

MARCELLO ZANATTA

LA DEFINIZIONE
DELLA ΨΥΧΗ
NEL *DE ANIMA*

Il testo è pubblicato da **www.filosofia.it**, rivista *on-line* registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da **www.filosofia.it**. Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono *no copyright*, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di **Filosofia.it**, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: **www.filosofia.it**. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage **www.filosofia.it** o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da **www.filosofia.it** dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo **info@filosofia.it**, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782

1. La ψυχή nella concezione platonica

La concezione della ψυχή elaborata da Aristotele nel *De anima* manifesta per diversi aspetti un intento polemico e una netta contrapposizione nei confronti delle dottrine formulate da Platone sullo stesso tema. Pur presentando la filosofia di quest'ultimo, com'è noto, una decisa componente evolutiva, è possibile delineare alcune costanti della sua psicologia, fondate sull'assunto che l'anima è un elemento divino nell'uomo che si contrappone al corpo, sopravvivendogli. Tutti questi caratteri sono presenti già nel *Gorgia*, che impernia il dibattito sul valore della retorica sull'assunto che nell'uomo nulla è più importante dell'anima, e che per questo di essa occorre avere la massima cura. L'arte che si occupa di questo compito è la politica, e la retorica è svalutata in quanto mera contraffazione (κολακεία) di una sua parte, la giustizia. Danneggiata e rovinata da una condotta ingiusta, l'anima può infatti riacquistare il proprio stato di salute solo sottoponendosi a un'equa punizione, e proprio perché la retorica è un mezzo per evitare tale rimedio è sconveniente e nociva (478b-480d). La distinzione tra anima e corpo (464a), che permette di differenziare le arti che guariscono e preservano lo stato di salute di ciascuno di essi (ginnastica e medicina per il corpo; arte della legislazione e giustizia per l'anima) e le rispettive ingannevoli imitazioni (la cosmesi e la culinaria; la sofistica e la retorica), è fondata sulla tesi che non il corpo, bensì l'anima comanda e distingue (462b-466a). Il contrasto è accentuato quando Socrate, discutendo con Callicle, riporta l'affermazione di un sapiente italico o siculo per cui il corpo (σῶμα) è una tomba (σῆμα). Il dialogo platonico stabilisce inoltre che l'anima è il soggetto delle passioni. Facile a essere persuasa e ingannata, essa è, nei dissennati, insaziabile, e spinge a cercare una

soddisfazione impossibile, come illustra l'immagine dell'otre forato che va riempito di continuo (493a-b). Lo stato dell'anima che deve essere perseguito è costituito dall'ordine e dall'armonia, analogamente a quanto accade per ogni altra cosa (504a; 570a). La parte conclusiva dell'opera (523a sgg.) mostra quindi quanto sia vano temere di essere sopraffatti durante la vita terrena, trascurando per questo il bene e la giustizia: l'anima, sopravvivendo alla separazione dal corpo che avviene con la morte (524b), sarà giudicata in maniera infallibile, ottenendo il giusto premio o la giusta punizione in base al suo stato di salute e integrità.

Su questa stessa linea di pensiero sembra collocabile il *Fedone*, che tematizza espressamente le nozioni di vita, corpo e anima nella discussione con cui Socrate, poco prima di morire, cerca di convincere gli amici e gli allievi che sarebbe errato compiangerlo o dispiacersi per lui, in quanto il filosofo si augura di morire. La morte, ancora una volta, non è che la separazione dell'anima dal corpo, visto come una prigioniera in cui gli uomini sono stati relegati dagli dèi (62b4 sgg.). Esso, in aggiunta, è ostacolo e impedimento alla conoscenza, che avviene attraverso una sorta di raccoglimento dell'anima in se stessa (65b5-66a1), e pertanto anche durante la vita il filosofo non fa che esercitarsi alla morte (67e4 sgg.). La persuasione che Socrate desidera ingenerare viene però a scontrarsi con la «resistenza» di Simmia e Cebete. A differenza di quanto avveniva nel *Gorgia*, quindi, vengono proposte tre prove per dimostrare l'immortalità dell'anima. In base a esse, l'anima risulta essenzialmente vivente e capace di conoscenza e reminiscenza che trascendono la vita terrena¹. Anche in questo

¹ La prima prova fa leva sulla tesi che i contrari nascono dai contrari (71a9-10): poiché la natura non è zoppa e non può esaurirsi tendendo unilateralmente verso uno solo dei contrari (71d1-5), ne consegue che la vita si genera dalla morte come la morte dalla vita (b14-e3). Le altre argomentazioni poggiano poi sulla dottrina delle idee. La teoria a essa strettamente collegata per cui la conoscenza è reminiscenza, che pare un dato acquisito e condiviso da tutti i partecipanti al dialogo, esige infatti che l'anima esista e sia capace di conoscenza prima della nascita (76a9-d 6). Poiché, in base a quanto visto, la nascita viene a essere dalla morte e l'anima deve esistere prima della nascita, si è dimostrato che dopo la morte l'anima continua ad esistere (77c5-d5). Socrate distingue quindi due generi di realtà: nel primo, quello delle idee, rientrano le cose invisibili e intelligibili, uniformi, immobili, non composte e incorruttibili; nel secondo invece le cose visibili, composte, mutevoli e corruttibili. Il corpo appartiene evidentemente al secondo tipo di realtà, mentre l'anima, in virtù della sua capacità di contemplare le idee, al primo (79c-e7). Nell'unione formata con il corpo essa guida e comanda, ed è perciò superiore (80a1 sgg.). L'ultimo argomento si fonda sull'impossibilità che alcune cose accolgano una determinazione contraria a quella che possiedono essenzialmente. Come infatti accade per le determinazioni ideali contrarie,

dialogo si offre quindi una descrizione mitica della sua sorte, decisa da un giudizio imparziale e ineluttabile che ha luogo dopo la morte (107c-114c8). L'anima è quindi un'entità autonoma, immortale e indistruttibile in quanto essenzialmente vivente. Imprigionata nel corpo, è capace di conoscere da sé stessa le idee e a esse affine. Lungo la medesima direttrice, nuovi elementi dottrinali sono apportati nella *Repubblica*, con la nota tripartizione dell'anima. Provata a partire dalla presenza di opposte tendenze in uno stesso individuo², essa consente di precisare il senso della dottrina per cui il bene dell'anima risiede nella sua armonia, nonché di limitare a una parte soltanto la sua immortalità. Il libro decimo dell'opera, infatti, da un lato consolida la tesi con una prova ulteriore³, dall'altro ne circoscrive la portata alla sola anima allo stato «puro», vale a dire non contaminato dall'unione con il corpo e da altri mali (611b-612a). Per comprendere la reale natura dell'anima occorre guardare alla parte che è simile alle realtà ideali, che le attinge e che ama la sapienza, pur ostacolata dall'unione col corpo. Il riferimento è chiaramente alla parte razionale dell'anima: soltanto essa è quindi da considerarsi immortale.

Un ultimo argomento teso a mostrare l'immortalità dell'anima è contenuto nel *Fedro* (245c-246a). Dovendo stabilire che cos'è l'amore, il dialogo si occupa prima di tutto dell'anima che ne è veicolo, rilevando nell'automovimento la sua caratteristica fondamentale. L'anima, per questo motivo, non lascia mai se stessa, ed essendo fonte e principio di movimento anche per le altre cose che

come il grande in sé e il piccolo in sé (102d6 sgg.), così pure per quanto riguarda quelle cose che possiedono sempre, finché sono, una certa determinazione (131e1 sgg.): la neve, finché è, possiede la determinazione «freddo» e proprio come il freddo in sé non accoglie il caldo, ma viene da esso sostituita o distrutta (104b6 sgg.). Questa stessa struttura logica si ripropone per «anima» e «vita»: l'anima è essenzialmente vita, e non accogliendo la morte è immortale (105c9-b 9) e indistruttibile, e continua a vivere per sempre (106c9-107a).

² Esistono ad esempio persone che pur essendo assetate non bevono. In esse è il ragionamento che frena il desiderio e impedisce di bere, e ciò prova l'esistenza di un elemento che desidera distinto da quello atto a ragionare (439b). Esiste poi un'ulteriore parte, quella irascibile, giacché accade anche che l'impeto lotti contro il desiderio, come nel caso in cui si cerca di resistere al desiderio di vedere ciò che è ripugnante, o ci si adira con sé stessi per aver ceduto a una passione. La parte irascibile non può infatti essere ricompresa in quella razionale, giacché pur seguendone i dettami (come accade quando non ci si adira con chi ci punisce giustamente) essa è presente anche in chi è privo di ragione, come i fanciulli e le bestie (441a-b).

³ Ogni cosa ha un suo male proprio, e soltanto questo può rovinarla fino a distruggerla (608e-609b). Ciò che rende l'anima cattiva, ossia il suo male proprio (l'ingiustizia), non la distrugge (609d). Poiché non perisce a causa del suo male proprio, l'anima è immortale.

si muovono, si muove sempre. Essa è quindi immortale e, in quanto principio, ingenerata. Com'è stato rilevato, con questa prova si assiste al passaggio dalla concezione «statica» dei dialoghi precedenti a una nuova e «dinamica», ed è già visibile, nello *ψυχῆ πᾶσα* con cui l'argomento ha inizio, un accenno alla problematica cosmologica che verrà sviluppata nel *Timeo*⁴. La celebre descrizione dell'origine e dell'ordine del cosmo, contenuta in quest'opera, rivela aspetti fondamentali della matura concezione psicologica di Platone. Il Demiurgo, pensando in vista del bene di fornire l'universo d'intelligenza, lo dota di anima (30b-d). Più precisamente, guardando al modello ideale del vivente in sé (29a-b), egli prepara una prima specie di anima (32c-36d) per gli astri da lui stesso forgiati (37c-39a; 40 b-d) e per gli uomini, affidando la realizzazione finale di questi ultimi alle divinità precedentemente create (41a-42a). Queste ultime costruiscono l'uomo dotandolo dell'anima divina e immortale fornita dal Demiurgo e producendo, oltre a tutti gli organi, altre due anime mortali. Il compito dell'uomo è quello di ristabilire l'ordine intrinseco alla prima anima (41a-44c), che può essere turbato dall'unione con le altre e con il corpo (68d-70b; 73c-d). Coerentemente agli altri dialoghi, si ammette quindi l'esistenza di un elemento immortale simile alle realtà ideali, che l'uomo ha il dovere di curare mediante una corretta condotta di vita in vista di ciò che avrà luogo dopo la morte (42b-c; 90d-92c). Esistono anche qui altre parti dell'anima, che come il corpo da un lato ostacolano l'anima razionale, dall'altro possono essere d'ausilio nel tentativo di ristabilirne l'ordine: quella irascibile può seguirne gli ordini; quella concupiscibile è sede di passioni irrazionali non negative, dovute all'opera degli dèi (44c-47a, 70b-73a). Il rapporto tra l'anima e il corpo si fa più sfumato rispetto alla netta contrapposizione degli altri dialoghi. Occorre infatti ricercare l'armonia tra anima e corpo esercitando entrambi (86e-89a), e le condizioni somatiche influenzano quelle psichiche (86b-e).

Com'è evidente, nella trattazione platonica dell'anima lo scopo ultimo è sempre etico: occorre stabilire il corretto modo di vivere. Lo studio della realtà diveniente ha in questo il suo valore ultimo. Preso in se stesso non è che un dignitoso passatempo, che comun-

⁴ Cfr. W. WIELAND, *La fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, tr. it. di C. Gentili, Bologna, il Mulino, 1993, pp. 304-309; G. REALE in PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1993, pp. 12 e 186, nota 86.

que non può trascendere i suoi limiti di discorso verosimile (*Timeo*, 29b-d; 59c-d). In questo ambito l'anima è principio fondamentale, giacché il tutto che diviene è animato. Il valore dell'anima razionale e immortale, sia degli esseri celesti che degli uomini, è dato dall'essere imitazione, di divina fattura, della vera realtà costituita dal vivente ideale. Le altre specie di anima sono un suo complemento inevitabilmente inferiore, e la varietà delle specie viventi è frutto della degenerazione e dell'allontanamento dalle imitazioni perfette. Il modello ideale delle anime è armonicamente e ordinatamente chiuso in se stesso, in una perfetta autarchia, e ciò che lo imita al livello della realtà diveniente è quindi caratterizzato dalla struttura dell'automovimento (*Timeo*, 89a-d).

2. La ψυχή in Aristotele

Nel primo capitolo del *De anima* Aristotele, riconosciuto il valore della ricerca sull'anima, si propone di conoscerne la natura (φύσις), l'essenza (οὐσία) e le proprietà. I problemi da affrontare per riuscire nello scopo sono però numerosi. Anzitutto occorre trovare un metodo per la ricerca del τί ἐστὶ (402a18), e non è certo che esso sia uno soltanto. Comunque, anche se fosse uno, e lo si fosse determinato, resterebbe poi da scoprire quali siano i principi, dal momento che essi sono diversi per ciascun genere di cose (402a21-22). Il filosofo traccia così i criteri fondamentali per ottenere la conoscenza di che cos'è l'anima. Occorre chiedersi a quale genere appartenga (οὐσία e τόδε τι, o qualità, o quantità), se sia in atto o in potenza, se sia costituita da parti o meno. Inoltre se sia unica per la specie o no, e se no, se le anime si differenzino per specie o per genere. Come per ogni altro termine comune, non deve sfuggire se il suo λόγος sia uno, come di «animale», o diverso per ciascuna, come di «cavallo», «cane», «uomo», «dio». Se il caso è quest'ultimo, allora «animale» in universale è nulla o è posteriore. Se poi l'anima si divide in parti, si dovrà decidere se esaminare prima l'intera anima o le parti. Un'altra questione di precedenza si pone poi tra le parti e le attività, e una ulteriore, quando si fosse stabilita la precedenza delle attività, tra le attività e gli oggetti (402a22-b16). Dopo una digressione sul ruolo fondamentale della conoscenza degli accidenti nella determinazione del che cos'è (402b17-403a2), è affrontata la questione se le affezioni

dell'anima siano comuni anche al corpo o se ve ne sia qualcuna che le è propria, come sembrerebbe essere l'intelletto. Ferma restando la possibilità di questa eccezione, Aristotele sembra propendere per la considerazione delle affezioni dell'anima come comuni al corpo, sostenendo la necessità di considerare nella loro definizione e gli aspetti formali e quelli materiali. Il filosofo si occupa poi, in tutta la parte restante del primo libro, dell'esposizione e discussione dialettica delle dottrine dei predecessori sull'anima, che lo porta a stabilire che l'anima è principio di movimento e di conoscenza, e che è incorporea⁵.

È però solo all'inizio del secondo libro che lo Stagirita procede alla realizzazione positiva del proprio programma, secondo i punti elencati nel primo capitolo del primo libro. Il proposito dichiarato è quello di cercare il λόγος più generale (κοινότατος) di anima (412a5-6), e riprendendo il primo quesito (402a23-25: se l'anima sia una sostanza o una qualità, o una quantità) egli afferma che l'anima è sostanza (οὐσία) in quanto forma di un corpo naturale che in potenza ha la vita. Questo, schematizzando, il ragionamento offerto a supporto della tesi. Un certo genere di esseri è sostanza, e sostanza si dice in tre sensi: la materia, la forma, il composto di esse. I corpi naturali sono sostanza nel senso di composto. Tra essi alcuni hanno vita e altri no, e «vita» è la nutrizione, la crescita e il declino. Quindi ogni corpo naturale che ha la vita sarà sostanza, nel senso di composto. In tale composto, l'anima non può essere il corpo, perché si tratta di un corpo che ha la vita, quindi di un certo tipo di corpo. Ciò perché il corpo non è una cosa che si dice di un sostrato (ὑποκείμενον), ma è esso stesso sostrato e materia (ὕλη). Conseguentemente, Aristotele afferma che l'anima è sostanza come forma di un corpo naturale che ha vita in potenza. Il collegamento istituito tra l'anima e il corpo che ha la vita, è evidentemente fondato sulla discussione delle dottrine dei predecessori⁶. Lo schema logico dell'argomentazione sembra poi

⁵ Uno schema riassuntivo dei risultati salienti della discussione è offerto da CH. WITT, *Dialectic, Motion and Perception: De anima Book I*, in M.C. NUSSBAUM, A.O. RORTY (edd.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1995², pp. 182-183.

⁶ Cfr. J. OWENS, *Aristotle's Definitions of Soul*, in R.B. PALMER, R. HAMERTON-KELLY (edd.), *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, Nijhoff, 1971, p. 127. Per HICKS, in ARISTOTLE, *De anima*, ed. R.D. Hicks [1907], ripr. anast. Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1990, p. 307, il legame tra la vita e l'anima è qui assunto senza una debita argomentazione, ma sarà stabilito con più chiarezza in II 2, 414a4 sgg. HAMLIN, in *Aristotle's De Anima, Books II and III, with certain Passages from*

reggersi sulla tesi che il composto è dato dalla forma e dalla materia, e che il corpo è materia, da cui consegue che l'anima non può che essere una forma, perché non può essere corpo⁷. La definizione è ottenuta quindi per via dialettica: si opera una distinzione di sensi (i tre sensi di sostanza); si deducono poi le conseguenze di un assunto (che i corpi naturali sono sostanze composte, e che quindi i corpi naturali che hanno vita sono un certo tipo di sostanze composte) e si nega la tesi avversaria mostrando che le sue conseguenze sono assurde (se l'anima fosse corpo, si avrebbero due assurdità: l'anima sarebbe insieme una determinazione di un sostrato e il sostrato stesso; l'anima verrebbe ad appartenere, insieme, *solo a un certo tipo* di corpo e *a ogni tipo* di corpo). Avendo affermato in 412a10 che la forma è atto (*ἐντελέχεια*) e la materia potenza, e che l'atto si dice in due sensi, o come *ἔπιστήμη* (la scienza), o come *θεωρεῖν* (il contemplare), Aristotele applica quanto asserito al caso della definizione di anima, dichiarandola atto del corpo che si è detto alla maniera in cui lo è la *ἔπιστήμη*. Sia il sonno che la veglia, infatti, implicano il possesso dell'anima. Il primo è analogo al possesso della scienza senza l'esercizio, la seconda allo *θεωρεῖν*. Nell'individuo rispetto all'ordine del divenire è prima *ἔπιστήμη*, e l'anima è quindi atto primo di un corpo che ha la vita in potenza. Poiché poi tale corpo è organico, si può dire equivalentemente che l'anima è atto primo di un corpo naturale organico. Questo costituisce l'elemento comune a tutte le anime che si cercava, e non occorre quindi interrogarsi sull'unità del corpo e dell'anima, sottolinea il filosofo, più di quanto debba farsi per la materia e la forma di ogni altra cosa. Aristotele risponde così ai primi due quesiti formulati in I 1: l'anima appartiene alla categoria

Book I, ed. by D.W. Hamlyn, London, Clarendon Press, 1968, p. 83, nota che il collegamento è un luogo comune persistente in tutto il pensiero greco.

⁷ HICKS, *op. cit.*, p. 307, rileva che il vivere è del tutto distinto dal corpo e quest'ultimo non implica la vita: esso è sempre soggetto e mai predicato. Poiché in un corpo qualificato dal possesso della vita il corpo è sostrato di attributi, esso non può essere identico all'anima. Inoltre, considerando che il corpo è sostanza in quanto materia e che ogni ente naturale ha forma e materia come fattori costituenti, è chiaro che l'anima non può essere che sostanza in quanto forma. Similmente per ROSS, in ARISTOTLE, *De Anima*, ed. W.D. Ross, London, Oxford University Press, 1961, p. 213, l'argomento di 412a17-19 stabilisce che l'anima non può essere un corpo, perché è ciò il cui possesso distingue un corpo vivente da uno privo di vita, e si regge sull'assunto che essa è attributo e non sostanza. HAMLYN, *op. cit.*, p. 83, precisa che poiché avere la vita è avere l'anima, l'anima deve essere correlata ad esso allo stesso modo in cui lo è la vita e non può essere il corpo, dal momento che quest'ultimo è soggetto e materia.

di sostanza, nel senso che è forma; per lo stesso motivo essa è atto, non potenza. Nella parte finale di questo capitolo (412b10-413a10) il filosofo propone alcuni esempi per chiarire quanto detto. Se uno strumento come una scure fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe la sua anima: eliminatala, non ci sarebbe più la scure se non per omonimia. Applicando ciò alle parti corporee, se l'occhio fosse un animale la sua essenza (la vista, ὄψις) sarebbe la sua anima, e senza essa non ci sarebbe l'occhio se non per omonimia, come un occhio dipinto o di pietra. Questa relazione tra una parte del corpo e una parte della capacità sensitiva è estesa ai rispettivi interi (l'intera capacità sensitiva e l'intero corpo senziente). Aristotele sottolinea che il corpo capace di vivere non è quello che ha perso l'anima, ma quello che la possiede (mentre il seme e il frutto sono ciò che è in potenza un corpo siffatto), per poi ribadire che l'anima è atto come la vista è la capacità dello strumento, mentre il fendere e il vedere lo sono come la veglia: come l'occhio è composto dalla vista e dalla pupilla, il corpo e l'anima formano l'animale. È perché l'atto di alcune parti dell'anima (se essa è divisibile in parti) è atto di parti del corpo che l'anima non è separabile dal corpo. Ciò posto, riconosce tuttavia lo Stagirita, resta aperta la possibilità che alcune parti dell'anima possano essere separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo. Il capitolo si chiude esprimendo un dubbio sulla possibilità che l'anima sia atto del corpo come il pilota lo è della nave, e dichiarando la definizione ottenuta sufficiente solo come abbozzo.

Lo Stagirita apre il secondo libro affermando che da ciò che è privo di chiarezza ma più palese (ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ) deriva ciò che è chiaro e maggiormente conosciuto κατὰ τὸν λόγον. Infatti il discorso definitorio non deve limitarsi al che (τὸ ὅτι), ma includere e manifestare la causa (τὴν αἰτίαν). Il punto è chiarito con un esempio: nel rispondere alla domanda «che cos'è la quadratura?», si può dare una definizione che è come un enunciato di una conclusione, ossia che è «la costruzione di un rettangolo equilatero equivalente a una figura oblunga». Se si dice invece che è «trovare una linea che funge da medio», si dice la causa del fatto⁸.

⁸ LAURENTI, in ARISTOTELE, *Opere*, 4: *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, a cura di A. Russo e R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1994⁴, p. 130, già nella traduzione interpreta la chiarezza di σαφές come chiarezza in sé e quella di φανερόν come chiarezza rispetto all'individuo. Lo stesso vale per la traduzione di BARBOTIN, in ARISTOTELE, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E.

3. Un primo problema per la definizione di II 1: la eccezionalità dell'intelletto

Nello scandire in due tempi il discorso definitorio in corrispondenza dei due primi capitoli del secondo libro, il testo pone alcune rilevanti questioni esegetiche. Riesaminando più da vicino il finale del capitolo II 1 si nota che Aristotele, sulla base del discorso portato avanti fino a questo punto, rintraccia una prova dell'inseparabilità dell'anima dal corpo, e quindi della loro unione che fa da sfondo alla definizione ilemorfica, nel fatto che le attività dell'anima lo sono anche di corrispondenti parti del corpo. Egli ammette tuttavia che potrebbero esserci delle attività psichiche prive della necessità di una corrispondente attività fisica corporea. Il riferimento è ovviamente all'attività intellettuale, verso la cui eccezionalità il filosofo mostra consuetamente la massima attenzione e prudenza⁹. Nel contempo, il testo rivela che la questione sulla divisibilità in parti dell'anima è ancora in sospeso, e conclude quindi che l'indagine finora condotta è parziale e provvisoria, giacché in essa non si sono tenute in debito conto le questioni indicate. Il celebre paragone tra l'anima e il corpo e il pilota e la nave presentato di seguito, poi, è indubbiamente tra le frasi più celebri e frequentemente citate dell'opera, ma pari alla

Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 32. Più neutrale quella di MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo, 1991², pp. 139-140, che la condivide comunque come interpretazione (*ibid.*, pp. 285-266).

⁹ L'esegesi comunemente accettata a riguardo della concisa spiegazione fornita dal filosofo (*ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν*) riferisce *ἐνίων* a *μερῶν* e spiega il passo come affermazione che alcune parti dell'anima sono atto di corrispondenti parti del corpo (cfr. TEMISTIO, *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, trad. di V. De Falco, Padova, CEDAM, 1965, pp. 66-67: 43, 23 Heinze; HAMLIN, *op. cit.*, p. 87; LAURENTI, *op. cit.*, p. 130; ROSS, *op. cit.*, p. 214; MOVIA, *op. cit.*, p. 283). HICKS, *op. cit.*, p. 53, notando che con ciò, in contrasto con il *γὰρ* presente nel testo, si avrebbe una mera ripetizione dell'affermazione e non una sua spiegazione, pensa che *ἐνίων* alluda agli animati che, sezionati, continuano a vivere come due individui: il fatto che in certi casi alla divisione delle parti corporee corrisponda una divisione dell'anima o *ἐντελέχεια* rafforzerebbe la tesi dell'inseparabilità. In realtà l'esperienza in questione è utile come prova dell'inseparabilità reciproca tra le parti o facoltà dell'anima, ma non ha alcuna forza probante a proposito della questione della sua separabilità dal corpo. Si potrebbe aggiungere che difficilmente *τῶν μερῶν* può riferirsi alle parti dell'anima, giacché Aristotele lascia aperta la questione se sia più corretto parlare dell'anima intera o di alcune parti. Tale difficoltà, tuttavia, sarebbe facilmente evitabile traducendo «infatti l'atto di alcun<e anime o parti dell'anima> è delle stesse parti <del corpo>». Inoltre, lo *ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστὶν αὐτῶν* è una mera ripetizione solo se l'atto di alcune anime o parti dell'anima è inteso come atto primo (la facoltà percettiva), non se esso si riferisce all'esercizio della capacità psichica (l'atto del percepire), ossia ciò che è tradizionalmente detto atto secondo.

sua fama è la difficoltà di coglierne il significato nel complesso delle dottrine psicologiche del filosofo. L'espressione indecisa dello Stagirita («non è chiaro se l'anima sia atto del corpo così come il pilota lo è della nave») è letta tradizionalmente in riferimento alla possibilità che l'anima intellettuale, pur essendo atto del corpo, sia un ente differente e separato da esso¹⁰. Tale esegesi è stata tuttavia contestata da numerosi studiosi, giacché sembra rimettere in discussione quanto Aristotele si è impegnato a mostrare nel corso del capitolo¹¹. Si è così pensato di emendare la versione tradizionale del testo aggiungendo una disgiunzione, cosicché in esso si affermi che non è chiaro se l'anima è in tal modo atto del corpo oppure come il pilota lo è della nave¹². Diversamente, rifiutando la modifica del testo, alcuni studiosi hanno proposto di leggere la similitudine in relazione alla causalità efficiente dell'anima¹³ o di collegarla alla questione della

¹⁰ Il passo è letto in quest'ottica già da TEMISTIO, *op. cit.*, p. 67: 43, 28 Heinze, secondo il quale la questione è se l'anima intellettuale sia atto del corpo pur essendone separata, e da Alessandro di Afrodisia che, utilizzando il paragone nel suo *De Anima* (15, 9 sgg.), precisa che l'analogia potrebbe dirsi valida solo sostituendo «pilota» con «arte della navigazione», giacché altrimenti l'anima sarebbe corporea e localizzata.

¹¹ HICKS, *op. cit.*, pp. 319-321, ammette da un lato che il passaggio è in apparente contraddizione con quanto sostenuto nel resto del capitolo, dall'altro che potrebbe essere plausibile chiedersi se l'incertezza riconosciuta circa alcune parti possa estendersi all'anima nella sua interezza. Alla luce della conclusione di *Met. Z* 11, prosegue Hicks, il dubbio sulla separabilità dell'anima potrebbe essere solo retorico, sebbene esistano anche altrove residui di platonismo, e, dopo 408b18 e 413b25-27, non si assista ad alcuna asserzione dogmatica circa l'immaterialità dell'anima o di qualche sua parte (cfr. 431b17-20). In maniera più netta HAMLYN, *op. cit.*, p. 87, pensa che il rilievo tenda nella direzione opposta a quella dell'argomentazione dell'intero capitolo, e che per questo possa essere spiegato solo come una nota a margine di un lettore.

¹² Questa la modifica testuale proposta da Ross nella sua edizione critica. Egli non manca di notare nel commento (*op. cit.*, pp. 214-215) che la posizione dell'alternativa è comunque sorprendente perché contraddice la tesi sostenuta nel capitolo. Non essendoci a ogni modo alcun dubbio, per lo studioso, su quale sia la tesi adottata dal filosofo, l'analogia richiamerebbe la tesi di qualche altro pensatore, sebbene essa non sia rintracciabile in Platone né nei Presocratici.

¹³ Per H.J. EASTERLING, *A Note on De Anima 413a8-9*, «Phronesis», 11/2 (1966), pp. 161-162, tanto la lettura tradizionale quanto la modifica del testo proposta da Ross non sono credibili, giacché difficilmente Aristotele può ritenere non chiaro che l'anima è ἐντελέχεια, dopo aver argomentato la tesi per tutto il capitolo. La metafora non pone quindi un'alternativa a questa tesi, ma suggerisce la sua compatibilità con la dottrina comune secondo cui l'anima usa il corpo come uno strumento, alludendo quindi alla sua causalità efficiente. TH. TRACY, *The Soul/Boatman Analogy in Aristotle's De Anima*, «Classical Philology», 77/2 (1982), pp. 97-112, rintracciando le origini di questa interpretazione in Zabarella (*ibid.*, pp. 98, 112), rileva poi che la metafora è presente in diversi Presocratici, in Platone e in Aristotele stesso, esclusivamente in riferimento al ruolo di guida e controllo dell'anima sul corpo, mai per illustrare la modalità in cui l'anima è presente in esso (*ibid.*, pp. 98-108).

localizzazione dell'anima nel cuore¹⁴. Fermo restando il valore delle proposte avanzate, pare che la lettura tradizionale sia stata ingiustamente sottovalutata. Il dubbio sulla separabilità dell'intera anima non è fondato su quello della separabilità di alcune parti, bensì sulla stessa condizione posta per l'inseparabilità dell'anima dal corpo, giacché la corrispondenza tra gli atti dell'anima e quelli del corpo si potrebbe ritenere insufficiente a garantire la loro inseparabilità¹⁵. Tale corrispondenza potrebbe infatti condurre tanto a una posizione ilemorfista (l'anima è forma in quanto non è corpo, è atto primo, non è separabile dal corpo in quanto è una proprietà disposizionale di un corpo naturale, analoga alla capacità di fendere della scure e non, quindi, al pilota della nave) quanto a una dualista (l'anima è forma in quanto non è corpo, è atto primo, è separabile in quanto si rapporta al corpo come il pilota alla nave)¹⁶.

Ricostruiti puntigliosamente gli schemi d'uso dei termini ὄσπερ e οὕτως nel *De an.*, egli nota che l'espressione della metafora non obbedisce a nessuno di quelli in cui i due termini introducono due clausole correlative. Ricercando la coerenza con il contesto del capitolo, e appoggiandosi su un uso simile dei termini in altri luoghi dell'opera (407b29, 412a4, 421b29), egli riferisce quindi οὕτως a quanto precede, leggendo il periodo in modo simile: «ancora non è chiaro se l'anima, essendo atto del corpo in questo modo, è come il pilota della nave». Non si tratta pertanto di un mero inciso e di un'osservazione marginale (contro Hicks e Hamlyn), ma della posizione di una questione sulla causalità efficiente dell'anima alla luce della definizione offerta (*ibid.*, pp. 108-111).

¹⁴ Cfr. D.J. FURLEY, *Self Movers*, in G.E.R. LLOYD, G.E.L. OWEN (edd.), *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, London-New York, Cambridge University Press, 1978, p. 178, nota 3. La continuità logica con il resto del capitolo sarebbe garantita rilevando che, dopo aver definito l'anima atto del corpo capace di vita, si considerano alcuni aspetti che vanno ulteriormente precisati. È chiaro che essa non è separabile dal corpo in quanto l'attività di alcune sue parti corrisponde a quella di parti del corpo, e che alcune altre possono esserlo in quanto non sono atto di nessun corpo. Ciò che invece non è chiaro è se l'attività che costituisce l'anima sia o meno localizzata. Che la localizzazione non sia incompatibile con la definizione dell'anima come atto, afferma Furley, può ricavarsi anche dagli esempi della scure dell'occhio: la capacità di tagliare è localizzata sullo spigolo, e la capacità di vedere nella pupilla.

¹⁵ Sfuma in tal modo la critica di EASTERLING, *op. cit.*, p. 160, secondo cui la lettura della similitudine del pilota in riferimento alla separabilità dell'anima intera non sarebbe argomentabile logicamente dal testo.

¹⁶ L'assunzione della posizione dualista non negherebbe quindi tutto quello che si è sostenuto nel capitolo, giacché si potrebbe sostenere comunque che l'anima è una forma (separata) e che è atto primo del corpo (così come il pilota lo è della nave), escludendo solo che essa è inseparabile dal corpo come una sua proprietà disposizionale, secondo la tesi che era stata solo ipotizzata da Aristotele con l'analogia della scure. Per lo stesso motivo, obiettare che il filosofo ha già risolto la questione dicendo che il corpo, a differenza della scure, ha un principio di movimento interno, sarebbe inutile. Ponendo il problema della separabilità della forma, si rimette in questione proprio la legittimità dell'analogia con la scure. Se l'anima è una forma separabile, il fatto che il corpo sia una sostanza naturale

Comunque sia, anche a prescindere dalla questione del significato della laconica similitudine aristotelica, è chiaro che la ripresa del discorso definitorio è motivata dalle minacce di incoerenza che l'eventuale incorporeità del pensiero pone alla concezione ilemorfica. In questo ambito, pertanto, emerge una prima apparente eccezione alla definizione generale di anima, segnalata con diverse modalità da più studiosi. L'esistenza di attività incorporee, nella misura in cui richiede l'introduzione di un soggetto separato dal corpo, sembra infatti mettere in crisi la coerenza della teoria psicologica ilemorfica tracciata fino a questo punto¹⁷. Lo stesso rapporto gerarchico di inclusione che regola la distribuzione delle facoltà psichiche nelle varie specie di animati, che pure implica indirettamente l'attribuzione di un corpo a tutto ciò che possiede un'anima, non può dirsi sufficiente a eliminare del tutto le difficoltà in cui s'imbatte la definizione¹⁸. Va notato, infatti, che la

dotata di un principio interno a differenza della scure non è più interessante, perché tale principio non sarà l'anima.

¹⁷ Secondo D.J. O'MEARA, *Remarks on dualism and the definition of soul in Aristotle's De anima*, «Museum Helveticum», 44 (1987), pp. 169-171, il problema della coerenza tra la definizione generale di anima e il caso dell'intelletto riguarda, ancor di più, la seconda definizione, presentata da Aristotele come complemento della prima seguendo un approccio «fisico». Essa può essere detta tale, per lo studioso, giacché identifica l'anima come principio interno delle funzioni vitali, facendone un analogo della natura come principio interno di movimento e quiete (laddove la prima, presupponendo la dottrina aristotelica della sostanza, è da considerarsi »metafisica«). Per quanto Aristotele conduca le sue ricerche teorizzando l'intellezione come un cambiamento e l'attuazione di una capacità, la sua separazione, stabilita in III 4, mal si concilierebbe con la definizione di anima come forma di un corpo. Si deve pertanto riconoscere nella dottrina del *voûç*, per lo studioso, un elemento che sancisce l'inadeguatezza della definizione generale di anima nel suo complesso.

¹⁸ In un famoso articolo, J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 72, 1971-1972, p. 105, notava che l'attribuzione di un predicato fisico (cioè un corpo) a tutto ciò che possiede un'anima, implicita nella prima definizione, non è incompatibile con la possibilità che alcune parti dell'anima siano separate dal corpo, traducibile nell'assunzione che *alcuni* (non tutti i) predicati psichici implicano l'attribuzione di predicati fisici all'oggetto cui sono attribuiti. L'incompatibilità tra le due affermazioni sorge solamente se si ritiene che da esse ne scaturisca una terza, che dice che ognuno dei predicati psichici elencati in II 2 (nutrizione, percezione, pensiero, movimento), singolarmente preso, implica il possesso dell'anima da parte del soggetto cui è predicato. In realtà ciò non è esatto, in quanto si deve tener conto del rapporto gerarchico che vige tra le capacità psichiche. Il possesso dell'anima da parte di un soggetto è implicato da quello della capacità di nutrirsi, o di percepire, o di pensare, o di muoversi. Essa lo è invece dal possesso della capacità di nutrirsi, o di quella di nutrirsi *unita a quella di percepire*, o di quella di nutrirsi *unita a quella di percepire e a quella di pensare*. In tal modo si mostra che l'implicazione di un predicato fisico per un soggetto che possiede un'anima è compatibile col fatto che alcune (non tutte le) capacità di esercitare attività vitali implicano un predicato fisico. L'anima intellettuale, pur non attivandosi assieme ad un mutamento somatico,

definizione di anima, enunciando che cosa è l'anima in generale, deve ovviamente valere per ciascuna anima, ed essere qualcosa di diverso da una regola empirica di ricorrenza e dalla constatazione che se x allora y . La differenza tra dire che «ogni anima è una certa cosa» e dire che «ogni anima implica il possesso di un certo qualcosa» è evidente, anche se sottile. Essa assume spessore se la si esamina alla luce della questione dell'unità reale dell'anima in ciascun individuo animato. Se le varie parti dell'anima fossero realmente separabili l'una dall'altra, la constatazione empirica che la presenza di alcune si accompagna sempre a quella di altre dimostrerebbe, certamente, che il possesso dell'anima intellettuale implica quello del corpo, ma difficilmente, allo stato attuale dell'indagine, si potrebbe per questo definire l'anima intellettuale forma di questo corpo. Nulla impedirebbe infatti di ritenere l'anima intellettuale un'entità a sé, realmente separabile dalle altre. In altre parole, se il motivo per cui l'anima è forma del corpo è che le sue attività implicano corrispondenti mutamenti nel corpo, ammettere che quella intellettuale implica indirettamente il possesso del corpo non è sufficiente a definirla sua forma, almeno finché non si dimostra l'unità reale delle parti dell'anima che è possibile distinguere per la funzione¹⁹.

A riguardo della questione dell'unità reale dell'anima, tuttavia, la dottrina dello Stagirita è forse meno decisa e sicura di quanto potrebbe a tutta prima sembrare. Chiedendosi, in I 5, 411a26 sgg., se esiste un'unica anima, soggetto di tutte le affezioni e attività compreso il pensiero, o parti separabili specializzate, egli richiamava l'opinione secondo cui desiderare e pensare hanno parti separabili dedicate, per poi criticarla adducendo la necessità di un principio unificante l'anima. Di certo non potrà attribuirsi questa funzione al corpo, giacché esso è al contrario tenuto insieme dall'anima, come dimostra la sua

comporta il possesso di un corpo in quanto si presenta sempre insieme ad altre facoltà che lo implicano. Anche BARNES, *op. cit.*, p. 113, tenta di premunirsi di fronte ai problemi che possono insorgere dalla dottrina dell'intelletto attivo. L'immortalità assegnatagli in III 5 può essere letta per lo studioso come un riferimento alla condizione dell'intelletto dell'uomo dopo la morte, ma è almeno ugualmente probabile che si tratti di un accenno alle intelligenze divine di *Metafisica* Λ. In ogni caso Aristotele resterebbe fedele ad un'impostazione non sostanzialista della ψυχή: l'anima è cioè attributo di una sostanza, non sostanza.

¹⁹ Diversamente G. MOVIA, *Psicologia*, in *Guida ad Aristotele*, a cura di E. Berti, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 151-152, sembra ritenere che l'unità dell'anima possa fondarsi sul rapporto di consecuzione tra le sue facoltà o parti (esso assicura al vivente, per lo studioso, il possesso di un'unica anima, confutando il «polianimismo» dei filosofi precedenti).

decomposizione quando questa non è più presente. Se il principio stesso che si ipotizza sarà diviso in parti, si innescherà un regresso all'infinito, a meno di non ipotizzare prima o poi un principio di per se privo di parti. In quest'ultimo caso, ammonisce il filosofo, meglio attribuire direttamente all'anima l'unità. Lo Stagirita sembra poi riconoscere la possibilità di un'obiezione, secondo cui come si presume che l'anima intera dia unità a tutto il corpo, si potrebbe dire che le parti dell'anima unificano parti distinte del medesimo. In altre parole, si potrebbe ritenere che la funzione unificatrice dell'anima sia ripartita tra le sue diverse suddivisioni, e dire che l'intero dell'anima è la somma delle parti così come accade per il corpo. In questo caso, contro il precedente argomento di Aristotele, non occorrerebbe cercare un principio che unifica le parti dell'anima. Il filosofo ribatte che non è vero che ogni parte dell'anima unifica una parte del corpo. La frase: «è difficile immaginare a quale parte e in che modo l'intelletto darà unità» (411b18-19), lascia intendere che non c'è alcun legame diretto tra l'intelletto e una specifica parte corpora. A dimostrazione dell'inseparabilità reale reciproca di tutte le altre parti, inoltre, lo Stagirita richiama un'esperienza riguardante le piante e alcuni insetti sezionati. Benché divisi, essi continuano a vivere conservando in ciascun segmento tutte le parti dell'anima. Le sezioni hanno quindi specificamente, anche se non numericamente, la medesima anima, e le parti di quest'ultima non sono reciprocamente separabili. A un esame attento del testo, risulta evidente che l'esperienza riportata dal filosofo non dimostra in alcun modo l'inseparabilità dell'intelletto dal resto delle facoltà che, in qualità di parti distinguibili solo logicamente, compongono l'anima. Esiste infatti la possibilità logica di sostenere che soltanto le parti non intellettive, per evidenza empirica inseparabili, svolgono il ruolo di tenere unito il corpo, e che il pensiero e l'anima che unifica il corpo sono due realtà separate non unificate da alcunché. Aristotele si mostra ben consapevole di ciò quando, riprendendo in II 2 la questione della separabilità reciproca delle parti dell'anima, riconosce giustamente che essa è facilmente risolvibile solo per ciò per concerne alcune parti. La nota esperienza del sezionamento delle piante e di alcuni insetti, infatti, mostra chiaramente che nutrizione, sensazione, movimento, immaginazione e tendenza non sono realmente separabili. Il discorso resta invece incerto per quanto concerne l'intelletto: sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa

essere separato come l'eterno dal corruttibile (413b24-27). Nulla implica infatti che esista, tra l'anima non intellettiva nel suo intero e l'anima intellettiva, la medesima relazione vigente tra le varie facoltà non intellettive. Si potrebbe così sostenere, alternativamente, che si tratta di due anime differenti, oppure che esse costituiscono due parti realmente distinguibili della stessa anima. In quest'ultima ipotesi, essa si configurerebbe come una composizione risultante da «pezzi» realmente separati, e non come un'unica realtà dotata di molti poteri discernibili solo logicamente²⁰.

Si potrebbe innanzitutto notare, cercando una via d'uscita da queste difficoltà, che l'intelletto attivo, distinto da quello passivo nel celeberrimo capitolo quinto del libro terzo, non appartiene all'anima dell'uomo e, non rientrando nel campo delle scienze naturali, non minaccia la coerenza dell'impostazione ileomorfa. L'intelletto ricettivo appartenente all'uomo, invece, dipende per la propria attività da quella di altre facoltà (la *φαντασία*) dotate di organi corporei propri. Questo sembra eludere la necessità di un'anima separata sostrato del pensiero dal punto di vista del criterio della corrispondenza tra le attività, giacché esclude l'esistenza di affezioni che l'anima ha da sé stessa a prescindere dal corpo²¹. In realtà, la questione sarebbe risolta se il criterio di separabilità ipotizzato (quello della corrispondenza tra attività psichiche e somatiche) fosse accettato fino in fondo senza riserve. L'analogia con il pilota della nave potrebbe invece, come visto, sorgere proprio dal dubbio sulla reale efficacia di questo criterio. A questo proposito, le considerazioni sul legame indiretto con il corpo dell'attività intellettiva mostrano anzi che siffatto dubbio è legittimo. Se l'anima intellettiva fosse un soggetto separato, l'implicazione dell'attività somatica collaterale della *φαντασία* non la renderebbe certo forma inseparabile del corpo animato, mentre questo sarebbe logicamente inferibile dal suddetto criterio.

²⁰ Va notato che la questione fin qui affrontata non guadagna alcun risultato utile a dirimere la questione della sostanzialità e immortalità dell'intelletto umano, che va affrontata direttamente sui passi dedicati dal filosofo al *νοῦς*. La prudenza con cui lo Stagirita si esprime nel brano appena esaminato sembra legittima, giacché se anche vigesse una separabilità reale tra la parte intellettiva e quella non intellettiva dell'anima, ciò non implicherebbe in alcun modo l'immortalità e la sostanzialità dell'anima intellettiva. Più sottilmente, il testo sembra ammettere solo che l'anima umana potrebbe essere un insieme composto di parti, e che una potrebbe essere, ma non è detto che sia, immortale.

²¹ Questa sembra in sintesi la posizione sostenuta da M. FREDE, *On Aristotle's Conception of Soul*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., p. 105.

La corrispondenza tra attività psichiche e somatiche, posta a garanzia del legame tra l'anima e il corpo sancito dalla definizione, espone dunque la dottrina aristotelica a considerevoli minacce di incoerenza, inevitabili nell'ipotesi di facoltà separabili e attività immateriali. In maniera più precisa, si può notare che l'errore potrebbe annidarsi nella sola causa della inseparabilità tra anima e corpo che si è posta (vale a dire la corrispondenza tra mutamenti fisici corporei e attività), senza rimettere in discussione la definizione ilemorfica, ovvero direttamente in quest'ultima, ritenendola inadatta a fungere da definizione generale di anima. In quest'ultima direzione, si è sostenuto che essa coglie aspetti solo sufficienti e non necessari della nozione di anima, e che in questo senso va letta la precisazione di Aristotele circa il suo valore di abbozzo con cui si chiude il capitolo²².

4. Il principio di omonimia e le eccezioni all'ilemorfismo: un secondo problema per la definizione di *De an.* II 1?

Un secondo aspetto problematico, che si aggiunge a quello della coerenza tra l'ilemorfismo della definizione generale e l'incorporeità del *νοῦς*, sembra risiedere in alcuni aspetti del rapporto tra anima e corpo, eccezionali rispetto a quelli normalmente riscontrabili in una relazione forma-materia. In 412b 20-22 Aristotele ammette implicitamente, come visto, l'esistenza di un occhio e di un corpo materia del sinolo animato che, dopo la perdita dell'anima, non possono più essere detti occhio e corpo se non per omonimia. A una prima lettura il cosiddetto principio di omonimia, già applicato al caso dell'ascia poche righe più sopra, può apparire solo un modo per sottolineare l'essenzialità di alcune capacità in certe sostanze composte. Da esso conseguirebbe tuttavia, secondo alcuni, l'impossibilità di identificare la materia del corpo animato a prescindere dal particolare stato che essa assume, grazie alla determinazione impressagli dall'anima, in questo stesso composto. Quest'ultima caratteristica è l'esatto contrario di quella riscontrabile di norma nei composti di forma e materia²³. Si pensi al caso di

²² R. BOLTON, *Aristotle's Definitions of the Soul: De Anima II, 1-3*, «Phronesis» 23 (1978), pp. 263-265, 271-273, 277 nota 33

²³ J.L. ACKRILL, *Aristotle's definitions of ψυχή*, in *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 73, 1972-1973, pp. 124-125.

una statua, nella quale il bronzo che costituisce l'aspetto materiale è identificabile e definibile a prescindere dal composto. Dato il principio di omonimia, invece, la carne (e similmente il sangue, le ossa, gli organi e il corpo nella sua interezza) non può esistere né essere concepita propriamente a prescindere dall'animale. La possibilità di non essere formata così come lo è nel particolare composto in cui la si considera in un dato istante, e quella di essere identificabile a prescindere da tale particolare conformazione, aspetti essenziali della nozione aristotelica di materia, sembrano incompatibili con l'applicazione del principio di omonimia al caso degli animati. Considerazioni analoghe sarebbero estensibili alla coppia di nozioni atto/potenza, dal momento che in base a *Met.* Θ 6 possono distinguersi, simultaneamente, la materia come potenza (ciò che era capace di accogliere la forma) e la forma come atto (ciò che, impresso nella materia, la rende un determinato oggetto). Principio di fondo di questa impostazione sembrerebbe la tesi che qualcosa che attualmente è conformato in un certo modo potrebbe o avrebbe potuto anche non esserlo. Nel caso in cui atto e potenza sono una capacità e l'esercizio della stessa, inoltre, non c'è nulla che impedisca la simultanea esistenza del corrispondente essere in atto. Poiché, nel caso della definizione di anima, Aristotele sarebbe interessato a definire la vita che un organismo ha anche da dormiente, non c'è alcuna possibilità di distinguere, per organi e corpi, l'essere attualmente viventi in questo senso dall'essere capaci di vivere. Avere tale capacità è condizione necessaria per essere corpi e organi, ma per questo stesso motivo si è automaticamente viventi. Contrariamente a quanto ci si aspetterebbe secondo la normale relazione atto/potenza, sfuma quindi per gli organi e il corpo anche la possibilità di avere non avere ψυχή²⁴. In sintesi, il discorso aristotelico sembrerebbe asserire che se non c'è un ente vivente, non c'è corpo potenzialmente vivente; se esso c'è, il corpo è necessariamente vivente in atto²⁵. La situazione non muta se si ritengono materia dell'animato le parti omeomere, quali carne e ossa²⁶, mentre è impossibile spingersi fino a ritenere materia gli

²⁴ ACKRILL, *op. cit.*, pp. 126-127.

²⁵ *Ibid.*, pp. 128-132.

²⁶ *Ibid.*, pp. 128. Per quanto ciò possa essere corretto in base a passi come *GA* I 1, 715a9-11 e *Meteor.* IV 12, 389b26-28, il filosofo regolarmente estende la definibilità a partire dalle funzioni svolte, e quindi il principio di omonimia, anche alle parti omeomere come

elementi semplici²⁷. Tale schema interpretativo, che è stato il punto di partenza di molte discussioni tra gli studiosi negli ultimi decenni²⁸, non è tuttavia incontestabile. Alcuni hanno infatti negato, a proposito della questione dell'identificazione di un qualcosa che possa fungere da materia dell'anmato e permanere dopo la perdita dell'anima, che la contingenza nel rapporto forma-materia sia un requisito fondamentale e universalmente valido per ogni sostanza composta²⁹. Altri hanno invece cercato di mostrare che per il filo-

la carne e le ossa (così in *Meteor.* IV 12, 390a14-15, mentre *GA* II 1, 734b24-31 ribadisce esplicitamente l'estensione della definizione funzionale anche alla carne), e sembra escludere, in *GC* I 5, 321b28-32, che queste ultime esistano ancora in un cadavere.

²⁷ Anche se certamente di essi sono composti i corpi delle piante e degli animali, e in alcuni passi vi si allude come alla materia correlativa della forma «uomo» (*Met.* Λ 5, 1071 a 4), tale materia è troppo remota (cfr. *Met.* Θ 7, 1049a1-16: la terra non è uomo in potenza, e neppure il seme). ACKRILL, *op. cit.*, pp. 132-133, suggerisce due direzioni verso cui guardare per uscire dalla difficoltà. La prima consiste nel distinguere i processi in cui hanno luogo significativi mutamenti chimici, implicanti l'acquisizione di caratteri e potenze nuove ed emergenti rispetto a quelli degli elementi di partenza, dai semplici casi di assemblaggio di elementi preesistenti che continuano a esistere immutati e distinguibili nel prodotto finale (come i mattoni nella casa). La seconda soluzione possibile, invece, consiste nell'ammettere l'inadeguatezza del normale rapporto tra materia e forma nei casi in cui è forma la capacità di svolgere una funzione. Se infatti si ritengono materia gli elementi, viene a perdersi la maniera originaria e paradigmatica di intendere la nozione di forma, secondo cui essa è struttura e conformazione della materia. Diversamente, considerando materia il composto dato dagli elementi e dalla struttura, si dovrà rinunciare alla caratteristica contingenza del rapporto forma-materia, in quanto il composto avrà necessariamente la capacità che ne costituisce la forma. Analogamente, occorrerà agire a riguardo del rapporto fra atto e potenza: se è facile distinguere il possesso di una capacità al suo esercizio, infatti, non altrettanto è costruire il possesso di una capacità come esso stesso esercizio di un'altra.

²⁸ Il problema dell'identificazione della materia dell'organismo vivente è ripreso ad esempio da B. WILLIAMS, *Hylomorphism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 4 (1986), pp. 191-192. Se si ipotizza che siano materia la carne e le ossa, è ben difficile per lo studioso concepirne altre realizzazioni, e in ogni caso la vita non è una caratteristica che si aggiunge ad essa con una sorta di generazione »frankensteiniana«. Se invece si intende come materia il corpo, si incontra il problema di Ackrill: in base al principio di omonimia può essere detto corpo solo ciò che è già essenzialmente vivo. Per M.F. BURNYEAT, *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible? (A Draft)*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., p. 26, l'introduzione di un tipo di materia essenzialmente vivente a opera del principio di omonimia, più che essere problematica, è un tentativo di aggirare la domanda sull'emergenza della vita e della coscienza, evitando le diverse difficoltà delle dottrine psichiche di Platone e di Democrito.

²⁹ K.V. WILKES, *Ψυχή versus the Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 111-113, suggerisce che la contingenza del rapporto materia/forma è proporzionale al livello di complessità della sostanza in questione. Così nel caso in cui essa è massima, quello degli animali, è logico aspettarsi che la descrizione degli aspetti materiali sia pressoché sufficiente condizione per il possesso dell'anima, così come il possesso dell'anima lo è per l'essere dotati di un determinato corpo come materia. Ciò è anzi utile, per la studiosa, a scongiurare l'insinuazione di una qualunque forma di dualismo (fermo restando il problema

sofo devono legittimamente essere ritenuti materia dell'animato non solo gli elementi primi³⁰, ma anche le parti omeomere, giacché esse non cessano di esistere nell'istante stesso della morte e, per questo, fungono da materia tanto del corpo vivente quanto, per un certo lasso di tempo, del cadavere³¹. Secondo questo approccio,

del νοῦς), garantendo l'unità di corpo e anima. Incline a un'impostazione del rapporto materia-forma secondo diversi livelli di complessità pare mostrarsi anche S.M. COHEN, *Hylomorfism and Functionalism*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., p. 58, nota 6. In realtà tale prospettiva sembrerebbe smentita dal fatto che la struttura chimica ipotizzata dal filosofo per molti organi è priva di composizione e semplice. La parte dell'occhio in cui risiede la capacità visiva, ad esempio, è costituita di sola acqua. Cfr. M.F. BURNYEAT, *How Much Happens When Aristotle Sees Red and Heard Middle C? Remarks on De Anima II.7-8*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 422-423.

³⁰ J. WHITING, *Living Bodies*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 78-84. In *Met. E 4, 1044b1-2* e *Θ 7, 1049a1-3* non si nega la possibilità di considerare gli elementi semplici materia dell'uomo, ma solo che ciò sia opportuno, in quanto va specificata la materia più vicina. In particolare il secondo passo attesta sì che non è la terra, ma il seme, a essere in potenza un uomo, ma pure che lo sperma, prima di subire un certo mutamento, non è potenzialmente un uomo. Ciò fa pensare che tanto esso quanto la terra non sono potenzialmente un uomo prima di entrare a far parte di un embrione, mentre entrambe lo sono quando ciò accade. Mentre lo sperma può diventare un uomo pur non rimanendo come costituente del prodotto finale (*GA I 21*), tuttavia, la terra e gli altri elementi sono in potenza un uomo in maniera tale da sopravvivere come costituenti, e avere in un certo senso le caratteristiche che competono primariamente a tale soggetto. Secondo *GC I 10, 327b22-31*, infatti, gli elementi in una mescolanza non possono né essere presenti senza subire alcuna alterazione, né andare distrutti. Essi sono in atto il nuovo composto ma in potenza ciò che erano prima di essere mescolati, e conservano le proprie capacità pur assumendo accidentalmente i caratteri propri della mescolanza (cfr. *PA II 3, 649b14-19*: la terra e la cenere disciolte in un liquido sono liquide attualmente e accidentalmente, mentre essenzialmente e potenzialmente sono secche). Ciò è del resto confermato dal frequente ricorso alle proprietà degli elementi componenti nella spiegazione di quelle delle parti degli animali (cfr. *De caelo 288b15-19*; *De an. 415b28-416a8*; *PA 655b12-13*; *GA 745a15-20*; *PA II 4*). Certamente l'uso di aggettivi derivati dal nome degli elementi indica che la sostanza in questione non è strettamente identica alla materia, perché quest'ultima deve subire una modificazione nel corso della generazione, diventando così predicato di un differente soggetto (cfr. *Met. Z 7, 1033a5-23*; *Θ 7, 1049a19-b 1*). Tuttavia, la terra e gli altri elementi componenti l'organismo sono anch'essi, accidentalmente, animati, giacché se un accidente non può mai fungere da soggetto proprio di un altro accidente, può però predicarsi di un altro quando entrambi si dicono di uno stesso soggetto (cfr. *Met. 1007b2-5*). Come «il musico è bianco» in quanto «musicista» e «bianco» appartengono a «Socrate», così la terra è animata, in quanto sia l'essere animato sia l'essere di terra si dicono della carne.

³¹ Secondo WHITING, *op. cit.*, pp. 78-79, il testo di *Meteor. IV 12, 390a14-24* riconosce che la difficoltà di verificare la presenza di determinate capacità e funzioni definitive cessa solo quando una cosa è radicalmente mutata, come accade per un cadavere molto vecchio (cfr. *Met. Z 10, 1035a31-34*: Callia si corrompe in carne e ossa). Le parti omeomere possono quindi sopravvivere, almeno temporaneamente, nel cadavere, come del resto attestano passi quali *390b2-10* e *379a17-26*. Ulteriore conferma viene poi da *GC 321b19-22*: sia la forma che la materia sono dette «carne» e «ossa». La forma e la materia presentano però proprietà e criteri differenti (*321b22-32*): la prima persiste, la seconda oscilla dentro e

nella filosofia di Aristotele si ammette la possibilità di descrivere la materia e da una prospettiva compositiva, come una certa conformazione e mescolanza di elementi secondo una data proporzione, e da una funzionale, del tutto differente³². A quest'ultima modalità farebbe riferimento il principio di omonimia, il cui scopo ultimo sarebbe da rilevare nella distinzione dei processi di generazione e corruzione *simpliciter* dall'alterazione e dalle altre forme di cambiamento accidentale³³.

In realtà, anche se si ammettesse la teorizzazione da parte di Aristotele di una distinzione tra la definizione funzionale e quella compositiva della materia, non è affatto scontato che essa sia chiamata in causa nella parte finale di *De an.* II 1. Se così fosse,

fuori dal composto. Ciò è maggiormente evidente nelle parti non omeomere, in cui forma e materia sono più facilmente distinguibili, e va letto come affermazione dell'omonimia tra carne «funzionale» (forma) e carne «compositiva» (materia): il nome è identico, ma è diverso l'essere. Nulla impedisce che la seconda possa essere materia costituente rispetto alla prima, pur potendo, a differenza di essa, sopravvivere alla perdita dell'anima.

³² Analoga è la posizione di COHEN, *op. cit.*, pp. 68-71, secondo il quale il principio di omonimia non esamina la possibilità che esista un corpo inanimato capace di ricevere la vita in un certo momento precedente a essa, quanto piuttosto quella di isolare, nell'organismo vivente, un elemento che svolge una funzione necessaria per la vita e l'esistenza dell'animale, senza tuttavia venir meno nell'istante stesso in cui l'animale cessa di esistere. Ciò che il principio di omonimia afferma è che questo qualcosa non può essere il corpo, e Cohen, rifacendosi alla riflessione di Williams, denomina pertanto l'elemento in questione *corpo*. Quest'ultimo, a differenza del corpo, continua ad esistere anche al cessare della vita, e va distinto dal cadavere, che inizia a esistere in quel momento. Il *corpo* ha, accidentalmente, le proprietà che il corpo ha essenzialmente, e in virtù delle quali ciò che è animato è vivo. Quando il *corpo* funziona, il corpo è vivo, e quando il *corpo* cessa di funzionare, il corpo, ma non il *corpo*, cessa di esistere. Non esiste alcuna materia essenzialmente vivente, come del resto mostra l'applicazione sistematica della modalità di definizione della materia in base alla funzione, in *Meteor.* IV 12, 390a7-19, a partire dal vivente fino agli elementi.

³³ WHITING, *op. cit.*, pp. 84-88. Il primo tipo di mutamento ha luogo quando i termini in questione non sono proprietà di ciò che permane (*GC* 320a1-2). Il ruolo di soggetto non può ad ogni modo essere attribuito alla materia che persiste, essendo piuttosto essa accidente delle cose che viene a (o cessa di) costituire, come è evidente nei casi di accrescimento e deperimento (322a28-33; 321b23-322a4). Occorre, per identificare un caso di generazione e corruzione *simpliciter*, mostrare che ciò che risulta dal cambiamento (o ciò da cui esso inizia) costituisce una intrinseca unità, in cui nessuno dei componenti può essere separato in modo tale da poter fungere da soggetto di un'altra unità. Ora, definendo il corpo di un organismo in maniera funzionale (corpo organico), una variazione quale l'assunzione o la perdita o lo scambio di una porzione di materia non costituisce in alcun modo la cessazione del composto (il che avverrebbe invece se con «corpo» si intendesse la materia compositiva in un dato istante). Un organismo cessa di essere solo perdendo le capacità definitorie, cioè se l'anima cessa di esistere. Contro Ackrill, il principio di omonimia non sarebbe quindi problematico, ma parte della soluzione a un problema, che non è però quello supposto da Burnyeat. Sullo stesso punto, cfr. pure M.C. NUSSBAUM, H. PUTNAM, *Changing Aristotle's Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., pp. 29-30.

412b20-22 affermerebbe che l'occhio e il corpo che costituiscono l'aspetto materiale dei sinoli «occhio» e «corpo» non possono più ritenersi aspetto materiale del sinolo una volta persa l'anima. Poiché si è stabilito che la materia compositiva persiste alla perdita dell'anima, la materia in questione deve necessariamente essere quella funzionale, sicché il passo affermerebbe assurdamente che ciò che è adatto a fungere da sostrato materiale della vista (la materia dell'occhio definita funzionalmente) non è più tale una volta persa l'anima³⁴. Evidentemente, la nozione di materia funzionale, più che un'utile descrizione generale degli aspetti materiali che consente l'autonomia del livello formale e una qualche forma di plasticità compositiva, si rivelerebbe così una sorta di inutile e controverso doppione della sostanza composta stessa. Il punto in questione nel passo è probabilmente un altro. Ciò che si afferma è che l'aspetto materiale del corpo (il corpo che è materia) esclusa l'anima, non è corpo se non per omonimia. Ciò significa probabilmente che quanto si ottiene sottraendo dal sinolo la forma può dirsi corpo solo per omonimia, giacché il termine «corpo» si applica in primo luogo al sinolo che possiede l'anima. Del resto ciò che Aristotele sta illustrando (412b9-10, 15-17) è il fatto che l'anima sia οὐσία κατὰ τὸν λόγον e τὸ τί ᾗν εἶναι di un determinato tipo di corpo (τῷ τοιῶδι σώματι), ed è quindi chiaro che «corpo» si riferisce alla sostanza di cui l'anima è forma. Il termine di paragone è del resto la scure: il filosofo afferma che tolta l'essenza, ciò che resta non è scure se non per omonimia, e non che la parte materiale della scure, tolta l'essenza, non può dirsi neppure parte materiale della scure (b10-15). Applicando quanto stabilito anche alle parti della sostanza animata, egli stabilisce quindi che l'occhio materia della vista, tolta essa, non è più occhio se non per omonimia, come quello di pietra o dipinto (412b20-22: ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολείπουσιν οὐκέτ' ὀφθαλμὸς, πλὴν

³⁴ Occorre notare che l'unica descrizione possibile dei soli aspetti materiali di un sinolo, in termini disposizionali, non può che obbedire allo schema «ciò che è adatto a fungere da sostrato di x», tenendo sempre presente che qualsiasi capacità psichica è piuttosto da attribuire al sinolo animato stesso e agli organi che ne sono parte: la capacità di vedere è dell'occhio, e non di ciò che è adatto a fungere da materia dell'occhio (se non accidentalmente, appunto in quanto ciò è parte dell'occhio). La trasparenza è, invece, una caratteristica richiesta per ricoprire il ruolo di sostrato propria del materiale stesso. L'assurdità del discorso aristotelico letto secondo questo punto di vista è che una qualità che dovrebbe competere al materiale in se stesso per essere adatto a fungere da sostrato, com'è appunto la trasparenza, cesserebbe di esistere una volta persa l'anima.

ὁμωλύως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος). Il filosofo sembra voler precisare così che il corpo che ha la vita in potenza di cui ha parlato nella definizione non è l'aspetto materiale del sinolo, ossia il composto meno la forma, bensì il sinolo animato stesso. Questo è del resto chiaramente affermato nel seguito del testo: il corpo che ha la vita in potenza non è quello che ha perso l'anima, ma quello che la possiede, mentre il seme e il frutto sono in potenza corpi che hanno la vita in potenza (412b24-27)³⁵.

Parimenti non condivisibile è la tesi, comunemente ammessa nelle ricostruzioni cui si è accennato, secondo cui nella definizione di anima è implicitamente teorizzata la simultaneità tra l'essere viventi in atto e in potenza³⁶. Questa è in realtà solo apparente, giacché si può osservare che l'esercizio di una capacità e il relativo possesso sono due diverse determinazioni, e non una stessa determinazione detta, rispettivamente, in atto o in potenza. È del tutto evidente che dire che si è capaci di vedere anche mentre attualmente si vede è cosa diversa dall'affermare che, simultaneamente, si è capaci di vedere in atto e capaci di vedere in potenza, oppure vedenti in atto e vedenti in potenza. Adoperare una frase del primo tipo per mostrare una presunta simultaneità di atto e potenza è fuorviante,

³⁵ Di seguito si legge che di conseguenza la veglia è atto come il fendere e il vedere, mentre l'anima lo è come la vista e la capacità dell'organo, e il corpo è ciò che è in potenza. Si conclude sottolineando che però l'occhio è la vista e la pupilla così come l'animale è il corpo e l'anima. Il filosofo sembra voler dire con ciò che certamente il corpo è ciò che è in potenza, ma il caso del corpo e dell'anima rispetto all'animale è analogo a quello della pupilla e della vista rispetto all'occhio. Valgono cioè le considerazioni svolte sopra: il corpo che è in potenza vivente è quello che possiede l'anima, mentre l'aspetto materiale del sinolo, ossia il composto meno la forma, è corpo solo per omonimia.

³⁶ WHITING, *op. cit.*, pp. 88-91, obietta ad Ackrill che tale simultaneità non dipende dall'essere la potenza in questione una capacità rispetto al suo esercizio (cosicché mentre si continua a essere capaci di una certa azione anche nel momento in cui la si compie, l'argilla che è attualmente una statua non è più potenzialmente tale statua), bensì dall'esser l'atto in questione perfetto. In realtà, neppure le argomentazioni avanzate dalla studiosa sembrano del tutto soddisfacenti, giacché il fatto che Aristotele neghi la simultaneità di atto e potenza ricorrendo solo a esempi di attività imperfette non sembra sufficiente per credere che ciò vale per le attività perfette, contrapposte alle imperfette per il diverso rapporto che le lega ai rispettivi fini. Né è scontato il collegamento istituito dalla studiosa tra l'asserzione per cui la materia la forma sono un'unica cosa, l'una in potenza, l'altra in atto (*Met.* H 6, 1045b18-19), e la distinzione dei due tipi di atto. Infatti, una cosa è dire che l'essere in potenza una sostanza e l'essere in atto una sostanza sono identificabili con la materia e la forma della sostanza medesima (essere un uomo in potenza è materia dell'uomo, essere uomo in atto è forma dell'uomo); un'altra è sostenere che l'essere in atto e l'essere in potenza di una medesima determinazione sono simultaneamente presenti in uno stesso soggetto (essere bianco in atto ed esserlo in potenza simultaneamente presenti nell'uomo).

in quanto «essere capaci di vedere» e «essere vedente» sono due determinazioni differenti³⁷.

Fatte queste precisazioni, risulta evidente che entrambe le ricostruzioni esaminate sono vincolate ad una particolare lettura della definizione, che non è però l'unica possibile, né pare quella raccomandabile. In essa, si ritiene che «animato» equivalga a «possessore di vita», e che pertanto il corpo che ha la vita in potenza sia il corpo che è animato in potenza³⁸. L'anima sarà quindi intesa, in quanto forma di un corpo che ha vita in potenza, come forma di un corpo che è animato in potenza. In questa lettura, la definizione di anima può considerarsi analoga ad una che dicesse la statua forma di un blocco di marmo, in quanto esso può ricevere la statua. Donde i problemi e i tentativi di soluzione proposti. Occorre invece sottolineare con decisione che «essere possessore di vita» non equivale, nel discorso definitorio contenuto in *De an.* II 1-2, ad «animato». Piuttosto, «animato» equivale a «ente fisico capace di vita (o potenzialmente possessore di vita)», e «vita» indica proprio l'esercizio delle attività di cui l'animato è capace³⁹. L'analogia con il sonno rispetto alla ve-

³⁷ L'ambiguità sorge in base al fatto che uno dei sensi in cui può dirsi «vedente in potenza» corrisponde a «capace di vedere in atto». Ciò che può ricavarci dal dire che si è capaci di vedere attualmente anche quando si vede in atto, non è quindi che la stessa determinazione si dice contemporaneamente in atto e in potenza dello stesso soggetto, ma che diventare in atto vedenti non implica la distruzione dell'essere vedenti in potenza, o (ma il senso è lo stesso), che l'esercizio di una capacità non comporta la perdita del possesso della capacità.

³⁸ Il fatto che WHITING, *op. cit.*, pp. 90-91, cerchi di giustificare la simultaneità tra vita in potenza e vita in atto con l'essere l'anima efficiente interno dell'animale, unito alla dottrina per cui essere in potenza una sostanza naturale implica avere un efficiente interno, dimostra chiaramente come ella ritenga «essere possessore di vita» un termine che designa una sostanza (e non, propriamente, un'attività di una sostanza capace di vita), equivalente ad «animato». Ciò vale ovviamente anche per Ackrill, che ritiene oggetto dell'indagine di Aristotele la vita che un corpo ha anche quando è dormiente, e non quella che risulta dall'esercizio delle capacità. Essere vivente significa nell'ottica dello studioso possedere certe capacità, non esercitarle (cfr. ACKRILL, *op. cit.*, p.126).

³⁹ Risulta quindi corretta la critica mossa da W.E. WEHRLE, *The Definition of Soul in Aristotle's De Anima II 1 Is Not Analogous to the Definition of Snub*, «Ancient Philosophy», 14 (1994), pp. 310-314, secondo cui l'errore fondamentale di Ackrill consiste nel ritenere che la parte materiale equivalga al composto meno la forma, laddove una simile entità non è mai espressamente teorizzata e non ha alcun ruolo nella spiegazione del passaggio dalla vita alla morte. La menzione del corpo nella definizione di anima non è analoga a quella della carne del naso nella definizione del camuso. In base a 1034b34-1035a7, infatti, il bronzo è parte della statua di bronzo, ma non della statua, e la carne lo è del camuso, ma non dell'essere concavo. Analogamente quindi, la pupilla non è parte della facoltà visiva e il corpo non lo è dell'anima.

glia (412a23-28) serve a chiarire che l'anima è atto come l'ἐπιστήμη rispetto allo θεωρεῖν. Anche se l'organismo animato è impegnato dall'istante del concepimento fino a quello della morte in un'attività vitale, quella nutritiva, ciò non toglie che il significato di «essere animato» è differente da quello di «essere vivente», e che l'anima non coincida con la vita⁴⁰. In questa prospettiva, il cosiddetto principio di omonimia non ha evidentemente a che fare, in II 1, con il corpo menzionato nella definizione di anima, e sembra fungere soltanto da criterio per determinare l'essenzialità di una determinazione o di una capacità disposizionale per la sostanza che la possiede.

Può anche concedersi, pertanto, che Aristotele teorizzi un approccio funzionale alla descrizione della materia, accanto a uno in termini composizionali, e che ciò gli permetta di ammettere una plasticità composizionale di stampo funzionalista. La possibilità di un approccio di ques'ultimo tipo, tuttavia, non dipende comunque dal principio di omonimia, quanto piuttosto dal concepire la materia come ciò che è in potenza un certo composto, vale a dire come ciò che è adatto a fungere da sostrato a una certa forma in una sostanza composta⁴¹. In questa modalità, la materia non risulta ovviamente definibile a prescindere dall'organismo animato stesso, giacché ciò non è possibile neppure per quanto concerne l'anima: la materia funzionale è ciò che è adatto a ricevere l'anima, a sua volta definita in riferimento al corpo capace di vita, vale a dire all'organismo animato. La materia composizionale sarà invece una descrizione della struttura «chimica» del corpo e delle sue parti, condotta esclusivamente in riferimento agli elementi e alla loro composizione e struttura. In questo tipo di approccio, è possibile rispettare il criterio della

⁴⁰ R.A.H. KING, *Aristotle on Life and Death*, London, Duckworth, 2001, p. 47, pur riconoscendo la possibilità di questa precisazione, tende a considerare come caratteristica fondamentale dell'animato la presenza continua dell'esercizio di una capacità vitale, quella nutritiva (*ibid.*, pp. 42-44). Essere animati non significa invece essere impegnati in un'attività vitale, bensì essere capaci di vivere. Il punto è opportunamente messo in chiaro da TEMISTIO, *op. cit.*, p. 63: 41 Heinze.

⁴¹ Va sottolineato che la materia funzionale non deve e in ogni caso non può essere confusa con il composto. Una cosa è dire: «statua di marmo» (o «utensile da taglio» o «organismo capace di vita»), un'altra «materiale adatto per una statua» (ossia «statua in potenza»). Rispondere alla domanda «di cosa è fatto l'ente animato» con «carne, ossa, organi» equivale a dire che la statua è fatta di braccia, testa, gambe. Tutti questi non sono infatti materia dell'animato e della statua, ma parti dei composti in questione, a meno che con «carne» e «ossa» non ci si riferisca alla mera composizione degli elementi contenuti in esse. In quest'ultimo caso, infatti, si fornirebbe una risposta analoga a «bronzo» o «marmo» nel caso della statua, e ci si limiterebbe propriamente ai soli aspetti materiali della sostanza.

descrivibilità e sussistenza della materia a prescindere dall'attuale conformazione, giacché il cadavere conserva per un certo lasso di tempo la medesima struttura fisica del corpo animato⁴². Gli esseri animati non costituiscono così un'eccezione rispetto a tutti gli altri enti ilemorfici. Se si risponde alla domanda «di che cosa è fatto?» con un certo materiale definibile in termini composizionali (bronzo, ossa e carne «composizionali»), è possibile descrivere la materia a prescindere dall'attuale conformazione in cui essa si presenta. Diversamente, rispondendo in modo più generale che una certa cosa è fatta di ciò che, per alcune caratteristiche generali richieste, è adatto a riceverne la forma, la materia in questione sarà definita in termini funzionali e non si potrà prescindere dal composto in esame⁴³.

Tale posizione non è in conflitto con la tesi, che Aristotele sembra adottare in *Met. Z 11*, secondo cui la definizione degli animati deve includere un riferimento ad aspetti che diremmo materiali⁴⁴.

⁴² Cfr. WHITING, *op. cit.*, pp. 78-79. Diversamente, gli unici candidati possibili per un corpo analogo al bronzo della statua sarebbero forse le porzioni di materia inanimata che, in virtù del concepimento o del processo di alimentazione, entrano a far parte dell'organismo animato.

⁴³ L'impossibilità di prescindere dal composto concreto vale anche per enti che non sono altro che una certa proporzione di elementi (ad esempio una porzione di bronzo): né la forma del bronzo (la proporzione tra gli elementi che ne causa le capacità disposizionali) né la sua materia (ciò che è bronzo in potenza) possono essere definiti a prescindere dal bronzo concreto. In questi casi, tuttavia, la materia non può essere definita funzionalmente, come ciò che è adatto a ricevere la forma del bronzo, giacché la forma in questione, non dovendo includere un riferimento agli elementi, sarebbe solo una proporzione numerica astratta (inefficace in quanto rilevabile in altri composti), mentre materia potrebbero dirsi soltanto alcuni elementi semplici ben precisi e mai altri. D'altra parte, un' spiegazione in termini composizionali è in questi casi qualcosa di più di una semplice descrizione degli aspetti materiali, in quanto significa descrivere il composto stesso. Dire «2 parti di aria e 1 di terra» equivarrà a definire il composto: la materia saranno la terra e l'aria, la forma la proporzione di 2:1. Per questo genere di enti, pertanto, la possibilità di una duplice descrizione degli aspetti materiali svanirebbe, e in luogo di essa troverebbe spazio una terza modalità non esattamente riconducibile alle prime.

⁴⁴ Che Aristotele sottolinei in conclusione che il caso dell'uomo non è analogo a quello del cerchio, in quanto non è possibile prescindere dalla carne e dalle ossa così come dal bronzo o dal marmo nel caso di un cerchio, è sottolineato, in polemica con l'esegesi funzionalista, da A. CODE e J. MORAVCSICK, *Explaining various Forms of Living*, in NUSSBAUM-RORTY, *Essays on Aristotle's De Anima*, cit., p. 134). Per WILKES, *op. cit.*, pp. 111-113, ciò dipende dal fatto che, nel caso di enti massimamente complessi come gli organismi viventi, la contingenza del rapporto materia-forma (che caratterizza ad esempio un artefatto come una statua di bronzo) sfuma. COHEN, *op. cit.*, p. 58, nota 6, pure sembrando propenso ad accettare questa impostazione secondo diversi livelli di complessità del rapporto materia-forma, precisa che in ogni caso l'inseparabilità concerne solo la materia definita funzionalmente. Ne sarebbe prova la precisazione aristotelica secondo cui la mano che è parte dell'uomo è solo quella capace di espletare la propria funzione caratteristica. Se lo Stagirita fosse stato interessato

Nel capitolo precedente della stessa opera, posto che il rapporto tra x e le parti di x non coincide con quello tra la definizione di x e le parti della definizione di x , giacché non tutte le nozioni delle parti di x sono parti della definizione di x , Aristotele aveva infatti notato che, in virtù della distinzione tra forma, materia e sinolo, le parti della forma di x sono parti della definizione della forma di x , mentre quelle del sinolo sono parti della definizione del sinolo. Precisando ulteriormente, egli aveva stabilito che solo del sinolo in generale c'è definizione, e che le parti rientranti nella definizione del sinolo in generale sono solo le parti della forma del sinolo. Egli sembra quindi chiarire, in *Z* 11, quali sono le parti della forma di x , ossia quali rientrano nella definizione del sinolo x in generale, e quali invece siano le parti della materia. La regola proposta consiste nel valutare se la cosa esiste separatamente dall'aspetto o parte che si sta esumando (ad esempio, se la sfera esiste separatamente dal bronzo). Anche se il caso dell'uomo e dell'animale sono più difficili da determinare di quello della sfera di bronzo, è chiaro che le parti organiche di uomo e animale non sono come il bronzo della sfera: non sussiste uomo o animale a prescindere da esse (né esse a prescindere dall'anima), e quindi le parti organiche degli organismi capaci di vita sono parti della forma, ossia della definizione del sinolo in generale. Più che pronunciarsi a favore dell'inclusione di parti materiali nella definizione, il passo asserisce quindi che le parti organiche del sinolo, dovendosi includere nella nozione della sua essenza, sono parti della forma più che della materia⁴⁵.

alla particolare realizzazione materiale, infatti, avrebbe dovuto dire che la mano che è parte dell'uomo è solo quella fatta di carne e ossa (*ibid.*, pp. 72-73). Tuttavia si può obiettare allo studioso che se la materia funzionale (posta come l'aspetto materiale dell'organismo che possiede la capacità di vivere, definito dal suo essere adatta a fungergli da sostrato) non può essere definita a prescindere dalla forma, è assurdo che la forma possa essere definibile in riferimento alla materia funzionale. Secondo WEHRLE, *op. cit.*, pp. 308-309, il passo indica che la definizione del composto, non quella della forma, deve fare riferimento alla materia (la definizione di uomo, non quella di anima, deve fare riferimento a carne e ossa). La legittimità di distinguere tra la definizione della forma tuttavia è dubbia se si considera che, in *Met. Z* 10, la definizione di un sinolo si risolve di fatto in quella della sua forma.

⁴⁵ Per rispettare quanto stabilito, è sufficiente che le parti organiche siano parte della definizione e dell'essenza, e non che esse compaiano in una definizione formulata come genere prossimo e differenza specifica. Anche i propri rientrano nell'essenza senza comparire in una definizione siffatta. Va inoltre sottolineato che la trattazione delle facoltà definitorie delle diverse specie di anima, programmata in *De an.* II 3 e svolta nel seguito dell'opera, non coincide ancora con la definizione delle specie naturali di anima (cavallo, cane, aquila). Quest'ultima, verosimilmente, richiede in molti casi la menzione degli organi

In conclusione, se l'esegesi proposta è corretta la definizione non descrive l'anima come forma di un non meglio identificato corpo potenzialmente animato, ma come elemento formale di un corpo animato. Utilizzando il solito paragone, è come se si dicesse che la statua è forma della statua di marmo, oppure che l'essere scolpibile è forma del blocco di marmo, in quanto corpo capace di ricevere la scultura, e non che la statua è forma del blocco di marmo. Questa interpretazione sembrerebbe raccomandabile: l'affermazione che l'anima è forma di un corpo potenzialmente vivente lascerebbe perplesso chi identificasse «vivente» con «animato», legandolo al difficile compito di capire quale materia possa dirsi potenzialmente vivente/animata se non quella che ha già vita/anima. Non altrettanto accade a chi intende «potenzialmente vivente» come definizione di «animato»: l'anima è così riconosciuta come forma di un sinolo composto da anima e corpo. La differenza potrebbe forse apparire fin troppo sottile, ma attraverso essa passa quella, ben più importante, tra una concezione per cui la vita è un qualcosa di già dato e un'altra, per cui l'attività vitale è una sorta di compito da portare a termine tramite una necessaria interazione con l'ambiente. Ciò che è dato è la capacità di farlo, in ogni caso condizione prima e imprescindibile, ma la vita ha luogo grazie all'interazione continua con l'ambiente circostante. Da esso questa dipende in pari misura che dall'anima, e verso esso ogni animato è costitutivamente proiettato e «aperto». La lettura che identifica l'animato con il vivente, invece, renderebbe assai meno significativo il ruolo degli oggetti esterni (come il commestibile e il percepibile) per la vita dell'animato, che è invece perfettamente in linea con la non autarchicità che, com'è stato opportunamente messo in luce, costituisce la cifra fondamentale della concezione aristotelica del mondo naturale⁴⁶. Come si vedrà,

particolari con cui la specie da definire esercita determinate funzioni psichiche. D'altra parte, nulla di tutto questo costituisce una prova decisiva contro l'ammissione implicita, da parte di Aristotele, di una plasticità compositiva di stampo funzionalista. Se si studia in generale l'anima o una certa funzione psichica (come avviene appunto nel *De anima*), è possibile prescindere in linea di principio dalla costituzione materiale particolare in cui essa si realizza (sebbene la variabilità della costituzione materiale sia spesso assai limitata). Ciò non è invece possibile se lo scopo della ricerca è la definizione dell'essenza di una certa specie naturale, ma con questo ci si porrebbe già fuori dall'ambito di ricerca della psicologia funzionalista.

⁴⁶ WIELAND, *op. cit.*, pp. 293-322. Come ha chiarito lo studioso questa caratteristica è presente, per Aristotele, in ogni movimento naturale. Il movimento naturale non si differenzia per il fatto di essere prodotto in maniera esclusiva da un principio interno, bensì

la precisazione del ruolo dell'anima come principio della *capacità* vitale, e solo in questi limiti della vita dell'animato, fa da sfondo alla ripresa del discorso definitorio in *De an.* II 2.

4. La ripresa del discorso definitorio in *De an.* II 2: il suo significato e le motivazioni sottostanti

Il capitolo primo del secondo libro, come visto, si chiudeva problematicamente sulla questione del legame tra l'anima e il corpo. Se questo è fondato dalla corrispondenza tra le rispettive attività, la mancanza di un mutamento somatico in corrispondenza di un'attività psichica comporta la separabilità dell'anima, e conseguentemente l'invalidità della definizione ilemorfica e dell'analogia con la capacità di fendere dell'ascia che dovrebbe illustrarla. Muovendo da queste premesse, infatti, l'anima potrebbe essere una sostanza che conferisce una capacità ad un'altra sostanza in modo simile al pilota della nave, secondo lo schema canonico del dualismo psicologico.

Nelle parole di esordio del capitolo secondo, la questione si intreccia con altre di ordine metodologico. Secondo l'interpretazione più diffusa, si alluderebbe qui al metodo induttivo che il filosofo si accinge a utilizzare nel definire nuovamente l'anima, richiamando la celebre distinzione tra conoscenza sensibile e intelligibile⁴⁷. A ben

perché c'è *anche* un principio interno: affinché si produca il movimento della terra verso il basso occorre un precedente moto violento. La struttura logica soggiacente al movimento naturale non è quindi quella dell'automovimento, bensì quella del «muoversi mosso».

⁴⁷ HICKS, *op. cit.*, pp. 321-322, pensa che si tratti di rilievi logici generali sul valore delle definizioni, che introducono la discussione il chiarimento e la giustificazione della definizione di II 1. Gli oggetti più ovvi ma indistinti da cui si parte sarebbero così quelli concreti, particolari e sensibili, e la distinzione da ciò che è più chiaro secondo il λόγος riecheggerebbe quella di *Et. Nic.* 1095b2 tra ciò che più conoscibile per sé e rispetto a noi (così pure in *PA* II 8, 653b22.30; *Pol.* 1328a20). Il ragionamento che segue muoverebbe quindi dagli effetti alle cause (secondo i processi di induzione e astrazione descritti in passi come *An. Post.* I 2, 71b 33 sgg.; *Top.* VI 4, 141b3 sgg.; *Met.* Z 4, 1029b 4-8), come prova la menzione dei vari tipi di anima di cui si ha comunemente esperienza, assente in II 1. Similmente, HAMLIN, *op. cit.*, p. 87, rileva che la procedura che si prospetta ha carattere induttivo ed è pertanto chiaramente dialettica: si deve iniziare dall'esperienza, ossia da ciò che è familiare ma non chiaro, e giungere alla chiara comprensione del principio coinvolto. L'esperienza fornisce i fatti, ma la loro causa è data da una definizione propria (reale). Egli richiama pertanto *An. Post.* II 11, in cui si mostra come la ragione di un fenomeno dato può essere esibita come termine medio di un sillogismo la cui conclusione è rappresentata dal fenomeno medesimo. MOVIA in ARISTOTELE, *De Anima*, cit., p. 285, nota infine, richiamando i passi suddetti, che i termini della distinzione sono la conoscenza sensibile

vedere, tuttavia, è possibile fornire al brano uno sfondo dottrinale più adeguato richiamando i capitoli 3-10 del secondo libro degli *Analitici Posteriori*. Il passo del *De anima*, infatti, nel dichiarare il proposito di reperire una definizione esprimente la causa, ben distinta da quelle che sono come conclusioni, sembra di fatto porre la necessità di una dimostrazione della definizione nei limiti teorizzati negli *Analitici*⁴⁸. Considerando poi lo stato di incertezza circa l'esistenza di attività incorporee e l'assimilabilità dell'anima al pilota della nave, è legittimo sperare che la dimostrazione della definizione che si intende elaborare, menzionandone la causa, la renda immune dalle minacce di incoerenza mosse dalle considerazioni esaminate.

A ben vedere, tutto ciò quadra con i contenuti del secondo capitolo. Riproponendo in maniera più esplicita l'evidenza culturale di partenza, secondo cui l'animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive, il filosofo si trova di fronte a un termine, «vita», che possiede più significati. Com'è sua consuetudine egli si preoccupa

(o comunque più vicina alla sensazione) dei fatti e quella intellettuale della loro causa. La prima è principio e punto di partenza della seconda. Essa infatti dice *che* l'anima è forma e atto di un corpo, ed è simile alla conclusione di una dimostrazione, mentre la seconda deve dire il *perché* e porsi quindi come principio della *dimostrazione* della prima definizione

⁴⁸ In questi capitoli, richiamati in parte anche da BOLTON, *op. cit.*, p. 263, lo Stagirita, esaminando il rapporto esistente tra dimostrazione e definizione, elenca numerosi argomenti per provare l'indimostrabilità della seconda, e stabilisce che essa non può raggiungersi neppure con una divisione o con sillogismi ipotetici. A partire dal capitolo ottavo, tuttavia, il filosofo rimette in discussione la sua posizione iniziale per ciò che concerne gli oggetti che hanno una causa diversa da sé (secondo ZANATTA in ARISTOTELE, *Organon*, Torino, UTET, 1995, II, p. 419, ciò indica che si parla di accidenti che ineriscono in una sostanza, la cui causa è appunto la sostanza; per M. MIGNUCCI, *La teoria aristotelica della scienza*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 293-294, è in gioco la non semplicità del dato da definire, vale a dire il suo essere articolabile in genere e differenza). Quando si conosce qualcosa di ciò che è da definire (l'espressione può riferirsi alla conoscenza della causa della cosa, o di una parte della sua definizione, o di qualcosa che mette in condizione di poter ricercare la definizione, senza però essere parte di essa: cfr. J.L. ACKRILL, *La teoria aristotelica della definizione: alcune questioni su Analitici Secondi II 8-10*, in G. CAMBIANO, L. REPICI (a cura di), *Aristotele e la conoscenza*, Milano, LED, 1993 (ed. or. in *Aristotle on Science*, a cura di E. Berti, Padova, Antenore, 1981), pp. 299-302, e, nel sillogismo la cui conclusione è la definizione della cosa, è un'altra definizione della cosa stessa a fungere da medio (*An. Post.* II 9, 93b25 sgg.; come chiarisce ZANATTA, *op. cit.*, p. 86, nota 26, riprendendo Tricot, ciò vuol dire che la dimostrazione è possibile se le premesse e la conclusione contengono ciascuna solo una parte della definizione, giacché in caso contrario si cadrebbe in una petizione di principio, come già s'è visto nello sviluppo delle aporie nei capitoli precedenti) risulta infatti possibile mostrare il *che cos'è* attraverso una dimostrazione, pur senza dimostrarlo. Aristotele distingue quindi, nel decimo capitolo, la definizione che consiste nel semplice chiarimento del significato di un termine da quella che rivela il *perché* dell'oggetto, che equivale a una dimostrazione dell'essenza distinguendosi solo per la disposizione dei termini.

quindi di distinguerli prima di proseguire nella ricerca. Il termine in questione può indicare il pensiero, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita. La presenza di una qualsiasi di queste attività è quindi la norma per decretare vivente un ente. Più precisamente, il criterio effettivo è il possesso della facoltà nutritiva, l'unica a poter esistere in un corpo separatamente dalle altre, mentre quello della facoltà sensitiva, e con maggiore esattezza di quella tattile, è tale rispetto all'essere o meno un animale.

Nell'immediato seguito, il capitolo presenta quindi il suo vero elemento di novità, costituito dalla nuova definizione secondo cui l'anima è principio (*αρχή*) delle attività vitali, ed è definita da ciò che è capace di vita, vale a dire da ciò che è capace di nutrirsi, di percepire, di pensare e di muoversi⁴⁹. Com'è stato rilevato, proprio questa sembra essere la causa della definizione⁵⁰, e su essa dovrà quindi impennarsi la «dimostrazione» e lo scioglimento dei dubbi espressi in chiusura del capitolo precedente. Si può effettivamente notare, a tale riguardo, come questa espressione chiarisca che l'anima in generale non è tanto la capacità del corpo animato, come poteva suggerire il raffronto con quella di fendere dell'ascia, quanto la causa di ciò che può dirsi capace di vivere. La *ψυχή*, in quest'ottica, non è più legata al corpo che ha la vita in potenza in virtù di una corrispondenza tra attività psichiche e mutamenti corporei, e ciò permette di ipotizzare l'esistenza di attività psichiche immateriali senza minacciare la coerenza della definizione.

La precisazione del ruolo causale dell'anima nei confronti di ciò che è capace di vivere, inoltre, risulta imprescindibile per fronteggiare alcune difficoltà che si incontrano nel seguito del capitolo. Distinti i sensi di «vivere», Aristotele effettua la medesima operazione a riguardo dell'espressione «ciò per cui viviamo», che, come le analoghe «ciò per cui percepiamo» e «ciò mediante cui conosciamo», può riferirsi rispettivamente al soggetto ricettivo o alla forma ricevuta coincidente con il suo atto (gli esempi sono l'anima e la scienza nel caso del conoscere, e una certa parte del corpo o il corpo intero e

⁴⁹ Aristotele, com'è noto, torna più dettagliatamente sul tema delle modalità causali dell'anima in II 4, 415a7 sgg., specificando che essa è causa come principio del movimento, come fine e come essenza dei corpi animati.

⁵⁰ BOLTON, *op. cit.*, pp. 267-268.

la salute per il caso dell'essere sani)⁵¹. L'anima, asserisce di seguito Aristotele, è la causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo, ed è una certa essenza o forma, non materia e sostrato. Il brano suscita diverse perplessità già se si prescinde dalla sua struttura sintattica, complessa e grammaticalmente scorretta, dal momento che esso dovrebbe logicamente sfociare nella tesi opposta, secondo cui l'anima, ricettiva delle attività vitali così come il corpo lo è della salute, è sostrato e materia piuttosto che forma. Secondo un'opinione di non trascurabile autorevolezza, il filosofo sarebbe rimasto intrappolato nelle spire della sua stessa logica⁵², ma non è mancato chi, cercando di spiegare le presunte carenze del testo, ha ritenuto che in esso operi implicitamente una premessa ulteriore⁵³. Alcuni studiosi, in alternativa, hanno proposto di leggere il passo, piuttosto che come un'analogia come un contrasto, posto proprio per evitare che dall'ambigua espressione «ciò per cui viviamo» si possa concludere che l'anima non è forma e atto, ma materia e corpo⁵⁴. Alla luce dell'analisi effettuata, risulta possibile e preferibile,

⁵¹ Prima di sviluppare questo assunto, il testo apre una digressione sulla questione dell'unità reale dell'anima, che, unita alle considerazioni sullo stesso tema contenute in I 5, determina la dottrina aristotelica su questo argomento che si è precedentemente analizzata.

⁵² Ross, *op. cit.*, pp. 218-220.

⁵³ HICKS, *op. cit.*, p. 328, rifacendosi a Bonitz, ritiene che il discorso a partire dallo *ἐπει δὲ* di a4 fino a *ὥστε λόγος* in a13 non faccia che porre tre premesse (con «ciò per cui conosciamo» intendiamo l'anima e la conoscenza così come con «ciò per cui siamo sani» il corpo e la salute; i primi termini sono forma e nozione, i secondi soggetto ricettivo e sostrato; l'anima è ciò per cui viviamo primariamente) da cui scaturisce la conclusione che l'anima è forma e non materia (così pure LAURENTI, *op. cit.*, p. 33, nota 21). Lo stesso Ross, *op. cit.*, p. 219, pur sottolineando come visto l'insufficienza logica dell'argomento, accetta questa scansione della sintassi, e pensa, sempre sulla scia di Bonitz, che l'irregolarità grammaticale dell'apodosi introdotta da *ὥστε* sia dovuta a una svista di Aristotele. HICKS, *loc. cit.*, riporta inoltre le ricostruzioni differenti proposte da Trendelenburg (per cui le premesse sono le prime due, e la tesi che l'anima è ciò per cui viviamo primariamente ne è conseguenza) e Pacius (secondo il quale la prima frase serve da premessa alla seconda). A eccezione di quest'ultima ipotesi, l'argomento sembra comunque necessitare di una premessa ulteriore assente nel testo. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, cit., pp. 289-290, lo scandisce nel modo seguente: è principalmente in virtù della forma che un ente possiede una determinata caratteristica (premesse assente nel testo); come conosciamo principalmente in virtù della conoscenza (piuttosto che dell'anima), e come siamo sani principalmente per la salute (e non per il corpo), così è principalmente in virtù dell'anima che viviamo, percepiamo e pensiamo; dunque l'anima è forma. Simile è la ricostruzione di BOLTON, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁴ R.K. SPRAGUE, *Aristotle, «De anima» 414a4-14, «Phoenix»*, 21 (1967), p. 106, sottolinea in quest'ottica la valenza avversativa del *δὲ* nella riga 12 e la specificazione offerta dal *πρώτως*. L'equivalente italiano della traduzione proposta dalla studiosa sarebbe pertanto: «ma l'anima è ciò per cui viviamo, percepiamo e pensiamo nel senso maggiormente primario». Secondo questa esegesi, adottata negli aspetti essenziali anche da R.A. SHINER,

soprattutto considerando i limiti reciprocamente messi in evidenza dalle interpretazioni alternative, riconoscere nella distinzione tra «vivente» e «animato» l'oggetto proprio del brano. A essa sembra alludere la precisazione del ruolo causale dell'anima rispetto alla *capacità* di vita del corpo. L'anima non è un'attività nel senso in cui lo sono la salute o la scienza. Non è, in altre parole, una forma ricevuta dal corpo capace di vita. Essa è invece ciò che determina l'essere tale di un corpo capace di attività vitali⁵⁵. In base all'analogia, i due sensi di «ciò per cui viviamo» dovrebbero individuarsi rispettivamente in «ciò che è ricettivo di vita» (in tutti i significati distinti: *ἐπιστημονικόν*, *θρεπτικόν*, *αἰσθητικόν*) e in «attività vitale» (anche qui in molteplici significati: *ἐπιστήμη*, nutrizione, sensazione), ma non è a questa conclusione scontata che Aristotele è interessato. Piuttosto egli asserisce che, poiché ciò che è capace di vita è ciò per cui viviamo, e quest'ultimo ha nell'anima il proprio principio in base alla definizione posta in 413b11-12, l'anima è ciò per cui viviamo *primariamente*. È corretto quindi porre l'accento sull'avversativa δὲ e sul «primariamente». Ciò però va inserito nel più ampio contesto del capitolo, e il senso dell'avverbio sta nel fatto che l'anima è ciò per cui viviamo in quanto principio di qualcosa che già, a sua volta, può dirsi ciò per cui viviamo. Sarebbe pertanto vano cercare

More on Aristotle, De anima 414a4-14, «Phoenix», 24 (1970), pp. 29-32, Aristotele preciserebbe con ciò che la conclusione è opposta a quella che si potrebbe trarre da quanto detto nelle righe precedenti, giacché »l'anima è una specie di definizione o forma, non materia o sostrato«. Se quindi si vogliono individuare i due sensi in cui si dice »ciò per cui viviamo, percepiamo e pensiamo«, conclude Sprague, la materia capace di ricevere è il corpo, mentre ciò che esso ha la capacità di avere è l'anima, che come Aristotele stesso afferma, è atto. Rimproverando a Sprague di ammettere comunque, implausibilmente, che la ricettività dell'anima ne implica la materialità, OWENS, *op. cit.*, pp. 137.140, ritiene invece che l'essere l'anima una forma derivi proprio dal suo essere soggetto ricettivo di attività che, come la scienza, sono immateriali. Poiché la materia non può essere ciò per cui conosciamo essendo in sé inconoscibile e impedimento alla *ἐπιστήμη*, l'anima non potrà, secondo lo studioso, esser tale. Se il conoscere richiede la conoscenza come forma a livello qualitativo, infatti, a livello sostanziale occorrerà un corrispondente principio formale, che si pone in contrapposizione alla materia.

⁵⁵ Su questo punto, quindi, non sembra possibile non essere d'accordo con Owens. Non pare condivisibile, invece, la paradigmaticità che egli assegna al caso della *ἐπιστήμη*, cercando di derivare il carattere formale e non materiale dell'anima dall'esigenza di un corrispettivo adeguato alla ricezione di una forma. Nelle altre attività vitali, infatti, è piuttosto il corpo animato ad essere soggetto ricettivo, non l'anima da sola. Poiché è richiesta una dimostrazione del fatto che è l'anima in quanto forma a essere principio della capacità di attività vitali, non è forse casuale, anzi, la scelta degli esempi, che sembrano presentare un caso in cui ricettivo è il corpo animato (la salute), e un altro in cui lo è, propriamente, l'anima (la *ἐπιστήμη*).

di individuare nell'anima uno dei due termini dell'analogia. Essa è piuttosto un terzo termine che può essere detto «ciò per cui viviamo», *in quanto principio di ciò per cui viviamo nel secondo senso* (ciò che è ricettivo di attività vitali)⁵⁶. L'argomentazione che prova che l'anima è forma e non materia va rintracciata poi non solo e non tanto in ciò che precede, bensì nel seguito del capitolo. La frase che tiene dietro all'asserzione che l'anima è forma e non materia (414a13-14: ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον), infatti, è retta da un γὰρ che come di consueto introduce una spiegazione di quanto precede⁵⁷. Il fatto che l'anima sia principio di un soggetto capace di vita comporta ovviamente che si predichi di esso, e pertanto essa è forma, giacché il soggetto di cui l'anima si dice, cioè l'animato, è una sostanza composta. Ricalcando velocemente l'argomento proposto nel capitolo precedente, si ripete infatti qui che tale predicabilità vieta al corpo di essere atto dell'anima, e che piuttosto è l'anima atto di un certo corpo. Dal momento che l'atto di ciascuna cosa si realizza per sua natura in ciò che è in potenza e

⁵⁶ Anche la posizione espressa in II 2, che stabilisce che l'anima è atto del corpo non perché ad ogni attività dell'anima c'è una corrispondente attività del corpo, bensì perché l'anima è principio delle capacità vitali, potrebbe non sembrare abbastanza netta a riguardo della questione della separabilità dell'anima dal corpo. Apparentemente l'anima può ritenersi principio delle capacità psichiche, e quindi esser atto primo di un corpo dotato di queste capacità, sia nell'ipotesi che si tratti di un'entità formale separata legata al corpo (o racchiusa e imprigionata in esso), sia in quella per cui essa è l'aspetto formale del corpo naturale (che è sostenuta in II 1 con il paragone con l'ascia). In realtà, si può argomentare che la definizione di II 2, che fa dell'anima il principio delle capacità psichiche possedute dal corpo animato, lasci cadere l'analogia con la capacità di tagliare dell'ascia. La lettura debole della tesi che l'anima è principio *del* corpo (vale a dire la lettura che ne ammette la separabilità), infatti, pur essendo difendibile il linea di principio e non escludibile come tesi aristotelica fino a 414a19, sembra essere insostenibile alla luce dell'approvazione della tesi che l'anima non solo non è un corpo, ma *non esiste senza un corpo* (414a19-27).

⁵⁷ Vale appena la pena di notare che l'irregolarità grammaticale dello ὥστε in 414a13 non è problematica in questa ricostruzione più di quanto non lo sia in quelle alternative. Del resto, reperire una proposizione reggente grammaticalmente corretta nella lunga serie di subordinate che si snoda a partire da 414a4 è impresa ardua. Una ricostruzione interessante potrebbe consistere nel leggere 414a4-28 come un unico periodo, costituito da una sequenza ininterrotta di premesse e spiegazioni fino alla conclusione, attestante che l'anima è un certo atto e essenza di ciò che ha la potenza di essere in un certo modo. Riassunta nei suoi punti fondamentali l'argomentazione attesterebbe così che, poiché ciò per cui viviamo e percepiamo si dice in due modi, ossia in riferimento alla forma e in riferimento al soggetto ricettivo, ma l'anima è ciò per cui primariamente viviamo, percepiamo e pensiamo, in modo tale da essere una certa essenza e forma e non materia e sostrato (come attesta dialetticamente l'argomento già posto in II 1), e per questo è corretta l'opinione che l'anima non è né un corpo né senza un corpo, è chiaro da queste cose che l'anima è un certo atto e essenza di ciò che ha la potenza di essere in un certo modo.

nella materia appropriata, non potrà trattarsi di un corpo qualsiasi, ma di un corpo adatto. In tal modo il recupero di quanto già detto nel capitolo precedente assume il significato di parte integrante dell'argomentazione, e non di ripetizione superflua⁵⁸.

Il progresso nella trattazione, sulla scorta di quanto stabilito, non riguarda tanto la spiegazione del perché l'anima è forma e atto piuttosto che corpo e potenza, dal momento che l'argomento dialettico adoperato non si discosta da quello già visto nel precedente capitolo. Si dimostra in altre parole la solo che l'anima si predica del composto, mentre la tesi per cui essa è forma è semplicemente posta e dialetticamente consolidata, come in II 1, notando che poiché il corpo è di un certo tipo non può fungere da forma ma da materia. Il secondo momento definitorio ha la sua ragion d'essere, in tutta chiarezza, nel tentativo di elaborare una definizione coerente con l'eventuale incorporeità del pensare. La trattazione sviluppata dal filosofo permette infatti di spiegare la relazione esistente tra anima e corpo ricorrendo alla nuova definizione «causale» di II 2, anziché alla motivazione offerta nel capitolo precedente. L'anima è legata al corpo non per la compresenza di un mutamento somatico, bensì in quanto principio formale efficiente e finale, in generale, di tutto

⁵⁸ Per quanto a rigore non necessario per rendere l'argomentazione conclusiva, non sarebbe forse del tutto azzardato intervenire sull'ordine del testo. La collocazione del brano 415b8-27 nel capitolo quarto dello stesso libro non è infatti al riparo da ogni sospetto. Esso interrompe bruscamente la continuità della trattazione sulla capacità nutritiva per aprire una digressione sulla causalità dell'anima. In queste righe lo Stagirita afferma che l'anima è causa e principio del corpo vivente, secondo tre sensi in cui si dice causa: essa è causa come principio del movimento, come fine, e come essenza dei corpi animati. L'anima è infatti, negli animali, il fine, e tutti i corpi naturali, sia degli animali che delle piante, sono strumenti dell'anima ed esistono per l'anima. Benché non appartenga a tutti gli animali, il movimento locale ha in essa la sua origine, e ciò vale pure per l'accrescimento e la sensazione, che è una specie di alterazione. Assai importante per il discorso che si sta portando avanti è quanto Aristotele dice circa l'anima come causa dell'essenza del vivente. Causa dell'essere di tutte le cose è la οὐσία, per i viventi l'essere è il vivere e la causa di questo è proprio l'anima. Essa è l'ἐντελέχεια essenza dell'ente in potenza. Ciò corrisponde esattamente a quanto stabilito e precisato in 414a4 sgg., e se il brano fosse inserito qui la comprensibilità del discorso non ne risulterebbe certo compromessa, bensì evidentemente migliorata. Gli stessi dubbi sulla collocazione del passo sono espressi da HICKS, *op. cit.*, p. 349, che nota che 416b18 potrebbe far seguito a 415b7 senza intaccare l'argomentazione, e che il brano offre una prova piuttosto generale e valida per tutte le facoltà sull'essere l'anima causa del corpo che ha la vita, che sarebbe stata più adatta durante la discussione della definizione di anima come entelechia. I. DÜRING, *Aristotele*, tr. it. di P. Donini, Milano, Mursia, 1976, pp. 628-629, invece, ritiene il passo una delle più evidenti aggiunte che testimonierebbero la presenza di due stesure successive dell'opera da parte del filosofo. Per ulteriori riferimenti in proposito cfr. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, cit., pp. 42-43.

ciò che possiede la capacità di vivere. Tutto questo lascia ancora indecisa la questione circa il valore della prima definizione di anima come forma del corpo che ha la vita in potenza. Se l'ipotesi con cui il filosofo si preoccupa di non entrare in conflitto è solo quella dell'incorporeità dell'attività intellettuale (l'atto secondo della facoltà intellettuale, il pensare), la definizione ilemorfica può ancora aspirare a una piena generalità, mentre ciò evidentemente non ha luogo se si deve lasciare spazio alla possibilità che l'anima sia una sostanza separata dal corpo. In quest'ultimo caso, essa sarebbe principio di ciò che ha la capacità di vivere posseduta non esclusivamente da una certa classe di enti corporei, e il legame ilemorfico con il corpo dovrebbe essere visto come un aspetto solo sufficiente e non necessario del concetto generale di anima⁵⁹. Un significativo ostacolo a questa esegesi, tuttavia, sembra provenire dalla parte conclusiva del capitolo II 2. Oltre a richiamare nuovamente nel finale, senza alcuna limitazione, la definizione ilemorfica di II 1 (414a27-28: «è chiaro da queste cose che l'anima è un certo atto e essenza di ciò che ha la potenza di essere in un certo modo»), in 414a19-20 il filosofo approva la tesi secondo cui l'anima non è un corpo *né può esistere*

⁵⁹ Questa è la tesi di BOLTON, *op. cit.*, pp. 263-265, 271-273, 277 nota 33, secondo il quale se la definizione di II 1, nelle sue diverse formulazioni, non esprimesse aspetti solo sufficienti, sorgerebbero grosse difficoltà a riguardo della sua estensione. Lo studioso ritiene infatti (cfr. *ibid.*, pp. 260-262) che tanto i corpi celesti quanto il primo motore devono essere animati, e che la definizione secondo cui l'anima è atto primo di un corpo dotato di organi o organico non potrebbe includere i primi, giacché essi non hanno organi (hanno un corpo semplice), né usano il proprio corpo come strumento per muoversi (*De caelo* II 2, 290a29 sgg.). Il problema si ripresenterebbe in 412b15-17, dove si dichiara che l'anima è essenza di un determinato corpo naturale, che ha in se stesso il principio del movimento e della quiete. Ciò, se letto come condizione solo necessaria, esclude di nuovo i corpi celesti, che non si muovono per impulso interno (290a27, 291b13). A sostegno della tesi dell'animazione dei corpi celesti e dei motori immobili, che è evidentemente la chiave di volta della sua interpretazione, Bolton richiama tuttavia solo 413a21-22, che, lungi dall'implicare che tutto ciò che è vivente debba dirsi pure animato, asserisce semplicemente che la vita è caratteristica che discrimina l'animato da ciò che è privo di anima. In aggiunta, è tutt'altro che scontato che il filosofo ritenesse che i cieli sono dotati in senso stretto di anima. La tesi per cui il cielo è animato e ha un principio interno del movimento è accettata in *De caelo* II 2, 285a29-30 solo ipoteticamente (cfr. anche 284b11, b18), allo scopo di mostrare che se si deve individuare una destra e una sinistra del cielo, esse non sono quelle individuate dagli stessi sostenitori della tesi che il cielo ha una destra e una sinistra. Altrove nella stessa opera (292a18-22), il filosofo ammette invece solo che gli astri svolgano attività e partecipino della vita (δεῖ δ'ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς), ma dal momento che l'anima è principio della capacità e non, se non in quanto tale, dell'attività vitale, ciò non implica necessariamente l'animazione dei cieli. Sulla questione cfr. L. REPICI, *Fisica e Cosmologia*, in *Guida ad Aristotele*, cit., pp. 121-123.

senza un corpo. Alla luce di queste considerazioni, sembra quindi più adeguato ritenere che la definizione di II 1 esprima effettivamente aspetti sufficienti e necessari, e sia quindi valida in generale e senza restrizioni. A un'analisi accurata, del resto, essa non risulta altro che una formulazione più ambigua e meno generale della nuova definizione di II 2, che la teorizza come principio di ciò che è capace di vita. Essa è più ambigua, giacché non cogliendo la causa reale del legame tra anima e corpo presta il fianco ad obiezioni e può dar luogo a fraintendimenti: l'anima potrebbe pensarsi come la capacità del corpo, mentre è in realtà la causa della capacità. Meno generale, in quanto specificando che l'anima è forma esprime solo una delle modalità secondo cui essa è causa dell'ente animato (cfr. II 4). Si può notare, in aggiunta, che la definizione ilemorfica di II 1 non è forse il candidato più adatto per il ruolo di conclusione del sillogismo dell'essenza, cui si allude all'inizio di II 2. Ritenere che questo debba essere necessariamente inferito dal passo è infatti fuorviante, e ogni tentativo di dimostrare un simile assunto non può risultare valido se non presuppone che II 2 non offra, oltre alla parte «causale» della definizione che funge da premessa del sillogismo dell'essenza, anche la corrispondente conclusione⁶⁰. Essa potrebbe invece rinvenirsi nella tesi per cui l'anima è ciò per cui viviamo primariamente. Poiché tale espressione si applica, come chiarisce Aristotele in 414a4-14, a ciò che è principio di un certo qualcosa che, capace e ricettivo di vita, può dirsi già ciò per cui viviamo, e dal momento che l'anima è per definizione principio di ciò che è capace e ricettivo di vita, l'anima sarà ciò per cui viviamo primariamente. Quest'ultima tesi, del resto, sembra essere implicita nell'evidenza

⁶⁰ Ciò vale ad esempio per l'argomentazione avanzata da BOLTON, *op. cit.*, pp. 259, 274 nota 4, incentrata sull'analisi di alcune ricorrenze dell'espressione *τόπω* adoperata in conclusione di II 1 per descrivere la prima definizione. Il fatto che in conclusione di II 1 la definizione sia detta valere *τόπω*, significa per lo studioso che essa è una descrizione generale che, pur permettendo in un certo modo di conoscere la cosa descritta, non è una definizione accurata (*ἀκριβῆς διάνοια*, *Top.* 101a18-24). Poiché si dice che una spiegazione che fa riferimento a ciò che è intelligibile per sé è conoscenza intellettuale accurata (*ἀκριβῆς διάνοια*), e tale conoscenza è opposta tanto a quella che è tale in riferimento a noi quanto a quella valida *τόπω* (141a28-30, b3-19; *An. Post.*, 71b33 sgg.), chiaramente l'espressione indica una conoscenza che fa riferimento a ciò che non è di per sé più intelligibile, ma è tale in riferimento a noi. Ciò può essere utile a mostrare che, parlando di ciò che è più conoscibile dal nostro punto di vista, e non in assoluto, il filosofo non può alludere alle caratteristiche della definizione causale di II 2, ma non implica in alcun modo che il referente sia la definizione di II 1, a meno che non si dimostri l'impossibilità di rintracciare in II 2 una terza alternativa.

culturale adottata come punto di partenza del discorso: l'animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive, ed è pertanto l'anima ciò per cui noi, corpi naturali, viviamo. Ciò stabilito, l'esordio di II 2 non può essere letto come un'allusione al metodo induttivo e a posteriori adoperato per la seconda definizione, in contrapposizione a quello con cui si sarebbe ottenuta la prima. In entrambi i casi, infatti, ha luogo la semplice posizione e comprovazione dialettica delle definizioni escogitate per rendere conto delle evidenze offerte dalla cultura e dall'esperienza sensibile⁶¹. Inoltre, la definizione di II 2 è come visto più generale e remota rispetto ai sensi di quella di II 1, e di ciò non può non tenersi conto nel tracciare un parallelo tra le definizioni e i tipi di conoscenza (quella più vicina a noi e quella che è di per sé prima) cui si allude all'inizio del capitolo. Il criterio metodologico che Aristotele pone qui come guida, pertanto, è dato dalla necessità che la definizione equivalga a una dimostrazione dell'essenza, composta da una definizione parziale che funge da conclusione e un'altra, indimostrabile, che ne esprime il perché. Il suo proposito di dimostrare la definizione, avendo luogo attraverso due descrizioni che si completano in modo conforme a questo schema, è quindi condotto con pieno successo rispetto ai modi e ai limiti delineati negli *Analitici Secondi*⁶².

⁶¹ Occorre infatti notare che Aristotele, cercando la definizione, non si preoccupa di introdurre le sue affermazioni con argomentazioni preliminari, ma semplicemente assume alcune tesi, ad esempio che l'anima è sostanza, che l'anima si dice di certi corpi naturali (vale a dire di quelli dotati di vita), che l'anima è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. L'unico punto argomentato, e comunque solo sottolineando dialetticamente l'inammissibilità delle tesi alternative, è che l'anima è forma e non materia o sinolo. In modo analogo si pone ipoteticamente (413a5-6) che il motivo del legame con il corpo è che all'atto dell'anima corrisponde un'attività fisica del corpo, segnalando immediatamente le difficoltà che questa asserzione incontra nell'ipotesi di attività psichiche immateriali. Ancora, in II 2, la tesi che l'anima è principio di ciò che è capace di vita è solo assunta, non dimostrata. Sembra quindi corretto dire che la definizione è semplicemente posta e non dedotta o prodotta da alcunché, e che ciò che ne può garantirne la validità è soltanto una successiva analisi dialettica delle sue implicazioni e del suo accordo con le evidenze culturali ed empiriche. Non per questo essa deve necessariamente essere vista come una mera invenzione o convenzione, giacché parimenti può dirsi intuita, scoperta, attinta. Certamente, nel momento in cui una nuova definizione è ideata, magari sforzandosi di sostituirla a una precedente rivelatasi inadeguata, non si può essere sicuri della sua validità e verità, che andrà piuttosto vagliata criticamente. Ma se anche la scoperta della sua verità o falsità (ossia del suo essere o non essere una definizione) avviene successivamente, ciò non toglie che essa sia già vera o falsa di per sé fin dal principio (anche se non lo si sapeva ancora).

⁶² Diversamente OWENS, *op. cit.*, pp. 131-132, 143, leggendo la ripresa del discorso definitorio sullo sfondo della distinzione tra conoscenza del che e del perché effettuata in *An. Post.* I 13, ritiene che il progetto aristotelico vada incontro a un fallimento. Aristotele

Non si tratta quindi, evidentemente, di affermare il metodo dimostrativo come strumento atto alla ricerca della definizione. Aristotele stesso si preoccupa di chiarire nei capitoli degli *Analitici* richiamati che è solo in un certo senso, e con le dovute precisazioni, che se ne può sostenere la dimostrabilità. Secondo un assunto di base ormai acquisito e consolidato tra gli studiosi, il metodo aristotelico di ricerca dei principi (di cui le definizioni costituiscono una specie) non è infatti la dimostrazione. Non a caso, essa non ricopre mai questo ruolo nelle opere del filosofo che ci sono giunte. La ricerca e la convalida dei principi hanno invece luogo di norma attraverso gli strumenti della dialettica⁶³. Di questo il *De anima* non può che considerarsi una conferma. Si è visto infatti come Aristotele si serva di mezzi quali la divisione, la distinzione dei sensi in cui si dice un termine, e lo sviluppo delle conseguenze della tesi avversaria mostrandone l'assurdità. Questi sono tutti procedimenti tipicamente dialettici⁶⁴. Nelle sue ricerche, inoltre, lo Stagirita prende sempre le mosse da

cercherebbe di passare da una conoscenza che, restringendo con un riferimento all'effetto (il corpo potenzialmente vivente) la nozione generale di forma di cui l'anima è un esempio, può dirsi del «che», a un'altra espressa a prescindere dall'effetto, secondo i canoni stabiliti per una conoscenza causale o del «perché». A reperire la causa prossima della prima definizione a prescindere dagli effetti, punterebbe l'analisi della nozione formale di «vita» effettuata nel capitolo, comunque insufficiente visto che la nozione include anche esempi di forme separate (sostanze che non sono forma di un corpo). «Vita» si estenderebbe oltre «anima» così come nell'esempio degli *Analitici Posteriori* «vivente» oltre «respirante», e la differenza tra vivente non vivente, nonché quella tra i diversi tipi di vita, non può porsi come causa prossima. La necessità di un ricorso alla conoscenza degli effetti, inoltre, determina il fallimento del progetto di deduzione matematica degli accidenti per sé dell'anima dalla sua definizione, che sarebbe espresso per Owens in I 1, 402b16-403a2. Analoga la posizione di MOVIA, *op. cit.*, pp. 51-52, 57, 61, 102-103, 141-145, 290-291, che lamenta che la deduzione delle proprietà della cosa dalla definizione non è possibile neppure con la definizione di anima come forma del corpo, giacché gli «accidenti per sé», ovvero le varie facoltà e funzioni, restano conoscibili solo *a posteriori* sulla base dell'esperienza esterna e interna. L'accusa si mostra evidentemente infondata se si considera che la nozione connessa da Aristotele alla definizione di anima è non quella di essere vivente, bensì quella di essere *capace di vita*. Si potrebbe infatti osservare che i viventi separati dal corpo *sono* attività vitali eterne e continue, e al loro riguardo non ha senso parlare di un principio che rende *capaci* di attività vitali, come è l'anima (cfr. *Met.* A 9, 1074 b 18-21: il pensare dell'intelligenza divina non può dipendere da qualcosa di superiore, altrimenti la sua οὐσία sarebbe non la νόησις, ma la δύναμις).

⁶³ Cfr. WIELAND, *op. cit.*, pp. 63-179, 272-274, 286-287; J. BARNES, *La teoria aristotelica della dimostrazione* [1969], in *Aristotele e la conoscenza*, cit., pp. 187-220; G.E.L. OWEN, *Tibhenai ta phainomena* [1961], *ibid.*, cit., pp. 165-173; inoltre BERTI, *Introduzione*, in *Guida ad Aristotele*, cit. pp. 34-35; ZANATTA, *op. cit.*, vol. I, 45-46, 54-60.

⁶⁴ Cfr. BERTI, *op. cit.*, pp. 43-46; ZANATTA, *Lineamenti della filosofia di Aristotele*, Torino, UTET, 1997, pp. 102-103.

φαινόμενα. Di questo termine, che potremmo forse rendere con «evidenze», vanno distinti due significati. Un primo è «cose di cui si ha esperienza sensibile», un secondo «opinioni comuni o notevoli»⁶⁵. Il *De anima* fa ampio uso di entrambi i tipi di evidenze. Per ciò che concerne quelle del secondo tipo, si può ricordare che il primo libro è pressoché interamente dedicato all'esposizione e discussione delle dottrine dei predecessori. Riguardo al dato sensibile, invece, Aristotele è esplicito in I 1 (402b17-403a2). La conoscenza degli accidenti in conformità all'esperienza sensibile (b23: κατὰ τὴν φαντασίαν), è della massima importanza, in quanto una corretta definizione deve permettere di dedurli⁶⁶. Ciò non può essere più confuso con il problema già trattato della «deduzione» della definizione, né va inteso nel senso di un principio che si possiede in maniera innata, che permette di ricavare i dati dell'esperienza per ragionamento anziché tramite la sensazione. Piuttosto vuol dire che l'esperienza è importante per calibrare la definizione, e che verificarne la validità vuol dire anche verificarne l'accordo con le evidenze culturali e con quelle ricavate dall'esperienza sensibile. La dimostrazione sembra qui una sorta di «banco di prova» delle definizioni, uno schema formale di riferimento su cui verificare, in base all'esperienza sensibile, al senso comune e alle opinioni notevoli (le evidenze empiriche e culturali), la loro correttezza⁶⁷. Per esempio, l'osservazione dello stato di quiete alternato a quello di un moto che si sviluppa in tutte le direzioni, rende assurdo sostenere che l'anima possa identificarsi, in quanto principio motore, con gli atomi sferiformi sempre in movimento⁶⁸. La ricerca procede come camminando all'indietro mentre si guarda a ciò di cui si cerca la spiegazione. Ossia sempre *da* ciò di cui il principio è principio *verso* il principio, e, contemporaneamente, *a partire dal principio*⁶⁹. La definizione di anima ha nell'accordo con gli accidenti esperiti il suo criterio ultimo di validità, giacché deve poter entrare

⁶⁵ OWEN, *op. cit.*, pp. 165-173.

⁶⁶ Sulla scia di Bonitz, interpretano il termine nel senso non tecnico di ciò che ci appare nell'esperienza HICKS, *op. cit.*, p. 192; ROSS, *op. cit.*, pp. 167; MOVIA, *op. cit.*, p. 220.

⁶⁷ Hicks sembra cogliere appieno questa valenza. A dispetto della differenza tra il procedere delle scienze come la geometria e quello delle altre, la possibilità di dedurre le proprietà «serves as a test of a scientific demonstration» (HICKS, *op. cit.*, p. 191, *ad* 402b16; cfr. p. 193, *ad* b26). Le proprietà contribuiscono alla conoscenza dell'essenza presumibilmente perché ne possediamo una conoscenza comune già prima di sapere che sono deducibili dalla definizione dell'oggetto (*ibid.*, pp. 191-192 *ad* b 21).

⁶⁸ *De an.* I 3, 406 b17-20.

⁶⁹ Come ha magistralmente sottolineato WIELAND, *op. cit.*, pp. 285-286.

come premessa in una dimostrazione che concluda coerentemente ad essi. Utili in generale nella ricerca della definizione, gli accidenti causano nello specifico del discorso sull'anima, l'insorgere di notevoli difficoltà (403a3-5). Dal fatto che alcune di esse possano dirsi proprie della sola anima dipende la separabilità della stessa (403a10-12), e se anche è chiaro che le affezioni dell'anima coinvolgono sempre anche il corpo (403a5-7, a16-24, b16-19) e sono quindi in ultima analisi oggetto di studio del fisico (403a24-b16), resta la possibile e non trascurabile eccezione dell'intelletto (403a7-10).

Il problema posto dalla possibilità di attività psichiche immateriali, come visto, resta al centro dell'indagine sulla definizione di anima, tesa nello sforzo di garantirne la correttezza a prescindere da questa spinosa questione. Ciò avviene stabilendo che l'anima è forma del corpo che ha la vita in potenza in quanto causa di ciò che possiede la capacità di vivere, giacché questo consente ad Aristotele di guadagnare il primo punto del suo programma in accordo con l'evidenza comune, che la considera ciò per cui viviamo in senso principale, e senza doversi pronunciare in modo definitivo circa la separabilità dell'attività intellettuale. La questione potrà pertanto essere trattata del tutto liberamente in modo specifico e circoscritto, senza avere ripercussioni sulla coerenza della definizione generale.

5. La definizione aristotelica di anima tra Platone e il funzionalismo

Il dibattito sulle implicazioni dualistiche della concezione aristotelica del νοῦς ha notoriamente una tradizione antichissima, giacché la questione ha sempre occupato una posizione centrale tra quelle discusse dagli studiosi del pensiero dello Stagirita. Negli ultimi anni, tuttavia, ad essa sembra essersi sostituita quella sul presunto «funzionalismo» della concezione psicologica del filosofo, che ha prodotto interessanti sviluppi, quali la discussione sul ruolo del principio di omonimia e l'approfondimento sui diversi aspetti della dottrina della percezione⁷⁰.

⁷⁰ Nell'accezione pertinente per questa discussione, il funzionalismo è una teoria della mente che si basa, nella sua forma tipica, sull'autonomia della sfera «psicologica» da quella «materiale» (fisiologica, biologica, neurologica che dir si voglia). Questa si esplica almeno in tre aspetti: la variabilità di realizzazione materiale degli stati mentali (plasticità compositiva), il rifiuto del riduzionismo, l'accettazione della necessità di una qualche realizzazione

I pareri espressi dagli studiosi a riguardo sono tuttavia profondamente discordi. Già a prescindere dalla controversa questione dell'intelletto, che è ritenuta da tutti i sostenitori dell'interpretazione funzionalista di Aristotele una pesante eccezione alla modernità del suo impianto dottrinale, diverse considerazioni impongono di restringere l'ambito del confronto alle funzioni comuni al corpo e all'anima. Esse sembrano infatti presentare un aspetto psichico e uno corporeo, e a loro riguardo non influisce il fatto che con «materia» si intenda oggi qualcosa di molto differente dalla nozione aristotelica⁷¹ o che lo stesso ambito fisico presenti confini profondamente diversi per noi e per il filosofo⁷², né ancora l'assenza di ipotesi sull'intelligenza

materiale degli stati mentali. Ciò significa che la possibilità di avere intelligenza, credenze, desideri non è legata a una particolare realizzazione fisica. È indifferente se a esercitare una data funzione sia un cervello o una macchina o qualsiasi altra cosa. Per questa stessa autonomia, gli stati mentali non possano essere ridotti a un processo materiale, anche se si accetta che essi debbano essere realizzati in un processo materiale (cfr. M. DI FRANCESCO, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1996, pp. 128-132; NUSSBAUM-PUTNAM, *op. cit.*, pp. 33-35; COHEN, *op. cit.*, p. 58; WILKES, *op. cit.*, p. 123; FREDE, *op. cit.*, p. 104; CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, pp. 133, 135).

⁷¹ La materia è concepita da Aristotele come un principio esplicativo del movimento, che si dice per analogia e non necessariamente si riferisce a qualcosa di corporeo (NUSSBAUM-PUTNAM, *op. cit.*, pp. 31-33; per un'analisi classica sulla materia come principio del movimento, si veda WIELAND, *op. cit.*, pp. 139-177). Ciò è confermato dalle caratteristiche dell'intelletto passivo, che diviene tutti gli intelligibili: pur essendo incorporeo, esso ricopre il ruolo di principio materiale, come è richiesto dalla presenza di un cambiamento. Tutto questo non può stupire considerando che la materia è definita come lo $\xi\zeta$ ou. Al pari di altri principi, essa è una sorta di concetto funzionale, cioè una struttura implicita nel linguaggio necessaria perché sia garantita la possibilità del parlare delle cose (cfr. WIELAND, *op. cit.*, pp. 220-237; pp. 256-293). La materia aristotelicamente intesa è quindi profondamente diversa da una sostanza che ha proprietà fisse e peculiari, sufficienti ad esaurire e definire l'ambito fisico. Quest'ultimo punto di vista, che potremmo dire «cartesiano», è ritenuto ineludibile da BURNYEAT, *op. cit.*, pp. 15-16, 26, per questo criticato da Nussbaum e Putnam, che mostrano come alcuni filosofi contemporanei ritengano di doversi svincolare da esso (*op. cit.*, p. 47). A tale proposito non sembra convincente l'argomento di CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, p. 141, secondo cui, poiché il funzionalismo è compatibile con la concezione cartesiana della materia, ma essa non è compatibile con l'ilemorfismo, il funzionalismo non è compatibile con l'ilemorfismo. Oltre che la struttura stessa del ragionamento, sembra contestabile l'assunzione di principio di una incompatibilità tra l'ilemorfismo e una concezione cartesiana della materia, giacché si potrebbe sostenere, ad esempio, che la concezione cartesiana della materia equivalga a una forma iper-semplificata di ilemorfismo.

⁷² La sfera mentale rientra per Aristotele in quella fisica, ed è contrapposta, a differenza di quanto accade nelle concezioni moderne, a quella artificiale (è fisico ciò che ha in se stesso un principio di movimento, cfr. *Fisica*, 192b13-14, CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, pp. 129-133). Considerando gli sviluppi più recenti degli studi sulla intelligenza artificiale, tendenti a restringere le possibilità di realizzazione materiale e ad assumere come modello il funzionamento dei cervelli naturali, Wilkes riscontra in questo aspetto uno dei vantaggi

artificiale o la consapevolezza della genesi e degli scopi storici del funzionalismo⁷³. Ciò che viene ad assumere la massima importanza è infatti la possibilità di ammettere, in questo preciso ambito, una qualche forma di plasticità compositiva delle attività psichiche che ne escluda la riducibilità ai processi somatici.

La stessa esistenza di mutamenti fisici nel ristretto ambito delle attività psichiche specificate, tuttavia, è messa in discussione nell'interpretazione «antifunzionalista» della psicologia di Aristotele, in maniera tale da rendere del tutto improponibile ogni questione circa la riducibilità ad essi dei processi mentali. Secondo questa prospettiva, lo Stagirita porrebbe solo alcune condizioni materiali necessarie perché il processo «incorporeo» abbia luogo, ma esse non sarebbero in ogni caso sufficienti, come richiede invece in linea di principio il funzionalismo⁷⁴. L'essere o meno un vivente non sarebbe imputabile a una differenza fisica tra corpi, ma rappresenterebbe un dato di fatto primario che non postula alcuna spiegazione ulteriore. Poiché l'unico corpo che può dirsi vivente è quello che effettivamente vive, inoltre, è impossibile ammettere una qualsiasi forma di plasticità compositiva, che è elemento cardine del funzionalismo⁷⁵.

del ritorno a una nozione aristotelica di ψυχή, contro quella cartesiana di mente (*op. cit.*, pp. 124-125; cfr. DI FRANCESCO, *op. cit.*, pp. 150-160).

⁷³ Esso nasce come tentativo di conciliazione della sfera mentale con il mondo fisico modernamente concepito, teso a evitare gli inconvenienti tipici del materialismo e del comportamentismo, senza negare i progressi della scienza neurobiologica nella descrizione degli aspetti materiali dei processi psichici, né ricadere nel dualismo (CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, pp. 135-136; DI FRANCESCO, *op. cit.*, p. 150). Lo scopo della psicologia di Aristotele è invece quello di rendere conto della differenza tra il vivente e il non vivente all'interno del (suo) mondo fisico, dove il problema della conciliazione tra la sfera mentale e quella materiale non sorge (CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, p.143).

⁷⁴ BURNYEAT, *Is an Aristotelian...*, cit., pp. 19-24.

⁷⁵ *Ibid.* pp. 25-26. Già HEINAMAN, *Aristotle and the Mind-Body Problem*, «Phronesis», 35/1 (1990), pp. 100-102, notava che nulla prova che il filosofo accettasse la plasticità compositiva degli stati psichici, giacché il fatto che il ribollire del sangue sia, ad esempio, parte della definizione dell'ira (I 1), è piuttosto una prova in senso contrario. Se percepire è diventare come l'oggetto, inoltre, specifici tipi di percezione sono collegati a specifici tipi di cambiamento, per non parlare poi dalla possibilità che allo stesso stato fisico corrispondano o meno determinati stati psichici (403a21-22). Lo stile di molte definizioni formali di eventi psicologici, in aggiunta, è ben diverso da quello funzionalista (cfr. *Ret.* II 3), e mentre una caratteristica funzionale è una qualità, un evento psicologico ricade nella categoria del ποιεῖν o del πάσχειν. Il filosofo non può ammettere, per quest'ultimo motivo, che un evento sia costituito da una qualità, così come non può esserlo ad esempio una sostanza (*De an.* I 4, 410a13-22; *Met. Z* 13, 1038b23-27, 1039a30-32, 1070b2-4, 1073a36, 1086b37-1087a4, cfr. *Fisica* 265a15-16): forma di un evento deve essere un evento, così come forma di una sostanza deve essere una sostanza. Secondo J.O. NELSON,

Questa ricostruzione è tuttavia contestata da diversi altri autori, che rigettano la tesi secondo cui, durante le attività psichiche come la percezione, non esiste alcun processo somatico. In quest'ultimo ambito, anzi, il filosofo ammetterebbe una qualche forma di plasticità compositiva analoga a quella contemplata dal funzionalismo moderno, che è del tutto incompatibile con la riducibilità degli aspetti mentali a quelli fisici⁷⁶. La psicologia di Aristotele costituirebbe così un esempio di descrizione della realtà naturale così come ci viene incontro nelle apparenze, senza cercare una realtà nascosta cui ridurre la complessa unità che siamo, né cadere nei problemi del dualismo. Essa sarebbe quindi radicalmente differente dalla visione «oggettivistica» moderna, che pretende di ridurre la realtà delle cose alla loro descrizione nelle formule della fisica matematica,

Was Aristotle a Functionalist?, «Review of Metaphysics», 43/4 (1989-1990), pp. 795, 801, più radicalmente, Aristotele non è un funzionalista anche a prescindere dalla questione della plasticità compositiva. Nel suo pensiero non si riscontra, infatti, la tendenza a sostituire l'aspetto «nascosto» e «interno» della coscienza cartesiana con il «fuori» e il «non nascosto» delle descrizioni fisiche e comportamentali degli *inputs* e degli *outputs*. Questa mossa teoretica, che scavalca il problema della dimostrazione dell'esistenza delle altre menti, costituisce l'aspetto fondamentale del funzionalismo, da cui deriva in seconda istanza la sua teorizzazione della plasticità compositiva del mentale.

⁷⁶ Nussbaum ammette che tale possibilità poteva essere suggerita dalla posizione espressa nell'edizione del *De Motu Animalium* del 1978 da lei curata, che è stata tuttavia riveduta e corretta successivamente in studi pubblicati. Come spiegano NUSSBAUM e PUTNAM, *op. cit.*, pp. 33-35 (cfr. DI FRANCESCO, *op. cit.*, p. 132), infatti, l'ammissione della possibilità di diverse realizzazioni fisiche di una stessa attività psichica è inconciliabile col sostenere la sua riducibilità a livello fisico. L'impossibilità di ritenere riduzionista la teoria psicologica aristotelica, d'altronde, è sostenuta anche da Frede, il quale pure nega che le affezioni dell'animo siano definite funzionalmente. Egli nota che esse devono sempre essere accompagnate da una descrizione del processo materiale in termini di organi e loro proprietà (*op. cit.*, p. 104). Emblematico sarebbe il caso dell'ira, giacché di essa deve dirsi anche che è un ribollire del sangue (430a16 sgg.). L'antiriduzionismo aristotelico sarebbe invece fondato sulla generale impostazione ileomorfa, dal momento che la forma non è meramente identificabile con la struttura e la proporzione tra gli elementi componenti il corpo, come testimonia il rifiuto della dottrina dell'anima armonia in I 4, 407b 28-408a19 (*ibid.*, pp. 98-103). Frede fa leva sulla priorità della forma e della funzione (è in relazione a essa che, poi, è necessario un certo corpo adatto), che è un punto epistemologico che mira alla piena comprensione degli oggetti, evitano di ridurli a mere e contingenti configurazioni degli elementi. Descrivere la costruzione di una casa in termini esclusivamente materiali, come sovrapposizione di un mattone sull'altro, non è sufficiente per qualificare il processo. Per distinguerlo da un qualunque altro processo materialmente identico occorre il riferimento all'arte di costruire. Non si tratta di introdurre una qualche misteriosa entità mancante, ma di dare una spiegazione (non differente, ma) ulteriore: per comprendere completamente la digestione, non è sufficiente una puntigliosa descrizione materiale, ma occorre aggiungere un riferimento all'anima, qualificando il processo come esercizio di una capacità di un organismo vivente.

e costituisce il presupposto dal quale l'esegesi antagonista proclama l'inaccettabilità di una filosofia della mente aristotelica⁷⁷.

Sulla scorta di quanto detto, è evidente che la questione circa il funzionalismo di Aristotele deve essere affrontata in relazione alla sua trattazione delle funzioni comuni al corpo e all'anima, con particolare attenzione a quella tra esse più ampiamente discussa, vale a dire la percezione⁷⁸. Si può tuttavia rilevare fin d'ora un aspetto decisamente problematico non solo per l'esegesi funzionalista, ma per qualsiasi ricostruzione che enfatizzi eccessivamente la modernità dell'impianto dottrinale aristotelico. Tale è la causalità efficiente che Aristotele attribuisce all'anima in *De an.* II 4⁷⁹. Come è stato sottolineato da più studiosi, infatti, in 415b28-416a9 il filosofo spiega che l'anima si oppone alle contrarie tendenze degli elementi verso il proprio luogo naturale⁸⁰. Davvero notevole è poi la tesi per cui la natura del fuoco può essere detta concausa della nutrizione, ma non causa in senso assoluto, giacché tale titolo spetta invece all'anima (416a9-19). Aristotele argomenta infatti questa istanza sottolineando che mentre l'aumento del fuoco, finché c'è combustibile, procede all'infinito, per gli esseri che sussistono naturalmente c'è un limite e una proporzione della loro crescita e della loro grandezza, imposti dall'anima. Questi rilievi sono della massima importanza, giacché provano che *l'anima interviene già a livello del «meccanismo» fisiologico*. La funzione regolatrice esercitata sugli aspetti corporei delle attività psichiche costituisce, evidentemente, un ulteriore motivo di irriducibilità dell'anima agli aspetti corporei, tanto originalmente quanto anacronisticamente aristotelico. Per la stessa descrizione materiale del vivente, infatti, non sono sufficienti gli elementi componenti e la struttura e proporzione della composizione. L'anima determina e spiega alcuni comportamenti che gli elementi non hanno da se stessi, né a causa della proporzione secondo cui sono combinati. In questo

⁷⁷ NUSSABAUM-PUTNAM, *op. cit.*, pp. 46, 55-56.

⁷⁸ Non sembra infatti particolarmente convincente ed esaustivo il rilievo di R. MANNING, *Materialism, Dualism and Functionalism in Aristotle's Philosophy of Mind*, «Apeiron» 19 (1985), pp. 11, 20-22, secondo cui l'elenco e la trattazione delle varie facoltà contenuti nel *De Anima*, costituendo una risposta non alla domanda di dualisti e materialisti «che cosa è l'anima», ma a quella funzionalista «che cosa fanno i corpi viventi?», costituirebbero una prova del funzionalismo di Aristotele.

⁷⁹ Cfr. COHEN, *op. cit.*, p. 70.

⁸⁰ Cfr. H. GRANGER, *Aristotle and the Functionalist Debate*, «Apeiron», 23 (1990), pp. 42-43; CODE-MORAVCSICK, *op. cit.*, p. 139.

senso, la tesi secondo cui la filosofia aristotelica della mente è per noi inaccettabile conserva intatta la sua ragionevolezza, a prescindere dalla scorrettezza o meno delle interpretazioni che i suoi sostenitori offrono sulle questioni cui si è accennato.

Il riconoscimento del ruolo causale dell'anima, inoltre, sembra far risorgere la questione sulla sostanzialità dell'anima. Secondo alcuni avversari dell'interpretazione funzionalista, infatti, esso implica che l'anima sia a pieno titolo una «cosa»⁸¹. Questo sarebbe del resto confermato, oltre che dalla sua irriducibilità all'organizzazione e struttura degli elementi materiali (I 4)⁸² o al corpo stesso⁸³, dal suo essere, in quanto forma, una sostanza⁸⁴. È stato quindi proposto di considerare la teoria psicologica aristotelica, già a prescindere dalla questione del *voûç*, alla stregua di una moderna forma di dualismo non cartesiano⁸⁵. Questo sarebbe del resto necessario considerando

⁸¹ Così GRANGER, *op. cit.*, pp. 39-40, che sottolinea che solo una cosa può fungere da causa. Anche se si ritiene, secondo il sapere filosofico contemporaneo, che termini di una relazione sono sempre degli eventi, si può infatti notare che gli eventi sono comunque cause perché le cose agiscono tramite eventi.

⁸² H.M. ROBINSON, *Mind And Body in Aristotle*, «Classical Quarterly», 72 (1978), pp. 119-121, ricorda che per Aristotele l'anima non è meramente la struttura o il corretto funzionamento degli organi. Essa è in se stessa impassibile e costituisce un potere anteriore al corpo che si serve di esso. La stessa posizione è espressa da HEINAMAN, *op. cit.*, pp. 88-92, che, oltre a fornire una dettagliata analisi di I 4, rileva che l'anima non può essere organizzazione del corpo già in ragione della sua localizzazione nel cuore e dell'impassibilità assegnatale in I 1, 408b20-29.

⁸³ CH. SHIELDS, *Soul and Body in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6 (1988), pp. 114-129, propone quattro argomenti per l'immaterialità dell'anima, fondati sulla sua immobilità per sé (*De an.* I 3; *Fisica* IV 4, 211a5, 212a11-a 31 sgg.; *De caelo* I 2, 268b14-16), ingenerabilità (*Met.* XII 3, 1032a20; VII 8) e indivisibilità (*GC* I 2, *Met.* B 3, 999a1-5, V 6, X 1; *De an.* I 5, leggendo «non divisibile» con Ross e Moerbeke), nonché sulla tesi di *Met.* Z 17 per cui essa non può essere un elemento o composta da elementi, dal momento che un corpo è invece tale (*GC* II 6 334a 10-11; cfr. *De an.* I 4, 406a12 sgg.: l'anima non ha movimento naturale, a differenza di ciascun elemento).

⁸⁴ SHIELDS, *op. cit.*, p. 112. Per GRANGER, *op. cit.*, pp. 42-43, l'attribuzionismo può invece in linea di principio ammettere che la forma è un'entità differente da quelle materiali, sebbene esso sia smentito dal ruolo causale dell'anima

⁸⁵ Per SHIELDS, *op. cit.*, pp. 106, 131-132, Aristotele è teorico di un dualismo sopravveniente, giacché sostiene tanto la sostanzialità dell'anima e del corpo quanto la dipendenza ontologica da esso della prima. Le proprietà base influenzano e determinano quelle sopravvenienti, ma sono condizioni solo sufficienti per la loro esistenza (possono esserci differenti proprietà base per le medesime proprietà sopravvenienti). Analoga è la posizione di GRANGER, *op. cit.*, pp. 44-46, 49, che sostiene che l'anima è una sorta di cosa-potere (*power-thing*), giacché se da un lato non può essere una cosa in quanto è differente dalle parti materiali (*Met.* Z 17) ed è definita come una proprietà dispositive (*De an.* II 1-2), dall'altro deve esserlo per via del ruolo causale assegnatole. Similmente interpreta HEINAMAN, *op. cit.*, pp. 88-92, che approssima la posizione aristotelica al moderno dualismo

che l'anima è spesso posta dal filosofo come soggetto (*ὑποκείμενον*) degli eventi mentali.

Quest'ultimo punto, fondamentale per l'esegesi dualista tanto quanto per un confronto tra la nozione moderna di mente e quella aristotelica di anima, è tuttavia particolarmente controverso, specie in ragione di un celebre passaggio di *De an.* I 4, secondo cui asserire che l'anima è in collera equivarrebbe a dire che tesse o che costruisce una casa, mentre è forse meglio precisare che non l'anima stessa prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo di essa. Il passo è normalmente letto in senso anti-dualista, giacché sembra escludere che l'anima sia una sostanza. È stato tuttavia notato, nella direzione opposta, che in virtù della possibilità che l'anima sia mossa per accidente ammessa nel medesimo capitolo, il brano escluderebbe soltanto che l'anima è soggetto delle affezioni per sé, non che lo sia in assoluto⁸⁶. Al di là delle divergenze tra gli studiosi, sembra impossibile non concedere che l'anima possa dirsi soggetto al pari di tutte le altre forme (*Met.* H 1, 1042a26-29), ma non è chiaro in che senso debbe intendersi questo essere *ὑποκείμενον* delle forme, né soprattutto se quello dell'anima sia assimilabile a quello del composto animato, pur non essendo essa separabile dall'organismo né movibile se non per accidente⁸⁷. Secondo una proposta alternativa, inoltre, l'anima

emergente. Alla luce del disaccordo tra i filosofi contemporanei circa la riducibilità delle proprietà disposizionali alla struttura fisica che le possiede, e la possibilità di ritenerle irriducibili ma non per questo non fisiche, egli tuttavia ammette che è difficile stabilire se la teoria aristotelica dell'anima possa effettivamente dirsi dualista.

⁸⁶ Questa la tesi di CH. SHIELDS, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, in J.P. ANTON, A. PREUS (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy V*, Albany (NY), 1992, pp. 229-235, secondo cui negare in assoluto che l'anima è *ὑποκείμενον* implica una contraddizione con il suo essere sostanza, giacché l'essere *ὑποκείμενον* sarebbe uno dei criteri di sostanzialità teorizzati nella *Metafisica*. In quest'ultima opera Aristotele distingue infatti due sensi differenti del termine *ὑποκείμενον*: un primo si riferisce a ciò che è soggetto determinato di proprietà e affezioni, un altro a ciò che è sostrato indeterminato della forma, vale a dire alla materia (Z 13, 1038b1-6; H 1, 1042a26-29; Z 3, 1028b36-1029a3). L'argomento di *De an.* II 1, 412a18-19 nega che l'anima sia *ὑποκείμενον* solo in questo secondo senso, e il filosofo stesso altrove attribuisce all'anima direttamente affezioni psichiche (III 4, 429 a 10-11).

⁸⁷ Se anche l'anima può essere soggetto di movimento per accidente, ciò non implica, secondo H. GRANGER, *Aristotle on the Subjecthood of Form*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 13 (1995), pp. 150-152 e 155-158, che essa è soggetto allo stesso modo del composto, ma semmai il contrario. Il composto è infatti mosso per sé, e ciò che può inferirsi è al massimo che le proprietà psichiche appartengono all'anima in modo derivato. La divergenza tra Granger e Shields riguarda la dipendenza tra i criteri di sostanzialità posti in *Met.* H 1. Qui si afferma che la forma può essere detta *ὑποκείμενον* come *τόδε τι*, precisando che la materia è *τόδε τι* in potenza e che la forma (*λόγος ομορφῆς*) è separata *τῷ λόγῳ* (cfr. *Fisica* 193b 4-5), mentre solo il composto è separabile in assoluto. Per CH.

sarebbe soggetto del solo aspetto formale delle affezioni, mentre il corpo lo è del loro aspetto formale e materiale insieme⁸⁸.

SHIELDS, *The Subjecthood of Souls and Some Other Forms: a Response to Granger*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 13 (1995), pp. 166-167, essere τὸδε τι e essere χωριστόν sono due criteri distinti, e non c'è alcuna prova del fatto che la diversa separabilità implichi un diverso modo di essere soggetti. In generale, osserva lo studioso, la dipendenza ontologica e la non mobilità per sé non implicano l'impossibilità di essere un soggetto in senso proprio. Il fatto che i movimenti dell'anima siano per accidente non implica infatti che essa non possa dirsi soggetto alla pari di ciò che è mosso per sé (ciò non è vietato per l'equipaggio di una nave né per una moneta nella tasca di chi cammina, nemmeno precisando che l'anima (a differenza dell'equipaggio e della moneta) è tra le cose che non possono in ogni caso essere mosse per sé (cfr. *Fisica* 211a17-24). Un'entità che sopravviene a ciò da cui è composta, anzi, può essere soggetto di attributi che non sono predicabili di ciò su cui essa sopravviene: un'azienda, che pure dipende ontologicamente dai lavoratori che la compongono, può incrementare gli utili senza che necessariamente lo facciano i lavoratori che la costituiscono (*ibid.*, pp. 170-175). Secondo il parere di H. GRANGER, *The Subjecthood of Form: A Reply to Shields*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 13 (1995), pp. 180-182, invece, esiste una dipendenza reciproca tra il criterio di separatezza e quello della determinatezza. Essi sono associati in *Met.* D 3, 1017b25; Z 3, 1029a28 e in particolare in H 1, 1042a26-31, dove il risolversi dell'esame dell'essere soggetto come τὸδε τι del composto nell'affermazione che esso è generato, distrutto e χωριστόν ἀπλῶς, indica inequivocabilmente una connessione tra la separabilità e l'essere soggetto in quanto τὸδε τι. Se anche non si pone una dipendenza stretta tra i criteri, l'attenzione riservata, nella discussione sull'essere un soggetto, alla diversa separatezza che compete alla forma e al composto, deve in ogni caso avere una qualche conseguenza sul modo in cui si è soggetto. In assenza di una prova del fatto che l'anima, pur essendo soggetto κατὰ συμβεβηχός delle affezioni che sono del corpo καθ'αυτό, lo è alla pari del composto, risulta per lo studioso più convincente la lettura ordinaria di 408b1-18, che nega semplicemente e in assoluto che l'anima possa dirsi soggetto. Affermando che forse (ἕσος) è meglio dire che il soggetto è il composto e non l'anima, Aristotele riconoscerebbe soltanto che è scomodo e faticoso abbandonare l'espressione ordinaria, secondo cui l'anima compie e subisce azioni (utilizzata infatti dallo stesso filosofo in 418a14, 427a20, 429a10-11), e non che l'anima debba essere teorizzata come soggetto (GRANGER, *The Subjecthood of Form*, cit., pp. 183-185).

⁸⁸ Questa la prospettiva che emerge dall'analisi degli eventi mentali offerta da HEINAMAN, *op. cit.*, pp. 92-93, 97, nota 28. Egli nota che, in base a 403a24-b19, nella maggior parte degli eventi psichici comuni al corpo e all'anima, esiste un mutamento somatico che ne costituisce la materia, e una forma che deve riguardare l'anima. Non potendo essere un mutamento (la parte materiale dell'evento psichico è un mutamento), né un'occorrenza o una condizione o una mera capacità dell'anima, la forma deve essere un'attività, nel senso tecnico del termine contrastato con il mutamento in *Met.* Θ 6, 1048b18-35 e *Et Nic.* X 3. L'anima è quindi soggetto proprio delle attività che costituiscono l'aspetto formale degli eventi psichici, come è confermato dai passi in cui essa è dichiarata soggetto degli eventi mentali. Del resto, prosegue lo studioso, tutti gli esempi di attività sono eventi psichici, ed esse non richiedono un soggetto che sia dotato di grandezza. L'argomento di *Fisica* VI 4 sulla necessità che ciò che si muove abbia grandezza infatti non si applica, giacché nelle attività non ha luogo uno sviluppo temporale con un inizio, una fine e stadi intermedi (*ibid.*, p. 94). Secondo Heinaman (*ibid.*, pp. 98-99), inoltre, nulla vieta di ammettere la presenza di un nesso causale tra l'attività e il mutamento che compongono gli eventi psichici: l'anima può produrre il cambiamento e il cambiamento l'attività dell'anima. L'assenza di contatto non è infatti problematica (l'anima non può avere contatto con alcunché essendo immateriale), e il modo in cui l'anima muove non è naturale, ma si basa su scelta e pensiero (cfr. 406b24-

Ancora una volta, pertanto, emerge con evidenza la centralità della questione sulla separabilità dell'anima dal corpo: essa potrebbe dirsi sostanza a pieno titolo solo stabilendone la capacità di sussistere a prescindere dal corpo. Cionondimeno, anche in caso contrario la ψυχή aristotelica potrebbe dirsi in un certo qual modo, in quanto forma, soggetto delle attività psichiche, e ciò la avvicina a una nozione analoga a quella moderna di mente, almeno tanto quanto la allontana da qualsiasi prospettiva moderna il ruolo causale assegnatole. L'impianto dottrinale elaborato dal filosofo permette che una forma presenti aspetti propri di una sostanza accanto ad altri che lo sono di un attributo, ma questo implica che la sua psicologia risulti sfuggente rispetto agli schemi concettuali moderni⁸⁹. Questo può sembrare prezioso vantaggio dell'impostazione aristotelica, ma presta il fianco alle accuse di chi ha scorto nell'ilemorfismo una teoria metafisica apparentemente attraente per la sua elasticità, ma in realtà semplicemente confusa e oscillante tra dualismo e materialismo non riduzionista⁹⁰.

Tale genere di questioni non sorge certamente se, in maniera decisamente meno azzardata sul piano storico, si cerca di evidenziare l'originalità della concezione aristotelica confrontandola a quella del suo maestro Platone. Mentre quest'ultimo considerava la conoscenza che si occupa dei vari tipi di anima esistenti in natura come un discorso verosimile (*Timeo*, 29 b-d.), in quanto ha per oggetto la realtà che diviene, con Aristotle si profila la possibilità di una *scienza* della realtà diveniente, di cui quella che ha per oggetto l'anima è parte. Tale scienza, lo si è visto, ha la stessa struttura metodologica delle altre: nei φαινόμενα il punto di partenza, nella dialettica lo strumento di ricerca dei «perché» che a quei φαινόμενα devono concludere e fornire spiegazione. Aristotele anzi considera, in apertura del *De anima*, la ricerca sulla ψυχή ai primi posti tra le scienze, oltre che per

25). Questa possibilità è confermata dal caso dei motori che muovono senza essere mossi, privi di grandezza (*GC* 323a13-34; *De an.* II 1, 406a3-4; *Fisica* VIII 5).

⁸⁹ Secondo GRANGER, *Aristotle and the Functionalist Debate*, cit., p. 45, a chi obiettasse che l'anima resta comunque una proprietà che può, in virtù della visione del mondo aristotelica, avere un ruolo causale, si può ribattere che la nozione aristotelica di proprietà, così teorizzata, differirebbe dalla nostra tanto decisamente da mettere in dubbio la loro stessa paragonabilità.

⁹⁰ Così WILLIAMS, *op. cit.*, pp. 191-192, 196-197. In maniera diametralmente opposta, per GRANGER, *Aristotle and the Functionalist Debate*, cit., p. 45, più che accusare il filosofo di confusione tra cose e proprietà, si dovrebbe ammettere che la sua concezione mostra i limiti della distinzione moderna tra esse.

il valore dell'oggetto, per l'esattezza della conoscenza (402 a 1-7). Per Platone, l'anima è un ente divinamente forgiato guardando all'idea di vivente in sé. Essa è quindi essenzialmente vivente, e riproduce l'autarchia del modello nel mondo del divenire, secondo la struttura dell'automovimento. Quest'entità è quindi immortale e distinta dal corpo, cui è stata legata dal Demiurgo. In Aristotele, invece, l'anima è componente formale degli enti naturali che sono capaci di vivere. Essa è principio della capacità di vivere e, contrariamente a quanto avviene in Platone, il corpo animato e l'anima (di qualsiasi tipo essa sia) sono componenti indissolubili della stessa realtà fisica, non due entità contrapposte. Non esiste poi alcun modello ideale di anima, e ciascuna di esse presenta una struttura essenzialmente non autarchica. L'azione esercitata dall'ambiente esterno sull'anima è imprescindibile, in pieno accordo con la struttura del «muoversi mosso» presente, come già notato sulla scia di Wieland, in ogni movimento naturale. Risulta poi affatto differente, in base a tali presupposti, la distinzione delle specie e delle parti dell'anima operata dai due filosofi. Secondo il verisimile discorso platonico, i tipi di anima sembrano ordinati secondo un progressivo allontanamento dal modello ideale: le diverse specie animali sorgono dal progressivo decadere della parte divina dell'uomo, e le anime immortali (tanto dei corpi celesti, quanto dell'uomo) sono le migliori imitazioni possibili del modello ideale. Quanto alle ulteriori anime presenti nell'uomo, esse sono necessaria conseguenza della sua realizzazione, comunque imperfetta, e sono finalizzate al mantenimento dell'anima razionale. Esse sono parti spazialmente separate, tanto che sembra legittimo parlare di *anime* dell'uomo tanto quanto di parti dell'anima umana. Per Aristotele, come visto, le cose stanno diversamente. La differenza e molteplicità delle specie di anima non è riconducibile alla trasformazione di un unico ente, ma è qualcosa di originario, un *φαινόμενον* da cui prendere le mosse. In ogni organismo, con la sola possibile eccezione dell'intelletto, esiste un'unica anima, e la distinzione delle parti avviene solo sul piano logico-funzionale. Le parti inferiori non sono inoltre finalizzate al mantenimento di quella superiore, ma tutte quante insieme, secondo le rispettive modalità, servono a garantire il mantenimento in vita (o una migliore condizione di essa) per l'entità fisica di cui sono forme, nonché alla preservazione della forma stessa. Per Platone l'anima è dunque una categoria cosmologica denotante alcuni enti che, modellati a immagine della realtà ideale,

ne approssimano a livelli diversi l'autarchica perfezione e armonia. Per lo Stagirita, ψυχή è il nome che assegnamo ai principi formali delle molteplici specie di enti naturali capaci di vita.

7. Il necessario proseguimento della ricerca sull'anima

In 414b20 sgg. Aristotele paragona la definizione di anima a quella di figura: come non esiste una figura oltre il triangolo e quelle che ne conseguono, così non esiste un'anima oltre quelle elencate poco prima, in 414a29-b19. In questa sezione, infatti, si erano distinte l'anima delle piante, che coincide con la sola facoltà nutritiva, e quelle degli animali, l'una non munita della capacità locomotoria (che comprende pure il tatto, e quindi il senso del piacere e del dolore e il desiderio), e l'altra dotata (cui si aggiungono gli altri sensi e, negli uomini, la capacità di ragionamento). Il filosofo prosegue affermando che in questi casi è ridicolo cercare il λόγος comune (τὸν κοινὸν λόγον), che non sarà proprio di nessuna, né riferibile ad alcune specie indivisibile. Tale affermazione potrebbe apparire problematica considerando che Aristotele stesso ha dedicato a questa impresa i precedenti due capitoli, ma in realtà il problema è del tutto fittizio. Innanzitutto, non si nega la legittimità di ricercare una definizione generale di anima, ma solo che ci si possa limitare a essa, trascurando quella delle specie indivisibili⁹¹. In tutta evidenza, inoltre, che il filosofo sta cercando di fornire, con questa discussione, la risposta a una delle aporie elencate nel proemio generale dell'opera (I 1). Come visto, infatti, egli poneva la necessità di stabilire se l'anima sia unica per la specie, o se si differenzi per specie o per genere. Bisogna cioè verificare se il λόγος sia uno come per «animale», oppure diverso per ciascuna, come per «cavallo», «uomo», «cane», «dio». In quest'ultimo caso «animale» in universale sarebbe nulla o posteriore (402 b 1-8). La risposta alla prima parte della questione sembra piuttosto chiara: esistono diverse specie di anima, e bisogna cercare il λόγος di ciascuna di esse. Ciò non toglie, però, che sia possibile definire un elemento comune a tutte le specie di anima, dandone la definizione generale che si è analizzata.

⁹¹ Cfr. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, cit., p. 294; BARNES, *op. cit.*, p. 102; O'MEARA, *op. cit.*, p. 169, pone il problema, ma non pare proporre poi alcuna soluzione; rileva il contrasto anche ACKRILL, *op. cit.*, p. 119.

Il brano richiamato sembra contenere, inoltre, alcune indicazioni utili alla determinazione dello statuto logico della nozione generale di anima delineata. L'elemento comune a tutte le anime cui la definizione si riferisce non sembrerebbe infatti, come pure si è sostenuto, la facoltà nutritiva⁹², bensì l'identico rapporto causale che lega le facoltà (che sono elementi costitutivi di ogni anima) alle attività e agli oggetti corrispondenti. In tal modo, un'unica determinazione è predicabile di tutte le facoltà dell'anima, quindi anche dell'anima nella sua interezza, nel medesimo senso (ferma restando la differenza tra le facoltà e l'anima nel suo complesso). Per quanto vaga, esiste una nozione unica e univoca di anima, e il rapporto che lega a essa i tipi concreti di anima è quello esistente tra un genere e le sue specie⁹³. Conseguentemente, la soluzione dell'aporia presentata in I 1 non è che la nozione comune alle specie di anima è nulla, ma che essa è logicamente posteriore.

Aristotele, rispondendo poi l'ordine in cui sono disposte le varie facoltà dell'anima, promette una successiva ricerca sulla sua causa (415a1 sgg.), che avrà luogo nei capitoli conclusivi dell'opera (III 12-13). In essi si spiega che un essere che vive, dacché è generato, deve necessariamente conoscere una crescita, una maturità e un declino. Ciò non è possibile senza nutrirsi, e questo è il motivo per cui ogni animato deve avere la facoltà nutritiva finché vive. Che gli animali debbano avere almeno un senso, quello del tatto, sembra poi dovuto al fatto che la natura non fa nulla invano congiunto alla non semplicità del corpo degli animali, giacché avere un corpo siffatto è condizione per il possesso della facoltà sensitiva. La presenza dei sensi a distanza (vista, udito, olfatto) sembra invece necessitata da quella della capacità di locomozione (434b24 sgg.; 434a34-b8): quest'ultima infatti serve agli animati che ne sono dotati per nutrirsi (in quanto essi, a differenza degli animati stazionari, non ricavano il

⁹² Secondo MOVIA in ARISTOTELE, *L'anima*, cit., pp. 60-61, è implicito nel passo che è questa facoltà a garantire la continuità tra i tipi di anima, ed essa si configura quindi come l'elemento comune ad esse. Poiché il genere (e il concetto univoco che lo esprime) deve contenere in potenza le sue specie, ed è da esse specificato costituendone l'elemento comune (*Met.* Δ 28, 1024b4-6), mentre la facoltà nutritiva, che funge da elemento comune, non contiene le altre facoltà, (*De an.* II 3: è la facoltà superiore che ingloba e contiene quella inferiore), la relazione tra l'elemento comune e i tipi di anima non è di genere a specie. Seppure in via del tutto congetturale, ammette Movia, si può supporre quindi che la definizione comune di anima si applichi direttamente all'anima vegetativa, e solo per analogia a quelle superiori, secondo lo schema della omonimia πρὸς ἔν.

⁹³ Cfr. ZANATTA, *Lineamenti...*, cit., pp. 139-140.

nutrimento dall'ambiente in cui sono nati), ma perché la nutrizione avvenga tramite locomozione occorrono anche i sensi a distanza. Ciò vale anche nel caso degli animati che aggiungono alla capacità di locomozione quella di pensiero, dal momento che l'anima non può esercitare il pensiero prescindendo dalla sensazione. È quindi in questa serie di rapporti mezzo/fine che Aristotele che si risolve la causa della disposizione tra le facoltà dell'anima⁹⁴.

I passi del capitolo II 3 cui si è accennato rivestono un ruolo cruciale nella struttura complessiva del *De anima*. Pur non rinnegando il lavoro finora svolto per la definizione generale di anima, Aristotele pone come necessità imprescindibile per il completamento del discorso uno studio particolareggiato delle facoltà. Ciò conferisce la massima importanza alla nota metodologica successiva (415a14-23) che, rispondendo all'aporia esposta in 402b9-16, sancisce l'opportunità di far precedere allo studio delle facoltà quello delle corrispondenti attività, in quanto esse sono logicamente anteriori. Per lo stesso motivo, anzi, ancor prima delle attività devono essere trattati i rispettivi oggetti. Tutti i contenuti dell'opera risultano infatti, in questo modo, organizzati in vista di un solo scopo: definire adeguatamente che cos'è l'anima.

Nel proseguimento del *De anima*, infatti, Aristotele non è interessato a tutte le operazioni di cui l'anima è principio. Non è ad esempio mai tematizzata la memoria, né i sogni, né la respirazione. Inoltre si può considerare come la trattazione della ὄρεξις sia sviluppata accennatamente e solo perché imprescindibile nello studio

⁹⁴ S. MANSION, *Soul and life in De Anima*, in *Aristotle on Mind and The Senses*, cit., pp. 9-13, scorge nei rapporti mezzo/fine un modo per integrare nell'anima i vari tipi di vita che sono originariamente differenti, ma ne denuncia l'insufficienza rispetto al problema fondamentale della psicologia aristotelica. Esso consiste per la studiosa nell'armonizzazione dei due sensi fondamentali del termine «vita»: l'animazione di un corpo e il pensiero immateriale (*ibid.*, p. 15). A prescindere dalle libere e personali riflessioni che Mansion propone per superare tale difficoltà, va notato innanzitutto, ancora una volta, che l'animazione di un corpo fornisce per Aristotele la *capacità* di vivere, e non la vita. La contrapposizione (quasi) insanabile posta da Mansion, in questo quadro, non sorge. Né occorre, come già s'è detto, cercare a tutti i costi un'unificazione di tutti sensi in cui si dice «vita». Aristotele sembrerebbe piuttosto pronto a riconoscere che la varietà di sensi del termine non sia unificabile. Né del resto, come visto, sembra potersi concludere alcunché, a riguardo dell'unità reale dell'anima individuale, dalla consequenzialità con cui sono disposte le facoltà psichiche. Unitaria è piuttosto la definizione di anima come ciò per cui viviamo, nel senso primo di principio che conferisce ad un corpo organico una determinata capacità psichica. Essa ricomprende infatti ciascuna anima e ogni sua facoltà, da quella intellettiva a quella nutritiva e generativa.

della locomozione (III 9-11). La stessa φαντασία viene ad essere il centro dell'attenzione solo quando può essere fonte di problemi per la classificazione dei tipi di anima. Essa è infatti da un lato differente dalla sensazione, in quanto non tutti gli animali ne sono dotati, appartiene necessariamente agli animali dotati di locomozione, ed è un certo tipo di νοεῖν (III 3; III 10, 433b28-29); dall'altro deve essere distinta dal νοῦς vero e proprio, perché altrimenti quest'ultimo non potrebbe determinare la distinzione di un'ulteriore specie di anima. Il filosofo, in altre parole, opera una selezione sui temi da analizzare, e per questo il suo scopo non è certamente quello di trattare esaustivamente di tutti i «componenti» (le facoltà e attività psichiche) che possono riscontrarsi in natura nelle anime. Aristotele sembra interessato esclusivamente alle parti e capacità utili alla differenziazione dei generi naturali di anima. Le laboriose disamine sugli oggetti, le attività e le facoltà non sono un arricchimento dell'opera fine a se stesso che si affianca, per affinità tematica, al discorso definitorio generale. Esse sono richieste nella definizione dei generi di anima, necessaria perché la ricerca non si risolva in uno sforzo ridicolmente sterile e inutile. È quindi giustificata l'analisi delle facoltà definitorie, che costituiscono le vere e proprie differenze specifiche dei generi di anima, nonché quella degli oggetti e delle attività psichiche corrispondenti, dal momento che, in generale, è a partire da esse che le parti o facoltà dell'anima devono essere determinate.