccello e averlo nella gabbia-anima) e l'esercitare una conoscenza già acquisita (afferrarlo dalla gabbia): curiosamente, Platone (*Theaet.* 197a7-b4) chiama *ἔξις* ciò che per Aristotele è l'«atto secondo» o esercizio della conoscenza (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*), e chiama *κτῆσις* il possesso della conoscenza, l'«atto primo» che Aristotele invece chiama *ἔξις*.

5. Cfr. *Theaet.* 184-187 (le pagine di cui tratta questo articolo); *Theaet.* 189e1-190a7. Uso l'aggettivo 'spontaneo' nel senso kantiano (Kant contrappone la passività dell'espe-

chiamerà ‘percezione accidentale’⁶; per tacere dell’idea della ‘differenza specifica’ come ingrediente essenziale della definizione⁷ e di molte altre analoghe istanze metodologiche ed epistemologiche. Qui, però, mi concentrerò solo sulle poche pagine Stephanus (184b-187a) relative al rapporto fra percezione e opinione e all’introduzione dell’anima come soggetto primario della cognizione, percettiva e ‘cogitativa’.

Come è noto, il *Teeteto* è un dialogo particolarmente enigmatico, la cui interpretazione generale è controversa: si tratta infatti di un dialogo composto in età matura, ma il cui esito è aporetico (come nei dialoghi ‘socratici’ o giovanili) e in cui sono assenti dottrine platoniche decisive come anzitutto la teoria delle Forme, cosa sorprendente in un’opera interamente dedicata alla definizione di *episteme*. Alcuni/e lo considerano genuina espressione del pensiero di Platone⁸, altri/e spiegano la compresenza di un esito aporetico e dell’assenza della teoria delle Forme come atto a dimostrare *e silentio* che senza la teoria delle Forme non si può venire a capo del problema della conoscenza⁹, altri/e lo ritengono un esercizio dialettico aperto il cui sviluppo è demandato a chi lo legga come un’analisi critica di posizioni epistemologiche non platoniche (magari, non tutte sostenute storicamente)¹⁰, o come un retrospettivo dialogo socratico *sui generis* che rivisita la figura di Socrate come ‘levatrice’ del platonismo¹¹. Senza poter entrare in questa complessa e articolata *querelle*,

rienza alla ‘spontaneità’ dell’intelletto e, in generale, dell’attività concettuale; cfr. per esempio KrV, A50-1/B74-5).

6. Cfr. *infra*: a mio avviso, la percezione accidentale aristotelica (*De an.* II 6, 418a21-26; III 1, 425a24-b4) ha un chiaro antecedente nell’idea di percezione ricognitiva (*ἀναγνωρίσις*; *Theaet.* 193c4) implicata dal modello dell’anima come blocco di cera, in cui si imprime tracce mnestiche che poi vengono usate per il ‘vedere-come’ o riconoscimento (potenzialmente fallimentare) di oggetti percepiti nel presente (cfr. *Theaet.* 191c8-195b8).

7. Cfr. *Theaet.* 201diss.

8. In Italia, un punto di vista organicamente difeso da Trabattoni (cfr. Trabattoni 2016, Trabattoni 2018). Ma a differenza di quest’ultimo, una parte di coloro per cui il *Teeteto* rappresenta il punto di vista di Platone, ritiene che questi, al tempo della composizione di questo dialogo, abbia abbandonato la teoria delle Forme (cfr. Owen 1965, Burnyeat 1977, Ryle 1991, Bostock 1988).

9. A partire da Cornford 1935.

10. Per esempio Burnyeat 1990, anche sulla scorta del commento dell’Anonimo (Bastianini-Sedley 1995).

11. Cfr. Sedley 2011. Per una oculata e aggiornata ricostruzione del dibattito sul si-

mi limito a esprimere, senza argomentarla, un'idea generale – per certi versi molto ecumenica – sul significato dell'opera: il *Teeteto* rappresenta un percorso teorico 'razionale', che muove da ipotesi più semplici e discute ipotesi sempre più complesse, con delle acquisizioni cumulative che, pur non risolvendo il problema di cosa sia la conoscenza, rappresentano delle tappe necessarie ancorché non sufficienti (secondo Platone)¹². Si tratta in gran parte di ipotesi storicamente sostenute da altri – quindi è anche un dialogo *ad homines*, di tipo peirastico – che sono comunque disposte da Platone secondo una sequenza 'razionale' di progressivi guadagni, in cui uno stadio supera il precedente conservandone ciò che ne va salvato, con un approccio vagamente analogo all'impostazione dialettica di Aristotele rispetto agli *endoxa* con cui si confronta¹³. Che si tratti di dottrine storicamente circolanti dentro l'Accademia (ma non solo) o di riflessioni dello stesso Platone che tenta di porle sullo sfondo delle proprie teorie positive (peraltro lasciate implicite), Aristotele si confronterebbe dunque al tempo stesso con Platone e con altre posizioni epistemologiche significative circolanti al tempo di Platone¹⁴. Consideriamo dunque alcuni passi rilevanti di queste pagine, per poi interrogarci sulla loro possibile risonanza nel *De anima*.

2. Il *Teeteto* su anima e sensi

Dopo aver prodotto una confutazione del mobilismo universale – la tesi ontologica per cui tutto si muove incessantemente/continua-

gnificato del *Teeteto* e il suo ruolo entro il *corpus* platonico, cfr. Trabattoni 2018, *Introduzione*.

12. Con una differenza sostanziale fra la Prima Ipotesi del dialogo (conoscenza=percezione) e le ipotesi successive coi loro vari stadi interni: la Prima Ipotesi risulta falsa, è confutata in modo non integrabile, mentre le altre sono bisognose di integrazioni pur non essendo affatto sufficienti a definire la conoscenza.

13. Ricordo almeno il modo in cui Aristotele (soprattutto in *Met. I* e *Phys. I*, ma anche in *De an. I*) ricostruisce le dottrine dei predecessori secondo uno schema di sviluppo progressivo.

14. Come è ovvio per il caso di Protagora, di Eraclito e di altri riferimenti a concezioni presocratiche.

mente¹⁵ – Socrate e Teeteto tornano a discutere della Prima Ipotesi del dialogo, per cui la conoscenza non sarebbe che percezione: ne sono state offerte già alcune confutazioni dirette e indirette¹⁶, ma Socrate ora vi torna con un piglio più costruttivo, e propone una distinzione linguistica inedita (sottolineando che si tratta non già di pedanteria bensì di una precisione necessaria): gli occhi sono ciò «*attraverso cui*» (δι' οὗ, δι' ὧν) vediamo o ciò «*con cui*» (ᾧ, οἷς) vediamo (184c5-9)? Alla distinzione grammaticale fra la preposizione διὰ + genitivo da un lato e il dativo strumentale semplice dall'altro, viene conferito un significato concettuale decisivo, tale per cui il dativo semplice è riservato a un altro termine, nientemeno che l'*anima*:

T1

Infatti sarebbe una cosa davvero strana, ragazzo, se un gran numero di percezioni risiedessero in noi come in cavalli di legno, senza che convergano verso *una sola determinata forma*, sia *l'anima* o come altro la si debba chiamare, *con* la quale, *attraverso* queste cose come strumenti, percepiamo quante cose sono percepibili (184d1-5). (Trad. mia)

(Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἧ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.)

Noi percepiamo dunque *con* l'anima, *attraverso* gli organi sensorî (occhi, orecchie, ecc.). Esistono dunque tre entità coinvolte, e due tipi di relazione che esse rispettivamente intrattengono:

- 1) un soggetto della percezione, che siamo «noi»;
- 2) una unica «forma», verso cui convergono gli stimoli sensoriali, *con cui, grazie a cui, in virtù di cui* noi percepiamo;

15. Cfr. *Theaet.* 181c-183c.

16. Cfr. *Theaet.* 163b-165e per argomenti diretti (contro C=P), e *Theaet.* 170a-172c e 178b-179c per argomenti indiretti, cioè diretti contro la 'Dottrina della misura' di Protagora – per cui tutto ciò che appare è vero per il soggetto cui appare – dottrina che per Socrate dovrebbe essere vera se fosse vera la Prima ipotesi (C=P).

- 3) degli organi sensorî, strumenti *attraverso cui* gli stimoli sensoriali sono veicolati, dai sensibili verso l'anima.

Il senso della differenza fra «con cui» e «attraverso cui» non è tematizzato come tale, ma deve essere estratto dal contesto (Teeteto, interlocutore particolarmente recettivo, la intuisce immediatamente). La capacità percettiva, per esempio quella visiva, non risiede *negli* occhi, ma si serve *degli* occhi come strumenti; tuttavia, questa capacità percettiva è il termine o punto d'arrivo di *tutti* gli stimoli percettivi secondo le varie modalità sensoriali, quindi l'anima riceve dai diversi organi (occhi, orecchie, naso, lingua, pelle) i diversi tipi di *input* sensoriale (visivi, uditivi, olfattivi, gustativi, tattili): l'enfasi è posta sull'unità dell'anima come capacità *nostra*, di contro alla molteplicità e degli stimoli e dei *tipi* di stimolo. Si badi che l'anima, pur non essendo un mero veicolo di *input* ambientali, qui non è ancora caratterizzata come il soggetto primario dell'attività percettiva: quello siamo noi, *grazie a, in virtù* di quella capacità che è l'anima. Interessante è il contrasto fra l'attenzione al linguaggio nel distinguere le due relazioni strumentali «con cui» e «attraverso cui», e l'attenzione alla 'cosa stessa' a scapito delle etichette linguistiche quando si introduce quell'unica forma, l'anima o... come altro la si voglia chiamare.

La bella immagine del cavallo di legno – difficile non pensare al celebre cavallo di Troia – è icastica nell'indicare una giustapposizione parallela e irrelata di molti individui, che giacciono dentro un involucro dalla natura a essi indifferente, un involucro immoto e non vivente che nasconde nel suo buio ventre le percezioni (metaforizzate dai soldati) senza coordinarle in modo tale da manifestare al soggetto l'informazione che veicolano. Opera qui la consapevolezza che l'attività percettiva esibisce una fenomenologia complessa che richiede necessariamente una *sintesi*, una strutturazione della situazione di anarchia di dati confusamente fluttuanti, dunque l'esistenza di un soggetto *permanente e attivo* che funga da centro unitario¹⁷.

17. Come osserva Burnyeat con opportuna enfasi, «Plato's achievement in this pas-

L'enfasi sul sinergico confluire di tutti i tipi di stimolo in funzione unitaria di sintesi cognitiva rende giustizia del fatto che l'esperienza sensibile sia *conschia*, sia cioè il manifestarsi di proprietà sensibili a una coscienza unitaria, secondo quell'originario significato del percepire (*αἰσθάνεσθαι*) come divenir consapevoli, «accorgersi», «realizzare», «esser conscio di»: *noi* ci accorgiamo della presenza di un colore, *attraverso* gli occhi, *con* l'anima, ossia con quella capacità di esperire unitariamente tutti i tipi di stimolo: colori, suoni, sapori, odori, proprietà tangibili. Non vi è in noi qualcosa che oda un suono e qualcos'altro che veda un colore: siffatti 'omuncoli', come i soldati dentro il cavallo, non potrebbero condividere alcunché, non potrebbero essere momenti di una coscienza unitaria.

Ciò che è a tema è il sensismo epistemologico, l'idea che la conoscenza si riduca a percezione, idea condivisa da Protagora e da molti altri¹⁸, in un certo senso da tutti i filosofi preplatonici a esclusione di Parmenide: per mostrare che gli stati epistemici non si possono ridurre a stati percettivi, Socrate (*dramatis persona*) cerca di mostrare che neppure gli stessi stati percettivi sono alieni da operazioni di pensiero, e ascrive la complessità del contenuto percettivo a un pro-

sage is nothing less than the first unambiguous statement in the history of philosophy of the difficult and undoubtedly important idea of the unity of consciousness» (1990: 58).

18. L'immagine del cavallo ha come obiettivo polemico la "Dottrina della Misura" assegnata a Protagora nel *Teeteto*, per cui ogni evento percettivo è un'istantanea che coinvolge un nuovo soggetto percipiente, il quale dunque non permane così come non permane il mondo percepito: ciò significa che non può esservi *un* Socrate che gusta X e che vede Y, ma uno è il Socrate-che-gusta e uno il Socrate-che-vede, anzi uno è il Socrate-che-gusta-una-mela (meglio: un'istantanea di mela, un evento-mela), e uno il Socrate-che-gusta-una-pera: tale moltiplicazione indefinita dei soggetti e dei loro 'mondi' è conseguenza del relativismo soggettivistico protagoreo *insieme* alla tesi del flusso universale per cui nulla permane ma tutto è divenire (la cosiddetta "Dottrina Segreta"): Dottrina della Misura e Dottrina Segreta sono concepite da Socrate come solidali con l'idea per cui la conoscenza è percezione, cioè con l'ipotesi sensistica di Teeteto, Prima Ipotesi del dialogo. Zilioli 2013 ritiene che la polemica non si rivolga tanto contro Protagora quanto contro la concezione scettica e infallibilista dell'intrascendibilità delle affezioni interne al percipiente, sostenuta dai Cirenaici; lo studioso cita, fra altri indizi di assonanza fra la dottrina criticata in questa parte del *Teeteto* e le idee dei cirenaici, il passo dell'*Adversus Colotem* in cui Plutarco accusa i Cirenaici (da cui a suo avviso gli epicurei, loro malgrado, non riescono a distinguersi in merito alla tesi della verità di tutte le percezioni) di «rinchiudersi in sé con le loro affezioni come in un *assedio*» (1120CD): l'assedio *par excellence* è quello di Troia, cui anche il cavallo del *Teeteto* si riferisce.

cesso di più alto ordine, *non* meramente sensibile, responsabile della sintesi empirica e dei contenuti ‘spessi’ coinvolti nell’esperire, quelli che trascendono le proprietà strettamente percepibili da ciascun organo (colori, odori, suoni ecc.). In altre parole, Socrate argomenta in favore di una teoria concettualista e ‘inferenzialista’ dell’esperienza sensibile¹⁹ nonché, come verrà subito in chiaro, di una teoria del pensiero come capace di operare in modo autonomo e indipendente dalla sensibilità stessa.

Il passaggio successivo, infatti, è quello di ricondurre i sensi al *corpo*²⁰: ogni senso è una *capacità* (δύναμις, 184a9) realizzata in un organo corporeo, come corporee, del resto, sono le qualità percepite attraverso ciascuno di questi organi. Si tratta – è bene ribadirlo – di capacità *attraverso cui* noi percepiamo i sensibili di questo o quell’altro tipo²¹. Ora, ogni organo/capacità ha un proprio sensibile, ed è per esso impossibile recepire sensibili propri di altri organi/capacità: non è l’udito che ci fa udire i colori, non è la vista che ci fa vedere i suoni, e così via (185a1-3). Socrate prosegue:

Se allora *pensi* (διανοῆ) a qualcosa a proposito di entrambe le cose, non potresti farlo né attraverso l’uno né attraverso l’altro organo, e neppure potresti *percepire* entrambe attraverso l’uno o l’altro organo (185a4-6).
(Εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῆ, οὐκ ἂν διὰ γε τοῦ ἐτέρου ὀργάνου, οὐδ’ αὖ διὰ τοῦ ἐτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθηάνοι’ ἂν.)

Se cogliamo qualcosa di *comune* a due sensibili di diverso tipo, come un colore X e un suono Y, il nostro relativo stato mentale ha un contenuto complesso il cui coglimento non può essere realizzato

19. Il linguaggio è chiaro: la connessione fra le affezioni sensibili è chiamata συλλογισμός (186d3); l’anima indaga certe cose (fra cui le relazioni fra sensibili) nei loro rapporti reciproci, confrontandole dentro di sé (ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ, 186b10-11). Giovannetti 2024 presenta un ottimo contributo sul rapporto fra questi passi e il dibattito contemporaneo fra teorici concettualisti e non concettualisti dell’esperienza percettiva.

20. I sensi sono cose che bisogna «ricondurre al corpo» (184e2-3), giacché «appartengono al corpo» (6).

21. Cfr. 185a1-2. Dunque, ciascun senso/organo è qualcosa che rende *noi* capaci di percepire i sensibili, è ciò che rende possibile una *nostra* capacità: il senso è detto essere una capacità, ma il soggetto, sottinteso, siamo noi, come è stato testé argomentato.

attraverso un organo o l'altro (ciascun organo è 'cieco', o 'sordo', ai sensibili propri dell'altro): gli esempi addotti da Socrate sono di proprietà non strettamente percettive quali: il fatto che X e Y *sono* (185a8-9)²², sono *diversi* l'uno dall'altro e *identici* ciascuno a sé, *simili* e/o *dissimili* tra loro (b3-4), ciascuno è *uno* e insieme sono *due*. Socrate ha escluso che queste proprietà comuni a diversi sensibili possano essere percepite attraverso un organo o l'altro, ma argomenta anche che esse non possano essere *pensate* attraverso l'uno o l'altro organo: sta dunque indagando le condizioni di ciò che potremmo chiamare *pensiero empirico sinestetico*, ovverosia quegli stati o processi mentali in cui noi rappresentiamo certe relazioni fra diversi sensibili entro una credenza empirica che *sembra* restituire esclusivamente ciò che ci è testimoniato dai sensi, ma di fatto trascende l'informazione meramente sensoriale.

Un esperimento mentale esprime l'argomento in modo diretto: se colori e suoni fossero entrambi salati, allora la lingua o il gusto (δύναμις della lingua, c3) sarebbe ciò attraverso cui percepiamo (e pensiamo) questa loro proprietà condivisa; ma per proprietà come identità, differenza, somiglianza, essere, unità/pluralità (numero), non vi è un organo analogo a quello che sarebbe la lingua se la proprietà comune a due sensibili di diverso tipo fosse l'esser-salato.

Teeteto assente, e ipotizza che non percepiamo *con* l'anima e *attraverso* un organo corporeo «ciò che è comune a tutte le cose», ma

piuttosto, è *la stessa l'anima, attraverso sé stessa*, che indaga ciò che è comune a tutte le cose (185e1-2)²³

(...ἀλλ' αὐτῆ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν)

22. Ritengo che qui, come spessissimo altrove, il verbo essere abbia un valore sia esistenziale che copulativo: sono così-e-così, cioè *esistono-come* colori, suoni, entità scure o chiare, o acute o gravi, e così via.

23. L'espressione τὰ κοινὰ περὶ πάντων (185e2) potrebbe riferirsi a tutti i sensibili, o più in generale a tutte le cose: in effetti, i predicati comuni come *identico-a*, *diverso-da*, *simile-a*, *uno-molti* ecc., sono universalmente attribuibili a entità sensibili e non sensibili, ma qui ciò che è a tema sono le proprietà sensibili.

E Socrate ribadisce che

proprio l'anima attraverso sé stessa indaga certe proprietà, mentre per altre lo fa attraverso capacità del corpo (e7-8).

(...τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων)

La discriminazione percettiva, sia *intramodale* (es. di due colori fra loro) che *intermodale* (es. di un colore e un suono), verte su proprietà comuni – *in primis*: la *differenza* – e ha una 'grammatica profonda' differente dalla percezione di ciascuna delle proprietà che vengono discriminate:

- 1) *noi* cogliamo il rosso *con* l'anima *attraverso* gli occhi, ma
- 2) *l'anima*, *attraverso sé stessa*, coglie la differenza fra due colori, o fra un suono e un colore.

Un'esperienza percettiva apparentemente elementare è, a ben vedere, un complesso intreccio fra due atti cognitivi di diversa natura, solo uno dei quali consta di percezioni in senso stretto, ossia di recezioni di *input* ambientali attraverso organi corporei. L'altro atto, sintetico e comparativo, ha come soggetto l'anima stessa (non più noi *con* l'anima), che compie l'atto cognitivo *attraverso sé stessa* piuttosto che attraverso organi corporei. Naturalmente, gli organi corporei sono implicati nella recezione delle proprietà reciprocamente discriminate, ma la loro discriminazione sintetica e comparativa non ha più luogo attraverso essi, non è più una cognizione *stricto sensu* sensibile. Dal testo si evince che l'anima è contrapposta al corpo e dunque *non è corporea*²⁴, quindi il parallelismo fra dualità epistemologica e dualità metafisica è suggerito, ancorché non tematizzato:

24. Cfr. 185e1-4, si contrappongono le «capacità del corpo» (organi attraverso cui noi recepiamo i sensibili con l'anima), all'anima: che, evidentemente, è posta come qualcosa che non è una capacità del corpo: del resto, i sensi/organi sono detti convergere «verso una sola forma determinata» (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, 184d3): non si tratta della Forma platonica, ma l'immaterialità è implicata.

il *Teeteto* resta, per così dire, sulla soglia della dottrina positiva di Platone, e semmai allude a quest'ultima come soluzione ai problemi che pur solleva.

Non è perspicua la ragione per cui l'anima ora diviene soggetto e non è più ciò con cui *noi* cogliamo la differenza fra X e Y: possiamo ritenere che, come l'anima coglie questa proprietà relazionale *attraverso sé stessa*, lo fa anche *con sé stessa* (grazie a, in virtù di sé stessa), ma aggiungere ciò sarebbe stato pleonastico, visto che l'autosufficienza operativa dell'anima in questi casi è meglio segnalata dal suo nuovo ruolo di soggetto; ma l'omissione del «noi» come soggetto ha, a mio avviso, anche un altro significato: quando noi percepiamo X e Y noi siamo entità psicofisiche, la cui attività percettiva ha luogo *con* una nostra parte (l'anima) e *attraverso* un'altra nostra parte (organo/capacità), mentre quando cogliamo, per esempio, la differenza fra X e Y – e altre proprietà non sensibili: diverse dalle cinque qualità connesse ai rispettivi cinque organi – noi *siamo* quella parte incorporea che, da sé e attraverso sé, opera indipendentemente dagli organi corporei²⁵, e dunque svolgiamo la nostra attività cognitiva in quanto anima, piuttosto che in quanto anima incorporata. Dunque, percepiamo *con* l'anima i sensibili come X e Y ma cogliamo le proprietà non sensibili delle entità percepite *in quanto anime*²⁶.

Se neppure la credenza empirica, né l'esperienza che include contenuti comparativi complessi (es. sinestetici), possono essere ridotte a percezione, *a fortiori* non potrà esserlo la conoscenza²⁷

25. Naturalmente, dipende comunque dagli organi corporei quanto alla presenza in noi del materiale sensibile che è 'arrivato' dall'ambiente attraverso gli organi stessi.

26. L'attività dell'anima nel cogliere differenze, opposizioni, in generale relazioni fra sensibili 'propri' è caratterizzata come un «giudicare» attraverso «confronto e astrazione» (*αὐτῆ ἢ ψυχῆ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν*, 186b7-9). Anche nel *Timeo* si argomenta che le affezioni corporee diventano percezioni quando arrivano all'anima (cfr. *Tim.* 45c3-d2), anche se noi «percepiamo attraverso il corpo» (*Tim.* 51c2). Il quadro del *Teeteto* è confermato: l'anima è essenziale al percepire, gli stimoli arrivano attraverso il corpo e i suoi organi ma è solo grazie all'anima che diventano propriamente percezioni. In questo articolo si prende in considerazione solo il *Teeteto*, dunque questo rapidissimo cenno al *Timeo* non intende certo estendere l'analisi alla teoria della percezione di Platone nella sua complessità. Si veda, su questo tema, l'utilissimo Sassi 2022.

27. Cfr. 186d-e.

che, qualunque cosa sia, andrà cercata a livello di quel processo non percettivo svolto autonomamente dall'anima²⁸; siffatto processo è individuato nell'*opinare* (δοξάζειν)²⁹: l'opinione, o credenza, non va dunque confusa con la percezione, anche se opera nella costituzione della nostra esperienza; successivamente, essa sarà definita come l'esito del pensare (διανοεῖσθαι), concepito come un dialogo interiore, un «discorso che l'anima» – di nuovo posta come soggetto – «fa con sé stessa intorno a ciò che prende in esame» (189e7-8)³⁰: implica dunque inferenza, concettualità, mediazione discorsiva, autonomia.

La posizione di percezione e opinione come due stati mentali essenzialmente diversi che troviamo in queste pagine del *Teeteto* è un guadagno speculativo di Platone, ed è un esito costruttivo della confutazione del sensismo radicale di Protagora e dell'idea che il pensare sia assimilabile al percepire: un'idea condivisa, in fondo, da tutta la filosofia presocratica, come anche Aristotele avrà modo di rilevare a più riprese³¹.

3. Il cosiddetto «passo ryleano» del *De anima*

Consideriamo un noto passo del *De anima* aristotelico talvolta indicato come «proto-ryleano»³², in riferimento al filosofo Gilbert Ryle il quale sostenne che la mente non è il soggetto delle funzioni mentali, bensì una capacità posseduta dall'autentico soggetto di queste funzioni, ovvero sia l'individuo³³. Il passo è incassato entro un discorso più ampio relativo al presunto movimento dell'anima, e per

28. Secondo l'argomento, la conoscenza implica un contatto con la *verità*, il quale implica un contatto con l'*essere* (*Theaet.* 186c7-d5): ma lo stesso *essere* delle determinazioni sensibili non è colto attraverso gli organi di senso bensì dall'anima, in quanto opera «attraverso sé stessa» (sul materiale sensibile pur ricevuto attraverso gli organi).

29. Cfr. 187a-b.

30. Il pensiero è un dialogo interiore, e l'esito di questo dibattito *in foro interiore* è il formarsi di un'opinione, o credenza, o parere (δόξα). Cfr. anche *Soph.* 263e3-5.

31. Cfr. *De an.* III 3, III 4; *Met.* IV 5, 1009b12ss.

32. Cfr. Barnes 1970-71, Frede 1992.

33. Cfr. Ryle 2007 (ed. or. 1949).

contestualizzarlo occorre necessariamente riportare ciò che segue e ciò che precede:

D'altronde, la difficoltà relativa al movimento dell'anima si potrebbe porre in maniera più ragionevole considerando i fatti seguenti. Noi diciamo, infatti, che *l'anima prova dolore e gioia, coraggio e paura, e inoltre che si adira, percepisce e pensa*; ma tutte queste cose si ritiene che siano movimenti: di qui, si potrebbe pensare che l'anima stessa si muova. Però ciò non è necessario. Infatti, ammettiamo pure che il soffrire o il provare gioia o il pensare siano movimenti quant'altri mai, che ciascuno di questi consista in un certo essere mosso, che sia dovuto all'anima – per esempio, l'incollerirsi o lo spaventarsi sono un determinato movimento del cuore, e il pensare è un movimento di questo o di un altro (organo), e alcune di queste cose hanno luogo in virtù del movimento locale di certe cose, altre in virtù del movimento alterativo (quali cose si muovano, e di quale movimento, è un altro discorso). Tuttavia, *dire che l'anima si incollerisce, equivarrebbe a dire che l'anima tesse, o che costruisce una casa. Forse, infatti, è meglio dire non che l'anima prova compassione, apprende e pensa, bensì l'uomo, con l'anima*. E ciò non nel senso che in lei ci sia movimento, ma nel senso che talora giunge a lei, talora parte da lei. Ad esempio, la sensazione muove da determinati oggetti, mentre il richiamo alla memoria muove dall'anima verso i mutamenti che permangono nei sensori. (*De an.* I 4, 408a34-b17, trad. Movia leggermente modificata)³⁴

34. εὐλογώτερον δ' ἀπορήσειεν ἂν τις περὶ αὐτῆς ὡς κινουμένης, εἰς τὰ τοιαῦτα ἀποβλέψας· φαμέν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθεῖη τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι· τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἀναγκαῖον· εἰ γὰρ καὶ ὅτι μάλιστα τὸ λυπεῖσθαι ἢ χαίρειν ἢ διανοεῖσθαι κινήσεις εἰσὶ, καὶ ἕκαστον κινεῖσθαι τι τούτων, τὸ δὲ κινεῖσθαι ἐστὶν ὑπὸ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ ὀργίζεσθαι ἢ φοβεῖσθαι τὸ τὴν καρδίαν ὡδὶ κινεῖσθαι, τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἢ τιτοιοῦτον ἴσως ἢ ἕτερον τι, τούτων δὲ συμβαίνει τὰ μὲν κατὰ φοράν τινων κινουμένων, τὰ δὲ κατ' ἄλλοίωσιν (ποῖα δὲ καὶ πῶς, ἕτερός ἐστι λόγος), τὸ δὲ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὁμοιον κἄν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ· τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὐσης, ἀλλ' ὅτε μὲν μέχρι ἐκείνης, ὅτε δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἢ μὲν αἰσθησις ἀπὸ τωνδὶ, ἢ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς (*De an.* I 4, 408a34-b17).

Aristotele intende escludere il movimento dell'anima (a eccezione di quello accidentale per cui si muove il corpo in cui essa si trova, cfr. 408a30-33)³⁵, e prospetta un'aporia che potrebbe sorgere dall'idea che l'anima non si muove: noi, ordinariamente³⁶, parliamo ponendo l'anima come soggetto di processi psicologici quali emozioni, percezioni, pensieri, che sono, o perlomeno sembrano essere, movimenti³⁷; come potrebbe mai l'anima non esserne implicata³⁸? Se è il soggetto di un processo X, e X è un movimento, non potrebbe che muoversi.

Aristotele scioglie la difficoltà rilevando che l'esser causa e origine di movimenti³⁹ non coinvolge l'anima nei movimenti stessi, giacché essa può muovere *non* essendo, essa stessa, mossa, così come può rispondere a movimenti 'in entrata' senza essere mossa (nel senso traslativo o alterativo o di crescita/diminuzione)⁴⁰. Il modo in cui egli esprime questa soluzione è una rivisitazione critica dell'acquisizione

35. Cfr. *De an.* I 3, soprattutto 406a4-10, e *Phys.* IV 4, 211a17-22. L'obiettivo polemico sono le dottrine platoniche e accademiche che pongono l'anima come entità muoventesi e semovente. Cfr. soprattutto *De an.* I 3, 405b31-406b15, e 406b26-407b11 contro la concezione esposta nel *Timeo*.

36. A mio avviso, quel «noi» non è (solo) un noi 'di scuola', bensì indica un soggetto generico che sono i parlanti ordinari, indica il modo in cui si parla comunemente, quando si pone l'anima come soggetto di emozioni, sensazioni e cognizioni: un modo di parlare in sé non errato, ma che nasconde il pericolo di un'ipostatizzazione se inteso letteralmente.

37. Il pensiero, come verrà in chiaro nei libri successivi, non è in quanto tale movimento, ma avendo come materia dei φαντάσματα (*De an.* III 8, 432a5-15) implica un movimento corporeo (le immagini o φαντάσματα sono residui di percezioni, magari ricombinati, ma restano tracce fisiche). Il primo libro del *De anima*, come si sa, è critico-dialettico, e la *pars construens* verrà sviluppata nei libri successivi.

38. Peraltro, Aristotele si è precedentemente appellato all'evidenza empirica del fatto che le affezioni dell'anima sono così intimamente connesse al corpo (cfr. *De an.* I 1, 403a3-26), da essere caratterizzate come «forme nella materia» (λόγοι ἐνυλοῖ, 403b26) e «inseparabili dalla materia».

39. Cfr. *De an.* I 2, 403b24-27; III 3, 427a17-19.

40. Cfr. *De an.* I 3, 406a12-14. Il primo libro è cautamente propositivo, data la sua natura anzitutto dossografica e critico-dialettica (di qui, quel «forse» a 408b14): sarà poi chiarito successivamente – a partire dalle 'definizioni' di anima in II 1-3, e soprattutto in II 5 – il senso in cui anche l'anima si muove di un movimento *sui generis*, non alterativo ma perfettivo, come compimento o esercizio delle rispettive capacità (ἐνέργεια, ἐντελέχεια): anche nella reazione a stimoli ambientali, l'anima non viene mossa, piuttosto attualizza ciò che è (es.: quanto all'anima come percezione, capacità di reagire selettivamente a determinati stimoli ambientali, ricevendo le forme sensibili senza la loro materia).

del *Teeteto*: siamo noi che, *con* l'anima, ci emozioniamo, percepiamo e pensiamo; significativamente, anche il pensare è riportato all'uomo come genuino soggetto, piuttosto che all'anima stessa come nel *Teeteto*. L'uso tecnico del dativo semplice per esprimere una strumentalità di un certo tipo di contro al ruolo di soggetto genuino – un uso verosimilmente tematizzato e discusso nell'Accademia⁴¹ – è recuperato da Aristotele ma dunque esteso anche al pensiero, nel senso di una tesaurizzazione polemica dell'acquisizione stessa. Posto che anche il pensiero è una capacità, ciò che pensa non è certo la capacità di pensare, bensì l'individuo grazie a essa, 'con' essa: questa mi pare l'interpretazione più plausibile⁴², e l'ipotesi di una sua connessione coi passi del *Teeteto* la rafforza e la illumina: mentre lì solo la capacità strettamente percettiva è caratterizzata come δύναμις del soggetto esercitata «con» l'anima e «attraverso» i rispettivi organi, qui anche la capacità di pensare, che nel seguito del *De anima* si paleserà essere l'anima intellettiva⁴³, è parimenti una δύναμις del soggetto pensante, piuttosto che un soggetto che pensa «da sé stesso e attraverso sé stesso», come nel *Teeteto*. La de-ipostatizzazione, de-sostanzializzazione delle capacità, insomma, deve estendersi anche alla capacità cogitativa, e tale estensione consente di escludere il movimento dall'anima, che pure di movimento è evidente causa e origine: daccapo, verrà in chiaro che, infatti, è l'*animale* che muove sé stesso, grazie all'anima, non già l'anima⁴⁴. «Dire che l'anima si

41. Sul dibattito intorno all'anima nell'Accademia antica (in particolare Speusippo e Senocrate), una panoramica ottima e aggiornata è offerta da Palmieri 2023.

42. Si tratta della lettura più naturale, quella di Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 23.18-24. Bruns: come la disposizione a lottare non lotta, ma l'individuo lotta grazie a questa disposizione, così l'anima è ciò grazie a cui ciò che la possiede fa le cose che fa; non è l'anima che compie queste cose καθ' αὐτήν, ma è il possessore che le compie κατά ταύτην. Tale interpretazione, pur con diverse sfumature, nella sostanza è ben difesa anche da Menn 2002 e da Witt 1992. Per una interpretazione del passo in tutt'altra direzione, cfr. Carter 2018, il quale prova ad argomentare – in modo a mio avviso non convincente – che la tesi sostenuta è che l'anima pensi proprio così come tesse e costruisce, quindi l'esempio del tessere e del costruire non sarebbe una problematizzazione del fatto che l'anima pensa.

43. Parlo del νοῦς di *De an.* III 4, o "intelletto passivo": in questa sede è opportuno lasciare da parte la *vexata quaestio* dell'intelletto attivo di III 5 e il suo enigmatico rapporto con l'intelletto di cui si parla in III 4.

44. Cfr. *Phaedr.* 245C-E. L'animale muove sé stesso in senso relativo: anche se ha una

incollerisce, equivarrebbe a dire che l'anima tesse, o che costruisce una casa» (b12-13): il tessitore tesse in virtù della capacità di tessere, l'architetto costruisce in virtù della capacità di costruire⁴⁵, chi si incollerisce attualizza la propria capacità di incollerirsi – capacità naturale piuttosto che tecnica acquisita – e allo stesso modo, *pace* Platone e altri Accademici, chi pensa è l'uomo, in virtù della propria capacità di pensare. E l'esercizio di una capacità non equivale a un esser mossi: non che l'anima non sia mossa perché sia una 'cosa' immobile, non è mossa perché è un insieme unificato di capacità, che si attivano ed esercitano in virtù del fatto che le entità corporee che realizzano queste capacità-funzioni (es. organi periferici, cuore) vengono mosse⁴⁶. *Noi* pensiamo *con* l'anima, cioè grazie alla capacità di pensare, che ci caratterizza, insieme alla capacità di percepire nonché a quella di vivere, di nutrirci e riprodurci.

Occorre però ricordare che lo stesso Aristotele, nel seguito dell'opera, quando studia e indaga l'intelletto, talora torna a porre l'anima come soggetto piuttosto che riservarle sempre il dativo strumentale⁴⁷. Tale oscillazione potrebbe essere letta – dopo il *caveat* sulla necessità di distinguere la 'grammatica superficiale' dalla 'grammatica

parte che muove (anima) e una che è mossa (corpo), entro il rapporto animale-ambiente è comunque mosso dall'ambiente, anzitutto dal bene pratico o ciò che appare tale (cfr. *De an.* III 10). In *De an.* I 2, 404b13ss. Aristotele polemizza con Platone anche a proposito della triplice ubicazione delle rispettive anime in altrettante parti del corpo (l'appetitiva nel basso ventre, la 'irascibile' nel petto, la razionale nella testa) sostenuta nel *Timeo* (*Tim.* 69D-71A): Platone farebbe così dell'anima un'entità dotata di estensione, dunque corporea. Sul dibattito intorno all'enigmatica interazione causale fra anima e corpo nella vecchia Accademia, cfr. Dillon 2009: Speusippo, Senocrate, Eraclide Pontico e altri, oltre ad Aristotele, raccolgono un problema lasciato insoluto da Platone.

45. Cfr. *Phys.* II 3, 195a7; 2, 193a33-35: è la τέχνη scultorea (piuttosto che lo scultore o l'attività scultorea), per esempio, è causa 'efficiente' della scultura: e la τέχνη è uno stabile possesso dell'anima, che non si muove o muta quando essa sia esercitata.

46. Come spiega *De an.* II 5, chi pensa, quando pensa, non subisce un'alterazione, così come non lo fa chi costruisce, quando costruisce (417b7-9). Chi, essendo capace di costruire (l'architetto) esercita questa capacità, non muta *in quanto* portatore/portatrice di quella capacità, ma esprime, manifesta, realizza quella capacità che dunque resta sé stessa, e in tal senso essa non è 'mossa' nell'attivarsi; lo stesso dicasi per la capacità di pensare e chi la possiede.

47. Cfr. 429a10-11, ove l'intelletto è introdotto come «ciò con lui l'anima conosce e pensa e suppone (γινώσκει καὶ φρονεῖ)»; cfr. anche 429a23-24: «ciò con cui l'anima pensa e suppone (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει)».

profonda' – come una concessione alle prassi linguistiche ordinarie, oppure essere segno di un indugio più sostanziale, che rimanda al problematico, 'esondante' ruolo dell'intelletto aristotelico entro la concezione ilemorfica dell'anima.

4. Senso comune e sensibili comuni: un modello alternativo a quello del *Teeteto*

Nei passi del *Teeteto* considerati sopra, la percezione in senso stretto si riduce al coglimento di cinque tipi di qualità sensibili: ciascuna qualità è colta dal percipiente ('con' l'anima e) esclusivamente attraverso l'organo a essa sensibile; *qualunque* altra attività di sintesi ed elaborazione di ciò che potremmo chiamare 'molteplice empirico', è riportata al processo opinativo, ovvero al pensiero e al ragionamento, attività propria dell'anima *per se*. Platone, nel *Teeteto*, 1) attribuisce all'«anima» i processi cognitivi superiori – tutti assimilati al pensiero, 2) contrappone l'anima ai sensi/organi come qualcosa di eterogeneo, e 3) individua due tipi di attività cognitiva connessi all'anima: a) la percezione delle qualità sensibili semplici, che ha luogo da parte nostra con l'anima, pur attraverso gli organi/sensi b) il coglimento di proprietà comuni (i κοινά) a più sensibili, che ha luogo da parte dell'anima stessa, di noi come anime⁴⁸.

Il linguaggio di Aristotele è molto diverso: l'anima individuale, come insieme unificato di capacità, consta di diverse 'anime' o parti funzionali integrate, quindi la capacità percettiva è 'anima' tanto quanto quella intellettiva (e quanto quella nutritivo-riproduttiva). Tuttavia, a parte il fatto che l'ontologia ilemorfica

48. Naturalmente, l'anima è anche soggetto dell'attività consistente nel coglimento, nell'intelligenza di proprietà non sensibili quali 'bello', 'buono', 'giusto' e così via (cfr. *Theaet.* 186a9, c1-5), che non sono necessariamente proprietà *di* proprietà sensibili come colori, suoni, odori ecc., ma il modo in cui emerge la necessità di postulare un'anima come soggetto cognitivo autonomo, è la considerazione delle esperienze sensibili dal contenuto più basilare: già la discriminazione fra *qualia* sensibili semplici – intramodale o intermodale – sarebbe sufficiente a escludere che le capacità dei cinque organi possano dare conto del contenuto esperito quando percepiamo.

espressa nelle ‘definizioni’ aristoteliche dell’anima è programmaticamente anti-dualista⁴⁹, in termini di psicologia cognitiva Aristotele si distacca in maniera relevantissima da Platone proprio in quanto amplia il più possibile il potere della percezione⁵⁰. Molte delle operazioni cognitive che nel *Teeteto* sono attribuite all’anima *razionale* di contro agli organi corporei, vengono da Aristotele riportate alla funzione percettiva, come mostra l’estensione stessa della trattazione che, nel *De anima*, viene dedicata alla capacità dei sensi di cogliere proprio quei tipi di proprietà che il *Teeteto* assume essere ulteriori rispetto alla mera ricezione degli stimoli sensibili: a mio avviso, si potrebbe dire che la teoria della percezione presentata nel *De anima* è anch’essa frutto di un virtuale dialogo col *Teeteto*.

Come nel *Teeteto*, anche nel *De anima* ogni organo/senso ha un suo oggetto proprio, ma vengono introdotti altri due tipi di sensibile: i sensibili *comuni* (κοινὰ αἰσθητὰ), e i sensibili per accidente⁵¹. I comuni sono colti nell’esperienza sensibile, ma sono a tutti gli effetti *sensibili* comuni, quindi accessibili alla percezione propriamente detta; sono comuni anzitutto a più sensi, oltre che essere comuni a più oggetti percepibili: *movimento, quiete, numero, figura, grandezza*⁵². Movimento e quiete non compaiono negli esempi di κοινὰ presenti nel *Teeteto*, ma sarebbero senz’altro degli esempi altrettanto naturali che quelli esplicitamente addotti⁵³. Socrate avrebbe potuto citare quiete e movimento fra quelle proprietà comuni alle cose sensibili, in quanto nella parte precedente del dialogo – quella quantitativamente più cospicua – si è argomentato *ad abundantiam* che il dominio della sensibilità è costitutivamente caratterizzato da di-

49. Una delle ‘definizioni’ incorpora proprio l’applicazione del dativo strumentale all’anima riservando il soggetto delle capacità (pensiero compreso) al «noi»: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦ τοῦ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτως (*De an.* II 2, 414a12).

50. Su questo aspetto, Modrak 1989 resta un punto di riferimento.

51. Cfr. *De an.* II 6.

52. *De an.* II 6, 418a17-19; III 1, 425a15-17.

53. I κοινὰ del *Teeteto* sono sovente accostati ai cosiddetti «generi sommi» del *Sofista* (*sequel* drammatico del *Teeteto*): Essere, Movimento, Quietè, Identico, Diverso; e in effetti, ne sono una sorta di controparte psicologico-cognitiva, sono proprietà di cose sensibili in quanto accessibili all’anima. Cfr. *Soph.* 246a-247e.

venire, variazione e movimento⁵⁴; dunque sono perfetti esempi di proprietà comuni a più sensibili ‘propri’⁵⁵, apparentemente inaccessibili al singolo senso/organo: infatti non sono suoni, né colori, né odori ecc. Il *numero*⁵⁶ è invece presente fra gli esempi di *κοινόν* del *Teeteto*: Socrate osserva che quando distinguiamo due sensibili propri di diverso tipo, cogliamo che ciascuno è «uno», che insieme sono «due» (185b2); siamo, insomma, in grado di *contare* i sensibili, oltre che di individuarli l’uno rispetto all’altro secondo relazioni di identità/differenza e somiglianza/dissimiglianza. *Figura e grandezza* sono intimamente connesse, giacché la figura è una grandezza (III 1, 425a18): per esempio, possiamo cogliere le dimensioni di un oggetto sia col tatto che con la vista, sia vedendolo che toccandolo, nonché la sua forma fisica (quadrato, rotondo, triangolare, ecc.); figura e grandezza sono proprie di un *unico* oggetto, quindi la loro percezione si intreccia con la percezione del numero (unità, pluralità). Aristotele spiega che percepiamo l’unità (e, mediatamente, anche figura e grandezza) attraverso il *movimento* e la *negazione del continuo*⁵⁷: per esempio, vista e tatto sono in grado di ‘scorrere’ lungo le parti di un oggetto e di coglierne i confini, di individuare una discontinuità (tattile, o cromatica, o di altra natura). Dunque, anche se i comuni di Aristotele e i comuni del *Teeteto* sono diversi ed essi sono sovrapponibili solo parzialmente, resta il fatto che l’introduzione dei sensibili comuni nel *De anima* potenzia la capacità percettiva rendendola atta a cogliere quegli aspetti della realtà sensibile che secondo il *Teeteto* erano colti solo dall’anima intesa come pensiero: Aristotele sottrae dall’ambito dianoetico il coglimento di queste proprietà ulteriori ai cinque sensibili propri sussumendole entro l’ambito della

54. La prima parte del *Teeteto*, quella quantitativamente più cospicua, discute il relativismo di Protagora in connessione con la cosiddetta «dottrina segreta», il mobilismo universale od ontologia del flusso, secondo cui tutto, e in particolare tutto ciò che cade sotto la nostra sensibilità, è in movimento (cfr. specialmente *Theaet.* 152a-157c). Sulla «dottrina segreta» nel *Teeteto*, cfr. Zilioli 2022, Buckels 2016, Lee 2000.

55. Sul rapporto fra unità e continuità, cfr. *Met.* V 6, 1015b36ss., e 1016b10ss.: la negazione della continuità implica pluralità.

56. Poi di nuovo elencato in *De an.* III 1, 425a17 come «numero e unità»: l’unità non è che una sorta di principio o matrice di tutti i numeri (cfr. *Met.* V 6, 1016b18-20).

57. *De an.* III 1, 425a17-21.

percezione: è parte di quella prestazione superiore della sensibilità che potremmo chiamare percezione complessa. La percezione complessa, come vedremo, non include solo il coglimento dei comuni: se a un primo livello i sensi sono dotati di una capacità discriminativa rispetto ai sensibili propri (colori, suoni, sapori, odori, proprietà tangibili), al livello della percezione complessa i sensi interagiscono sinergicamente, e oltre a cogliere i sensibili comuni sono anche in grado di riferire certe proprietà sensibili (sia proprie che comuni) a una sostanza cioè ad un unico oggetto – es. una mela colta come *una*, rossa e dolce e in quiete – e quindi anche di riconoscere un certo oggetto o un *tipo* di oggetto già incontrato nel passato attraverso delle proprietà percepite nel presente – vedo un oggetto rosso di una certa forma e lo *vedo-come* una mela (percezione «per accidente», cfr. *infra*). Ma torniamo al *Teeteto*.

La capacità su cui Socrate pone più enfasi è la discriminazione fra sensibili di diverso tipo, che implicherebbe il coglimento della *differenza* fra essi, cioè di una proprietà non sensibile a propria volta, dunque solo pensabile od ‘opinabile’ dall’anima attraverso sé stessa. Ora, l’attenzione dedicata da Aristotele – nel *De anima* ma non solo⁵⁸ – alla capacità di discriminazione intermodale e intramodale attraverso la percezione, ben manifesta il suo grande sforzo teorico teso a bloccare l’inferenza del *Teeteto* dai sensi all’anima (intesa come unità non corporea ulteriore agli organi corporei e soggetto di pensiero, opinione, inferenza, ecc.): i sensi stessi possono farci cogliere la differenza fra i sensibili X e Y, non c’è bisogno di un organo che sia dedicato alla differenza come se quest’ultima fosse un sensibile proprio, perché i sensi sono sinergicamente unificati non già dalla funzione intellettuale, bensì in quanto organizzati in un *sistema* sensorio per sé capace di stati complessi e sinestetici, che coinvolge l’insieme degli organi periferici e il loro termine di confluenza, il cuore, sede o corrispettivo materiale del cosiddetto senso comune⁵⁹.

58. Cfr. *De sensu* I 7.

59. Cfr. *De an.* III 1, 425a27 e, nei *Parva naturalia*, *De mem.* I, 450a10, *De somn. et. vig.* 2, 455a13-20, *De sens.* 7, 449a5-10. Cfr. *De part. an.* III 4, 666a10-12 e *De an.* III 7, 431a17-21 sul cuore come sede del senso comune.

Il senso comune, in altre parole, viene a mio vedere a ‘sostituire’ l’anima del *Teeteto* nella capacità di cogliere differenze fra sensibili, fra stati occupati da ciascuno dei sensi propri in un dato momento, e fra diversi stati occupati da un senso proprio in diversi tempi. Come è noto, il senso comune è oggetto di pochi riferimenti nel *De anima* – III 1, 425a27 e III 7, 431b5 – mentre acquista superiore centralità nei *Parva Naturalia*: ma la nostra analisi qui si limita al *De anima* ed è rilevante il fatto che tale capacità genuinamente percettiva venga introdotta per dare conto di operazioni poste nel *Teeteto* come dovute al pensiero⁶⁰.

Naturalmente, la differenza fra due qualità sensibili elementari, così come ogni altra differenza fra due proprietà qualsiasi, può essere concettualizzata, e diventare il contenuto di una credenza empirica la cui struttura semantica può essere esibita solo da un pensiero⁶¹, ma esiste un modo per cogliere proprietà come la differenza (o identità, o somiglianza) fra due sensibili X e Y senza che si debba disporre del concetto di [differenza] ed esercitarlo entro una credenza, un ragionamento, un’inferenza o simili (come invece si sostiene nel *Teeteto*). In questa capacità di cogliere contenuti sensibili complessi (includenti la differenza, la relazione, la variazione nel tempo, la simultaneità di stimoli sensibili di diverso tipo, e così via) risiede la ricchezza della vita percettiva animale, di cui il modello aristotelico rende conto, a differenza del modello che emerge nel *Teeteto*. Stando a quest’ultimo, infatti, senza l’anima razionale non sarebbe possibile cogliere neppure la differenza fra due colori, o fra un colore e un suono, e *a fortiori* non si potrebbe memorizzare o apprendere alcunché; per essere sensibili alla co-occorrenza di due o più proprietà diverse, e al ripresentarsi della medesima co-occorrenza in un altro momento e in un altro contesto, occorrerebbe ragionare, esercitare concetti,

60. Una disamina critica di tutte le occorrenze dell’espressione «senso comune» nei suoi vari significati sia nel *De anima* che nei *Parva Naturalia*, è Gregoric 2007.

61. Cfr. *Theaet.* 161d2: δι’ αἰσθησεως δοξάζειν, formarsi un’opinione attraverso una percezione; ma per il Platone del *Teeteto* (ma anche del *Sofista*) ogni ‘apparire’ consta di due fattori eterogenei, una percezione e un’opinione, è appunto un «intreccio di opinione e percezione» (*Soph.* 264b2: cfr. *infra*).

avere atteggiamenti proposizionali, ovvero tutto ciò che il *Teeteto* caratterizza come pertinente al $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ come esito del $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$, e che è appannaggio esclusivo della specie umana⁶².

La trattazione della discriminazione intermodale viene introdotta da un'osservazione che riprende chiaramente quella di Socrate nel *Teeteto*:

Non è possibile giudicare per mezzo di sensi separati che il dolce è diverso dal bianco, ma entrambi gli oggetti devono manifestarsi a *qualcosa di unico*. In quel caso, infatti, se io percepissi l'uno e tu l'altro, sarebbe chiaro che sono diversi fra loro, mentre dev'esserci una cosa sola a dire che sono diversi, giacché il dolce è diverso dal bianco. Dunque, è una stessa cosa che lo dice, e come lo dice così anche lo pensa e lo *percepisce*. (*De an.* III 2, 426b17-23)

Pur dovendo sorvolare sulla spiegazione di come la discriminazione sia possibile al livello della percezione⁶³, mi pare importante osservare che il passo riprende implicitamente l'immagine socratica delle percezioni come individui indipendenti entro un cavallo di legno: il senso del gusto e il senso della vista sono infatti paragonati a due individui percipienti, cui appare, rispettivamente, solo un tipo di proprietà sensibile; in tale contesto, proprio come accadrebbe se le nostre percezioni fossero come dei soldati custoditi entro un cavallo, un soggetto percepirebbe X e l'altro Y, e nessuno dei due potrebbe mai cogliere la differenza fra X e Y. Invece questo sogget-

62. La percezione, per il Socrate del *Teeteto*, ma verosimilmente anche per Platone, è 'al di sotto' del vero e del falso: non è valutabile secondo il vero e il falso (cfr. *Theaet.* 186c: non «tocca» l'essere né, *a fortiori*, la verità), ma solo l'opinione ottenuta attraverso la percezione ($\delta\iota\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$) lo è. Aristotele invece attribuisce valori di verità anche alle percezioni, indipendentemente dal fatto che poi il loro contenuto possa diventare *anche* un contenuto doxastico, ovvero sia si traduca in una credenza empirica. Non che Platone escluda forme di intelligenza animale, è che la teoria della cognizione e del rapporto percezione/pensiero che emerge dai passi del *Teeteto* che abbiamo considerato, sembra implicare che si debba scegliere fra negare qualunque comportamento intelligente agli animali infra-umani, o attribuirgli l'anima razionale: un'alternativa che mi pare problematica. Sull'intelligenza animale in Platone, è utilissimo Carpenter 2008.

63. Su cui cfr. soprattutto *De sens.* I 7.

to unitario deve essere posto. Ma tale unico termine di convergenza delle percezioni di diverse modalità, capace di compararle e discriminarle, è anzitutto il *sensu comune*⁶⁴: in virtù del fatto di formare un'unità, i cinque sensi possono produrre un'informazione complessa; naturalmente la differenza *può* essere pensata mediante un processo razionale, ma essa può anche essere meramente percepita, senza che alcun atto opinativo debba essere coinvolto.

5. Riconoscimento percettivo e meta-percezione come operazioni sensibili

Oltre ai sensibili *per se* (propri e comuni) vi sono i sensibili per accidente⁶⁵: quando percepiamo il figlio di Diare perché è bianco, il nostro senso è stimolato dalla proprietà [bianco], non dalla proprietà [essere il figlio di Diare], quindi quest'ultima è percepita per accidente, ovverosia in quanto l'oggetto che la possiede è anche qualcos'altro (bianca)⁶⁶. Noi *riconosciamo* il figlio di Diare grazie a una sua proprietà genuinamente sensibile, quindi in senso lato 'lo' percepiamo. L'introduzione di questa tipologia di sensibile rappresenta, a mio parere, un ulteriore e importantissimo esempio di acquisizione critico-polemica di un'idea emersa ed elaborata nel *Teeteto*⁶⁷.

Nel contesto della trattazione dell'aporia del falso in *Theaet.* 187-200, prospettata subito dopo l'introduzione dell'anima come soggetto di cognizione dei κοινά, Socrate formula un'ipotesi che potrebbe rendere concepibile il falso: la nostra anima sarebbe come un blocco di cera, ove si imprimono le informazioni come dei segni lasciati da

64. Sul senso comune e la discriminazione intermodale, cfr. Gregoric 2007: 129-162, e Marmodoro 2014: 156-182.

65. Cfr. *De an.* II 6, 418a21-25; III 1, 425a25-27.

66. Sulla percezione accidentale cfr. Cashdollar 1973.

67. È singolare che nella letteratura critica relativa, perlomeno a mia conoscenza, non si sottolinei mai la connessione fra il riconoscimento connesso al modello del Blocco di Cera del *Teeteto*, e la percezione per accidente introdotta nel *De anima*. Anche in questo caso, il *Teeteto* ha un ruolo pionieristico rispetto ai guadagni teoretici di Aristotele.

sigilli (*Theaet.* 191d)⁶⁸. Le tracce mnestiche impresse producono in noi delle *disposizioni ricognitive*, cioè delle capacità di riconoscere, nel presente, entità identiche o simili a quelle previamente percepite e ritenute: il riconoscimento (*ἀναγνώρισις*, 193c4) è una forma di *vedere-come*, consente al soggetto di vedere un X come (un) Y, un certo profilo visibile come una certa persona che il soggetto già conosce, o come un certo oggetto o tipo di oggetto che il soggetto già conosce. Entro questa funzione ricognitiva, Socrate scorge lo spazio logico per la possibilità di stati mentali falsi in cui si identifica erroneamente qualcosa con qualcos'altro, per esempio una persona vista da lontano nel presente con una persona che conosciamo e di cui serbiamo una traccia mnestica nella memoria: scambio Teeteto, che vedo ora, con Socrate, che non vedo ora ma conosco, perché la sagoma di Teeteto, da lontano, somiglia a quella di Socrate⁶⁹. La falsità consisterebbe in un fallimento ricognitivo, che Socrate concepisce come un *disallineamento fra pensiero e percezione*: percepisco X ed evoco il *pensiero* di Y, così *opino* che $X = Y$, ed erro⁷⁰.

Ora, la percezione aristotelica dei sensibili per accidente cattura esattamente i casi spiegabili entro il modello del Blocco di Cera prospettato nel *Teeteto*: anche la percezione per accidente è una forma di riconoscimento come attivazione di una disposizione pregressa fon-

68. *Theaet.* 191d. Obbligatorio ricordare qui che l'immagine della ritenzione delle informazioni – sensibili e non – sulla cera sarà mutuata e abbondantemente utilizzata da Aristotele (cfr. Mingucci 2012). Ricordiamo la descrizione del processo percettivo come un'assunzione della forma sensibile senza la materia dell'oggetto, «come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro» (*De an.* II 12, 424a18-21); l'immagine dell'intelletto potenziale come una tavoletta per scrivere (*De an.* III 4, 430a1-3); la spiegazione della memoria come connessa a un movimento che «imprime come una certa impronta di ciò che si è percepito, come chi sigilla con gli anelli» (*De mem.* I 450a31-33. Prima di Platone, l'immagine era stata introdotta da Democrito per descrivere l'impronta prodotta dall'*eidolon* visivo su una porzione di aria condensatasi sulla superficie dell'occhio (Democr. ap. Thphr. *Sens.* 50.1-51.3 [= 68 A 135 DK]).

69. Il modello del Blocco di Cera viene illustrato da Socrate secondo una complessa combinatoria di possibilità, che per i nostri fini possiamo evitare di considerare nel dettaglio: per un'analisi completa, cfr. Crivelli 2003, nonché Aronadio 2022. Sul problema dell'errore nel *Teeteto*, cfr. Fine 1979, Chappell 2001, Rowett 2012, Trabattoni 2024 (cui mi permetto di aggiungere Zucca 2024).

70. Il falso «non si trova né nei rapporti reciproci fra le percezioni, né nei pensieri, bensì nel contatto della percezione con il pensiero» (*Theaet.* 195c8-d2).

data sulla ritenzione di informazioni acquisite nel passato: ma tali ‘tracce mnestiche’, nel modello aristotelico sono dei φαντάσματα, e la φαντασία deve essere in qualche modo implicata nella percezione accidentale; ma, come vedremo, la φαντασία aristotelica è un fenomeno connesso alla percezione e tali sono i φαντάσματα, mentre secondo il modello del Blocco di Cera del *Teeteto* il riconoscimento in questione è descritto come una prestazione che coinvolge il *pensiero*. La percezione accidentale aristotelica è anch’essa una forma di ἀναγνώρισις⁷¹ e, come la percezione dei comuni, è senz’altro soggetta all’errore⁷²; ma è significativo che Aristotele evochi questi casi come casi di *percezione*, piuttosto che di intreccio (e possibile disallineamento) fra pensiero e percezione. Certo, la percezione per accidente può coinvolgere l’opinione, il pensiero, l’intelletto: se intendiamo [il figlio di Diare] come la proprietà astratta dell’essere figlio di Diare (magari posseduta solo da un individuo), è evidente che il riconoscere un individuo bianco *come* il figlio di Diare implichi l’esercizio di abilità concettuali: nessun percipiente senza abilità concettuali e proposizionali potrebbe rappresentare una proprietà relazionale come [essere il figlio di]. Ma se l’espressione «il figlio di Diare» denota semplicemente un certo individuo già incontrato dal sogget-

71. Adducendo un esempio di percezione accidentale di un sensibile proprio con un altro senso proprio (‘vedo’ il dolce del miele giallo, o l’amaro della bile gialla, *De an.* III 1, 425a21ss.) Aristotele afferma che tale percezione è possibile perché percepiamo entrambi e (poi) li *ricogliamo* quando si presentano insieme: il verbo è γνωρίζομεν (in alcuni manoscritti ἅμα γνωρίζομεν, 425a24); Movia, seguendo Bekker e Trendelenburg, accoglie la lezione ἀναγνωρίζομεν: pur essendo quest’ultima altamente improbabile, trovandosi in soli tre manoscritti – mentre 5 delle nove famiglie di manoscritti riportano γνωρίζομεν omettendo ἅμα, come molti delle altre quattro famiglie, e solo alcuni manoscritti delle altre quattro famiglie riportano ἅμα γνωρίζομεν – è comunque significativo che sia naturale interpretare la percezione accidentale come un atto di ἀναγνώρισις. In *De an.* III 3, l’esempio di un «apparire» potenzialmente fallibile è quello di un oggetto lontano che sembra un uomo, ma potrebbe non esserlo: un chiaro esempio di percezione accidentale – un sensibile comune, la figura, usato per ‘tracciare’ una proprietà non sensibile *per se*, come l’esser-uomo – che ricorda, o forse addirittura riprende, l’esempio di ἀναγνώρισις fallita addotto dal Socrate del *Teeteto* a proposito del modello del Blocco di Cera (vedo Teeteto da lontano, mi sembra Socrate ma non lo è, cfr. *Theaet.* 191b1-6; 193ass.).

72. L’errore percettivo è nella percezione dei comuni e nella percezione accidentale, mentre è pressoché assente nella percezione dei propri: ci si sbaglia su *cosa* è o su *dove* è qualcosa, piuttosto che sul suo colore (*De an.* II 6, 418a12-16; cfr. *De an.* III 1, 425b3-4; *De an.* III 3, 428b19).

to che lo riconosce, un tale riconoscimento potrebbe anche essere puramente percettivo, al modo in cui possiamo dire che un cane riconosce «il suo padrone» da lontano, anche se non lo concettualizza *come* il proprio padrone, non esercita il concetto di [padrone] né formula una credenza empirica dal contenuto: «questo è il mio padrone»⁷³. Indipendentemente da come si legga questa esemplificazione di percezione accidentale, è evidente che Aristotele ammette forme di percezione accidentale che *non* coinvolgono direttamente il pensiero, ed è anzitutto in virtù dell'esistenza di queste forme che la percezione dei sensibili per accidente è annoverata a buon diritto fra i tipi di percezione. Per esempio, 'percepisco' il dolce con la vista, perché vedo qualcosa che è simile a ciò che in passato ho assaggiato e ho trovato dolce e di cui possiedo una rappresentazione mentale⁷⁴: qui c'è un'associazione ricognitiva – *non* un'inferenza o un ragionamento – fra due sensibili propri, una transizione non doxastica dovuta alla sensazione (presente e passata)⁷⁵. L'uso delle percezioni passate per orientare il comportamento presente, e in sostanza *qualunque* forma di apprendimento animale, sono da ultimo connessi alla natura associativa della percezione accidentale⁷⁶. Ecco, dunque, un altro chiaro esempio di tesaurizzazione critica, da parte di Aristotele, di un guadagno presente nel *Teeteto*: un'importantissima prestazione cognitiva riconosciuta per la prima volta da Platone viene riportata nella dimensione della sensibilità, ad arricchire la capacità percettiva.

73. In tal caso, l'espressione «il figlio di Diare» sarebbe una descrizione definita che denota un singolo individuo, e sarebbe utilizzata da Aristotele per individuarlo, senza essere attribuita a chi stia riconoscendo quell'individuo. Ma va ammesso è una possibilità meno plausibile, considerato che poi Aristotele fa di nuovo l'esempio del figlio di Cleone (III 1, 425a27-29), come se l'essere-figlio-di fosse cognitivamente rilevante per chi ha una percezione accidentale.

74. Cfr. *De an.* III 1, 425a30-31: i sensi percepiscono accidentalmente gli uni i sensibili propri degli altri.

75. Senz'altro, la percezione accidentale implica una mediazione che include la memorizzazione di esperienze passate: il punto rilevante è che tale mediazione non è discorsiva o concettuale o inferenziale, ma è percettiva.

76. Sul nesso essenziale fra apprendimento e *φαντασία* – la quale a mio avviso è sempre coinvolta nella percezione accidentale – mi permetto di rimandare a Zucca 2015, cap. IV, e alla ricchissima ricostruzione di Feola 2012.

Abbiamo visto che nel *Teeteto* l'introduzione dell'anima come una «forma» in cui confluiscono tutte le informazioni sensibili ha a che fare anche con l'intuizione dell'unità dell'esperienza: l'apparire delle cose percepite si presenta come una *coscienza unitaria* di un insieme di oggetti sensibili dotati di molteplici proprietà e aventi molteplici relazioni reciproche⁷⁷. L'anima, come centro d'esperienza unitario ulteriore ai sensi e alla loro 'implementazione' corporea, andrebbe posta anzitutto per dare conto di questa sorta di appercezione empirica.

Il *De anima*, dopo aver introdotto i sensibili comuni e accidentali e averli riportati alla sensibilità, dopo aver indagato su come la discriminazione fra sensibili è affare genuinamente percettivo, si dedica all'analisi della coscienza percettiva per mostrare, e anch'essa sarebbe attuata dal senso:

Poiché (1) noi percepiamo di vedere e udire, è necessario che si percepisca che si vede (1a) o *con* la vista, (2a) o con un altro senso. Ma allora (3) lo stesso (senso) sarà sia della vista che del colore soggiacente, dunque (3a) o due sensi avranno lo stesso oggetto, o (3b) un senso avrà come oggetto sé stesso. Inoltre, (4) se fosse un altro senso, che ha per oggetto la vista (4a) ci sarà un regresso all'infinito o (4b) un senso avrà per oggetto sé stesso. Cosicché (5) sarà meglio attribuire questa (capacità) al primo. (*De an.* III 2, 425b12-17)

(Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ. ἀλλ' ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς. ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἢ τῆς ὄψεως αἰσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἰσιν ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς.)

Si tratta di un argomento dialettico⁷⁸ teso a mostrare che ciascun senso include una capacità di *farci* cogliere che esso è in atti-

77. L'idea dei tanti percipienti richiama polemicamente la prima parte del dialogo, ossia il relativismo sensistico di Protagora – sostenuto dall'ontologia relazionale ed 'evenemenziale' della 'Dottrina Segreta' – per cui Socrate-malato è diverso da Socrate-sano, e in ogni evento percettivo ci sarebbero due nuove entità, oggetti istantanei percepiti e soggetti istantanei percipienti, senza alcuna permanenza né dei soggetti percipienti né del mondo percepito.

78. Cfr. le analisi dettagliate di Kosman 1975, Osborne 1983, Caston 2002, Johansen 2005, Gregoric 2007: 174-192, cui mi permetto di aggiungere Zucca 2016.

vità: abbiamo coscienza visiva grazie alla vista, coscienza auditiva grazie all'udito, e così via. Sulla base del principio per cui ogni senso ha un solo tipo di sensibile proprio, si esclude che il percepire di vedere dipenda da un senso ulteriore alla vista stessa, poiché tale ipotetico senso S percepirebbe la vista e il colore che la vista vede⁷⁹, ma allora il colore sarebbe oggetto sia della vista che del senso S. E ci vorrebbe un senso Sⁱ che percepisce l'attività del senso S⁸⁰, *et sic in indefinitum*, a meno di non postulare un senso Sⁿ che sia anche senso (anche) *di sé*. Ma un principio di economia esplicativa e di parsimonia ontologica suggerisce, a quel punto, di attribuire direttamente la capacità 'auto-percettiva' alla vista stessa (e all'udito stesso, ecc.), evitando di moltiplicare i sensi senza necessità: è *con* la vista, che *noi* percepiamo di star vedendo. Si pone comunque l'aporia seguente:

se infatti percepire con la vista è vedere, e si vede il colore o ciò che lo possiede, qualora si veda ciò che vede, ciò che vede per primo sarà colorato. (425b18-20)

(εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἐστὶν ὁρᾶν, ὁρᾶται δὲ χρώμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεται τις τὸ ὁρῶν, καὶ χρώμα ἔξει τὸ ὁρῶν πρῶτον.)

L'aporia risiede nel fatto che se è la vista stessa a farci percepire che stiamo vedendo, allora anche il senso/organo che attua o realizza il nostro star vedendo dovrà essere colorato, giacché il sensibile proprio della vista è il colore. Ma l'aporia è apparente, può essere sciolta considerando che: a) Il percepire 'con' la vista *che* stiamo vedendo, non è un vedere un colore *stricto sensu*, bensì è un cogliere l'essere attivo del nostro senso/organo nel ricevere una certa forma sensibile cromatica, così come distinguiamo con la vista buio e luce anche

79. Se il senso in questione è la vista, allora vede, e vedrà ciò che vede il colore, ovvero il senso-organo in attività in quanto colorato: l'aspetto aporetico è che la coscienza visiva non sembra consistere nel fatto che vediamo letteralmente il colore dei nostri stessi occhi!

80. Aristotele sembra assumere che se un senso ci rende consci di qualcosa, il nostro stesso esserne consci dovrà essere qualcosa di cui dovremmo daccapo essere consci: quindi o un senso è conscio *di sé*, o si andrà all'infinito.

se questo non coincide col vedere colori⁸¹; b) il senso/organo in un certo senso è colorato, è appunto in uno stato tale da star ricevendo quella determinata forma cromatica, trasportata dal *medium* (aria) fino all'occhio (*De an.* 425b20-23). (a) e (b) sono momenti di un'unica soluzione della presunta aporia.

La capacità visiva, dunque, sarebbe sufficiente per farci percepire che stiamo vedendo (un colore X o Y), tale percepire è una coscienza visiva che non è il semplice vedere un colore bensì un esser consci del fatto che siamo in un certo stato informazionale, tale che il nostro apparato visivo è attivo nella ricezione di X, o di Y. Tale passo è interessante non solo in quanto attribuisce al senso ciò che il *Teeteto* attribuisce all'anima (ma intesa come capacità di pensare), ma anche in quanto ha un significato evidentemente dialettico. In effetti Aristotele altrove, nel *De somno et vigilia*, attribuisce la capacità di percepire che stiamo vedendo e/o udendo al *sensu comune*, piuttosto che a questo o quel senso proprio⁸²: qui si limita a confutare la necessità di porre un principio cognitivo 'ultrasensibile' – come il pensiero – indipendentemente dalla nozione del senso comune: basterebbe la sola vista a dare conto della coscienza che si sta vedendo, il solo udito a dare conto della coscienza che si sta udendo, e così via. Siffatto sviluppo dialettico deve avere un preciso obbiettivo polemico, e trovo plausibile che la nostra ipotesi generale ne fornisca uno, cui questa sarebbe una sensatissima replica. Per ragioni positive indipendenti, Aristotele attribuisce la coscienza percettiva al senso comune, ma

81. Non si tratta di un qualunque esempio di 'percepire con la vista' che non sia un vedere colori, si tratta proprio dello stesso fenomeno in questione, della coscienza di essere attivi con un certo senso: con la vista percepisco che è buio proprio perché non sono solo visivamente sensibile agli stimoli cromatici particolari, bensì anche al fatto che sia presente in generale qualche stimolo cromatico oppure ci sia una totale assenza di stimoli cromatici.

82. Cfr. *De somn. et. vig.* 2, 455a15-20: «[...] vi è una capacità comune che si accompagna a tutte (le percezioni), per mezzo di cui si ha anche percezione del fatto che si vede o si ode (infatti non è che per mezzo della vista si veda il fatto che si vede, e non si distingue, vale a dire non si è in grado di distinguere che le cose dolci sono diverse da quelle bianche, né con la vista né con il gusto né con entrambi, bensì per mezzo di una certa parte comune a tutti i sensori». Non solo la discriminazione multimodale, ma anche la coscienza percettiva monomodale, qui, è attribuita al senso comune (*a fortiori*, lo sarà anche la coscienza percettiva multimodale).

persino prima di postulare un senso comune si può evidenziare che non è necessario ‘scomodare’ il pensiero o l’anima razionale⁸³.

6. Apparire e *phantasia*

Lo scioglimento dell’aporia sulla coscienza percettiva del vedere, udire, ecc., si conclude con l’osservazione che «anche quando i sensibili non sono presenti, le percezioni e le apparenze (*φαντασίαι*) permangono nei sensori» (425b24-25). La permanenza delle immagini e delle percezioni nei sensori è dovuta, come risulta da *De anima* III 3 alla *φαντασία*, concepita anch’essa in modo antiplatonico come un fenomeno cognitivo di natura squisitamente percettiva⁸⁴ piuttosto che come l’esito dell’intreccio di due fattori eterogenei (opinione + percezione).

Tornando alla trattazione del fallimento ricognitivo entro il modello del blocco di cera (*Theaet.* 192biss.), mette conto rammentare a questo punto che uno scolio a *Theaet.* 191b1 (negli *Scholìa vetera*)⁸⁵ osserva che l’aporia del falso viene lì sciolta attraverso «l’intreccio di percezione e opinione» (*ἡ συμπλοκὴ τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς δόξης ἔλυσε τὸ ἄπορον*). Il *falso* può allignare solo nell’intreccio di opinione e percezione, ovverosia consiste in un’opinione erronea intorno a una data percezione. L’«apparire» stesso, sia secondo quanto emerge dal *Teeteto* che secondo la definizione di esplicitamente fornita nel *Sofista*, è un fenomeno analizzabile in due fattori, e un’apparenza falsa è tale in virtù di uno solo dei due fattori coinvolti, l’opinione; la percezione, infatti, non è in sé né vera né falsa, è, per così dire, al

83. Il senso comune, come è necessario per dare conto della discriminazione multimodale, sarà necessario per dare conto della percezione *di avere* percezioni multimodali, per esempio per percepire che stiamo vedendo e udendo, o vedendo *piuttosto* che udendo, o vedendo *rosso* piuttosto che gustando del *dolce*, e così via. Tuttavia, nel *De somno et vigilia* anche la semplice percezione di star vedendo un colore è riportata al senso comune.

84. Cfr. *De an.* III 3, 428b11-429a19, ove si definisce la *φαντασία* come movimento risultante dalla percezione in atto e si spiega come essa possa generarsi a partire dalle percezioni sensibili.

85. Si tratta di scoli di epoca medievale ai manoscritti platonici della famiglia BTW.

di sotto del vero e del falso, come il *Teeteto* sottolinea⁸⁶. Il *Sofista*, in linea con la concezione del *Teeteto*, definisce l'apparire come una «commistione di percezione e opinione» (‘φαίνεται’ δὲ ὁ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, *Soph.* 264b2). Si tratta esattamente di una delle concezioni della φαντασία che Aristotele confuta in *De anima* III 3, riferendocisi in termini analoghi a quelli usati dallo scoliaste.

In realtà Aristotele confuta, con un unico argomento, tre versioni della posizione platonica – forse tre possibili varianti della σύμμιξις di cui parla il *Sofista* – che probabilmente riflettono diverse declinazioni di quella teoria dell'apparire a due fattori che Aristotele considera profondamente erronea come tale, che potevano essere emerse nel dibattito interno all'Accademia:

è dunque evidente che la φαντασία non può essere né opinione accompagnata da percezione (δόξα μετ' αἰσθήσεως), né opinione attraverso la percezione (δόξα δι' αἰσθήσεως), né intreccio di opinione e percezione (συμπλοκή δόξης καὶ αἰσθήσεως). (*De an.* III 3, 428a25-28)

Aristotele ha già mostrato che la φαντασία non è percezione⁸⁷, e che non è opinione⁸⁸, ora mostra che non può essere nemmeno una qualche sintesi di entrambe: il suo obiettivo polemico è la teoria platonico-accademica dell'apparire, dell'esperienza, a due fattori; le tre tesi costituiscono una sorta di *climax* quanto alla forza del nesso fra i due relati: opinione che si *accompagna* a una percezione, opinione ottenuta *attraverso* una percezione, opinione che si *intreccia* a una percezione: abbiamo visto che la terza opzione (συμπλοκή) è attribuita dallo scoliaste a Platone stesso in riferimento al *Teeteto* e alla possibilità del falso entro il modello del Blocco di Cera, e che la seconda espressione è anch'essa presente nel *Teeteto* (161d2: δι' αἰσθήσεως

86. La percezione come tale non può «toccare» né l'essere né la verità (né, *a fortiori*, essere falsa in quanto tale) solo il pensiero e l'opinione possono farlo: dunque solo pensiero e opinione sono valutabili secondo verità e falsità. Cfr. *Theaet.* 186c-187a.

87. *De an.* III 3, 428a6-18.

88. *De an.* III 3, 427b15-428a1; 428a18-24.

δοξάζειν). Della prima espressione (δόξα μετ' αίσθησεως) si trovano più occorrenze nel *Timeo*⁸⁹ riferite a ciò che coglie la realtà diveniente e sensibile (di contro alla νόησις che contempla quella ingenerata e incorruttibile): quindi è un modo di indicare la credenza empirica, cui anzitutto il Socrate del *Teeteto* riduce l'apparire. Sintetizzando l'argomento al di là dei suoi dettagli, Aristotele osserva che se la φαντασία fosse opinione + percezione secondo una qualunque delle tre opzioni teoriche succitate, allora l'apparire a noi di qualcosa X in un certo modo F implicherebbe che noi crediamo che X sia F, mentre ci sono casi in cui X appare F anche se noi non solo non crediamo che X sia F, ma sappiamo che X non è F (il Sole appare grande un piede, ma sappiamo bene che è più grande della Terra)⁹⁰.

Alle opzioni confutate (percezione, opinione, opinione + percezione) Aristotele sostituisce la propria definizione, che esprime la sua teoria positiva sulla natura della φαντασία: quest'ultima è «un movimento generato dalla percezione in atto» (429a2-3), dunque è ricondotta pienamente alla percezione (anche se è da essa distinta), senza alcun riferimento al pensiero o all'anima razionale⁹¹.

Naturalmente, la riconduzione della φαντασία all'anima percettiva, insieme a tutte le funzioni superiori della percezione complessa, si integra con l'altro versante polemico relativo al rapporto anima/sensi per come si configura nel *Teeteto*: il pensiero (umano)

89. *Tim.* 28a2; 28c1; 52a7.

90. *De an.* III 3, 428a1-10. Su questo argomento aristotelico, rivolto contro la concezione platonica della φαντασία e dell'apparire, cfr. Heil 2007. È interessante anche il fatto che varianti dell'argomento aristotelico – senza la consapevolezza che siano tali – sono state proposte contro la teoria della percezione come acquisizione di una credenza tramite sensazione, proposta da Armstrong e Pitcher (cfr. Armstrong 1968, Pitcher 1970): le illusioni ottiche persistono anche quando sappiamo che sono illusioni, dunque il contenuto dell'apparire percettivo è cognitivamente impenetrabile rispetto alle nostre credenze, invece se la percezione fosse acquisizione di una credenza, allora quando le cose appaiono essere in un certo modo noi crederemmo che siano in quel modo (cfr., per esempio, Crane 1992): esattamente come il Sole di Aristotele, che dovremmo credere lungo un piede posto che talora appare così piccolo, ma sappiamo e crediamo che è ben più grande di così (e continua ad apparire piccolo anche se e quando crediamo e sappiamo che è ben più grande).

91. Per una interpretazione generale e approfondita della φαντασία aristotelica, cfr. Feola 2012.

non può essere indipendente dalla φαντασία – i φαντάσματα sono materia dei pensieri – dunque non può essere indipendente dalla percezione (da cui la φαντασία causalmente dipende), dunque non può essere indipendente dal corpo (da cui la percezione dipende)⁹². Non solo svariate prestazioni cognitive sono riportate dal pensiero alla percezione, ma anche la presunta indipendenza ontologica del pensiero, parimenti enfatizzata nelle nostre pagine del *Teeteto*, è un evidente obiettivo polemico del *De anima*. Ma sul controverso tema dell'intelletto aristotelico – e sulla questione di quanto compiuta o quanto parziale sia l'emancipazione di Aristotele dal dualismo platonico – trovo opportuno, in questa sede, limitarmi a questo rapidissimo cenno.

7. Conclusioni

Questo sguardo d'insieme su alcune tesi del *De anima* e su alcune pagine decisive del *Teeteto*, ha mostrato la rilevanza di quest'ultimo come terreno di riflessione critica per Aristotele, e con ciò la plausibilità dell'ipotesi di un deliberato rapporto intertestuale del *De anima* col dialogo platonico.

Che la percezione complessa (discriminazione intramodale e intermodale, coglimento di proprietà trans-modali come i comuni, riconoscimento e *vedere-come*, meta-percezione e unità dell'esperienza, capacità di ritenere informazione percettiva oltre lo stimolo presente, memoria, esistenza di un senso comune, ecc.) consti di un insieme di capacità che Platone attribuisce all'anima/pensiero, e che la teoria aristotelica su questi temi sia anti-dualista e antiplatonica, non è cosa particolarmente controversa, né si sono prodotte qui interpretazioni innovative delle tesi aristoteliche. Tuttavia, un confronto ravvicinato con il *Teeteto* ha consentito di gettare ulteriore luce sull'argomentazione aristotelica, ed è importante, da un punto di vista teoretico e interpretativo, cogliere da quale contesto

92. Cfr. *De an.* III 8, 432a3-15.

dialettico-polemico tale argomentazione prenda i suoi spunti. Inoltre, al di là dei suoi risultati sul piano storico, l'analisi condotta può riverberarsi sull'interpretazione delle tesi aristoteliche. Per accennare a un esempio significativo, se il senso comune è una risposta all'idea di un'anima come unità pensante che sintetizza, compara e unifica le informazioni strettamente sensibili, allora parrebbe più lecito propendere per una sua interpretazione metafisicamente più robusta (unità che coordina i sensi) piuttosto che una sua interpretazione più deflazionista (esito 'emergente' dell'operare dei cinque sensi)⁹³. Parimenti, la nostra analisi potrebbe avere valenza euristica anche in relazione all'interpretazione generale del *Teeteto*: che crediamo essere un'opera che presenta una serie di dottrine non platoniche, ma storicamente incarnate nell'ambiente antico-accademico (e/o cirenaico)⁹⁴, buona parte delle quali sono considerate da Platone come acquisizioni positive nell'indagine (su anima, percezione, pensiero, conoscenza, definizione ecc.), da preservare pur essendo bisognose di sostanziale integrazione; acquisizioni che possono essere integrate nel pensiero platonico stesso, oppure radicalmente rivisitate e superate in tutt'altra direzione teorica, ovvero quella di una onto-psicologia segnatamente anti-dualistica quale è quella su cui si fonda l'ilomorfismo psicologico aristotelico⁹⁵.

Riferimenti bibliografici

- Armstrong, D.M., 1968, *A Materialist Theory of Mind*, Routledge, London.
- Aronadio, F., 2022, *The Ontological Background of the Wax Block Model in Plato's Theaetetus*, in Zucca, D. (ed.), *New Explorations in Plato's Theaetetus: Belief, Knowledge, Ontology, Reception*, Brill, Leiden-Boston: 199-215.

93. Una rappresentante della prima lettura è Marmodoro 2014; rappresentanti della seconda sono Gregoric 2007 e Johansen 2012: 178 ss.

94. Cfr. *supra*, 125-126.

95. Questo articolo è stato preparato e scritto in relazione al Progetto di Ricerca Nazionale (PRIN) *Kanon. Epicurus' Epistemology and Its Roots*, codice del progetto: H53D23007130006. Ringrazio i due revisori dell'articolo per l'attenta lettura e preziosi suggerimenti.

- Carter, J.W., 2018, *Does the Soul Wave? Reconsidering De Anima* 1.4, 408a29-b18, «Phronesis» 63: 25-63.
- Bastianini, G. – Sedley, D., 1995, *Commentarium in Platonis Theaetetus*, in *Corpus dei papiri filosofici*, volume III, Olschki, Firenze: 277-562.
- Bostock, D., 1988, *Plato's Theaetetus*, Clarendon Press, London.
- Brancacci, A., 2019, *On the Relationship between Psychê and the Senses in Plato's Theaetetus*, in Zucca, D. – Medda, R. (eds.), *The Soul/Body Problem in Plato and Aristotle*, Academia Verlag, Baden-Baden: 55-74.
- Buckels, C., 2016, *The Ontology of the Secret Doctrine in Plato's Theaetetus*, «Phronesis» LXI: 243-259.
- Burnyeat, M., 1976, *Plato on the Grammar of Perceiving*, «The Classical Quarterly» 26: 29-5.
- Burnyeat, M., 1990, *The Theaetetus of Plato*, with a translation by M.J. Levet, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge (Mass.).
- Carpenter, A.D., 2008, *Embodying Intelligence. Animals and Us in Plato's Timaeus*, in Dillon, J. – Zovko, M.-E.(eds.), *Platonism and Forms of Intelligence*, Akademie Verlag, Berlin: 39-57.
- Cashdollar, S., 1973, *Aristotle's Account of Incidental Perception*, «Phronesis» 18: 156-175.
- Caston, V., 2002, *Aristotle on Consciousness*, «Mind» III (444): 751-815.
- Chappell, T., 2001, *The Puzzle about the Puzzle of False Belief: «Theaetetus 188a-c»*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XLV: 97-11.
- Chappell, T., 2004, *Reading Plato's Theaetetus*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge (Mass.).
- Crane, T., 1992, *The Nonconceptual Content of Experience*, in Crane, T. (ed. by), *The contents of experience: Essays on perception*, Cambridge University Press, Cambridge: 1-21.
- Crivelli, P., 2003, *Plato's Waxen Block*, in Detel, W. – Becker, A. – Scholz, P. (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart: 175-200.
- Dixaut, M., 2002, *Natura e ruolo dell'anima nella sensazione*, in Casertano, G., *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli: 39-62.
- Foela, G., 2012, *Phantasma e phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo, Napoli.
- Ferrari, F., 2002, *Verità e giudizio: il senso, e la funzione dell'essere fra αἰσθησις*

- e δόξα*, in G. Casertano, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli: 156-174.
- Fine, G., 1979, *False Belief in the Theaetetus*, «Phronesis» XXIV: 70-80.
- Giovanetti, L., 2024, *Per un'archeologia del concettuale: alcune riflessioni su Theaet. 184-187*, «Archivio di filosofia» XCIII (1): 13-28.
- Graeser, A., 1978, *On Aristotle's Framework of Sensibilia*, in Lloyd, J. – Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle on the Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gregoric, P., 2007, *Aristotle on the Common Sense*, Oxford University Press, Oxford.
- Heil, J.F. (Junior), 2007, *Aristotle's Objection to Plato's 'Appearance'*, «Ancient Philosophy» 23: 319-335.
- Johansen, T.K., 2005, *In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Perceives*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy»: 235-276.
- Kosman, A., 1975, *Perceiving that We Perceive: On The Soul III 2*, «The Philosophical Review» 84: 499-519.
- Lee, E.N., 2000, *The Secret Doctrine: Plato's Defence of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XIX: 47-86.
- Marmodoro, A., 2014, *Aristotle on Perceiving Objects*, Oxford University Press, Oxford.
- McDowell, J., 1973, *Plato, Theaetetus*, Clarendon Press, Oxford.
- Modrak, D., 1989, *Aristotle: The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago.
- Osborne, C., 1983, *Aristotle, De Anima 3.2: How Do We Perceive That We See And Hear?*, «Classical Quarterly» 33 (ii): 401-411.
- Mingucci, G., 2021, *La cera di Aristotele: un'immagine di filosofia della mente*, «Philosophia» VII (2): 87-116.
- Palmieri, F., 2025, *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica: Speusippo e Senocrate*, tab edizioni, Roma.
- Pitcher, G.A., 1970, *A Theory of Perception*, Princeton University Press, Princeton.
- Polansky, R., 2007, *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Rowett, C., 2012, *On Making Mistakes in Plato: Theaetetus 187c-200d*, «Topoi» XXXI: 151-166.
- Ryle, G., 1991, *Per una lettura di Platone*, Guerini & Associati, Milano (ed. or. 1966).
- Ryle, G., 2007, *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1949).
- Sassi, M.M., 2022, *Blood and the Awareness of Perception. From Early Greek Thought to Plato's Timaeus*, «Apeiron»: 1-24.
- Sedley, D., 2011, *La levatrice del platonismo. Testo e sottotesto nel Teeteto di Platone*, Vita & Pensiero, Milano.
- Shields, C., 1988, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, «The Classical Quarterly» 38: 161-176.
- Shields, C., 2016, *Aristotle, De anima*, translated with an introduction and commentary, Oxford University Press, Oxford.
- Silvermann, A., 1990, *Aristotle on Perception of Commons*, «The Classical Quarterly» XL: 148-175.
- Trabattoni, F. (a cura di), 2018, *Platone: Teeteto*, traduzione di A. Capra, Einaudi, Torino.
- Trabattoni, F., 2024, *L'errore nel Teeteto e nel Sofista*, in Cardullo, R.L. – Giardina, G.R. (a cura di), *Il problema dell'errore nel pensiero antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 19-34.
- Witt, Ch., 1992, *Dialectic, Motion, and Perception: De anima, Book I*, in Nussbaum, M. – Rorty, A. (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford: 169-183.
- Zilioli, U., 2013, *The Wooden Horse: The Cyrenaics in the Theaetetus*, in Boys-Stones, G. – Gill, C. – El-Murr, D. (eds.), *The Platonic Art of Philosophy*, Cambridge University Press, New York.
- Zilioli, U., 2022, *Protagoras' Secret Doctrine: Theaetetus 152a-157c. Relativism, Indeterminacy and Ineffability*, in Zucca, D. (ed.), *New Explorations in Plato's Theaetetus*, Boston-Leiden, Brill: 117-132.
- Zucca, D., 2015, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia.
- Zucca, D., 2016, *La metapercezione in Aristotele: De an. III 2, 425b12-26*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» XCV (2/3): 231-264.
- Zucca, D., 2024, *Il trattamento dell'errore e dell'opinione falsa nel Teeteto di Platone*, in Cardullo, R.L. – Giardina, G.R. (a cura di), *Il problema dell'errore nel pensiero antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 35-84.

L'*orexis* nella teoria aristotelica dell'azione

Eleonora Mercati

Abstract. This paper investigates the role of *orexis* (tendency or desire) in Aristotle's theory of action. Through an analysis of Aristotle's psychological, biological, and ethical works, it reconstructs his view about how sentient beings, from the simplest organisms to rational human beings, interact with their environment, emphasizing the common ground and coherence across these areas. I will focus on the relationship between *orexis* and other functions, such as perception (*aisthesis*) and imagination (*phantasia*), which reveal the significance of the desired object, the *orekton*, and its value. This connection, reinforced by Aristotle's attention to the bodily mechanisms behind action and the role of biological processes in ethical reflection, serves as the key link unifying desire, cognition, and moral action within his teleological framework.

Keywords. *Orexis*, *Aisthesis*, *Phantasia*, Cognition, Action, Emotion.

Obiettivo di questo lavoro è chiarire il nesso fra il ruolo che la funzione appetitiva dell'anima (*orexis* o "tendenza")¹ riveste nel pensiero psicologico di Aristotele e la sua funzione in sede etica. In nessun luogo Aristotele fornisce una specifica trattazione di questa facoltà, ma la prende in considerazione in numerosi passi del *De anima*, del

1. Traduciamo così *orexis*, seguendo, come faremo lungo gran parte del lavoro, la traduzione di Movia 2016. Talvolta utilizzeremo l'espressione «facoltà appetitiva», che a rigor di termini traduce *orektikon*. Il termine *orexis* si presta in realtà a traduzioni differenti, che variano da autore ad autore. Hicks 1907 e Polansky 2007, ad esempio, rendono *orexis* con il termine «desire», e riservano ad *epithymia* la traduzione «appetite».

De motu animalium e delle *Etiche*. Sulla base di un esame accurato dei diversi contesti, cercheremo di ricomporre le linee di una teoria della motivazione in cui l'*orexis* è elemento focale, interrogandoci sulla coerenza o meno di tale concezione.

1. L'*orexis* nel trattato *De anima*

Nel *De anima* di Aristotele la capacità che va sotto il nome di *orexis* non riceve una trattazione propria e articolata. Uno spazio maggiore le è dedicato nei capitoli 9-10 del libro III, ma soltanto nel contesto dell'indagine sull'anima locomotoria. La tendenza ha tuttavia un ruolo e una valenza che prescindono dalla sua implicazione con la locomozione. Ciò emerge dal secondo libro del trattato, nel contesto della discussione dell'unità dell'anima e della distinzione funzionale delle sue parti o facoltà, e prima ancora nell'incipit del primo libro, nel contesto dell'esposizione delle aporie proprie dell'indagine sull'anima. Là, l'*epithymia*, che, come vedremo, è una specie del genere *orexis*, è riconosciuta quale una delle affezioni dell'anima (*ta pathe tes psyches*) «comuni al soggetto che la possiede». Aristotele afferma:

risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione [...]; se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima sono forme contenute nella materia (*delon hoti ta pathe logoi enyloi eisin*). (*De an.* I 1, 403a 6-403a 25; di qui in poi trad. Movia)

E, ancora più esplicitamente, nel *De sensu*:

Appare chiaro che gli attributi più importanti degli animali, sia quelli comuni sia quelli specifici, come per esempio la percezione, la memoria, lo slancio, il desiderio e in generale ogni tendenza, e inoltre il piacere e la sofferenza (*hoion aisthesis kai mneme kai thymos kai epithymia kai holos orexis, kai pros toutois hedone kai lype*), riguardano ugual-

mente l'anima e il corpo (*koina tes te psyches onta kai tou somatos*). (*De sensu* I, 436a 7-10, trad. Lanza)

L'indagine sull'*orexis* è dunque da collocarsi nell'ampio quadro della "filosofia della mente" aristotelica, ovvero dell'ilomorfismo nella sua applicazione al binomio anima (mente)-corpo. È importante qui sottolineare questo aspetto, anche se in buona parte di questo lavoro ci occuperemo prevalentemente dell'indagine per come la svolgerebbe «il dialettico»², considerando, cioè, l'*orexis* in generale quale funzione dell'anima che consente all'animale di rivolgersi a un oggetto dotato di connotazione valoriale.

Ora, l'elenco delle parti dell'anima è diverso da un luogo all'altro del *De anima* e include talvolta soltanto le facoltà nutritiva, sensitiva e intellettiva, talaltra anche il movimento secondo il luogo, la tendenza e l'immaginazione, segno della difficoltà di risolvere l'aporia che riguarda il «determinare quali di queste parti siano essenzialmente distinte tra loro» (*De an.* I 1, 402b 11)³. Notiamo tuttavia che già in conclusione del primo libro, là dove Aristotele si chiede se sia con l'intera anima o con parti diverse che compiamo funzioni diverse, l'*orexis* si trova incastonata, non casualmente, fra una prima lista di attività di tipo cognitivo e una serie di processi che hanno invece a che fare con la nutrizione e la crescita degli esseri animati: sono tali «il conoscere il percepire e l'aver opinioni, ed inoltre il desiderare, il volere e in generale le tendenze (*epei de to ginoskein tes psyches esti kai to aisthanesthai te kai to doxazein, eti de to epithymein kai*

2. «Il fisico e il dialettico definirebbero però ciascuna di queste affezioni in modo diverso. Ad esempio: che cos'è la collera? Mentre il dialettico la definirebbe "desiderio di molestare a propria volta" (*ho men gar orexin antitypeseos*) o qualcosa di simile, il fisico la definirebbe "ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore" [...]. Non è possibile condurre uno studio globale della funzione psicofisica della tendenza, che tenga, cioè, conto dell'aspetto corporeo in maniera approfondita. Per ulteriori indagini e per una rassegna esaustiva delle teorie aristoteliche della mente, cfr. Mingucci 2015.

3. Cfr. *De anima* II 3, 413b 12-14 e 414a 31-b 4; III 9, 432a 22-25; III 10, 433b 2-4. Non ci addenteremo qui nell'intricata questione della divisione dell'anima in parti: rimandiamo, tra gli altri, in via generale a Johansen 2012; e per l'*orexis* nello specifico a Corcilius 2008. Per la strutturazione dell'aporia sulle parti dell'anima nel capitolo proemiale del *De anima*, cfr. Feola 2006: 123-139.

boulesthai kai holos hai orexeis), e l'anima produce negli animali lo spostamento locale, ed anche la crescita, la maturità e la decrescita [...]» (*De an.* I 5, 411a 27-30). Se dunque, in via generale, l'*orexis* deve essere intesa come una proprietà dell'anima animale che svolge un ruolo specifico e contribuisce al mantenimento della specie; tuttavia, non può essere indagata indipendentemente da *aisthesis*, dalla quale dipende. Sappiamo che Aristotele non si limita a stabilire una triade primaria di funzioni la cui sequenza caratterizza l'organizzazione del vivente vegetale, animale, umano, e cioè, rispettivamente, l'anima nutritiva, sensitiva e intellettuale; ma prende anzi in considerazione una successione secondaria di funzioni che da esse dipendono⁴. L'anima via via "superiore" del vivente più complesso lungo la *scala naturae* ingloba poi in sé quelle "inferiori" quali sue funzioni, ovvero, come parti della sua organizzazione. In questo quadro, è possibile intendere l'*orexis* come una funzione dell'*aisthetikon*, di cui espande il raggio d'azione⁵. La connessione dell'*orexis*, nella specie dell'*epithymia*, con l'*aisthesis*, nella specie del tatto, emerge in maniera più chiara nel secondo libro, e ad essa ci dedicheremo adesso. Ci prefiggiamo infatti di chiarire in che modo l'*orexis* è in dialogo con l'*aisthesis* per passare in un secondo momento a indagarne il rapporto con le altre funzioni dell'anima, *phantasia* e *nous*, in un percorso graduale che condurrà fino al terreno dell'etica.

1.1. *Orexis e sensazione in De anima II 2-3, III 7*

La relazione *aisthesis-orexis* emerge chiaramente, come anticipato, in *De anima* II 2, là dove si trova la trattazione dell'aporia sulle parti dell'anima e sulla loro separabilità spaziale o logica. Questo capitolo è centrale per l'indagine che mi propongo di compiere perché,

4. Matthews 1992: 188 ss. Cfr. anche Whiting 2002: 141-200, che ritiene che a una parte dell'anima afferiscano più funzioni, come nel caso di *aisthetikon*, *phantastikon*, *orektikon* e *kinetikon*, che appartengono a un'unica parte.

5. Nonostante si configurino diverse specie dell'*orexis* (vedi subito oltre nel testo), l'accento non è posto qui sulla differenziazione interna alla tendenza, quanto sulla sua unità, dato il contesto in cui è inserito l'argomento, ovvero la discussione su come le *dynamis* sono distribuite e unite nell'anima.

al fine di dimostrare che l'anima è divisa in parti solo logicamente, Aristotele riporta l'esempio del sezionamento di un insetto⁶, esempio che permette proprio di evidenziare la stretta correlazione della tendenza con la percezione. Dal sezionamento risulta infatti che «ciascun segmento ha la sensazione e il movimento locale, e se ha la sensazione possiede pure l'immaginazione (*kai phantasia*) e la tendenza (*orexin*), poiché dov'è la sensazione ci sono pure il dolore e il piacere, e dove si trovano questi necessariamente c'è anche il desiderio (*epithymia*)» (*De an.* II 2, 413b 22-24). All'*aisthesis*, grazie alla mediazione delle esperienze di piacere e dolore, è connessa una delle specie dell'*orexis*: l'*epithymia*. Le altre due specie di *orexis*, e cioè *thymos* e *boulesis*, sono introdotte in questo contesto soltanto nel capitolo successivo, dove leggiamo:

abbiamo chiamato facoltà (*dynameis d'eipomen*) la nutritiva, la sensitiva, l'appetitiva (*orektikon*), la locomotoria e la razionale. Alle piante appartiene soltanto la facoltà nutritiva, mentre agli altri viventi questa e anche la sensitiva. Se poi vi è la facoltà sensitiva, c'è anche l'appetitiva. Infatti l'appetizione può essere desiderio, impulso e *volere* (*orexis men gar epithymia kai thymos kai boulesis*).⁷ (*De an.* II 3, 414a 31-b 4)

In questa sede, mi sembra rilevante rimarcare l'unitarietà dell'*orexis*, *contra* Hicks⁸, secondo il quale *orexis* è il termine generico per ciò che nell'anima razionale appare come *boulesis* (*wish* or *conation*) e nell'anima irrazionale come *thymos* ed *epithymia*. Tale lettura implicherebbe infatti una divisione dell'anima in razionale e irrazionale che non sembra però rispondere agli scopi dei trattati biologici, quanto piuttosto a quelli dei trattati di etica⁹. Il ragionamento che

6. Esempio che Aristotele utilizza anche in *De anima* I 5, 411b 14ss, nel contesto dell'introduzione delle aporie sull'anima.

7. Corsivo mio: è preferibile rendere il termine *boulesis* con "(il) volere" piuttosto che con "volontà", vocabolo scelto da Movia per la traduzione. Ricordiamo infatti che non esiste nel pensiero greco una categoria di volontà come funzione distinta da ragione e desiderio.

8. Hicks 1907: 332, commentando 414b 2.

9. Cfr. *infra*, 182-183. È bene osservare subito che la divisione dell'anima in razionale e

emerge da questi capitoli del *De anima* è invece il seguente: poiché l'*epithymia* è presente necessariamente dove ci sono piacere e dolore che accompagnano la sensazione (*De an.* II 2), e poiché l'*epithymia* è una delle specie dell'*orexis*, allora «dove c'è la facoltà sensitiva c'è anche l'appetitiva» (*De an.* II 3). Ne segue che la facoltà appetitiva va intesa come unitaria, alla stregua di un genere che si articola in specie, e che il possesso del desiderio (*epithymia*) è la condizione sufficiente e necessaria affinché l'animale possieda la funzione della tendenza.

Aristotele si impegna a dimostrare la connessione di *aisthesis* ed *epithymia* attraverso due argomenti, che fanno leva 1) sulla mediazione dell'esperienza di piacere e dolore, e 2) sul processo di acquisizione del nutrimento. Ci concentreremo qui sul primo argomento, la cui comprensione è cruciale per la discussione sulla natura dell'*orexis* e sulle facoltà necessarie affinché questa si dia¹⁰: «tutti gli animali possiedono (*echousi*) almeno un senso, il tatto (*ten haphen*). Ma chi ha la sensazione possiede (*hyparchei*) pure il piacere e il dolore e ciò che è piacevole e doloroso, e chi ha questi ultimi ha anche il desiderio, perché questo è tendenza verso ciò che piace (*tou gar hedeos orexis haute*)» (*De an.* II 3, 414b 3-7).

Il primo assunto è che la connessione di *aisthesis* ed *epithymia* passa attraverso il possesso del senso appartenente a tutti gli animali: il tatto. Segno, questo, della presenza dell'*epithymia* anche negli animali più semplici. È poi introdotto l'elemento importante che fa

irrazionale operata in sede etica non mina una concezione unitaria dell'*orexis*: che la *bouleusis* sia intrinsecamente razionale, un atto "conativo" della ragione, non mina, cioè, l'unitarietà ed autonomia logico-funzionale della tendenza (comprensiva di un "andare verso" e di un "andare contro"), quale risposta direzionata del vivente agli oggetti forniti dalla cognizione, esperiti in una dimensione valoriale.

10. Riportiamo qui il secondo argomento, che connette i desideri della fame e della sete al sapore dei sensibili, mediatore delle esperienze di piacere e dolore: «Inoltre gli animali possiedono la sensazione dell'alimento, giacché il tatto è il senso dell'alimento. In effetti tutti gli esseri viventi si nutrono di elementi secchi ed umidi, caldi e freddi, e chi li percepisce è il tatto, mentre gli altri sensibili il tatto li coglie accidentalmente. In realtà il suono, il colore e l'odore non contribuiscono in nulla al nutrimento, mentre il sapore è una delle qualità percepibili al tatto. Ora fame e sete sono desideri, di secco e caldo la fame, di umido e freddo la sete, ed il sapore è, per così dire, il condimento di questi sensibili» (*De an.* II 3, 414b 6-14).

di un oggetto percepito il segno di una *orexis*, e cioè l'esperienza di piacere e dolore. Poiché il piacere entra nella definizione del desiderio, che è proprio «la tendenza verso ciò che piace» (*tou gar hedeos orexis haute*), è prima di tutto indispensabile porre l'accento sulla concezione del sentire piacere o dolore che Aristotele ha in mente in questi capitoli. Poiché sentiamo piacere nell'atto del percepire, considerare il sentire piacere stesso come un ulteriore atto percettivo comporterebbe una sovrapposizione di due atti percettivi, che è però assurdo dato che uno di questi due atti (il sentire piacere) è *qualificativo* dell'altro, a cui si accompagna (l'atto di uno dei cinque sensi, es. il gusto). Inoltre, richiederebbe l'individuazione dell'oggetto proprio del sentire piacere, come da struttura aristotelica. Allora l'esperire piacere e dolore può essere inteso piuttosto come un'esperienza *sui generis*¹¹ che si accompagna alla sensazione e che va, appunto, a qualificarla.

Tornando al testo, l'esposizione aristotelica è oscura¹²: vi è infatti una distinzione fra piacere e dolore, posseduti da chi ha la sensazione, e «ciò che è piacevole e doloroso (*kai to hedy te kai lyperon*)», ma la sfumatura di significato non è chiara. Aristotele potrebbe voler far riferimento alla capacità di discriminare gli oggetti piacevoli da quelli dolorosi, proprio in quanto causa del sentire piacere o dolore. Sembrerebbe allora conseguirne che l'animale non esperisce solo il piacere che deriva dall'oggetto, il piacere *simpliciter*, ma il piacere proprio in quanto effetto dell'esperienza di quel determinato oggetto. E l'operazione di discriminazione sia dell'esperienza del piacere o del dolore, sia degli oggetti sarebbe comunque resa possibile dall'*aisthesis*, nei modi che cercherò di chiarire.

Provando a ricostruire il processo, è verosimile che la sensazione (attraverso il tatto) di un oggetto del mondo circostante sia accompagnata nell'animale dall'esperienza del piacere o del dolore, e che esso, discriminando attraverso l'*aisthesis* l'oggetto quale causa

11. D'accordo con Feola 2017: 559-576. Lo studioso offre un'analisi precisa delle differenze fra *orexis* e piacere da un lato, e *aisthesis* e piacere dall'altro.

12. Hicks 1907: 332, commentando 414b 4, esplicitamente definisce "trascurato" il modo di esprimersi di Aristotele.

del piacere o del dolore esperito, tenda naturalmente verso il primo e rifugga il secondo. Il sentire piacere innesca dunque il desiderio (caratterizzandosi, così, come causa motrice), che è definito come la «tendenza verso ciò che piace» (il piacere è anche causa finale del desiderio).

Vediamo dunque aprirsi un possibile differente inquadramento per l'*orexis*, che dipende dalla concezione dell'*aisthesis* che intendiamo utilizzare in questi passi: infatti, è possibile individuare nel possesso dell'*aisthesis* “semplice” nella specie del tatto, la cui attività è quella di discriminare i tangibili, il requisito minimo (necessario e sufficiente) per il possesso dell'*orexis* nella specie dell'*epithymia*. Si tratta di un'interpretazione che sembra affidare un ruolo preponderante alla *physis* dell'organismo senziente e al meccanismo strettamente fisiologico delle attività del vivente: l'esperienza del piacere si configurerebbe cioè come un'esperienza dipendente dalle caratteristiche fisiche dell'animale in questione, e il tendere verso il perseguimento o il mantenimento del piacere si configurerebbe come la risposta quasi automatica dell'organismo all'adeguatezza dell'oggetto alla sua natura, ovvero qualcosa di istintivo, di immediato che non richiede alcun ulteriore atto cognitivo da parte del percipiente¹³.

La seconda interpretazione riposa sul concepire l'*aisthesis* in senso ampio, ad abbracciare, cioè, la “coscienza della percezione”, il “senso comune” e la *phantasia*. In particolare, in un luogo assai discusso del terzo libro del *De anima* (III 2, 425b 11-22), Aristotele attribuisce la consapevolezza di un atto percettivo al senso stesso che percepisce: ogni senso speciale sarebbe, cioè, cosciente della propria attività, e poiché tutti gli animali sono dotati almeno del senso del tatto, una certa coscienza di percepire sembrerebbe essere estesa all'intero regno animale.

Il sentire piacere e dolore che accompagnano la percezione sarebbero allora espressione di una primitiva coscienza di sentire, e su questa concezione poggerrebbe la possibilità per l'animale di discri-

13. Per un'interpretazione che va in questa direzione, cfr. Corcilius 2011: 117-143.

minare l'oggetto che causa piacere o dolore come fonte di piacere o dolore e come adeguato o meno alla sua natura: è attraverso questo riconoscimento che avverrebbe l'innescò dell'*orexis* che, in virtù della sua natura conativo-emotiva, si attiva come tensione che volge l'animale verso l'oggetto fonte del piacere. Nel momento di discriminazione del percepito come piacevole o doloroso, sembra allora intravedersi l'apertura di uno spazio più o meno ampio tra sensazione ed *epithymia*, che potrebbe essere colmato dalla *phantasia*¹⁴.

Il rapporto fra *aisthesis* e *orexis* trova una specificazione in un importante passo di *De anima* III 7. Il capitolo ha carattere controverso soprattutto in quanto appare come un insieme di questioni che non presentano un'unità organica: tuttavia, se letto in aperto collegamento con i passi finora esaminati di *De anima* II 2-3 e a completamento di questi, anch'esso offre un indispensabile chiarimento sulla natura di *orexis*:

Il percepire è simile al solo dire e al pensare (*to men oun aisthanesthai homoion toi phanai monon kai noein*); quando invece l'oggetto è piacevole o doloroso, l'anima lo persegue o lo evita come se affermasse o negasse (*hotan de hedy e lyperon, oion kataphasa e apophasa diokei e pheugei*). Provare piacere o dolore è agire con la medietà sensitiva (*tei aisthetikei mesoteti*) riguardo al bene o al male (*pros to agathon e kakon*), in quanto tali. La ripulsa e l'appetizione, quella in atto, sono la stessa cosa, e la facoltà appetitiva e quella repulsiva non sono diverse né fra loro né dalla facoltà sensitiva, benché la loro essenza sia differente. (*De an.* III 7, 431a 8-14)

Al netto dei dibattiti che il passo ha generato, si apre nuovamente la questione dell'ampiezza di *aisthesis* in quanto coinvolta nel processo *orectico*. La percezione semplice, intesa come pura discriminazione, come "puro" elemento cognitivo, non basta ai fini dell'appetizione. È infatti chiamato in causa un tipo di percezione complessa, i cui confini sono ampliati dalla discriminazione del piacevole e del

14. Vedi *infra*, 172-182.

doloroso a livello del sensorio centrale¹⁵ e dal coglimento dell'oggetto come bene o come male. Sentire piacere e dolore è un *plus* rispetto al semplice percepire e, sebbene l'origine di queste esperienze possa essere ricondotta a un certo concordare del percepito con la medietà in relazione alle condizioni attuali dell'organismo¹⁶, ciò non è sufficiente per desiderare: sembra, cioè, essere richiesto un grado rudimentale di consapevolezza, una capacità di "percepire di percepire" che rende l'organismo in qualche modo cosciente dei *feelings* che sta sperando.

La riflessione di Aristotele sulle funzioni dell'anima, funzioni che si combinano diversamente nei vari esseri viventi, sembra avvenire nei termini di un *continuum* che dagli animali più semplici giunge fino all'uomo: è difficile segnare un momento a partire dal quale è possibile attribuire al senziente una "primitiva" coscienza di percepire, o individuare l'*orexis* quale funzione dell'anima di natura in-

15. È un concetto che non è propriamente presente nell'esposizione aristotelica, ma che possiamo ritenere implicato. Per il riferimento alla facoltà sensitiva quale centro di unificazione delle esperienze sensoriali, cfr. *De an.* III 2, 426b 18-19; III 2, 427a 10-14; III 7, 431a 17-20. Per l'individuazione dell'organo corporeo principio delle operazioni del vivente nel cuore cfr., tra gli altri, *De somno* 2, 456 a 5; *Juv.* 469a 7, 469b 15-18; e *Part. An.* II 10, 656a 28, III 3, 665a 12. Rimandiamo a Sassi 2014: 265-274, per la complementarità di questi scritti con il *De anima* circa il rapporto anima-corpo.

16. *Contra Corcilius* 2011: 124 ss., che offre una lettura oggettiva del fatto che provare piacere e dolore è «agire con la medietà sensitiva riguardo al bene o al male, in quanto tali», negando che a livello percettivo avvenga un qualche atto di discriminazione analogo all'affermazione e alla negazione, per mezzo del quale l'animale rappresenta o percepisce un oggetto come bene o come male, e allora lo persegue o lo evita, bensì «whenever a perception is pleasant or painful, the soul pursues or avoids as if it were affirming or denying». In base a questa lettura non vi sarebbe quindi necessariamente consapevolezza, da parte del soggetto percipiente, della sua relazione con l'oggetto e dell'azione conseguente, perché la relazione è oggettiva e il suo effetto è meccanico: l'oggetto è "bene" perché ripristina lo stato naturale dell'animale in una data situazione: Aristotele starebbe fornendo «a somewhat circumstantial analysis of a homeostatic mechanism of self-maintenance on the level of perceivers: animals whose physical state does not match their natural state feel pleasure when they perceive things which restore this state». Questa è la struttura di base, un «minimal account» del desiderio irrazionale, utile a spiegare perché il desiderio e con esso sentire piacere o dolore sorge nell'animale. La spiegazione è appunto di tipo meccanicistico: si fa riferimento al «replenishment model» e quindi all'assenza oggettiva di una condizione di "benessere" dell'organismo che *tende* così al ripristino delle condizioni ideali, senza che sia necessaria una consapevolezza della relazione con il piacere, fine ultimo del desiderio irrazionale. Non essendo possibile in questa sede un'analisi dettagliata di questo passo rimando all'interpretazione (che preferisco) di Charles 2006: 19-40.

tenzionale che esprime la tensione interiore e orientata a un oggetto. È infatti necessario qui ricordare che il concetto di *orexis* è figlio del più ampio concetto dell'aspirazione a, della tensione verso qualcosa, che è pervasivo dell'intera filosofia di Aristotele, ed è radicato sia a livello della materia, sia del vivente, fino a manifestarsi a livello cosmico¹⁷. E il vivente tutto, secondo la prospettiva aristotelica, opera in vista della sopravvivenza della specie:

la funzione più naturale degli esseri viventi, di quelli che hanno raggiunto lo sviluppo e non sono menomati o non derivano da generazione spontanea, è di produrre un altro individuo simile a sé: l'animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell'eterno e del divino. In effetti è a questo che tutti gli esseri tendono – *panta gar ekeinou oregetai* – ed è per questo fine che operano gli esseri che operano secondo natura (“fine” ha due significati: “ciò in vista di cui” e “colui a vantaggio del quale”). (*De an.* II 4, 415a 27 – b2)

L'operazione che Aristotele compie nel *De anima* e altrove è dunque quella di individuare nell'*orexis* una facoltà dell'anima animale con caratteristiche proprie, che va a specificare la visione generica di *orexis* quale tensione teleologica del vivente tutto. Il filosofo opera cioè una distinzione fra una risposta *passiva* agli stimoli ambientali, come, diciamo, nel caso di una pianta che “risponde” a uno stimolo luminoso orientando le foglie verso la fonte di luce, e una risposta *attiva* a tali stimoli, dove il riconoscimento dell'esperienza del piacere e la distinzione dell'oggetto che lo causa consentono l'attivazione della facoltà della tendenza, così che l'organismo senziente sia capace di orientarsi verso ciò che è adatto alla sua natura, per *meglio* operare in vista della sua sopravvivenza e della preservazione della specie.

Inquadrata l'*orexis* e individuati i suoi rapporti con l'*aisthesis*, ne indagheremo adesso il ruolo nella locomozione animale, a partire dall'introduzione della *phantasia*. Anche la *phantasia* amplia i con-

17. Cfr. *Phys.* I, 9 192a 17-24, *Metaph.* XII, 7 1072a 26, *Metaph.* I, 1 980a 1.

fini funzionali della percezione complessificando l'anima animale, e non va dunque indagata quale facoltà indipendente, bensì in stretta continuità con l'*aisthesis*, in quanto *kinesis* che da quella deriva e dipende.

2. Tendenza e cognizione nel movimento animale. La *phantasia*

De anima III 3 è il celebre luogo dedicato per intero alla *phantasia* e da esso, nonostante le tensioni che lo contraddistinguono, è necessario partire per un'indagine su *orexis* e locomozione. Dopo aver caratterizzato la *phantasia* quale *dynamis kritike*, in quanto «è una delle facoltà o abiti con le quali giudichiamo e siamo nel vero o nel falso» (*dynamis e hexis kath'has krinomen kai aletheuomen e pseudometha*) (*De an.* III 3, 428a 3-4), e dopo averla differenziata dalle altre facoltà con la stessa funzione, Aristotele offre una descrizione positiva della *phantasia*, seguita dalla definizione "causale" di «movimento risultante dalla sensazione in atto» (*De an.* III 3, 429a 1-2):

È possibile che, quando una data cosa è mossa, un'altra sia mossa da essa. Ora l'immaginazione sembra che sia una specie di movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto negli esseri forniti di sensazione, e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione. È poi possibile che dall'attività della sensazione sia prodotto un movimento, e questo dev'essere simile alla sensazione. Tale movimento non può prodursi senza sensazione né trovarsi in esseri non forniti di sensazione; in virtù di esso, chi lo possiede può esercitare e subire molte azioni, ed esso può essere vero o falso. (*De an.* III 3, 428b 10-17)

Due sono gli elementi importanti in questo passo, che non possono essere tralasciati in un'indagine sull'azione in Aristotele: da un lato, nuovamente, la relazione con l'*aisthesis*, che è detta essere condizione necessaria affinché vi sia *phantasia*, in quanto l'attività della prima – originata dall'oggetto sensibile – causa il movimento

(*kinesis tis*) della seconda. L'altra affermazione da evidenziare è che in virtù del possesso di questo movimento è possibile esercitare e subire molte azioni (*kai polla kat' auten kai poiein kai paschein to echon*), affermazione che sembra alludere alla possibilità che gli animali che ne sono provvisti agiscano grazie alla *phantasia*. Tale ipotesi sembra inoltre essere supportata da quanto Aristotele afferma a chiusura del capitolo, che riportiamo: «e per il fatto che le immagini rimangono in noi e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni in accordo con esse, alcuni perché non sono forniti d'intelligenza, come i bruti, altri perché talora hanno la mente oscurata dalla passione, dalla malattia o dal sonno, come gli uomini» (*De an.* III 3, 429a 4-9).

Ora, per chiarire la continuità della concezione della *phantasia* in *De anima* III 3 con quella che emerge dai capitoli del trattato dedicati alla locomozione, e poter così considerare l'estensione della *phantasia* nell'azione animale, considereremo brevemente i due gruppi principali ai quali possono essere ricondotti gli studi sulla *phantasia*. Il primo gruppo è quello che la considera come una funzione non “critica” e meramente conservativa: il suo ruolo è quello di conservare gli *aisthemata* e il loro potere causale nel sensorio centrale, così che, quando gli *aisthemata/phantasmata* si riattivano grazie alle successive e similari interazioni dell'animale con il suo ambiente, le facoltà cognitive hanno accesso a questo materiale ri-attivato e possono compiere la discriminazione vera e propria (*minimal account della phantasia*)¹⁸. Vi è poi un altro gruppo di studi che accentua invece il valore cognitivo della *phantasia*, riconoscendole una funzione che si aggiunge a quella dell'*aisthesis*, elaborando e interpretando il contenuto sensoriale (spiegazione interpretativa)¹⁹.

Una prospettiva polarizzante come questa, tuttavia, può condurci fuori strada nel comprendere di fatto il contributo della *phantasia* alla definizione dell'oggetto dell'*orexis* da un lato e alla locomo-

18. Celebre la posizione di Schofield 2011: 119-134. Vedi anche la posizione di Rapp nella sua introduzione a Primavesi-Rapp 2020; e di Corcilius: 299-344, nello stesso volume.

19. Filone inaugurato da Craven Nussbaum 1978, seguito, tra gli altri da Frede 1992: 279-295 e fatto proprio, con diverse declinazioni, da Richardson nel medesimo volume.

zione animale dall'altro. Se non si vuole ridurre la *phantasia* a un contenitore di "sbiaditi" contenuti sensoriali pur sostenendone la dipendenza dall'*aisthesis* nei termini indicati in *De anima* III 3²⁰; se si vuole, cioè, tentare di salvare la specificità della sua funzione anche nel suo operare in presenza dell'*aisthesis*, si dovrà optare per quella che potremmo chiamare una "visione interpretativa debole"²¹. Una visione, cioè, che rivendica il ruolo *kritikon* della *phantasia* almeno sotto alcune condizioni, quali una previsione futura della piacevolezza o meno di un oggetto o di un "counterfactual scenario", e con ciò anche la sua funzione basica nella locomozione animale, senza per questo implicare che l'*aisthesis* offra alla *phantasia*, come neanche all'*orexis*, un contenuto sensoriale grezzo²². La *phantasia* non è un qualcosa "di più", che interviene, cioè, soltanto in assenza di un contenuto percettivo di per sé non distinto, ma come l'*orexis* è coestensiva con l'*aisthesis*, con cui coopera nel fornire all'animale l'oggetto (o meno) del desiderio²³. Cercherò di consolidare questa interpretazione richiamando i passi più rilevanti di *De anima* III 9-10 e di *De motu animalium* 6-8, dai quali emerge chiaramente sia la centralità della *phantasia* sia l'interazione delle facoltà cognitive tra loro da un lato e con l'*orexis* dall'altro.

20. Cfr. anche *Insomn.* I, 459a 15-18: «[...] si è già parlato dell'immaginazione nel trattato *Sull'anima*, e la parte preposta all'immaginazione è la stessa di quella preposta alla percezione, mentre l'essere della facoltà percettiva è diverso da quello della facoltà immaginativa (*kai esti men to auto to aisthetikoi to phantastikon, to d'ainai phantastikoi kai aisthetikoi heteron*) [...]».

21. Sia Lorenz 2006, sia Pearson 2012, mi sembrano intraprendere una direzione di compromesso e rivalutazione parziale del ruolo della *phantasia* in relazione ad *aisthesis*.

22. Sottolinea la natura attiva di *aisthesis* Ferrarin 2006: 89-112.

23. D'accordo con Modrak 1987: 23 ss., che ritiene che il *range* della sfera d'azione della percezione si possa ampliare fino a includere, oltre alla percezione sensoriale, anche «reflexive awareness, imagination and memory». Tutte le attività raggruppate sotto il termine *phantasia* sono funzioni del sistema percettivo. Per quanto concerne il ruolo della *phantasia* nella formazione del desiderio e nella causazione del movimento volontario, Modrak argomenta poi prendendo le mosse dalla struttura del sillogismo pratico e dall'osservazione che il desiderio è attualizzato in relazione agli oggetti particolari: è nell'individuazione e direzione del desiderio su uno specifico oggetto tra quelli potenziali presentati al percipiente dalle altre facoltà, che la *phantasia* gioca un ruolo preponderante. La connotazione del desiderabile è attribuita infatti dalla *phantasia* sulla base della previsione del piacevole associato all'oggetto, che fa leva sull'esperienza passata del percipiente. Cfr. anche Modrak 1986: 47-69.

In *De anima* III 10, dopo aver enucleato le ragioni per cui la facoltà vegetativa, quella sensitiva, e quella dell'intelletto e della tendenza prese da sole non possono considerarsi causa della locomozione, Aristotele afferma «[...] è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure l'intelletto (*e orexis e nous*), se si considera l'immaginazione una specie di pensiero» (*De an.* III 10, 433 a 9-10). E, poco sotto: «[...] È ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza (*orexis*) e il pensiero pratico (*dianoia praktike*) [...]. Anche l'immaginazione, quando muove, non muove senza la tendenza» (*De an.* III 10, 433a 18-21). Nel *De motu animalium*, ancora più chiaramente, leggiamo quanto segue:

[...] i fattori di moto dell'animale sono il pensiero, l'immaginazione, la decisione, *il volere* e il desiderio. Tutti questi si riportano a intelligenza e tendenza (*tauta de panta anagetai eis noun kai orexin*). L'immaginazione e la percezione occupano lo stesso posto dell'intelligenza, perché concernono tutte il giudizio [...]. *Il volere*, invece, lo slancio e il desiderio costituiscono tutti tendenza [...]. Pertanto a suscitare per primi il moto sono l'oggetto della tendenza e quello del pensiero (*hoste kinei proton to orekton kai to dianoeon*). (*MA* 6, 700b 17-23)

Emerge chiaramente il ruolo centrale della *phantasia*, ma si impone una riflessione sul modo in cui le facoltà *kritikai* intervengono nel causare la locomozione, e sul rapporto di queste, e in particolare della *phantasia*, con l'*orexis*. Riguardo alla cooperazione delle facoltà, vanno richiamati anche alcuni passi del *De motu animalium*, che non riescono a sostenere una concezione "minimale" della *phantasia*. Che *aisthesis* e *phantasia* cooperino a causare il movimento anche autonomamente dal *nous* (di cui gli animali non-umani sono privi) sembra essere infatti sostenuto alla fine del sesto capitolo del trattato: «[...] l'animale è mosso e fatto camminare dalla tendenza o dalla decisione, quando vi è stata un'alterazione secondo la percezione o l'immaginazione [*kineitai gar kai poreuetai to zoon orexei e proairesei, alloiothentos tinos kata ten aisthesin e ten phantasian*]» (*MA* 6, 701a 4-5). Qui, infatti, la congiunzione *he* può avere valore

disgiuntivo inclusivo (lat. *vel*), e non esclusivo. D'altronde, *aisthesis* e *phantasia* cooperano con il *nous* nel sillogismo pratico, presupposto nell'azione umana: «[...] perciò quando si agisce verso uno scopo grazie alla percezione o all'immaginazione o all'intelligenza, si fa subito ciò a cui si tende; [...] il desiderio mi dice che devo bere, la percezione, l'immaginazione o l'intelligenza mi dicono che questa è una bevanda, subito si beve» (*MA* 7, 701a 29-34). Il ruolo essenziale della *phantasia* nell'origine del desiderio trova ulteriore conferma nel cap. 7 del *De motu*: «così dunque gli animali sono spinti a muoversi e ad agire essendo la causa ultima del muoversi la tendenza, e producendosi questa o per mezzo della percezione o dell'immaginazione e dell'intelligenza» (*tautes de ginomenes e di'aistheseos e dia phantasias kai noeseos*) (701a 34-36)²⁴.

Ora, la trattazione del movimento locale nel terzo libro del *De anima* si muove chiaramente lungo le stesse linee. Infatti, come Aristotele dichiara nel capitolo 9:

quanto al movimento locale, si deve ricercare che cos'è che muove l'animale con lo spostamento locomotorio. È chiaro che non è la facoltà nutritiva. Infatti questo movimento è sempre in vista di qualcosa (*he heneka tou*) e s'accompagna all'immaginazione e alla tendenza, poiché nessun essere che non appetisca o non eviti alcunché, si muove se non per costrizione. (*De an.* III 9, 432b 13-17)²⁵

Il ruolo essenziale della *phantasia* nella causazione del desiderio è ribadito alla fine del capitolo successivo, laddove Aristotele,

24. La divisione in due blocchi che vedono *aisthesis* da un lato e *phantasia* e *nous* dall'altro potrebbe essere l'effetto del tentativo di mettere in evidenza due situazioni tipiche in cui si hanno tendenza e locomozione: una in cui l'oggetto è direttamente offerto ai sensi dell'animale; l'altra che avviene invece in assenza dell'oggetto, la cui nozione è evocata. Tale divisione, dunque, servirebbe a descrivere adeguatamente queste due situazioni, ma non implica che l'*aisthesis* sia da sola sufficiente a causare il desiderio. La possibilità che sia in questione una concezione allargata di *aisthesis*, che includa, cioè, anche la *phantasia*, resta dunque aperta, e anzi suffragata dai passi che riporteremo qui di seguito.

25. Cfr. anche *De an.* III 10 433b 12, dove ciò che muove è innanzitutto l'*orekton*, poiché «muove senza essere mosso, per il fatto di essere pensato o immaginato».

portando a termine la spiegazione della causa/cause della locomozione, asserisce che «è in quanto è capace di tendere che l'animale può muovere sé stesso, e non possiede questa capacità senza l'immaginazione (*phantasia*)» (*De an.* III 10 433b 27-29). Passo che si mostra perfettamente in linea con quello del *De motu* in cui è descritta la cosiddetta *chain of movers*: «[...] le parti strumentali sono apprestate convenientemente dalle affezioni, le affezioni dalla tendenza, la tendenza dall'immaginazione. Questa, poi, si produce o per mezzo del pensiero o per mezzo della percezione» (*MA* 8, 702a 18-20). Con molta precisione, qui la *phantasia* sembra configurarsi come un elemento intermedio necessario non soltanto a causare la locomozione dell'animale insieme alla tendenza, ma anche a preparare (causare) il desiderio, ovvero a determinarne il contenuto²⁶. Vedremo ora come questa capacità della *phantasia* si confermi nel quadro delle spiegazione del processo di locomozione, in cui interviene il problema delle cause del movimento e della loro interazione.

26. Se tuttavia possa esistere un desiderio senza *phantasia*, e quindi se la percezione possa ritenersi non solo necessaria ma anche sufficiente a innescare l'*orexis*, è oggetto di dibattito (cfr. in particolare Lorenz 2006 e Pearson 2012). Come analizzato sopra, l'*orexis*, nella specie dell'*epithymia*, è fatta seguire all'*aisthesis*, nella specie del tatto, grazie alla mediazione del piacere e del dolore: anche negli animali stazionari, privi degli strumenti adatti alla locomozione, la percezione di un tangibile può infatti dar origine a un'esperienza di piacere o di dolore e, attraverso di essa, alla tendenza nella specie dell'*epithymia*, che si caratterizza altresì come una tendenza alla continuazione della situazione percettiva in atto esperita come piacevole. Quindi, o il desiderio può emergere direttamente dalla percezione quale risposta comportamentale immediata in risposta a uno stimolo (come argomenta Lorenz facendo leva sull'esempio della contrazione delle spugne di mare) oppure, se il desiderio presuppone sempre una prospettiva, e poniamo la *phantasia* come necessaria, allora risposte quali semplici reazioni agli stimoli non sono da classificarsi come esempi di *orexis* (Pearson). Una terza ipotesi potrebbe essere quella di estendere una concezione pur rudimentale di *phantasia* all'intero regno animale, dato che una *phantasia* dei sensibili propri è considerata in *De anima* III 3 (428b a 26-29). Tuttavia, è forse possibile osservare la questione degli esseri più semplici da una prospettiva differente, ammettendo un'oscillazione di Aristotele nell'attribuzione della facoltà percettiva ad esseri semplici quali le spugne. Si tratta infatti di viventi che “partecipano di entrambe le nature, vegetale e animale” (*amphoterizontai*) e la cui linea di confine tra una funzione e l'altra non è netta, bensì sfumata. Non essendo questa la sede adatta per un approfondimento, mi propongo di dedicare alla questione un prossimo lavoro.

2.1. Orektikon e orekton: *la locomozione animale in De anima III 9-10*

In generale i due capitoli dedicati all'individuazione delle cause della locomozione presentano una struttura poco lineare, dovuta verosimilmente alla difficoltà di affidare alle diverse funzioni ruoli e tipi di causalità differenti²⁷. Come visto sopra, infatti, il movimento locale è un fenomeno complesso, di cui è possibile rendere conto soltanto riconoscendo l'intervento di più facoltà, quelle cognitive da un lato (afferenti in generale alla sfera del *nous*), e la tendenza dall'altro. In apertura del capitolo 10, Aristotele offre così una risposta al problema, affermando che «entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto e la tendenza (*nous kai orexis*)», e lo slittamento verso una forma di collaborazione delle facoltà è segnalato, nelle righe immediatamente successive, dall'accento posto sull'oggetto della tendenza:

[...] Anche ogni tendenza è in vista di qualcosa (*heneka tou*), giacché l'oggetto della tendenza è il punto di partenza dell'intelletto pratico, e l'ultimo termine è il punto di partenza dell'azione. Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza e il pensiero pratico, poiché l'oggetto della tendenza (*to orekton*) muove, e per questo il pensiero muove, perché tale oggetto è il suo punto di partenza. (*De an.* III 10, 433a 15-20)

L'*orekton* funge da perno attorno a cui ruota l'azione e da elemento che mette in relazione l'attività dell'*orektikon* con quella del *nous*²⁸. Eppure, quale conclusione di quanto appena affermato, Aristotele pone che «c'è un unico motore: la facoltà appetitiva (*hen de*

27. Propedeutica all'indagine è una ripresa del tema delle parti dell'anima, probabilmente al fine di sottolineare l'unitarietà della tendenza (*De an.* III 9, 432b 3-7): se, infatti, tale facoltà fosse divisa tra le parti dell'anima, sarebbe difficile ricondurre primariamente a essa la funzione locomotoria.

28. Si tratta qui del momento a valle dell'intero processo di locomozione: posto l'*orekton*, il *nous* muove ragionando sui mezzi attraverso il quale il fine/*orekton* può essere realizzato.

ti to kinoun, to orektikon). Se infatti fossero due a muovere, l'intelletto e la tendenza, muoverebbero in virtù di una forma comune (*ei gar dyo, nous kai orexis, ekinoun, kata koinon an ti ekinoun eidos*)» (*De an.* III 10, 433a 21-22)²⁹. La restante parte del capitolo è tesa così a chiarire i diversi momenti del processo e il diverso ruolo causale delle funzioni in gioco. Leggiamo:

E poiché si producono tendenze che sono contrarie le une alle altre (*epei d'orexeis ghinontai enantiai allelais*), [...] ciò che muove sarà specificamente unico, ossia la facoltà appetitiva in quanto tale (e anzitutto l'oggetto della tendenza (*proton de panton to orekton*), poiché questo muove senza essere mosso, per il fatto di essere pensato o immaginato), mentre numericamente i motori saranno molteplici. Poiché ci sono tre cose: una il motore (*to kinoun*), la seconda ciò con cui muove (*d'ho kinei*), la terza ciò che è mosso (*to kinoumenon*), e il motore è duplice: uno immobile, l'altro motore e mosso, il motore immobile è allora il bene che è oggetto dell'azione, il motore mosso è la facoltà appetitiva (giacché ciò che è mosso, è mosso in quanto appetisce, e la tendenza è una specie di movimento o un'attività) e ciò che è mosso è l'animale, mentre lo strumento con cui la tendenza muove è senz'altro corporeo, e perciò lo si deve esaminare tra le funzioni comuni al corpo e all'anima. (*De an.* III 10, 433b 5-20)

Prima di tutto, Aristotele afferma che la facoltà della tendenza può dirsi una nella specie (*eidei men hen an eie to kinoun*), e solo in questo senso ciò che muove è uno. Il riferimento alla molteplicità numerica dei motori ne chiarisce l'articolazione reciproca³⁰: il motore immobile è il bene oggetto dell'azione, il motore mosso è la facoltà appetitiva e il mosso è l'animale. La facoltà appetitiva necessita inoltre di un quarto elemento: è introdotto così lo strumento corporeo, che si aggiunge alla triade di fattori cui è ricondotto il movimento in generale nell'ot-

29. Tale preminenza della tendenza è giustificata dal fatto che ogni volta che il *nous* induce all'azione, l'*orexis* è presente in qualità di *boulesis*, mentre il movimento può avvenire contro la ragione sotto l'influenza dell'*orexis alogos*.

30. Hicks 1907: 559, Polansky 2007: 521.

tavo libro della *Fisica* (motore immobile, motore mosso, oggetto solo mosso)³¹. L'*orekton*, dunque, assume il ruolo di causa efficiente del processo di locomozione, di cui è ragion sufficiente: in quanto motore-mosso, mette a sua volta in movimento l'intero ente animato attraverso le parti cosiddette strumentali, in linea con quanto leggiamo nel *De motu animalium* in un passo che ben descrive la trasmissione del movimento e il ruolo di ogni elemento: «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» (*MA* 8, 702a 18-20). L'*orekton*, per il fatto di essere pensato o immaginato, è invece il motore immobile del movimento, e le facoltà cognitive, che consentono di conoscere, di “interiorizzare” per così dire, l'oggetto esterno desiderato, assumono qui un ruolo a monte del processo locomotorio, ponendosi solo come cause necessarie affinché la tendenza possa passare in atto³². Ora, l'*orekton* è definito come il bene che è oggetto dell'azione, ed è proprio su piacere e dolore, e bene e male, che convergono cognizione e tendenza, dando inizio al processo locomotorio mediante la trasmissione del movimento dall'oggetto esterno, desiderato dall'animale, all'animale stesso, che si muoverà per ottenerlo.

I modi in cui questo avviene sembrano per Aristotele determinarsi secondo una relazione con l'oggetto-in-quanto-piacevole/bene di tipo soggettivo: relazione, dunque, declinata come tale da un principio cognitivo interno al soggetto. L'elemento differenziale della locomozione animale sarebbe allora da individuarsi nella natura intenzionale dell'oggetto del desiderio, e cioè il fatto che tale oggetto, pur essendo in ultima analisi esterno all'animale, deve essere tuttavia afferrato da quest'ultimo come per sé rilevante e motivante. Ciò è

31. *Phys.* VIII 5, 256b 14-24. Cfr. anche *Metaph.* XII 7, 1072a 21-25. Per un'indagine sullo strumento corporeo del movimento, che non possiamo svolgere in questa sede, rimandiamo, tra gli altri, a Gregoric 2020: 416-444.

32. D'accordo con Medda 2016: 47, riteniamo che la discussione intorno alla priorità di cognizione o desiderio nella produzione del movimento finalizzato si possa vedere come «il frutto di un fraintendimento», poiché ad Aristotele non interessa escludere l'una o l'altra funzione dell'anima dall'accesso all'*orekton*, quanto appunto «saggiarne il diverso ruolo causale».

reso possibile proprio dalla natura valoriale dell'*orekton*, che emerge in particolare da *De anima* III 10, 433a 26-30:

L'intelletto dunque è sempre retto, mentre la tendenza e l'immaginazione possono essere rette e non rette. Perciò è sempre l'oggetto della tendenza che muove, ma questo o è il bene o ciò che appare come bene (*e to agathon e to phainomenon agathon*); non però ogni bene, ma il bene che è oggetto dell'azione (*to prakton agathon*). Oggetto dell'azione è ciò che può essere altrimenti.

Il fulcro della locomozione è da rintracciarsi, dunque, nel bene o, meglio, nell'*orekton* che è desiderato in quanto è colto come *buono* proprio attraverso la *phantasia*, a prescindere dal fatto che lo sia realmente³³. Come mostrato nel paragrafo precedente, la *phantasia* è la funzione cognitiva rilevante per gli animali non razionali, e la sua centralità ha trovato adesso conferma nell'analisi della struttura del processo locomotorio e dell'articolazione dei motori ha potuto confermarne la centralità: è grazie alla *phantasia* che l'animale può configurarsi come oggetto connotato in termini valoriali nell'ottica della sua acquisizione futura. Coerentemente, Aristotele può concludere il capitolo affermando che «è in quanto ha facoltà di tendere che l'animale è capace di

33. Cfr. tra gli altri Furley 1978 e Richardson 1992. In particolare, Richardson (381 ss.), afferma che la sua interpretazione poggia su un modello "good based" secondo cui il bene oggetto della tendenza è individuato come motore immobile interno dell'azione, azione che è spiegabile soltanto se si dà un oggetto che l'ente animato desidera in quanto bene (as good): tale modello implica allora che l'operazione di discernimento intervenga *in primis* proprio nel considerare l'oggetto desiderato *come* bene e solo in un secondo momento, posto cioè l'oggetto, che le facoltà cognitive intervengano nel selezionare i modi per raggiungere il fine desiderato. Tale modello si contrappone a quello "desire-based" secondo cui la connessione fra l'azione e il bene vale soltanto in generale, in virtù cioè dell'inclinazione teleologica dell'anima del vivente, il quale però non desidera necessariamente un oggetto particolare in quanto "bene". Le attività cognitive offrirebbero l'oggetto del desiderio al percipiente, senza implicare però che tale oggetto debba essere riconosciuto come bene e desiderato in quanto tale. A livello testuale, l'interpretazione offerta da Richardson fa leva soprattutto sulla resa con *orekton*, invece che con *orektikon*, della problematica occorrenza in *An.* III 10, 433 a 21 («Pertanto c'è un unico motore: l'oggetto della tendenza (*to orekton*)»), che si basa sulla scelta di seguire la famiglia di manoscritti principale ELW (seguendo Bekker, Trendelenburg, Belger, Wallace); *contra* Hicks 1907: 558, commentando 433a 21, che segue Torstrik, Biehl e Rodier e legge *to orektikon* (seguito a sua volta da Movia 2016).

muovere sé stesso, e non possiede questa facoltà senza l'immaginazione (*orektikon de ouk aneu phantasias*)» (*De an.* III 10, 433b 28-29).

L'accento sul *bene* ci conduce direttamente alla riflessione condotta nell'*Etica*. L'*agathon* o è tale o è solo apparente: il vero bene è appannaggio dell'intelletto pratico proprio dell'animale razionale; sia la *phantasia* che l'*orexis* sono invece soggette a errore, in quanto l'animale potrebbe tendere verso ciò che *appare* essere *agathon* senza esserlo realmente. Ora, la possibilità di riconoscere il vero bene è l'aspetto attorno al quale ruota il processo di educazione dell'esperienze di piacere e dolore e della tendenza di cui ci parla l'*Etica Nicomachea*: l'analisi dell'azione umana lì condotta mostra infatti che un desiderio e un'immaginazione "retti" necessitano dell'abitudine al bene che solo l'educazione può impartire. Il consolidarsi delle *hexeis*, delle disposizioni all'azione, come una "seconda natura" consente il perseguimento di obiettivi moralmente rilevanti. Il mirare al vero bene dell'intelletto pratico, infatti, non riesce a determinare l'azione buona senza la sinergia con la parte appetitiva, correttamente educata.

3. L'*orexis* e l'azione etica

Nel primo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele enuncia, come noto, una bipartizione dell'anima in razionale e irrazionale che in parte risente certamente dell'influenza platonica, ma soprattutto è imposta dagli scopi della trattazione e dal tipo di pubblico a cui il trattato etico è rivolto. Qui, a differenza che nel *De anima*, lo studio dell'anima non pone l'accento sulla struttura comune al vivente, e in particolare sulla continuità animali irrazionali-uomo, quanto invece sulla virtù propria dell'anima umana, in connessione con l'indagine (teorica e pratica) sul sommo bene: l'*eudaimonia*. Questa è definita come «attività dell'anima secondo virtù completa» (*energeia tis kat'areten teleian*), e la virtù ha che vedere primariamente e sostanzialmente con l'agire proprio dell'uomo, e cioè con «l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione» nella sua versione eccellente (*ENI* 6, 1098a 7-8). Ora, è in questo quadro che l'*orexis* è

introdotta quale parte dell'anima intermedia e mediatrice tra i due poli dell'irrazionale e del razionale. Con linguaggio platonizzante, Aristotele afferma infatti che c'è una parte dell'anima che «partecipa della ragione (*metechousa logou*)» (EN I 13, 1102b 14), definita «impetuosa e, in generale, desiderante (*to d'epithymetikon kai holos orektikon*)» (EN I 13, 1102b 30-31), il cui rapporto di partecipazione è descritto come un suo ascoltare la ragione e obbedirle o meno. Di questa parte sono proprie le virtù morali, mentre della parte razionale in senso stretto sono proprie quelle intellettuali:

Anche la virtù viene divisa secondo questa differenza. Infatti diciamo che alcune virtù sono intellettuali e altre morali: sapienza, senno e saggezza sono intellettuali, generosità e temperanza sono invece morali; parlando del carattere, non diciamo che è sapiente e comprensivo, ma che è mite o temperante. D'altra parte lodiamo anche il sapiente per il suo stato abituale, e chiamiamo con il nome di 'virtù' gli stati abituali degni di lode. (EN I 13, 1103a 3-10)³⁴

In ambito etico, la parte *orectica* assume un ruolo decisivo, in quanto modellabile secondo certi principi e norme che Aristotele delinea nel corso del trattato, in modo da aderire o meno ai dettami della ragione. L'acquisizione delle virtù morali attraverso il processo di abitudine all'azione buona consente, dunque, all'uomo di *desiderare bene*, ovvero di sviluppare una componente emotiva che sia in equilibrio e cooperi con la ragione.

3.1. *Hexis, pathe, logos: corporeità delle passioni e virtù morale*

Attraverso il processo di abitudine a compiere azioni virtuose (o viziose) è possibile sviluppare una disposizione stabile nel tempo (*hexis*) ad agire in un certo modo, segno del carattere (*ethos*) dell'individuo.

34. Utilizzo, qui e oltre, la traduzione di Natali 2010. Coerentemente, traduco di seguito *orexis* con «desiderio» o «parte desiderativa».

Leggiamo:

[...] alcuni diventano moderati e miti, altri intemperanti e iracondi: i primi a partire dal tenere in quei casi un certo tipo di comportamento, i secondi a partire dal comportamento opposto. Allora, in una parola, gli stati abituali derivano da attività dello stesso tipo. È per questo che si devono esprimere azioni di una certa qualità, poiché i nostri stati abituali sono diretta conseguenza delle loro differenze. (*EN II 1, 1103b 19-23*)

È chiaro, dunque, che attraverso l'educazione è possibile intervenire sul *come* si agisce, e tuttavia, poiché a sottendere l'azione umana sul versante psico-fisico sono le spinte emotive, l'agire virtuoso dipenderà anche e in primo luogo da un corretto uso di queste. Vi è, in altre parole, una sostanziale interdipendenza di desideri, passioni e azioni, come l'endiadi ricorrente e significativa *pathe kai praxeis* (*EN II 5, 1106b 25*)³⁵ evidenzia, e l'intervento educativo sarà rivolto anche alla qualità di desideri e passioni. Ciò è evidenziato dal tipo di educazione della sfera *orectica* dell'anima, che avviene, cioè, come allenamento alla ricerca della *mesotes*, ovvero di quella medietà tra l'eccesso e il difetto che costituisce il criterio di *specificazione* del genere di *hexis* a cui appartiene la virtù (*EN II 4, 1106a 2-5*): affinché sia possibile compiere azioni virtuose, è necessario sviluppare la capacità di sentire le passioni in accordo con la medietà, cioè al momento giusto, nella giusta misura, ecc... Leggiamo:

di avere paura, adirarsi e in generale del provare sensazioni di piacere e dolore vi è un troppo e un poco, entrambi i quali non sono bene, ma il provarlo nel momento adatto, riguardo alle cose e in relazione alla gente adatta, per il fine e nel modo adatto, è giusto mezzo e un'ottima cosa, e questo è proprio della virtù. Allo stesso modo, anche in

35. Cfr. Urmson 1973: 224: «when Aristotle says that excellence of character is concerned with emotions and actions he does not mean that it has two distinct fields. He means that (temporarily neglecting the complicated cases of self-control and lack of it) an action can be regarded as manifesting and embodying some emotion».

relazione alle azioni vi è eccesso, difetto e giusto mezzo. (*EN* II 5, 1106b 19-21)

L'individuo deve allenarsi a provare le passioni in maniera congrua, all'interno di un *range* di medietà fra eccesso e difetto che si rivela appropriato a quella determinata situazione³⁶. Le passioni dell'anima, dunque, sono i «*dati* necessari su cui costruire la personalità morale»³⁷. L'importanza per la virtù morale della dimensione affettiva³⁸, in quanto parte della sua stessa definizione³⁹, va di pari passo con la rilevanza che la componente fisica delle affezioni assume anche in sede di riflessione etica, e ciò a causa della natura dei *pathe*, come esamineremo a breve. Su questo aspetto vogliamo mettere l'accento qui e oltre, per sottolineare la continuità con il modello che governa lo studio delle funzioni del vivente: quel modello che abbiamo già visto agire in campo biologico e psicologico, in particolare nella spiegazione del movimento animale, la cui analisi ha evidenziato che diverse componenti, ognuna con uno specifico ruolo causale, entrano in gioco nel «preparare convenientemente le parti organiche» (*MA* 8, 702a 18-20) al muoversi dell'organismo nel suo ambiente.

Ora, sebbene la fisiologia delle emozioni non emerga direttamente dai trattati di etica, tuttavia viene chiaramente alla luce in combinazione con la dimensione cognitiva nel primo capitolo, di carattere introduttivo e programmatico, del primo libro del *De anima*. Qui,

36. Non si tratta di un criterio pensabile nei termini di uno schema di risposta comportamentale rigido, perché non sussiste un punto medio oggettivo, bensì uno che è tale in relazione a noi (*pros hemas*). Cfr. *EN* II 5, 1106a 25-27.

37. Viano 2016: 73.

38. Anche se in questa sede non potremo approfondire questo aspetto rilevante per la formazione della virtù morale e per l'azione etica, evidenziamo qui che un ruolo fondamentale è giocato nuovamente dalle esperienze di piacere e dolore. Queste, infatti, sono nell'*Etica* il segno effettivo del costituirsi (o meno) della disposizione, *hexis*, virtuosa: l'azione potrà dirsi buona soltanto se l'agente ha esperito piacere per il fatto di compierla, e imparare a provare piacere nel compimento delle azioni buone è il meccanismo su cui è necessario fare leva nel processo di *ethismos*. Su quest'ultimo punto, vedi Burnyeat 1980.

39. «Abbiamo detto in modo abbastanza ampio che la virtù morale è medietà, e come lo è, che è medietà tra due mali, uno per eccesso e l'altro per difetto, e che è tale a causa del suo tendere al giusto mezzo proprio delle passioni e delle azioni» (*EN* II 9, 1109a 20-23).

Aristotele si preoccupa di individuare a chi appartiene il compito di studiare l'anima, e, a questo scopo analizza la natura delle affezioni dell'anima (403a 16-b 18). Per quanto riguarda la maggior parte delle affezioni, «risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo» (*De an.* I 1, 403a 6-7 sicché esse si possono considerare «forme contenute nella materia (*ta pathe logoi benyloi eisin*)» (*De an.* I 1, 403a 25). Una definizione completa dei *pathe*, sull'esempio paradigmatico dell'ira, sarà allora di questo tipo: «la collera è un certo movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa e avente tale fine» (*De an.* I 1, 403a 26-28). Tuttavia, le affezioni sono passibili di due definizioni differenti da parte del fisico e del dialettico, motivo per cui l'ira è, rispettivamente, «ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore» e «desiderio di molestare a propria volta (o qualcosa di simile)». La prima definizione «indica la materia», la seconda «la forma e l'essenza». Il risultato è che lo studio dell'anima e delle sue affezioni è compito del fisico “speculativo” o «filosofo della natura in senso aristotelico, che tematizza inseparabilmente gli aspetti formali delle cose e le loro basi materiali»⁴⁰, e che le affezioni dell'anima non possono essere trattate separatamente dalla materia fisica degli animali (*De an.* I 1, 403a 20-30)⁴¹.

Ma prima di fare l'esempio dell'ira, Aristotele fa un'osservazione per provare il legame dei *pathe* con il corpo che è ancor più rilevante per il nostro discorso:

[...] Non appena esse [le affezioni] si producono, il corpo subisce una modificazione. Lo comprova il fatto che talvolta, pur presentandosi stimoli forti e manifesti, non ci si irrita né si prova paura; mentre in altre circostanze siamo mossi da stimoli piccoli ed appena percepibili, qualora il corpo sia agitato e si trovi nella stessa condizione di quando si è in collera. Ma un fatto ancor più evidente è questo: pur non acca-

40. Movia 2016: 254 n. 23. Per la lettura di questo passo in generale cfr. Viano 2016.

41. Non potendo addentrarci in questa sede nella vivace discussione sul carattere dell'ilomorfismo aristotelico rimandiamo a Mingucci 2015: 269-286, per una esaustiva rassegna delle differenti tesi degli studiosi della filosofia della mente aristotelica.

dendo nulla che provochi timore, si hanno le stesse emozioni di chi è impaurito. (*De an.* I 1, 403a 18-24)

Dall'osservazione che è possibile, ad esempio, di adirarsi anche se lo stimolo è solo appena percepibile se il corpo è “nella stessa condizione”, è possibile inferire che una certa condizione psico-fisica può predisporre l'individuo a determinate emozioni, ed è al contempo verosimile che Aristotele abbia in mente «not only of an individual's temporary condition, but also of cases of stable constitutions»⁴². Tale ipotesi è supportata da vari passi del *corpus* aristotelico⁴³, alcuni dei quali rendono altresì evidente come la fisiologia delle passioni abbia a che fare con la temperatura corporea, e quindi con lo stato del sangue, materia del corpo⁴⁴. Fra i tratti causati dalle qualità del sangue, Aristotele include le virtù naturali: in *Part. An.* II 2, 648a 2-11, ad esempio, leggiamo come le qualità del sangue determinino diversi gradi di intelligenza e come una combinazione delle sue caratteristiche sia segno di coraggio o codardia⁴⁵. Da *Part. An.* II 4, 650b 33 ss. emerge poi, in particolare, come la qualità del sangue permetta di spiegare reazioni più o meno intense allo stimolo dell'ira⁴⁶.

Vi è, in altre parole, una disposizione naturale del sangue propria non solo a certe specie animali, ma anche a ciascun individuo, e tale disposizione «presente fin dalla nascita, che lo porta [il sangue] a scal-

42. Sassi 2022: 231.

43. Cfr., tra gli altri, *EN* 7 5,1149a5-18, *Rhet.* 2 13, 1389b 31-33.

44. Per una approfondita analisi del sangue e delle sue qualità quale causa materiale della collera cfr. Viano 2016. Cfr. anche più recentemente Mingucci 2022: 61-78.

45. «Il sangue più denso e più caldo è meglio atto a produrre forza, quello più rado e più freddo meglio favorisce le facoltà percettive e intellettuali. La stessa differenza vale per quelle parti che sono analoghe al sangue: perciò le api e altri simili animali sono per natura più intelligenti di molti animali sanguigni, e fra questi ultimi, quelli che hanno un sangue freddo e rado sono più intelligenti degli altri. I migliori però sono gli animali che l'hanno caldo e rado e puro: essi sono contemporaneamente ben dotati sia di coraggio sia d'intelligenza». Vedi anche *Part. An.* 686b25-27.

46. «Gli animali invece che hanno fibre abbondanti per numero e spessore, sono di natura più terrosa, di temperamento collerico e facili a lasciarsi trasportare dalla collera. La collera produce calore, e i solidi, una volta riscaldati, emettono più calore dei fluidi: ora le fibre sono un elemento solido e terroso, sicché si comportano nel sangue come fonti di calore e, nei momenti di collera, ne producono l'ebollizione [...]».

darsi di più o di meno, costituisce la base materiale – nei suoi caratteri di punto di origine e di persistenza – della formazione del suo carattere individuale»⁴⁷. Il corporeo entra così a pieno diritto nell'indagine etica sulle virtù morali, rendendola completa e inquadrabile nella cornice ilemorfica già propria della psicologia e biologia aristotelica⁴⁸, senza che ciò implichi una posizione deterministica: se le caratteristiche del sangue determinano il carattere naturale dell'individuo, l'acquisizione della disposizione stabile della virtù (o del vizio) morale dipende dal processo di educazione, che consente all'individuo di deliberare e di scegliere sulla base delle circostanze che si vengono di volta in volta a creare e del carattere acquisito. Ciò impedisce di ridurre la virtù morale a quella naturale, garantendo l'autonomia morale⁴⁹.

Ora, l'educazione della parte *orectica* dell'anima che consente all'individuo di sentire rabbia, paura o compassione in maniera appropriata⁵⁰, è solo un aspetto della piena realizzazione dell'agire virtuoso. Questo, infatti, è connesso all'imparare a discernere le circostanze di tali risposte, richiede, cioè, una componente "intellettuale". Ritroviamo così quel connubio tra elemento affettivo/emotivo, con il necessario coinvolgimento della componente corporea appena visto, e *krisis* che fa da filo conduttore, sebbene in modalità

47. Viano 2016: 72.

48. Cagnoli Fieccconi 2018: 63-74, sostiene che anche le virtù del carattere sono incorporate e devono essere considerate proprietà ilemorfiche del composto di forma e materia. La studiosa ritiene che si tratti di veri e propri «excellent psychophysical states with both bodily and psychic efficient causes. This is why an appropriate account of the virtues includes both their material bodily aspect and their psychic formal aspect» (65), e per provare ciò fa leva sul ruolo che la materia gioca nel loro sviluppo. Si noti che Cagnoli Fieccconi non prende posizione nel dibattito sull'ilomorfismo, sottolineando che la sua tesi è compatibile con qualsiasi versione di esso (64 n. 6).

49. Cfr. Morel 2007: 151-176. La natura offre all'uomo un insieme di potenzialità e l'agire umano è libero, in quanto consiste nell'attualizzazione di tali potenzialità secondo modi che non sono rigidamente predeterminati, anzi derivano la loro varietà (e una certa creatività) dall'esigenza di adattarsi continuamente alle circostanze e alle situazioni contingenti. Cfr. anche Viano 2005, secondo cui, se la materia sanguigna determina il carattere naturale individuale, la forma garantisce la libertà e l'autonomia morale.

50. Si tratta di un compito arduo, motivo per cui è contemplato da Aristotele un rango all'interno del quale l'azione può essere considerata buona: non è infatti biasimato «chi si allontana dal bene solo un poco, né se devia verso l'eccesso, né se devia verso il difetto; viene biasimato chi si allontana in misura maggiore, dato che costui non passa inosservato» (*EN* II 9, 1109b 18-20).

differenti, dell'intero agire animale. L'aspetto intellettuale emerge, in effetti, dalla definizione stessa della virtù morale, quale sua parte integrante. La virtù è «uno stato abituale che produce scelte (*hexis proairetike*), consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente (*horismene logoi*), e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto» (*EN* II 6, 1106b 36 – 1107a 3). La virtù morale per essere definita richiede, in altre parole, la virtù intellettuale della *phronesis*, segno, questo, di una mutua dipendenza fra le due. La buona disposizione della parte *orectica* dell'anima non può dirsi una vera e propria eccellenza a meno che la parte direttiva non sia nella condizione per indirizzare in maniera giusta: solo allora l'individuo sarà effettivamente saggio.

Ugualmente in continuità con il *De anima*, dove *orexis* e *nous* sono uniti nella locomozione degli animali non razionali facendo perno sull'*orekton*, lo step successivo della trattazione etica è proprio mostrare come, a fronte di un'appropriata educazione della parte appetitiva dell'anima, l'unità di ragione e desiderio si esprima nella scelta e nel processo deliberativo, ponendo l'accento proprio sull'oggetto che muove all'azione. Nel sesto libro, dedicato in particolare alla virtù dianoetica della *phronesis* e al suo rapporto con la virtù etica, emerge come la capacità di ragionare correttamente consenta all'individuo di portare a compimento i modelli di motivazione e di risposta finora visti, realizzando, attraverso le scelte, il fine verso il quale la natura della specie umana tende – e cioè l'attività dell'anima secondo virtù completa.

3.2. *La phronesis e il ruolo dell'orexis nella determinazione del fine e nella scelta dei mezzi*

Il sesto libro dell'*Etica Nicomachea* si apre con il proposito di Aristotele di stabilire che cosa sia la «retta ragione». Leggiamo:

siccome poi in precedenza abbiamo accennato che si deve scegliere il giusto mezzo, e non l'eccesso, né il difetto, e che il giusto mezzo è tale,

quale lo stabilisce la retta ragione [...] è necessario [...] che si definisca qual è la retta ragione (*ho orthos logos*) e quale ne è il criterio (*horos*, lett. 'limite'). (*EN VI 1*, 1138b 16-34, trad. Natali qui e oltre)

L'indagine parte dall'individuazione all'interno dell'anima razionale di due funzioni differenti: a una parte scientifica (*to epistemonikon*), che ha come fine la conoscenza e per oggetti gli enti «i principi dei quali non ammettono di essere diversamente», è contrapposta una parte calcolatrice (*to logistikon*) che ha come fine l'azione e come oggetti quegli enti che ammettono di essere diversamente e che hanno principi contingenti. La virtù intellettuale propria di quest'ultima parte dell'anima razionale è la *phronesis*, disposizione che ha la funzione specifica di realizzare la verità propria di quella determinata funzione⁵¹. Ora, la verità pratica concerne l'azione, e per questo rende necessario l'intervento della parte desiderativa: *orexis* e *nous* sono i principi nell'anima (*ta kyria*) di verità e azione:

Ciò che nel pensiero è affermazione e negazione (*esti en dianoi ai kataphasis kai apophasis*), nel desiderio è ricerca e fuga (*tout'en orexei dioxis kai phyge*), di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa è la sua verità; del pensiero teorico, e non pratico né tecnico, il bene e il male sono verità ed errore (dato che questo è l'operare tipico di tutta la parte pensante dell'anima), mentre della parte intellettuale pratica il bene è la verità che si trova in accordo con il desiderio corretto. (*EN VI 2*, 1139a 20-30)

È un passo che rimanda immediatamente ai motivi del *De anima*, in particolare al passo del capitolo 7 del terzo libro in cui ritro-

51. La verità è «l'operazione propria di tutte e due le parti intellettuali (*amphoteron de ton noetikon morion aletheia to ergon*)», *EN VI 2*, 1139b 12-13, ma, data la diversità di oggetti e fine, non può avere un significato univoco.

viamo un parallelismo tra ciò che accade sul versante della tendenza e ciò che accade su quello della cognizione⁵². Nel *De anima* abbiamo, cioè, *in nuce* una teoria dell'azione in cui procedono insieme cognizione e tendenza, che si esplica qui nell'*Etica* nel coinvolgimento di *orexis* e *logos* – componenti della verità pratica – sia nella formazione della virtù del carattere che nelle operazioni proprie della saggezza⁵³. Il fulcro di tale unione è nell'atto mentale della scelta (*proairesis*), definita proprio come «desiderio deliberato», al centro dell'indagine del libro III e del libro VI. La scelta è detta essere «principio d'azione» poiché è «ciò a partire da cui ha origine il movimento» e i suoi principi sono *orexis kai logos*, cioè «il desiderio, e il ragionamento in vista di qualcosa» (*EN VI 2*, 1139a 30-33). Come leggiamo nelle righe subito successive: «non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere, infatti, l'agire bene e il suo contrario non si danno senza pensiero e senza carattere. [...] La scelta è pensiero desiderante (*orektikos nous*) o desiderio pensante (*orexis dianoetike*), e l'uomo è un principio di questa specie» (*EN VI 2*, 1139a 34-1139b 5). La scelta è, inoltre, il centro di connessione per l'operare di virtù etica e saggezza, poiché l'*arete*, in quanto *hexis* permanente e consolidata, si estrinseca in essa e, al contempo, la *phronesis* consente tale estrinsecarsi ricercando (*zetesis*) i mezzi adeguati a realizzare il fine buono.

Ora, il fine è predeterminato, e una divisione tra quale principio ponga il fine e quale i mezzi, sembra essere effettuata da Aristotele nei capitoli conclusivi del VI libro, dove leggiamo: «È chiaro [...] che non vi sarà la scelta corretta senza saggezza e senza virtù, infatti l'una pone praticamente il fine, l'altra ciò che porta al fine» (*EN VI 13*, 1145a 3-5)⁵⁴. Il fine deriverebbe dunque dal processo di *ethismos*, e

52. Vedi *supra*, 169-170.

53. Anche se «in forme e con mescolanze differenti» nell'un caso e nell'altro, cfr. Natali 1989: 114.

54. Cfr. anche *EN VI 13*, 1144a 7-8 e *EN III 6*, 1132a 15-33, dove Aristotele, dopo aver trattato della scelta e della deliberazione, studia la *boulesis* quale *appetitus finis*. Prende, cioè, in considerazione la determinazione del fine nel suo aspetto valoriale e conclude che il bene secondo verità è oggetto del volere dello *spoudaios*, l'uomo virtuoso che giudica in modo corretto (*hekasta krinei orthos*) per il fatto che la verità gli appare evidente in ogni

sarebbe appannaggio della virtù etica, mentre alla saggezza sarebbe affidato il compito di deliberare sui mezzi per raggiungere il fine, assunto come punto di partenza.

Tuttavia, poste queste premesse, dobbiamo fare ritorno al punto di partenza dell'indagine del VI libro, ovvero la ricerca della «retta ragione» implicata nell'individuazione del giusto mezzo; e dobbiamo considerare, insieme, la definizione della saggezza quale «stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'uomo (*hexin alethe metà logou praktiken peri ta anthropoi agatha kai kaka*)» (EN VI 5, 1140b 4-6). Il «ragionamento, pratico» implicato nella saggezza, altrove descritto anche come «ragionamento vero» (*meta logou alethous*) (EN VI 5, 1140b 20), sembra coincidere proprio con il criterio, *orthos logos*, che abbiamo visto essere indispensabile per adeguare le proprie risposte emotive alle diverse circostanze, e cioè per l'individuazione del *meson*. È questo il segno di una funzione della saggezza che è quella di intervento, seppur indiretto, sul fine. Virtù etica e saggezza, in altre parole, sono inestricabilmente unite, e non si danno effettivamente l'una senza l'altra, senza per questo che ciò implichi difficoltà logiche, restando, *phronesis* e *arete*, disposizioni di due distinte parti dell'anima⁵⁵.

Concludiamo con la constatazione che *orexis* e *logos* sono coinvolti nei vari momenti della verità pratica, e uniti dal riferimento all'oggetto: il fine buono è determinato dalla virtù etica, cioè dalla parte *orectica* dell'anima correttamente orientata al bene attraverso il modellamento di desideri ed emozioni che avviene durante il processo di abitudine; la saggezza interviene in questo processo quale forma di razionalità che, strettamente legata a desiderio ed emozioni, guida questi ultimi al coglimento del *meson*. Una volta determinato il fine, durante la deliberazione che conduce all'azione, avviene poi quella che è stata defi-

singolo caso. Si tratta, cioè, dell'uomo che ha consolidato *hexeis* stabili virtuose attraverso il processo di *ethismos*.

55. La necessità di questo legame è evidenziata proprio nei capitoli conclusivi del VI libro: qui Aristotele mostra dapprima che la *phronesis* non è sé stessa senza virtù, e in seguito che possedere la virtù etica senza *phronesis* equivarrebbe di fatto a possedere un corpo robusto senza vista: quando questo si muove, rischia costantemente di cadere rovinosamente (1144b 8-14).

nita come la «trasmissione del desiderio» dal fine universale ai mezzi particolari⁵⁶. Tale trasmissione è essenziale per mantenere la coerenza con l'assetto dell'azione in senso lato, descritto nelle opere psicologiche e biologiche. Il pensiero, infatti, non muove nulla senza la tendenza, poiché è l'*orexis* che, in quanto causa motrice dell'azione, dà origine ai movimenti corporei. Così, la saggezza consente di collegare il fine alla situazione data, e nell'operazione di deliberazione governa sulla parte *orectica* dell'anima, che durante il calcolo tenderà a ciò che il ragionamento seleziona come i modi per realizzare il fine, essendo stata educata ad allinearsi con la ragione⁵⁷.

Troviamo qui una struttura che consente di arricchire i risultati dell'opera psicologica e di riflettere sul *bene* quale valore che va oltre i piaceri legati al corpo e quelli legati alla sfera del *thymos*: attraverso l'educazione delle risposte emotive, e cioè attraverso il processo di *ethismos*, l'uomo è in grado di acquisire la virtù e di orientare di volta in volta il desiderio verso ciò che ha imparato essere buono, e attraverso la saggezza che delibera è in grado di analizzare e progettare una serie di azioni volte alla realizzazione del *bene* desiderato.

4. Conclusioni

Obiettivo di questo lavoro era esaminare l'*orexis* quale componente essenziale dell'azione in senso lato, e cioè quale aspetto imprescindibile nel rendere conto dell'interazione del vivente senziente con l'ambiente in cui vive, lungo un *continuum* che dall'organismo più semplice giunge all'uomo, animale razionale. L'indagine, che si è

56. Natali 1989: 135 ss. Il passaggio dal desiderio del fine al desiderio dei mezzi è mediato dall'analisi razionale che Aristotele identifica con una ricerca (*zetesis*) del termine medio all'interno di una struttura sillogistica. È dibattuto il problema se la spiegazione dell'azione in base a una struttura di questo tipo, che emerge soprattutto dalla trattazione dell'*akrasia* in *EN VII* e trova riscontro in *De motu* e *De anima*, sia coerente con quella basata sul modello mezzi-fini.

57. Ivi: 140. La trasmissione dal fine ai mezzi è anche una trasmissione di valore. Infatti: «se la scelta è la migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire, gli stessi oggetti» (*EN VI 2*, 1139a 23-24).

estesa perciò dalle opere psicologiche al campo etico, ha potuto rivelare la struttura unitaria della riflessione aristotelica sul tema dell'azione, rafforzata altresì dall'attenzione al meccanismo corporeo che entra in gioco anche in sede di riflessione etica. In particolare, poi, ho seguito i fili della collaborazione dell'*orektikon* con la sfera del *nous*, mettendo in rilievo che l'oggetto della tendenza, *orekton*, ha connotazione valoriale (bene o bene apparente) e funzione di causa finale. Ha potuto essere così contornata una concezione dell'*orexis*, e con ciò una teoria dell'azione, sostanzialmente unitaria e coerente nei vari ambiti dell'indagine aristotelica.

Riferimenti bibliografici

Fonti primarie

- Hicks, R.D., 1907, *De anima*, with translation, introduction and notes, by R.D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lanza, D. – Vegetti, M., 2018, *La Vita*, Bompiani, Firenze-Milano.
- Movia, G., 2016, *Aristotele: L'anima*, traduzione, introduzione, note e apparati di G. Movia, Rizzoli/Bompiani, Milano.
- Natali, C., 2010 (rist.), *Aristotele: Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Editori Laterza, Bari.
- Polansky, R., 2007, *Aristotle's De anima: a critical commentary*, Cambridge University Press, New York.
- Radice, R., 2011, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, Bompiani, Milano.
- Reale, G., 1993, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, Rusconi, Milano.

Letteratura secondaria

- Burnyeat, M.F., 1980, *Aristotle on learning to be good*, in Oksenberg Rorty, A. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles: 69-92.

- Cagnoli Fieconi, E., 2018, *Enmattered Virtues*, «Metaphysics» 1: 63-74.
- Charles, D., 2006, *Aristotle's Desire*, in Hirvonen, V.J. – Holopainen, T. – Tuominen, M. (eds.), *Mind and Modality: Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuutila*, Brill, Leiden: 19-40.
- Corcilius, K., 2008, *Streben und Bewegen. Aristoteles' Theorie der animalischen Ortsbewegung*, De Gruyter, Berlin-New York.
- Corcilius, K., 2011, *Aristotle's definition of non-rational pleasure and pain and desire*, in Miller, J. (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics: a critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge: 117-143.
- Corcilius, K., 2020, *Resuming discussion of the common cause of animal self-motion: how does the soul move the body*, in Primavesi, O. – Rapp, C. (eds.), *Aristotle. De Motu Animalium*, Proceedings of the XIX. Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, Oxford.
- Feola, G., 2006, *De An. A 1: l'aporia sulle "parti" dell'anima e la struttura dialettica del trattato De Anima*, «Elenchos» 27: 123-139.
- Feola, G., 2017, *Orexis and phantasia in Aristotle's account of animal movement*, in Gicheva-Gocheva, D. – Kolev, I. – Panicidis, H. (eds.), *Предизвикателството Аристотел, София, (The Challenge Aristotle)*, Sofia University Press, Sofia: 559-576.
- Ferrarin, A., 2006, *Aristotle on phantasia*, in Clearly, J.J. – Gurtler, G.M. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 21, Brill, Leiden: 89-112.
- Frede, D., 1992, *The cognitive role of phantasia in Aristotle*, in Nussbaum, M.C. – Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford: 279-295.
- Furley, D., 1978, *Self-Movers*, in Lloyd, G.E.R. – Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Cambridge University Press, Cambridge: 165-180.
- Gregoric, P., 2020, *The Origin and the Instrument of Animal Motion*, in Primavesi, O. – Rapp, C. (eds.), 2020, *Aristotle. De Motu Animalium*, Proceedings of the XIX. Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, Oxford: 416-444.
- Johansen, T.K., 2012, *The powers of Aristotle's soul*, Oxford University Press, Oxford.
- Lorenz, H., 2006, *The brute within: appetitive desire in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Matthews, G.B., 1992, *De Anima 2. 2-4 and the meaning of life*, in Nussbaum, M.C. – Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford: 184-193.

- Medda, R., 2016, *Le affezioni comuni all'anima e al corpo nell'autocinesi dei viventi secondo Aristotele*, in Viano, C. (a cura di), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Mingucci, G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna.
- Mingucci, G., 2022, *Thymos animale, orge umana: Per un'analisi dell'ira nelle opere biologiche di Aristotele*, in Cattanei, E. – Fermani, A. – Masi, F. (a cura di), *Il pathos nella filosofia antica: Cinque studi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 61-78.
- Modrak, D., 1986, *Phantasia reconsidered*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 68 (1): 47-69.
- Modrak, D., 1987, *Aristotle: The power of perception*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Morel, P.-M., 2007, *De la matière à l'action: Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Paris.
- Natali, C., 1989, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- Nussbaum, M.C., 1978, *The Role of Phantasia in Aristotle's Explanations of Action*, in Ead. (ed.), *Aristotle's De Motu Animalium*. Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays, Princeton University Press, Princeton.
- Nussbaum, M.C. – Oksenberg Rorty, A. (eds.), 1992, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford: 279-295.
- Pearson, G., 2012 *Aristotle on desire*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Primavesi, O. – Rapp, C. (eds.), 2020, *Aristotle. De Motu Animalium*, Proceedings of the XIX. Symposium Aristotelicum, Oxford University Press, Oxford.
- Richardson, H.S., 1992, *Desire and the Good in De Anima*, in Nussbaum, M.C. – Oksenberg Rorty, A. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford University Press, Oxford: 381-400.
- Sassi, M.M., 2014, *Percezione e conoscenza nei Parva Naturalia*, «Studia graeco-arabica» 4: 265-274.
- Sassi, M.M., 2022, *Conceptualizing emotions: from Homer to Aristotle*, «Chôra» 20: 217-234.
- Schofield, M., 2011, *Phantasia in the De Motu Animalium*, in Pakaluk, M. – Pearson, G. (eds.), *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford University Press, Oxford: 119-134.
- Urmson, J.O., 1973, *Aristotle's doctrine of the mean*, «American Philosophical Quarterly» 10: 223-230.

- Viano, C., 2016, *Materia e causa materiale delle passioni: Aristotele e la definizione fisica della collera*, in Ead. (a cura di), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma: 61-76.
- Viano, C., 2005, *Virtù naturale e costituzione fisiologica. L'etica aristotelica è un determinismo materialista?*, in Natali, C. – Maso, S. (a cura di), *La catena delle cause: determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Adolf M. Hakkert Editore, Amsterdam: 132-145.
- Whiting, J.E., 2002, *Locomotive Soul: The Parts of Soul in Aristotle's Scientific Works*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 23: 141-200.

Aristotele e la formazione del buon cittadino

Natura, seconda natura e insegnamento

Carlo Natali

Abstract. The problem of the function of the city and that of the philosopher in teaching virtue is central to Aristotle's thought. According to traditional Greek doctrine, moral education is based on both good *paideia*, good teaching, and good nature. And Aristotle sets as a necessary condition for the disciple of his ethical lessons, a certain knowledge of things of the world and a strong ability to master one's passions. The acquisition of a noble and beauty-loving character is the goal to which the philosopher's discourses tend, when the disciple is fit to receive them. For Aristotle, this is not a way of transcending human nature, but rather of realising it completely by acquiring a "second nature". But the philosopher's discourses are not sufficient to produce the transition from mere human nature to second nature. A political structure is also needed to educate citizens at a young age, and force them to behave well when they are adults. Thus, Aristotelian virtue ethics and the theory of moral character formation result in a political doctrine.

Keywords. Aristotle, Ethical Teaching, Human Nature, Character, Politics.

Secondo la dottrina tradizionale greca l'educazione morale si basa sia su una buona *paideia*, un buon insegnamento, sia su una buona natura. Ma di quale natura e di quale insegnamento si tratta, secondo Aristotele? L'esame di alcuni passi dell'*Etica Nicomachea* può dare una prima risposta a questa questione.

Al tempo di Socrate e Platone si discuteva se la virtù fosse insegnabile. E se lo era, a chi spetta insegnarla, agli uomini politici, ai So-

fisti, o ad altri? Se spetta al filosofo, ciò significa che l'insegnamento di un filosofo è indispensabile per il possesso della virtù, nel senso che solo chi ha un maestro di virtù possiede la vera virtù? Oppure essa può venire acquistata in altro modo¹?

È celebre la posizione di Protagora su questo punto: a quanto ci dice Platone nel dialogo omonimo, il Sofista pare sostenere due tesi diverse, potenzialmente in contrasto tra loro. La prima è che è particolarmente utile l'insegnamento di un maestro come Protagora stesso:

Il mio insegnamento ha come oggetto la capacità di deliberare bene (*euboulia*), sia nelle faccende private, ossia come amministrare al meglio la propria casa, sia negli affari della città, ossia come diventare abilissimo (*dynatotatos*) nel curare gli interessi della città, nell'agire e nel parlare. (Pl. *Protag.* 318e-319a, trad. Festi rivista)

L'insegnamento del Sofista rende *dynatotatos* a ben deliberare nella gestione del proprio patrimonio e nella gestione politica della *polis*. Il riferimento al ben parlare e al ben agire ricorda la figura di Nestore nell'*Iliade*, che aveva appunto entrambe le capacità². Ma l'insegnamento del Sofista non è indispensabile, dato che il miglior maestro di virtù è la *polis*:

[I cittadini,] cominciando fin dalla più tenera infanzia dei figli fino a che vivano, continuano a dar loro insegnamenti e ammonimenti. E, non appena uno comincia ad intendere il senso di quanto gli vien detto, la nutrice, la madre, il precettore e il padre stesso si danno un gran da fare perché il bambino diventi quanto possibile migliore [...] Più tardi, poi, quando lo mandano alla scuola dei maestri, raccomandano loro di curare molto di più la buona condotta dei ragazzi (*eukosmia*) che non l'insegnamento delle lettere e dell'arte di suonar la cetra [...] Quando hanno lasciato la scuola, la città a sua volta li costringe a imparare le leggi e a vivere tenendole come modello (*paradeigma*), affinché

1. Pl. *Meno* 99e.

2. Hom. *Il.* II, 362; IV, 293.

non possano agire a proprio arbitrio e a caso [...] la città, dopo aver segnato il tracciato delle leggi (*nomous hypograptsasa*), scoperte da antichi e valenti legislatori (*palaion nomotheton*), costringe a governare e ad obbedire conformandosi a quelle, e punisce chi si muova al di fuori di esse. (*Protag.* 325c-326d)

La virtù viene insegnata, così come il parlar greco, dalla famiglia e da tutta la città, senza che ve ne sia un maestro specifico, come ve ne sono per la ginnastica e per la musica. Si parte con la nutrice, la madre, il precettore e il padre stesso, si prosegue con la scuola dei maestri, poi in età adulta la città ha le leggi che insegnano a vivere correttamente: si devono imparare le leggi e si deve vivere tenendole come modello (*paradeigma*), affinché i cittadini non possano agire a proprio arbitrio ed a caso.

Le due tesi potrebbero apparire contraddittorie, e probabilmente Socrate cercherebbe di prendere in castagna Protagora in questo modo. Ma Protagora potrebbe difendersi affermando che c'è un doppio livello dell'insegnamento della virtù, uno di base, che viene dato dalla città, e che è indispensabile, e uno superiore, dato da lui, che non è per tutti, e che rende *dynatotatos* nelle relazioni sociali e politiche della città: infatti l'insegnamento del Sofista mira all'efficienza e al successo, e non semplicemente alla vita tranquilla di un membro stimato della comunità politica.

Nonostante la sua opposizione di base alle teorie di Protagora, lo stesso Platone condivise una parte delle sue tesi, almeno in una certa fase del suo pensiero. Nella *Repubblica* Platone aveva sostenuto che solo se «I filosofi diventeranno re (*hoi philosophoi basileusosin*) o quelli che ora sono detti re e sovrani praticheranno la filosofia in modo genuino e adeguato, e potere politico e filosofia verranno a coincidere»³, si avrà la giustizia nella città. Invece nelle *Leggi* egli pare avere moderato le sue esigenze. Infatti in quest'opera egli accetta l'idea che la *polis* abbia la funzione didattica fondamentale di educare alla virtù. Infatti la natura dell'uomo è composita e conflittuale:

3. Pl. *Resp.* V 473c-d.

Dobbiamo pensare che ciascuno di noi, esseri viventi, è come una macchina prodigiosa (*thauma*) realizzata dagli Dei, vuoi per divertimento (*paignion*), vuoi per uno scopo serio; questo non lo sappiamo. Ciò che invece sappiamo è che queste passioni (*pathe*), che sono in noi come corde o funicelle, ci tirano, ed essendo opposte fra loro, lo fanno in senso contrario, trascinandoci verso azioni opposte, ed è così che si stabilisce la differenza fra la virtù e il vizio. La ragione (*logos*) ci consiglia di seguire sempre uno solo di questi stimoli, di non abbandonarlo affatto, e di resistere a tutti gli altri fili: questa è la regola d'oro sacra della ragione (*tu logismou agogen chrusen kai hieran*), quella condotta che viene chiamata la pubblica legge (*koinon nomon*) dello stato, e se le altre sono dure come fossero di ferro e assumono le forme più svariate, questa è duttile, perché è d'oro. Bisogna collaborare sempre con la splendida guida della legge (*kallistei agogeti tei tou nomou*): poiché la ragione è bella, mite, e priva di violenza, la sua guida ha bisogno di collaboratori affinché in noi la stirpe d'oro vinca sulle altre stirpi. (*Leg. I 644d-645a*, trad. Pegone, parzialmente rivista)

L'uomo è come una marionetta mossa da forze contrastanti, i desideri e le paure da una parte e la ragione (*logos*) dall'altra. Le prime sono più forti della seconda. Obbedire alle emozioni costituisce il vizio, obbedire alla regola di vita (*agoge*) data dalla ragione costituisce la virtù. E ciò è possibile solo in una città ben organizzata, nella quale vi sono leggi che rafforzano la guida della ragione infliggendo punizioni per gli errori e i delitti e premi per le azioni belle. Le leggi di una buona città, come quella che viene progettata in questo dialogo, sono le collaboratrici (*hyperetai*) della ragione. Paradossalmente Platone viene a dare in parte ragione a Protagora.

Ma certamente il consenso tra Protagora e Platone è solo parziale. Prima di tutto Platone non ammette che vi siano maestri di virtù privati, Sofisti o altro, che possano perfezionare la conoscenza morale di base data dalla città, in senso efficientistico. Platone è molto severo su chi ammettere nella sua città, e da essa espelle non solo i Sofisti, ma anche gli attori e i poeti, nonché i filosofi che non si conformino alla sua rigida visione del mondo, come certi Preso-

cratici. In secondo luogo Platone non si fida della sfera familiare: non sono le tradizioni e gli insegnamenti dei genitori e delle nutrici che devono formare i ragazzi, come per Protagora, ma solo le leggi e le istituzioni pubbliche. Il pensiero privato è fortemente scoraggiato, e sorvegliato da vicino perché non osi asserire valori eterodossi⁴. Quindi la virtù non è insegnata, in primo luogo, dalla società civile ma solo dalla città e dai suoi magistrati.

Il problema della funzione della città e di quella del filosofo nell'insegnamento della virtù si pone in modo centrale nel pensiero di Aristotele, che, pur seguendo Platone per molti aspetti fondamentali, si trova paradossalmente più d'accordo con Protagora su certi punti.

Nel capitolo finale dell'*Etica Nicomachea* egli riprende la questione della formazione del carattere, attribuendo all'ambito familiare un certo ruolo, in opposizione alla svalutazione della funzione dell'*oikos* che caratterizza la filosofia politica di Platone. Infatti quest'ultimo nella *Repubblica* aveva proposto di eliminare del tutto la comunità familiare per il ceto dominante, e nelle *Leggi* aveva sottoposto la vita della famiglia ad una stretta ed occhiuta sorveglianza⁵.

Al contrario Aristotele afferma:

Colui che si prepara ad essere buono deve essere educato bene e fornito di buone abitudini, e poi deve vivere in occupazioni dabbene e non compiere azioni turpi, né volontariamente né involontariamente. Ciò potrà verificarsi per chi vive secondo un certo tipo di pensiero e un buon ordinamento, che abbia forza coercitiva. L'autorità paterna non ha forza costrittiva, né, in generale, ha forza costrittiva l'autorità di un singolo, che non sia un re o simili; invece la legge ha capacità coercitiva, ed è ragione, che deriva da un certo tipo di saggezza e di pensiero; mentre gli uomini che si oppongono alle spinte degli appe-

4. Vedi per esempio *Resp.* V, 464d-465c; *Leg.* VII 807b-e; 908d-910b. Per Platone l'*oikos* è più antico della *polis*, così come Crono è più antico di Zeus, ed è, come Crono, portatore di costumi arcaici, di passioni e di valori egoistici; questi possono contrapporsi alla pianificazione razionale e all'unità della *polis* che Platone persegue.

5. Mi permetto per questo punto di rinviare a Natali 2005.

titi, anche se lo fanno a buon diritto, vengono odiati, mentre la legge che impone azioni dabbene non è oggetto di ostilità [...] come nelle città hanno forza le prescrizioni legali e i costumi, così pure nelle case hanno forza le esortazioni del padre e le abitudini, e forse anche più, per i legami di parentela e per i benefici che egli impartisce a familiari già predisposti ad amarlo ed obbedirlo per natura. (*Etica Nicomachea* X 10, 1180a14-b7; tutte le traduzioni dell'*EN* sono mie)

La funzione della comunità familiare non è negata ma, senza il supporto dell'apparato pubblico di premi e punizioni dato dalla legge, essa può diventare inefficace.

Oltre alle prescrizioni legislative, vi è l'opera del filosofo. A differenza dei Sofisti e anche, in parte, di Socrate, Platone e Aristotele diffidano della capacità del singolo di influire profondamente sul livello di virtuosità di una città data. Ma Aristotele non riduce per questo la funzione dei suoi discorsi etici ad una pura descrizione della natura morale dell'uomo. Al contrario Aristotele si propone di far cosa utile con il suo trattato sull'etica, in vista della formazione del carattere del buon cittadino:

La presente trattazione (*pragmateia*) non si propone la pura conoscenza, come le altre, infatti non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in questa trattazione, quindi è necessario esaminare il campo delle azioni, come le si debba compiere, dato che sono esse a determinare la qualità del carattere, come abbiamo già detto. (*EN* II 2, 1103b26-31)

Si tratta del fine pratico tipico di un maestro di filosofia, che è diverso per natura da quello di chi agisce nel mondo. Mentre il fine della saggezza individuale (la *phronesis*) è *l'azione immediata*, da compiersi in un momento preciso e in una situazione particolare; il fine degli *ethikoi logoi* è più mediato, e per il filosofo consiste nel provocare *il miglioramento dei discepoli*, che vanno resi virtuosi. Ciò si ottiene modificando il loro carattere, o meglio, come vedremo, la loro natura.

Infatti quella che oggi chiamiamo *Etica Nicomachea* si presenta come una indagine sul carattere (*ethos*) e sul bene umano. Sebbene Aristotele designi il suo trattato in vari modi: *ethike theoria* (*A. Po.* I 33, 89b9), *methodos politike tis* (*Eth. Nicom.* I 1, 1094b11), *peri ta anthropina philosophia* (*Eth. Nicom.* X 10, 1181b15-16), il nome *Etica Nicomachea* pone l'accento sull'importanza del carattere morale. Quando il filosofo, nel corso di altri trattati, vuole citare le sue indagini sul bene umano e la virtù, usa di preferenza l'espressione *hoi ethikoi logoi* (*Metaph.* A 1, 981b25, *Pol.* II 2, 1261a31 ecc.). Questo termine, *ethikos*, non mette in primo piano nella trattazione dell'azione umana le idee di 'dovere' o di 'felicità', quindi non richiama una concezione morale semplicemente eudemonistica o deontologica, ma dà il *ruolo decisivo al carattere*, cioè alla funzione decisiva, per agire, dell'aspetto emotivo del *desiderio* e della *virtù*.

L'*ethike theoria* del filosofo ha uno scopo pratico, vuole provocare un miglioramento del carattere e delle qualità morali di chi la apprende. Infatti egli dice che «Non stiamo indagando per sapere che cos'è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti non vi sarebbe nulla di utile in questa trattazione». E indica subito il modo per formare bene il carattere, il compiere azioni corrette.

Ma quale peso ha l'insegnamento del filosofo? Come abbiamo visto, Protagora si proponeva solo di rendere più efficace una conoscenza morale di base, che dava per scontata e veniva fornita dalla città. Platone invece riteneva che solo in una città ben governata si può avere giustizia, quindi la conoscenza filosofica deve per prima cosa attuarsi nel campo politico, e in un qualche modo poi passare a formare tutti i cittadini, tramite l'inquadramento morale dato dalle leggi e dalla costituzione della città perfetta. Qui Aristotele è del tutto d'accordo con Platone.

Aristotele non crede al potere politico della filosofia. Contro la tesi del filosofo-re o re-filosofo di Platone Aristotele, secondo la tradizione, osservò con molto buon senso che il filosofo può essere al massimo un consigliere del re (*Themist., Or.* 107c-d = Aristot. [?] *Sul regno*, fr. 2). E oggi ci si pone il problema se la *pragmateia* del filosofo, descritta nel brano sopra citato, sia davvero indispensabile

per chi vuole essere una persona moralmente corretta, o se costituisca solo un aiuto utile, e in che modo lo sia.

Alla fine dell'*Etica Nicomachea*, con un realismo difficile da trovare nella stirpe dei filosofi, Aristotele nota:

In conclusione, dal momento che abbiamo detto abbastanza, per grandi linee, sia su questi temi sia sulle virtù, nonché riguardo ad amicizia e piacere, dobbiamo credere che il nostro intento sia giunto alla sua realizzazione? Oppure, come si suol dire, nel campo dell'agire la realizzazione non consiste nel conoscere teoricamente ogni aspetto, ma piuttosto nel metterlo in pratica? E quindi, riguardo alle virtù, non è sufficiente conoscerle, ma dobbiamo sforzarci di possederle e di farne uso, o di sapere se in qualche altro modo noi si possa diventare buoni. Ora, se i discorsi fossero sufficienti a renderci persone per bene «farebbero di certo affari d'oro» come dice Teognide⁶, e dovremmo procurarceli; in realtà è chiaro che i discorsi conducono i giovani d'animo generoso a rafforzare la propria disposizione, e li incoraggiano, rendono un carattere nobile e veramente amante del bello adatto ad ospitare la virtù, ma non hanno la capacità di condurre la massa all'eccellenza morale. (*ENX* 10, 1179a33-b10)

Infatti, Aristotele sa bene dice che non tutti i cittadini sono ascoltatori adatti alle lezioni della sua etica:

Ciascuno valuta bene le cose che conosce, e ne è buon giudice; quindi l'uomo colto (*ho pepaideumenos*) lo è in ciascun singolo campo, e buon giudice in assoluto è colui che ha una cultura universale (*ho peri pan pepaideumenos*). Per questo il giovane non è adatto ad ascoltare (*ouk estin oikeios akroates*) l'insegnamento della politica, dato che è inesperto (*apeiros*) delle azioni di cui si compone la nostra vita, mentre i nostri discorsi partono da premesse di questo tipo e vertono su argomenti simili. Di più, siccome ha la caratteristica di farsi guidare dalle

6. Theogn. *Eleg.*, vv. 432-434; passo citato anche da Plat. *Meno* 95e. Ma Platone accusa il poeta di contraddirsi, mentre Aristotele pare dargli ragione.

passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire. (EN I, 1094b27-1095a6)

L'ascoltatore delle lezioni del filosofo deva possedere due caratteristiche. In primo luogo deve essere *pepaideumenos*. Secondo Aristotele vi è una conoscenza generale, diversa dalla conoscenza scientifica e dalla maestria tecnica, una conoscenza chiamata *paideia*, che non è capace né di dimostrare né di produrre, ma è capace di giudicare se il risultato delle attività altrui è buono. È quello, ad esempio, di chi sa dire se un film o un concerto sono belli, ma non sa fare il regista o suonare uno strumento. È una forma di competenza, tipica di quello che oggi si chiama il "pubblico colto". Questo tipo di competenza, di conoscenza e di uso del mondo, è uno dei prerequisiti culturali del pubblico di Aristotele. Chi è giovane di età o ingenuo di carattere non la possiede, come Aristotele ha appena detto: «Dato che è inesperto delle azioni di cui si compone la nostra vita, mentre i nostri discorsi partono da premesse di questo tipo e vertono su argomenti simili».

In secondo luogo, e in accordo con il Platone delle *Leggi*, Aristotele richiede una forte maturità emotiva nei suoi discepoli. Infatti lo scopo dell'insegnamento è l'azione, e chi è preda delle sue passioni non riesce ad agire correttamente: «Siccome ha la caratteristica di farsi guidare dalle passioni, il giovane ascolterà invano, e inutilmente; infatti il nostro fine non è la conoscenza, ma l'agire. E non fa nessuna differenza se uno è giovane d'età (*ten helikian*) o immaturo di carattere». Quindi le condizioni necessarie per diventare un buon discepolo delle lezioni di etica di Aristotele sembrano essere solo due: la conoscenza del mondo e la capacità di governare le proprie emozioni. Ma c'è di più, come ora vedremo.

Aristotele non vuole apparire paradossale, perché teme di risultare inefficace nel suo insegnamento. A suo parere le tesi del filosofo, per quanto insolite ed originali possano risultare alla fine, devono avere un aggancio, o un punto di partenza, in ciò che pare vero al suo pubblico, per essere convincenti. Egli teme soprattutto che il suo pubblico si trovi nella situazione degli ascoltatori di Socrate, che

rimanevano paralizzati, come di fronte a una torpedine marina, e si sentivano vinti, ma non convinti. Essi rimanevano intimamente ostili alle affermazioni del filosofo, anche se non sapevano replicare alle sue confutazioni⁷. Per Aristotele la cosa migliore è quando l'assenso del pubblico arriva in modo convinto, da un pubblico che percepisce che le sue opinioni originarie sono state trasformate e approfondite, ma non del tutto sconvolte.

Oltre ad una conoscenza delle cose del mondo ed ad una forte capacità di dominare le proprie passioni, al discepolo delle lezioni di etica e di politica si richiede il possesso una prima formazione morale. Infatti ogni conoscenza parte da ciò che è già noto, e anche in etica secondo Aristotele si deve partire da ciò che è "noto per noi", dove il "noi" indica il pubblico del filosofo.

Bisogna partire da ciò che è noto, ma questo ha due sensi: ciò che è noto per noi e ciò che è noto in assoluto (*hemin / haplos*); è probabile quindi che noi si debba partire da ciò che è noto a noi. Per questo motivo deve essere stato educato ad abitudini buone (*tois ethesin echthai kalôs*) colui che si prepara ad recepire in modo adeguato le lezioni sul bello, sul bene e in generale sugli oggetti della politica (*ton politikon*). Principio, difatti, è il che (*arche gar to hoti*): e se in questi oggetti apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché (*ouden prosdesei tou dioti*). Un individuo di questo tipo o possiede i principi (*archas*) o li può acquisire con facilità. (*EN I 2, 1095b1-7*)

Questo brano pone vari problemi, in particolare la frase: «principio, difatti, è il che (*arche gar to hoti*): e se in questi oggetti apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché». Vi torneremo sopra più avanti.

In generale si può dire che, dato che chi ascolta le lezioni di Aristotele deve avere già una certa formazione morale, la tesi che Aristotele pare proporre è la seguente: per cominciare ad apprendere è sufficiente che il discepolo conosca cos'è il buon comportamento, anche

7. Pl. *Meno* 80a.

se non è necessario che sappia il perché esso è buono; ciò lo rende poi capace di assorbire le spiegazioni del filosofo, che danno un fondamento teorico alle sue opinioni corrette, e di trarne giovamento.

Il programma di Aristotele è descritto molto bene nel testo seguente:

Per tutti la conoscenza si genera nel modo seguente: [procedendo] per mezzo delle cose meno note per natura verso le cose più note; questo è il compito [che ci proponiamo]: come nel campo delle azioni, trasformare ciò che è buono in sé in buono per ciascuno, a partire da ciò che è buono per ciascuno. (*Metaph. Z 3, 1029b1-7*)

Se con la frase “ciò che è più noto per natura” sono indicati i principi morali e politici, allora si può intravedere in Aristotele un programma educativo politico-morale nel quale tali principi alla fine del percorso risulteranno chiari ed evidenti, ma all’inizio sono posseduti solo in modo oscuro.

In nessun caso i principi politici e morali vanno imposti, essi vanno collegati alle conoscenze, alle aspettative e forse anche ai presupposti dell’uditorio, mostrando che c’è una coerenza di fondo tra quello che i cittadini in fondo hanno sempre pensato e l’insegnamento del filosofo. Questo è quello che vuole dire la frase, abbastanza sibillina: «trasformare ciò che è buono in sé in buono per ciascuno, a partire da ciò che è buono per ciascuno». Con essa Aristotele indica il processo tramite il quale il filosofo fa sì che i singoli discepoli accettino i principi etico-politici generali, collegandoli con le loro esperienze e i loro valori di partenza. Aristotele non sembra mirare a una conversione o a un rovesciamento totale della vita morale dei discepoli, ma a uno sviluppo e un approfondimento culturale e politico. Aristotele quindi non dice che non è indispensabile *in assoluto* che chi agisce bene sappia il perché lo fa, anzi tale livello di consapevolezza è il *punto di arrivo* cui l’istruzione tende, e costituisce il ‘più noto per sé’. Il buon discepolo deve partire dal più noto per noi e poi potrà arrivare al più noto per sé.

Torniamo al problema accennato prima, relativo alla frase: «principio, difatti, è il che (*arche gar to hoti*): e se in questi oggetti

apparirà sufficientemente chiaro, non vi sarà bisogno del perché. Un individuo di questo tipo o possiede i principi (*archas*) o li può acquisire con facilità». Questo testo cela un pericolo: anche se dice che un discepolo di questo genere potrà acquisire con facilità i principi, che quindi non ha ancora, Aristotele pare dire che conoscere il ‘che fare’ è sufficiente per comportarsi bene, e *non c’è bisogno* di conoscere il “perché farlo”; e questo è strano.

Qualcuno potrebbe rispondere che, visto che lo scopo dell’etica è pratico, bisogna non soltanto sapere cosa è la virtù, ma agire virtuosamente; ora, quando un discepolo è già capace di agire virtuosamente, sulla base dei valori insegnatigli dalla società, dalla famiglia e dalle leggi, potrebbe fare anche a meno di un fondamento teorico di questi doveri. «*Le dioti (il perché) perd son importance*» ha commentato un traduttore francese⁸.

Abbiamo qui un dilemma. Per un filosofo che professi un rivolgimento di tutti i valori morali, come fanno i Cinici, è facile sostenere che solo i suoi discepoli saranno persone moralmente corrette. Essi saranno i pochi eroi, che stanno di fronte ad una massa di stolti e di erranti. Ma per un filosofo che vuole stabilire un processo di continuità ed approfondimento tra i valori della *polis* e le sue proprie teorie, si possono porre due domande opposte:

Se la conoscenza dell’*hoti* basta, perché l’uomo dabbene dovrebbe seguire le lezioni di Aristotele? In fondo anche gli empirici a volte sanno curare le malattie, e questo senza avere una laurea in medicina. Ma se invece la conoscenza dell’*hoti* non basta, non si rischia di ricadere nella tesi che non si potrà essere uomini dabbene senza essere o dei filosofi o dei discepoli di filosofi?

La questione è stata posta molto correttamente da Sarah Broadie nel suo commento all’*Etica Nicomachea*:

Those for whom the investigation is intended are by upbringing committed to moral goodness. But what, in that case, do they gain by having philosophy show them that the life they are already prepared to

8. Tricot 1955: 42.

lead is itself the highest good? For they are now virtually in possession of that good [...] Aristotle's inquiry assumes that to make the best of the best which we already have, we must reflect on it philosophically [...] there is the question of whether our accepting them without reflection necessarily ensures that we shall value them as they should be valued.⁹

Questa osservazione è giusta, ma, a mio parere, le lezioni del filosofo aiutano non soltanto ad apprezzare giustamente i principi etico-politici, come afferma Broadie, sono utili anche da un altro punto di vista. Nei termini dell'epistemologia di Aristotele, la conoscenza morale che hanno i cittadini comuni è solo una *gnosis*, non una *episteme*, e come tale non coinvolge un alto grado di *pistis*, una salda credenza.

Alla fine di *An. Post.* I 2 Aristotele sostiene che la conoscenza della causa, frutto del sapere filosofico e scientifico, apporta un più forte convincimento della pura e semplice *gnosis*:

La convinzione e il sapere (*pistuein te kai eidenai*) riguardanti un oggetto dipendono dal possedere quel tipo di inferenza che noi chiamiamo dimostrazione [...] non è possibile essere più *convinti* [...] di ciò che non sappiamo realmente, rispetto a ciò che sappiamo in tal modo. (*An. post.* I 2, 72a25-30, trad. mia)

Qui per *eidenai* intendo in senso generale la conoscenza delle cause, in particolare della corretta causa finale. Il sapere dimostrativo comporta un grado di *pistis* superiore ad ogni altro, e la spiegazione delle cause in etica rende la conoscenza morale salda e sicura. L'individuo moralmente corretto, ma che non posseda la conoscenza della causa e del principio, può essere facilmente sviato dagli argomenti dei suoi avversari e dei malvagi. Può così giungere a ritenere che il bene umano sia qualcosa di diverso da un'attività virtuosa basata sulla ragione, e quindi sbagliare la propria vita. Invece chi ha seguito

9. Broadie-Rowe 2002: 267.

i corsi del filosofo non solo sa quale è la corretta maniera di agire, ma sa anche perché essa è corretta, e quindi la sua convinzione sarà salda e immutabile.

Broadie infatti osserva giustamente anche che «good upbringing does not necessarily protect against false reflective views»¹⁰. Chi sa perché (*dioti*) il bene umano consiste nell'*eu pratein* e cioè che il vero successo consiste all'uso eccellente della propria ragione, difficilmente cambia modo di vita, infatti possiede una disposizione salda e immutabile (*bebaios kai ametakinetos echon*, 1105a33). Ciò spiega perché nel brano 1179a33-b10, citato prima, Aristotele può dire che «i discorsi conducono i giovani d'animo generoso a rafforzare la propria disposizione, e li incoraggiano, rendono un carattere nobile e veramente amante del bello adatto ad ospitare la virtù».

Per Aristotele la virtù morale è acquistabile ed essa consiste nella realizzazione piena della nostra natura:

La felicità è una delle cose più divine. Infatti è evidente che il premio e il fine della virtù è qualcosa di ottimo, divino e beato. In tal caso verrà anche ad essere comune a tutti, infatti la felicità potrà essere raggiunta, sulla base di un qualche insegnamento od esercizio, da tutti quelli che non hanno qualche impedimento naturale a praticare la virtù. Poiché è meglio essere felici nel modo appena detto e non per caso, è ragionevole che le cose stiano così, se è vero che gli enti naturali sono stati generati in modo da raggiungere, per quanto possibile, lo stato migliore; lo stesso vale per ciò che è prodotto dalla tecnica o da ogni altra causa, ma soprattutto ciò che deriva dalla causa migliore. (*EN I 10, 1099b16-23*)

Che tipo di trasformazione viene quindi operato dai discorsi del filosofo nella mente del discepolo? L'acquisto di un carattere nobile ed amante del bello per Aristotele costituisce un modo non di trascendere la natura umana, ma di realizzarla completamente¹¹. In

10. Broadie 1991: 23-24.

11. Caso mai, il superamento della natura puramente umana si ha con l'esercizio della *theôria*, ma questo è un tema che non posso affrontare qui. Ho esposto la mia posizione in Natali 1989: 307-313.

questo brano Aristotele usa “natura” in senso teleologico: come ha ben distinto Julia Annas, egli distingue la ‘mera natura’ la dotazione iniziale di un ente, dalla “natura piena”, il punto di arrivo dello sviluppo di un ente: la natura dell’albero è l’albero stesso, quando è pienamente sviluppato e non il suo seme¹².

In relazione a queste tesi, nella filosofia contemporanea è nata, a partire da un celebre articolo di G.E.M. Anscombe¹³, la tendenza ad attribuire ad Aristotele una posizione etica di tipo naturalistico. Tale posizione viene bene illustrata in un saggio di Philippa Foot, che oppone l’etica di Aristotele al prescrittivismismo delle etiche del secolo ventesimo:

The evaluation of human action depends also on essential features of specifically human life [...] an ‘Aristotelian necessity’ [Anscombe]: that which is necessary because and in so far as good hangs on it.¹⁴ We invoke the same idea when we say that it is necessary for plants to have water, for birds to build nests, for wolves to hunt in packs, and for lionesses to teach their cubs to kill. These ‘Aristotelian necessities’ depend on what the particular species of plants and animals need [...]. These things together determine what it is for members of a particular species to be as they should be, and to do that which they should do [...] we can see that human defects and excellences are similarly related to what human beings are and what they do.¹⁵

Questa disposizione salda e immutabile è stata a volte descritta sulla base della distinzione tra “natura” e “seconda natura”, simile a quella di “mera natura” e “natura in senso pieno” secondo Annas. Se si pensa alle doti naturali che Aristotele vuole trovare nel suo discepolo, ed all’idea che la felicità sia uno stato naturale pienamente realizzato, viene spontaneo di pensare che qui “natura” sia intesa in senso speciale, teleologico.

12. Annas 1993: 143-158.

13. Anscombe 1981 [1958].

14. Cfr. Aristot. *Metaph.* Δ 5 [nota mia].

15. Foot 2001: II.

Tale tesi è stata difesa principalmente da Malcom McDowell. In un celebre saggio in onore di Ph. Foot egli scrive:

A good way to begin to appreciate the shape of possibility that opens up here is to reflect on the concept of second nature [...] we do not need to conceive practical reason as subject only to formal constraints [...] The practical intellect's coming to be as it ought to be is the acquisition of a second nature, involving the molding of motivational and evaluative propensities: a process that takes place in nature [...] One's formed practical intellect – which is operative in one's character-revealing behavior – is just an aspect of one's nature as it has become.¹⁶

La questione del naturalismo etico di Aristotele ha dato origine ad una ampia discussione che non ho tempo di riassumere qui. Mi accontenterò di rinviare alla messa a punto recente di Pierre-Marie Morel, che ha esaminato con sguardo moderatamente critico i vari aspetti del dibattito, mostrando che il ruolo della natura nel sistema etico di Aristotele è reale, ma piuttosto limitato, e che in nessun senso si può dire che secondo Aristotele la natura, sia la natura umana sia la natura in generale, intesa come “mera natura” è il fondamento delle scelte morali¹⁷. infatti la discontinuità tra uomo e animale in Aristotele è più forte della continuità che lega le varie specie viventi. D'altra parte Morel ammette la concezione della natura come forma e come fine è quella che «résiste mieux à l'analyse»¹⁸, anche se non è possibile passare dalla determinazione delle funzioni naturali tipiche di un essere vivente razionale come l'uomo ad una serie concreta di precetti morali che orientino le nostre scelte.

Come si può realizzare la modificazione della natura del pubblico? In Aristotele a volte sembra che sia compito del filosofo anche

16. McDowell 1998: 184-185.

17. Morel 2021: 85,127.

18. Morel 2021: 187.

l'esortare i discepoli ad impegnarsi nella vita politica. È un aspetto poco noto del suo pensiero, ma la fine dell'*Etica Nicomachea* pone la questione in modo molto chiaro:

Sulla base di quanto si è detto, parrebbe che uno possa fare ciò [portare i giovani alla vita felice], principalmente, se diviene esperto in legislazione (*nomothetikos*), dato che è chiaro che ciò di cui ci si prende cura a livello pubblico (*koinai epimeleiai*) viene fatto per mezzo di leggi, e le attività più corrette si fanno sulla base di leggi eccellenti. Né pare che vi sia differenza se siano leggi scritte o non scritte [...] è opinione comune che deve passare attraverso l'universale (*epi to katholou badisteon*) chi vuole diventare esperto e teorizzatore, e lo deve conoscere per quanto è possibile; abbiamo detto che le scienze hanno per oggetto l'universale, ed è probabile che anche *colui che vuole rendere migliori, per sua cura, gli altri*, sia molti sia pochi, *debba sforzarsi di diventare legislatore* (*nomothetikoï peirateon genesthai*), se è attraverso le leggi (*dia nomon*) che noi diventiamo buoni. Non è alla portata di chi capita educare in modo corretto chiunque e chi gli viene sottoposto, ma, se pure ciò è alla portata di qualcuno, lo è di chi sa (*tou eidotos*), come avviene nel caso della medicina e in tutti i restanti casi, in cui si verifica un prendersi cura saggiamente di qualcosa. Allora, dopo di ciò non si dovrà forse indagare da quali fonti e come uno può diventare capace di legiferare bene (*nomothetikos*)? (X 10, 1180a32-b29)

Aristotele suggerisce al suo uditorio l'importanza di impegnarsi in politica – contro la supremazia della vita teoretica sostenuta nei capitoli precedenti del libro X – divenendo legislatore e cercando di aiutare a stabilire nella città delle leggi eccellenti. E si chiede quale sia la migliore via per diventare “esperti di legislazione”.

Il capitolo finale dell'*Etica Nicomachea* è particolarmente lungo e complesso: esso affronta una questione teorica fondamentale, cioè il rapporto tra conoscenza universale e conoscenza particolare nell'educazione del cittadino. Infatti per Aristotele le leggi sono necessariamente delle affermazioni universali, che devono essere interpretate per poterle applicare ai casi singoli. Al contrario l'educazio-

ne familiare è basata sulla conoscenza dell'individuo singolo, e per questo potrebbe sembrare più efficace delle leggi. La distinzione tra universale e particolare rispecchia in un certo senso la distinzione tra l'educazione data dalla città e l'educazione data dalla famiglia. La tesi generale di Aristotele, che si trova qui, ma anche in *Metafisica* A 1, 981a12-24, è che per la prassi corretta sono necessarie entrambe le cose, sia la conoscenza dei principi generali sia la conoscenza del caso singolo. In molti casi la conoscenza dell'individuo singolo è più efficace della sola conoscenza universale ma la conoscenza del caso particolare, che è indispensabile, risulta essere più efficace se viene basata su una conoscenza universale.

La questione quindi diventa lo stabilire come in politica si apprende l'universale, e la funzione del filosofo potrebbe essere identificata con il provvedere quella conoscenza politica universale che fonda la prassi politica corretta. In alternativa, Aristotele esamina altre fonti possibili, come l'insegnamento dei Sofisti e la pratica presso i politici concreti. Ma i Sofisti non hanno esperienza pratica, e, quanto ai politici concreti, essi la possiedono ma non si preoccupano di formare discepoli. Isocrate, da parte sua, aveva sostenuto che è facile diventare buoni legislatori: basta raccogliere le leggi migliori di tutte le città. Aristotele in un certo senso è d'accordo con lui: il politico deve avere esperienza della molteplicità degli eventi e delle misure che è possibile prendere. Su questa base il Peripato cominciò un'opera di raccolta di tutte le costituzioni delle varie città greche e anche dei popoli che non vivevano in città, raccolta di cui ci sono pervenute la costituzione degli Ateniesi quasi in intero, e molti frammenti delle altre costituzioni¹⁹.

Ma ciò non toglie la necessità della conoscenza dell'universale e delle cause degli eventi politici. Queste sono le ragioni per cui l'*Etica Nicomachea* si conclude introducendo il corso sulle forme della comunità politica e le specie di costituzione, un corso che conclude e porta a compimento la "filosofia dell'uomo" (X 10,

19. È disponibile oggi una traduzione italiana dei frammenti di questa raccolta: Leonard 2021.

1181b15-16), e che noi conosciamo con il titolo di *Politica*. Mentre nell'*Etica* Aristotele ha dato i principi generali e la definizione del bene pratico e della virtù, nella *Politica* egli studia la natura della comunità politica, la nozione di cittadinanza, esamina le opinioni di chi ha proposto delle costituzioni perfette, distingue le costituzioni buone e quelle degenerate in base a un criterio preciso, e analizza a quale tipo di popolazione si adatti meglio un certo tipo di costituzione. Infine delinea quale deve essere secondo lui la costituzione migliore.

Le due parti della filosofia dell'uomo sono strettamente legate, e infatti all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele aveva detto che la sua indagine è *politike tis*, in un certo senso politica (EN I 1, 1094b11). La questione del potere, come abbiamo visto nel capitolo finale dell'*Etica Nicomachea*, è centrale anche per l'etica di Aristotele, perché, come è detto qui (X 10, 1180a21-24), il potere politico e certe forme di coercizione sono elementi indispensabili della vita comune.

Tranne che nel caso di discepoli già ben formati emotivamente e con un *set* di valori corretti dati dalla famiglia e dall'ambiente sociale, i discorsi del filosofo non sono sufficienti alla modifica della mera natura in seconda natura. È necessaria una struttura politica che curi la formazione dei cittadini in giovane età, e li costringa e comportarsi bene quando sono adulti. Quindi l'etica della virtù e la teoria della formazione del carattere morale sfocia in una dottrina politica. Aristotele pare qui consigliare il suo pubblico di giovani ateniesi di classe elevata ad impegnarsi nella legislazione, anche andando contro la sua teoria della felicità perfetta come contemplazione. Questo invito non è espresso in forma molto pressante, ma è implicito, a parer mio, in tutto lo svolgimento dell'ultimo capitolo dell'*Etica Nicomachea*²⁰.

20. Una versione precedente e più breve di questo testo è stata letta presso l'Accademia Roveretana degli Agiati il 3.3.2023. Ringrazio l'organizzatrice, professoressa Manuela Valle e tutti i partecipanti a quella discussione, nonché i partecipanti al Convegno su *Forme incorporate tra biologia, psicologia ed etica* (Online, Università di Chieti e Università di Sassari, 15.11.2023) per le loro domande e stimolanti osservazioni.

Riferimenti bibliografici

- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford.
- Anscombe, G.E.M., 1981 [1958], *Modern Moral Philosophy*, ristampato in *Collected Philosophical Papers*, III, Blackwell, Oxford: 26-42.
- Broadie, S. – Rowe, Ch., 2002, *Aristotle. Nicomachean Ethics*, translation, introduction and commentary, Oxford University Press, Oxford.
- Broadie, S., 1991, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- Foot Ph., 2001, *Natural Goodnes*, Oxford University Press, Oxford.
- Leonardi, F., 2021 (a cura di), *Aristotele. Scritti politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- McDowell, M., 1998, *Two Sorts of Naturalism*, in Id., *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.): 167-197.
- Morel, P.-M., 2021, *La nature et le bien. L'éthique d'Aristote et la question naturaliste*, Peeters, Louvain-La-Neuve.
- Natali, C., 1989, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli.
- Natali, C., 2005, *L'élosion de l'oikos dans la République de Platon*, in Dixsaut, M. (éd.), *Études sur la République de Platon*, Vrin, Paris: 199-223.
- Tricot, J., 1955, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Traduction, introduction et notes, Vrin, Paris.

μᾶλλον ὄν. Relazioni di priorità e posteriorità tra forma, materia e composto in Aristotele¹

Luca Gili

Abstract. In this paper, I discuss a variant reading at line 1029 a6 of Aristotle's *Metaphysics*. While in the manuscripts E and J (that witness to the alpha branch of the manuscript tradition) we read τοῦ ἐξ ἀμοφοῖν, the reading τὸ ἐξ ἀμοφοῖν is also preserved. I dwell on Alexander's *De anima* and argue that the reading τὸ ἐξ ἀμοφοῖν is also attested in the indirect tradition. Next, I analyze the structure of Aristotle's argument and conclude that the reading τὸ ἐξ ἀμοφοῖν is likely to be genuine.

Keywords. Form, Matter, Composite, *Metaphysics*, Comparative Logic.

1. Introduzione

In questo saggio intendo discutere una variante che si incontra alla riga 1029 a6 di *Metafisica Z*, 3 e che ha una rilevanza filosofica decisiva nel contesto dell'interpretazione globale non solo di

1. La stesura di questo articolo è stata resa possibile da un progetto finanziato all'interno dell'*Economic Recovery and Resilience Plan "New Generation Lithuania"*. Sono molto grato ai lettori anonimi che con le loro osservazioni mi hanno spronato a rendere più chiara la mia argomentazione. Un ringraziamento particolare va a Giuseppe Feola, che ha seguito attentamente la revisione di questo articolo, e agli organizzatori del convegno e del volume, Maria Michela Sassi, Diego Zucca e di nuovo Giuseppe Feola. Ringrazio anche Simone Seminara, grazie al cui stimolo sono tornato ad occuparmi di *Met. Z*, 3, per le sue osservazioni sulle molte versioni di questo lavoro, e Carlo Delle Donne e Alberto Kobec, per aver riletto l'ultima bozza. Resta inteso che ogni errore è da imputare soltanto a me.

Met. Z, 3, ma anche per la comprensione dei capitoli 10-12 del libro *Z*. L'analisi si annuncia assai intricata, e non sorprende che la bibliografia su queste righe sia assai cospicua. La mia tesi è che la lezione τὸ ἐξ ἀμφοῖν attestata dal manoscritto Laurenziano 87.10 (*siglum*: A^b nelle edizioni di W.D. Ross, W. Jaeger e O. Primavesi) sia non solo tradizionale (e non invece una congettura proposta da qualche lettore medievale), ma sia anche, con ogni probabilità, la lezione autentica. In un mio precedente contributo², avevo argomentato soltanto che la lezione era tradizionale perché è ragionevole supporre che anche Alessandro di Afrodisia la leggesse nei codici della *Metafisica* a sua disposizione, come sembra suggerire un brano del suo *De anima*, in cui è possibile ravvisare una citazione da *Met. Z*, 3. Nell'articolo del 2012, però, non avevo tratto conclusioni circa la lezione da accettare nel testo di Aristotele, né avevo provato a leggere gli argomenti avanzati da Aristotele nel contesto della sua logica dei comparativi. In questo contributo intendo riesaminare il *dossier* in modo più dettagliato, rivedendo in parte considerazioni avanzate nel vecchio articolo e giungendo a conclusioni meno dubitative e più fondate, tenendo conto del contesto argomentativo dell'intero libro *Z* (e del libro *H* che gli fa da *pendant*)³, della logica dei comparativi di Aristotele, della concezione aristotelica della predicazione e della ricezione tardoantica delle note aristoteliche sulla priorità della forma rispetto alla materia e sulla collocazione del composto di materia e forma nella

2. Gili 2012.

3. Sulla relazione tra i libri *Z* ed *H* della *Metafisica* ci sarebbe tanto da scrivere. Per mancanza di spazio, mi sia permesso esporre succintamente la mia posizione al riguardo. Pur non condividendo la lettura dell'intero trattato come un testo concepito da Aristotele come unitario (in questa direzione andavano le monografie di J. Owens e di G. Reale, cfr. Owens 1951 e Reale 1961), anche a me – come alla pressoché totalità degli studiosi che hanno toccato il tema – sembra che i libri *ZH* formino una unità testuale. Mentre M. Frede e G. Patzig, però vedevano *H* come una appendice di *Z* e sostenevano che era in *Z* che Aristotele dava la sua nozione di cosa sia effettivamente la sostanza sensibile, a me pare più convincente quanto recentemente proposto da Seminara 2022: 9-28. Secondo Seminara, i due libri sono analisi della sostanza sensibile in qualche modo complementari e quindi in *H* va ricercato quel che manca nelle argomentazioni di *Z*. La dovizia di rimandi interni tra i due libri documentata da Seminara mi pare il migliore argomento a favore della sua lettura, che chi scrive condivide.

gerarchia istituita dalle nozioni di priorità e posteriorità. Questo saggio ha l'ambizione di proporre una lettura di *Met. Z*, 3 che sia in accordo con l'interpretazione globale che, tra gli altri, Seminara 2022 ha avanzato: la tesi cioè che la sostanza sensibile sia da identificare fundamentalmente con il composto e che la forma ha una priorità quanto alla intelligibilità, ma non quanto alla costituzione ontologica dell'individuo, che si deve in egual misura a forma e materia tra loro congiunte. Sostenendo questa tesi, mi distanzio da quanto argomentato in Frede-Patzig 1988 e in altre letture che hanno ripreso in larga misura l'approccio del fortunato commento dei due studiosi tedeschi (tra i tentativi più convincenti di sostenere la prospettiva della priorità della forma anche quanto alla costituzione ontologica dell'individuo rimando a Chiaradonna 2014 e, per una versione leggermente modificata del "purismo della forma", a Meister 2020).

2. La tradizione indiretta

Inizio prendendo in esame il brano di *Met. Z*, 3 quale è stato stampato nelle edizioni di W.D. Ross e di W. Jaeger:

μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον [1029 a1]
 πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται, ἄλλον
 δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν
 μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς
 ιδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον), ὥστε εἰ τὸ [1029 a5]
 εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν
 πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.

Sembra infatti che il soggetto primo sia maggiormente sostanza. Si dice che la materia sia tale in un certo modo, in un altro modo che lo sia la forma, mentre in un terzo modo che lo sia ciò che è composto da questo (dico che è materia ad esempio il bronzo, forma la struttura della forma, composto da queste la statua completa), cosicché se la forma è

anteriore e maggiormente ente della materia, lo sarà anche rispetto a ciò che è composto da entrambe per la stessa ragione.⁴

In questo passo, Aristotele sta esaminando l'ipotesi che la sostanza⁵ (οὐσία) sia da identificare con il "soggetto" (ὑποκείμενον). Lo Stagirita, infatti, conduce nel libro Z della *Metafisica* una analisi "dialettica" della nozione di sostanza e in primo luogo afferma che i candidati possibili per identificare la sostanza sono molteplici, e innanzi tutto appaiono essere i quattro seguenti: l'essenza (τὸ τί ἦν εἶναι), l'universale (τὸ καθόλου), il genere (τὸ γένος) e il soggetto (τὸ ὑποκείμενον). Il capitolo Z, 3 è dedicato a testare la possibilità che la sostanza debba essere identificata con il soggetto, proprio perché essa pare essere innanzi tutto soggetto (μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον). Aristotele prosegue dicendo che la materia (ἡ ὕλη), la forma (ἡ μορφή) e ciò che risulta da entrambi (τὸ ἐκ τούτων), ossia il composto o sinolo, sono detti (λέγεται) essere tale cosa (τοιούτον), ossia sono detti soggetto, sia pure in modi diversi (τρόπον μὲν τινα... ἄλλον δὲ τρόπον... τρίτον δέ...). La conseguenza implicita dell'argomento è che in modi diversi materia, forma e composto *sono detti* sostanza, se si dovesse accettare l'ipotesi secondo cui la nozione di soggetto cattura la nozione di sostanza in modo pieno. Nel prosieguo del capitolo, Aristotele metterà in dubbio l'attribuzione in senso pieno della sostanzialità alla materia, il che porta alla conclusione (ancora una volta implicita) secondo cui la nozione di "soggetto" non è la più adeguata a descrivere che cosa sia effettivamente la sostanza, perché, se anche la materia è detta esser soggetto, sia pure in un certo modo, ma la materia non è sostanza in senso

4. Qui come altrove la traduzione è mia.

5. In questo saggio userò sempre l'italiano "sostanza" per tradurre οὐσία, ma nel corso dell'analisi farò qualche considerazione terminologica che dovrebbe spiegare perché quella parola – scelta per esprimere il predicato di un nesso predicativo essenziale, come si cercherà di argomentare – abbia finito per designare appunto la "sostanza", intesa come quella cosa che non è in altro né è detta di altro. Contro l'abitudine di molti traduttori italiani di rendere ὑποκείμενον in contesti metafisici con "sostrato" e in contesti logico-dialettici con "soggetto", in questo contributo tradurrò uniformemente con "soggetto", anche per sottolineare che la radice della riflessione aristotelica sulla struttura del reale sia da ricercare nell'analisi del linguaggio.

proprio, nemmeno il soggetto sarà sostanza in senso pieno. Si noti che Aristotele si muove sul piano del linguaggio (λέγεται, 1029 a2) e aggiunge una serie di qualificazioni (τρόπον μὲν τινά, 1029 a2) tali da rendere quella che molti interpreti considerano la conclusione implicita del capitolo, ossia la non identificazione di soggetto e sostanza, come tutt'altro che irrefutabilmente dimostrata nel testo.

L'ipotesi di lavoro che sorregge la mia interpretazione è che l'argomentazione in queste righe sia essenzialmente “dialettica”⁶. Parlando di “dialettica”, intendo dire che l'argomento non è monologico, ma presuppone un dialogo implicito tra un domandante e un rispondente⁷. A me sembra che sia opportuno leggere queste righe di Aristotele come la schematizzazione di un dialogo implicito, perché in questo modo si comprende come possano essere introdotte nuove premesse che non erano già state avanzate da principio – esse, infatti, possono essere risposte a obiezioni sollevate da un domandante –, ed è anche possibile vedere che le conclusioni dell'argomento non sono dimostrate come vere in modo universale e assoluto, ma riposano sulla accettazione delle premesse nel particolare gioco dialettico effettivamente condotto.

Questa ipotesi interpretativa spiega anche perché Aristotele rifletta sugli usi linguistici in questo brano, dato che gli argomenti dialettici possono scadere in argomenti sofistici, qualora domandante e rispondente intendano il medesimo termine secondo definizioni diverse e la conclusione è derivata giocando su questa ambiguità di lettura del medesimo termine⁸.

Nel brano già menzionato, quale ci è offerto dalle edizioni di Ross e di Jaeger, risulta che se la forma è detta essere “ente” e “sostanza” più della materia, allora la forma sarà più “ente” e “sostanza” anche

6. Per l'applicazione di questa ipotesi di lavoro ad altre sezioni della *Metafisica* si veda, ad esempio, Gili 2019, in cui si prova a dare una lettura dialettica di Θ, 3.

7. Per una descrizione delle regole del “gioco dialettico” tra domandante e rispondente, che riproducono quanto Aristotele codifica in *Topici* VIII, si veda, ad esempio, Marion 2021. La mia ricostruzione della prassi argomentativa dialettica deve molto a Dutilh Novaes 2020.

8. Si veda, ad esempio, *Elenchi sofistici*, 20; per un commento a questo passo, cfr. Ferroni-Gili 2018.

del composto di materia e forma (ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον).

I commentatori che leggono questa lezione intendono generalmente il brano nel senso seguente: la forma è anteriore alla materia secondo sensi molteplici, poiché è più intelligibile, poiché descrive maggiormente la cosa di cui è forma, e perché è più indipendente in senso ontologico (ci sono forme che esistono indipendentemente dalla materia, ma non esiste materia che esista indipendentemente da alcuna forma). Nello stesso senso secondo il quale la forma è anteriore (πρότερον) rispetto alla materia, sarà detta essere anche “più ente” (μᾶλλον ὄν), poiché in fondo la parola ὄν designa qualcosa di intelligibile, di esprimibile da una descrizione e di avente una consistenza ontologica⁹ – se il lettore concede il bisticcio terminologico, di fatto inevitabile dato che si sta descrivendo una delle prime realtà, che, come direbbe anche Aristotele, non è preceduta da alcuna cosa più fondamentale che la possa illustrare. Se la forma è anteriore alla materia nei sensi suddetti, dovrà esserlo anche rispetto al composto. La spiegazione di questa affermazione, che Aristotele dà come consequenziale rispetto all’assunto precedente (καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον), discende, secondo i commentatori, dal fatto che l’unione di forma e materia dà come risultato qualcosa che è meno perfetto della forma, perché frammisto all’imperfezione della forma. Così si esprimono, tra gli altri, commentatori che danno del libro Z una interpretazione radicalmente opposta, come da un lato Tommaso d’Aquino¹⁰ (che identifica comunque la sostanza sensibile col composto di materia e forma) e dall’altro lato Günther

9. È opportuno osservare che, tra le rare occorrenze della locuzione μᾶλλον ὄν nel *corpus aristotelicum* troviamo *Met. Z*, 2, 1028 b18-24. La locuzione occorre anche nel *Clitofonte* (410c3) di Platone, ma in quel caso ὄν ha valore predicativo; ὄν con valore assoluto si trova in *Repubblica* 515 c-d: qui il riferimento è sicuramente alle “realtà superiori” del cosmo platonico, ossia alle “forme”. Per un significato analogo, si veda anche *Resp.* 585b e 585d-e.

10. Nel suo commento alla *Metafisica*, l’Aquinata osserva che secondo Aristotele «[m]ateria autem non fit ens actu nisi per formam. Unde oportet quod forma sit magis ens quam materia. Et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, in quantum est in composito aliquid de materia. Et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. Et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. Principia autem alicuius sunt eo priora. Et ita,

Patzig e Michael Frede¹¹ (che invece ritengono che la sostanza sia da identificare, in ultima istanza, con una forma già individuale)¹².

Il ragionamento di questi studiosi non ci sembra fondato in alcun testo del *corpus*, perché Aristotele non afferma altrove¹³ che la presenza della materia tolga perfezione alla forma cui è congiunta, sì da renderla meno intelligibile e meno indipendente nell'essere, ossia, in una parola, "meno ente".

Prima di analizzare nuovamente il senso filosofico del brano, occorre interrogarsi sulla lezione alternativa offerta dal manoscritto laurenziano 87.10 (A^b). Ad un esame autoptico del manoscritto, pare impossibile stabilire se sia stata un'altra mano a scrivere la correzione καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον (al posto del τοῦ attestato dai manoscritti di Vienna, *siglum*: J e di Pa-

si forma est prior materia, erit prior composito) (Thomae de Aquino, *Sententia Metaphysicae*, lib. 7 l. 2 n. 9-10).

11. «Die Überlieferung bietet neben τοῦ (E J) auch τὸ (A^b ex corr., E²), was auch von Ps.-Alexander gelesen und von Schwegler bevorzugt wurde. Bonitz entschied sich für τοῦ, hielt aber beide Lesungen sachlich für gleich möglich. Denn das Konkrete halte die Mitte zwischen vollbestimmter Form und unbestimmter Materie. Dem gegenüber weist Ross zu Recht darauf hin, daß aus der Priorität der Form vor der Materie auch die Priorität der Form vor dem Konkreten folgen würde, aber noch nichts über das Verhältnis zwischen dem Konkreten und der Materie. Es ist zu beachten, daß Aristoteles hier nicht die Priorität der Form gegenüber der Materie behauptet, sondern, unter dieser Voraussetzung, die Priorität der Form gegenüber dem Konkreten. Dies ergibt sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden (ἔσται), insofern das Konkrete dort ausdrücklich als das aus Materie und Form Zusammengesetzte eingeführt worden ist. Die Funktion dieses Satzes im Zusammenhang des Kapitels dürfte in dem Nachweis liegen, daß, wenn es gelingt, die ousia gegenüber der Materie zu erweisen, zugleich damit auch die Priorität der Form als ousia gegenüber dem Konkreten erwiesen wäre und sich die weitere Untersuchung zu Recht auf die Form konzentrieren könnte (vgl. *30-33)» (Frede-Patzig 1988: 40-41).

12. Anche W.D. Ross nel suo commento propone un ragionamento analogo: «The evidence is pretty equally divided between τοῦ and τό, but the former gives a better sense. If A is prior to B it is clear that it is prior to A+B, but it is not so clear that A+B is prior to B, which is what τό would imply. Further, while it is true that in l. 29 Aristotle says the concrete unity is substance more truly than matter, he says nothing of its logical priority; but in l. 31 he says that form is prior to the concrete unity; this again confirms τοῦ» (Ross 1924: 165).

13. Il passo che più echeggia quanto affermato nel nostro testo è nel *De anima* di Aristotele (cfr. *De an.* B 1, 412a6-9, ma si veda anche *De an.* B 2, 414a14-16). Non è inverosimile che, nel redigere il proprio *De anima*, Alessandro abbia, per così dire, mescolato quanto leggeva in queste pagine del *De anima* dello Stagirita, in cui non appare alcun riferimento all'idea dell'essere più o meno ente, con quanto Aristotele scrisse in *Met. Z*, 3. Per la priorità causale della forma si veda Koslicki 2014.

rigi, *siglum*: E, nonché da A^b *ante correctionem*). Si danno quindi due possibilità: a) il copista di Z₃ può aver corretto o involontariamente alterato il τοῦ del suo antigrafo in τὸ oppure b) la correzione è stata inserita da un lettore successivo. In entrambi i casi, la correzione può essere spiegata come una congettura non fondata sull'antigrafo o come il risultato di una seconda lettura dell'antigrafo (o di qualche altro codice), volta a correggere errori entrati involontariamente in A^b.

A conferma della possibilità che si tratti di una congettura, si può osservare che il commento di Michele di Efeso sembra supporre la lezione τὸ ἐξ ἀμφοῖν e in linea di principio non si può escludere che la correzione della seconda mano di A^b dipenda dalla lettura del commento di Michele, il quale, intorno a queste righe, si esprime in questo modo:

τοῦτο δὲ τὸ πᾶσιν
 ὑποκείμενον καὶ μὴ κατ' ἄλλου λεγόμενον τρόπον μὲν τινα ἢ ὕλη λέγεται,
 ἄλλον δὲ τὸ εἶδος, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους, ὃ καὶ μᾶλλον
 ἐστὶν ἀληθές. εἶτα καὶ ἐπὶ ὑποδείγματος σαφηνίζει τί μὲν λέγει ὕλην, τί
 δὲ εἶδος καὶ τί τὸ ἐκ τούτων, ὅτι ὕλην μὲν τὸν χαλκόν, εἶδος δὲ τὸ τοιοῦδι
 σχῆμα, ἐξ ἀμφοῖν δὲ τὸν χαλκοῦν ἀνδριάντα. διὸ εἰ πρότερον τὸ εἶδος τῆς
 ὕλης καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης πρότερόν ἐστι τῆς
 ὕλης. (pseudo-Alex. Aphr., *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*,
 ed. M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1891: 436.27-33)

Questo, dunque, che è soggetto di tutte le cose e che non si dice di altro, in un certo modo è chiamato materia, in un altro modo forma, e in un terzo modo ciò che è composto dalla materia e dalla forma, il che è ancor più vero. Poi con un esempio [Aristotele] chiarisce cosa intende per materia, cosa per forma e cosa per il loro composto, dicendo che la materia è il bronzo, la forma è una certa figura, e ciò che deriva da entrambi è la statua di bronzo. Perciò, se la forma è anteriore alla materia ed è più essere della materia, anche ciò che deriva dalla forma e dalla materia è anteriore alla materia.

Secondo Michele, se la forma è anteriore alla materia ed è “più ente” di essa (εἰ πρότερον τὸ εἶδος τῆς ὕλης καὶ μᾶλλον ὄν), allora anche ciò che risulta dalla composizione di forma e di materia (καὶ τὸ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης), ossia il composto, sarà anteriore rispetto alla materia (πρότερον ἐστὶ τῆς ὕλης). È evidente che queste battute siano una parafrasi del testo di Aristotele letto con la variante τὸ ἐξ ἀμφοῖν. La scelta di Michele ha lo stesso valore della correzione trovata in A^b, in quanto può attestare quanto Michele trovava nella sua *Metafisica* o può essere una congettura concepita da Michele. Si tratta, in ogni caso, di una scelta significativa.

C'è però un ulteriore aspetto da prendere in considerazione. Benché comunemente accolto dagli studiosi (cfr., ad esempio, Primavesi 2012), almeno quanto all'idea di base secondo cui esisterebbero due rami della tradizione manoscritta – rami comunemente denominati α (che sarebbe rappresentato dai manoscritti E e J) e β (testimoniato, in larga misura, da A^b), lo *stemma codicum* proposto da Dieter Harlfinger in un celebre articolo del 1979 (cfr. Harlfinger 1979) è stato di recente oggetto di più di un tentativo di revisione. In particolare, Silvia Fazzo in un recente contributo intorno a *Met. Z*, 17 (Fazzo 2022), ha ipotizzato che future edizioni della *Metafisica* potrebbero anche ignorare le lezioni di A^b, che paiono il risultato di una rielaborazione del testo testimoniato dai *vetustissimi* E e J¹⁴. La proposta di Fazzo è stata oggetto di critica in più di un lavoro di Pantelis Golitsis (si veda, ad esempio, Golitsis 2016). In questo contributo non intendo affrontare questa spinosa questione, la cui soluzione richiederebbe uno studio di ben altra mole. Ma non posso non accennare ad essa, poiché dalla ipotesi scelta per spiegare relazioni tra i manoscritti della *Metafisica* dipende anche in larga parte la scelta della lezione corretta. Infatti, se si dovesse pensare che A^b è una copia che dipende in ultima istanza da J, A^b potrebbe essere eliminato per la costituzione del testo e, con esso, anche la variante della sua *secunda manus* nella decisiva linea 1029 a6¹⁵.

14. I lavori precedenti di S. Fazzo che vanno nella direzione di una revisione dello *stemma codicum* della *Metafisica* proposto da Harlfinger sono Fazzo 2012, 2014 e 2015.

15. Per quanto questa ipotesi possa essere suggerita dallo stemma proposto da Fazzo 2022: 84 – uno stemma che però conserva l'ipotesi di un manoscritto di una tradizione

In questo saggio, perciò, non intendo partire dall'assunto che A^b sia un codice "*recentior non deterior*" nel senso di Pasquali, e lascio questa ipotesi – pur accolta dalla maggior parte degli studiosi – tra parentesi. Andrò invece a perlustrare la tradizione indiretta, per vedere se la variante della seconda mano di A^b fosse già nota prima del commento di Michele di Efeso.

Gli autori antichi che si impegnano con il passo e i cui testi sono a noi pervenuti paiono essere sostanzialmente due: Alessandro di Afrodisia e Plotino.

2.1. Plotino

Mentre il caso del *De anima* di Alessandro di Afrodisia è decisivo quanto alla costituzione del testo, e sarà perciò trattato di seguito, Plotino fa una serie di affermazioni sulla priorità della forma rispetto alla materia che sembrano avere come retroterra il nostro brano di Z₃, ma non è chiaro se si possa stabilire quale delle due lezioni varianti avesse il filosofo neoplatonico nella sua versione del testo aristotelico¹⁶.

Il saggio più dettagliato sull'intricata analisi plotiniana è senz'altro Kobec 2020¹⁷, nel quale leggiamo le seguenti osservazioni:

alternativa rispetto al ramo α quale possibile fonte per lezioni di A^b – va detto che nel corpo dell'articolo anche Fazzo avanza questa strada così radicale come ipotesi di lavoro: "In questo *specimen*, almeno, abbiamo trovato che nessuna variante di J è secondaria: in nessun caso esaminato si attesta con certezza una fonte indipendente da J, e da II, fonte di J. Questa indipendenza invece sarebbe necessaria se si volesse affermare che i codici posteriori a J appartengono alla tipologia di quelli che Pasquali aveva insignito come «*recentiores, non deteriores*». Le varianti dei *recentiores* qui esaminate saranno invece da considerare, fino a prova contraria, come revisioni bizantine, che tuttavia l'editore o interprete resta libero di adottare se convinto che il testo trådito sia corrotto, come ancora in effetti dimostra di fare Jaulin in 1041b2. Secondo un parere autorevole come quello di Frede e Patzig, il testo di Zeta 17 nel codice di Vienna sembrerebbe particolarmente corrotto e bisognoso di emendamento *ope codicum*, cioè tramite il codice Ab" (Fazzo 2022: 82).

16. Altre volte anche da autori neoplatonici si possono trarre indicazioni decisive per la costituzione del testo della *Metafisica*, si veda in proposito quanto osservato da Linguisti 2022.

17. Con "P-Principle", Kobec intende il principio in virtù del quale non si dà un genere comune per elementi che sono tra loro ordinati secondo relazioni di anteriorità e

There are three texts in which Plotinus invokes the P-principle to call into question the existence of a common genus for matter, form, and the composite of both, on the ground that these three kinds of sensible substances stand to one another in a priority-posteriority relationship.

The first of these texts is found in the second chapter of *Enn.* VI 1 [42], right after Plotinus has taken into account the possibility that a single genus could cover intelligible and sensible substances alike (VI 1 [42], 2.4-8) – a possibility which he rejects, as we have seen above, by using an argument that is possibly derived from Aristotle's *Topics*. Moving from the consideration of substance in general to that of sensible substance only, Plotinus writes: «But of course, we must also investigate this point about the substances here below themselves, what there is common to matter and form and the composite of both. For they say that all these are substances, but that they are not equal in respect of substance, when it is said that form is more substance than matter – quite correctly; but there are those who would say that matter is more substance (οὐ μὴν ἀλλὰ ἐπ' αὐτῶν τῶν τῆδε οὐσιῶν ζητητέον, τί κοινὸν ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἶδους καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν. πάντα γὰρ ταῦτα οὐσίας λέγουσιν εἶναι, καὶ οὐ τὸ ἴσον εἰς οὐσίαν ἔχειν, ὅταν μᾶλλον λέγῃται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη· καὶ ὀρθῶς· οἱ δ' ἂν εἴποιεν τὴν ὕλην μᾶλλον, *Enn.* VI 1 [42], 2.8-12)».¹⁸

Kobec osserva poi che il discorso di Plotino in *Enn.* VI 1 [42], 2.8-12 circa la priorità della forma rispetto alla materia ha come proprio punto di riferimento *Metafisica Z*, 3:

It is, however, in the *Metaphysics* that we find the most explicit statements about the priority of form over matter. For in *Metaph.* VII 3, Aristotle first argues, in conditional terms, that 'if the form is prior to the matter and more of a being, it will also be prior to the composite of

posteriorità. Nel suo saggio, Kobec distingue una versione logica e una versione metafisica del principio.

18. Kobec 2020: 159.

both, for the same reason' (εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μάλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον, 1029a5-7). Later he asserts that 'the form and the composite would seem to be more substance than matter is' (τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δοξείεν ἂν εἶναι μάλλον τῆς ὕλης, 1029a29-30). And finally, he concludes by saying that the composite substance is posterior (τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν [...] ὕστερα, 1029a30-31), which is surely to be interpreted as meaning that it is posterior to the form, but possibly also to the matter. As it is well-known, there is a tangle of interpretative issues involved in this passage, one of which is that it is unclear whether the three types of substances are ranked in the order: form, composite, matter, or rather: form, matter, composite (obviously, different criteria of substancehood produce different orders, so that there might be several different orders, depending on the criteria employed). What interests us here, however, is just to draw attention to two facts: first, that Aristotle acknowledges an order of priority among the three kinds of substances; second, that he characterizes this priority in terms of being *μάλλον ὄν* or *μάλλον οὐσία*.¹⁹

Come si evince da queste note lucide di Kobec, l'interesse dell'interprete plotiniano porta sulla affermazione della priorità della forma rispetto alla materia e sul fatto che sia la forma che la materia sono dette essere "sostanza" da Aristotele²⁰. Questi due punti, congiunti con l'idea che non esista un genere comune per elementi ordinati gerarchicamente tra loro (il cosiddetto "P-Principle", nello studio di Kobec), comporta che la sostanza (secondo Plotino) non sia un genere. La collocazione del composto in questa gerarchia è accessoria perché risulta pleonastica per l'argomentazione, sicché *Enn. VI 1 [42], 2.8-12* nulla ci dice di quale lezione leggesse effettivamente Plotino nella sua copia della *Metafisica*.

19. Kobec 2020: 160-161.

20. Come osserva uno dei lettori anonimi, è noto che Plotino ritenesse la forma anteriore alla materia e il tema è stato affrontato con chiarezza in Chiaradonna 2023.

2.2. Alessandro di Afrodisia

Nelle prime pagine del proprio trattato *De anima*, Alessandro di Afrodisia fa le seguenti annotazioni.

σῶμα μὲν οὖν οὐδέτερον
 ἐστίν, ἐξ ὧν πρώτων τὸ ἀπλοῦν ἐστὶ σῶμα. οὔτε γὰρ ἡ ὕλη σῶμα· πᾶν μὲν
 γὰρ σῶμα ἀπτόν τε καὶ μετ' ἐναντιώσεώς τινος, ἡ δὲ ὕλη πάσης ἀπτῆς
 ποιότητος καὶ ἐναντιώσεως ἐκτός ἐστίν, καὶ τὸ μὲν σῶμα ὑφεστός, ἡ δὲ ὕλη
 εἶδους δεῖται πρὸς τὸ εἶναι. διὰ τοῦτο δὲ οὐδὲ τὸ εἶδος σῶμα, ὅτι μηδὲ τοῦτο
 οἶόν τε καθ' αὐτὸ εἶναι τῆς ὕλης ἀχώριστον ὄν, ὡς δέδεικται. οὐσία μὲντοι
 ἐκάτερον αὐτῶν. ὡς γὰρ ἡ ὕλη, οὕτως δὲ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος οὐσία. οὐσίαι
 γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας, μᾶλλον δέ, διότι ἐκάτερον ἐκείνων οὐσία, καὶ τὸ ἐξ
 ἀμφοῖν οὐσία καὶ μία τις φύσις, οὐχ ὡς τὰ κατὰ τέχνην γινόμενα, ἃ κατὰ
 τὸ ὑποκείμενόν τε καὶ τὴν ὕλην εἰσὶν οὐσίαι, κατὰ δὲ τὰ εἶδη ποιότητες.
 (Alex. Aphr. *De an.* 5,19-6,6)

Il corpo, dunque, non è né uno né l'altro dei principi primi da cui deriva il corpo semplice. Infatti, la materia non è corpo: ogni corpo è toccabile ed è caratterizzato da una certa opposizione, mentre la materia è priva di qualsiasi qualità tangibile e di opposizione. Inoltre, mentre il corpo sussiste, la materia ha bisogno della forma per esistere. Per questo motivo, nemmeno la forma è corpo, poiché non può esistere da sé, dato che è inseparabile dalla materia, come è stato mostrato. Tuttavia, ciascuna di esse è sostanza. Infatti, come la materia, anche la forma naturale è sostanza. Le parti della sostanza, infatti, sono sostanze; ma dato che ciascuna di esse è sostanza, ciò che deriva da entrambe è ancor più sostanza e una certa natura unica, non come le cose che sono prodotte dall'arte, che sono sostanze in virtù del soggetto e della materia, ma qualità in virtù delle forme.

Questo brano è particolarmente significativo perché senz'altro ha come suo riferimento i due passi del *De anima* aristotelico in cui si afferma che forma, materia e composto sono sostanza (cfr. *De an.* B 1, 412a6-9 e B 2, 414a14-16), ma presenta anche un elemento di comparazione che è assente in questi passi dello Stagirita. Secondo Alessandro,

sono sostanze le parti della sostanza, ossia la forma e la materia, le quali da sole non possono essere “corpi”, ossia enti separati che sono percepibili. La materia non è corpo perché non riceve i contrari, la forma non è corpo perché separata dalla materia non può essere *per se* (μηδὲ τοῦτο οἶόν τε καθ’ αὐτὸ εἶναι τῆς ὕλης ἀχώριστον ὄν). I corpi, in altre parole, sono indipendenti nell’essere – e in questo contesto, ciò va inteso in senso assoluto: i corpi sono oggetti che *esistono* in sé stessi, senza aver bisogno di altro per essere quel che sono (a differenza, ad esempio, di qualità accidentali, come i colori delle superfici dei corpi). Ciascuno dei due elementi costitutivi del corpo, ossia materia e forma, è anche una sostanza (οὐσία μέντοι ἑκάτερον αὐτῶν. ὡς γὰρ ἡ ὕλη, οὕτως δὲ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος οὐσία). Alessandro in questo contesto non specifica le ragioni di questa affermazione, ma non è difficile cogliere rimandi alle molteplici affermazioni di Aristotele circa il fatto che materia e forma sono sostanze. Segue un nesso di consequenzialità che, per quel che mi consta, non appare *expressis verbis* nelle opere a noi pervenute di Aristotele: Alessandro specifica che le parti della sostanza sono infatti sostanze anch’esse (οὐσίαι γὰρ τὰ μέρη τῆς οὐσίας). Aristotele aveva in effetti sostenuto di fatto che le parti della sostanza sono sostanza in *Met. Z*, 13, 1038b23-27²¹, ma non aveva in quel passo dedotto che, se *x* è sostanza, allora anche la forma e la materia di *x* sono sostanza. Coerentemente con la sua strategia esegetica che intende interpretare Aristotele alla luce di quanto Aristotele stesso dice altrove, Alessandro compie questa inferenza.

Il punto merita di essere analizzato in dettaglio. A mio avviso due brani di Aristotele sono congiuntamente alla base dell’argomento di Alessandro, ed entrambi sono tratti dal libro Δ della *Metafisica*. Nel capitolo 8, dedicato alla “sostanza”, Aristotele apre la propria riflessione parlando della sostanzialità dei corpi semplici, in generale dei corpi e delle loro parti:

Οὐσία λέγεται τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὄσα τοιαῦτα, καὶ ἄλλωσ σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῶα τε καὶ δαιμόνια

21. Sono grato al lettore anonimo che ha sollevato questo punto.

καὶ τὰ μόρια τούτων. ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. (*Metaphysica*, Δ 8, 1017 b10-14)

Sono detti sostanza i corpi semplici, come la terra e il fuoco e l'aria e tutte le altre cose siffatte, e in generale i corpi le cose che sono composte da questi: gli animali, i demoni e le parti di questi: tutte queste cose sono dette sostanza perché non sono dette di un soggetto, ma le altre cose sono dette di questi.

Anche in questo brano di Aristotele manca l'idea di una consequenzialità secondo cui, se x è sostanza e y e z sono parti di x , anche y e z sono sostanze: lo Stagirita compie il ragionamento inverso e afferma che se y e z sono sostanze, allora per ogni x , se x risulta dalla composizione di y e z (τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα), anche x sarà sostanza. L'altro testo aristotelico che l'esegeta di Afrodisia ha verosimilmente presente nel vergare il passo del suo *De anima* è tratto dal capitolo 25 del libro Δ, dedicato alla nozione di "parte". Infatti, è possibile inferire che y è una sostanza, se y è parte di x , e x è una sostanza, solo secondo una delle accezioni di "parte" distinte da Aristotele in *Met.*, Δ, 25, 1023b12-25. Alessandro ha chiaramente preso in considerazione la "parte" nel senso di ciò che compone un intero (εἰς ἃ διαιρεῖται ἢ ἐξ ὧν σύγκειται τὸ ὅλον, ἢ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἔχον τὸ εἶδος) e, in questo caso, se l'intero è sostanza, anche le parti sono sostanza. Aristotele, però, anche in questo passo di Δ, 25, non fa una comparazione tra ciò che è più o meno sostanza o ente. Stante l'attenzione di Alessandro a spiegare Aristotele con Aristotele – tema su cui tanto si è scritto nel recente passato²² – appare evidente che, nella pagina del suo *De anima* che sto analizzando, l'esegeta di Afrodisia ha congiunto quanto trova in *Metafisica* Δ, 8 (sui sensi di "sostanza") e in Δ, 25 (sui sensi di "parte"), ma non poteva non rintracciare ancora una volta in Aristotele l'idea secondo cui l'intero è *maggiore* delle sue parti costitutive quanto all'essere una "natura unica". Se in *Met. Z*, 3 Aristotele avesse scritto (almeno, nella copia della *Metafisica* a

22. Mi sia permesso rinviare a Gili 2011: 11-28 per una descrizione delle strategie esegetiche di Alessandro.

disposizione di Alessandro) che la forma è più “ente” del composto, Alessandro si sarebbe distaccato dallo Stagirita in un punto decisivo. Per questo motivo, appare ragionevole supporre che anche nella sua copia egli potesse leggere quel τὸ ἐξ ἀμφοῖν che A^b e Michele di Efeso pure attestano. In altre parole, l’affermazione di Alessandro circa la priorità del composto quanto al suo essere una “natura unica” nel suo *De anima* non è spiegabile soltanto sulla base di riferimenti a *Metaphysica*, Δ 25, 1023b12-25 e *Metaphysica*, Δ 8, 1017 b10-14, in cui il tema della comparazione è del tutto assente. L’ipotesi che Alessandro leggesse nel suo testo di *Met.*, Z, 3 la lezione τοῦ ἐξ ἀμφοῖν appare dunque fortemente improbabile, perché da tale testo non sarebbe possibile desumere quanto argomentato da Alessandro nel suo *De anima* – e questo appare in conflitto con la prassi esegetica del commentatore di Afrodizia.

3. Conclusioni

La lezione τὸ ἐξ ἀμφοῖν in *Met.* Z 3, 1029 a6 è dunque tradizionale, perché attestata – secondo ogni probabilità – non solo da un autore bizantino (Michele di Efeso), ma anche da Alessandro di Afrodizia.

È anche la lezione giusta?

Si riprenda il discorso di Aristotele nel suo sviluppo logico.

Aristotele inizia con il dire che il soggetto appare essere sostanza, e che quindi sostanza possono essere detti forma, materia e composto. Se per ὑποκείμενον si intende il soggetto della predicazione, gli esempi illustrativi proposti da Aristotele vanno perciò intesi nel senso che si possono formare predicazioni di questo tipo:

“il bronzo è ...” [qui il soggetto è inteso come materia]

“Athena [nel senso della forma della statua che rappresenta la dea] è ...”

[in questo esempio il soggetto grammaticale è inteso come forma]

“la statua di Athena è ...” [il soggetto in questo caso è inteso come composto di materia e forma]

In ciascuno di questi tre casi è possibile formare frasi di senso compiuto aggiungendo un predicato. Non tutte le predicazioni possibili, però, sono sostanziali. Aristotele ha distinto infatti molteplici sensi di “essere” in *Metafisica* Δ 7 ed è ragionevole dire che questi sensi sono in primo luogo tipi diversi di predicazione²³. Aristotele infatti afferma che l’“ente” può essere detto «secondo quel che significano le figure della categoria» (ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, 1017 a23), ma per “categoria” si deve senz’altro intendere “predicazione”, tanto che a molti interpreti è parso sensato affermare che in generale le “categorie” aristoteliche indicano innanzi tutto “predicazioni” e solo derivativamente classi di predicati e classi di oggetti significati dai predicati (per questa tesi si veda Frede 1987, Gili 2017, Gili 2020). In alcune predicazioni, quindi, la copula “è” esprimerà un nesso sostanziale, mentre in altri casi il nesso sarà di altra natura. Per questa ragione, peraltro, è possibile cogliere perché la prima delle “categorie”, ossia delle predicazioni aristoteliche, sia comunemente chiamata la categoria di οὐσία: il termine greco è un sostantivo astratto costruito a partire dalla radice del participio del verbo essere, quasi a indicare che mentre le altre categorie indicano questo o quell’altro aspetto secondo cui un soggetto è detto essere tale o tal altro, l’οὐσία è quella predicazione in cui si dice *che cosa* il soggetto realmente è. In altre parole, il senso più autentico dell’“è” che congiunge soggetto e predicato, sarà quello di οὐσία.

Tornando agli esempi precedenti, non saranno predicazioni sostanziali i casi seguenti:

- a.1 “il bronzo è pesante”, “il bronzo è verde”, ecc.
- b.1 “Atena è collocata nel tempio”, “Atena è bella”, ecc.
- c.1 “la statua di Atena è alta”, “la statua di Atena è bianca”, ecc.

Saranno verosimilmente predicazioni sostanziali gli esempi seguenti:

23. Per una giustificazione di questo assunto, mi sia permesso rimandare all’analisi condotta in Gili 2021.

a.2 “il bronzo è una lega di stagno e rame”

b.2 “Atena è la dea della sapienza”

c.3 “la statua di Atena è un oggetto artificiale”

Questa discussione circa i contenuti delle predicazioni è imprescindibile, perché non è possibile inferire astrattamente che il composto sia più ente della materia, né che la forma sia più ente del composto, a partire dalla premessa secondo cui la forma è più ente della materia. La ragione di ciò risiede nella teoria dei comparativi di Aristotele²⁴.

Secondo Aristotele, le relazioni comparative esprimono un paragone tra due termini riguardo al possesso di una certa proprietà. Dati due termini A e B e una proprietà ϕ , Aristotele enuncia in *Topici* B una serie di regole per il ragionamento comparativo (si veda al proposito Casari 1984):

Dualità delle relazioni “più ϕ di” e “meno ϕ di”

A è più ϕ di B se e solo se B è meno ϕ di A

Tricotomia (cfr. Gili-Pezzini 2015)

A è più ϕ di B oppure A è tanto ϕ quanto B oppure A è meno ϕ di B

Di conseguenza, se la forma è più ente della materia, in virtù della tricotomia la forma non sarà né tanto ente quanto la materia, né la materia sarà più ente della forma. Con tre termini (forma, materia, composto, indicati rispettivamente dalle lettere F, M, C), la proprietà di tricotomia stabilisce, relativamente al composto, che

24. Si potrebbe pensare che non sia necessario fare riferimento alla logica dei comparativi di Aristotele, in quanto le medesime conclusioni si potrebbero inferire anche in base ad un ragionamento di senso comune. A me sembra che una obiezione di questo tipo risulterebbe assai gradita allo Stagirita, se è vero, come mi pare ragionevole ipotizzare, che la logica dei comparativi sia stata concepita per esprimere inferenze comunemente accettate come corrette nel linguaggio naturale, ma che non possono essere formulate nel linguaggio della sillogistica. Per questa ragione non mi pare inopportuno riassumere la logica dei comparativi di Aristotele e mostrare come la sua applicazione al testo di *Met. Z*, 3 che sto analizzando possa corroborare (anche) la scelta della lezione che mi pare quella che più probabilmente lo Stagirita scrisse.

1.a “C è tanto ente quanto F” oppure 1.b “C è più ente di F” oppure 1.c “C è meno ente di F” \mathcal{E} 2.a “C è tanto ente quanto M” oppure 2.b “C è più ente di M” oppure 2.c “C è meno ente di M”

La tesi 1.a secondo cui “C è tanto ente quanto F”, congiunta con la tesi secondo cui “F è più ente di M”, in virtù della logica dei comparativi è compatibile soltanto con la tesi 2.c (“C è più ente di M”).

Anche la tesi 1.b (“C è più ente di F”) congiunta con la tesi secondo cui “F è più ente di M”, in virtù della logica dei comparativi è compatibile soltanto con la tesi 2.c (“C è più ente di M”).

La tesi 1.c (“C è meno ente di F”) congiunta con la tesi secondo cui “F è più ente di M”, in virtù della logica dei comparativi è compatibile con le tre tesi 2.a-b-c (“C è tanto ente quanto M” oppure “C è più ente di M” oppure “C è meno ente di M”).

Per queste ragioni, è impossibile dedurre astrattamente, senza considerare i contenuti della predicazione, quale delle tre tesi 1.a-b-c Aristotele accetti in *Met. Z*, 3. Ed è infatti a questo punto che, dopo l'esempio del bronzo, della forma della statua e della statua di bronzo, Aristotele specifica che la materia, intesa in sé stessa, è priva di ogni determinazione. Ciò implica che il perfetto esempio di predicazione in cui la materia sia soggetto paradossalmente è privo di un predicato che la qualifichi quanto al suo essere un qualcosa di descrivibile a parole. L'idea che Aristotele sembra proporre è quindi la seguente: se consideriamo la materia come priva di ogni determinazione, essa non sarà soggetto di alcuna predicazione. In questo senso, essa non sarà sostanza nel senso di “soggetto [di una predicazione]” – sarà perciò detta sostanza, al più, in senso analogico, in quanto parte costitutiva di quell'intero (il composto) che è una sostanza. Da ciò deriva la ragione per cui la forma è “più ente” della materia: se essere “ente” – nel senso di *Metafisica* Δ, 7 – indica principalmente l'essere il soggetto di una predicazione espressa dalla terza persona del verbo essere (cfr. Gili 2021), la materia *non sarà*, propriamente parlando, “ente”, perché non sarà soggetto di alcuna predicazione. Da ciò segue che, per ogni x , se x sarà soggetto di predicazione, ossia se sarà possibile formare enunciati dotati di senso con la struttura “ x è P” (dove “P” è un predicato), allora

x sarà “più ente” della materia priva di ogni determinazione. La forma sarà perciò “più ente” della materia (1029 a5-6). Ma se il composto entra in una comparazione quanto al suo essere “ente” διὰ τὸν αὐτὸν λόγον (1029 a7), tale comparazione non potrà che essere ancora una volta con la materia, la quale, come si è detto, ha il grado zero della proprietà di “essere un ente”, e ogni termine che possa fungere da soggetto di predicazione sarà più ente di essa (questo è un teorema della logica dei comparativi, cfr. Gili-Pezzini 2015). Da ciò segue, a mio modo di vedere, che l’intera logica del passo implica che è il composto ad essere più ente della materia, non la forma ad esser più ente del composto, una tesi che apparirebbe sostenibile solo sulla base di argomenti circa la “degradazione” che la forma avrebbe, entrando nel composto, quanto al suo essere un “ente”. Questi argomenti non sono desumibili dal passo in questione e i commentatori sono perciò costretti ad aggiungerli per spiegare il nesso consequenziale introdotto da Aristotele.

τὸ ἐξ ἀμφοῖν è dunque una variante nota anche attraverso la tradizione indiretta e non soltanto preservata in A^b, che permette di cogliere la coerenza dell’argomentazione aristotelica che si è tentato di ricostruire.

Per queste ragioni, mi sembra ragionevole supporre che τὸ ἐξ ἀμφοῖν sia con ogni probabilità la lezione autentica.

Riferimenti bibliografici

- Casari, E., 1984, *Note sulla logica aristotelica della comparazione*, «Sileno» 10: 131-146.
- Chiaradonna, R., 2014, *La chair et le bronze. Remarques sur Métaphysique Z, 11 et l’interprétation de M. Frede et G. Patzig*, «Les Études philosophiques» 110/3: 375-388.
- Chiaradonna, R., 2023, *Plotinus on Hylomorphic Forms*, in Charles, D. (ed.), *The History of Hylomorphism: from Aristotle to Descartes*, Oxford University Press, Oxford: 197-220.
- Dutilh Novaes, C., 2020, *The Dialogical Roots of Deduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Fazzo, S., 2012, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli (serie: "Elenchos").
- Fazzo, S., 2014, *Editing Aristotle's Metaphysics: Why Should Harlfinger's stemma Be Verified?*, «Journal of Ancient Philosophy» 8 (2): 133-159.
- Fazzo, S., 2015, *Verso una nuova edizione della Metafisica di Aristotele: desiderata e prospettive*, «Chôra» 13: 253-294.
- Fazzo, S., 2022, *Il testo di Aristotele Metafisica Zeta 17*, «Aristotelica» I: 53-86.
- Ferroni, L. – Gili, L., 2018, *Back to Bekker. Syntactic Remarks on Aristotle's Sophistical Refutations*, «Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy»: 60-70.
- Frede, M., 1987, *Categories in Aristotle*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford: 29-48.
- Gili, L., 2011, *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia*, Hildesheim, Olms.
- Gili, L., 2012, *Aristotle, Metaphysics, 1029 a6*, «The Classical Quarterly» 62 (1): 426-427.
- Gili, L., 2017, *L'Aristotele di Sainati e l'Aristotele dei contemporanei*, «Teoria»: 177-186.
- Gili, L., 2019, *A Dialectical Analysis of Metaphysics Θ, 3*, in Bellotti, L. – Gili, L. – Moriconi, E. – Turbanti, G. (a cura di), *Third Pisa Colloquium in Logic, Language, and Epistemology. Essays in Honour of Mauro Mariani and Carlo Marletti*, ETS, Pisa: 191-204.
- Gili, L., 2020, *Categories in Alexander of Aphrodisias*, «Ancient Philosophy» 40 (2): 453-468.
- Gili, L., 2021, *Tensing the Verbs*, in Gazziero, L. (ed.), *Le langage. Lectures d'Aristote*, Peeters, Leuven: 143-171.
- Gili, L., 2023, *Forms as Wholes. Plotinus' Dialectical Refutation of the Doctrine of the Entelechy-Soul*, in Ferroni, L. – Taormina, D.P. (a cura di), *Plotinus on the Immortality of the Soul*, Academia, Sankt Augustin: 155-167.
- Gili, L., 2024, *ἔτερον τι τῶν κειμένων. The Reception of Aristotle's Logic in Late Antiquity*, Carabba, Lanciano.
- Gili, L. – Pezzini, G., 2015, *Aristotle's Comparative Logic. A Modest Proposal*, «Classical Quarterly» 65 (2): 559-571.
- Golitsis, P., 2016, *Editing Aristotle's Metaphysics: A Response to Silvia Fazzo's Critical Appraisal of Oliver Primavesi's Edition of Metaphysics Alpha*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 98: 458-473.

- Harlfinger, D., 1979, *Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik*, in Aubenque, P. (a cura di), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris: 7-36.
- Kobec, A., 2020, *Genera, Categories, and Ordered Series: Plotinus' Nominalistic Interpretation of Aristotle's Categorical Scheme*, PhD Dissertation, Hoger Instituut voor Wijsgebeerte, KU Leuven, Leuven.
- Koslicki, K., 2014, *The Causal Priority of Form in Aristotle*, «*Studia Philosophica Estonica*» 7 (2): 113-141.
- Linguiti, A., 2022, *Reminiscenze di Aristotele, Metafisica IX 6.1048b18-35 in autori neoplatonici*, «*Elenchos*» 43: 363-367.
- Marion, M., 2021, *Corréfentialité, sens frégéen et reconstruction doctrinale. Le cas de la syllogistique d'Aristote*, «*Revue philosophique de Louvain*» 118: 1-30.
- Meister, S., 2020, *Aristotle on the Purity of Forms in Metaphysics Z.10-11*, «*Ergo*» 7 (1): 1-33.
- Owens, J., 1951, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- Primavesi, O., 2012, *Introduction: The Transmission of the Text and the Riddle of the Two Versions*, in Steel, C. (a cura di), *Aristotle's Metaphysics Alpha*, Oxford University Press, Oxford: 388-464.
- Reale, G., 1961, *Il concetto di 'filosofia prima' e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ross, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics*, volume II, A Revised Text with Introduction and Commentary, Clarendon Press, Oxford.
- Seminara, S.G., 2022, *Materia senza materialismo. Sul libro H della Metafisica di Aristotele*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli.

Virus materiale o vaccino formale?

Alcuni rilievi sullo statuto del ‘composto’ a partire da *Metafisica* Z3 1029^a5-7¹

Simone G. Seminara

Abstract. This paper focuses on Aristotle’s *Metaphysics* Z3 1029^a5-7, where two different and equally attested manuscript readings seem to entail two different readings of the relation of ontological priority among matter, form and the compound of matter and form. While one manuscript reading entails that form is prior to matter and to the compound of matter and form, the other entails that both form and the compound of matter and form are prior to matter. Through the analysis of some other texts of *Metaphysics* Z-H, I show firstly how both readings are theoretically consistent with the enquiry on substance developed by Aristotle in these Books. While the former is consistent with some epistemological constraints of Z10-II, the latter is consistent with some ontological constraints of Z17-H1 especially. However, I show ultimately how the latter fits better with the overall argument of Z3 and is, for this reason, preferable to the former.

Keywords. Aristotle, *Metaphysics*, Hylomorphism, Priority, Substancehood.

1. Desidero ringraziare Giuseppe Feola e Diego Zucca per il loro invito a partecipare al workshop sulle “forme materiate” in Aristotele, in cui ho presentato una prima bozza di questo contributo e, con loro, Maria Michela Sassi per il successivo invito a sottoporlo a double-blind peer review in vista della pubblicazione degli atti. Un ringraziamento supplementare va infine a Luca Gili, per il fecondo e continuativo dialogo su Z3 in particolare e sull’ontologia di Aristotele in generale.

1. Introduzione

In *Metafisica* Z3 1029^a 5-7 Aristotele stabilisce che la ricerca sul significato di ‘sostanza’ (οὐσία) al centro di ZH dovrà confrontarsi col presupposto, dato per acquisito, secondo cui la forma è ‘anteriore’ e ‘ente a maggior ragione’ della materia. La tradizione manoscritta, tuttavia, lascia più di un dubbio circa lo statuto del composto di materia e forma.

Il testo dei codici E e J recita infatti:

εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.²

Al contrario, il codice A^b recita:

εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον.³

La traduzione del primo testo è:

T1. Se la forma è anteriore alla materia, cioè è ente a maggior ragione, per lo stesso discorso essa sarà anteriore anche a ciò che è composto da entrambe.

La traduzione del secondo testo è:

T2. Se la forma è anteriore alla materia, cioè è ente a maggior ragione, per lo stesso discorso il composto lo è rispetto alla materia.

2. In accordo con la parafrasi proposta in Bonitz 1890: 130 questo è il testo stampato nelle edizioni di Christ 1895, Ross 1924 e Jaeger 1957. Con loro: Chen 1957: 46; Dancy 1978: 412; Burnyeat *et al.* 1979: 15; Morrison 1987: 388; Graham 1987: 223 n. 14; Frede-Patzig 1988 2: 40-41; Lewis 1991: 275 n. 9; Reale 1993: 323-324; Bostock 1994: 76; Charlton 1994: 50; Ferejohn 1994: 291 n. 3; Wedin 2000: 172-176; Devereux 2003: 187; Yü 2003: 83; Halper 2005: 39; Angioni 2008: 143-147; Duminil-Jaulin 2008: 236; Berti 2017: 273; Delcommette 2018: 423.

3. Ps. Alex 463, 24-26; Schwegler 1847: 42; Gill 1989: 16-18.

In ciò che segue cercherò di mostrare quali ragioni *teoriche* supportano T₁ e quali T₂⁴. Come è evidente la scelta fra queste due opzioni implica una precisa presa di posizione sulla sostanzialità del composto di materia e forma, dato che la relazione di anteriorità in questione non concerne chiaramente il piano logico-temporale – per cui il composto sarebbe per la stessa ragione posteriore sia alla forma che alla materia – ma una relazione di priorità ontologica per cui μάλλον ὄν funge da epesegetico di πρότερον⁵.

Se scegliamo T₁ il composto è posteriore alla forma per la stessa ragione (διὰ τὸν αὐτὸν λόγον) per cui la materia è posteriore alla forma, se scegliamo T₂ il composto è anteriore alla materia per la stessa ragione (διὰ τὸν αὐτὸν λόγον) per cui la forma è anteriore alla materia. Parafrasando: o Aristotele sta qui dicendo che il composto è posteriore alla forma perché congiunto alla materia e da essa in qualche modo “infettato” o Aristotele sta qui dicendo che il composto è anteriore alla materia perché congiunto alla forma e da essa in qualche modo “protetto”.

Vediamo prima quali ragioni pendono in favore dell’ipotesi per cui il composto sia meno ente della forma perché congiunto a quel particolare “virus” chiamato ‘materia’, per vedere in seguito quali ragioni pendono in favore dell’ipotesi per cui il composto sia più ente della materia perché congiunto a quel particolare “vaccino” chiamato ‘forma’.

2. Forma vs Materia e Composto

L’opposizione tra la priorità della forma, da una parte, e la posteriorità della materia e del composto, dall’altra, desumibile in T₁, ben

4. Per un’analisi filologica della questione si rimanda, invece, a Gili 2012 e 2025 (questo volume).

5. Il fatto che in questo modo Aristotele qualifichi come ‘ontologica’ l’‘anteriorità’ in questione sembra omissso in Ross 1924: 165 che propende per T₁ sulla base del criterio logico per cui, se è vero che A è anteriore a B, allora è chiaro che A è anteriore ad A+B, mentre non è altrettanto chiaro che A+B lo sia rispetto a B.

si armonizza con quanto esposto da Aristotele in *Metafisica* Ζ10-11. In questi capitoli Aristotele applica al paradigma ilemorfico le acquisizioni logiche circa lo statuto dell' 'essenza' (τὸ τί ἦν εἶναι) di qualcosa ottenute in Ζ4-6. Se è vero che sul piano logico essenza vi è delle cose il cui discorso è una definizione⁶, bisogna ora comprendere quali parti di un oggetto rientrano nella sua definizione dato che la struttura della definizione è isomorfa rispetto a quella dell'oggetto⁷. L'aporia rivela subito un elevato tasso di difficoltà, giacché per capire quali parti concorrono alla definizione di un oggetto non è sufficiente servirsi di un generico criterio di divisibilità dell'intero nelle sue parti, né affidarsi al principio per cui le parti sembrano genericamente sempre anteriori all'intero di cui fanno parte. Se è vero infatti che la definizione della sillaba contiene le lettere in cui essa si divide, lo stesso non può dirsi delle porzioni di piano in cui pur si divide il cerchio. Parimenti non tutte le parti di un intero possono in quanto tali dirsi a esso anteriori e per ciò stesso rientrare nella sua definizione perché, se è vero che l'angolo acuto è parte del retto, è pur vero che è a partire dal retto che si definisce l'acuto, così come è vero che, pur essendo il dito parte dell'uomo, l'uomo può esistere senza il dito ma non viceversa⁸.

Aristotele chiarisce ben presto il criterio di cui servirsi per dirimere la questione:

Τ3 Εἰ οὖν ἔστι τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἢ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὐ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἶδους λόγος. Οἶον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἢ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίννεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἶδους λεγομένου ἀνδριάντος οὐ (λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὐτὸ λεκτέον).⁹

6. Cfr., soprattutto, 1030^a6-7.

7. Cfr. Ζ10 1034^b20-24.

8. Cfr. 1034^b24-32.

9. Cfr. 1035^a1-9. La traduzione italiana della *Metafisica* che seguo è quella di Berti 2017. I luoghi in cui divergo sono segnalati dall'uso del corsivo.

Se dunque una cosa è la materia, un'altra la forma e un'altra ancora ciò che è <costituito> da queste ed è sostanza sia la materia, sia la forma, sia ciò che è <costituito> da queste, in un certo modo è possibile che anche la materia sia detta parte di qualcosa, in un altro invece non è possibile, ma <sono dette parti> le cose da cui è costituito il discorso della forma. Per esempio della concavità non è parte la carne (questa è infatti la materia nella quale quella viene a essere), mentre della camusità <la carne> è una parte; e della statua composta è parte il bronzo, mentre della statua detta come forma, no (ciascuna cosa infatti deve essere detta la <sua> forma o in quanto ha <la sua> forma, mentre l'aspetto materiale non deve mai essere detto per sé stesso).

Parafrasando: ogni oggetto composto di parti può essere interpretato in termini ileomorfici e per definirlo correttamente bisogna servirsi solo di quelle parti che, concorrendo alla costituzione materiale della sua forma¹⁰, ne definiscono l'identità. Ciò non significa escludere del tutto ogni riferimento alla sua costituzione materiale, ma questa non deve mai essere detta 'per sé' (καθ' αὐτό). Stando agli esempi proposti da Aristotele, si può supporre che 'per sé' indichi qui tutto ciò che descrive gli aspetti materiali di un oggetto a prescindere dal fatto che essi siano necessari o meno a descriverne l'identità. La corretta prassi definitoria, al contrario, prevede proprio una tale distinzione. Così: mentre nella definizione del composto 'camuso' la carne deve essere menzionata perché aspetto materiale senza il quale non si potrebbe parlare di camusità, nella definizione del composto 'statua di bronzo' il bronzo non deve essere menzionato perché materia in cui la forma statua si trova accidentalmente istanziata.

Nel resto di Z10 Aristotele sembra applicare questo principio sia al caso in cui l'intero composto di parti è analizzato seguendo il criterio di 'divisibilità'¹¹, sia al caso in cui esso è analizzato seguendo il

10. Sulla nozione di "materia della forma" cfr. *Metafisica* Δ24 1023^a35-^b2 e, su tutti, Peramatzis 2011: 39-54.

11. Cfr. 1035^a9-^b3. Se è vero che, diversamente dalle porzioni di piano in cui il cerchio si divide, le lettere concorrono essenzialmente a definire la sillaba, lo stesso non può dirsi delle lettere fatte di cera o nell'aria in cui una sillaba individuale può essere istanziata. Così

criterio di ‘anteriorità’¹². La conclusione dell’argomento rivela in che senso – seguendo T1 – si può a ragione ritenere che il composto di materia e forma sia meno ente della forma perché “infettato” dal virus materiale:

T4. Μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἶδους (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς. Ἀλλὰ τοῦ λόγου μέρη τὰ τοῦ εἶδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου· τὸ γὰρ κύκλω εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ εἶναι καὶ ψυχῇ ταυτό. Τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύκλου τοῦδὶ καὶ τῶν καθ’ ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ ἢ νοητοῦ – λέγω δὲ νοητοῦς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς, αἰσθητοῦς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς ξυλίνους – τούτων δὲ οὐκ ἐστὶν ὀρισμός, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ εἰσὶν· ἀλλ’ αἰεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθόλου λόγῳ. Ἡ δ’ ὕλη ἄγνωστος καθ’ αὐτήν.¹³

C’è dunque parte sia della forma (chiamo forma *l’essenza*) sia del sinolo, cioè del composto dalla forma e dalla stessa materia. Ma sono parti del discorso solo le parti della forma e il discorso è dell’universale. Infatti l’essere cerchio e il cerchio e l’essere anima e l’anima sono la stessa cosa. Del sinolo, invece, per esempio di questo cerchio qui e di qualcuno dei cerchi individuali, sensibile o intellegibile (chiamo intelligibili per esempio i cerchi matematici, sensibili quelli per esempio di bronzo e di legno) di questi non c’è definizione, ma sono conosciuti o con una intellesione o una percezione, e una volta usciti dall’atto sono e non sono, ma sono sempre detti e conosciuti per mezzo del discorso universale. La materia, *considerata per sé*, è inconnoscibile.

come le semirette in cui si divide una linea non fanno parte del suo discorso definitorio allo stesso modo ossa, nervi e muscoli sono parti dell’uomo considerato come sinolo, ma non della forma uomo.

12. Cfr. 1035^b3-25. Se è vero che le cose in cui si divide l’essenza di un oggetto sono parti a essa anteriori lo stesso non può dirsi delle parti in cui si divide il sinolo. Così, mentre non è possibile definire l’anima senza la sensibilità, è ben possibile definire l’animale senza le varie parti del corpo.

13. 1035^b31-1036^a9.

Mentre la materia in cui si divide la forma entra a pieno titolo nel discorso definitorio di qualcosa, lo stesso non vale per la materia – sensibile o intellegibile che sia – in cui si divide un composto individuale. Ciò perché mentre la prima rappresenta un aspetto necessario alla definizione di un certo oggetto, la seconda ne rappresenta un aspetto accidentale. In altre parole: il composto di materia e forma è meno ente della forma – per stare alla terminologia di T₁ – sulla base di un criterio *epistemologico*. Poiché vi è scienza solo dell’universale, ed è la forma e non la materia a rappresentare l’aspetto universale di qualcosa, il composto di materia e forma è meno ente della forma perché “infettato” dal virus che, determinando la sua individualità, ne determina anche la sua accidentalità, ovvero la materia¹⁴. Quando Aristotele conclude che la materia è di per sé inconoscibile non vuol, tuttavia, dire che la materia è intrinsecamente tale. Limitatamente alla *Metafisica* questo assunto sarebbe, infatti, ampiamente smentito dalle indagini dei successivi libri H e Θ. Piuttosto, al pari di quanto visto in T₃, la materia è inconoscibile se considerata indipendentemente dalla sua relazione con ciò che esprime la natura di un oggetto.

Quest’ultimo tema è tutt’altro che marginale e origina l’analisi di Z₁₁ in cui Aristotele esordisce, non a caso, dicendo che finché non sarà chiaro quali parti (materiali) sono della forma e quali del sinolo non sarà possibile definire alcunché¹⁵. Al pari di Z₁₀ anche la complessa indagine di Z₁₁ sembra supportare T₁, giacché viene ribadito che:

Τ₅. ταύτης δέ γ’ ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ’ οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος.¹⁶

14. Sulla materia come *principium individuationis* cfr. Z₈ 1034^a5-8: «Il tutto, cioè la forma di un certo tipo in questa carne e ossa qui, è già Callia e Socrate: e <questo tutto> è diverso a causa della materia (essi, infatti, sono diversi), ma è lo stesso per la *forma* (poiché la *forma* è indivisibile)». Per l’interpretazione di queste linee cfr. Galluzzo 2013: 240.

15. Cfr. 1036^a26-28.

16. 1037^a26-29.

<della sostanza composta> in un senso è possibile definizione e in un altro non lo è; infatti <in quanto essa è> con la materia, non è possibile (poiché <la materia> è qualcosa di *indeterminato*), mentre secondo la sostanza prima è possibile, per esempio dell'uomo <è possibile> la definizione dell'anima.

Qui Aristotele mostra la premessa ontologica alla base del principio epistemologico espresso in T₄. Del sinolo non vi è discorso definitorio se preso insieme con la sua materia perché questa è indeterminata. Ciò significa che, potendo essere diversamente da come è per lo più, ne esprime l'aspetto accidentale¹⁷.

L'insieme di queste evidenze mostra come in *Metafisica Z* esista una traccia teorica assai ben definita in favore di T₁ e così sintetizzabile:

T_{1a}) La forma è ontologicamente anteriore alla materia e al composto se si fa dipendere la sostanzialità di qualcosa dalla sua definibilità;

T_{1b}) La definizione è, infatti, dell'universale, cioè della forma;

T_{1c}) Del composto individuale di materia e forma non vi è definizione perché esso è congiunto a una materia che, in quanto indeterminata, ovvero potendo essere diversamente da come è per lo più, ne determina l'accidentalità.¹⁸

3. Forma e Composto vs Materia

Nel conclusivo capitolo 17 del libro Z – e più compiutamente nel successivo libro H – Aristotele sembra, tuttavia, considerare il composto di materia e forma in modo assai diverso e decisamente più in linea con T₂. Questa nuova prospettiva non muove più dal presupposto secondo cui il composto di materia e forma sia qualcosa di accidentale perché legato all'indeterminatezza della materia che ne

17. Sul nesso fra accidentalità e indeterminatezza cfr. *Metafisica* Δ30 1025^a24-25; su quello fra accidentalità e indeterminatezza materiale E2 1027^a13-15.

18. Un'analoga sintesi è rinvenibile in Z₁₅ 1039^b20-1040^a7.

determina l'individualità, bensì dal presupposto secondo cui esso, pur essendo individuale, sia qualcosa di unitario perché legato a un principio ontologico – la forma – causalmente responsabile dell'unità dei suoi elementi materiali:

Τ6. ἐπει δὲ τὸ ἐκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν, ἂν μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβὴ—ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῶ βα ταυτὸ τὸ β καὶ α, οὐδ' ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβὴ, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστιν, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ.) ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβὴ, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι—εἰ τοίνυν ἀνάγκη κάκεῖνο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ ἔτι ἄλλου, ὥστ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται). εἰ δὲ ἐκ στοιχείου, δῆλον ὅτι οὐχ ἐνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται, ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. δόξειε δ' ἂν εἶναι τί τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἰτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβὴν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)—ἐπεὶ δ' ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ' ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασιν, φανείη ἂν καὶ αὕτη ἢ φύσις οὐσία, ἢ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή—· στοιχεῖον δ' ἔστιν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ α καὶ τὸ β.¹⁹

Poiché ciò che è composto da qualcosa in modo tale che il tutto sia una cosa sola, ma non come un mucchio, bensì come la sillaba – la sillaba non è le lettere, né la sillaba BA è identica alla B e alla A, né la carne è fuoco e terra (poiché, una volta dissolte, le une, per esempio la carne e la sillaba, non esistono più, mentre le lettere esistono, e anche il fuoco e la terra); pertanto la sillaba è qualcosa, non è solo le lettere, cioè la vocale e la consonante, ma anche qualcosa di diverso, e la carne non è solo fuoco e terra, o caldo e freddo, ma è anche qualcosa di diverso –. Se dunque è necessario che anche quel <qualcosa> sia o elemento o composto di elementi, se è elemento, ci sarà di nuovo lo stesso discorso (da questo, infatti, e da fuoco e terra sarà <composta> la carne, e inol-

19. Cfr. 1041^b11-33.

tre da altro, per cui si andrà all'infinito); se invece è <composto> da un elemento, è chiaro che non <lo è> da uno solo ma da molti, altrimenti quello sarà lo stesso <del primo caso>, cosicché di nuovo a proposito di questo faremo lo stesso discorso che a proposito della carne e della sillaba. Ma questo sembrerebbe essere qualcosa, non un elemento, ed <essere> almeno causa dell'essere questa cosa qui carne e quest'altra sillaba. Lo stesso vale anche negli altri casi. Ma di ciascuna cosa, questo è la sostanza (questo è infatti la causa prima dell'essere) – e poiché alcune tra le cose non sono sostanze, ma quante sono sostanze, sono state costituite secondo natura e per natura, risulterà chiaro <almeno> in alcuni casi che questa natura è la sostanza, la quale non è elemento, ma principio –. Elemento è ciò in cui <le cose> si dividono, presente in esse come materia, per esempio della sillaba la A e la B.

Considerare la forma come 'causa' e 'principio', ovvero come determinante, implica, però, considerare la materia non più come qualcosa di indeterminato in cui la forma si trova accidentalmente a essere istanziata, ma come determinabile. Coerentemente Aristotele afferma in H1 che:

Τ7. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἢ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἢ μὴ τόδε τι οὐσα ἐνεργεία δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι δὴ τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν· τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ χωριστόν ἀπλῶς.²⁰

È sostanza il sostrato, cioè in un certo modo la materia (con «materia» intendo quella che, non essendo «un questo» in atto è «un questo» in potenza), e in un altro modo la *nozione* e la forma, la quale, essendo «un questo», è separabile nel discorso; in un terzo modo poi <è sostanza> ciò che <è costituito> da queste ultime, del quale solo c'è generazione e corruzione e che è separabile in *senso assoluto*.

Questo brano mostra chiaramente che se il nesso tra materia e forma viene inteso come nesso tra la determinabilità di ciò che è in poten-

20. Cfr. 1042^a26-31.

za e il carattere determinante di ciò che è in atto, l'essere del composto individuale non viene più inteso secondo il suo carattere accidentale, ma secondo il suo carattere determinato (il suo esser 'questo') e 'separabile'²¹. Se, cioè, per larga parte del libro Z il composto sembra essere 'meno ente' della forma sulla base del criterio *epistemologico* che lo lega al "virus" dell'indeterminatezza materiale, nel libro H il composto sembra essere 'più ente' della materia sulla base di un criterio *ontologico* che lo lega al "vaccino" della determinatezza formale. Il composto di materia e forma resta sempre, in quanto individuale, qualcosa di indefinibile, ma in quanto determinato, risulta separabile senza qualificazioni, vale a dire esistenzialmente. In altri termini: se consideriamo il composto come "forma materiata" la sua individualità rivela – con T₁ – la sua accidentalità, se invece lo consideriamo come "materia informata" la sua individualità rivela – con T₂ – la sua unità.

Che la trascrizione del rapporto tra materia e forma nei termini di quello tra potenza e atto determini l'"allontanamento" ontologico del composto dalla materia e il suo contestuale "avvicinamento" alla forma lo testimonia, del resto, un celebre brano di *Metafisica* Θ7, in cui Aristotele afferma che:

T8. τούτω γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή, πάθος δὲ τὸ μουσικόν καὶ λευκόν [...] ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἶδος τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ἕλη καὶ οὐσία ὕλική.²²

In questo differiscono *il ciò di cui* e il sostrato, cioè nel fatto di essere o non essere «*un questo*»; per esempio, per le affezioni il sostrato è l'essere umano, cioè il corpo e l'anima, mentre sono affezioni il musico e il pallido [...]. Nelle cose dunque che stanno così, il <sostrato> ultimo è sostanza, mentre in quelle che non stanno così, ma il predicato è una forma e «*un questo*», il sostrato ultimo è materia e sostanza intesa come materia.

21. Sul modo in cui intendere le nozioni di τόδε τι e χωριστόν cfr. Gill 1989: 31-38.

22. Cfr. 1049^a27-36.

In altri termini, anche a voler considerare materia e composto secondo il senso per cui entrambi fungono da soggetto di predicazione – la prima della forma, il secondo dei predicati accidentali – lo statuto ontologico del composto è più vicino a quello della forma che a quello della materia per il fatto di essere entrambi ‘un questo’, ovvero qualcosa di pienamente determinato.

L’insieme di queste evidenze mostra come, a partire da *Metafisica* Z₁₇ almeno, esista una traccia teorica assai ben definita in favore di T₂ e così sintetizzabile:

T_{2a}) La forma e il composto di materia e forma sono ontologicamente anteriori alla materia se la sostanzialità di qualcosa si fa dipendere dalla sua determinatezza;

T_{2b}) Dalla determinatezza attuale di qualcosa dipende, infatti, la sua separabilità;

T_{2c}) Tale separabilità si declina in senso logico per la forma – nella misura in cui essa risulta separabile nella definizione – e in senso esistenziale per il composto di materia e forma – nella misura in cui esso coincide con una potenzialità materiale unificata da un certo principio formale.

4. Conclusioni

In *Metafisica* Z_H esistono, dunque, consistenti argomenti in favore sia di T₁ che di T₂ e qualsiasi scelta in favore dell’una o dell’altra versione di Z₃ 1029^a 5-7 deve, in ogni caso, riconoscere l’esistenza di due direttrici teoriche ben distinte. L’una che vincola la sostanzialità di qualcosa alla sua definibilità, l’altra che la vincola alla sua determinatezza. Nel primo caso – e coerentemente con T₁ – il composto e la materia sono ontologicamente posteriori alla forma, nel secondo – e coerentemente con T₂ – la materia è ontologicamente posteriore alla forma e al composto.

Si può, dunque, supporre che, ove mai reperibile, un criterio univoco per scegliere in favore di T₁ o di T₂ debba potersi pronunciare

sull'eventuale rapporto tra le due direttrici. Tuttavia stabilire se in ZH Aristotele mostri – in linea con T₁ – che il carattere ontologicamente determinato di qualcosa dipende dalla sua definibilità oppure – in linea con T₂ – che la definibilità di qualcosa dipende dalla sua determinatezza ontologica, va molto oltre l'interesse specifico di questo contributo²³.

Resta ora da verificare se sia proprio il testo di Z₃ immediatamente successivo a 1029^a 5-7 a offrire una qualche indicazione in favore di T₁ o T₂:

T₉. Νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἰκανόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίνεταί. Εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μήκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτῳ, ἐκεῖνό ἐστὶν οὐσία. Ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὀριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. Λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μῆτε τί μῆτε ποσὸν μῆτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν. Ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τί οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστὶν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. Ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης.²⁴

Ora dunque sia detto a grandi linee che cos'è mai la sostanza, ossia che essa è ciò che non è <detto> di un sostrato, ma di cui le altre cose

23. Che Aristotele ritenga la seconda strategia assai più percorribile della prima ho provato a dimostrarlo in Seminara 2022.

24. Cfr. 1029^a7-30.

sono <dette>; ma non deve <essere> solo così, poiché <ciò> non è sufficiente: questo infatti è oscuro, ed inoltre viene ad essere sostanza la materia. Se infatti questa non è sostanza, sfugge quale altra < sostanza> c'è, poiché una volta eliminate le altre cose, non sembra rimanere nulla; infatti le altre cose sono affezioni, azioni e potenze dei corpi, e la lunghezza, la larghezza e la profondità sono delle quantità, ma non sostanze (il quanto infatti non è sostanza), bensì piuttosto ciò a cui appartengono queste stesse cose in modo primario, quello è la sostanza a quanti indagano. Chiamo «materia» quella che di per sé stessa non è detta né «qualcosa», né «quanto», né nessun'altra delle cose per mezzo delle quali si determina l'ente. C'è infatti qualcosa di cui ciascuna si predica, il cui essere è diverso da ciascuna delle predicazioni (le altre cose infatti si predicano della sostanza, questa invece della materia), cosicché l'ultimo di per sé non è né qualcosa, né quanto, né niente altro. <Esso> non è neppure le negazioni, poiché anche queste <gli> apparterranno per accidente. A coloro che indagano partendo da queste premesse consegue dunque che è sostanza la materia; ma <ciò> è impossibile, poiché alla sostanza appartengono soprattutto l'essere separabile e *il questo*, perciò la forma e l'insieme di entrambe sembreranno essere sostanza a maggior ragione che la materia.

Senza voler entrare nel dettaglio di questo celebre e ampiamente dibattuto argomento²⁵, Aristotele afferma qui che identificare il significato di 'sostanza' con quello di 'sostrato' equivale a considerare eminentemente sostanza ciò che è di per sé indeterminato, ovvero la materia. Questo esito è però inaccettabile perché si assume che alla sostanza appartengano soprattutto l'«essere separabile» e il «questo». Ed è proprio in ragione di questo assunto che la forma e il composto di materia e forma sembrano essere sostanza a maggior ragione che la materia.

25. Per un approfondimento cfr.: King 1956; Owens 1968; Happ 1971: 662-667; Schofield 1972; Chappel 1973; Robinson 1974; Dancy 1978; Kung 1978; Burnyeat *et al.* 1979: 12-16; Loux 1979; Stahl 1981; Charlton 1983; Cohen 1984; Page 1985; Maudlin 1988-89; Lewis 1991: 278-307; Wedin 2000: 176-196; Devereux 2003; Green 2014; Menn (unpub.): IIβ.

In ciò che immediatamente segue 1029^a5-7, dunque, Aristotele sembra offrire un argomento molto forte in favore di T₂, chiarendo che la forma e il composto di materia e forma sono anteriori e enti a maggior ragione che la materia perché più sostanza di quest'ultima in virtù della loro separabilità e della loro determinatezza. Se, dunque, si ritiene di scegliere fra T₁ o T₂ solo sulla base di ragioni teoriche non v'è motivo di pensare che a essere implicito nel rapporto di 'anteriorità' in questione non sia il carattere determinato e separabile di qualcosa. Nonostante, cioè, esista lungo il corso del libro Z una direttrice perfettamente compatibile con T₁, un'analisi non pregiudizievole dell'intero argomento di Z₃ sembra pendere in favore di T₂, ovvero della recensione del testo secondo cui, per la stessa ragione della forma, il composto è anteriore ed ente a maggior ragione che la materia.

Se, in definitiva, è vero affermare che la forma è anteriore al composto di materia e forma per la stessa ragione per cui essa è anteriore alla materia – ovvero in ragione del fatto che è da essa che dipende la definibilità di qualcosa – l'argomento generale di Z₃ circa il rapporto tra materia, forma e composto sembra, tuttavia, essere il seguente:

- 1) La forma e il composto di materia e forma sono ontologicamente anteriori alla materia perché *sostanza* a maggior ragione che la materia.
- 2) La forma e il composto di materia e forma sono *sostanza* a maggior ragione che la materia perché, a differenza di quest'ultima che è di per sé indeterminata, sono *determinati e separabili*.

Contro questa ricostruzione dell'argomento, tuttavia, potrebbe testimoniare quanto Aristotele afferma nelle linee di Z₃ successive a T₉, che hanno il compito di indirizzare il resto dell'indagine di ZH:

Τ10. Τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τε τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δῆλη· φανερά δὲ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη.²⁶

26. Cfr. 1029^a30-33.

Si lasci da parte la sostanza <risultante> da entrambe, intendo quella <risultante> dalla materia e dalla conformazione, poiché essa è posteriore e chiara. Ma anche la materia è in qualche modo manifesta; indaghiamo invece intorno alla terza, poiché questa è quella che crea più aporie.

In effetti, in maniera inequivoca, Aristotele attribuisce qui alla sostanza composta di materia e forma l'essere qualcosa di 'posteriore' (ὕστερα). Tale posteriorità fa sì che essa risulti anche 'chiara' (δῆλη) e dunque trascurabile per gli scopi dell'indagine presente. Ora però, dato che, differentemente dalla forma – di cui si dice che è la sostanza 'più aporetica' (ἀπορωτάτη) – anche la materia è detta essere in qualche modo 'manifesta' (φανερὰ), si potrebbe supporre che all'associazione fra il grado di chiarezza del composto e quello della materia corrisponda – in linea con T1 – un'implicita associazione fra lo statuto di posteriorità del primo e quello della seconda. In termini più semplici si potrebbe, cioè, supporre che Aristotele stia qui dicendo di tralasciare il composto perché, una volta che si è chiarito il fatto che la materia è qualcosa di indeterminato, risulta chiaro anche lo statuto del composto perché congiunto con la materia e, in quanto tale, posteriore alla forma.

Non pare questa, tuttavia, la lettura più naturale del testo. Aristotele sembra qui semplicemente dire che, in quanto tale, il composto di materia e forma è logicamente posteriore a materia e forma quali suoi costituenti ontologici²⁷. Non avrebbe, dunque, molto senso sviluppare l'indagine sulla 'sostanza' partendo da esso, ovvero senza aver prima chiarito qual è lo statuto dei suoi costituenti. Solo che, mentre della 'materia' si è già offerta – proprio in Z₃ – una prima disamina, della 'forma' no. Il composto è qualcosa di chiaro, cioè, perché, quale che sia il suo statuto, esso risulta sempre derivativo rispetto a quello dei suoi costituenti. Ma anche a voler ammettere che

27. Come rileva correttamente Ross 1924: 165, il quale, tuttavia, utilizza erroneamente tale evidenza per interpretare in termini logici anche la relazione di anteriorità espressa in 1042^b5-7.

la relazione di anteriorità logica espressa in T₁₀ abbia qualcosa a che fare con quella di anteriorità ontologica espressa in 1029^a 5-7, essa in alcun modo potrebbe supportare T₁ invece che T₂. Se, infatti, è vero – con T₁ – che se la forma è anteriore alla materia, allora il composto è ‘posteriore’ alla forma perché dalla materia “infettato”, rimane altrettanto vero – con T₂ – che se il composto è anteriore alla materia perché “protetto” dalla forma, esso è, per ciò stesso, ‘posteriore’ alla forma. Potendo, dunque, supportare T₁ come T₂, un’eventuale interpretazione “ontologica” di T₁₀ non risulta di alcun aiuto rispetto alla scelta sull’edizione del testo da preferire in 1029^a 5-7.

Riferimenti bibliografici

- Angioni, L., 2008, *As nocões aristotélicas de Substância e Essência: o livro VII da Metafísica de Aristóteles*, Editora Unicamp, Campinas.
- Berti, E., 2017, *Aristotele. Metafisica*, Laterza, Roma-Bari.
- Bonitz, H., 1890, *Aristoteles Metaphysik*, Reimer, Berlin.
- Bostock, D., 1994, *Aristotle’s Metaphysics – Books Z and H*, Oxford University Press, Oxford.
- Burnyeat, M.F. et al., 1979, *Notes on Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics*, Sub-Faculty of Philosophy, Oxford.
- Chappel, V., 1973, *Matter*, «Journal of Philosophy» 70: 679-696.
- Charlton, W., 1983, *Prime Matter: A Rejoinder*, «Phronesis» 28: 197-211.
- Charlton, W., 1994, *Aristotle on Identity*, in Scaltsas, T. – Charles, D. – Gill, M.L. (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford: 41-53.
- Chen, C.H., 1957, *Aristotle’s Concept of Primary Substance in Books Z and H of the Metaphysics*, «Phronesis» 2: 46-59.
- Christ, W., 1895, *Aristoteles Metaphysik*, Teubner, Leipzig.
- Cohen, S., 1984, *Aristotle’s Doctrine of the Material Substrate*, «Philosophical Review» 93: 171-194.
- Dancy, R., 1978, *On Some of Aristotle’s Second Thoughts about Substances: Matter*, «Philosophical Review» 87: 372-413.

- Delcomminette, S., 2018, *Aristote et la Nécessité*, Vrin, Paris.
- Devereux, D., 2003, *The Relationship Between Books Zeta and Eta of Aristotle's Metaphysics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 25: 159-211.
- Duminil, M.-P. – Jaulin, S., 2008, *Aristote. Métaphysique*, Flammarion, Paris.
- Ferejohn, M., *The Definition of Generated Composites in Aristotle's Metaphysics*, in Scaltsas, T. – Charles, D. – Gill, M.L. (eds.), *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford: 291-318.
- Frede, M. – Patzig, G., 1988, *Aristoteles – Metaphysik Z*, Beck, München.
- Galluzzo, G., 2013, *Universals in Aristotle's Metaphysics*, in Chiaradonna, R. – Galluzzo, G. (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa: 209-253.
- Gili, L., 2012, *Aristotle, Metaphysics, 1029 a6*, «The Classical Quarterly» 62 (1): 426-427.
- Gill, M.L., 1989, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*, Princeton University Press, Princeton.
- Graham, D.W., 1987, *Aristotle's two Systems*, Oxford University Press, Oxford.
- Green, J., 2014, *The Underlying Argument of Aristotle's Metaphysics Z₃*, «Phronesis» 59: 321-342.
- Halper, E.C., 2005, *One and Many in Aristotle's Metaphysics*. The Central Books, Parmenides Publishing, Las Vegas.
- Happ, H., 1971, *Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, De Gruyter, Berlin.
- Hayduck, M., 1891, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, Reimer, Berlin.
- Jaeger, W., 1957, *Aristotelis: Metaphysica*, Clarendon Press, Oxford.
- King, H.R., 1956, *Aristotle without Prima Materia*, «Journal of the History of Ideas» 17: 370-389.
- Kung, J., 1978, *Can Substance be Predicated of Matter?*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 60: 140-159.
- Lewis, F.A., 1991, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Loux, M., 1979, *Forms, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ*, «Mind» 88: 1-23.

- Maudlin, T., 1988-89, *Keeping Body and Soul Together: the Z₃ Puzzle and the Unity of Substances*, «The Dayton Review» 19 (3): 121-133.
- Menn, S., unpublished, *The aim and the argument of Aristotle's Metaphysics*, <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/contents>.
- Morrison, D., 1987, *The Evidence for Degrees of Being in Aristotle*, «The Classical Quarterly» 37 (2): 382-401.
- Owens, J., 1968, *Matter and Predication in Aristotle*, in Moravcsik, J.M.E. (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, Palgrave Macmillan, London: 191-214.
- Page, C., 1985, *Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics*, «The Review of Metaphysics» 39: 57-82.
- Peramatzis, M., 2011, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- Reale, G., 1993, *Aristotele. Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario, Vita e Pensiero, Milano.
- Robinson, H.M., 1974, *Prime Matter in Aristotle*, «Phronesis» 19: 168-188.
- Ross, W.D., 1924, *Aristotle's Metaphysics*, A revised text with introduction and commentary, 2 vols., Clarendon Press, Oxford.
- Schofield, M., 1972, *Metaph. Z 3: Some Suggestions*, «Phronesis» 62: 97-101.
- Schwegler, A., 1847, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Fues, Tübingen.
- Seminara, S.G., 2022, *Materia senza Materialismo. Sul libro H (VIII) della Metafisica di Aristotele*, Dynamis IISF, Napoli.
- Stahl, D., 1981, *Stripped Away: Some contemporary obscurities surrounding Metaphysics Z 3* (1029a10-26), «Phronesis» 26: 177-180.
- Wedin, M., 2000, *Aristotle's Theory of Substance: The Categories and Metaphysics Zeta*, Oxford University Press, Oxford.
- Yu, J., 2003, *The Structure of Being in Aristotle's Metaphysics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.

Alessandro di Afrodisia e la generazione della forma nella materia

Maddalena Bonelli

Abstract. A well-known problem of Aristotelian hylomorphism is the following: if the living being is a compound of matter and form, and its development is identified with the realisation of its form, which is also the end of its development, when does the form appear? Is it present at the beginning of the living being development, or does it appear only when it is fully realised? Alexander reflected on the issue. Some relevant texts were discussed twenty years ago by two eminent Italian scholars, Paolo Accattino and Carlo Natali, who came to diametrically opposed conclusions: for Accattino, Alessandro does not support the generation of the form, but rather an instantaneous presence of the form at the end of the development of the living being; for Natali, on the other hand, the form appears at the beginning of the development of the living being, working as an efficient cause. The aim of this article is to re-examine the texts in which Alessandro speaks of the “generation of the form”, to see whether a new interpretation is possible or whether one should adopt one of the two scholars’ positions.

Keywords. Alexander of Aphrodisias, Form, Model, Goal, Change Principle.

Un noto problema dell’ilomorfismo aristotelico, ancor oggi oggetto di discussione, è il seguente: se l’essere vivente è un sinolo di materia e forma, e se la generazione e lo sviluppo dell’essere vivente si identifica con la realizzazione della sua forma, che è anche il fine del suo sviluppo, quando compare la forma? Essa è già presente all’inizio dello sviluppo dell’essere vivente, oppure compare solo quando l’essere vivente si è realizzato pienamente?

Alessandro di Afrodisia riflette su tale questione, e le sue riflessioni in passato hanno portato all'accusa di "generazionismo" della forma nella materia¹. Alcuni testi pertinenti sono stati discussi vent'anni fa da due illustri studiosi italiani, Paolo Accattino e Carlo Natali², che sono arrivati a conclusioni diametralmente opposte: per Accattino, Alessandro non sostiene in nessuna maniera la generazione della forma, ma piuttosto pensa a una presenza istantanea della forma alla fine dello sviluppo dell'essere vivente³; per Natali, invece, la forma compare all'inizio del processo di sviluppo dell'essere vivente e funziona come causa efficiente⁴.

Scopo di questo articolo è riesaminare i testi in cui Alessandro parla di "generazione della forma", per vedere se sia possibile una nuova interpretazione oppure se si debba abbracciare l'una o l'altra posizione dei due studiosi.

1. Alessandro di Afrodisia e la causa formale come modello: il commento al libro *Delta* della *Metafisica* di Aristotele

La celebre dottrina aristotelica delle quattro cause è presentata in modo quasi identico nel secondo libro delle *Fisica* e nel libro *Delta* della *Metafisica* (s.v. αἰτία). Il passo da cui partiamo per la nostra questione riguarda la causa formale, descritta da Aristotele in entrambi i testi nel seguente modo: «causa si dice... la forma (τὸ εἶδος) e il modello (παράδειγμα), ossia l'enunciato dell'essenza e i generi di essa» (trad. Reale modificata)⁵.

Si noti che qui Aristotele considera τὸ εἶδος e τὸ παράδειγμα assieme: il καὶ è chiaramente esplicativo (non può essere infatti uni-

1. Moraux 1942: 30-31 e 37; discussione in Accattino 2003: 175.

2. Accattino 2003: 167-186; Natali 2003: 152-165.

3. Accattino 2003: 181-186.

4. Natali 2003: 160.

5. Aristotele, *Phys.* II, 3, 194b26-27 (= *Metaph. Delta*, 1013a24-28): Αἴτιον λέγεται ... τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη.

camente il παράδειγμα a identificarsi con l'enunciato dell'essenza), sicché Aristotele spiega che l'εἶδος e il παράδειγμα si identificano appunto con il λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, un modo di esprimersi aristotelico per riferirsi alla definizione. Ora, a mia conoscenza, questo è il solo testo in cui Aristotele parla della forma come del παράδειγμα, il che pone un problema di comprensione, dal momento che risulta difficile accettare, senza spiegazioni, che la definizione possa effettivamente essere considerata un modello, poiché questo chiama in causa la somiglianza delle cose ad esso.

Il commento di Alessandro di Afrodisia alla *Fisica* non è giunto fino a noi⁶, ma fortunatamente possediamo il suo commento al libro *Delta* della *Metafisica*⁷. Nel passo in analisi, a fronte dell'identificazione operata da Aristotele tra εἶδος e παράδειγμα (già per il commentatore evidentemente problematica), Alessandro per prima cosa stabilisce una distinzione tra l'εἶδος inteso come λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι e l'εἶδος inteso come παράδειγμα. Da una parte, infatti, afferma: «Aristotele sta parlando della causa secondo la forma, ma a “cioè, l'enunciato dell'essenza” mancherebbe <la frase> “che esprime”: in effetti, l'enunciato che esprime l'essenza è la definizione»⁸.

Dall'altra parte Alessandro si sofferma più a lungo sul senso del termine παράδειγμα:

Aristotele chiama la forma “modello”, non come coloro che parlano delle idee. A lui, infatti, innanzitutto non sembra che il principio delle cose che si generano per natura sia relativo a qualche modello esterno (infatti le cose che producono per natura non producono così ciò che producono avendoci prima pensato, come avviene per le cose secondo le tecniche, a meno che non si dica⁹ che il pensiero è un modello per

6. Testimonianze e forse frammenti in Rashed 2011, ma solo relativamente ai libri IV-VIII.

7. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, M. Hayduck (ed.), Reimer, Berlin 1891 (da adesso in poi Alex. in *Metaph.*).

8. Alex. in *Metaph.*, 349, 4-6: λέγει μὲν περὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος αἰτίας, ἐλλείπει δ' ἂν τῶ τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι τὸ δηλωτικός· ὁ γὰρ δηλωτικός τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος ἐστὶν ὀρισμός.

9. Per un possibile emendamento di 349, 10 (εἰ μὴ τις εἴπη), che trovo difficile da capire vedi *infra*, 268 e nota 20.

le cose che divengono in base ad esso), ma egli chiama “modello” la forma stessa che *diviene* (*γιγνόμενον*) nella materia poiché la natura tende ad essa. In effetti, tutto ciò che produce in-vista-di-qualcosa (*ἕνεκά τινος*), produce ciò che produce tendendo a quella. Per questo cessa di produrre appena è stato prodotto ciò allo scopo di cui produceva. Ma anche tutte le cose che divengono per natura divengono in-vista-di-cui (*ἕνεκά του*), cioè in vista di una forma determinata e di un completamento [...]. Questa è la loro forma. (Trad. Natali modificata)¹⁰

Alessandro polemizza con i platonici, che pensano che la natura sia modellata a partire da idee paradigmatiche esterne¹¹. Nei processi naturali, dice Alessandro, il *παράδειγμα* va invece inteso come *εἶδος* che *diviene* nella materia (*τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ*), senza che ci sia un ragionamento, come invece è nelle tecniche¹². La formulazione *τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ* applicata ai processi naturali appare evidentemente problematica. La spiegazione che Alessandro fornisce nel seguito del testo in analisi, in effetti, non contribuisce alla comprensione del significato di *γιγνόμενον*. Alessandro infatti spiega che, nei processi naturali, la causa formale si identifica con la causa finale, dal momento che le cose che divengono per natura divengono in vista della realizzazione della loro forma determinata. Una volta che raggiungono tale forma, smettono di divenire. Un esempio semplice può essere il processo che conduce alla realizzazione di un cavallo: la forma del cavallo è il fine cui tende il processo generativo e di sviluppo di Febo, dal suo concepimento al

10. Alex. in *Metaph.*, 349, 6-16: *παράδειγμα δὲ τὸ εἶδος εἶπεν οὐχ ὡς οἱ τὰς ἰδέας λέγοντες οὔτε γὰρ δοκεῖ τὴν ἀρχὴν αὐτῶ τῶν φύσει τι γιγνομένων γίγνεσθαι πρὸς τι δὲν ἕξω παράδειγμα (οὐδὲ γὰρ τὰ ποιοῦντα φύσει νοήσαντα πρῶτον ὃ ποιεῖ οὕτω ποιεῖ, ὡς γίνεται τὰ κατὰ τὰς τέχνας, εἰ μὴ τις εἴπῃ τὸ νόημα παράδειγμα τῶν γιγνομένων κατ' αὐτό), ἀλλ' αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ἐν τῇ ὕλῃ εἶδος παράδειγμα λέγει τῶ τὴν φύσιν τούτου ἐφίσθαι. πᾶν γὰρ τὸ ἕνεκά τινος ποιοῦν ἃ ποιεῖ ἐφέσει τῇ ἐκείνου ποιεῖ· διὸ καὶ παύεται τοῦ ποιεῖν ἔτι ὡς πεποιηκὸς τούτου οὐ χάριν ἐποιεῖ. καὶ τὰ φύσει δὲ γινόμενα πάντα ἕνεκά του γίγνεται καὶ ὠρισμένου τινὸς εἶδους καὶ τελειότητος [...]. τούτο ἄρα ἐστὶν αὐτοῖς τὸ παράδειγμα.*

11. Vedi a questo proposito Accattino 2003: 174-179; Natali 2003: 157-161.

12. Non mi soffermerò sugli artefatti. Su tale argomento in Alessandro vedi *De fato* 167, 2-12; Bonelli 2013a: 209-220. Per Aristotele si veda oramai il recentissimo volume di Papandreu 2023.

raggiungimento della sua completa cavallinità. Dopodiché il processo del suo divenire si arresta¹³.

Qui si pongono due problemi. Il primo è che, se la forma diviene, allora essa non è eterna, ma è soggetta alla generazione e alla corruzione. Il secondo è che, se la forma diviene (ma anche se essa compare solo alla fine del processo), diventa difficile stabilire cosa sia un essere vivente prima della realizzazione completa della sua forma. Si potrebbe forse dire che la forma c'è ma in potenza, il che, in un'ottica aristotelica, sembrerebbe contraddittorio, dal momento che la forma normalmente non è in potenza ma, essendo attualizzazione, è in opposizione ad essa.

Rivolgiamoci allora a un testo in cui Alessandro sembra andare più in dettaglio del processo di generazione e sviluppo dell'essere naturale.

2. Alessandro di Afrodisia e la causa formale come modello: Alessandro *apud Simplicio*, in *Fisica* 310, 18-312, 1

La sezione che ci interessa è il commento di Simplicio alla *Fisica*¹⁴, precisamente il commento a *Fisica* 194b26-27, proprio il passo in cui Aristotele introduce la causa formale e che corrisponde a *Metafisica Delta*, 1013a24-28 (passo che abbiamo analizzato nel paragrafo precedente). Come già detto, non possediamo il commento di Alessandro alla *Fisica*, mentre possediamo quello alle righe corrispondenti di *Metafisica Delta*. Ciò che però è estremamente interessante del passo di Simplicio è che esso contiene un'ampia porzione di quello che sembra essere il commento perduto di Alessandro appunto a *Fisica* 194b26-27. È ragionevole credere¹⁵ che nel commento a *Metafisica Delta* Alessandro presenti una sintesi di ciò che, più in dettaglio, scrisse presumibilmente nel commento parallelo alla *Fisica*,

13. Vedi a questo proposito anche Alessandro, *De fato*, 168, 3-18; Bonelli 2013b: 90-92.

14. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, H. Diels (edr.), Reimer, Berlin 1895 (da adesso in poi *Simpl. in Phys.*).

15. Vedi Natali 2003: 158-159.

perduto ma conservato appunto in Simplicio. Per ragioni di comodità dividerò il testo di Simplicio in sezioni, e le commenterò l'una dopo l'altra.

2.1. Il “divenire” della forma

Nel commento al passo della *Fisica* che ci riguarda, Simplicio innanzitutto afferma che «Aristotele presenta come seconda causa quella secondo la forma [...]. Chiama “paradigma” la forma (εἶδος) non però come quelli che parlano delle forme (τὰς ιδέας), ponendo questa come sostanza ideale *per se*, rispetto alla quale le cose di quaggiù presentano un'imitazione»¹⁶. Sebbene Simplicio non menzioni ancora Alessandro, il richiamo critico ai sostenitori delle idee, cioè ai platonici (310, 23: καλεῖ δὲ παράδειγμα τὸ εἶδος οὐχ ὡς οἱ τὰς ιδέας λέγοντες) corrisponde al richiamo critico di Alessandro nel suo commento a *Metafisica Delta*, 349, 7 (παράδειγμα δὲ τὸ εἶδος εἶπεν οὐχ ὡς οἱ τὰς ιδέας λέγοντες)¹⁷.

Successivamente, Simplicio introduce quella che sembra essere una lunga citazione dal commento perduto di Alessandro alla *Fisica*. Come sempre si pone il problema di comprendere quanto si possa attribuire ad Alessandro e quanto è invece ascrivibile a Simplicio. Tuttavia, la frase di Simplicio in 312, 1-2 (Ταῦτα τοῦ Ἀλεξάνδρου λέγοντος, ὅτι μὲν παράδειγμα τὸ εἶδος καλεῖ οὐ τὸ κατὰ τὴν ιδέαν ὁ Ἀριστοτέλης, πρόδηλον) conduce a pensare che la testimonianza del commento perduto di Alessandro alla *Fisica* sulla causa formale come παράδειγμα inizi da 310, 25 e si concluda a 312, 1-2, regalandoci dunque quasi due pagine relative al commento di Alessandro nell'edizione berlinese.

In *in Phys.*, 310, 25-311, 1, Simplicio prosegue chiamando direttamente in causa Alessandro:

16. Simpl. *in Phys.*, 310, 20-25: Δεύτερον αἴτιον τὸ κατὰ τὸ εἶδος παραδίδωσιν [...] καλεῖ δὲ παράδειγμα τὸ εἶδος οὐχ ὡς οἱ τὰς ιδέας λέγοντες αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἰδικὴν οὐσίαν ὑποτιθέμενος, πρὸς ἣν τὰ ἐνθάδε ἀφομοιοῦται.

17. Vedi *supra*, note 10 e 11.

Neppure infatti ciò che produce per natura – dice Alessandro – produce ciò che produce avendoci prima così pensato (πρῶτον νοήσαντα), affinché si dica che il pensiero sia in sé παράδειγμα delle cose che divengono (τῶν γινομένων) in base a esso, come avviene per le tecniche; piuttosto è la forma che *diviene* (γινόμενον) riguardo alla materia (περὶ τῆ ὕλης) che egli chiama παράδειγμα, perché la natura produce tutto ciò che produce perseguendolo. Ed è chiaro dal fatto che, una volta generatosi il παράδειγμα (ἐκ τοῦ γενομένου τούτου) <la natura> cessa la produzione, poiché [30] la forma è qualcosa di determinato e come (οἶον) uno scopo prefissato, verso il quale la natura tende, e per questo è detta παράδειγμα. Ma – dice Alessandro – il fine e il παράδειγμα non sono in modo uguale in tutte le cose che si producono in-vista-di, ma quante <il produttore> produce secondo la scelta, la tecnica e il ragionamento, riguardo a queste è necessario che lo scopo sia ciò in vista di cui le altre cose divengono essendo esso prima stato pensato (πρῶτον νοηθέν) dal produttore [35], <ed è> posto come scopo e παράδειγμα delle cose che saranno, mentre per le cose che divengono per natura (τῶν φύσει γινομένων) non è ugualmente. La natura, infatti, non agisce secondo la scelta e neppure [p. 31] secondo una ragione che si trova in lei. Infatti, si dice che la natura sia una forza (δυνάμις) irrazionale. (Trad. Natali modificata)¹⁸

Il passo è estremamente interessante perché sembra appunto riprodurre il commento alla *Fisica* di Alessandro riguardo al concetto di forma come παράδειγμα, dando dettagli in più rispetto a ciò che Alessandro dice nel commento a *Metafisica Delta* in riferimento

18. Simpl. in *Phys.*, 310, 25-311, 1: οὐδὲ γὰρ τὰ φύσει ποιοῦντα, φησὶν Ἀλέξανδρος, πρῶτον νοήσαντα ἃ ποιεῖ οὕτως ποιεῖ, ἵνα τις εἴπη τὸ νόημα παράδειγμα τῶν γινομένων κατ' αὐτόν, ὡς ἐπὶ τῶν τεχνῶν ἔχει, ἀλλὰ τὸ γινόμενον περὶ τῆ ὕλης εἶδος τοῦτο καλεῖ παράδειγμα διὰ τὸ τὴν φύσιν τοῦτου ἐφιεμένην ποιεῖν ἃ ποιεῖ πάντα. δῆλον δὲ ἐκ τοῦ γενομένου τούτου παύεσθαι τῆς ποιήσεως, ὡς ὠρισμένου [30] τινὸς ὄντος τοῦ εἶδους καὶ οἶον σκοποῦ προκειμένου, εἰς δὲ τέταται ἡ φύσις, καὶ παράδειγμα διὰ τοῦτο λεγομένου. οὐχ ὁμοίως δέ, φησὶν Ἀλέξανδρος, ἐν τοῖς ἔνεκά του ποιοῦσι πᾶσιν ἔχει τὸ τέλος καὶ τὸ παράδειγμα, ἀλλ' ὅσα μὲν κατὰ προαίρεσιν καὶ τέχνην καὶ λόγον ποιεῖ, ἐπὶ τούτων τὸ τέλος ἀνάγκη οὐδ' χάριν τὰ ἄλλα γίνεται πρῶτον νοηθέν ὑπὸ τοῦ ποιοῦντος τοῦτο [35] σκοπὸν ἐκκεῖσθαι καὶ παράδειγμα τῶν ἐσομένων, ἐπὶ δὲ τῶν φύσει γινομένων οὐχ ὁμοίως. οὐ γὰρ κατὰ προαίρεσιν ἢ φύσις ἐργάζεται οὐδὲ κατὰ [p. 31] τὸν ἐν αὐτῇ λόγον. ἄλογος γάρ, φησὶ, δυνάμις ἡ φύσις.

al passo parallelo. I primi righe di questo passo sono una quasi citazione del passo del commento a *metaph. Delta* che ho discusso nel primo paragrafo¹⁹, con un ragionevole emendamento²⁰. Anche qui Alessandro osserva che ciò che produce naturalmente (τὰ φύσει ποιοῦντα) non produce allo stesso modo di ciò (o di colui) che produce secondo la tecnica. In quest'ultimo caso, infatti, il produttore produce dopo aver pensato a come produrre l'artefatto: in particolare, il prodotto delle arti è modellato secondo un'idea, che risulta così il παράδειγμα esterno all'oggetto prodotto, utilizzato dall'artigiano per la produzione tecnica. Per esempio, l'idea o la concezione di una scarpa è utilizzata e immessa nella materia adeguata, che *diviene* una scarpa. Inutile ricordare il demiurgo platonico che "produce" il mondo appunto come un artigiano.

In opposizione a questo modello e in chiave antiplatonica, Alessandro spiega che, per ciò che riguarda i processi naturali, Aristotele chiama παράδειγμα la forma che *diviene* (γινόμενον) *riguardo* alla materia (ἀλλὰ τὸ γινόμενον περὶ τῆ ὕλη εἶδος τοῦτο καλεῖ παράδειγμα). La presenza di *περὶ* che precede il dativo τῆ ὕλη è strana e non esattamente congrua. Una possibilità sarebbe sostituire *περὶ* con *ἐπί*, che troviamo in diversi passi alessandrini relativi all'ilomorfismo²¹. In questo caso non diremo più che la forma *diviene* nella materia, ma piuttosto che la forma *sopravviene* sulla materia, e quindi non ci sarebbe più il problema di una generazione della forma nella materia²².

19. Vedi *supra*, nota 10.

20. Vedi *supra*, nota 9: εἰ μὴ τις εἴπη (Alex. in *Metaph.* 349, 10), da correggere con Alex apud Simpl., in *Phys.* 310, 25: ἵνα τις εἴπη.

21. Come, per esempio, nel *De anima* e nel *De mixtione*. Su ciò vedi Caston 2023: 121; Helle 2023: 127.

22. Questa è la tesi che presenta Caston nel suo lavoro di traduzione e commento al *De anima* di Alessandro (Caston 2014), riproposta in Caston 2023. Tuttavia, la sostituzione di *περὶ* con *ἐπί* appare nel nostro caso problematica, innanzitutto perché, nel passo parallelo a *Metafisica Delta* che ho analizzato nel primo paragrafo, troviamo la frase ἀλλ' αὐτὸ τὸ γινόμενον ἐν τῆ ὕλη εἶδος παράδειγμα λέγει (349, 11, vedi *supra*, nota 10). Inoltre, la continuazione del passo di Simplicio che stiamo analizzando parla ancora di "divenire" della forma nella materia. Caston cita il passo di Simplicio in questione ma non lo considera in riferimento al nostro problema (Caston 2014: 103 n. 178). Egli non considera neppure Alex. in *metaph. Delta* 349, 6-16, sebbene lo citi a proposito di Alex. *De anima* 6, 30-7, 2 e 24, 16-17 (Caston 2014: 83 n. 65; 113 n. 225).

Ciò sembrerebbe avvalorato dalla spiegazione fornita da Alessandro immediatamente dopo (310, 31): il παράδειγμα sopravviene sulla materia perché è il fine cui la natura tende per realizzare ciò che realizza. Sembra chiaro che Alessandro stia qui pensando ai processi naturali, come ad esempio un embrione che diviene un cavallo. Un ente naturale diviene cavallo perché la natura che è in lui opera avendo come fine la realizzazione della forma del cavallo nella materia appropriata. Ora, trattare il παράδειγμα come causa finale²³ induce a credere che, come in tutti i processi finalizzati, anche in quelli naturali la causa arrivi per ultima rispetto agli effetti da essa prodotti.

Le cose però si complicano subito dopo, riportandoci al problema della generazione della forma. Alessandro infatti afferma che, una volta che il παράδειγμα si è generato nella materia, la natura cessa di produrre. Alessandro, quindi, non si limita a dire che il παράδειγμα è uno scopo (anzi, utilizza la formula un po' dubbia dicendo che la forma è “come (οἶον) uno scopo prefissato”), ma dice che il παράδειγμα è una forma determinata che si genera nella materia. Potremmo dire che la natura, una volta raggiunta la forma determinata e lo scopo prefissato, cioè il “manifestarsi” della forma nella materia appropriata, smette di “produrre”. Parlando di “manifestarsi” della forma sono rimasta volutamente nel vago. In effetti, mi pare che ci siano due modi possibili di intendere questo “manifestarsi”: o la forma nasce, si sviluppa e muore nella materia, oppure “sopravviene” sulla materia a un certo punto e improvvisamente. I filosofi che si sono ultimamente interessati all'ilomorfismo in Alessandro prediligono questa seconda modalità²⁴. Gli studiosi in questione parlano di “sopravvenienza” della forma di più alto livello (corrispondente all'anima degli esseri viventi) a partire dalle forme delle “materie” dei livelli inferiori che compongono la *scala naturae*,

23. La tesi secondo cui la forma, nei processi naturali, funziona non solo come causa formale, ma anche come causa finale, è notoriamente aristotelica: vedi Aristotele *Phys.* II 7, 198a21-27. Sull'articolazione di questa tesi in Alessandro vedi Bonelli 2013a: 218-220.

24. Caston, prima di tutto, ma anche altri autori che hanno contribuito al recentissimo volume sull'ilomorfismo diretto da David Charles (2023). Per i problemi relativi a questa teoria vedi Helle 2023: 120-129, che però non ha dubbi sull'attribuzione di questa tesi ad Alessandro.

dalle quasi-forme dei singoli elementi naturali a quelle degli organismi che avvengono per composizione o mescolanza degli elementi²⁵. Ma che vuol dire che la forma corrispondente all'anima degli esseri viventi, sopravviene al corpo? Significa che essa sopraggiunge (o risulta) quando il processo di sviluppo dell'ente naturale si è compiuto? In questo caso, pare fondamentale chiedersi *cosa* presieda alla nascita e allo sviluppo dell'essere vivente *prima* della realizzazione della forma. Inoltre, ci si deve chiedere *cosa* sia l'essere vivente prima del sopraggiungere della forma, che potremmo chiamare, "la forma delle forme"²⁶, poiché l'essere vivente, in tutte le sue fasi, è costituito di materia informata. Per risolvere tali problemi dobbiamo proseguire nella spiegazione del passo in analisi.

Nella continuazione, vediamo che Alessandro prosegue la sua analisi del ruolo della forma come scopo e fine, presentando una distinzione tra le cose che divengono secondo uno scopo²⁷. Da una parte troviamo gli artefatti, che vengono prodotti dal produttore attraverso la scelta, la tecnica e il ragionamento: qui il fine secondo cui gli artefatti vengono prodotti, cioè il *παράδειγμα*, deve essere prima pensato dal produttore. Invece la natura non produce pensando al *παράδειγμα*, perché essa è una forza irrazionale: produce in vista del *παράδειγμα* ma non pensandolo e operando una scelta.

Che cosa intende Alessandro con "natura"? Egli oscilla tra un concetto di natura generale e le singole nature impegnate nei processi naturali²⁸, tuttavia mi pare che qui, trattandosi della descrizione dei processi naturali, la natura vada intesa nel secondo senso. Se le cose stanno così, i processi naturali descritti da Alessandro risultano governati da nature e forze irrazionali che presiedono alla nascita e allo sviluppo dell'essere vivente in vista della realizzazione delle forme. Una questione interessante è capire se queste nature si *identifichino* con le forme stesse, che quindi fungerebbero sia da cause

25. Caston 2023; Helle 2023: 120-129.

26. Vedi Caston 2023: 160.

27. Distinzione che si trova anche nel suo *De fato*: vedi a questo proposito Bonelli 2013b: 89-92.

28. Vedi a questo proposito Jaulin 2008 e Bonelli 2013b: 98-100.

formali, sia da cause produttive, sia da cause finali. È una posizione che Alessandro esprime altrove²⁹, e che deve essere presa seriamente in considerazione, come fa Natali³⁰. Essa però non mi pare condivisa da Accattino, sicuramente con qualche ragione. E in effetti, il passo successivo sembra suggerire una posizione diversa, proprio quella sostenuta da Paolo Accattino.

2.2. L'apparizione della forma

Nella continuazione del passo in analisi, Simplicio afferma:

Ma, essendo il primo principio stato situato nella materia, <materia> che è in grado di accogliere sia il principio che le cose che da questo <dependono> e a partire da cui deriveranno; questo <primo principio>, esso stesso situato <in essa> produce lui stesso ciò di cui è esso stesso produttore (ποιητικόν), essendo esso <qualcosa> di determinato, [5], mentre altro è ciò che si genera da esso. Infatti, ciascuno di questi³¹ è produttore e motore di ciò <che accade> dopo di esso, se nulla lo impedisce; e questo fino a un certo fine e alla forma naturale (εἶδους τοῦ φυσικοῦ), di cui era principio il primo che è stato situato nella materia; come nelle marionette³², in cui l'artefice, introducendo il principio del movimento primariamente, questo diviene il motore anche di quello dopo di lui, quello che segue, fino a che il movimento si estende attraverso [10] tutte le parti, qualora qualcosa non lo impedisca, non

29. Vedi a questo proposito Bonelli 2013a e 2013b. Sull'identificazione tra forma e *dynamis* Caston non ha dubbi (2023: 155-157).

30. Natali 2003: 161.

31. Natali 2003: 161, esplicita “questi” traducendo “infatti ciascuna di queste cause”. Il traduttore inglese di Simplicio (Fleet 1997: 173, n. 189), interpreta la frase “ciascuno di questi” come riferita sia al primo principio, che lavora fino al raggiungimento dello scopo, che alla materia, già parzialmente informata (e quindi governata da un principio formalizzante), ad ogni fase del processo. A me pare che la soluzione corretta sia quella di Natali, a patto però che si mantenga il termine “principio” e non lo si traduca con “causa”, dato che questa identificazione nel passo in analisi è, come vedremo, problematica.

32. Per l'esempio delle marionette e la propagazione del movimento a tutte le parti a partire dal moto impresso da un agente esterno vedi Aristotele, MA 701b2; GA 734b10; 741b9.

secondo un ragionamento e una scelta, in questi ciò che è prima di lui muovendo ciò che è dopo. (Trad. Natali modificata)³³

Qui si pongono una serie di interessanti considerazioni. Innanzitutto, Alessandro parla di principio “primo” nella misura in cui parla del principio che dà inizio al processo di sviluppo dell’essere vivente. Alessandro poi parla della materia, atta ad accogliere sia il principio sia ciò che dipende e deriva da esso, cioè le varie fasi di sviluppo del processo naturale. Il principio di generazione e sviluppo del cavallo, per esempio, viene accolto dalla materia assieme a tutti i vari gradi successivi di sviluppo che realizzano la forma del cavallo, attraverso una sequenza di “materie” sempre più complesse e di principi, con un effetto a catena. In tal senso ogni principio è *poietikos* e *kinetikos*, in quanto, passo dopo passo della sequenza naturale, produce una forma determinata cambiando la materia, facendo risultare ad ogni fase “cose diverse” rispetto allo stadio precedente.

Questo passo sembra così andare nella direzione di una diversificazione tra il primo principio del cambiamento e la forma, e su di esso si basa Paolo Accattino per sostenere la tesi che la forma non si genera ma arriva solo alla fine del processo di realizzazione dell’essere vivente³⁴. Contrariamente ad Accattino, Natali traduce “principio” con “causa” e identifica quest’ultima con la causa formale, che quindi sarebbe già presente all’inizio del processo di realizzazione di essa³⁵. Natali certamente qualche ragione ce l’ha, poiché sappiamo che Aristotele (e Alessandro con lui) sostiene l’equivalenza tra principio e causa, affermando che i termini principio e causa si riferiscono alle

33. Simpl. in Phys., 311, 2-10: ἀλλ’ ἀρχῆς καταβληθείσης τῆς πρώτης ἐν ὕλῃ τῇ δεκτικῇ καὶ τῆς ἀρχῆς καὶ τῶν ὑπ’ αὐτῆς τε καὶ ἐξ αὐτῆς ἐσομένων, τοῦτο τὸ πρῶτον αὐτὸ καταβληθὲν αὐτὸ μὲν ἐποίησε τοῦτο, οὐ ἐστὶν αὐτὸ ποιητικὸν ὄντος ὠρισμένου, τὸ δὲ ἐκ [5] τούτου γενόμενον ἄλλο· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν τοῦ μεθ’ ἑαυτὸ ποιητικὸν τε καὶ κινητικὸν ἐστί, εἰ μὴδὲν ἐμποδίζοι· καὶ τοῦτο μέχρι τέλους τινὸς καὶ εἶδους τοῦ φυσικοῦ, οὐ ἦν ἀρχὴ τὸ πρῶτον ἐν τῇ ὕλῃ καταβληθὲν, ὥσπερ ἐν τοῖς νευροσπαστομένοις τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως ἐνδόντος τοῦ τεχνίτου ἢ πρώτου τοῦτο τοῦ μετ’ αὐτὸ κάκεινο τοῦ ἐφεξῆς κινητικὸν γίνεται, ἕως [10] ἂν διὰ πάντων ἡ κίνησις διέλθῃ, ἂν μὴ τι ἐμποδίσῃ, οὐ κατὰ λόγον τινὰ καὶ προαίρεσιν τὴν ἐν ἑαυτοῖς τοῦ πρὸ αὐτοῦ τὸ μετ’ αὐτὸ κινούντος.

34. Vedi Accattino 2003: 178-186.

35. Natali 2003: 161.

stesse cose, anche se la loro definizione è diversa (si potrebbe parlare di anticipazione Fregeana della diversità tra senso e riferimento)³⁶. In tal senso, il principio immesso nella materia e che poi governa ogni fase del processo di sviluppo, attraverso le varie tappe della materia via via informata, si identificherebbe con la forma, che sarebbe quindi presente fin dall'inizio del processo di sviluppo.

Tuttavia, l'esempio delle marionette parrebbe escludere l'identificazione tra principio primo di movimento (e cambiamento) e forma. In effetti, il principio del movimento che viene immesso dal burattinaio e che si propaga di parte in parte a tutto il burattino, è certamente un principio produttivo, ma non coincide con la forma del burattino. L'esempio è forse infelice, poiché il burattino è un artefatto e non un ente naturale, e come tale ha il suo principio di cambiamento all'esterno. Tuttavia, esso non sembra scelto a caso. Sembrerebbe infatti che con esso Alessandro voglia sottolineare esclusivamente l'irrazionalità e la dinamicità del principio naturale del cambiamento, senza insistere sulla sua identificazione con la forma, che anzi, come abbiamo visto nei passi successivi, comparirebbe solo come fine. Il parallelo con l'essere vivente funziona, quindi, nella misura in cui anche nel corpo del vivente (ad esempio l'ovulo della giumenta) viene introdotto (dallo sperma) il principio di cambiamento che porterà l'ovulo a nascere e a svilupparsi per stadi, fino al raggiungimento della forma del cavallo, che arriva per ultima.

In conclusione: se il principio si identifica con la forma, allora la forma come παράδειγμα è produttrice e si trova dall'inizio immessa nella materia; se il principio non si identifica con la forma, allora esso è una potenza (δυνάμις) produttrice che mette capo alla realizzazione della forma. Nel primo caso, Alessandro non accetta la tesi aristotelica dell'eternità della forma, poiché la forma subisce un processo di sviluppo e degenerazione in quanto "diviene"; nel secondo caso, la forma appare alla fine, però bisognerà spiegare come³⁷.

36. Su ciò vedi Bonelli 2002: 148-150.

37. Una spiegazione che garantisce l'eternità della forma e la sua apparizione nell'essere vivente si trova in Accattino 2003: 181-186, che sostiene la tesi dell'apparizione istantanea della forma. Tesi non del tutto convincente.

Alessandro afferma poi che sia il principio primo che ciò che ne deriva (cioè, i successivi principi che informano la materia nei successivi stadi) sono produttori e motori, se nulla lo impedisce, fino al raggiungimento della forma naturale, di cui era principio ciò che è stato inizialmente situato nella materia. Anche qui sembrerebbe che Alessandro distingua tra principi e forma naturale, che è il risultato dell'attività del principio.

Il passo successivo sembra avvalorare un'ulteriore tesi, quella dell'identificazione tra principio, potenza e natura.

2.3. *Principio, potenza, natura*

Simplicio continua:

Così anche la natura (φύσις), cioè la potenza (δύναμις) che è situata nello sperma, divenendo (γενομένη) nella materia appropriata (ἐν τῇ οικείᾳ ὕλῃ) ed essendo *kinetiké* di questa, cambia proprio come è il cambiare per natura, mentre questa <=la materia> è cambiata. E la potenza (δύναμις) che si ingenera (ἐγγενομένη) dal primo cambiamento [15] produce a sua volta e dà forza a un altro cambiamento, finché non produce qualcosa di simile a ciò da cui <è derivata quando> è stata situata <nella materia> (ἀφ' οὗ κατεβλήθη), identico o per specie³⁸ o per genere³⁹ (καὶ ταῦτόν ἢ εἶδει ἢ γένει), come avviene per gli animali generati a partire da animali diversi, come i muli, che sono gli stessi per genere a chi li produce. (Trad. Natali modificata)⁴⁰

La natura intesa come potenza, che si trova nel seme, *diviene* nella materia appropriata e la cambia in quanto è *kinetike*⁴¹ della mate-

38. Come, per esempio, nel caso della generazione di un cane da un cane.

39. Come nell'esempio del mulo, che proviene da un asino e da una giumenta.

40. Simpl. *in Phys.*, 311, 12-18: οὕτως δὲ καὶ ἡ συγκαταβληθεῖσα τῷ σπέρματι φύσις τε καὶ δύναμις ἐν τῇ οικείᾳ ὕλῃ γενομένη κινητικὴ ταύτης οὕσα κινεῖ καθάπερ πέφυκε τὸ μὲν κινεῖν, ἢ δὲ κινεῖσθαι. ἢ δὲ ἐγγενομένη δύναμις ἐκ τῆς πρώτης κινήσεως [15] ἄλλην πάλιν κίνησιν ἐμποιεῖ καὶ δύναται, ἕως οὗ ὅμοιον ποιήσῃ τῷ ἀφ' οὗ κατεβλήθη, καὶ ταῦτόν ἢ εἶδει ἢ γένει. ὡς ἐπὶ τῶν ἐξ ἀνομοίων ζῴων γεννωμένων, ὅποια αἱ ἡμίονοι.

41. Ovviamente il termine va inteso in senso ampio: non si tratta solo di movimento,

ria. In particolare, Alessandro descrive una successione di potenze che si generano l'una dall'altra, fino a produrre «qualcosa di simile a ciò da cui <è derivata quando> è stata situata <nella materia>», cioè la forma. Il riferirsi alla somiglianza ci ricorda che il contesto è la considerazione della forma come παράδειγμα, modello che produce cose simili ad esso. Il produrre cose simili, ci dice Alessandro, non è proprio dell'idea platonica, esterna al processo naturale, ma di un principio interno, potente e razionale, che si identifica con la natura. Sembrerebbe quindi che Alessandro continui a parlare del principio del cambiamento, che si esplicita qui come natura e potenza, si trova nello sperma e genera nella materia appropriata una serie di cambiamenti (che, come abbiamo visto nel passo precedente, corrispondono a una sequenza di “materie” informate), fino a produrre la forma finale. Alessandro insiste sulla derivazione della forma da potenza e natura, il che sembrerebbe negare ancora una volta la loro identificazione. Tuttavia, afferma anche che la potenza genera qualcosa di simile (cioè, la forma) a ciò *da cui è derivata* (la forma, evidentemente) una volta situata nella materia. Non solo quindi la forma deriva dal principio, inteso come potenza e natura; anche il principio deriva a sua volta dalla forma o, meglio, dalla forma del produttore.

2.4. La somiglianza della forma

Nell'ultima parte della testimonianza sul commento di Alessandro ci sono molte ripetizioni; tuttavia, troviamo alcune osservazioni sulla questione della somiglianza della forma naturale (che si compie dopo un processo di stadi finalizzati) con qualcosa di immesso e/o presente all'inizio del processo che potrebbero condurre a confermare la presenza della forma sin dall'inizio:

La forma, dunque, è un παράδειγμα, perché la natura si è protesa nella sua direzione non per scelta, ma piuttosto [30] come una marionet-

ma di cambiamento in generale, secondo i modi individuati da Aristotele nella *Fisica* (locale, generazione/corruzione, aumento/diminuzione, cambiamento qualitativo).

ta. Nelle cose che divengono per natura – dice Alessandro – modello (παράδειγμα) sarebbe specie del produttore, essendo questa stessa la stessa specie o genere⁴² della cosa generata (τοῦ γινομένου). In generale, *poiché* coloro che producono qualcosa in riferimento a un modello lo producono in riferimento a qualcosa di determinato, e poiché è una particolarità di ciò che diviene (γινομένου) in riferimento a un modello, divenire (γίνεσθαι) in riferimento a qualcosa che è al tempo stesso determinato e simile ad esso, e se qualcosa diviene (γίνεται) [35] in riferimento a qualcosa di determinato e simile ad esso, è qualcosa che diviene (γινόμενον) in riferimento a un modello. È così che divengono le cose che divengono (τὰ γινόμενα) per natura. Quindi <divengono> in riferimento a un modello. [p. 312] Poiché questo è ciò che dice Alessandro, è chiaro che Aristotele chiama la forma modello non nel senso di “forma”». (Trad. Natali modificata)⁴³

Alessandro ribadisce che, nei processi naturali, παράδειγμα è la forma cui la natura tende con un processo finalisticamente orientato, comparabile a quello che avviene nel caso della propagazione del movimento alle parti di una marionetta. Nelle cose che divengono per natura, il modello si identifica con la specie o il genere del produttore (τοῦ ποιούντος), specie o genere che sono la stessa specie, oppure lo stesso genere, della cosa generata.

La conclusione di Alessandro circa la forma come παράδειγμα sembra essere quindi la seguente. Il fatto che, di due cose simili, l'una produca l'altra, non implica che l'una costituisca il modello dell'altra in senso per così dire “platonico”, cioè come idea esterna

42. Data la presenza del termine “genere” (γένηι), εἶδος mi sembra che debba essere qui tradotto “specie”. Del resto, è dottrina aristotelica che la specie costituisca parte della forma (intesa come essenza) delle cose.

43. Simplicio *in Phys.*, 311, 29-312, 2: παράδειγμα οὖν τὸ εἶδος, διότι ἐπὶ τοῦτο νένευκεν [30] ἢ φύσει οὐ προαιρέσει, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς τὰ νευροσπαστούμενα. εἴη δὲ ἄν, φησί, παράδειγμα ἐν τοῖς φύσει γινομένοις καὶ τὸ τοῦ ποιούντος εἶδος ταῦτόν ἐν τῷ τοῦ γινομένου εἶδει ἢ γένηι. καὶ καθόλου ἐπεὶ οἱ πρὸς παράδειγμα ποιούντες πρὸς ὠρισμένον τι ποιούσι, καὶ ἔστιν ἴδιον τοῦ πρὸς παράδειγμα γινομένου τὸ πρὸς ὠρισμένον τε γίνεσθαι καὶ ὅμοιον ἐκείνῳ, καὶ εἴ τι πρὸς ὠρισμένον [35] γίνεται καὶ ὅμοιον ἐκείνῳ, πρὸς παράδειγμα ἂν εἴη γινόμενον. οὕτως δὲ γίνεται τὰ γινόμενα φύσει. πρὸς παραδείγματα ἄρα”. [p. 312] Ταῦτα τοῦ Ἀλεξάνδρου λέγοντος, ὅτι μὲν παράδειγμα τὸ εἶδος καλεῖ οὐ τὸ κατὰ τὴν ἰδέαν ὁ Ἀριστοτέλης, πρόδηλον.

che viene imitata dalla cosa che le somiglia, oppure che produce la cosa che le somiglia. In particolare, nei processi naturali, il modello risulta essere la forma del produttore, che si identifica con la forma della cosa prodotta, o per specie o per genere.

L'ultima parte del testo è tesa a dimostrare che le cose che divengono per natura divengono effettivamente in riferimento a un modello. Questo l'argomento⁴⁴:

- i) in generale, coloro che producono qualcosa in riferimento a un modello lo producono in riferimento a qualcosa di determinato (si pensi alla produzione di una scarpa in riferimento al modello determinato di scarpa);
- ii) ciò che *diviene* in riferimento a un modello, *diviene* in riferimento a qualcosa di determinato e di simile ad esso (si pensi al cavallo, che *diviene* cavallo in riferimento al modello del cavallo, cioè in riferimento a qualcosa di determinato e simile ad esso, poiché da un cavallo deriva un cavallo);
- iii) viceversa, se ciò che *diviene*, *diviene* in riferimento a qualcosa di determinato e simile ad esso, *diviene* in riferimento a un modello.

Alessandro stabilisce così un'equivalenza tra il divenire secondo qualcosa di determinato e simile e il divenire secondo un modello, concludendo che questo è il modo in cui divengono le cose naturali. Si torna così inequivocabilmente alla forma che, intesa come *παράδειγμα*, si identifica con la forma che si trova nella materia⁴⁵, fine o scopo del processo generativo. In questo modo – dice Simplicio – la forma *diviene*⁴⁶. La conclusione di Simplicio è che, stando a ciò che dice Alessandro, il modello di cui parla Aristotele in *Phys.*,

44. Ritengo l'argomento un po' diverso da quello presentato da Natali 2003: 162.

45. Cfr. *Simpl. in Phys.*, 312, 2-3: τὸ γὰρ ἐνυλον εἶδος ὡς αἴτιον λαμβάνει, καθὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἔχει τὸ σύνθετον.

46. Estremamente interessante è in effetti ciò che Simplicio dice poco dopo (anche se tecnicamente non è attribuibile ad Alessandro, visto che la citazione dell'estratto alessandrino termina in teoria prima, in 312, 2): *Simpl., in phys.* 312, 7-8: ἀλλὰ τὸ γινόμενον νῦν καλεῖ παράδειγμα, καὶ οὐχὶ τὸ ποιοῦν (<ma in questo passo Aristotele chiama παράδειγμα

194b26-27 non è certamente il “modello” inteso in senso platonico. Il riferimento all’acquisizione della forma in termini comparabili alla propagazione del movimento nella marionetta lascia però aperta la questione dell’identificazione del principio del cambiamento di un essere vivente con la sua forma. Infatti, che il principio del cambiamento immesso nella materia derivi dalla forma del produttore, e conduca alla realizzazione di una forma simile nell’essere prodotto, non implica che questo principio si identifichi con la forma stessa.

Per ciò che riguarda il rapporto della forma e della materia nel processo di generazione degli enti naturali, possiamo a mio avviso individuare nell’esegesi di Alessandro tre tesi diverse e mutualmente esclusive: 1) la forma è presente fin dall’inizio del processo di sviluppo dell’essere vivente; 2) la forma compare solo alla fine del processo di generazione; 3) lo sviluppo dell’essere vivente, dal suo concepimento fino alla sua completa realizzazione, consiste in una sequenza di tappe di “materie informate” in cui la forma del livello precedente funge da potenza causale efficiente produttrice dello stadio successivo, fino al sopraggiungere della forma ultima. La prima posizione, attribuibile a Carlo Natali, e la terza posizione, sostenuta di recente da Victor Caston, richiedono l’identificazione tra la forma e il principio del cambiamento; la seconda posizione, quella di Paolo Accattino, mantiene invece nettamente distinte la forma e il principio di cambiamento.

La mia posizione si differenzia da tutte e tre nella misura in cui non ritengo possibile attribuire ad Alessandro una teoria coerente, vista la difficoltà insita nella considerazione della forma come modello nella generazione degli esseri viventi. A mio parere possiamo dire che, nella misura in cui la forma completa è il fine del processo naturale, essa sopraggiunge alla fine del processo, mentre, nella misura in cui essa è qualcosa di determinato e di simile al produttore

ciò che diviene, non ciò che produce»). Come si vede, Simplicio accoglie la distinzione tra un principio che produce e la forma che diviene.

che produce un ente naturale, è in qualche modo già presente all'inizio del processo. Sulla modalità di questa presenza, però, dovremo accettare due posizioni inconciliabili. Secondo la prima, almeno se consideriamo i testi di Alessandro come il *De fato* e il suo commento alla *Metafisica*⁴⁷, la soluzione di Alessandro consiste nel ritenere la forma un principio interno *causale* e produttivo, presente fin dall'inizio nel processo di generazione e sviluppo degli enti naturali. In questo caso, però, dovremo accettare che la forma si genera e diviene, ma il vantaggio sarà che potremo dire che l'ente naturale possiede fin dall'inizio la sua forma, che si sviluppa per gradi. D'altra parte, come messo in luce da Accattino, nel testo di Simplicio il principio dinamico e produttivo che presiede allo sviluppo dell'essere vivente non viene da Alessandro identificato con la forma finale, che quindi compare nella materia solo alla conclusione del processo. In tal caso la forma non si genererà né diverrà, ma diventa certamente più complesso capire cosa sia l'ente naturale prima del sopraggiungimento della sua forma totale essenziale.

Riferimenti bibliografici

- Accattino, P., 2003, *Processi naturali e comparsa dell'eidos in Alessandro di Afrodisia*, in Movia, G. (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano: 167-186.
- Bonelli, M., 2002, *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Bibliopolis, Napoli.
- Bonelli, M., 2013a, *Alexandre d'Aphrodise: les causes κατὰ τὸ εἶδος*, in Viano, C. – Natali, C. – Zingano, M. (eds.), *AITIA I: Les quatre causes d'Aristote: origine et interprétations*, Peeters, Leuven: 209-220.
- Bonelli, M., 2013b, *Alexandre d'Aphrodise et le destin comme cause productrice*, in Masi, F.G. – Maso, S. (eds.), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*, Hakkert, Amsterdam: 83-101.
- Caston, V. (ed.), 2014, *Alexander of Aphrodisias: On the Soul*, Part I, Bloomsbury, London.

47. Vedi Bonelli 2013a e 2013b.

- Caston, V., 2023, *Alexander of Aphrodisias' Emergentism*, in Charles, D. (ed.), *The History of Hylomorfism*, Oxford University Press, Oxford: 155-173.
- Charles, D. (ed.), 2023, *The History of Hylomorfism*, Oxford University Press, Oxford.
- Fleet, B. (ed.), 1997, *Simplicius: On Aristotle Physics 2*, Bloomsbury, London.
- Helle, R., 2023, *Alexander of Aphrodisias and the Stoics: Blending, Forms, and the Upwards Story*, in Charles, D. (ed.), *The History of Hylomorfism*, Oxford University Press, Oxford: 106-132.
- Jaulin, A., 2008, *Remarques sur la conception de la nature dans les paragraphes 2-6 du De fato d'Alexandre d'Aphrodise*, «Les études philosophiques»: 343-352.
- Moraux, P., 1942, *Alexandre d'Aphrodise Exégète de la noétique d'Aristote*, Université de Liège, Liège-Paris.
- Natali, C., 2003, *Causa formale e causa motrice in Alessandro di Afrodisia*, in Movia, G. (ed.), *Alessandro di Afrodisia e la "Metafisica" di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano: 153-165.
- Papandreu, M., 2023, *Aristotle's Ontology of Artefacts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rashed, M., 2011, *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote*, De Gruyter, Berlin-Boston.

Indice degli autori antichi

- Alessandro di Afrodisia, 8, 137n, 220, 225n, 228, 231-232, 233 e n, 234, 261-263, 264 e n, 265 e n, 266, 267, 268 e n, 269 e n, 270-276, 277 e n, 278, 279
- Anassagora, 70n
- Democrito, 70n, 87, 146n
- Eraclide Pontico, 138n
- Eraclito, 126n
- Metrodoro, 70n
- Michele di Efeso, 226-228, 234
- Platone, 8, 70n, 87, 124 e n, 125 e n, 126, 133 e n, 134, 138 e n, 139, 140, 143n, 144n, 146n, 148, 153, 155, 156, 199-202, 203 e n, 204, 205, 206n, 207, 224n
- Plotino, 228, 229, 230 e n
- Plutarco di Cheronea, 129n
- Protagora, 124n, 126n, 127n, 129 e n, 134, 141n, 149n, 200-203, 205
- Senocrate, 137n, 138n
- Simplicio, 75n, 265, 266, 268n, 271 e n, 274, 276n, 277 e n, 278n
- Socrate, 125, 127 e n, 129 e n, 130-132, 140, 141, 142, 144 e n, 145, 146 e n, 147n, 149n, 154, 199, 201, 204, 207, 247
- Sofisti, 199-200, 202, 204, 216
- Speusippo, 137n, 138n
- Temistio, 75n
- Tommaso d'Aquino, 224

Indice degli autori moderni

- Accattino, P., 261, 262, 271, 272, 278, 279
Ackrill, J.L., 11, 13 e n, 24, 25n, 26, 33
Annas, J., 213
Anscombe, G.E.M., 213
Armstrong, D.M., 154n
- Bonelli, M., 8
Broadie, S., 210, 211, 212
Burnyeat, M., 128n
- Cagnoli Fieconi, E., 188n
Carter, J.W., 137n
Caston, V., 271n, 278
Connell, S., 12n, 52
- Delle Donne, C., 12n
- Fazzo, S., 38n, 227 e n, 228n
Feola, G., 7, 8, 167n, 219n, 241n
Foot, Ph., 213, 214
Frede, M., 220n, 221, 225, 228n
- Gelber, J., 12 n
Gili, L., 7, 8, 235 e n, 236, 241n, 243n
Golitsis, P., 227
Gregoric, P., 156n, 180n
- Hamelin, O., 58n
Helle, R., 268n, 269n, 270n
- Hicks, R.D., 27n, 75n, 161n, 165, 167n, 181n
- Ierodiakonou, K., 71, 72
- Jaulin, A., 228n
Johansen, T.K., 70n, 72n, 149n, 156n, 163n
- Kal, V., 54n
Kant, I., 124n
Kobec, A., 219n, 228 e n, 229 e n, 230
- Labarrière, J.-L., 53, 54
Lorenz, H., 174n, 177n
Louis, P., 38
- Marmodoro, A., 156n
McDowell, M., 214
Medda, R., 180n
Menn, S., 46n, 90n, 137n, 254n
Mingucci, G., 7, 8, 66n, 109n, 119n
Modrak, D., 8, 174n
Morel, P.-M., 214
Movia, G., 75n, 135, 147n, 161n, 162, 165n, 181n
- Natali, C., 7, 9, 183n, 190, 261, 262, 264, 267, 271 e n, 272, 274, 276, 278

Nuyens, F., 56n

Owen, G.E.L., 125n

Papandreu, M., 264n

Patzig, G., 220n, 221, 224, 225, 228n

Pearson, G., 174n, 177n

Pitcher, G., 154n

Polansky, R., 74, 75, 161n

Repici, L., 86n, 87

Richardson, H.S., 181n

Ross, W.D., 15n, 39n, 58n, 112n, 225n,
242n

Ryle, G., 134 e n

Sassi, M.M., 7, 8, 11n, 219n, 241n

Seminara, S.G., 7, 8, 219n, 220n, 221

Trabattoni, F., 125n

Valle, M., 217n

Vegetti, M., 80 e n, 81

Witt, Ch., 137n

Zilioli, U., 129n

Zucca, D., 7, 8, 219n, 241n

Indice dei luoghi*

Alessandro d'Afrodisia

De Anima

5-18-6.6: 231

6.30-7.2: 268

23.18-24: 137

24.16-17: 268

54.5: 69

De Fato

167.2-12: 264

168.3-18: 265

In Metaphysica

349.4-6: 263

349.6-16: 264, 268

349.7: 266

349.10: 263, 268

349.11: 268

Ps-Alessandro d'Afrodisia

In Metaphysica

436.27-33: 226

463.24-26: 242

Anassagora

59 A 90 DK: 70

Aristotele

Analytica Posteriora

I 2, 72a 25-30: 211

I 33, 89b 9: 205

II 19, 99b 36-37: 55

II 19, 100a 3: 55

II 19, 100a 5: 55

II 19, 100a 12-13: 54-55

Analytica Priora

I 3, 25b 14-15: 23

Categoriae

I, 1a 1-6: 27

8, 8b 27: 51

8, 8b 29-30: 51

De Anima

I 1, 402a 1-10: 12

I 1, 402a 7-8: 12

I 1, 402a 8: 12

I 1, 402a 9-10: 15, 20

I 1, 402b II: 163

I 1, 402b 16-403a 2: 12

I 1, 402b 21: 12

I 1, 403a 3-8: 14

I 1, 403a 3-26: 136

* L'indice riporta la pagina in cui è contenuto il riferimento senza distinguere tra corpo del testo e note.

- I 1, 403a 6-7: 15, 186
 I 1, 403a 6-403a 25: 162
 I 1, 403a 8: 32
 I 1, 403a 10-16: 15
 I 1, 403a 16-19: 14
 I 1, 403a 16-b 18: 186
 I 1, 403a 18: 15
 I 1, 403a 18-24: 187
 I 1, 403a 19-24: 15
 I 1, 403a 20-30: 186
 I 1, 403a 24-25: 14-15
 I 1, 403a 25: 15, 32, 186
 I 1, 403a 25-b 2: 15
 I 1, 403a 26: 18
 I 1, 403a 26-28: 186
 I 1, 403a 30-b 1: 15
 I 1, 403b 1-2: 15
 I 1, 403b II: 18
 I 2, 403b 24-27: 136
 I 2, 404b 13: 138
 I 3, 405b 31-406b 15: 136
 I 3, 406a 4-10: 136
 I 3, 406a 5-7: 40
 I 3, 406a 7-8: 40
 I 3, 406a II: 40
 I 3, 406a 12-14: 40, 136
 I 3, 406b I: 40
 I 3, 406b 5: 40-41
 I 3, 406b 6: 40
 I 3, 406b 10-II: 40-41
 I 3, 406b 26-407b II: 136
 I 4, 408a 3-4: 15
 I 4, 408a 14-15: 22
 I 4, 408a 30-32: 39
 I 4, 408a 30-33: 136
 I 4, 408a 30-34: 41
 I 4, 408a 34-b 17: 135
 I 4, 408b 1-15: 20
 I 4, 408b 5-18: 41
 I 4, 408b 12-13: 138
 I 4, 408b 14: 136
 I 4, 408b 25-27: 20
 I 4, 408b 30-31: 42
 I 5, 409b 15-16: 15
 I 5, 411a 27-30: 164
 I 5, 411b 2: 20
 I 5, 411b 14: 165
 II 1, 412a 4-5: 16
 II 1, 412a 6-9: 25, 225, 231
 II 1, 412a 9-10: 27
 II 1, 412a 12-13: 19
 II 1, 412a 13: 19, 25
 II 1, 412a 13-15: 19, 27
 II 1, 412a 14-15: 19, 26
 II 1, 412a 15: 25
 II 1, 412a 15-23: 17
 II 1, 412a 16: 17
 II 1, 412a 16-17: 17
 II 1, 412a 17: 25
 II 1, 412a 18-19: 17, 19
 II 1, 412a 20: II, 17-19, 25
 II 1, 412a 20-21: 13, 17, 26-27, 32, 38
 II 1, 412a 21-23: 20, 26
 II 1, 412a 22-28: 46
 II 1, 412a 27: 20, 26
 II 1, 412a 27-28: 17, 26-27, 32, 46
 II 1, 412a 27-b I: 17, 26
 II 1, 412a 28: 25
 II 1, 412b 4-6: 17
 II 1, 412b 5: 20, 26
 II 1, 412b II: 17
 II 1, 412b II-17: 19
 II 1, 412b 15: 27
 II 1, 412b 16: 17
 II 1, 412b 16-17: 18
 II 1, 412b 18: 46
 II 1, 412b 18-20: 92
 II 1, 412b 20-22: 27
 II 1, 412b 23-24: 46
 II 1, 412b 25-27: 27
 II 1, 412b 25-26: 32
 II 1, 412b 26: 25, 27
 II 1, 412b 27: 27
 II 1, 413a 4: 46

- II 2, 413a 22-25: 19
 II 2, 413b 1-2: 19, 26
 II 2, 413b 11-12: 46, 51
 II 2, 413b 22-24: 165
 II 2, 414a 4-14: 20
 II 2, 414a 9: 15
 II 2, 414a 12: 140
 II 2, 414a 14-16: 225, 231
 II 2, 414b 2: 165
 II 2, 414b 7-13: 79
 II 2, 414b 11-13: 79
 II 3, 413b 12-14: 163
 II 3, 414a 31-b 4: 163, 165
 II 3, 414b 3-7: 166
 II 3, 414b 4: 167
 II 3, 414b 6-14: 166
 II 4, 415a 27-b2: 171
 II 4, 415b 8: 20
 II 4, 415b 11: 20
 II 4, 415b 24-26: 66
 II 4, 416a 10-12: 45
 II 4, 416a 15-18: 31
 II 4, 416a 34-b 8: 67
 II 4, 416b 9: 25
 II 4, 416b 22: 20
 II 4, 416b 25-32: 76
 II 5, 416b 32-35: 66
 II 5, 416b 33-35: 90
 II 5, 417a 21-29: 31
 II 5, 417a 21-b 2: 26
 II 5, 417b 7-9: 138
 II 5, 417b 23-24: 31
 II 6, 418a 12-16: 147
 II 6, 418a 17-19: 140
 II 6, 418a 21-25: 145
 II 6, 418a 21-26: 125
 II 7, 419a 11-13: 69
 II 7, 419a 11-b 3: 66
 II 8, 420b 27-33: 54
 II 10, 422a 8: 72
 II 10, 422a 8-17: 68
 II 10, 422a 10: 70
 II 10, 422a 11: 73
 II 10, 422a 17-20: 73
 II 10, 422a 25-b 9: 75
 II 10, 422a 34-b 2: 72
 II 10, 422a 35-b 9: 74
 II 10, 422b 14-15: 71
 II 11, 423a 15-21: 78-79
 II 11, 423b 1-7: 66
 II 11, 423b 1-26: 78
 II 11, 423b 2: 78
 II 11, 423b 4-6: 78
 II 11, 423b 14-17: 78
 II 11, 423b 17-26: 79
 II 11, 423b 22-23: 78
 II 12, 424a 18-21: 146
 II 12, 424b 16-21: 66
 III 1, 425a 15-17: 140
 III 1, 425a 17: 141
 III 1, 425a 17-21: 141
 III 1, 425a 18: 141
 III 1, 425a 21: 147
 III 1, 425a 24: 147
 III 1, 425a 24-b 4: 125
 III 1, 425a 25-27: 145
 III 1, 425a 27: 142-143
 III 1, 425a 27-29: 148
 III 1, 425a 30-31: 148
 III 1, 425b 3-4: 147
 III 2, 425b 11-22: 168
 III 2, 425b 12-17: 149
 III 2, 425b 18-20: 150
 III 2, 425b 20-23: 151
 III 2, 425b 22-24: 66
 III 2, 425b 24-25: 152
 III 2, 426b 17-23: 144
 III 2, 426b 18-19: 170
 III 2, 427a 10-14: 170
 III 3, 427a 17-19: 136
 III 3, 427b 15-428a 1: 153
 III 3, 428a 1-10: 154
 III 3, 428a 3-4: 172
 III 3, 428a 6-18: 153

III 3, 428a 18-24: 153
 III 3, 428a 25-28: 153
 III 3, 428b 1-10: 115
 III 3, 428b 10-17: 172
 III 3, 428b 10-429a 9: 49
 III 3, 428b 11-429a 19: 152
 III 3, 428b 19: 147
 III 3, 428b 26-29: 177
 III 3, 429a 1-2: 172
 III 3, 429a 2-3: 154
 III 3, 429a 4-9: 173
 III 4, 429a 10-11: 138
 III 4, 429a 15-b 6: 66
 III 4, 429a 18-27: 32
 III 4, 429a 23-24: 138
 III 4, 429b 5-9: 31
 III 4, 429b 14: 16
 III 4, 430a 1-3: 146
 III 7, 431a 8-14: 169
 III 7, 431a 17-20: 170
 III 7, 431a 17-21: 142
 III 7, 431b 5: 143
 III 8, 432a 3-15: 155
 III 8, 432a 5-15: 136
 III 9, 432a 22-25: 163
 III 9, 432b 3-7: 178
 III 9, 432b 12: 20
 III 9, 432b 13-17: 176
 III 10, 433a 9-10: 175
 III 10, 433a 15-20: 178
 III 10, 433a 18-21: 175
 III 10, 433a 21: 181
 III 10, 433a 21-22: 179
 III 10, 433a 26-30: 181
 III 10, 433b 2-4: 163
 III 10, 433b 5-20: 179
 III 10 433b 12: 176
 III 10 433b 27-29: 177
 III 10, 433b 28-29: 182

De Caelo

II 12, 292a 21: 25

De Divinatione per Somnum

2, 464a 32-b5: 53

De Generatione Animalium

I 1, 715a 9-11: 23
 I 1, 715a 10: 21
 I 18, 722b 22: 25
 I 18, 725b 16-19: 23
 I 19, 726b 5-7: 21
 I 19, 727b 11-18: 22
 I 19, 727b 12-33: 22
 I 19, 726b 22-24: 27
 I 19, 727b 29-30: 23
 I 20, 728b 32: 25
 I 20, 729a 9-14: 22
 I 20, 729a 16-19: 22
 I 20, 729a 24-33: 22
 I 21, 729a 34-b 21: 22
 I 21, 729b 31: 28
 II 1, 732a 12: 25
 II 1, 732a 25-29: 28
 II 1, 733b 3: 31
 II 1, 734a 14-15: 31
 II 1, 734b 10: 271
 II 1, 734b 24-27: 27
 II 1, 734b 24-735a 9: 27
 II 1, 735a 5-9: 26
 II 1, 735a 6-7: 31
 II 1, 735a 7-9: 27
 II 1, 735a 21: 23
 II 3, 736a 27-29: 28
 II 3, 736b 8-15: 28
 II 3, 736b 9: 28
 II 3, 736b 10-11: 29
 II 3, 736b 12-14: 31
 II 3, 736b 14-15: 30
 II 3, 736b 22-24: 31
 II 3, 736b 27-28: 31
 II 3, 737a 12-14: 28
 II 3, 737a 27-34: 22
 II 4, 737b 8-10: 28
 II 4, 737b 15-18: 28

II 4, 738b 12: 28
 II 4, 738b 25-27: 22
 II 4, 739a 6-13: 22
 II 4, 739b 26-27: 47
 II 4, 739b 34-35: 47
 II 4, 739b 35: 58-59
 II 4, 739b 35-38: 48
 II 4, 740a 3-9: 29
 II 4, 740a 6: 29
 II 4, 740a 8-9: 47-48, 58
 II 4, 740b 24-25: 22
 II 4, 740b 34-35: 28
 II 5, 741b 9: 271
 II 6, 742a 10-14: 31
 II 6, 743a 3-5: 21
 II 6, 743a 5: 21
 II 6, 743a 10-11: 21
 II 6, 743a 11-20: 21
 II 6, 743a 20-26: 22
 II 6, 743a 21: 22
 II 6, 743a 21-23: 21, 23, 32
 II 6, 743a 22: 22
 II 6, 743a 26-29: 22
 II 6, 743a 26-34: 21
 II 6, 743a 30: 22
 II 6, 743a 31-32: 23
 II 6, 743a 32-34: 23
 II 6, 743a 34: 22
 II 6, 744a 25-26: 28
 II 6, 744b 35-36: 31
 II 6, 745a 4-9: 31
 III 1, 751a 34-b 1: 21
 III 11, 762a 32: 25
 IV 1, 766a 12: 21
 IV 1, 765b 35-766a 10: 31
 IV 2, 767a 17-18: 22
 IV 3, 767b 15-769a 6: 23
 IV 3, 769b 8-4: 23
 IV 4, 771b 33-772a 4: 31
 IV 4, 772a 10-17: 22
 IV 4, 772b 19: 44
 IV 4, 773a 32: 23

IV 6, 775a 4-22: 29
 IV 8, 777a 5-7: 28
 IV 8, 777a 21-27: 28
 IV 10, 778a 10-12: 28

De Generatione et Corruptione

I 5, 321b 19-21: 21
 I 5, 321b 22-32: 21
 I 10, 327b 31-328a 18: 22
 I 10, 328a 8: 22
 I 10, 328a 12: 22
 II 3, 330b 2: 23
 II 6, 333b 7: 23

De Incessu Animalium

8, 708a 9-20: 31

De Insomniis

1, 458a 33-b 3: 99
 1, 458b 7-9: 100
 1, 458b 10-15: 101, 114
 1, 458b 15-25: 101
 1, 459a 1-8: 115
 1, 459a 8-22: 102
 1, 459a 15-18: 174
 2, 459a 23-24: 103
 2, 459a 25-b 3: 104
 2, 459b 7-23: 105
 2, 460b 16-25: 115
 3, 460b 28-461a 8: 106
 3, 460b 29: 53
 3, 461a 8-25: 107
 3, 461a 18: 53
 3, 461a 25-b 7: 108
 3, 461 a 30-37: 116
 3, 461a 31-b 11: 113
 3, 461b 7-10: 114
 3, 461b 7-23: 110
 3, 461b 21-462a 7: 117
 3, 462a 8-16: 111
 3, 462a 26-27: 118
 3, 462a 29-31: 111

De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione

3, 469a 4-27: 78
 3, 469a 7: 170
 4, 469b 9-17: 76
 4, 469b 15-18: 170

De Longitudine et Brevitate Vitae

5, 466a 18-19: 43
 5, 466b 22: 44

De Memoria et Reminiscentia

1, 450a 10: 142
 1, 450a 30: 49
 1, 450a 31-33: 146
 1, 451a 16: 49

De Motu Animalium

6, 700b 17-23: 175
 6, 700b 19-20: 53
 6, 701a 4-5: 175
 7, 701a 29-34: 176
 7, 701a 34-36: 176
 7, 701b 2: 271
 8, 702a 18-20: 177, 180, 185

De Partibus Animalium

I 1, 640a 25: 23
 I 1, 640b 26: 16
 I 1, 640b 34-641a 3: 27
 I 1, 640b 34-641a 34: 27
 I 1, 641a 18-21: 27
 I 1, 642a 17-24: 22
 I 3, 643a 24: 16
 II 1, 646a 12-24: 23
 II 1, 646a 14-15: 23
 II 1, 646a 20-22: 21
 II 1, 646a 33: 23
 II 1, 647a 34-35: 21
 II 2, 648a 2-II: 187
 II 3, 650a 2-6: 76
 II 4, 650b 33: 187

II 4, 651a 13-14: 21
 II 10, 656a 27-b 24: 78
 II 10, 656a 28: 170
 II 10, 656b 34: 78
 II 16-17, 660a 5-b 1: 54
 II 17, 660a 14-661a 9: 81
 II 17, 660a 35-36: 54
 II 17, 660b 1: 54
 III 2, 663b 27-29: 23
 III 3, 665a 12: 170
 III 4, 666a 10-12: 142
 III 5, 668a 5: 21
 III 7, 670a 24-27: 76
 IV 6, 683a 18-19: 31
 IV 9, 685b 12: 31
 IV 10, 686b 25-27: 187

De Sensu et Sensibilibus

1, 436a 3: 25
 1, 436a 7-10: 163
 1, 436a 12: 25
 1, 436b 6-7: 90
 3, 439b 19-440b 23: 22
 4, 441a 3-4: 70
 4, 441a 20-29: 70
 4, 441a 20-442b 25: 70
 4, 441a 23-25: 70
 4, 441b 1-4: 71
 4, 441b 15-19: 72
 4, 441b 19-22: 71, 73
 4, 442a 23-27: 76
 4, 442b 4-12: 76
 4, 442b 12-20: 73
 7, 449a 5-10: 142

De Somno et Vigilia

1, 453b II-24: 86
 1, 453b 24-a II: 89
 1, 454a 9-10: 39, 49, 56, 58
 1, 454a 14: 25
 1, 454a 21-b 14: 95
 1, 454b 26-27: 91

2, 455a 11-26: 92
 2, 455a 13-20: 142
 2, 455a 15-20: 151
 2, 455b 3-8: 89
 2, 455b 34-456a 6: 93
 2, 456a 5: 170
 2, 456a 20-25: 94
 3, 456b 2-6: 76
 3, 457b 20-26: 96
 3, 457b 29-458a 10: 97
 3, 458a 10-25: 98
 3, 458a 25-32: 98

Ethica Eudemia

I 5, 1216a 6: 25

Ethica Nicomachea

I 1, 1094b 11: 205, 217
 I 1, 1094b 27-1095a 6: 207
 I 2, 1095b 1-7: 208
 I 6, 1098a 7-8: 183
 I 10, 1099b 16-23: 212
 I 13, 1102b 14: 183
 I 13, 1102b 30-31: 183
 I 13, 1103a 3-10: 183
 II 1, 1103b 19-23: 184
 II 2, 1103b 26-31: 204
 II 3, 1105a 33: 212
 II 4, 1106a 2-5: 184
 II 5, 1106a 25-27: 185
 II 5, 1106b 19-21: 185
 II 5, 1106b 25: 184
 II 6, 1106b 36-1107a 3: 189
 II 9, 1109a 20-23: 185
 II 9, 1109b 18-20: 188
 III 6, 1113a 15-33: 191
 III 13, 1118a 32-33: 80
 VI 1, 1138b 16-34: 190
 VI 2, 1139b 12-13: 190
 VI 2, 1139a 20-30: 190
 VI 2, 1139a 23-24: 193
 VI 2, 1139a 30-33: 191

VI 2, 1139a 34-1139b 5: 191
 VI 5, 1140b 4-6: 192
 VI 5, 1140b 20: 192
 VI 13, 1144a 7-8: 191
 VI 13, 1144b 8-14: 192
 VI 13, 1145a 3-5: 191
 VII 5, 1149a 518: 187
 X 10, 1179a 33-b 10: 206, 212
 X 10, 1180a 14-b 7: 204
 X 10, 1180a 21-24: 217
 X 10, 1180a 32-b 29: 215
 X 10, 1181b 15-16: 205, 217

Historia Animalium

II 9, 492b 27-32: 80
 III 2, 511b 1-10: 21
 IV 7, 531b 30: 25
 IV 9, 536a 32-b5: 54
 IV 9, 536b 9-19: 54
 IV 9, 536b 11-12: 54
 V 32, 557b 12: 25
 VII 3, 583b 3-5: 29-30
 VII 3, 583b 9-14: 30
 VII 3, 583b 10: 30, 33
 VII 3, 583b 10-11: 28
 VIII 1, 588a 19: 53
 VIII 1, 588a 24: 53
 VIII 1, 588a 25-b 3: 37, 39, 51, 53, 55,
 57-59
 VIII 1, 588a 26: 53
 VIII 1, 588a 30: 53
 VIII 1, 588a 33: 58
 VIII 1, 588b 1: 38, 40, 47-48, 59
 VIII 1, 588b 8: 25

Metaphysica

I 1, 980a 1: 171
 I 1, 981a 12-24: 216
 I 1, 981b 25: 205
 IV 5, 1009b 12: 134
 V 2, 1013a 24-28: 262, 265
 V 4, 1014b 16-17: 58-59

V 6, 1015b 36: 141
 V 6, 1016a 22: 75
 V 6, 1016b 10: 141
 V 6, 1016b 18-20: 141
 V 7, 1017a 23: 235
 V 8, 1017b 10-14: 233-234
 V 23, 1023a 8: 19
 V 23, 1023a 11-13: 19
 V 24, 1023a 26-28: 27
 V 24, 1023a 35-b 2: 245
 V 25, 1023b 12-25: 233-234
 V 30, 1025a 24-25: 248
 VI 2, 1027a 13-15: 248
 VII 2, 1028b 18-24: 224
 VII 3, 1029a 1-7: 221
 VII 3, 1029a 2: 223
 VII 3, 1029a 5-6: 238
 VII 3, 1029a 5-7: 230, 241-242, 252-253, 255, 257
 VII 3, 1029a 6: 219, 227, 234
 VII 3, 1029a 7: 238
 VII 3, 1029a 7-30: 253
 VII 3, 1029a 29: 225
 VII 3, 1029a 29-30: 230
 VII 3, 1029a 30-31: 230
 VII 3, 1029a 30-33: 296, 255
 VII 3, 1029a 31: 225
 VII 3, 1029b 1-7: 209
 VII 4, 1030a 6-7: 244
 VII 5, 1030b 18: 16
 VII 7, 1032a 17: 27
 VII 7, 1032a 25: 23
 VII 7, 1033a 5-6: 27
 VII 8, 1033b 24: 16
 VII 8, 1033b 32: 23
 VII 8, 1034a 5-8: 247
 VII 8, 1034a 6: 21
 VII 9, 1034a 18: 23
 VII 9, 1034a 35-b 8: 23
 VII 10, 1034b 20-24: 244
 VII 10, 1034b 24-32: 244
 VII 10, 1035a 1-9: 244

VII 10, 1035a 9-b 3: 245
 VII 10, 1035b 3-25: 246
 VII 10, 1035b 11: 27
 VII 10, 1035b 24: 27
 VII 10, 1035b 31-1036a 9: 246
 VII 11, 1036a 26-28: 247
 VII 11, 1036b 23: 16
 VII 11, 1036b 24: 16
 VII 11, 1036b 30-32: 27
 VII 11, 1037a 26-29: 247
 VII 13, 1038b 23-27: 232
 VII 15, 1039b 20-1040a 7: 248
 VII 17, 1041b 2: 228
 VII 17, 1041b 11-33: 249
 VIII 1, 1042a 5-7: 256
 VIII 1, 1042a 26-31: 250
 IX 7, 1049a 27-36: 251
 IX 8, 1049b 25-26: 23
 X 9, 1058b 7-8: 21
 XII 2, 1069b 34: 15
 XII 3, 1070a 8: 23
 XII 3, 1070a 27-28: 23
 XII 4, 1070b 31: 23
 XII 4, 1070b 34: 23
 XII 7, 1072a 21-25: 180
 XII 7, 1072a 26: 171
 XIV 5, 1092a 16: 23
 XIV 5, 1092b 24: 15

Meteorologica

II 2, 355b 5-11: 76
 IV 7, 383b 18-20: 70
 IV 12, 389b 26-28: 21
 IV 12, 390a 10-13: 27

Physica

I, 9 192a 17-24: 171
 I 9, 192a 27-29: 39
 I 9, 192a 31-32: 27
 II 1, 192b 8-15: 44
 II 1, 192b 8-23: 18
 II 1, 192b 10-11: 20, 32

II 1, 192b 13-14: 20
 II 1, 192b 18-19: 18, 32
 II 1, 192b 19-20: 18, 20, 32
 II 1, 192b 21-24: 44
 II 1, 193b 8: 23
 II 1, 193b 12: 23
 II 1, 193b 12-18: 58-59
 II 2, 194a 33-35: 138
 II 2, 194b 13: 23
 II 3, 194b 26-27: 262, 265, 278
 II 3, 195a 7: 138
 II 7, 198a 21-27: 269
 II 7, 198a 26-27: 23
 III 2, 202a II: 23
 IV 1, 209a 21-22: 15
 IV 4, 211a 17-22: 136
 VII 2, 244b II-12: 90
 VII 3, 247a 6-19: 90
 VIII 5, 256b 14-24: 180

Politica

I 2, 1253a 19-25: 27
 I 5, 1254a 32: 25
 II 2, 1261a 31: 205
 II 4, 1262a 28-29: 29
 VII 4, 1326a 5-b 25: 29
 VII 15, 1334b 22-25: 31
 VII 16, 1335b 22-25: 30

Rhetorica

II 13, 1389b 31-33: 187

Topica

IV 2, 122b 26-31: 22

Aristotele [?]

De regno

Fr. 2 Ross: 205

Democrito

68 A 99a DK: 70
 68 A 135 DK: 146

Filopono

In De Anima

54.14-15: 15
 217.9-15: 26

Metrodoro

DK 70 A 19: 70

Omero

Ilias

II, 362: 200
 IV, 293: 200

Platone

Clitophon

410c 3: 224

Leges

I 644d-645a: 202
 VII 807b-e: 203
 X 908d-910b: 203

Meno

80a: 208
 99e: 200

Phaedo

112a 6-7: 70

Phaedrus

245c-e: 137

Protagoras

318e-319a: 200
 325c-326d: 201

Respublica

V, 464d-465c: 203
 V, 473c-d: 201
 VII, 515c-d: 224
 IX, 585b: 224
 IX, 585d-e: 224

Sophista

246a-247e: 140
 263e 3-5: 134
 264b 2: 143, 153

Theaetetus

152a-157c: 141
 153e: 124
 156a-157c: 124
 156a 7: 124
 159d: 124
 161d 2: 143, 153
 163b-165e: 127
 170a-172c: 127
 178b-179c: 127
 181c: 124
 181c-183c: 127
 183c 6-9: 90
 184a 9: 130
 184b-187a: 125
 184c 5-9: 127
 184d 1-5: 127
 184d 3: 132
 184e 2-3: 130
 184e 6: 130
 185a 1-2: 130
 185a 1-3: 130
 185a 4-6: 130
 185a 8-9: 131
 185b 2: 141
 185b 3-4: 131
 185c 3: 131
 185e 1-2: 131
 185e 1-4: 132
 185e 2: 131
 185e 7-8: 132
 186a 9: 139
 186b 7-9: 133
 186b 10-11: 130
 186c: 144
 186c-187a: 153
 186c 1-5: 139

186c 7-d 5: 134
 186d-e: 133
 186d 3: 130
 187a-b: 134
 189e 1-190a 7: 124
 189e 7-8: 134
 191b 1-6: 147
 191c 8-195b 8: 125
 191d: 146
 192b 1: 152
 193a: 147
 193c 4: 125, 146
 195c 8-d 2: 146
 197a 7: 124
 197a 7-b 4: 124
 201d 1: 125

Timaeus

28a 2: 154
 28c 1: 154
 51c 2: 133
 52a 7: 154
 69d-71a: 138

Plotino*Enneades*

VI 1 [42], 2.4-8: 229
 VI 1 [42], 2.8-12: 229-230

Plutarco*Adversus Colotem*

1120 CD: 129

Scholia vetera in Platonem*Theaetetus*

191b 1: 152

Simplicio*In De Anima*

90.36-91.4: 26
 155.33: 75

In Physica

- 310.18-312.1: 265
310.20-25: 266
310.23: 266
310.25: 266, 268
310.25-311.1: 266-267
310.31: 269
311.2-10: 272
311.12-18: 274
311.29-312.2: 276
312.1-2: 266
312.2-3: 277
312.7-8: 277

Temistio

In De Anima

- 7.25: 15
42.2-20: 26
70.37: 75

Orationes

- 7.107c-d: 205

Teofrasto

De Sensibus

- 50.1-51-3: 146

Tommaso d'Aquino

In De Anima

- § 22: 16
§ 230: 26

In Metaphysica

- lib. 7 l. 2 n. 9-10: 225

Autrici e autori

Maddalena Bonelli è professoressa associata di storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Bergamo. Ha pubblicato tre libri e numerosi articoli sull'ontologia e la causalità in Platone, Aristotele e Alessandro di Afrodisia e sulle donne filosofe antiche.

Giuseppe Feola è ricercatore presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Si occupa di storia della gnoseologia e della psicologia antiche, con particolare attenzione per Aristotele e per i suoi riusi moderni e contemporanei. Tra le sue pubblicazioni, il volume *Phàntasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele* (Napoli 2012).

Luca Gili (PhD KU Leuven, 2016), già professore associato di filosofia antica all'Université du Québec à Montréal (2016-2022), è attualmente ricercatore presso l'Università di Chieti-Pescara e l'Università di Vilnius. Si è occupato di logica antica e di storia dell'aristotelismo, pubblicando di recente i libri *Aquinas on Change and Time* (Baden-Baden 2024) e *ἔτερόν τι τῶν κεμένων. The reception of Aristotle's logic in Late Antiquity* (Lanciano 2024). Sono in stampa presso Carabba una sua traduzione della logica categorica di Alessandro di Afrodisia e un volumetto su *La completezza della logica* di Aristotele.

Francesca Masi è professoressa associata di storia della filosofia antica all'Università Ca' Foscari Venezia. I suoi interessi vertono

sull'ontologia, la fisica, la psicologia e l'etica. Ha pubblicato volumi e saggi su Aristotele, Epicuro e l'Epicureismo.

Eleonora Mercati, laureatasi presso l'Università di Pisa, è attualmente dottoranda in filosofia antica alla Humboldt-Universität di Berlino. La sua ricerca verte sulla teoria aristotelica dell'azione, mirando a evidenziare il ruolo dell'*orexis* negli scritti biologici, psicologici ed etici.

Giulia Mingucci (Università Ca' Foscari Venezia) svolge ricerca nell'ambito della storia della filosofia antica, con un focus particolare sulla psicologia e biologia aristoteliche. Ha pubblicato le monografie *La fisiologia del pensiero in Aristotele* (Bologna 2015) e *Introduzione alla biologia di Aristotele* (Bologna 2024).

Carlo Natali è professore onorario nell'Università di Venezia. Ha pubblicato, tra l'altro, i seguenti volumi: *La saggezza di Aristotele* (Napoli 1989); *L'action efficace* (Louvain-la-Neuve 2004); *Aristotle. His Life and School* (Princeton 2013); *Aristotele* (Roma 2014); *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea* (Roma 2017). Ha tradotto e commentato l'*Economico* di Senofonte (Venezia 1988, Roma 2003²), il *De fato* di Alessandro d'Afrodisia (Sankt Augustin 2009²), e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele (Roma-Bari 1999).

Maria Michela Sassi, professoressa ordinaria di storia della filosofia antica presso l'Università di Pisa, si è per lo più occupata della filosofia greca arcaica e classica, con preferenza per temi di cosmologia, etica, e psicologia morale e cognitiva. Fra le sue monografie: *Gli inizi della filosofia: in Grecia* (nuova edizione Torino 2020) e *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino* (Torino 2015).

Simone Giuseppe Seminara, autore di articoli sull'ontologia di Aristotele e del volume *Materia senza Materialismo. Sul libro H della Metafisica di Aristotele* (Napoli 2022), è ricercatore indipendente e docente di filosofia e storia al Liceo "Principe Umberto" e al Liceo "M. Cutelli e C. Salanito" di Catania.

Diego Zucca è professore associato di storia della filosofia antica presso il Dipartimento di storia, scienze dell'uomo e della formazione dell'Università di Sassari. I suoi principali interessi sono la filosofia aristotelica e platonica, e la filosofia della mente. Fra le sue pubblicazioni: *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario* (Milano 2006); *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella filosofia aristotelica* (Milano 2015), *Defending the Content View of Perceptual Experience* (Newcastle 2013).

Doxai è una collana open-access che mira a promuovere ricerche originali, innovative e specialistiche nell'ambito della storia del pensiero antico greco, romano e cristiano, dai filosofi preplatonici fino alla tarda antichità. Doxai accoglie studi improntati alla metodologia filologica e storico-filosofica riguardanti principalmente traduzioni e commenti di testi antichi, edizioni critiche, monografie e volumi miscellanei. Particolare rilevanza è data ai contributi sulla storiografia filosofica antica.

Tutti i materiali pubblicati nella collana Doxai sono adeguatamente referati (double-blind review). Le lingue ammesse sono l'italiano, il francese, l'inglese, lo spagnolo e il tedesco.

Doxai is an open-access series which aims to promote original, innovative, and specialized research in the history of ancient Greek, Roman, and Christian thought, from the pre-Platonic philosophers to Late Antiquity. Doxai welcomes studies grounded in philological and historical-philosophical methodologies, including translations of and commentaries on ancient texts, critical editions, monographs, and edited collections, with particular attention given to ancient philosophical historiography.

All materials published in the Doxai series undergo thorough peer review (double-blind review). Accepted languages include Italian, French, English, Spanish, and German.

Info: francesco.verde@uniroma1.it

direttore | series editor: Francesco Verde

comitato di direzione | associate editors: Arianna Fermani, Filippo Forcignanò, Angela Longo, Francesca G. Masi, Federico M. Petrucci, Diego Zucca

comitato di redazione | assistant editors: Mariapaola Bergomi, Selene I.S. Brumana, Claudia Lo Casto, Anna Motta, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio, Enrico Piergiacomi, Chiara Rover

comitato scientifico | editorial board: Francesca Romana Berno, Mauro Bonazzi, R. Loredana Cardullo, Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Franco Ferrari, Giovanna R. Giardina, Stefano Maso, Lidia Palumbo, Emidio Spinelli, Daniela P. Taormina, Mauro Tulli, Franco Trabattoni, Marco Zambon

opere pubblicate in collana | published works

1. Tiziano Dorandi, *Et in aliena castra. Dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, a cura di Emidio Spinelli e Francesco Verde
2. Flavia Palmieri, *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica. Speusippo e Senocrate*
3. *Forme materiate. L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica*, a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Forme materiate. L'olomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica
a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Giulia Ferri

