

(in “Verifiche”, 30 (2001), pp. 3-73)

Franco Chiareghin

Attrattori e strutture frattali nel *De anima* di Aristotele

1. Tra “filosofia seconda” e “filosofia prima”.

Il *De anima* è un testo che in più di un punto sembra essere tenuto a freno dal suo autore, soprattutto là dove la materia tende a debordare dai confini che le sono assegnati. Come opera di apertura alle ricerche specialistiche in campo biologico, essa appartiene all’indagine “fisica” e quindi alla “filosofia seconda”. Ma proprio perché l’anima è “in certo modo *tutti* gli esseri”¹ e la sua conoscenza contribuisce “grandemente alla verità in *tutti* i campi”², il trattato che la concerne non solo giunge più volte in prossimità dei confini che delimitano il campo della “filosofia prima”, ma anche li oltrepassa. Data la natura dell’opera, si tratta d’incursioni necessariamente brevi in un ambito che non è di sua pertinenza. E tuttavia rimane in chi legge la sensazione di venire talvolta abbandonato proprio quando sarebbe giunto il momento di esprimersi più diffusamente intorno ad alcune delle strutture di base su cui si regge l’intera ricerca. Così accade (è appena il caso di ricordarlo) per il luogo forse più tormentato dalla critica, il cap. 5 del III° libro, dove viene introdotto il tema del *νοῦς ποιητικός*, dell’intelletto produttivo. Ciò che s’intravede dallo spiraglio aperto per un attimo sul campo della “filosofia prima” è sufficiente per riportarne la visione, alquanto enigmatica, di qualcosa che si pone al vertice di tutto l’impianto sistematico della psicologia aristotelica, ma che insieme la oltrepassa e che proprio per questo avrebbe meritato una maggiore generosità espositiva da parte del suo autore.

Le riflessioni che seguono, attratte da questi territori di confine tra *πρώτη* e *δευτέρα φιλοσοφία*, non presumono certo di mettere in bocca ad Aristotele quello che egli non ha ritenuto opportuno di dover dire, ma guardano alla parsimonia aristotelica come dovuta per lo più al fatto che gli sconfinamenti nel campo della filosofia prima, oltre a non essere strettamente pertinenti alla natura del trattato, toccano temi che egli, a volte, ha sviluppato ampiamente altrove. E tuttavia essi acquistano una inflessione del tutto peculiare quando si presentano all’interno dell’indagine sull’anima. L’attenzione che qui viene loro rivolta vorrebbe accertare se l’interesse che merita l’impianto teoretico delle ricerche aristoteliche sull’anima non si debba limitare a un ambito puramente storiografico, ma sia in grado di offrire un contributo non marginale alla chiarificazione di alcuni concetti che orientano le indagini sulla fisiologia del vivente, sui processi sensomotori e sul loro rapporto alle funzioni cognitive. Sarebbe già un risultato insperato se lo sguardo di qualcuno che opera su questi campi d’indagine potesse soffermarsi per un momento su alcuni elementi caratteristici dell’impostazione aristotelica, per potergli poi chiedere se li ritiene in qualche modo ancora rilevanti per l’elaborazione dei quadri concettuali, all’interno dei quali egli svolge le sue ricerche.

La formulazione di un intento e di una speranza di questo genere possono apparire al minimo dettati da ingenuità. Sembra irrealistico infatti poter rintracciare un terreno comune di dialogo tra la biopsicologia, come oggi viene praticata, e un pensatore cui è

¹ *De an.*, III, 8, 431 b 21 (*L’anima*, trad., introd. e comm. di G. Movia, Napoli 1979, p. 188).

² *Ivi*, I, 1, 402 a 5-6 (p. 109).

completamente estranea una prospettiva evolutiva, che è interessato solo marginalmente agli aspetti adattativi della vita organica, per non parlare della sua incolpevole ignoranza su quanto ci viene insegnato dai processi microscopici, atomici e molecolari, connessi alle attività cognitive e locomotorie del vivente. Ancora maggiore perplessità può suscitare l'affidare questa possibilità d'incontro agli elementi più marcatamente "metafisici" della psicologia aristotelica, tenendo conto anche degli sviluppi, a volte caricaturali, cui sono andati incontro nella storia dell'aristotelismo. Eppure se si vuole esperire il tentativo di riscattare il testo aristotelico da un interesse meramente storico-erudito e renderlo partecipe di un dialogo rinnovato tra scienza e filosofia (spesso auspicato, non da ultimo, proprio dagli scienziati), credo che occorra guardare non tanto o non solo al dettaglio delle singole analisi svolte da Aristotele sui processi riproduttivi, nutritivi o cognitivi (che pure presentano aspetti di straordinaria acutezza), quanto piuttosto alle direttive teoretiche che le guidano, anche se, una volta esposte nella loro preliminare schematicità, possono risultare non esenti da una certa dose di ruvida violenza speculativa.

Innanzitutto il tema stesso della ricerca: l'*anima*. Nonostante qualche tentativo di riattualizzazione, il termine appare oggi così consunto, da rendere difficile il recupero della sua pregnanza originaria. Tuttavia le diffidenze nei suoi confronti possono cominciare almeno a diminuire se si tiene conto che col termine ψυχή Aristotele intende il possesso attuale della capacità di vivere da parte di un corpo che ha la vita in potenza³ ed è quindi il principio di organizzazione di quel complesso di capacità e di funzioni che permette di distinguerlo da un corpo "inanimato"⁴. Questo significa che quando gli elementi da cui sono composte le cose del nostro universo assumono una configurazione tale che consente loro di riprodursi, di nutrirsi, di crescere e di deperire, di essere principio di movimento, di percepire, di comprendere e di comprendersi, la presenza di una, di alcune o di tutte queste funzioni in una porzione di materia consente di definirla come vivente e la forma che ne organizza l'attività è l'anima.

Da questo punto di vista, l'anima è il modo in cui il carattere generale dell'essere *forma-di* qualcosa si specifica quando interviene a configurare ciò che possiamo riconoscere come vivente. In un'epoca come la nostra, da tempo orientata a un "eraclitismo" di fondo che vede tutte le cose coinvolte in una trasmutazione continua, si riaffaccia ora la consapevolezza dell'essenzialità del richiamo alle forme, a quegli εἶδη che i greci hanno avuto costantemente davanti agli occhi, fin dai poemi di Omero, e che hanno consentito loro di comprendere "ciò che è" sempre come "qualcosa che ha forma". Altrettanto torna a essere evidente che anche l'esistenza più labile ed evanescente non potrebbe sussistere senza un minimo di "forma" e che alla base di tutti i processi, dagli eventi atomici a quelli molecolari fino alle strutture viventi più evolute, vi sono ovunque delle forme che dettano le regole per ciascun livello di organizzazione e la cui capacità di conservazione attraverso le mutazioni non è meno fonte di meraviglia della loro esistenza.

Se ora vogliamo comprendere come una struttura primaria, qual è l'anima, conferisca il carattere di vivente a una materia che è suscettibile di divenire tale, dobbiamo rivolgerci alle funzioni che essa attiva e, ancor prima, al "modo" in cui essa le attiva. Su questo punto l'indicazione di Aristotele è inequivoca: a quanti ritengono che se l'anima è principio di movimento consegue che deve muovere se stessa, egli obietta che probabilmente non solo è falso, ma è addirittura "impossibile che essa sia dotata di movimento"⁵ e quindi essa attua la propria capacità formatrice rimanendo immobile, senza subire alcuna alterazione o

³ Cfr. *ivi*, II, 1, 412 a 3-21 (p. 137).

⁴ Cfr. *ivi*, II, 1, 412 b 6-413 a 3 (pp. 138-139).

⁵ *Ivi*, I, 3, 405 b 31- 406 a 2 (p. 118); cfr. anche I, 3, 406 a 12-14; I, 2, 403 b 28-31, 404 a 20-25; II, 4, 415 b 21-27.

mutamento. Che l'anima sia principio "immobile" di movimento non è certo sorprendente sulla base dell'ontologia aristotelica e tale affermazione va presa in tutta la serietà speculativa che essa richiede, anche se, così facendo, si corre il rischio di collocare un macigno inaggirabile sulla via dell'auspicato dialogo con la scienza. Quale aiuto, infatti, può mai venire da essa per l'elaborazione dei quadri concettuali della biologia e della psicologia?

Eppure è proprio questo il carattere primario e irrinunciabile dell'anima, al quale Aristotele tiene di più. Infatti la dottrina alla quale Aristotele affida il carattere di originalità della propria posizione e che guida la resa dei conti, contenuta nel primo libro del *De anima*, con le teorie dei suoi predecessori e contemporanei, riguarda proprio il fatto che costoro non hanno compreso che qualcosa può essere principio del movimento senza tuttavia essere esso stesso in movimento e che questo è il modo d'essere proprio dell'anima. Fintantoché l'idoneità della materia a essere vivificata le consente di svolgere la sua funzione formatrice, l'anima non è toccata da nessuna delle forme di mutamento che Aristotele enumera ("spostamento, alterazione, diminuzione e accrescimento")⁶.

Egli è ben consapevole di quanto questa convinzione contrasti non solo con la quasi totalità delle dottrine dei suoi predecessori⁷, ma soprattutto con l'esperienza immediata che ci fa dire che "l'anima prova dolore e gioia, coraggio e paura, e inoltre che si adira, percepisce e pensa"⁸. E poiché è ben difficile non ammettere "che il provar dolore o gioia e il pensare siano movimenti quant'altri mai, che ciascuna di queste affezioni sia un movimento particolare, e che questo movimento sia causato dall'anima"⁹, si è indotti a "credere che essa si muova: ma ciò", afferma recisamente Aristotele, "non è necessario"¹⁰. Quando diciamo che l'anima gioisce operiamo una sorta di metonimia, per cui trasferiamo un termine (il gioire) dal concetto al quale propriamente si applica (l'uomo come intero psicofisico) ad un altro termine (l'anima), nei cui confronti il primo sta in un rapporto di dipendenza.

Dovremmo allora avere nei confronti di espressioni come "l'anima è in collera o si addolora o s'impaurisce" la medesima cautela che abbiamo quando ci tratteniamo dal dire che "l'anima tesse o che costruisce una casa"¹¹. Infatti anche se è dall'anima che parte l'impulso al costruire o al tessere, queste operazioni sono compiute dall'uomo nella sua totalità: così come i movimenti del costruire e del tessere coinvolgono la parte organica dell'uomo, altrettanto vi appartengono quelli che impropriamente sono detti "moti dell'anima". Questa precisazione aristotelica è importante, perché permette di risolvere l'apparente contraddizione tra i passi in cui viene asserita l'immobilità dell'anima e quelli dove Aristotele sembra ammettere che l'anima si muove: ciò accade, ad esempio, sia quando egli parla dell'alterazione che l'anima subisce nei processi percettivi o nel passaggio dalla potenza all'atto (e quindi nel movimento), da cui sono affette le diverse funzioni o capacità dell'anima (vegetativa, sensitiva, intellettuale)¹², sia quando egli ammette quella forma radicale di movimento che è la corruzione cui va incontro l'anima, con la sola eccezione del *νοῦς ποιητικός*¹³.

⁶ *Ivi*, I, 3, 406 a 13 (p. 119).

⁷ Dalla condanna generale sembrano salvarsi da un lato Anassagora, di cui egli parla qui con notevole rispetto per la recisione con cui ha affermato la separatezza, la purezza, la semplicità del *νοῦς* e la sua capacità di conoscere e di mettere in movimento l'universo (anche se ha omissso di chiarire non solo il suo rapporto all'anima, ma soprattutto d'indicare il modo in cui esso esplica la sua capacità motrice), dall'altro Talete per un fugace, ma importantissimo accenno, su cui ritorneremo [*ivi*, I, 2, 405 a 13-21 (p. 116)].

⁸ *Ivi*, I, 4, 408 b 1-3 (p. 125).

⁹ *Ivi*, I, 4, 408 b 5-7 (*ibid.*).

¹⁰ *Ivi*, I, 4, 408 b 4-5 (*ibid.*).

¹¹ *Ivi*, I, 4, 408 b 11-13 (*ibid.*).

¹² Cfr. l'enumerazione dei passi in G. MOVIA, *Introduzione a ARISTOTELE, L'anima cit.*, p. 103, e il relativo commento

¹³ Cfr. *De an.*, III, 5, 430 a 22-25.

Relativamente alle diverse capacità o funzioni psichiche, occorre riconoscere che esse, come indica il passo aristotelico ricordato sopra, sono distinte dall'anima quale principio del vivente, perché il soggetto immediato di esse, e quindi dei loro processi e movimenti, non è l'anima, ma il complesso psicofisico nella sua interezza, vale a dire l'uomo, la pianta o l'animale. Quanto poi al processo di corruzione da cui sono affetti quegli aspetti dell'anima che non possono esercitare la loro attività indipendentemente dal riferimento al corpo, si può osservare che la loro corruttibilità non ne pregiudica il carattere di "immobilità" con cui esplicano la loro causalità. Tale carattere continua a connotarli relativamente ai movimenti che dipendono da essi, mentre essi stessi sono esposti a forme di alterazione e di movimento diversi da quelli di cui sono causa. Da questo punto di vista, come si vedrà meglio in seguito, solo il νοῦς ποιητικός si presenta come un vero e proprio motore immobile, in quanto è l'unico a essere incorruttibile, anche se la sua destinazione alla vita di un ente finito, qual è l'uomo, lo differenzia qualitativamente dal modo assoluto d'essere motore immobile da parte di Dio.

Gli affetti, il percepire, il pensare discorsivo, nella misura in cui implicano divenire e quindi proprio in quanto sono "movimenti", non sono *nell'*anima, anche se provengono *dall'*anima, in quanto essa ne è causa e principio. "Forse" afferma Aristotele "è preferibile dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma l'uomo per mezzo dell'anima. E ciò non nel senso che *in* (ἐν) essa ci sia movimento, ma nel senso che questo talora giunge *sino* (μέχρι) a lei, talora parte *da* (ἀπό) lei"¹⁴.

2. L'immobilità dell'anima.

Com'è possibile allora che qualcosa arrivi "fino" all'anima (com'è il caso della sensazione che muove da determinati oggetti) o proceda "dall'"anima (com'è il caso del richiamare alla memoria qualcosa), senza tuttavia che "in" essa nulla accada, nessun movimento o mutamento che implichi divenire¹⁵? Come struttura primaria che organizza le funzioni di un corpo in quanto vivente, l'anima dev'essere in grado di attivare sia i processi nutritivi, riproduttivi e locomotori sia quelli percettivi occasionati da uno stimolo esterno o generati a partire dall'ambito psicosomatico (e quindi l'intera serie degli "ingressi" sensoriali e delle "uscite" motorie) sia i processi razionali senza che questi movimenti che arrivano ad essa o che partono da essa la modifichino in alcun modo. Come si esplicherà allora la causalità del suo essere "forma" se qualunque serie di movimenti che la concerne direttamente ha *in* essa la sua origine senza tuttavia cominciare *in* essa? Ha senso, a questo punto, parlare ancora di causalità? Una tradizione secolare ci ha assuefatti a considerare l'efficienza e la produttività di una causa secondo un modello cinetico che ha alla base i movimenti fisici elementari della spinta e della trazione. Si tratta in ogni caso di movimenti che implicano un contatto tra l'agente e il paziente e quindi non solo la condivisione (almeno in un punto) del medesimo livello ontologico, ma anche un reciproco modificarsi. E tuttavia sono proprio questi i modelli di causalità che l'anima come forma esclude.

¹⁴ *Ivi*, I, 4, 408 b 13-16 (*ibid.*).

¹⁵ Ho impiegato qui intenzionalmente il linguaggio kantiano, perché Kant è il pensatore che nella filosofia moderna ha concepito con altrettanta radicalità quanto Aristotele l'assenza di movimento dall'atto costituente della soggettività. Quando infatti Kant parla della libertà trascendentale, la vede concepibile unicamente in un soggetto che "comincia da *se stesso* i suoi effetti nel mondo, senza che l'azione cominci *in lui stesso*" [*Kritik der reinen Vernunft*, A 541 / B 569 (Ak. Ausg. III, p. 368, 3-4)], e quindi in un atto della soggettività che per quanto sia in grado di rappresentarsi ciò che accadde, in esso non accade nulla, pur restando il fondamento per cui qualcosa accade (*Reflexion* 5975 (Ak. Ausg. XVII, p. 412, 14-17)).

Non rimane che intendere il carattere d'immobilità, attribuito da Aristotele all'anima, secondo le linee direttrici impiegate per esplicitare la causalità del motore immobile messo a tema nel cap. 7 del XII° libro della *Metafisica*. Come si sa, la forma di causalità che lascia ciò che è principio del movimento immune dal movimento stesso è la capacità di *attrarre*, che nel caso di Dio si specifica nell'essere oggetto di desiderio e di amore da parte dell'intera natura. Che tale sia il tipo di causalità anche dell'anima non è detto esplicitamente nel *De anima*, eccetto che per un accenno indiretto, ma significativo. In uno dei luoghi in cui Aristotele esprime il suo apprezzamento per come Anassagora ha concepito l'intelletto quale principio del movimento, egli fa seguire un richiamo a Talete che ha tutta l'aria di fungere da complemento concettuale di ciò che Anassagora aveva lasciato inesplicito, vale a dire del *modo* in cui il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ mette in moto l'universo: "Sembra, da quello che ricordano, che anche Talete considerasse l'anima un principio motore, se è vero che diceva che la calamita ha un'anima perché attrae il ferro"¹⁶. Anche se Aristotele si esprime con la cautela necessaria nei confronti di testimonianze indirette e lontane nel tempo, egli fa comunque risalire a un'antica dottrina l'attribuzione all'anima di un tipo di causalità che si manifesta come capacità di attrarre e quindi di produrre un movimento nell'esperienza senza essere coinvolta in un rapporto di reciprocità con ciò che viene mosso, ma anzi restando immune dal divenire nell'atto stesso in cui lo provoca.

Se ciò è plausibile, allora per intendere la causalità dell'anima o il modo in cui il suo essere- forma organizza funzionalmente la materia suscettibile di vita occorre attuare una non piccola rivoluzione nel modo corrente di pensare. Innanzitutto bisogna concepire la causalità per attrazione non come una forma debole o secondaria di produttività e di efficienza, ma al contrario come la più alta e la più potente. Il $\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ e il carattere di essere $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, il produrre e la capacità di essere produttivo appartengono in misura eminente alla causalità attrattiva ed è proprio questo l'aspetto che più contrasta con la concezione usuale della produttività. Questa viene infatti intesa normalmente come un intervento effettivo della causa produttiva sulla materia grezza, un intervento che si esprime come lavoro, trasformazione, manipolazione, avendo in vista un piano, un progetto o un quadro normativo. Se ci si è assuefatti a vedere esaurito il carattere della produttività interamente all'interno di questo modello operativo, risulta allora ben difficile comprendere come l'apparente inerzia di ciò che è immune da movimento possa esprimere invece la più alta attività. Eppure, a ben guardare, di motori immobili è piena l'esperienza, si può anzi dire che nulla è più diffuso di essi soprattutto nel mondo della vita: quegli aspetti di un vivente che suscitano in un altro vivente brama, impulso, desiderio, passione, assieme al piacere del comprendere e dell'amare sono tutti motori immobili, relativamente all'ambito entro cui essi esplicano la loro produttività. Ciò che è attratto da essi si lascia permeare dalla loro capacità formatrice per arrivare a colmare così le proprie mancanze e appagare il bisogno di una vita per quanto possibile compiuta.

Questo significa che tutti i movimenti in entrata e in uscita dalla struttura psicosomatica del vivente avvengono sempre in vista dell'anima e del suo automantenimento come principio unitario di configurazione di ciò che, nella materia, è destinato alla vita. La $\psi\upsilon\chi\eta$ attiva i processi sensomotori, ma resta immune dal loro dinamismo, perché essa non è un momento particolare del loro divenire, quanto piuttosto il termine verso il quale e a partire dal quale essi tendono a stabilizzarsi e a conseguire una durevole configurazione. Per sottolineare questa fondamentale "impassibilità" produttiva di movimento, Aristotele indica a più riprese nell'anima sia "ciò in vista di cui" sia "ciò a vantaggio di cui" si producono le dinamiche che la concernono¹⁷. Essa non è quindi soltanto il principio che attrae,

¹⁶ *De an.*, I, 2, 405 a 13-21 (p. 116). Cfr. *supra*, n. 4.

¹⁷ *Ivi*, II, 4, 415 b 2-3, 20-21 (pp. 145-146).

appagandolo, il bisogno di organizzarsi e strutturarsi della materia che ha la vita in potenza, ma è anche il beneficiario di ogni processo di organizzazione, un vantaggio che trova la sua espressione più elementare e basilare nel suo automantenimento e quindi in ciò stesso che per Aristotele definisce il vivente, vale a dire la capacità di nutrirsi e, soprattutto, di riprodursi.

E' possibile individuare già qui una prima proposta di chiarificazione offerta dal testo aristotelico. Ci si può chiedere, infatti, quanto la presa di posizione così recisa di Aristotele sulla causalità dell'anima possa contribuire a chiarire il significato e le implicazioni di un concetto che svolge oggi un ruolo tutt'altro che marginale nella ricerca fisica, biologica e, in particolare, nella fisiologia della percezione. Si tratta del concetto di "attrattore". Se con esso s'intende ciò in cui un sistema dinamico arriva a stabilizzare il proprio comportamento e a conseguire la propria specifica configurazione, esso concerne la forma o la struttura da cui sono inevitabilmente attratti i processi dinamici a partire dalle loro condizioni iniziali. Così, ad esempio, in un sistema macroscopico isolato, che parte da distribuzioni iniziali non uniformi di temperatura, il degradarsi dell'energia in calore continua fino a quando il sistema viene a trovarsi in uno stato finale di equilibrio termico; tale stato funge da attrattore rispetto al divenire del sistema, in quanto dà la regola della sua evoluzione e consente di configurarne le dinamiche in un modo definito.

Il concetto di "attrattore", d'impiego relativamente limitato nella fisica classica, conosce oggi una notevole fortuna con la scoperta dei cosiddetti "attrattori strani", connessi alle dinamiche "caotiche". Queste interessano tutti i sistemi non lineari (che sono di gran lunga i più attestati dall'esperienza) e quindi in primo luogo il mondo della vita, all'interno del quale il concetto di "attrattore" svolge un ruolo significativo, in particolare nella fisiologia dei processi percettivi. Qui esso sta a indicare l'ordine nascosto che viene alla luce attraverso l'attività delle mappe di neuroni coinvolte nelle diverse fasi dei processi percettivi. Anche se l'attività neurale è largamente imprevedibile nel suo divenire, essa reagisce agli stimoli e si autoorganizza in vista della forma specifica del proprio attrattore. In questo modo l'attività neurale contribuisce a manifestarlo, senza tuttavia condizionarlo nel suo modo d'essere principio d'ordinamento. Esso infatti non potrebbe "attrarre" se non anticipasse i percorsi e i tracciati, entro i quali l'attività neurale finisce comunque per incanalarsi e il cui sviluppo è egualmente distante sia dall'assoluta casualità sia da una completa predeterminazione.

Ciò che Aristotele ha da offrire alla determinazione della portata e del significato del concetto di "attrattore" riguarda soprattutto il modo di esplicarsi del suo potere causale. L'attrarre è un'attività che produce effetti, ma qual è il suo modo d'essere? Quando Aristotele afferma che la sua funzione produttrice di movimento dev'essere concepita come immobile, vuole evidenziare il carattere fondamentale della forma in quanto ha il potere di configurare. "Immobile" significa che la forma esercita il proprio potere causale mediante un'azione che è interamente presente non in essa, ma in ciò che la subisce: "l'azione del principio produttivo e motore si realizza in ciò che la riceve, e quindi non è necessario che ciò che muove sia mosso"¹⁸. Ciò è possibile in quanto la forma non condivide il medesimo livello di realtà di quanto si lascia informare da essa; e questo per il semplice motivo che la forma possiede proprio ciò di cui la materia è manchevole: si tratta di una mancanza che non è inerte, ma che si muove alla ricerca del proprio principio di organizzazione, e il tendere verso la forma o il lasciarsi attrarre da essa costituisce l'attività di una mancanza e di un bisogno di forma che costituisce uno dei caratteri primari della materia come δύνναμις.

¹⁸ *Ivi*, III, 2, 426 a 4-5 (p. 174); cfr. anche II, 2, 414 a 11-12. La tradizione scolastica racchiudeva quest'insegnamento aristotelico nella formula "*actio est in patiente et non in agente*" (ricordata da G. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, introd., trad., note e apparati a cura di G. Movia, Milano 1966, n. 46 al libro II e 29 al libro III).

Per Aristotele infatti se c'è qualcosa cui appartiene l'ὄρεγεςθαι, il protendersi e il desiderare, questa non può essere la forma, "in quanto in essa non v'è alcuna mancanza"; quindi "l'elemento che desidera è la materia"¹⁹. Qui sembra definitivamente sbarrata la porta alla possibilità di continuare o anche solo di tentare un dialogo produttivo col pensatore greco. Nulla infatti sembra più lontano dalla rappresentazione fantasiosa e antropomorfa di una materia dotata di ὄρεξις, di una materia "desiderante", quanto il concetto invalso all'origine della rivoluzione scientifica moderna di una materia inerte, ridotta a mera estensione, con nessun'altra proprietà all'infuori di quella di occupare uno spazio. Eppure non è un caso che uno dei massimi artefici della crisi della fisica classica, Heisenberg, sia ricorso, com'è noto, con particolare enfasi nei suoi scritti proprio al concetto aristotelico di δύναμις per esprimere il carattere fondamentale della materia, quale è attestato dagli eventi atomici. Il concetto di "potenza" rimane, a suo avviso, il più idoneo a rappresentare in modo qualitativo quella "tendenza ad essere" che la microfisica contemporanea enuncia quantitativamente nelle sue indagini sui costituenti elementari della materia²⁰.

Un ulteriore passo in questa direzione può essere compiuto tenendo conto del concetto di vuoto, la negazione del quale, professata da Aristotele nella *Fisica*, è paradossalmente meno lontana di quanto potrebbe apparire da quanto oggi sappiamo su di esso. Infatti, se è vero che "la materia dei corpi macroscopici è fatta soprattutto di vuoto", il vuoto stesso, tuttavia, "non è il *nulla* e non ha soltanto proprietà geometriche, ma anche proprietà fisiche, in quanto pullula di particelle virtuali"²¹. Quando siamo costretti a riformulare il nostro concetto di materia tenendo conto che "ogni regione dello spazio pullula di (infinite!) particelle fantasma, che appaiono e scompaiono senza essere in alcun modo localizzabili"²² e che la materia stessa nella sua struttura più fine ci appare costituita da conati di esistenza così labili e elusivi che non appena tendono a fissarsi sono già decomposti e distrutti, allora la distanza dal concetto aristotelico di materia "desiderante" si è notevolmente accorciata. Se, infatti, si analizza la struttura teoretica del desiderio, prescindendo dagli aspetti di più immediata rilevanza psicologica, essa comporta una mancanza, un vuoto, che non sono in sé inerti, ma in qualche modo attivi, anche se tale attività non arriva mai a stabilizzarsi da sé in una forma. E' proprio l'assenza di forma che configura tale attività come una "tendenza ad essere", la quale nella sua elusività non è nulla, ma non è ancora "essere", dal momento che è possibile dire che propriamente "è" solo quando una μορφή le conferisce determinatezza.

Spingendo al limite estremo di concepibilità l'assenza di forma, la materia appare come il brulicare di coaguli evanescenti di energia. Se si volesse tentare di racchiudere questo valore residuale d'intelligibilità in una *formula* (nel senso letterale di "piccola forma" o di forma ridotta al minimo), essa dovrà cercare di esprimere proprio l'evanescenza o l'incessante divenire dello svanire di ogni forma (impiegando un'immagine fiabesca, anche se abusata, si tratterebbe di descrivere l'aleggiare del sorriso del gatto di Cheshire, quale ultimo residuo impalpabile di forma dopo lo svanire della sua consistenza materiale). Questo pullulare di evanescenze potrebbe essere concepito come un "essere-sempre-altrimenti", l'impossibilità di sostare in una configurazione definita, un'infinita oscillazione tra essere e annullamento, la quale tende all'essere, ma che non attingerebbe mai ciò che "desidera" senza la presenza di un primo attrattore, che potrebbe essere ravvisato nell'imporsi della differenza tra essere e nientificazione.

¹⁹ *Phys.*, I, 9, 192 a 16-25 (*Fisica*, saggio introduttivo, trad., note e apparati di L. Ruggiu, Milano 1995, p. 53).

²⁰ Cfr., ad esempio, W. HEISENBERG, *Fisica e filosofia La rivoluzione nella scienza moderna*, introd. F. S. C. Northrop, trad. it. G. Gnoli, Milano 1961, pp. 60-61.

²¹ G. TORALDO DI FRANCA, *L'indagine del mondo fisico*, Torino 1976, p. 482.

²² *Ivi*, p. 439.

Di quanto si sia ridotta la distanza tra la concezione odierna della materia e quella aristotelica di una “materia che desidera” è indizio non secondario anche l’uso di un termine che nelle scienze fisiche, chimiche e biologiche si trova affiancato oggi a quello di attrattore e in certo modo ne completa la descrizione del potere causale: si tratta del termine “oregonatore”, il quale, in modo forse inelegante, ma lessicalmente efficace, indica la capacità di suscitare il “desiderio” o l’impulso (nel senso letterale di ὄρεξις) a stringere legami di sempre maggiore coerenza strutturale nelle reazioni oscillanti che si osservano più raramente in chimica, ma che sono invece presenti “in tutti i livelli dell’organizzazione biologica, a partire dal livello molecolare fino ad arrivare al livello sovracellulare”²³. L’oscillare, il comparire e scomparire, l’inafferrabile evanescenza, come caratteri originari della materia, sono conati di esistenza che mirano a sottrarsi alla nientificazione, a istituire una differenza dal nulla che consenta di raggiungere una qualche forma di stabilità nell’essere. L’attualizzarsi di questa prima forma è condizione elementare del sussistere di ogni altra forma. Infatti la differenza tra essere e nientificazione è ciò che comincia ad “appagare” l’ὄρεξις, la tendenza della materia ad essere: senza la forma iniziale di questo differire dal nulla non vi sarebbe alcuna possibilità di uscire da una successione incessante di instabilità, mentre ogni possibilità di sviluppo dipende dall’articolazione e dal concretere della complessità all’interno del primo imporsi di una differenza in atto.

E’ quanto Aristotele concentra nell’espressione che si propone come un vero e proprio motto del suo pensiero: ἡ γὰρ ἐντελεχία χωρίζει²⁴, l’atto infatti separa, divide, è istitutivo di differenze. La sua funzione consiste nell’attualizzare e rendere stabile una differenza, nel conferire quella nettezza di contorni che consente a qualcosa di differenziarsi da altro e di manifestare così il potere di determinazione che appartiene alla forma. L’azione del separare è interamente trasfusa in ciò che la subisce, anche se il beneficiario dei processi di organizzazione che da essa prendono avvio rimane il principio produttivo e motore.

3. Impassibilità e assenza di movimento nella percezione.

Si può ritornare ora agli esempi che Aristotele porta di movimenti in entrata e in uscita dall’anima per cogliere il significato che essi hanno relativamente al modo di esplicarsi della sua causalità. Come esempio di movimento che giunge fino all’anima, Aristotele porta la sensazione. La pluralità di elementi coinvolti nel processo percettivo costituisce un osservatorio privilegiato per comprendere la funzione produttiva dell’anima, proprio a causa del delicato intreccio tra attività e passività che si realizza nella sensazione. Da un lato Aristotele sembra accentuare l’aspetto della passività, quando ricorda che affinché vi sia sensazione “è necessaria la presenza del sensibile”²⁵, vale a dire dell’oggetto che è suscettibile di essere percepito. E’ infatti solo a partire da uno stimolo, in ogni caso esterno rispetto all’atto percettivo come tale, che può prendere avvio il sentire: “nel suo caso, gli agenti che producono l’atto sono esterni: il visibile, l’udibile, e così pure gli altri sensibili”²⁶. Questo subire ha tutta l’apparenza di un’alterazione che, attraverso la modificazione degli apparati sensoriali, arriva a coinvolgere nel mutamento e nel movimento la stessa capacità percettiva dell’anima.

²³ I. PRIGOGINE, *Dall’essere al divenire. Tempo e complessità nelle scienze fisiche*, trad. it. G. Brocchi e M. Ceruti, Torino 1986, p. 113-115

²⁴ *Metaph.*, VII, 13, 1039 a 7.

²⁵ *De an.*, II, 5, 417 b 25-26 (p. 150).

²⁶ *Ivi*, II, 5, 417 b 20-21 (*ibid.*).

In realtà è proprio qui che Aristotele innesta la non meno forte sottolineatura della funzione attiva svolta dalla ψυχή nella sensazione. Lo stimolo esterno, infatti, è l'occasione non di un'alterazione in senso proprio (quale si ha quando qualcosa viene distrutto dal proprio contrario), ma dell'attivarsi di una capacità che consente "una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione"²⁷ e quindi il prodursi di un mutamento che non va "verso le condizioni privative", ma "verso gli stati positivi e la natura del soggetto"²⁸. La sensibilità è quindi "passiva", in quanto dipende dallo stimolo esterno per potersi attivare, ma una volta che è intervenuto lo stimolo, essa procede alla sua elaborazione in maniera del tutto indipendente, è un passivo che attua da sé l'esercizio della propria capacità. Il suo, quindi, non è un puro subire, come accade alla pietra scaldata dal sole, né si comporta al modo di qualcosa di torpido che viene trascinato alla vita desta da un fattore esterno: è una risposta (e il rispondere è un'attività) che proviene da una ricettività attiva, che è sempre all'erta rispetto a ciò che può raggiungerla dal di fuori e che già in questo suo modo di essere attiva lascia trasparire alcuni dei caratteri essenziali dell'anima come forma: impassibilità e assenza di movimento.

E' degno di nota che quando si vuole caratterizzare il modo d'essere della soggettività vivente nell'atto percettivo si è costretti a legare insieme coppie di termini apparentemente incompatibili, quali "ricettività attiva", "attivarsi di un passivo", "dipendenza indipendente", "alterazione che lascia inalterata la funzionalità" e così via. Esse hanno alla loro origine la determinazione aristotelica della percezione come un subire che rimane impassibile nell'esercizio della propria capacità: "è manifesto che l'oggetto sensibile fa passare all'atto la facoltà sensitiva che era in potenza, giacché essa non patisce né viene alterata"²⁹. Ora l'impassibilità sembra avere soprattutto questo significato: la capacità percettiva, in condizioni non patologicamente compromesse dei suoi correlati fisiologici, è suscettibile di sempre nuove attivazioni, senza che queste la logorino o la consumino. La vista, l'olfatto e gli altri sensi, quando attuano il proprio esercizio in condizioni di medietà, e cioè in modo egualmente distante sia dagli eccessi sia dai difetti (dal rumore assordante come dall'assenza di suoni, dalla luce accecante come dalla tenebra assoluta), non vengono guastati o sciupati dal succedersi delle sensazioni; queste, se mai, contribuiscono a perfezionare ulteriormente un'attitudine o una disposizione che in sé non mancano di nulla per esercitare la propria funzione.

Aristotele ha al proposito un esempio illuminante. Egli si chiede se l'intelligenza potrebbe corrompersi a causa dell'indebolimento provocato dalla vecchiaia e risponde negativamente, portando l'esempio di ciò che accade negli organi di senso: "se infatti il vecchio recuperasse un occhio adatto, vedrebbe nello stesso modo del giovane. Di conseguenza si giunge alla vecchiaia non già perché abbia subito un'affezione l'anima, ma il corpo in cui si trova; e la stessa cosa accade negli stati di ubriachezza e di malattia"³⁰. Ciò che rimane "impassibile" è, nell'esempio aristotelico, la capacità di vedere; questa non viene meno a causa dell'indebolirsi del suo correlato fisiologico, tanto che un recupero della funzionalità dell'occhio, quale potrebbe essere per noi oggi un'operazione di cataratta o un trapianto di cornea, restituirebbe alla capacità di vedere la possibilità di realizzare nuovamente una percezione visiva pienamente efficiente. Impassibile è dunque la forma attiva con cui la soggettività organizza la ricettività dei propri organi di senso nei confronti delle diverse stimolazioni: vibrazioni dell'aria o radiazioni diventano suoni o immagini visive grazie alla presenza nella soggettività vivente di un originario "essere-per la sonorità" o "essere-per la

²⁷ *Ivi*, II, 5, 417 b 6-7 (*ibid.*).

²⁸ *Ivi*, II, 5, 417 b 16 (*ibid.*; cfr. G. MOVIA, *Introduzione*, pp. 63-64, 68-70, 90).

²⁹ *Ivi*, III, 7, 431 a 4-7 (p. 186).

³⁰ *Ivi*, III, 4, 408 b 18-24 (p. 125).

visibilità”. Queste sono le forme predisposte, gli attrattori verso cui s’incanalano i processi di costruzione dei diversi recettori sensoriali che conseguono così la loro specifica funzionalità nell’attività percettiva.

Se le forme che producono l’organizzazione degli apparati sensoriali sono predisposte, non possono non essere impassibili rispetto ai processi che esse attivano: le alterazioni e le trasformazioni accadono nel “paziente” e non nell’”agente”. Ma, ancora una volta, proprio il carattere dell’impassibilità come anteriorità della forma sembra essere un ulteriore ostacolo sulla via di un dialogo produttivo tra la psicologia di Aristotele e la sensibilità scientifica odierna, cui sembra indispensabile la prospettiva evolutiva e adattativa. Le μεταβολαί, le trasformazioni che Aristotele ammette relativamente al percepire costituiscono infatti una sequenza di mutamenti che riguardano lo sviluppo del singolo vivente e non certo le trasformazioni che possono avvenire da una specie all’altra. La prima μεταβολή è quella prodotta da chi genera: la materia predisposta a organizzarsi in vista del vivente ha la capacità di sentire solo in potenza ed è attraverso lo sviluppo embrionale impresso dal principio generatore che tale capacità diventa un possesso attuale del singolo organismo. Un’ulteriore μεταβολή si ha quando la capacità di sentire passa a sua volta all’atto e si realizza così la sensazione vera e propria nella sua compiutezza³¹. A ogni mutamento si presenta in atto una nuova forma, una sorta di nuovo bacino attrattore dei processi organici, che ha tuttavia la sua condizione di possibilità nelle forme precedenti, fino ad attingere, risalendo a ritroso, la forma che è in atto nel principio della generazione.

Può far sorridere questo abbozzo un po’ rudimentale di genesi della capacità percettiva. Tuttavia si può tentare di collegarlo con la funzione che viene riconosciuta alla forma all’interno della genetica dello sviluppo degli organismi. Si tratta certamente di un ambito più vasto rispetto ai soli processi percettivi; tuttavia esso li comprende come un proprio caso particolare, ed è significativo il modo in cui coloro che sono impegnati nell’elaborazione di questo campo di ricerca sono indotti in qualche modo a riprendere e riformulare le concezioni preformiste. Certo nessuno oggi si aspetta di vedere apparire al microscopio un *homunculus* o un *animalculus* in grado di riprodurre in scala ridotta le fattezze dell’individuo adulto, e tuttavia se si vuole spiegare in qualche modo quello che è stato chiamato “atavismo morfologico”, il permanere della forma non solo nell’individuo, ma anche nel suo trasmettersi di generazione in generazione, occorre pensare che la cellula germinale “contiene, in potenza, un’immagine o uno schema dell’organismo compiuto, nonché gli elementi necessari al suo sviluppo”³².

Ciò che qui è denominato “schema”, “immagine” o “rappresentazione” è appunto la forma, che si trova costantemente riproposta via via che si risale attraverso i diversi livelli dell’organizzazione del vivente, dall’organismo compiuto, agli organi, alle cellule, ai cromosomi, ai geni. Se “ciò che si trasmette da una generazione all’altra è, essenzialmente, la struttura genetica” e tutta “l’informazione genetica è contenuta nel genoma”, allora occorre convenire che “la forma sia in un modo o nell’altro contenuta nei geni”. La forma dà la regola dello sviluppo dell’organizzazione cellulare e si può quindi riconoscere che “la forma esiste in progetto, «in potenza», per riprendere l’espressione aristotelica, ma il suo sviluppo, la sua «attualizzazione», è il risultato di un processo che implica gli eventi cellulari...: proliferazione, morte, migrazione, differenziazione ecc.”³³.

È significativo che anche qui ciò che la forma produce innanzitutto è l’attualizzazione di una differenza (ἡ γὰρ ἐντελεχία χωρίζει); dipende dalla forma, infatti, la

³¹ Cfr. *Ivi*, II, 5, 417 b 16-18 (p. 150).

³² A. PROCHIANTZ, *A cosa pensano i calamari? Anatomie del pensiero*, trad. it. P. Ferrero, Torino 1999, pp. 15-16.

³³ *Ivi*, pp. 23-24.

differenziazione cellulare, grazie alla quale vengono create, ad esempio, cellule muscolari anziché un altro tipo di cellule destinate, a formare neuroni. Ma la forma è responsabile anche dell'*organizzazione* cellulare, vale a dire del fatto che determinate cellule sono destinate, ad esempio, unicamente alla formazione del pollice, altre dell'indice e così via³⁴. In altre parole l'unità morfologica dell'organismo è garantita dall'unità della forma presente nel gene, la quale fa sì che gli organismi "siano qualcosa di più che non semplici aggregati di cellule"³⁵. Il modo in cui i geni sono "adagiati sul cromosoma" fornisce infatti già un "rappresentazione del corpo" e tutto questo dipende, ancora una volta, unicamente dalla forma sia per la configurazione dell'ordine spaziale sia per la successione temporale dello sviluppo degli organi.

Alla luce di queste considerazioni è opportuno ancora un chiarimento sull'impassibilità della forma e al modo in cui tale concetto può essere non estraneo ad una genetica dello sviluppo: ciò che è "impassibile" è il *modo* di produrre organizzazione. In altre parole, la forma non è impassibile nel senso che non possa subire variazioni, ma nel senso che, anche dopo ogni metamorfosi, il modo in cui essa produce organizzazione non viene alterato né logorato dalle sue realizzazioni individuali e questo per tutto il tempo in cui può durare la sua funzione organizzatrice. L'evoluzione, infatti, è legata proprio a modificazioni che avvengono a livello di struttura (e quindi di forma) dei geni dello sviluppo. Piccole variazioni nei tempi di lettura dei geni nella fase di proliferazione cellulare possono portare a modificazioni che si fissano ereditariamente quando esse si sono verificate nella linea germinale. Ciò non toglie che la presenza della forma, pur così modificata, sia non solo ogni volta indispensabile per lo sviluppo dell'organismo, ma che rimanga anche "impassibile" per tutto il tempo in cui, in base alla configurazione determinata che essa ha conseguito evolutivamente, differenzia e specifica l'organizzazione del vivente. Essa si conserva inalterata attraverso tutte le sue attuazioni individuali, senza esserne consumata o distrutta, ma avendo anzi in esse l'occasione del proprio compiuto dispiegamento.

Il significato dell'impassibilità della forma coinvolta nei processi percettivi e, più in generale, nello sviluppo dell'organismo aiuta a comprendere anche l'altra caratteristica fondamentale della sensazione, che la costituisce, a suo modo, come un'ἔνέργεια ἀκίνησις, un atto privo di movimento³⁶. Ciò consente di specificare ulteriormente il carattere dell'immobilità che appartiene all'anima come forma. Anche il fatto di presentare la sensazione come qualcosa che è immune da movimento può apparire sulle prime in contrasto con le più elementari evidenze fisiologiche e psicologiche dell'attività percettiva. Qui infatti il divenire ci appare come l'aspetto dominante sia dei processi che dagli organi recettori portano gli impulsi alle aree cerebrali deputate a elaborarli sia dei contenuti delle sensazioni visive, uditive o tattili, che si succedono incessantemente nei diversi campi percettivi. Tuttavia per comprendere il significato della dottrina aristotelica bisogna cogliere alle spalle dei correlati fisiologici e dei contenuti psicologici della sensazione la presenza della capacità di percepire, la quale permane immutabile nella sua funzionalità attraverso ogni sua attivazione.

Ciò è tanto più evidente se si tien conto del tipo di divenire e di movimento che viene escluso non solo dalla capacità di sentire, ma dalla stessa sensazione in atto. Il movimento, infatti, è per Aristotele essenzialmente un' ἔνέργεια ἀτελής, vale a dire un atto incompiuto, imperfetto, che non raggiunge mai ciò verso cui è diretto e che ripropone incessantemente la propria incompiutezza: il movimento non ha quindi altra attualità all'infuori della ripetizione di una potenzialità che non è mai in grado di passare all'atto,

³⁴ *Ivi*, p. 24.

³⁵ *Ivi*, p. 25.

³⁶ Cfr. *De an.*, III, 7, 431 a 6-7 ; II, 5, 417 a 16-17; III, 10, 433 b 18.

perché è sempre in altro e poi in altro ancora, in un ininterrotto trapassare. La sensazione in atto ha invece caratteri opposti a quelli della κίνησις, perché non ha un termine altro da sé da raggiungere, ma la sua attività permane in se stessa in quanto ha in sé la propria soddisfazione e appagamento.

Se il significato di “movimento” si esaurisce in quello delineato da Aristotele nel concetto di κίνησις, allora si può comprendere come l’immobilità della forma non possa essere confusa con la stasi o con l’inerzia, ma coincida piuttosto col dispiego di un’ἐνέργεια, di un’energia, la quale, anche se non manca di nulla fin dal primo istante della sua attuazione, non esclude tuttavia che su di essa possa proporsi un perfezionamento ulteriore. Può apparire contraddittorio che si parli di perfezionamento di qualcosa che in sé è già compiuto. Ma, per usare una celebre immagine aristotelica, così come il piacere perfeziona l’attività (che pure è un’attualità in sé compiuta) al modo stesso in cui si dice che la bellezza perfeziona la giovinezza³⁷; altrettanto il senso del tatto può essere in sé perfetto nella capacità di discriminare i sensibili che gli sono propri (il caldo e il freddo, il secco e l’umido, il cedevole e il resistente, il ruvido e il liscio ecc.) e tuttavia può accogliere un’ulteriore, non prevista perfezione quando, ad esempio, nelle mani di uno scultore che modella la creta o nelle mani di un pianista, l’intensità del “tocco” arriva a esprimere una sensibilità affinata in modo unico e irripetibile. La presenza già a livello degli organi di senso di questa possibilità di perfezionamento da parte di qualcosa che in sé non manca di nulla costituisce un’anticipazione, o il riflesso, della capacità di autotrascendersi nella perfezione di ogni espressione compiuta di sé che è caratteristica delle attività dello spirito.

Ma al tempo stesso questa possibilità di perfezionamento dell’attività della forma può, in modo forse impreveduto, gettare luce proprio sulla prospettiva evolutiva, ben al di là del contesto aristotelico qui preso in esame. Se è vero che geneticamente ogni forma di vita è riconducibile a una struttura originaria comune, l’incremento, la differenziazione, l’aumento stupefacente di complessità delle manifestazioni di vita possono essere viste come il concretere di successive perfezioni su un atto che non è affetto dalle forme difettive di divenire proprie della κίνησις, ma, “impassibile” e “immobile” nella sua funzione organizzatrice, è in grado di accogliere ogni più piccola variazione dell’ambiente entro cui vive come un’occasione per oltrepassarsi e diramarsi, a partire dal ceppo comune, in forme imprevedibili di compimenti ulteriori.

4. Per ricordarsi dell’autunno Aristotele pensava al latte.

Si è visto che tra i movimenti che concernono l’anima, senza tuttavia comprometterne l’immobilità come forma del vivente, Aristotele nomina non solo i movimenti in ingresso che arrivano “fino” all’anima, ma anche quelli in uscita che avvengono “a partire” dall’anima e tra questi egli indica esplicitamente l’ἀνάμνησις, il richiamo alla memoria. Nel breve trattato dedicato ai fenomeni mnestici, il *De memoria*, Aristotele ha cura di distinguere la μνήμη, la memoria, di cui “sono dotati anche molti degli animali”, dall’ἀνάμνησις, il richiamo alla memoria, di cui “non è dotato nessuno si può dire degli animali capaci di conoscere ad eccezione dell’uomo”³⁸. La memoria è il fenomeno elementare in virtù del quale un’immagine si fissa e si stabilizza nell’anima in base a due requisiti essenziali: innanzitutto l’immagine che si fissa vale non tanto per se stessa, quanto per il valore simbolico di cui è suscettibile, deve cioè potere diventare un segno che rimanda

³⁷ Cfr. *Ethic. nic.*, X, 4, 1174 b 31-33.

³⁸ *De mem.*, 453 a 7-9 (*Opere biologiche di Aristotele*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, trad. it. D. Lanza, Torino 1971, p. 1137).

ad altro da sé; in secondo luogo ciò a cui l'immagine rimanda deve appartenere al passato e quindi deve essere trascorso un lasso di tempo dal momento in cui si è verificata la percezione di cui l'immagine diventa segno. L'esempio che Aristotele porta è quello della figura dipinta di un animale: essa può essere apprezzata in quanto dipinto e questo è un fatto che concerne la conoscenza, oppure può rimandare all'animale in carne e ossa che è stato percepito in un tempo anteriore e allora questo riguarda la memoria. Ciò che importa affinché vi sia memoria è dunque, oltre all'intervallo temporale, l'intervento di un mutamento d'atteggiamento nei confronti dell'immagine, per cui essa non è più considerata per se stessa, ma come indizio di un rapporto e quindi come relativa a qualcosa d'altro³⁹; essa infatti "in quanto cosa in sé e per sé è un oggetto di considerazione o di immaginazione, ma in quanto è relativa a qualcosa d'altro è come una figura o un oggetto di ricordo"⁴⁰.

La memoria così concepita è una condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché si dia anamnesi o richiamo alla memoria. Non è condizione sufficiente, perché l'ἀνάμνησις costituisce un fenomeno con caratteristiche peculiari proprie, irriducibili alla semplice μνήμη. Secondo la definizione aristotelica, il richiamo alla memoria si ha quando "si riacquista una conoscenza che si era avuta in precedenza o una percezione o ogni altra esperienza il cui possesso abbiamo chiamato memoria"⁴¹. Perché questo avvenga è necessario che trascorra un periodo di tempo in cui la memoria è latente; per recuperare una conoscenza perduta dobbiamo quindi operare una sorta di calcolo in grado di ricostruire, a partire da un principio, una successione di tracce, ciascuna delle quali rimanda simbolicamente all'altra o per somiglianza (il ritratto che ricorda la persona) o per opposizione (l'assenza dal suo luogo abituale di qualcosa che così viene ricordato) o per contiguità (il mantello di Cebete e Cebete), fin che il processo termina a ciò che veniva cercato.

La successione delle tracce si presenta con una connessione che può essere necessaria o semplicemente probabile ed essa è affine alla successione degli accadimenti che hanno prodotto la conoscenza, la percezione o l'esperienza di cui ci si è messi in caccia. Il movimento del richiamo alla memoria parte dunque dall'anima "verso i mutamenti o tracce che permangono negli organi sensoriali"⁴² e il momento essenziale in tale processo è il reperimento dell'ἀρχή, del principio che si è stabilizzato nell'anima, a partire dal quale è possibile iniziare "la caccia dell'immediatamente conseguente"⁴³, fino a ricostruire autonomamente, senza supporti esterni, l'intera catena mnestica che consente di riacquistare la traccia perduta.

Quale esempio di catena mnestica Aristotele ricorda la serie di passaggi che vanno "dal latte al bianco, dal bianco alla nebbia, e da questa all'umido, dal quale ci si ricorda dell'autunno, se si sta cercando questa stagione"⁴⁴. La successione, che non credo Aristotele avrebbe fatto rientrare tra quelle necessarie che non ammettono eccezioni, quanto piuttosto tra quelle che si svolgono "per lo più", può presentare qualche aspetto insolito che occorre cercare di chiarire. I requisiti di una buona anamnesi sono, per Aristotele, che essa possa avvenire rapidamente, col minore numero di sollecitazioni e col minor dispendio di energie mentali. Tali requisiti sono soddisfatti soprattutto quanto i termini coinvolti nella successione sono connessi tra loro o da una relazione d'identità (il latte e il bianco) o dalla simultaneità (la nebbia e un certo grado di umidità) o perché un termine interseca l'altro costituendone

³⁹Cfr. *ivi*, 450 b 11-25 (p. 1127).

⁴⁰*Ivi*, 450 b 25-27 (p. 1127).

⁴¹*Ivi*, 451 b 2-5 (p. 1130).

⁴²*De an.*, I, 4, 408 b 17-18 (p. 125).

⁴³*De mem.*, 451 b 18-20 (p. 1132).

⁴⁴*Ivi*, 452 a 14-16 (p. 1133). Traduzione modificata: ἀήρ significa, oltre ad "aria", anche "vapore, nebbia"; ἄέριος ha, tra gli altri, il significato di "avvolto nelle nebbie del mattino".

una parte (l'umidità e l'autunno)⁴⁵. Rimane fuori da quelle menzionate, la connessione, presente nell'esempio aristotelico, tra il bianco e la nebbia, che sembra essere proprio il "termine medio", sul cui reperimento Aristotele insiste. Il termine medio, infatti, ha affinità con l'ἀρχή, col principio, e costituisce l'elemento a partire dal quale è possibile risalire sia in avanti sia indietro, in entrambe le direzioni della catena mnestica⁴⁶. Il bianco ha la capacità simbolica di rimandare alla nebbia, purché non pensiamo alla nebbia sporca e grigiastra delle nostre città, ma a quella che ci può avvolgere improvvisamente in alta quota, quando col suo biancore cancella ogni contorno: di essa possiamo dire che è "lattiginosa", ed ecco il rinvio all'indietro, al principio della catena mnestica (il latte), ma al tempo stesso il caratteristico sentore di umidità che ne emana può rimandarci in avanti, all'autunno, che è il termine ultimo di cui cercavamo la traccia.

Tutti questi sono movimenti che si verificano "a partire" dall'anima senza che "in" essa nulla si muova e tuttavia essi hanno l'anima a loro principio come vero e proprio "motore immobile". Infatti

se ci chiediamo in virtù di che cosa è possibile che un'immagine sia di natura tale da potere essere oggetto sia di memoria sia di un processo di richiamo alla memoria, dobbiamo riconoscere che il contributo essenziale dell'anima consiste nella sua capacità di trasformare la figura o l'immagine in simbolo di altro da sé. Questa trasformazione non è un contenuto che possa essere oggetto di rappresentazione, quanto piuttosto un atto, l'istituzione di un nesso o l'esercizio di una struttura di relazione che non lascia l'immagine isolata, in balia di quante altre immagini possono soverchiarla e cancellarla, ma la inserisce in un reticolo di connessioni che la fissa e la trattiene proprio là dove essa viene fatta valere-per qualcosa d'altro. La condizione di possibilità dei processi mnestici non è quindi l'esistenza di una sorta di serbatoio, entro cui verrebbero calate le immagini (la memoria) e dal quale poi esse verrebbero estratte secondo svariate connessioni (il richiamo alla memoria), quanto piuttosto l'originaria attività simbolizzatrice dell'anima, grazie alla quale l'immagine si trasforma in "segno-di" qualcos'altro: è questa funzione di "rimando" che costituisce il motore immobile dei processi di μνήμη e di ἀνάμνησις che iniziano a partire dall'anima.

Ma non basta, perché occorre chiarire come si formi l'immagine e fare quindi un passo indietro per individuare, alle spalle dell'attività simbolizzatrice dell'anima, una capacità di stabilizzazione delle sensazioni che è ancora più originaria e condizionante rispetto ai processi mnestici. Infatti, perché s'innesci uno qualsiasi di questi processi bisogna che nel fluire delle percezioni qualcosa si fermi; senza una qualche forma di stabilità non c'è possibilità di memoria e tanto meno di richiamo alla memoria. Aristotele ricorda più volte che quanti si trovano "in stato di eccessiva mutabilità non hanno memoria, come se si volesse imprimere l'impulso, cioè il sigillo, in acqua corrente"⁴⁷; accade così che "i giovanissimi e i troppo vecchi sono di memoria scarsa a motivo dello stato di mutabilità: perché questi si trovano in una situazione di consunzione, quelli di rapido accrescimento"⁴⁸. Si tratta allora di comprendere in virtù di che cosa, nell'incessante bombardamento di stimolazioni che a ogni istante ci raggiunge e nella corrente di sentimenti che scorre in noi, qualcosa si fissa, sottraendosi alla dispersione e all'incompiutezza dell'essere sempre altrimenti.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, 451 b 19-20 (p. 1132).

⁴⁶ Cfr. *ivi*, 452 a 17-22 (pp. 1133-34).

⁴⁷ *Ivi*, 450 a 32-450 b 3 (p. 1125).

⁴⁸ *Ivi*, 453 b 4-6 (p. 1139); cfr. anche 450 b 5-7 (p. 1125). Per Aristotele non è solo l'eccesso di fluidità che è di ostacolo alla memoria, ma anche un'eccessiva lentezza: "non appaiono dotati di memoria né i troppo svelti né i troppo tardi: i primi perché hanno una fluidità superiore al dovuto, gli altri per una eccessiva solidità, perciò nei primi l'immagine non permane nell'anima, negli altri non riesce a formarsi" (*ivi*, 450 b 7-11 ; pp. 1125-26).

C'è un brano assai noto degli *Analitici posteriori* in cui Aristotele descrive il modo in cui, a partire dalla sensazione o, meglio, già *nella* sensazione, si presenta l'universale. Sembra, egli dice, che si trovi in tutti gli animali "una δύναμις σύμφυτον κριτική, una naturale capacità discriminatrice che chiamiamo sensazione"⁴⁹. Qui è contenuta già l'indicazione essenziale del modo in cui l'anima esercita la propria ἐνέργεια a livello di sensazione. La sensibilità non è sopraffatta dal caotico e disordinato succedersi di impulsi da cui è colpita, perché ha predisposti in sé i modi del filtraggio e della selezione che trasformano vibrazioni, onde, impulsi, flussi di particelle in qualcosa di sonoro, sapido, visibile, odoroso, tangibile. Ma questa attività discriminatrice non può per sé impedire che all'interno di ciascun recettore sensoriale le sensazioni fluiscano incessantemente dissolvendosi le une nelle altre. E in effetti vi sono animali, secondo Aristotele, nei quali la sensazione, in tutto o in parte, non si stabilizza e là dove manca una forma di stabilità l'animale si trova, per così dire, in balia di una corrente ininterrotta di sensazioni, da cui è completamente dominato e permeato. All'animale rimane allora preclusa la possibilità di spingersi verso forme di conoscenza superiori alla sensazione, perché non riuscendo a trattenere in qualche modo nell'anima ciò che sente, non ha nulla di stabile su cui poggiare per avviare un cammino ulteriore⁵⁰.

Per descrivere lo stato degli animali assoggettati al fluire inarrestabile delle sensazioni, Aristotele impiega l'immagine di quello che accade quando, in battaglia, un esercito è in rotta e, privato di ogni punto di riferimento, è disgregato nella caotica ricerca da parte di ciascuno della propria salvezza individuale. Può accadere, invece, che "quando si è prodotta la fuga, se uno si arresta, un altro gli si avvicina, poi un altro ancora, finché si ricostituisce la schiera"⁵¹. Così accade negli animali: quelli che "possono trattenere le sensazioni, possono anche averle nell'anima. Verificatesi molte fissazioni di queste sensazioni già si genera una differenza, cioè in certi animali dalla fissazione delle sensazioni si genera il λόγος, in altri no"⁵². Il momento decisivo è dunque, ancora una volta, l'attualizzarsi di una differenza, quello in cui la sensazione indugia e prende dimora nell'anima, perché allora può avere inizio il processo che dalla sensazione porta alla memoria, dal ricordo spesso ripetuto della medesima cosa a un'esperienza in sé già pregna di universalità, sulla quale si fondano poi sia l'arte, per quel che riguarda il mondo del divenire, sia la scienza, per quanto riguarda l'essere⁵³.

Se quindi il primo passo essenziale è la μονή, l'indugiare e il sostare della sensazione, bisogna chiedersi quale sia la condizione che rende possibile questo atto dell'anima, a partire dal quale è possibile tracciare la grande divisione, la διαφορά tra gli animali suscettibili di λογος e quelli che ne restano esclusi. In altre parole, cosa c'è di predisposto nell'anima che è tale da consentire l'arresto? Aristotele afferma: "quando si fissa uno degli individui, allora si genera nell'anima il primo universale (infatti il sentire è dell'individuale, ma la sensazione è dell'universale, come ad esempio dell'uomo, non dell'uomo Callia)"⁵⁴. Per il prodursi dell'universale è dunque essenziale non solo che sia dato qualcosa, l'individuale che è oggetto del processo fisiologico del sentire, ma soprattutto che esso si fissi. Questa capacità di conferire permanenza è un atto costitutivo della soggettività vivente, grazie al quale l'anima porta alla manifestazione una prima salda configurazione dell'esistente, sottratta all'incessante sfaldarsi del sentire.

⁴⁹ *An. Post.*, 19, 99 b 35.

⁵⁰ Cfr. *ivi*, 19, 99 b 36-100 a 1.

⁵¹ *Ivi*, 100 a 12-13.

⁵² *Ivi*, 100 a 1-3.

⁵³ Cfr. *ivi*, 100 a 3-9.

⁵⁴ *Ivi*, 100 a 15-b 1.

Tra i cosiddetti “sensibili comuni”, cioè tra i caratteri degli oggetti che sono percepibili da tutti i recettori sensoriali, Aristotele, annovera, oltre alla quiete e al moto, anche la figura, il numero e la grandezza. Dove interviene la capacità stabilizzatrice dell’anima, la figura di un oggetto, ad esempio, così come il suo numero o la sua grandezza, costituiscono già il compaginarsi dei suoi tratti percepibili in uno schema, il quale può valere anche per una pluralità di casi affini che si lasciano individuare e riconoscere in base ad esso. Altrettanto accade per le qualità dei “sensibili propri” a ciascun senso specifico, il colore per la vista, il suono per l’udito ecc.: la qualità del colore o il timbro del suono, pur nella loro individualità, possiedono già in sé una tipicità che consente di riconoscere casi analoghi e di ricondurli all’interno di un unico tratto comune. La ψυχή ha il potere di rendere visibili e manifeste le forme più elementari e basilari di universalità presenti in ciò che si offre al percepire e questo spiega perché sia sufficiente anche una sola ostensione di un sensibile, perché in esso si renda già visibile in certo modo l’universale.

L’universale della percezione (il valere di uno per molti) suppone dunque che sia presente nell’anima non una pura e semplice recettività, ma un ricevere all’interno di un’attiva capacità di stabilizzare, rapportare e, quindi, di categorizzare. Tale capacità si esercita almeno a due livelli. Il primo può apparire talmente ovvio da non meritare considerazione, mentre contiene un’indicazione non trascurabile sul potere attrattivo della ψυχή come motore immobile. In assenza dell’anima, e quindi della soggettività vivente, gli stimoli e gli impulsi del mondo-ambiente non manifesterebbero mai il carattere dell’essere “sensibile”, “percepibile”, né l’universale che potenzialmente li configura arriverebbe mai a mostrarsi come tale. Potrà apparire banale ricordarlo, ma senza una forma soggettiva di recettività cui annunciarsi, quelli che chiamiamo stimoli o sollecitazioni semplicemente non sarebbero tali, non si proporrebbero cioè per essere in qualche modo manifestati, ma sarebbero unicamente onde, vibrazioni, impulsi.

La prima forma di attrazione che la ψυχή come motore immobile può esercitare verso gli impulsi che colpiscono la sua sensibilità è di fare passare all’atto la loro percepibilità, la quale deve pur essere presente in tutto ciò che ha il potere di annunciarsi alla soggettività vivente. Può essere che in molto di ciò che appartiene alla natura, questa, come voleva Eraclito, ami nascondersi, e tuttavia gli aspetti che essa lascia percepire di sé sono debitori alla ψυχή della manifestazione della forma che li configura, manifestazione che essi non sarebbero mai in grado di raggiungere da sé se non vi fosse la soggettività vivente a renderla attuale. Da un lato quindi l’anima non attualizzerebbe mai la sua capacità manifestatrice delle forme se non venisse attivata nella sua sensibilità dagli oggetti esterni, mentre la risposta attiva a tale sollecitazione è il conferimento della manifestazione all’universalità delle forme latenti negli oggetti.

Il secondo livello su cui si esercita l’attività regolativa della ψυχή interviene quando, attuando mediante i recettori sensoriali la propria capacità discriminatrice nei confronti degli impulsi sensibili, produce quella μονή, quella stabilizzazione delle singole sensazioni, che è già in sé una prima presenza dell’universale. Il percepito, per potersi fermare, deve avere una sia pur minima forma di determinatezza, non può essere, letteralmente, un ἄδιάφορον, alcunché d’indifferente o il semplicemente indeterminato, da cui è assente qualsiasi διαφορά. Gli ἄδιάφορα che sono propriamente tali, scorrono gli uni sugli altri come accade nel delirio, dove una parvenza, non appena si annuncia, è già subito sostituita da altro e sempre ancora da altro. Se una sensazione si arresta, invece, in questo suo fermarsi è già attivo l’universale. Infatti non c’è arresto se non è presente, sia pure nel modo più elementare, un “esser-tale” o l’aver figura, grandezza o numero, che sono immediatamente suscettibili di valere anche per altro, d’individuare e di connettere a sé altri casi che si lasciano riconoscere come assimilabili.

Ora, se “ἄδιάφορον è ciò la cui forma non è distinguibile mediante la sensazione”⁵⁵, questo significa che là dove non è attiva la capacità di operare una διαφορά, di attualizzare una differenza, anche l’εἶδος, e quindi l’universale, rimangono occultati. Affinché si dia qualcosa di determinato e la sensazione sia già dell’universale, occorre che sia presente e attiva nell’anima la capacità di ricomporre le fila dell’esercito in rotta delle sensazioni e questo avviene mediante il potere attrattivo e la forza ordinatrice di un differire in atto che nel medesimo istante identifica qualcosa e lo differenzia da qualcos’altro, fissandolo nella sua costituzione. Tornando a utilizzare l’esempio di Talete, potremmo dire che come avvicinando alla calamita la limatura di ferro, questa perde il suo stato disordinato e casuale e acquista le specifiche configurazioni geometriche di cui è potenzialmente capace, altrettanto il fluire indifferenziato delle sensazioni si arresta e guadagna determinatezza all’interno del raggio d’azione dell’attività discriminatrice dell’anima.

Se la percezione è per natura selettiva, discriminante, σύμφυτον κριτική, questo avviene allora per un doppio ordine di ragioni. Non solo perché i nostri recettori sensoriali filtrano e selezionano nel modo proprio a ciascuno stimoli provenienti dall’esterno che sono di natura qualitativamente diversa. Ma anche perché il possesso di una tale capacità discriminatrice da parte dei diversi sensi specializzati non è altro che la specificazione e il ramificarsi di quell’originario istituire differenze che costituisce l’atto stesso della ψυχή, a partire dal quale l’universale della sensazione prende dimora nell’anima. La ricchezza dell’universo rimarrebbe muta se non le fosse predisposta, nell’articolazione delle diverse funzioni recettive dell’anima, la possibilità di annunciarsi.

5. La complessità dell’anima: una struttura frattale?

Se il tentativo ora proposto d’interpretare il carattere di motore immobile dell’anima fosse recepito come plausibile in relazione ai testi aristotelici, otterrebbe molto probabilmente l’effetto di rendere assai più circospetto lo scienziato nel continuare a usare impunemente termini quali “attrattore” o “oregonatore”, dal momento che, attraverso l’apparente innocenza delle parole, rischiano d’irrompere quelli che potrebbero apparirgli come dei veri e propri misfatti speculativi, di cui si credeva di avere perduto anche la memoria. Tuttavia provo egualmente a proseguire nel tentativo, richiamando ora l’attenzione su quello che potrebbe essere interpretato come il carattere “frattale” della costituzione psicofisica dell’uomo, quale sembra emergere da uno degli aspetti più rilevanti delle indagini aristoteliche.

Si sa che Aristotele si è sempre vigorosamente opposto a quelle dottrine, presenti nella tradizione, che sostengono l’esistenza di una pluralità di anime: in quanto atto o forma di un corpo che ha la vita in potenza, l’anima non può essere che una. Questo comporta che quando nei viventi compaiono funzioni e capacità via via più complesse, come ad esempio l’attività sensitiva e locomotoria in aggiunta a quella puramente nutritiva e riproduttiva, o l’attività intellettuale in aggiunta alla sensitiva e alla vegetativa, non vi sono, secondo Aristotele, due o più principi che finiscono per coesistere tra loro, ma c’è sempre un unico principio e quello che presiede all’attività superiore svolge anche tutte le altre funzioni subordinate che definiscono il vivente⁵⁶.

⁵⁵ *Metaph.*, V, 6, 1016 a 18-19.

⁵⁶ Aristotele ricorre a un esempio geometrico: “Il caso delle figure è simile a quello dell’anima, giacché sempre nel termine successivo è contenuto in potenza il termine antecedente, e ciò vale sia per le figure come per gli esseri animati. Ad esempio nel quadrilatero è contenuto il triangolo, e nella facoltà sensitiva quella nutritiva. Di conseguenza bisogna cercare caso per caso qual è l’anima di ciascuna specie, e cioè della pianta, dell’uomo e

Ora questo non potrebbe accadere se tra la funzione vegetativa, sensitiva, locomotoria e intellettuale sussistesse una completa eterogeneità. La possibilità che il principio di ciascun livello di vita sia sussunto e risolto, senza nulla sacrificare della sua individualità, in un principio più alto e più complesso, comporta che a ciascun livello siano presenti strutture e processi sicuramente diversi e irriducibili relativamente all'ambito entro cui operano e agli oggetti cui sono rivolti, e tuttavia dotati di un certo grado di somiglianza per il modo in cui specificano la loro funzione. Questa proprietà, di presentare strutture o processi autosimili su piani o livelli successivi di un unico sistema, suggerisce d'interpretare in maniera "frattale" gli esiti del rapporto di successione e d'inclusione dell'anima anteriore e inferiore in quella posteriore e superiore⁵⁷, così come vengono teorizzati da Aristotele.

Ciò si rende già visibile in quella che Aristotele chiama talvolta la "prima anima", l'anima vegetativa che presiede ai processi nutritivi e riproduttivi. Anche se apparentemente più povera rispetto a funzioni psicosomatiche superiori, quali la sensibilità e l'intellezione, l'anima vegetativa ha tuttavia un carattere di fundamentalità che le conferisce a suo modo un primato rispetto ad ogni ulteriore specificazione dell'attività psichica. Essa è infatti "quella in virtù di cui a tutti [i viventi] appartiene la vita"⁵⁸, dal momento che "chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire"⁵⁹. Non può allora sorprendere se, proprio a causa di tale fundamentalità, si annunciano già all'interno delle sue funzioni più caratteristiche come dei *Leitmotive* che troveranno forme di attuazioni simili, anche se più intense e complesse, a livelli psicofisici superiori. E' interessante notare come la trasposizione di strutture con caratteristiche simili da un determinato livello al successivo venga di solito attuata da Aristotele trasferendo e facendo giocare uno dei motivi conduttori del livello di partenza ad un livello superiore: continuando nell'uso del linguaggio musicale, si potrebbe dire che un determinato tema viene modulato in modo da consentire la sua trasposizione in un ambito diverso, allo stesso modo in cui, in un'unica totalità compositiva, la modulazione serve a realizzare il passaggio da una tonalità all'altra.

Uno di questi temi o accordi fondamentali risuona subito nella trattazione della prima anima ed è il $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu$, salvare, conservare e stabilizzare, per quanto è possibile, il vivente nell'esperienza. Se infatti "nessun essere genera se stesso, ma si conserva ($\sigma\omega\zeta\epsilon\iota$)"⁶⁰, il compito primario dell'anima vegetativa è appunto quello di garantire la permanenza e la conservazione nell'esistenza del vivente. Poiché la sua costitutiva finitezza rende il vivente corruttibile e incapace "di sopravvivere identico e uno di numero"⁶¹, l'anima vegetativa assolve al proprio compito mediante due processi diversi: il primo è il nutrimento che conserva l'individuo per tutta la durata della sua vita e contribuisce a condurlo fino al punto di maturazione organica che gli permette d'innescare il secondo processo, la riproduzione, mediante la quale il singolo "sopravvive non in se stesso, ma in un individuo simile a sé, non uno di numero, ma uno nella specie"⁶².

del bruto"[*De an.*, II, 4, 414 b 28-32 (pp. 143-144)].

⁵⁷ La considerazione scientifica dei frattali, sorta dapprima in ambito geometrico, si è estesa alle dinamiche dei sistemi non lineari, in particolare dei sistemi viventi. Se un frattale "consiste di frammenti geometrici di grandezza e di orientamento variabile, ma con forma simile", è possibile ritrovare strutture frattali nei campi più disparati, in geologia, in meteorologia, in fisiologia animale e umana. Se, ad esempio, si sottopongono a successivi ingrandimenti le ramificazioni dendritiche di un neurone, "si osservano ramificazioni più piccole a partire da quelle più grandi. Aumentando ulteriormente l'ingrandimento, si può scorgere un altro livello di dettaglio: ramificazioni di ramificazioni di ramificazioni" (A. L. GOLDBERGER, D. R. RIGNEY, B. J. WEST, *Caos e frattali in fisiologia umana*, «Le Scienze», n. 260, aprile 1990, pp. 27-35, qui p. 28).

⁵⁸ *De an.*, II, 4 415 a 25 (p. 145).

⁵⁹ *Ivi*, II, 1, 412 a 14-15 (p. 137).

⁶⁰ *Ivi*, II, 4, 416 b 16-17 (p. 148).

⁶¹ *Ivi*, II, 4, 415 b 4-5 (p. 145).

⁶² *Ivi*, II, 4, 415 b 6-7 (*ibid.*).

La “salvezza” del vivente, dapprima sul piano della durata limitata della vita individuale mediante la nutrizione, poi sul piano più duraturo della conservazione della specie mediante la generazione, costituisce il modo specifico in cui ciò che vive riesce ad appagare un bisogno di permanenza e di eternità, alla cui soddisfazione “tutti gli esseri tendono”⁶³. In definitiva la forma più compiuta e duratura in cui il vivente può realizzare la propria autoconservazione è un **ΠΟΙΕΪΝ**, il produrre un altro se stesso mediante la procreazione: “la funzione più naturale degli esseri viventi, di quelli che hanno raggiunto lo sviluppo e non sono menomati o non derivano da generazione spontanea, è di produrre (**τὸ ποιῆσαι**) un altro individuo simile a sé: l’animale un animale e la pianta una pianta, e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell’eterno e del divino”⁶⁴.

Se si considera questa capacità “produttiva” all’interno del vivente più complesso, cioè nell’uomo, risalta con nettezza come essa si proponga con caratteri simili sia al livello elementare più basso sia in quello più alto dell’esercizio delle funzioni della **ΨΥΧΗ**, mostrandosi in grado di connetterli organicamente entrambi. Vi è nell’uomo qualcosa di **ΠΟΙΗΤΙΚόν** sia quando, a livello vegetativo, produce un individuo simile a sé sia quando, a livello intellettuale, il **ΝΟΥΣ** produce tutte le cose in quanto intelligibili. Anche se su piani e con oggetti profondamente diversi, il **ΠΟΙΕΪΝ** esprime in entrambi i casi un modo di partecipare a ciò che è eterno e divino, una volta all’interno di ciò che è corruttibile mediante la perpetuazione della specie, l’altra volta all’interno di ciò che è incorruttibile per il carattere separato e essenzialmente in atto del **ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚός**.

Se i termini “eterno e divino” non sono del tutto sinonimi, ma il divino esprime anche qualcosa di specificamente proprio, allora il carattere divino che compete al **ΠΟΙΕΪΝ** della **ΨΥΧΗ** non si esaurisce unicamente nell’aspetto della continuità della specie da parte dell’anima vegetativa e della continuità di un pensare sempre in atto da parte del **ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚός**, ma può concernere più determinatamente proprio la capacità di generare un essere simile a sé. La “naturalità” della generazione dei viventi può essere scambiata per una cosa talmente ovvia e scontata da non suscitare più meraviglia per il suo carattere “divino”, che consiste precisamente nel produrre indipendenza mediante un rapporto di dipendenza. Nella produzione di un rapporto di semplice dipendenza non c’è nulla di divino: qualunque artefatto esca dalle mani dell’uomo dipende da lui, ma non ne riproduce l’essenza, come accade nella generazione di qualcosa di vivente. Invece il figlio, da un lato, in quanto viene generato, dipende totalmente dai genitori, ma dall’altro, proprio perché essi producono un essere “simile” a sé, egli porta a maturazione la sua dipendenza fino al punto in cui questa si dissolve nella conquista di una piena autosufficienza. Una dipendenza che libera e conferisce autonomia, questo è il carattere divino della generazione.

Qualcosa di analogo è dato di ritrovare anche a livello del **ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚός**. Se la sua funzione è quella di produrre le forme intelligibili delle cose, lo squadernarsi del senso del mondo mediante le opere dell’intelligenza dipende da questa, ma ciò che ne risulta acquista una propria indipendenza e attualità che fende indenne il corso del tempo, senza lasciarsi consumare e corrompere da esso. Avviene così, secondo Aristotele, che anche attraverso le catastrofi che ciclicamente sembrano distruggere ogni arte e ogni filosofia, vi sono dei contenuti di pensiero, portati alla luce dall’intelligenza, che resistono all’annientamento e come vere e proprie reliquie divine si tramandano intatte attraverso il succedersi delle generazioni⁶⁵.

Ma ancora più significativa per la tesi del carattere frattale delle diverse funzioni psichiche è l’analisi che Aristotele conduce sulla natura del nutrimento e dell’alimento. Nella

⁶³ *Ivi*, II, 4, 415 b 1 (*ibid.*).

⁶⁴ *Ivi*, II, 4, 415 a 26-415 b 1 (*ibid.*).

⁶⁵ Cfr. *Metaph*, XII, 8, 1074 a 38-b 14.

nutrizione sono in gioco dei modelli di comportamento della soggettività vivente che si ripresentano con forti somiglianze strutturali anche a livelli psicofisici superiori. Ciò di cui il vivente si nutre si presenta infatti secondo due modalità radicalmente diverse. Nella prima, esso costituisce un oggetto a sé stante, con individualità e caratteristiche proprie (gli umori del terreno, la mela sul ramo, il pesce nell'acqua ecc.). Nella seconda esso viene elaborato e trasformato dalla soggettività vivente ed è solo in virtù di questa trasformazione, tutta interna al soggetto, che esso diventa alimento in senso proprio, vale a dire "cibo che nutre". Quanto sia importante per Aristotele l'intervento attivo del vivente nel rendere l'alimento capace di nutrire, lo si ricava dal particolare rilievo con cui egli ricorda che "l'alimento muta ed è elaborato" e questo accade proprio in quanto "subisce un'alterazione da parte di chi si alimenta"⁶⁶.

Questo aiuta a comprendere come il vivente mantenga il proprio carattere di centro autonomo di attività anche là dove esso sembra dipendere nel modo più inequivocabile da fattori esterni, qual è il caso dell'assunzione del cibo. In realtà il nutrimento diventa veramente tale solo quando è assimilabile e l'assimilabilità è un carattere che la mela o gli umori del terreno o la carne non otterrebbero mai per virtù propria, se non intervenisse a produrla l'attività soggettiva. Anche se Aristotele non si spinge ad affermare, come farà Kant, che l'alimento, proprio in quanto "assimilabile", è un prodotto del vivente⁶⁷, egli si mostra non estraneo a questa prospettiva quando ricorre a un'analogia tra l'esplicarsi della funzione nutritiva e l'attività del costruttore: il vivente svolge una funzione attiva nella nutrizione, perché non è lui, ma l'alimento a subire una trasformazione, "così come non è il costruttore a subire l'azione della materia, ma questa da quello. Il costruttore muta soltanto dallo stato d'inattività in quello di attività"⁶⁸.

Questo consente ad Aristotele di prendere posizione nei confronti delle due teorie che tradizionalmente si sono mosse su campi opposti nella spiegazione del fenomeno della nutrizione: quella che sostiene "che il simile si nutre del simile, e così pure si accresce" e quella che afferma invece che "il contrario si nutre e s'accresce del contrario"⁶⁹. Con un andamento caratteristico del suo atteggiamento critico nei confronti della tradizione, Aristotele non privilegia nessuna delle due né le rifiuta entrambe: egli riconosce loro plausibilità, purché non si pretenda di farle valere in assoluto, ma siano riferite a livelli diversi di realtà o a fasi differenti di un unico processo. Così è legittimo parlare di alimento in entrambe le teorie, ma la seconda si riferisce allo stato dell'alimento anteriormente all'intervento dell'attività "costruttrice" del vivente, mentre la prima concerne il risultato del processo di trasformazione soggettiva che rende l'alimento assimilabile: "in quanto [l'alimento] non è elaborato, si può dire infatti che il contrario si nutre del contrario; in quanto è elaborato, si può dire che il simile si nutre del simile"⁷⁰.

Il tema del simile e del dissimile è quello su cui Aristotele costruisce la modulazione che consente il passaggio alla "tonalità" successiva, quella che concerne i processi percettivi, dove, pur in un ambiente tematico completamente mutato, tornano ad agire alcune delle acquisizioni fondamentali emerse dall'esame della "prima anima". Apparentemente il rapporto dell'animale senziente nei confronti di ciò che è sensibile sembra essere capovolto rispetto a quello del vivente nei confronti dell'alimento. Nel caso della sensibilità, infatti, Aristotele sottolinea come i "costruttori" o i produttori dell'atto percettivo siano esterni ai

⁶⁶ *De an.*, II, 4, 416 a 33, 34-35 (p. 147).

⁶⁷ I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Ak. Ausg., Bd. III, p. 371 (*Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995, p. 589).

⁶⁸ *De an.*, II, 4, 416 b 1-3 (p. 147).

⁶⁹ *Ivi*, II, 4, 416 a 29-32 (*ibid.*).

⁷⁰ *Ivi*, II, 4, 416 b 6-7 (*ibid.*).

nostri recettori sensoriali⁷¹, per cui il percepire appare come un subire e un venire alterati a causa dell'azione dell'oggetto percepito. Questo indubbiamente accentua la dipendenza dell'animale dalla ricettività nei confronti di fattori esogeni, dal momento che in assenza di stimolazioni esterne il processo che porta all'atto percettivo non s'innesca.

Tuttavia, come si è visto, la ricettività del senziente non è inerte, ma attiva: ogni recettore non accoglie passivamente e indiscriminatamente la quantità e la qualità d'impulsi da cui è raggiunto, ma è in grado di selezionare e discriminare i sensibili propri. Inoltre l'alterazione che il senso subisce per azione del sensibile è di natura affatto speciale, perché non comporta il logoramento e la consunzione del senso, bensì la sua attivazione e il suo perfezionamento. Questo si accorda con la fondamentale impassibilità della capacità recettiva che si mantiene intatta attraverso ogni successiva esperienza ed è suscettibile quindi di sempre nuove attivazioni. E' all'interno di questo carattere specifico della sensibilità, quale attivarsi di un passivo che rimane impassibile nel corso del suo esercizio, che si ripresenta il rapporto tra il simile e il dissimile che già aveva caratterizzato la nutrizione.

Anche il percepire, infatti, in quanto è una specie di alterazione, è possibile che "subisca l'azione del simile come pure del dissimile"⁷² e la duplicità del rapporto viene spiegata da Aristotele analogamente a quanto aveva fatto per l'alimento, distribuendo la relazione al dissimile e al simile in due momenti o fasi diverse del processo percettivo. Se infatti "la facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in atto"⁷³, allora prima di essere affetta dall'oggetto sensibile che le è proprio, questo le sta di fronte come qualcosa di estraneo, di non assimilato e quindi come dissimile; è a causa di tale estraneità che l'azione dell'oggetto sul recettore sensoriale viene patita da questo come un subire. Quando poi il recettore ha subito lo stimolo esterno, allora esso si appropria della forma del sensibile e ciò che è in atto nel sensibile e ciò che è in atto nella facoltà sensitiva diventano un'unica e medesima cosa: "pertanto essa [la facoltà sensitiva] subisce, poiché non è simile all'oggetto, mentre quando ha subito assomiglia e diventa simile a quello"⁷⁴.

Il tema del simile e del dissimile modula così il passaggio alla scoperta, nell'ambito della sensibilità, di una nuova serie di strutture e di processi che si ripresenteranno poi in maniera profondamente affine nelle attività psichiche superiori. Questo avviene all'interno di una modificazione del carattere fondamentale che impronta l'attività dell'anima vegetativa rispetto a quella sensitiva e intellettuale. Nella prima infatti il rapporto all'oggetto è di natura eminentemente pratica: l'oggetto non viene lasciato essere nella sua indipendenza fattuale, ma viene assimilato e incorporato nell'organismo vivente. Nelle ultime due è invece prevalente, anche se in modo non esclusivo, la componente teoretica e quindi l'atteggiamento veritativo, che risulta predominante rispetto a quello adattativo e pratico-assimilativo.

6. Strutture autosimili di verità tra percezione e pensiero.

A partire dall'analisi della sensibilità è quindi il grande tema dell'ἀλήθεια che connette e lega con un reticolo di strutture autosimili l'ambito percettivo e quello intellettuale. Se infatti il modo in cui la sensibilità subisce l'azione dello stimolo non è la passività dell'inerzia, ma la reattività del rispondere, ci si può chiedere che cosa guadagni l'oggetto sensibile nell'atto in cui viene accolto all'interno di una ricettività così configurata. In altre parole, se l'attività

⁷¹ Cfr. *Ivi*, II, 5, 417 b 20 (p. 150).

⁷² *Ivi*, II, 5, 417 a 18-19 (p. 149).

⁷³ *Ivi*, II, 5, 418 a 3-4 (p. 151).

⁷⁴ *Ivi*, II, 5, 418 a 4-6 (*ibid.*).

discriminatrice esercitata dal senso è un'azione e non un rispecchiamento passivo, che cosa viene conferito all'oggetto, una volta accolto entro la sfera d'azione del soggetto percipiente? E' forse possibile riconoscere che nella percezione accade qualcosa di analogo alla produzione dell'assimilabilità che il nutrimento nella sua semplice esistenza fisica (i sali del terreno, la mela, la carne ecc.) non conseguirebbe mai da sé, senza l'intervento dell'anima vegetativa? Sembra di potere rispondere affermativamente se si tiene conto di un elemento che non altera per nulla la costituzione dell'oggetto, che lo lascia essere così com'è, e tuttavia gli conferisce qualcosa che esso da solo non raggiungerebbe mai, vale a dire l'essere manifesto, il palesarsi della sua forma, che segnano il suo ingresso nell'ambito dell'ἀλήθεια.

Si potrebbe obiettare che non è affatto evidente che il carattere della manifestatività venga direttamente tematizzato dalle analisi aristoteliche. Tuttavia questa mancata evidenza può dipendere dal fatto che tale carattere non si dispone come una delle tante proprietà della sensibilità accanto alle altre, ma costituisce piuttosto lo sfondo su cui si distende l'intera indagine su di essa. L'analisi dei cinque sensi specializzati ha infatti di mira primariamente l'individuazione dei modi predisposti nella sensibilità affinché gli stimoli siano trasformati in annuncio e manifestazione della forma dell'oggetto. Significativo è, a questo proposito, l'esempio che Aristotele porta per avvalorare la sua tesi che "l'atto del sensibile e del senso sono il medesimo e unico atto", anche se "la loro essenza non è la stessa"⁷⁵. Se si analizza il rapporto tra il corpo sonoro e l'udito, bisogna riconoscere che quando ciascuno dei due esiste separatamente per sé non si ha l'accadere del suono come tale: nel corpo risonante si ha semplicemente la capacità di emettere vibrazioni e nell'udito si ha solo la capacità di ascolto: "è possibile infatti che chi possiede l'udito non oda, così come l'oggetto sonoro non sempre risuona"⁷⁶. L'accadere (la manifestazione) del suono in atto si ha allora solo nel simultaneo risuonare da parte del corpo e udire da parte dell'apparato uditivo.

Se il suono acquista la sua realtà specifica di "suono" solo nell'unico e medesimo atto in cui si unificano il senso e il sensibile, allora, nonostante che il "produttore dell'atto" sia l'oggetto sensibile, occorre riconoscere che non è solo il soggetto a essere in potenza rispetto al sensibile. Anche nell'oggetto è presente una forma di δύναμις e questa è la possibilità di "manifestarsi" del suono come tale, la quale perviene all'atto solo nella coincidenza e nel simultaneo verificarsi della risposta attiva dell'udito. Prima dell'incontro con un apparato uditivo, ciò che è presente nel corpo risonante non può essere chiamato ancora "suono", ma soltanto una sua oscillazione interna, regolare e uniforme, che si trasmette nello spazio attraverso vibrazioni esterne dell'aria. Ne è una riprova il fatto che queste possono stimolare degli apparati strumentali che registrano esattamente la loro frequenza e lunghezza d'onda, senza che per questo si possa dire presente il fenomeno della sonorità come tale. Ciò che chiamiamo suono comporta invece l'intervento della risposta attiva del recettore uditivo e il suono non è altro che il modo specifico in cui la soggettività vivente porta alla manifestazione in se stessa e da se stessa la *forma* delle vibrazioni del corpo risonante⁷⁷.

In definitiva, prima dell'esistenza del suono in atto, la δύναμις dell'apparato uditivo si potrebbe chiamare un "essere- per la sonorità" e quella del corpo risonante un "essere-per l'udibilità", mentre l'accadere del suono si ha solo nel simultaneo risuonare da parte del

⁷⁵ *Ivi*, III, 2, 425 b 25-27 (p.174).

⁷⁶ *Ivi*, III, 2, 425 b 28-29 (*ibid.*).

⁷⁷ "Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione, si deve ritenere che il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro e l'oro: riceve bensì l'impronta dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso, rispetto a ciascun sensibile, subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, ma in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità e secondo la forma ("κατά τὸν λόγον") [*ivi*, II, 12 424 a 17-24 (p. 166)].

corpo e udire da parte dell'apparato uditivo. Con le parole di Aristotele: "quando...ciò che è capace di udire ode in atto, e ciò che è capace di risuonare risuona, allora l'udito in atto e il suono in atto si producono simultaneamente, e si potrebbe chiamare il primo ascolto e il secondo sonorità"⁷⁸. Quindi, poiché "l'atto del sensibile e quello della facoltà sensitiva è unico,...l'udito e il suono così intesi devono cessare e conservarsi simultaneamente"⁷⁹. Relativamente all'esistenza in atto delle qualità sensibili, ad esempio del bianco e del nero o dei diversi sapori e odori, è corretto affermare allora, come facevano i fisiologi, che esse non esistono senza la vista, il gusto e gli altri sensi. Tuttavia quegli antichi pensatori erravano "nell'usare in senso assoluto termini che non hanno un solo significato", perché tralasciavano di considerare che l'identità in atto di senso e sensibile suppone la loro dissomiglianza in potenza, dal momento che sono per essenza diversi⁸⁰.

Il fatto che i recettori sensoriali accolgano e manifestino la forma dell'oggetto sensibile senza la materia è una delle basi più significative, su cui Aristotele individua l'autosomiglianza di strutture e di processi tra l'ambito della percezione e quello delle facoltà razionali superiori. Ciascun senso specializzato, ad esempio, per poter essere recettivo delle forme sensibili, presenta con una sua particolare modalità di attuazione la medesima condizione che è propria anche dell'intelletto quando pensa e apprende gli oggetti intelligibili. L'intelletto che è in potenza tutte le forme intelligibili non dev'essere "mescolato" a nessuna di esse proprio per poterle pensare tutte. La presenza di qualcosa di estraneo, infatti, limiterebbe e ostacolerebbe la totale e impregiudicata apertura della sua capacità ricettiva: "il cosiddetto intelletto che appartiene all'anima (chiamo intelletto ciò con cui l'anima pensa e apprende) non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli"⁸¹. Altrettanto accade nel senso, il quale può discriminare le diverse qualità sensibili (il caldo e il freddo, il bianco e il nero, il dolce e l'amaro) in quanto esso non è in atto nessuna di esse, ma le contiene tutte in potenza. Ciascun senso è una sorta di medietà che può discriminare gli eccessi delle qualità contrarie presenti negli oggetti percepibili finché si mantiene in tale punto di relativa indifferenza: "non percepiamo il caldo e il freddo, o il duro e il molle che abbiano la stessa nostra misura, ma gli eccessi di queste qualità, e ciò perché il senso è una specie di medietà dell'opposizione che si ha nei sensibili. Ed è per questo motivo che discrimina i sensibili...ciò che deve percepire il bianco e il nero non dev'essere in atto nessuno dei due, ma entrambi in potenza (e la stessa cosa vale anche per gli altri sensi)"⁸².

La capacità del senso di recepire le forme spiega anche l'insistenza con cui Aristotele sottolinea come l'ambito dell'*ἀλήθεια* non sia appannaggio unicamente dell'esercizio della razionalità; la sensibilità non solo non è estranea alla verità, ma addirittura prefigura in sé alcune delle forme più intense della sua attuazione nell'ambito dell'intelligibile, quale ad esempio la possibilità di essere sempre nel vero, il carattere che potremmo chiamare dell'inerranza. Può apparire banale affermare che ciascun senso non sbaglia mai nel cogliere il sensibile che gli è proprio ("dico 'proprio' quello che non può essere percepito con un altro senso, e rispetto a cui non è possibile l'errore"⁸³), e tuttavia che la vista o l'udito non s'ingannino mai "sul fatto che un colore o un suono ci sia, ma su che cosa e dove sia l'oggetto colorato o sonoro"⁸⁴, indica che, relativamente alla qualità sensibile percepita, vi è una aderenza così totale e piena della sensibilità al suo oggetto che non c'è alcuna

⁷⁸ *Ivi*, III, 2, 425 b 29-426 a 1 (*ibid.*).

⁷⁹ *Ivi*, III, 2, 426 a 15-18 (pp. 174-175).

⁸⁰ Cfr. *ivi*, III, 2, 426 a 20-27 (p. 175).

⁸¹ *Ivi*, III, 4, 429 a 18-24 (pp. 181-182).

⁸² *Ivi*, II, 11 424 a 2-9 (p. 165).

⁸³ *Ivi*, II, 6, 418 a 11-12 (p. 151).

⁸⁴ *Ivi*, II, 6, 418 a 15-16 (*ibid.*).

diseguaglianza né in eccesso né in difetto del percipiente rispetto al percepito, tale da creare lo spazio per il verificarsi dell'errore.

La qualità sensibile del sapore o del suono invade e occupa, per così dire, interamente il gusto e l'udito senza lasciare alcun margine all'errore. Non potrà infatti mai accadere che in un senso specializzato si produca, relativamente al suo sensibile proprio, quel tratto caratteristico dell'errore che è lo scambiare una cosa per un'altra, vale a dire che l'udito senta un colore o l'olfatto un suono; tutt'al più potrà non percepire nulla, ma l'assenza di percezione è tutt'altra cosa dall'errore nel percepire. Accade così qualcosa di analogo al rapporto di somiglianza tra il livello più basso e quello più alto delle attività psichiche che si era visto a proposito dell'anima vegetativa. Così come l'anima vegetativa presenta nel ποιεῖν, nel produrre, una caratteristica che è propria anche del momento più alto dell'attività intellettuale della ψυχή, altrettanto qui, nell'inerranza relativamente ai sensibili propri, l'anima sensitiva presenta un carattere che è comune anche all'intelligenza in un momento particolarmente significativo della sua attuazione, quando essa ha a suo oggetto gli "indivisibili"⁸⁵.

Per Aristotele gli oggetti indivisibili si possono presentare secondo la quantità, ad esempio una determinata lunghezza (che è indivisa in atto, ma divisibile in potenza), oppure secondo la specie, come le essenze delle cose (che non si lasciano comporre o dividere con altro, ma costituiscono una totalità che non ha contrario); vi sono poi gli indivisibili che si conoscono per mezzo del loro contrario, quali i limiti (ad es. il punto) e le privazioni (ad es. il 'male' o il 'nero'). Che intorno a questi oggetti l'intelletto sia sempre nella verità risulta in modo particolarmente evidente per gli indivisibili secondo la specie. Essi vengono colti mediante un atto unitario dell'intelligenza, anch'esso indivisibile,⁸⁶ ed escludono quindi da sé, proprio perché indivisibili, operazioni che si configurino come un aggiungere o un togliere loro qualcosa. E' infatti nell'aggiungere e nel togliere che può accadere lo scambio di qualcosa con qualcosa d'altro e quindi la contraffazione e l'errore. L'intelletto può certamente ignorare tali oggetti, non vederli, ma in questo caso ciò che sta in opposizione alla verità non è l'errore, bensì l'ignoranza, e l'ignorare è tutt'altra cosa dallo sbagliare, che può aver luogo invece relativamente a cose che siano divisibili e componibili.

Le operazioni intellettuali corrispondenti alla natura di ciò che si lascia dividere e comporre non sono più, come accade per gli indivisibili, un unico atto indiviso dell'intelligenza, ma si articolano nell'affermare (dove qualcosa viene aggiunto a qualcos'altro) e nel negare (che toglie qualcosa da qualcos'altro). All'interno di tale attività giudicatrice il predicato presenta di volta in volta rispetto al soggetto forme diverse di diseguaglianza, sia estensivamente sia intensivamente, e questa diseguaglianza costituisce già di per se stessa la possibilità dell'errore. Per quegli indivisibili, invece, che sono le essenze delle cose, l'attività giudicatrice che li considera e li rispetta nella loro indivisibilità si trova espressa nel cosiddetto "giudizio identico", dove il predicato dice la medesima cosa del soggetto con una identità che non è affatto vuota tautologia, perché nel predicato viene espressa la definizione del soggetto. In questo caso il rapporto tra soggetto e predicato è di perfetta adeguazione e compenetrazione reciproca, e in esso si riproduce quella medesima aderenza del soggetto all'oggetto, non suscettibile di errore, che caratterizza anche il rapporto dei sensi specializzati ai loro sensibili propri.

Al livello di sensibilità, la possibilità dell'errore comincia quando si esce dall'ambito dei sensibili propri e ci si avventura a determinare non più *che c'è* qualcosa di colorato o di sonoro, ma *che cosa* e *dove* esso sia, e questo avviene, almeno in via preliminare, sulla base della sua figura o grandezza, del suo essere in moto o in quiete, vale a dire quando il senso

⁸⁵ Cfr. *ivi*, III, 6; *Metaph*, IX, 10.

⁸⁶ Cfr. *De an.*, III, 6, 430 14-15 (p. 185).

passa a individuare i sensibili comuni: “è soprattutto riguardo ai sensibili comuni che è possibile l’errore nella sensazione”⁸⁷. A partire da qui, si può dire che la possibilità dell’errore dilaghi, nell’analisi aristotelica delle facoltà dell’anima, attraverso tutta quella zona intermedia che va dalla percezione dei sensibili comuni, all’immaginazione e all’intelletto discorsivo, cui compete, come si è visto, l’affermare e il negare. Quanto sia disincantata la convinzione di Aristotele al proposito, lo mostra l’affermazione che l’errore “è la condizione più caratteristica degli animali, nella quale l’anima trascorre più lungo tempo”⁸⁸. Ciò è dovuto in particolar modo all’apporto dell’immaginazione, dal momento che “le sensazioni sono sempre vere, mentre la maggior parte delle immagini risultano false”⁸⁹.

Si può così valutare quanto per Aristotele sia difficile anche per l’intelligenza cogliere nel segno quando essa mira alla verità⁹⁰. L’attività dell’intelletto è insidiata a ogni passo nel suo intento sia quando ha come oggetto gli indivisibili, la cui verità non è suscettibile di errore, ma va liberata dall’ignoranza, sia quando opera discorsivamente, sceverando la verità dall’errore. Se è vero infatti che “l’anima non pensa mai senza un’immagine”⁹¹, che senza immaginazione “non c’è apprensione intellettuale”⁹², dal momento che “quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un’immagine”⁹³, l’intelligenza si trova a dover ricavare i propri oggetti e a svolgere le proprie operazioni in concomitanza con un materiale, qual è quello offerto dall’immaginazione, che nella sua maggior parte risulta falso.

Se si tiene poi conto di quanta parte dell’esistenza non solo degli animali, ma anche e soprattutto dell’uomo trascorra sotto l’influsso dell’immaginazione, si può cogliere la vastità del dominio dell’errore. Buona parte del comportamento degli animali non dotati d’intelligenza si lascia guidare dalle immagini che persistono nella loro memoria e che sono affini alle sensazioni. Ma anche l’uomo sembra non distanziarsi gran che dal comportamento animale, se si considera che ben ridotto è lo spazio che gli rimane per un esercizio dell’intelligenza non oscurato dall’immaginazione. Questa infatti attua incontrastata il suo dominio in situazioni nelle quali l’uomo trascorre una quantità tutt’altro che trascurabile del tempo della sua vita, vale a dire quando è sotto l’influsso delle passioni o è tormentato dalla malattia o si trova immerso nel sonno: “per il fatto che le immagini rimangono in noi e sono simili alle sensazioni, gli animali compiono molte azioni in accordo con esse, alcuni perché non sono forniti d’intelligenza, come i bruti, altri perché talora hanno la mente oscurata dalla passione, dalla malattia o dal sonno, come gli uomini”⁹⁴.

7. Continuità e discontinuità nel carattere frattale dell’anima

La modulazione che consente il passaggio dall’ambito della sensibilità a quello dell’intelligenza e che costituisce al tempo stesso la testimonianza della presenza e dell’azione di una struttura autosimile su entrambi i livelli, è la caratteristica, comune alle due facoltà, di subire l’azione del proprio oggetto specifico: “se il pensare è analogo al

⁸⁷ *Ivi*, III, 3, 428 b 24-25 (p. 180).

⁸⁸ *Ivi*, III, 3, 427 b 1-2 (p. 177).

⁸⁹ *Ivi*, III, 3, 428 a 11-12 (p. 179).

⁹⁰ Per un verso è facile, perché l’anima è naturalmente aperta verso la verità, ma per un altro è difficile come accade per il tiro al bersaglio: è praticamente impossibile sbagliarsi sulla direzione in cui si trova il bersaglio, il difficile è fare centro. Cfr. *Metaph.*, II, 1, 993 a 30-b 11.

⁹¹ *De an.*, III, 431 a 17 (p. 187).

⁹² *Ivi*, III, 3, 427 b 15-16 (p. 178).

⁹³ *Ivi*, III, 8, 432 a 8-9 (p. 189).

⁹⁴ *Ivi*, III, 3, 429 a 4-8 (p. 181).

percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile"⁹⁵. Si tratta di un subire che va inquadrato nella fondamentale attività della ψυχή come forma di un corpo vivente in potenza. E' quanto sottolinea Aristotele quando insiste, oltre che sulle analogie già ricordate, anche su altri aspetti di somiglianza tra il percepire e il pensare: "la sensazione in atto si può dire che sia analoga alla scienza"⁹⁶, perché la sensazione in atto non è un processo, qual è l'apprendimento, ma un possesso attuale, qual è quello garantito dal sapere; per questo Aristotele può affermare che "il percepire è simile al solo dire e al pensare"⁹⁷; infatti come il dire il nome di una cosa e pensare la sua essenza nella definizione sono atti indivisibili, che non implicano un processo di sostituzione di un contrario ad un altro (come avviene, ad esempio, nello sceverare la verità dall'errore o nel passaggio dall'ignorare al sapere nel processo di apprendimento), altrettanto il percepire non è un movimento che comporta passività e alterazione, ma è l'attività di qualcosa d'impassibile che s'identifica in modo indivisibile con l'oggetto percepito in atto.

Questo non può ovviamente portare a trascurare le ben note differenze che Aristotele pone tra pensare e percepire. L'attività del pensiero infatti termina agli universali, mentre la sensazione ha per oggetto gli enti individuali (anche se già percepiti *nell'universale*, come si è visto) e questo, secondo Aristotele, dipende dal fatto che mentre nel caso del senso i produttori del suo atto sono gli oggetti sensibili esterni, gli universali invece "in certo modo si trovano nell'anima stessa"⁹⁸ e l'anima che conosce non ha bisogno quindi, per attivarsi, di un produttore esterno. Per il medesimo motivo il percepire è sempre connesso a un organo corporeo che ne specifica l'esercizio in relazione all'esteriorità e questo limita il carattere sia della sua non mescolanza con le qualità sensibili che vengono percepite sia della sua impassibilità rispetto al modo in cui entrambe queste caratteristiche (non mescolanza e impassibilità) si realizzano nel pensiero.

La non mescolanza del νοῦς è infatti radicale, nel senso che, essendo esso in potenza la totalità dell'intelligibile e quindi tutti gli universali, non ha di per sé alcuna forma, è per così dire sgombro da qualsiasi determinatezza proprio per poterle ricevere tutte. Di conseguenza non può avere alcun bisogno del supporto di un organo corporeo⁹⁹, perché questo limiterebbe il suo raggio d'azione solo a uno o ad alcuni aspetti della realtà con esclusione di altri, come accade appunto per i singoli sensi specializzati che risultano "non mescolati" limitatamente ai sensibili propri. Altrettanto accade per l'impassibilità. Il legame strutturale del percepire con gli organi corporei fa sì che la sua ἀπάθεια non sia assoluta; infatti uno stimolo esterno troppo forte usura e indebolisce l'organo corporeo e rende di conseguenza precario o può addirittura annullare l'atto stesso del percepire: "in effetti il senso non è in grado di percepire dopo l'azione di un sensibile troppo intenso; ad esempio non può udire il suono dopo aver percepito suoni troppo forti, né può vedere o odorare dopo aver percepito colori o odori troppo intensi"¹⁰⁰. Il contrario accade per l'intelligenza e nel sottolineare questo balena per un attimo nelle parole di Aristotele lo splendore dell'esperienza di questa mente sovrana che ha accettato le sfide più ardue dell'intelligibile e che in certo modo spinge e incoraggia ad accettarle, nella consapevolezza che quanto più intenso e alto è l'intelligibile che percuote l'intelligenza tanto più cresce in essa non l'accecaimento, ma la capacità di dominare tutto il cosmo intellettuale che da esso dipende: "invece l'intelletto quando ha pensato qualcosa di

⁹⁵ *Ivi*, III, 4, 429 a 13-15 (p. 181).

⁹⁶ *Ivi*, II, 5, 417 b 18-19 (p. 150).

⁹⁷ *Ivi*, III, 7, 431 a 8 (p. 186).

⁹⁸ *Ivi*, II, 5, 417 b 28-29 (p.150).

⁹⁹ Anche se questo non significa affatto che ci si trovi allora al cospetto di un'intelligenza assoluta, come dimostrano i passi in cui Aristotele sottolinea il parallelismo tra stati corporei e la qualità dell'intelligenza (cfr., ad es., *ivi*, II, 9, 421 a 19-26; per i luoghi affini cfr. *L'anima* cit., pp. 329-331).

¹⁰⁰ *De an.*, III, 4 429 31-429 b 3 (p. 182).

molto intelligibile, non è meno, ma anzi più capace di pensare gli intelligibili inferiori, giacché la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato"¹⁰¹.

Non esiste quindi mai qualcosa di "troppo" per l'intelligibile, accostandosi al quale e quasi toccandolo l'intelligenza perfeziona se stessa grazie alla sua apparente povertà: l'essere privo di forma consente all'intelletto passivo di continuare a mantenersi libero per qualsiasi ulteriore arricchimento all'interno di ogni sua conquista determinata. Ed è proprio questa connessione dell'esercizio del pensiero con l'attuazione della libertà un altro dei tratti distintivi che segnano lo stacco dell'attività noetica da quella percettiva. Se l'atto della sensibilità è necessariamente dipendente dall'esistenza dell'oggetto esterno, l'atto del pensiero è invece libero e dipende dalla volontà del soggetto. Questi, "qualora lo voglia, può esercitare la sua conoscenza, purché qualcosa di esterno non glielo impedisca"¹⁰² e ciò dipende dal fatto che "il pensare dipende dal soggetto, quando lo voglia, mentre il percepire non dipende da lui, giacché è necessaria la presenza del sensibile"¹⁰³. Si tratta di una libertà che è presente anche in quell'affioramento della sensibilità al livello del pensiero che è l'immaginazione (l'immaginazione "dipende infatti da noi, quando lo vogliamo"¹⁰⁴) ed è significativo che essa, pur con il suo carico di erroneità e di sviamento, posseda già quella libertà rispetto a vincoli esterni che è propria del pensiero, dal momento che contiene già in sé potenzialmente l'intero reticolo degli universali che l'intelletto passivo accoglierà poi nella loro attualità.

Come possa accadere che l'intelletto potenziale passi a esercitare in atto la conoscenza potrebbe apparire come il punto di più consistente frattura nel carattere frattale dei diversi livelli dell'attività psichica, se non si tenesse conto del carattere del ποιεῖν, del produrre, che congiunge, come si è visto, il livello più elementare dell'attività dell'anima con quello più elevato. Fin qui è stato abbastanza agevole sia rispettare le differenze proprie a ciascun livello sia, seguendo le indicazioni di Aristotele stesso, riconoscere il riproporsi di strutture sempre simili via via che si procede nel dettaglio delle differenti funzioni psichiche. Ora tuttavia ci si trova nella necessità di ammettere un principio di natura affatto diversa, la cui attività solo in parte poteva essere vista prefigurata in quell'attivarsi di un passivo che è comune a tutte le funzioni psichiche esaminate fin qui.

Giunto sul piano della conoscenza, Aristotele ha di fronte due differenti ambiti di potenzialità. Inanzitutto vi è quello dell'immaginazione, indispensabile perché si dia il conoscere. Essa da un lato mantiene il livello conoscitivo saldamente connesso all'esperienza percettiva e quindi alla realtà empirica, mentre dall'altro racchiude in sé gli universali in un modo potenziale che né essa né il mondo esterno possono mai far passare all'atto, dal momento che entrambi hanno a che fare con realtà individuali. In secondo luogo vi è la potenzialità dell'intelletto: privo di forma propria, perché suscettibile di assumerle tutte, non può passare all'apprensione degli universali né da sé, data la sua passività, né per effetto degli oggetti intelligibili, finché questi sono racchiusi solo potenzialmente nell'immaginazione e non possono quindi essere i produttori della sua attività. E tuttavia è un fatto che noi possediamo attualmente gli universali, che mediante essi elaboriamo conoscenze e costruiamo sapere. E' necessario allora ammettere al vertice dell'attività psichica un principio attivo che sia in grado liberare dalla potenzialità innanzitutto gli universali presenti nell'immaginazione e conseguentemente anche l'intelletto passivo, che potrà così subire l'azione dell'intelligibile e fruire del possesso attuale delle forme.

¹⁰¹ *Ivi*, III, 4, 429 b 3-5 (*ibid.*).

¹⁰² *Ivi*, II, 5, 417 a 27-28 (p. 149).

¹⁰³ *Ivi*, II, 5, 417 b 24-26 (p. 150).

¹⁰⁴ *Ivi*, III, 3, 427 b 17-18 (p. 178).

L'intelletto attivo è, per così dire, un evento unico nella storia dell'anima, talmente unico che di esso Aristotele afferma che solo esso è "qualcosa di divino e viene dal di fuori (θύραθεν)"¹⁰⁵. E tuttavia in esso giunge a piena esplicitazione un carattere, quello di motore immobile, la capacità di cominciare *da sé*, ma non *in sé* una serie di effetti, che è già presente, in forma più circoscritta e limitata, su ogni altro livello dell'attività psichica. Solo che qui l'indipendenza dalla passività è totale e la spontaneità che così si manifesta può riverberare la propria forza liberatrice sull'autonomia che il conoscere e l'immaginare sperimentano nel loro esercizio. In altre parole accade a livello conoscitivo qualcosa di semplice e insieme di radicale, che non ha riscontro sugli altri piani di attuazione della psichicità. Il principio motore dell'attivarsi di un passivo si emancipa interamente dall'esteriorità grazie a un atto di divisione dell'anima in sé da se stessa. Né nell'anima vegetativa né in quella sensitiva ha luogo qualcosa di paragonabile all'atto con cui la capacità intellettuale si autodirime in un passivo che attende di essere attivato e in un atto capace di attivarlo.

Quest'autoscissione non ha nulla a che vedere col fenomeno dell'autocoscienza o della percezione di sé. Da un lato infatti questa è una struttura che non si presenta solo a livello delle capacità cognitive superiori, ma anche a quello della sensibilità. Secondo Aristotele, nell'atto in cui percepiamo, noi percepiamo di percepire e ciascun senso ha anche se stesso come oggetto¹⁰⁶. In secondo luogo il fenomeno dell'autocoscienza, propria del soggetto finito, suppone che si sia già verificato l'intervento dell'intelletto attivo ed è quindi concomitante o addirittura successivo al passaggio dell'intelletto passivo dalla potenza al coglimento attuale degli oggetti intelligibili: "quando poi l'intelletto è divenuto ciascuno dei suoi oggetti...allora può pensare se stesso"¹⁰⁷.

Che Aristotele liquidi in poche battute un fenomeno come quello della capacità del soggetto di avere sé come oggetto potrà apparire sorprendente per una sensibilità che ha imparato a declinare nelle forme più diverse le pretese di assolutezza implicite nell'autoriflessività del *cogito*. Eppure Aristotele ci richiama alla consapevolezza che ci possono essere principi direttivi dell'attività pratica e conoscitiva dell'uomo che svolgono la loro funzione indipendentemente dal fatto che noi ne siamo consapevoli o meno. L'enfaticizzazione moderna dell'autocoscienza, che porta a ritenere vero e giusto per il soggetto solo ciò che esso, nel suo sapere e volere, ha riconosciuto come verità e dovere, è in buona parte estranea alla concezione greca. Per questa esiste, ad esempio, non solo una imputabilità delle conseguenze delle azioni che si estende ben al di là della ristretta area di quanto il soggetto ritiene di essere coscientemente responsabile, ma esiste anche una verità che si attua indipendentemente dalle autocertificazioni che la coscienza soggettiva esige per sé, una verità che mantiene il suo potere condizionante indipendentemente dal suo essere saputa o meno. Addestrati a esercitare il 'sospetto' nei confronti dei condizionamenti che provengono dal sub-conscio, siamo portati a trascurare l'esplorazione di quelli che provengono dal sovra-conscio, dall'al di là della coscienza, di quelle silenziose preformazioni, le quali, anche se non sono oggettivabili secondo il modo ordinario di avere a che fare con oggetti, esercitano tuttavia un potere assoluto sulla nostra vita cosciente, perché la rendono possibile, anche se rimangono per lo più inavvertite.

Di tale natura è l'intelletto attivo e non è certo un caso che proprio intorno a esso si siano annodate le principali difficoltà interpretative. Dell'insieme di problemi che avvolgono questo vertice dell'attività cognitiva, qui si tenterà di rispondere a una sola domanda, quella concernente il modo d'essere della sua attività. E' evidente che, coerentemente

¹⁰⁵ *De gen. an.*, II, 3, 736 b 27-28.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, III, 2, 425 b 12-17 (p. 173).

¹⁰⁷ *Ivi*, III, 4, 429 b 5-10 (p. 182); cfr. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 19-21; 1074 b 35-36.

all'ordinamento gerarchico del *De anima*, là dove (com'è il caso dell'uomo) è presente l'intelletto attivo, questo attrae e assorbe nella sfera d'influenza della sua pura attualità tutte le funzioni psichiche subordinate. Proprio per questo è importante arrivare in qualche modo a isolare, all'interno di questa connessione globale tra le attività psichiche inferiori e quelle superiori, il modo specifico e irriducibile di agire del νοῦς ποιητικός.

8. Cosa pensa l'intelletto produttivo?

Come attuazione più piena del carattere di motore immobile della ψυχή, l'attività dell'intelletto produttivo deve poter realizzare un rapporto con i processi psichici subordinati che lo mantiene libero nei loro confronti nell'atto stesso in cui li rapporta a sé. Per rendere accessibile tale carattere Aristotele porta il noto esempio della relazione della luce ai colori: l'intelletto attivo consente all'intelletto passivo di assimilarsi agli intelligibili, conferendo attualità agli universali presenti potenzialmente nell'immaginazione con “una disposizione del tipo della luce, poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto”¹⁰⁸.

L'esempio della luce è felice e difficile a un tempo. E' felice, perché rende immediatamente intuibile l'esistenza di una relazione in cui l'effetto deve tutto alla sua causa senza che questa sia in qualche modo coinvolta in un rapporto di reciprocità con l'effetto: i colori devono la loro esistenza alla luce, ma questa può continuare a splendere indipendentemente dai colori che essa manifesta; la luce elargisce manifestatività e questo suo potere non aumenta né diminuisce per la presenza o l'assenza di ciò che essa illumina. La difficoltà comincia quando la metafora della luce dev'essere tradotta concettualmente per rendere intelligibile l'attività di pensiero propria dell'intelletto produttivo. Infatti non ci si può accontentare di una nozione vaga e media di luce e di colore, ma bisogna accogliere questi termini secondo la precisa accezione che Aristotele attribuisce ad essi e che si discosta non poco dal nostro modo ordinario d'intenderli. Ma ancor prima di una corretta lettura dell'esempio è proprio in vista di un adeguato sfruttamento della sua forza esemplificatrice è opportuno interrogarsi preliminarmente sulla qualità dell'attività propria dell'intelletto produttivo.

Essa è attività di pensiero, ma quale tipo di pensiero? Un pensiero costantemente in atto, che non cessa mai di pensare; infatti “non è che questo intelletto talora pensi e talora non pensi”¹⁰⁹. Ma allora *che cosa* pensa e *come* pensa il νοῦς ποιητικός in base all'atto che gli è specificamente proprio? Evidentemente non pensa nulla di ciò che è oggetto dell'intelletto passivo né pensa secondo i modi di questo: in tal caso, non solo non sarebbe più attivo, in quanto subirebbe l'azione dell'intelligibile, ma si verrebbe a creare un'inutile reduplicazione delle medesime conoscenze su due piani diversi. E' vero che il νοῦς ποιητικός, nel riassorbire in sé tutte le funzioni psichiche inferiori, esercita anche quelle dell'intelletto passivo. Ma qui si vuole cercare di isolare nella sua specificità non riducibile ad altro l'atto che definisce la sua esistenza.

Esso è atto di pensiero e tuttavia non pensa gli indivisibili, non è pensiero discorsivo che afferma o nega qualcosa di qualcos'altro, non pensa se stesso nel senso dell'autocoscienza, non ama, non odia, non ricorda¹¹⁰. Tutto questo può avere l'effetto di suscitare un senso di estraneità, come se Aristotele avesse cercato nell'intelletto produttivo qualcosa di sublime, ma non di propriamente umano. Tuttavia, anche se questa sua totale impassibilità lo fa

¹⁰⁸ *De an.*, III, 5, 430 a 15-17 (p. 184).

¹⁰⁹ *Ivi*, III, 5, 430 a 22 (*ibid.*).

¹¹⁰ Cf. III, 5, 430 a 23-24 (*ibid.*); I, 4, 408 b 25-28 (pp. 125-126).

apparire $\theta\epsilon\iota\acute{o}\tau\epsilon\rho\acute{o}\nu \tau\iota$ ¹¹¹, qualcosa di più divino rispetto all'esercizio delle altre facoltà psichiche, non per questo esso è assimilabile a Dio, ma rimane qualcosa di finito e quindi non estraneo, ma, al contrario, in un'intima relazione di produttività rispetto a ciò che gli è subordinato.

Come intendere allora un pensiero che è già in atto prima che si realizzi una qualsiasi conoscenza, un pensare anteriore e irriducibile al conoscere, che da un lato è un nulla di oggettualità, perché non *ha* oggetti da cui sia affetto, e dall'altro è una totalità di oggettualità, perché li produce tutti nel loro carattere intelligibile? E inoltre è possibile produrre qualcosa senza pensarlo? E con che tipo di pensiero? E' evidente che la maggiore difficoltà per intendere un atto di pensiero produttore (e non recettore) d'intelligibilità consiste proprio nella necessità di liberarsi da una concezione dell'oggetto come qualcosa di *dato* e di coglierlo nell'atto del suo costituirsi in quanto intelligibile. Allora la difficoltà si concentra tutta sul carattere del produrre. Quali esempi di produttività, Aristotele porta quello della natura e quello della tecnica: in entrambi i tipi di produzione vi è una materia che è suscettibile di assumere le forme e un principio che le produce tutte. Si tratta di esempi che vogliono mostrare nel primo caso come l'anima sia congenere alla totalità della natura; nel secondo caso come sia possibile trovare un riscontro tra l'attività più alta dell'anima e quel particolare ambito dell'operare umano che è la $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$. In entrambi i casi, ma soprattutto in relazione alla $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$, la portata dell'esempio va limitata all'indicazione del fatto "che c'è" una causa efficiente delle forme e non va estesa anche al "modo" del suo produrre, per il quale vale invece l'esempio della luce. Infatti il modo di produrre della $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$ presenta delle limitazioni difficilmente compatibili con quelle dell'intelletto produttivo, perché in essa il particolare tipo d'intelligenza che è all'opera è doppiamente condizionato, una volta all'indietro dal modello o dal complesso di norme preesistenti, cui l'attività produttiva deve uniformarsi e di cui il pensiero subisce l'azione, e l'altra volta in avanti dal prodotto finito che si stacca dall'attività produttiva ed è dotato di una propria esistenza indipendente.

Il produrre del $\nu\omicron\upsilon\acute{\iota}\varsigma \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ non può subire condizionamenti di questo tipo, ma è un suscitatore d'intelligibilità in virtù della semplice presenza della sua pura attualità. Una breve digressione sull'aspetto locomotorio e pratico dell'attività dell'anima può essere di aiuto per comprendere questo punto. La modulazione che consente il passaggio tra le due capacità fondamentali in cui si suddivide l'anima degli animali, "quella discriminatrice, che è funzione del pensiero e del senso, e inoltre quella di produrre il moto locale"¹¹², è costituita dall'intima connessione che sussiste tra l'attività mediante cui il pensiero dianoetico (o discorsivo) afferma e nega e le azioni del perseguire e dell'evitare. Quando Aristotele indica per la prima volta questo rapporto, pone l'accento su un'implicita affinità strutturale che si verifica negli animali in generale ("quando...l'oggetto è piacevole o doloroso, l'anima lo persegue o lo evita *come se* affermasse o negasse"¹¹³) e non vuole ancora proporlo, come farà subito dopo, secondo il rapporto di subordinazione che si presenta nell'anima razionale, dove prima avviene il giudizio sulla situazione concreta, cui consegue l'atteggiamento pratico (quando l'anima razionale "afferma o nega il bene o il male, lo evita e lo persegue"¹¹⁴). La precisazione è importante, perché essa mostra come Aristotele abbia voluto sottolineare non solo la diversità essenziale della capacità discriminatrice da quella locomotoria, ma anche le analogie da cui esse sono collegate e che mostrano come negli animali difformi dall'uomo vi siano dei comportamenti che richiamano, in modo implicito, l'esplicita e autonoma

¹¹¹ *Ivi*, I, 4, 408 b 29-30 (p. 126).

¹¹² *Ivi*, III, 9, 432 a 15-17 (p. 189).

¹¹³ *Ivi*, III, 431 a 9-10 (p. 186); cfr. *Ethic. nic.*, VI, 2, 1139 a 21-22.

¹¹⁴ *De an.*, III, 7 431 a 15-16 (p. 187); cfr. *Ethic. nic.*, VII, 3, 1145 a 25 e sgg.

elaborazione di attività che sono proprie delle facoltà cognitive superiori: accanto all'analogia del perseguire e dell'evitare con l'affermare e il negare, si potrebbero ricordare i movimenti di esplorazione dell'ambiente come analoghi all'interrogare, le forme d'inferenza causale o deduttiva che sono implicite in comportamenti quali il rafforzamento o l'abbandono di determinate connessioni col proprio *habitat* ecc.

E' proprio questo riproporsi di strutture autosimili nel dettaglio di attitudini diverse che contribuisce a spiegare la non estraneità, nel caso dell'agire umano, tra la parte "oressica" (o appetitiva) e quella intellettuale dell'anima: la capacità di muovere, propria dell'anima, scaturisce da un incontro tra le due parti che può essere sia di collaborazione sia di conflitto. Ed è qui, all'origine dell'attività locomotoria dell'anima, che il $\nu\omicron\upsilon\acute{\iota}\varsigma$ si presenta con una particolare flessione della sua valenza pratica che può contribuire a gettare luce sull'analogica funzione egemone che esso svolge in campo conoscitivo. Aristotele ricorda che nel caso di chi è incontinente "anche se l'intelletto ($\nu\omicron\upsilon\acute{\iota}\varsigma$) comanda e la ragione ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$) dice di evitare o perseguire qualcosa, non ci si muove, ma si agisce in conformità del desiderio"¹¹⁵.

L'atto con cui l'intelletto pratico si rivolge alle funzioni dell'anima deputate all'agire è dunque un imperativo, a seguito del quale si apre per la ragione lo spazio di quella che, con linguaggio kantiano, potremmo chiamare una tipica del giudizio pratico, dove la ragione indica ciò che occorre fare o omettere di fare in un modo che sia conforme al comando. Che l'espressione dell'intelletto pratico avvenga in forma imperativa contiene almeno due indicazioni rilevanti. Innanzitutto esso si rivolge a un centro di attività che è costitutivamente finito; il comando ha infatti senso solo se è diretto a qualcuno che può non solo ottemperare a esso, ma anche disattenderlo, e quindi a una natura che non è immediatamente coincidente con ciò che indica la sua essenza, ma vi deve in qualche modo essere costretta. In secondo luogo il comando (che sia ovviamente "praticabile" e non frutto di mero arbitrio) ha un valore in sé che non può dipendere dal suo essere eseguito o meno; esso sollecita all'azione, ma la sua validità rimane inalterata anche nel caso che non dovesse essere mai eseguito. Si profila così una relazione in cui la validità del termine che la istituisce (l'imperativo) non dipende dalla relazione stessa, anzi in tanto ha valore proprio in quanto rimane sciolto dalle sue attuazioni o negazioni e sottratto per principio a qualunque equivoca forma di patteggiamento.

Una struttura relazionale di questo tipo può essere vista all'opera anche in sede conoscitiva nell'intelletto produttivo. Anzi qui essa si presenta con una purezza ancora maggiore, perché la sua azione, il dischiudersi del significato intelligibile del mondo, è, per così dire, sempre là, accessibile alla comprensione. Se mai si possono chiudere gli occhi davanti al comparire degli intelligibili e così ignorarli, oppure si può fare un uso di essi che può essere suscettibile di contraffazione e di distorsione, ma l'atto che li produce e li manifesta rimane inalterato nel suo potere. All'interno di tale struttura di relazione si può tentare una lettura dell'esempio della luce, cui Aristotele affida il compito d'introdurre al "modo" di produrre dell'intelletto attivo.

9. Come pensa l'intelletto produttivo?

La teoria aristotelica della luce si gioca fra tre termini, la luce, il trasparente, i colori, dove il punto più delicato, anche perché il più lontano dal nostro modo usuale d'intendere la genesi dei colori, è il concetto di trasparente ($\delta\iota\alpha\phi\alpha\upsilon\acute{\nu}\epsilon\varsigma$). La trasparenza è, per Aristotele, una proprietà che non appartiene unicamente all'aria, all'acqua o al vetro, ma in misura maggiore o minore a tutti i corpi: "ciò che noi chiamiamo trasparente non è specifico

¹¹⁵ *De an.*, III, 10, 433 a 1-3 (p. 191).

dell'aria e dell'acqua, né di alcun altro dei corpi così chiamati, ma è una natura e facoltà comune, che non può sussistere separata, ed è in questi e in tutti gli altri corpi, in alcuni più in altri meno”¹¹⁶. Il colore si genera quando la luce è presente nel trasparente e la diversità dei colori dipende dal grado di trasparenza dei corpi, che può andare da un massimo, qual è quella dell'aria, ad un minimo, quale può essere quella di un corpo nero: “il trasparente, quindi, in rapporto alla quantità di esso presente nei corpi, ed è presente in quantità maggiore o minore in tutti, è la causa della loro partecipazione al colore”¹¹⁷. I colori dipendono allora dalla misura di volta in volta variabile con cui la trasparenza è presente in un corpo determinato: “colore è il limite del trasparente in un corpo definito”¹¹⁸.

Come l'intelletto, quando è in potenza, può diventare la totalità delle forme in quanto non è in atto nessuna di esse, altrettanto il trasparente come tale non è colorato (e quindi nemmeno visibile), perché solo così può essere recettivo di tutti i colori, e ciò accade “non però quando è trasparente in atto, ma quando lo è in potenza”¹¹⁹. Il trasparente diventa visibile in atto quando la sua pura trasparenza subisce una limitazione, da cui si genera un colore determinato, ma né la pura trasparenza né il colore sarebbero percepibili senza la luce. Quando il trasparente “è in potenza, lì c'è il buio”¹²⁰, un'assenza di visibilità che mantiene nella latenza la variopinta apparenza del mondo: nel buio è presente potenzialmente sia la capacità di lasciare apparire i colori, propria del trasparente, sia il grado di trasparenza che determina la qualità dei singoli colori; ma tutto questo è come immerso in una sorta di sonno della visibilità, dal quale attende di essere ridestato dalla luce. Quando la luce è presente, nulla può resisterele: il trasparente e i colori sono attirati fuori dall'oscurità nell'aperto del loro manifestarsi. Il produrre della luce non ha nulla di un intervento operativo che compone, dissocia o manipola alcunché; per Aristotele essa è immateriale, non ha nessuno dei caratteri di ciò che essa rivela, la stessa ricchezza e varietà di forme che essa rende percepibile, è qualcosa che non la concerne, perché l'energia che attrae irresistibilmente le forme a manifestarsi splende su di esse con una indifferenza che non è estraneità, ma è il tratto distintivo necessario del suo essere principio della visibilità del mondo.

E' evidente che qui non è in questione la correttezza scientifica della dottrina aristotelica della luce (anche se riesumarla non è mera archeologia, dal momento che proprio una sua rilettura può aver avuto un peso non indifferente nella ribellione goethiano-hegeliana contro la dottrina newtoniana dei colori). Quello che importa è che proprio per aver riconosciuto alla luce il possesso di queste caratteristiche, essa è stata prescelta da Aristotele per esemplificare l'attività del νοῦς ποιητικός e il “modo” del suo produrre. Solitamente questo viene inteso alla stregua di un'operazione eseguita dall'intelletto attivo sui prodotti dell'immaginazione e quest'operazione viene indicata come “astrazione” dalle immagini sensibili delle forme intelligibili, che verrebbero così offerte all'intelletto passivo per essere apprese.

Intendere la produttività dell'intelletto attivo come astrazione suscita però almeno un paio di difficoltà. Innanzitutto è difficile concepire che l'intelligenza possa astrarre qualcosa senza pensare la cosa stessa che astraе: questo da un lato renderebbe superflua la funzione dell'intelletto passivo (c'è già l'intelletto attivo che s'incarica di pensare gli intelligibili astraendoli), dall'altro inquinerebbe la pura attualità dell'intelletto produttivo, che si troverebbe a essere affetto in qualche modo dall'intelligibile che esso pensa nell'atto di astrarlo. Vi è poi la difficoltà testuale che in nessuna riga del cap. 5 del libro conclusivo del

¹¹⁶ *De sensu*, 3, 439 a 21-25 (*Opere biologiche* cit., trad. it. D. Lanza, p. 1089).

¹¹⁷ *Ivi*, 3, 439 b 8-10 (*ivi*, p. 1090).

¹¹⁸ *Ivi*, 3, 439 b 11-12 (*ibid.*).

¹¹⁹ *De an.*, II, 7, 418 b 30-31 (p. 153).

¹²⁰ *Ivi*, II, 7, 418 b 10-11 (*ibid.*).

De anima Aristotele qualifica la produzione degli intelligibili come “astrazione”, ἀφαίρεσις. D’altro canto è anche vero che se la funzione del νοῦς ποιητικός è quella di liberare l’universale dalla sua latenza nelle immagini della φαντασία, questo atto di liberazione non può essere del tutto estraneo all’astrazione, in quanto consente di lasciare cadere gli aspetti inessenziali delle cose e di fare emergere la loro pura struttura intelligibile¹²¹. Ma è proprio questo il punto più delicato e difficile da determinare: occorre concepire un atto che è condizione del coglimento dell’universale e che, proprio per essere condizione, non s’identifica col coglimento stesso, ma lo precede.

Se ci lasciamo guidare dal paragone della luce, il produrre del νοῦς non consiste in un intervento teso a modificare in qualche modo i suoi oggetti, ma dal momento che è rivolto agli universali e alle forme con “una disposizione del tipo della luce”¹²², esso sollecita l’universale latente nell’immagine e nella percezione ad abbandonare la sua condizione potenziale e a uscire allo scoperto nella sua attualità. Come la luce è condizione della visibilità dei colori, ma non è essa a vederli, bensì la vista, altrettanto il νοῦς ποιητικός è condizione del coglimento dell’universale, ma non è esso a coglierli, bensì l’intelletto passivo. E’ per questo che, sia pure per motivi opposti, le capacità preposte al comprendere sono entrambe prive di contenuti. L’intelletto passivo, finché rimane tale, è privo di qualunque forma proprio per poterle accogliere tutte, mentre l’intelletto produttivo è privo di contenuti perché li produce tutti, li porta tutti alla luce, anche se in questo caso l’essere privo è un modo di esprimersi del tutto improprio, perché non indica affatto una mancanza o una potenzialità non realizzata, ma, al contrario, la pienezza di un atto che sta all’origine della manifestazione delle forme in quanto tali.

Seguendo l’indicazione aristotelica che mostra come sia già presente a livello percettivo una prima forma di universale, diventa forse legittimo ipotizzare che nei modi di vita difforni da quelli dell’uomo, gli apparati percettivi siano sfruttati molto al di sotto del potenziale d’informazione, e quindi di universalità, di cui possono essere portatori. E’ come se le capacità presenti in essi venissero bloccate a un certo livello della loro espressività a seconda del principio di organizzazione che presiede alla loro attività. Così, ad esempio, in un’esistenza animale interamente occupata dall’impulso alla sopravvivenza, e quindi dalla paura per ciò che la minaccia, i processi di selezione, d’individuazione dei caratteri, di categorizzazione, che sono attivi a livello di sensibilità, vengono totalmente subordinati e compressi all’interno delle attitudini fondamentali dell’attacco e della fuga, dell’aggressione e della difesa, di cui si sostanzia il tentativo di perseverare nell’esistenza.

Questo costringe l’universale, che pur è presente nella percezione, a rimanere in uno stato di latenza che inibisce l’esplicitazione delle sue potenzialità informative. Queste vengono alla luce quando l’universale si libera dalla compressione provocata dalla paura per la sopravvivenza puramente animale. Solo allora esso può emergere proprio “in quanto” universale, rovesciando il suo rapporto con l’individuale: l’universale non è più racchiuso in modo latente in un individuale che viene percepito solo come un coagulo di provocazioni ad aggredire o a fuggire, ma ora è l’universale stesso che permea di sé la totalità dell’individuale, anzi, come cercheremo subito di vedere, l’universale non è altro che il singolare colto come un tutto (τό καθόλου), nella completezza della sua manifestazione. In questo rovesciamento non si ha a che fare con un nuovo oggetto rispetto a quello della percezione, ma è il medesimo oggetto, una volta emancipato da un livello di esistenza che ne impediva la manifestazione totale.

¹²¹ Cfr. *Metaph.*, VII, 11, 1036 b 2-7, 23. In questo senso l’astrazione non sarà mai impoverimento dell’esperienza, ma enucleazione della sua autentica concretezza.

¹²² *De an.*, III, 5 430 a 15 (p. 184).

Come ciò possa avvenire, lo si comprende guardando all'energia emancipatrice dell'intelletto produttivo. Il modo in cui essa si realizza potrebbe avere qualche analogia con l'espressione di un comando, come si è visto nel caso dell'intelletto pratico. E' come se, nell'estremo vertice della sua pura attualità, l'intelletto produttivo si rivolgesse a ciascuna delle facoltà subordinate con una sorta d'invito silenzioso a schiudersi, ad aprirsi, qualcosa come lo "ephata" che veniva pronunciato nel vecchio rito del battesimo, quando i sensi del bambino erano invitati ad aprirsi per accogliere la manifestazione del mondo¹²³. Ciò che l'intelletto penserebbe "sempre" sarebbe allora quest'unico atto capace di una duplice liberazione: di spalancare i sensi ben al di là dell'esigua apertura che è propria della vita animale e dalla quale filtra solo ciò che conta per la sopravvivenza, e insieme di liberare l'immaginazione dalla notte del bisogno.

Se per pensare s'intende unicamente un rivolgersi a oggetti che in qualche modo siano *dati*, allora è corretto dire che l'intelletto produttivo non pensa¹²⁴, così come non ricorda, non ama, non odia; solo che l'atto, con cui s'identifica, è *l'origine* di tutto questo, come anche dell'acquisizione di ogni possibile significato del mondo. Quest'atto è al di là della coscienza, dal momento che la coscienza è costantemente occupata da oggetti e nell'elaborazione delle loro connessioni. Così come non ha oggetti, altrettanto l'atto dell'intelletto produttivo non ha alcun contenuto oggettivo da comunicare e tuttavia esercita un potere assoluto, perché è il principio di ogni oggettivazione e comunicazione. Esso produce l'elemento più semplice, in assenza del quale tuttavia l'intelligibilità del mondo resterebbe silente, e questo elemento è la visibilità, la manifestazione dell'intelligibile in quanto tale. La coscienza è già collocata nella luce di questa attualità che le consente di accedere alle forme e proprio perché vi si trova come nel suo elemento naturale finisce che le rimane per lo più ignoto il più potente: essa non si avvede di avere alle proprie spalle, come sua condizione di possibilità, la duplice schiusura, di sé e dell'universale presente nelle immagini, attuata dal νοῦς ποιητικός.

In definitiva si potrebbe riconoscere nel νοῦς ποιητικός una sorta di ultimo attrattore che con la sua libertà da ogni condizionamento orienta e attira a sé la tendenza all'elaborazione autonoma degli apporti del mondo che definisce il vivente¹²⁵ e che urge ad ogni livello dell'attività psichica. E' un bacino di attrazione verso cui convergono i processi di emancipazione dalla dipendenza nei confronti dell'esteriorità che cominciano fin dall'istante in cui il flusso delle sensazioni trova una prima forma di stabilizzazione nell'ambito della percezione. Si tratta di processi che conseguono la forma più caratteristica di autonomia nelle facoltà superiori; a differenza dalla sensibilità, infatti, il loro uso dipende dalla libertà del soggetto, "quando lo voglia"¹²⁶, come sottolinea più di una volta Aristotele. Ed è significativo che questa libertà sia presente fin dall'immaginazione, dal momento che proprio i suoi prodotti, le immagini, pur essendo individuali, si offrono all'intelligenza come luogo più prossimo in cui sono tenuti in serbo per lei gli universali.

Come si è detto, quando è presente l'azione del νοῦς ποιητικός ciò che cambia non è l'oggetto, l'individuale dell'immagine, ma il modo di considerarlo. Quello che l'intelletto produttivo attrae a sé e lascia apparire è la totalità dell'individuale (τό καθόλου), il quale, nella compiutezza della sua configurazione, è ad un tempo anche un esempio per altri singolari che gli siano affini. Quando immagino una casa o un albero, così come essi mi sono stati offerti dalla percezione, essi hanno una configurazione grazie alla quale si lasciano

¹²³ Nel nuovo rito essa è stata tolta: singolare modo, questo, di riformare lasciando cadere una delle pochissime parole tramandate nella forma in cui potevano essere state pronunciate da Cristo.

¹²⁴ Cfr. *De an.*, I, 4, 408 b 25-26 (p. 125).

¹²⁵ Nella definizione aristotelica della vita come "la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire" (*ivi*, II, 1, 412 a 14-15) l'accento essenziale cade sul δι'αυτοῦ, sul "da sé".

¹²⁶ Cfr. *ivi*, II, 5, 417 a 28, b 25; III, 3, 427 b 18.

riconoscere come tali e questa è la loro universalità immanente che diventa un esempio estensibile a tutto ciò che può ottenere un riconoscimento analogo. La configurazione, l'averne una struttura determinata, il possesso di una forma, questo è ciò che l'intelletto produttivo trae su alla manifestazione, allo stesso modo in cui la luce risveglia nel trasparente i colori secondo la loro distinzione e specificità.

10. Conclusione.

Se la forma è ciò che dà l'essere alla cosa, l'anima è per Aristotele la forma che dà l'essere a una materia che ha la possibilità di vivere. Come atto che fa essere un corpo in quanto vivente, l'anima espone questa sua energia nella capacità che il corpo vivente ha di autoriprodursi, generando un essere simile a sé; di autoconservarsi, elaborando l'estraneità del mondo fino ad assimilarne gli aspetti materiali nel nutrimento e quelli formali nella percezione e nel pensiero; di autoregolarsi e quindi di coordinare tra loro i diversi livelli della propria attività, dall'apparato sensoriale a quello motorio, dalla percezione alle funzioni psichiche superiori. Ovunque è dato di scorgere all'opera la capacità di riprodursi, di conservarsi, di regolarsi δι' αὐτοῦ, *da sé*, si presenta un'energia produttiva, la cui azione attraversa e attiva tutti gli aspetti di passività del vivente, sia quelli inerenti alla corporeità come tale sia quelli che in vario modo affettano e limitano l'esercizio della sua spontaneità. Dove è presente autoorganizzazione troviamo espressa l'attività della forma-anima: la scorgiamo, per così dire, all'opera nelle forme formate, mentre essa, come forma formante, può essere nominata con termini, quali atto o principio, che non sono esplicabili in base a qualcosa di antecedente e che possono essere colti nel loro carattere originario per lo più mediante il linguaggio della metafora (l'esempio della luce per l'intelletto produttivo).

Il modo in cui l'anima realizza la propria energia formatrice presenta una pluralità di attuazioni. Queste si distribuiscono nelle varie funzioni psichiche secondo un rapporto che è da un lato di comunanza, in quanto sono tutte attività di un'unica forma, e dall'altro di diversificazione, a seconda del rapporto che la forma-anima intrattiene con gli elementi potenziali o passivi del composto psicosomatico. Sia a livello riproduttivo e nutritivo sia nell'ambito della sensibilità, fino all'intelletto potenziale, l'attività di ciascuna funzione psichica è sempre connessa costitutivamente alla passività. Nel nutrimento e nella riproduzione subisce un'affezione che le proviene dal suo stesso interno come *bisogno* di autoconservazione: potremmo dire che in questo bisogno la soggettività vivente patisce se stessa sperimentando il limite che la rende peritura, perché è costretta a consumare la vita per appagare il bisogno di vita. Nei processi percettivi e cognitivi, invece, essa viene affetta da altro, sia esso esterno o interno all'anima stessa: al livello della sensibilità, è affetta dagli eventi del mondo-ambiente che attivano la recezione delle qualità sensibili proprie e comuni; nell'ambito della conoscenza, è affetta dagli universali presenti potenzialmente nelle immagini e che vengono recepiti dall'intelletto passivo. Il fatto di subire comunque un'affezione costituisce il germe della morte che limita e corrompe l'attività della forma.

Proprio perché limitata dall'alterità, in ciascuna di queste funzioni la forma non attinge la piena autosufficienza ed è quindi destinata a soccombere; e tuttavia, pur all'interno dei limiti di volta in volta assegnati, per l'aspetto in cui essa è a pieno titolo forma, il modo di esplicarsi della sua attività è quello di un 'attrattore'. Ciò che l'anima recepisce dall'esterno, converge verso un centro di attrazione che vince, per quanto è possibile, l'elusività e la precarietà dell'esistente, conferendogli ordine, permanenza, prevedibilità. L'anima, in quanto forma, stabilizza il vivente in una determinata durata temporale e ne assicura la riproducibilità; fissa nel fluire caotico degli stimoli sensoriali un carattere individuale che è

in sé già pregno di universalità; rende infine permanente l'apertura dell'intelligenza che consente l'accesso alla comprensione del mondo.

A ciascun livello della sua attività l'anima esplica la propria energia formatrice attraverso una molteplicità irriducibile di funzioni e delle loro specificazioni interne. La diversità tuttavia non si spinge mai fino all'eterogeneità, perché un reticolo di strutture e di processi autosimili, ora palesemente enunciato ora più nascosto, collega fra loro i diversi livelli. Si tratta di una similarità che non concerne tanto le funzioni nella loro specificità o ciò a cui sono rivolte, quanto piuttosto il *modo* in cui esse esplicano la loro attività. In fin dei conti è questa autoeguaglianza che legittima la negazione dell'esistenza di una pluralità di anime, perché la similarità del modo di operare permette all'attività della forma-anima, che presiede a un determinato livello di attività psichica, di assorbire in sé e di eseguire anche le funzioni inferiori e subordinate, secondo quello che è parso di poter chiamare il carattere 'frattale' della ψυχή.

La continuità della presenza di tale carattere sembrerebbe tuttavia difficile da mantenere proprio al livello più alto dell'attività dell'anima, nell'esercizio del νοῦς. Questo infatti si sdoppia in se stesso, e se da un lato, in quanto νοῦς παθητικός, come intelletto passivo, ripropone la struttura dell'attivarsi di un passivo che impronta trasversalmente ciascun livello dell'attività psichica, dall'altro, come νοῦς ποιητικός, introduce, con i suoi caratteri di separatezza e di pura attualità, una dissomiglianza che sembra rompere la continuità delle funzioni psichiche, compromettendo la possibilità di assorbirle e di coordinarle a sé. Si tratta allora di comprendere perché al vertice delle sue possibilità l'anima debba sdoppiarsi in una funzione attiva e passiva nei confronti dell'intelligibile, secondo una duplicità che trova un'eco anche in sede pratica nella distinzione tra funzione imperativa e funzione elettiva dell'intelligenza ("l'intelletto (νοῦς) comanda e la ragione (διάνοια) dice di evitare o perseguire qualcosa").

La necessità della duplicazione dipende dal carattere stesso dell'intelligibile cui è diretto l'atto del νοῦς. Mentre l'azione della 'prima anima' è diretta a produrre qualcosa di esterno (un suo simile nella riproduzione) o una trasformazione di ciò che è esterno (l'assimilabilità del nutrimento) e l'anima sensitiva trova fuori di sé le occasioni del suo attivarsi; nell'intelligibile, invece, l'anima ha a che fare solo con se stessa, dal momento che il rapporto con l'esteriorità è già stato elaborato e trasposto in immagini dalla φαντασία. Non vi è dunque nulla di esterno che possa attualizzare l'intelligibile presente potenzialmente nelle immagini e renderlo così percepibile; per questo non è sufficiente che vi sia l'intelligenza capace di recepire l'intelligibile, ma occorre l'atto di un'intelligenza capace di pro-durlo, di portarlo allo scoperto, ed è su questo che riposa la necessità della duplicazione dell'intelligenza.

Che poi non possa essere un unico e medesimo atto quello che recepisce e quello che produce l'intelligibile dipende sempre dal modo del produrre: se il principio produttore fosse affetto in qualche modo da passività, intere regioni dell'intelligibile sarebbero destinate a rimanere occultate ed è per questo che un'impregiudicata apertura sulle forme richiede che il produrre non abbia nulla a che fare con il conoscere contenuti determinati o con operazioni su di essi quali aggiungere o togliere, comporre o dedurre. Questo modo di produrre comporterebbe infatti una modificazione non solo in ciò che la subisce, ma anche in ciò che la provoca e imprigionerebbe così il principio produttore in una relazione reciproca di passività con i suoi contenuti; mentre invece la maturazione e la produzione degli intelligibili deve avvenire in virtù di una relazione ad essi che si disimpegna dal rapporto nell'atto stesso in cui lo istituisce. Si tratta di una relazione ancora più lieve e immateriale di quanto, nell'ambito sensibile, non faccia la luce con i colori e tuttavia potente e irresistibile, qual è l'attrarre.

Non credo sia un impiego troppo generoso della metafora o un semplice abbellimento esteriore ricordare che per Aristotele questo modo di attività, proprio di ciò che è forma e principio, consente all'anima di partecipare, dai livelli più umili ai più alti e con gradi diversi d'intensità, all'eterno, al divino e alla verità: all'eterno e al divino nello sforzo di conservarsi e di generare un essere simile a sé; alla verità immune da errore nella percezione dei sensibili propri e nell'apprensione degli indivisibili; infine ancora al divino nell'atto più alto dell'intelligenza che produce nel vivente il significato intelligibile del mondo.