

# Università degli Studi di Palermo

---

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

Dottorato di Ricerca in Filosofia

Ciclo XXIV

Settore scientifico disciplinare M-FIL/06

TESI DI DOTTORATO

## **Movimento, anima, intelletto dal *De anima* al *De motu animalium* di Aristotele**

Candidato

**Pietro Giuffrida**

Coordinatore del Dottorato

**Prof. Leonardo Samonà**

Tutor

**Prof. Andrea Le Moli**

# Indice

<b>Prefazione</b>	<b>4</b>
<b>1 Il confronto tra <i>aisthēsis</i> e <i>nous</i>: <i>De anima</i> III.4</b>	<b>6</b>
1.1 Il contesto teorico . . . . .	6
1.2 Analisi del testo . . . . .	18
1.2.1 Il confronto con l' <i>aisthēsis</i> e gli <i>endoxa</i> sul <i>nous</i> . . .	19
1.2.2 <i>Aisthanesthai</i> e <i>noein</i> . . . . .	22
1.2.3 <i>Noēta</i> . . . . .	25
1.2.4 Impassibilità e riflessività della <i>noēsis</i> . . . . .	29
1.3 Conclusioni . . . . .	33
<b>2 Le <i>hexeis</i> come qualità e relazioni: <i>Fisica</i> VII.3</b>	<b>37</b>
2.1 Presupposti teorici . . . . .	37
2.2 Analisi del testo . . . . .	44
2.2.1 <i>Alloiōsis</i> ed <i>aisthēta</i> . . . . .	45
2.2.2 <i>Hexeis</i> e <i>kinēsis</i> . . . . .	48
2.2.3 <i>Hexeis tou sōmatos</i> . . . . .	51
2.2.4 <i>Hexeis tēs psychēs</i> . . . . .	54
2.3 Conclusioni . . . . .	61
<b>3 Il piacere tra <i>kinēsis</i> ed <i>energeia</i>: <i>Etica Nicomachea</i> X.4</b>	<b>63</b>
3.1 <i>Hēdonē</i> e <i>kinēsis</i> . . . . .	67
3.2 <i>Hēdonē</i> ed <i>energeia</i> . . . . .	72
<b>4 Tra biologia e filosofia prima: un problema attuale</b>	<b>80</b>
4.1 Il <i>De Motu Animalium</i> . . . . .	82

---

4.2	Quale contesto teorico? . . . . .	83
4.3	L'uso dei riferimenti incrociati ed il loro significato nel <i>MA</i>	90
4.4	Confini e geografia del <i>De Motu Animalium</i> . . . . .	93
4.4.1	Forme di <i>metabolē</i> . . . . .	94
4.4.2	Varietà dell'automovimento . . . . .	95
4.4.3	I principi del movimento . . . . .	97
4.5	Due problemi connessi . . . . .	102
4.5.1	Il moto del cielo . . . . .	103
4.5.2	Dal cielo agli animali . . . . .	115
4.5.3	Il moto degli animali . . . . .	117
	<b>Conclusioni</b>	<b>134</b>
	<b>Bibliografia</b>	<b>142</b>

## Elenco delle abbreviazioni utilizzate

<i>Cael.</i>	De Caelo
<i>Cat.</i>	Categoriae
<i>GC</i>	De Generatione et Corruptione
<i>De An.</i>	De Anima
<i>Mem.</i>	De Memoria
<i>Div.Somn.</i>	De Divinatione per Somnia
<i>Ph.</i>	Physica
<i>Fr.</i>	Fragmenta
<i>GA</i>	De Generatione Animalium
<i>HA</i>	Historia Animalium
<i>IA</i>	De Incessu Animalium
<i>Juv.</i>	De Juventute
<i>Metaph.</i>	Metaphysica
<i>Meteor.</i>	Meteorologica
<i>MA</i>	De Motu Animalium
<i>EN</i>	Ethica Nicomachea
<i>PA</i>	De Partibus Animalium
<i>PN</i>	Parva naturalia
<i>Pol.</i>	Politica
<i>APr.</i>	Analytica Priora
<i>Resp.</i>	De Respiratione
<i>Rh.</i>	Rhetorica
<i>APo.</i>	Analytica Posteriora
<i>Sens.</i>	De Sensu
<i>Spir.</i>	De Spiritu

## Prefazione

Il presente lavoro raccoglie attorno ad un unico filo conduttore alcuni testi, estratti da altrettante opere di Aristotele. Il tema selezionato è infatti quello del *nous*, da cogliere in quella sua particolare accezione che è il *nous* umano. L'obiettivo sarà quello di esaminare i livelli della dimensione biologica su cui si innesta il pensiero umano, e quindi di verificare se tra le due dimensioni, quella noetica e quella biologica, sussiste un comune denominatore, un legame intrinseco ed un'isomorfia, a partire dalla forma in cui hanno luogo le diverse attività dei viventi.

Seguendo questo filo conduttore si è scelto di cominciare la ricerca dal testo di *De Anima* III.4, contestualizzandolo preliminarmente negli obiettivi e nei metodi di ricerca stabiliti per l'intero trattato ed applicati allo studio dell'anima e delle facoltà. In questo capitolo del *De Anima* sembra infatti possibile rintracciare gli elementi fondamentali attraverso cui incardinare lo studio della *noēsis* umana in un contesto teorico determinato dall'uso delle nozioni di *dynamis* ed *hexis*, *energeia* ed *entelecheia*.

Il secondo testo, *Physica* VII.3, è stato scelto perché permette di approfondire la nozione di *hexis*, cioè di quella disposizione acquisita che interviene su una capacità naturale come effetto ultimo di un frequente esercizio delle sue attività. Poiché l'*hexis* viene esemplificata nei casi, tanto distinti quanto connessi, delle capacità del corpo e delle capacità dell'anima, tra cui rientrano sia l'*aisthēsis* che la *noēsis*, il tema della disposizione acquisita permette di approfondire isomorfie e differenze vigenti tra le diverse capacità dei viventi, accentuando l'attenzione già posta sul problema della transizione dalle *kinēseis* all'*entelecheia*.

Il capitolo dedicato a *Ethica Nicomachea* X.4 permette di chiarire che

la relazione tra *aisthēsis* e *nous* va ben oltre la dipendenza che il pensiero umano contrae nei confronti dei *phantasmata*. Tra le attività dei viventi animati sussiste infatti una fondamentale isomorfia, che può essere messa in luce attraverso il tema dell'*hēdonē*. Aristotele infatti colloca la nozione di piacere in strettissima connessione con quella di *energeia*, differenziandola per questo accuratamente dalla *genesis* e dalla *kinēsis*. A partire dall'intervento dell'*aisthēsis*, ogni attività dei viventi può essere piacevole, ovvero aver luogo in quella forma di compiuta attualità che non ha un fine esterno, estrinseco, e che va piuttosto identificato nell'attività stessa.

Lo studio del *De Motu Animalium* fa infine da collettore per le informazioni veicolate dagli altri testi selezionati. Questo testo fornisce gli elementi utili ad imbastire un quadro teorico unico e consistente, al cui apice occorre collocare la vita teoretica, ma le cui radici affondano in una descrizione dei fenomeni naturali inaugurata dall'ammissione del movimento e del cambiamento come possibili oggetti di ricerca. Introducendo il modello aristotelico dell'automovimento è possibile rileggere il rapporto tra le attività e i movimenti mostrando che la forma riflessiva delle prime, dovuta al fatto di avere fine in se stesse, può essere posta alla base della capacità dei viventi di entrare in relazione con l'ambiente circostante.

## 1 Il confronto tra *aisthēsis* e *nous*: *De anima* III.4

### 1.1 Il contesto teorico

*De Anima* III.4 è il primo capitolo del trattato specificamente dedicato al tema del *nous*. Non mancano tuttavia nei capitoli precedenti alcuni riferimenti utili, tanto che sembra necessario comporre sulla base di tali informazioni un quadro complessivo che possa fare da contesto all'analisi di III.4.

Le prime informazioni circa la nozione di *nous* sono contenute già in I.1, in particolare nell'elenco di aporie alla cui soluzione viene destinato l'intero trattato.

Anche riguardo le affezioni dell'anima c'è un'aporia, se sono tutte comuni e del soggetto che le possiede, o qualcuna è particolare e propria della stessa anima; infatti stabilire ciò è necessario, ma non facile. Da una parte è chiaro che della maggior parte <di queste affezioni> nessuna subisce o agisce senza il corpo, come per esempio l'essere in collera, l'essere coraggiosi, il provare desiderio, ed in generale l'essere affetti secondo la sensibilità, dall'altra a più forte ragione il pensare sembra <un'affezione> propria; se però è anche questo una certa *phantasia*, o non è senza *phantasia*, neppure questo è possibile che sia senza il corpo.<sup>1</sup>

*De An.* I.1, 403a3-11

---

<sup>1</sup>Cfr.: ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχοιτ' ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. Per l'uso della locuzione μὴ ἄνευ, si veda l'introduzione di Robert Wardy a MASO et al. 2011.

Tra le questioni più urgenti viene indicata quella dell'eventuale *separabilità* del *nous* dal corpo, ovvero della possibilità che il pensiero sia esercitato senza l'ausilio di un organo corporeo, e quindi più in generale secondo il modello dell'*aisthanesthai*, dell'esser affetto in modo sensibile. La prima tappa di un percorso idealmente destinato alla definizione del problema del pensiero consiste quindi nella distinzione del *nous* dall'*aisthēsis*, e del *noein* dall'*aisthanesthai*. Anche il richiamo al legame che potrebbe vincolare il pensiero alla *phantasia* si iscrive nel medesimo orizzonte problematico, nella misura in cui in *De An.* III.3 la stessa *phantasia* viene considerata come una particolare prestazione della sensibilità, subordinata ad una pregressa attività dell'*aisthēsis*.

Ulteriori indizi che sembrano testimoniare una predeterminazione della questione del *nous* nella direzione di un serrato confronto tra *aisthanesthai* e *noein*, sono contenuti nei così detti capitoli dossografici, nel corso dei quali Aristotele discute criticamente le più importanti opinioni sull'anima. Aristotele riconosce due distinti gruppi di *endoxa*: nel primo rientrano le opinioni di coloro che hanno connesso l'anima al fenomeno del movimento, mentre il secondo è costituito da quelle teorie che fanno dell'anima innanzitutto la causa della conoscenza discriminativa.<sup>2</sup> L'esito è quello di fissare le tappe principali della ricerca sull'anima proprio nell'analisi di queste due attività – il movimento e la conoscenza – e delle loro rispettive condizioni di possibilità. Tra le varie critiche mosse ai precedenti tentativi di rendere conto delle attività di cui i viventi sono manifestamente capaci, è qui particolarmente importante riepilogare sinteticamente quelle inerenti al problema della conoscenza. Stando alla ricostruzione aristotelica i predecessori, ed in particolare gli atomisti, non avrebbero distinto il percepire dal pensare, riconoscendo come unico canone del conoscere quello dell'alterazione tra termini simili, che avrebbe luogo tra un soggetto ricettivo e degli oggetti sensibili.<sup>3</sup> Il problema della

---

<sup>2</sup>Cfr. *De An.* I.2.

<sup>3</sup>Cfr. in particolare *De An.* I.5. Significativamente tale tesi è connessa da Aristotele con quella della natura corporea dell'anima, e quindi con una sua eventuale costituzione elementare, che la renderebbe simile agli oggetti sensibili e predisposta alla ricezione dell'alterazione che essi possono imprimere.

mancata distinzione tra sensazione e pensiero costituisce un vero e proprio *leitmotiv* del trattato sull'anima. Il rapporto vigente tra sensazione e pensiero, il criterio che permette di tenerli distinti, ed i processi di cui sono rispettivamente a capo, vengono infatti ripresi ed esaminati non solo durante l'esame dell'*aisthēsis* (in particolare in II.5), ma anche nei capitoli specificamente dedicati al pensiero (III.4-8), ed ancora durante l'esame dell'*orexis* e del movimento finalizzato esibito dagli animali e dagli uomini (III.9-10).

Su queste basi, sembra legittimo affermare che almeno un primo livello dell'analisi del *nous* è costituito dal confronto tra i due processi – l'*aisthanesthai* ed il *noein* – che scaturiscono dalle facoltà discriminative (τὰ κριτικὰ).<sup>4</sup> Questo primo livello, in cui si trova ancora in questione la possibilità stessa di un'effettiva separazione dell'attività del pensiero da quella della sensibilità, si interseca però con il più ampio orizzonte teorico e metodologico del trattato, in cui la ricerca viene condotta attraverso un'applicazione delle nozioni di potenza e atto. In questo senso sembra doveroso connettere i capitoli dedicati al tema del *nous* all'intelaiatura teorica che accomuna l'analisi delle singole facoltà e dei diversi modi in cui ciascuna specie vivente interagisce con l'*ambiente circostante*,<sup>5</sup> secondo il modello delineato in I.1:

Bisogna stare attenti a che non sfugga se è una la sua definizione [di anima] come <quella> di animale, o se è diversa per ciascuno, come <quella> di cavallo, cane, uomo, dio, nel qual caso l'animale in generale è niente o è posteriore, e così anche se si predicasse un qualche altro termine comune. Ancora, se non ci sono molte anime ma parti,

<sup>4</sup>Il verbo *krinein* ed i termini che ne derivano sono insistentemente utilizzati per stabilire un'analogia tra le attività, pur sempre diverse, cui l'*aisthēsis* ed il *nous* danno luogo. Oltre che nel *De An.*, si può trovare ampio riscontro a questa tendenza all'interno del *corpus* aristotelico. A titolo esemplificativo si veda in particolare *MA* 6, dove non solo *aisthēsis* e *nous*, ma anche la *phantasia*, sono raccolti sotto l'unica rubrica delle facoltà discriminative

<sup>5</sup>Uso l'espressione 'ambiente circostante' per tradurre il termine greco *περιέχον* con particolare riferimento all'accezione stabilita in *Ph.* IV.5 ed ben attestata in VII-6 E 9 oltre che in generale nel *MA*, ed in *De An.* I.5. Seguo in questo senso le osservazioni di Cfr. WIELAND 1993, p. 311, che trovano un certo riscontro anche alla voce *περιέχον* nell'*Index* di Bonitz.

bisogna cercare se <è> prima l'anima come tutto o le parti. È anche difficile stabilire quali di queste parti sono per natura distinta dalle altre, e se bisogna ricercare prima le parti o le loro opere, per esempio il pensare o il pensiero, l'essere affetti sensibilmente o la parte sensitiva; e così anche per le altre. Ma se le opere <devono essere studiate> per prime, si porrà ancora un problema, se sono da ricercare per primi i loro opposti, per esempio il sensibile della parte sensitiva, il pensabile del pensiero. Sembra che conoscere il che cos'è sia utile non solo per lo studio delle cause degli accidenti delle sostanze, ma anche inversamente che gli accidenti determinino in gran parte il riconoscimento del che cos'è. Quando infatti possiamo rendere conto di tutti o della maggior parte degli accidenti secondo il modo in cui ci si manifestano, allora potremo anche parlare nel modo più bello a proposito della sostanza; infatti il principio di ogni distinzione <è> il che cos'è, così quante tra le definizioni non permettono di conoscere le cause degli accidenti, e neppure di rappresentarli con facilità, è chiaro che sono tutte formulate in modo dialettico e vuoto.<sup>6</sup>

*De An.* I.1, 402b5-403a2

Il passo citato si trova al crocevia di molti fra i temi del *De An.*, ma contiene in particolare una prima descrizione dell'approccio metodologico che sarà poi definitivamente adottato, a partire da II.4, durante la ri-

<sup>6</sup>Cfr. *De An.* I.1, 402b5-403a2: εὐλαβητέον δ' ὅπως μὴ λανθάνῃ πρότερον εἰς ὁ λόγος αὐτῆς ἐστὶ, καθάπερ ζώου, ἢ καθ' ἕκαστον ἕτερος, οἷον ἵππου, κυνός, ἀνθρώπου, θεοῦ, τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστὶν ἢ ὕστερον, ὁμοίως δὲ καὶ εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγοροῖτο· ἔτι δέ, εἰ μὴ πολλὰ ψυχὰ ἀλλὰ μόρια, πρότερον δεῖ ζητεῖν πρότερον τὴν ὅλην ψυχὴν ἢ τὰ μόρια. χαλεπὸν δὲ καὶ τούτων διορίσαι ποῖα πέφυκεν ἕτερα ἀλλήλων, καὶ πρότερον τὰ μόρια χρὴ ζητεῖν πρότερον ἢ τὰ ἔργα αὐτῶν, οἷον τὸ νοεῖν ἢ τὸν νοῦν, καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἢ τὸ αἰσθητικόν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. εἰ δὲ τὰ ἔργα πρότερον, πάλιν ἂν τις ἀπορήσειεν εἰ τὰ ἀντικείμενα πρότερον τούτων ζητητέον, οἷον τὸ αἰσθητὸν τοῦ αἰσθητικοῦ, καὶ τὸ νοητὸν τοῦ νοῦ. ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστὶ γινῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις [...] ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστὶν· ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομεν λέγειν κάλλιστα· πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστὶν, ὥστε καθ' ὅσους τῶν ὀρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μὴδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες. Ove non ulteriormente specificato le traduzioni dei testi greci sono da intendersi a mia cura.

cerca sulle facoltà.<sup>7</sup> Tralasciando per il momento la critica alle definizioni *dialettiche e vuote*,<sup>8</sup> il passo stabilisce in termini piuttosto precisi le singole tappe di un vero e proprio *excursus* metodologico, stando al quale la definizione delle singole parti o facoltà dell'anima dovrà essere differita fino a che non si disporrà di un'adeguata descrizione delle opere o attività dei viventi e quindi dei diversi aspetti dell'ambiente circostante con cui tali attività sono in relazione. Quest'approccio sembra in parte motivato dall'esigenza di distinguere le parti dell'anima in modo non arbitrario e preconcepito ma sulla base dei fenomeni, e quindi sulla base di una descrizione dei modi in cui i viventi manifestano di essere in vita. In altri termini, quella che viene oggi spesso intesa come la *priorità definizionale* degli *oggetti* sulle facoltà e sulle loro rispettive attività,<sup>9</sup> è connessa sia con il tema del *primo per noi*, sia con il problema metodologico dell'elaborazione di definizioni inerenti alle più complesse sostanze naturali, al cui interno deve rientrare il riferimento all'*oikeia hylē*.<sup>10</sup>

Come ulteriore implicazione della regressione metodologica dal *definiendum* alle manifestazioni particolari che lo interessano, si inserisce pe-

<sup>7</sup>L'*excursus* metodologico presentato in I.1 viene ripreso quasi letteralmente in II.4, ora in termini non più aporetici ma del tutto positivi. Significativamente però in questo secondo testo Aristotele sostituisce ai termini μέρος ed ἔργα rispettivamente δύναμις e ἐνέργεια. La rinuncia al termine μέρος non è tuttavia costante nel corso del *De An.*, ed anche in altre opere è possibile riscontrare una certa alternanza di Aristotele, che in diverse occasioni si riferisce alle facoltà come alle *parti* dell'anima (si veda per esempio il *Resp.*, ed in generale i *PN*). La preferenza per il vocabolario dell'atto e della potenza su quello della parte e del tutto sembra connessa all'esigenza di non operare delle divisioni arbitrarie delle parti dell'anima, e di eseguire le divisioni seguendo le articolazioni naturali dell'oggetto osservato, sulla base dei diversi modi in cui si manifesta la vita. Il vocabolario della potenza e dell'atto permette in questo senso di evitare ogni ambiguità circa il fatto che le singole parti costitutive di una totalità non possono esistere indipendentemente dall'organizzazione complessiva di cui fanno parte. In questo senso si veda QUARANTOTTO 2005. Sul tema delle divisioni, si veda in particolare *PA* I.1.

<sup>8</sup>La critica alle definizioni che non sono in grado di rendere conto degli accidenti, e quindi di salvare i fenomeni giustificando l'apparenza in un quadro teorico che si accordi con loro e non li contraddica, costituisce un tema ricorrente nelle opere aristoteliche, ed in particolare nelle così dette opere biologiche. Si vedano in questo senso *Cael.* 306a5 ss.; *GC* 316a5-14; *Juv.* 2, 468a22-4 e 4, 469a23-8; *HA* 491a7-14; *MA* 1, 698a11-4; *GA* 729a23-4, 757b35 ss., 760b28 ss., e 788b19 ss.; *EN* II.7 1107a28 ss. Per una prima analisi della questione cfr. NUSSBAUM 1978, p. 279.

<sup>9</sup>Cfr. JOHANSEN 2012.

<sup>10</sup>Cfr. *Metaph.* VII e *De An.* I.1

rò qui anche il problema degli *antikeimena*. L'uso di tale termine è indice della convergenza nel *De An.* di quelle parti della filosofia della natura che contengono la riflessione sui fenomeni del movimento (*κίνησις*) e del cambiamento (*μεταβολή*). La coppia *hypokeimenon-antikeimena* gioca infatti un ruolo di primaria importanza all'interno della *Ph.*, quale elemento strutturale di un'analisi delle diverse forme di *metabolē* che ha preciso riscontro anche all'interno del *De An.*<sup>11</sup> Sembra però tutt'altro che semplice stabilire quale ruolo Aristotele attribuisca al termine *antikeimennon* nell'economia del *De An.*, e tale difficoltà è aggravata dalla tendenza dei traduttori ad obliterarne la valenza tecnica rendendolo con il termine *oggetto*.<sup>12</sup>

È infatti innegabile che tra le quattro possibili forme di opposizione che Aristotele riconosce in *Cat.* 10, rientra anche la categoria di relazione, i cui termini possono essere definiti in base a delle caratteristiche di cui non dispongono di per sé ma in base ad una relazione con l'altro termine.<sup>13</sup> La traduzione oggi adottata sembra esser fondata proprio su questa accezione dell'opposizione, salvo il fatto che quando Aristotele parla della scienza e dello scibile come di termini relativi è solito precisare che essi realizzano il modello dei *ta pros ti* in un senso particolare. Solo la scienza è infatti definita dal termine con cui entra in relazione, mentre l'oggetto di scienza è dotato della sua peculiare consistenza al di là della relazione conoscitiva, il che permette di indicarlo come il termine assoluto e indipendente di una

<sup>11</sup>Le *dynameis tēs psychēs* che Aristotele giunge infine a distinguere sembrano infatti rispecchiare la quadripartizione delle *metabolai* stabilita nella *Ph.* (cfr. in particolare V.1-3). Un recente resoconto dei diversi aspetti di tale convergenza è reperibile in ROSEN 2012.

<sup>12</sup>Solo le occorrenze di *antikeimena* interne al *De An.*, ed in particolare quelle riscontrabili in I.1 e II.4, sono tradotte in italiano con 'oggetti' o con la locuzione 'oggetti relativi' (*τὰ ἀντικείμενα τούτων*) mentre negli altri casi, sia all'interno del *De An.* che nel resto del *corpus* aristotelico, lo si rende con il termine 'opposti', con riferimento a *Cat.* 10, *Metaph.* V.10 e X. Tale resa è adottata dalla quasi totalità delle traduzioni contemporanee (Cfr. HICKS 1907, p. 63, BARBOTIN 1966, p. 38, MOVIA 2005, p. 133, LAURENTI 2007, p. 136, BODÉÛS 1993, p. 150, HAMLIN 1993, p. 17) con la sola eccezione di TRICOT 2003, p. 25, che mantiene la resa convenzionale con il francese 'opposées'.

<sup>13</sup>L'analisi dei diversi significati del termine *antikeimennon* sviluppata in *Cat.* 10 è confermata in *Metaph.* V.10 e X.4. Sulla nozione di opposizione si vedano anche BELLIN 1977; ROSSITTO 1977.

relazione non reciproca.<sup>14</sup>

Come dimostrato da Lawrence Dewan, la traduzione oggi adottata ha le sue origini presso i commentatori latini, che hanno gradualmente preferito rendere il greco ἀντικείμενα con il termine *obiecta* anziché con *opposita*,<sup>15</sup> mentre sembra oggi finalizzata a riconoscere nelle attività dei viventi e nei loro rispettivi oggetti dei termini relativi.<sup>16</sup> Questa ricostruzione esclude però aprioristicamente la possibilità che Aristotele si stia invece riferendo ad un'altra accezione dell'opposizione, tra cui *Cat.* 10 annovera anche la contrarietà, la contraddittorietà e la privazione.<sup>17</sup> Data la pertinenza dello schema *dynamis-energeia-antikeimena* per l'*auxēsis* e la *genesis* dei viventi, oltre che per l'*aisthēsis* animale e la *noēsis* umana, sembra opportuno rinunciare all'immediata identificazione degli *antikeimena* nei relativi, per mantenere l'accezione generale di opposizione, che può essere più facilmente connessa al ruolo che questa nozione ha nella determinazione delle diverse forme di *metabolē* all'interno della *Ph.*<sup>18</sup> Nella *Ph.* sono infatti i contrari e le proposizioni contraddittorie che sostanziano una quadripartizione delle *metabolai*, al cui interno sono collocate la *genesis*, l'*auxēsis*, l'*alloiōsis* e la *phora*, che hanno chiara corrispondenza nelle facoltà dell'anima. Predeterminare il significato del termine *antikeimena* con la traduzione oggi corrente comporta quindi il rischio di tralasciare il ruolo dell'analisi aristotelica del movimento all'interno del *De An.* Nelle pagine seguenti si cercherà di mostrare come l'uso del termine *antikei-*

<sup>14</sup>Cfr. *Metaph.* X, ma si vedano anche le note di Richard Bodéüs al testo di *Cat.* 10 in BODÉÜS 2002a.

<sup>15</sup>Cfr. DEWAN 2008.

<sup>16</sup>DEWAN 2008 ha mostrato che se anche Aristotele usasse ἀντικείμενα in luogo della locuzione τὰ πρὸς τι, l'adozione del termine si troverebbe comunque ad invertire l'ordine della relazione stabilita da Aristotele. Infatti, sia lo scibile sia il sensibile sono per Aristotele dei termini relativi – e quindi opposti – solo in senso lato o improprio, in quanto sono semmai la scienza e la sensazione ad esser definibili solo in relazione ai propri oggetti. A questo proposito, pur condividendo la critica di Dewan all'adozione contemporanea del termine 'oggetto' per la resa di ἀντικείμενα, non sembra accettabile l'esito ultimo della sua analisi, stando alla quale la nozione di opposizione non avrebbe nel *De An.* una funzione teorica collegabile alla definizione delle *Cat.* (cfr. DEWAN 2008, p. 421).

<sup>17</sup>Cfr. anche *Metaph.* V.10.

<sup>18</sup>Cfr. in particolare *Ph.* V.1-3. Una precisa eco della distinzione delle varie forme di *metabolē* è reperibile nel *De An.* in I.3.

*mena* costituisce parte integrante di un atteggiamento di ricerca orientato a sottolineare l'importanza dei processi cinetici e diacronici presupposti all'esercizio delle attività di cui i viventi sono naturalmente capaci.

Nel caso specifico del *nous* la regressione metodologica *dynamis* → *energeia* → *antikeimena* si specifica nell'esigenza di descrivere preliminarmente le diverse forme di *noēta*. L'identificazione dei termini verso cui si dirige il pensiero procede di pari passo con la loro distinzione dagli *aisthēta*, permettendo contemporaneamente di argomentare l'irriducibilità del pensare al percepire, mentre l'approfondimento delle diverse varietà dei *noēta* indirizza la ricerca sulle attività di cui il *nous* umano dovrà esser capace per *muoversi* nella loro direzione.

Il contesto teorico in cui si inserisce la riflessione sul *nous* di *De An.* III.4 è completato dalle informazioni contenute in II.5 circa l'uso delle espressioni *dynamis* ed *energeia*. Per l'importanza del passo sembra opportuno riportarlo per intero:

Occorre anche operare delle distinzioni riguardo la potenza e l'atto; infatti ora ne abbiamo parlato in modo generale. Infatti da una parte qualcuno è cosciente così come diremmo cosciente l'uomo, dato che l'uomo è tra coloro che conoscono ed hanno scienza. Dall'altra <qualcuno è cosciente così> come diciamo già cosciente chi possiede la scienza grammatica; ciascuno di loro non è in potenza allo stesso modo, ma l'uno è tale per il genere che gli compete e la materia, l'altro perché non appena lo voglia è capace di pensare, se qualcuna delle cose dall'esterno non lo impedisce. Chi sta già pensando, è in uno stato di attualità e conosce in modo appropriato questa determinata 'A'. Da una parte dunque entrambi i primi, essendo conoscitori in potenza, divengono conoscitori in atto, ma uno per il fatto di essere stato alterato durante l'apprendimento ed essendo ripetutamente tratto dalla disposizione contraria, l'altro diversamente dall'aver la scienza matematica o quella grammatica ma senza esercitarla, <passa> ad esercitarle. Neppure il subire è un termine generale, ma per un verso è una certa corruzione ad opera del termine contrario, per altro verso è piuttosto una salvezza ad opera di ciò che è in uno stato di attualità di ciò che è in potenza e del simile, così come la potenza

è in relazione all'attualità. Infatti chi ha la conoscenza diviene conoscitore in atto, perciò o non è un'alterazione (infatti lo sviluppo <ha luogo> verso se stesso e verso l'attualità) o <è> un altro genere di alterazione. Quindi non è corretto dire che il sapiente, quando esercita la conoscenza, è alterato, e non si dirà così nemmeno del costruttore quando sta costruendo. Dunque da una parte il passare dall'essere in potenza all'atto per chi è intelligente e pensante non è un apprendere ma avrà un altro nome appropriato; dall'altra l'apprendere e l'ottenere la conoscenza da parte di chi è in potenza ad opera di chi è in uno stato di attualità e può insegnare non lo si deve considerare un'affezione (come si è detto), oppure ci sono due modi dell'alterazione: il cambiamento verso lo stato privativo e quello verso la disposizione e la natura.<sup>19</sup>

*De An.* II.5, 417a21-417b2

Quello appena citato è forse uno dei passi più dibattuti e commentati nella storia del *De An.* In esso troviamo una delle più chiare esemplificazioni della transizione *dynamis* → *entelecheia*, peraltro articolata in due momenti intermedi, cioè l'*hexis*, la compiuta disposizione di una capacità naturale, e l'attività connessa alla *dynamis* ancora indeterminata, a rigo-

<sup>19</sup>Cfr.: διαιρετέον δὲ καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας νῦν γὰρ ἀπλῶς ἐλέγομεν περὶ αὐτῶν. ἔστι μὲν γὰρ οὕτως ἐπιστήμον τι ὡς ἂν εἴποιμεν ἄνθρωπον ἐπιστήμονα ὅτι ὁ ἄνθρωπος τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην· ἔστι δ' ὡς ἤδη λέγομεν ἐπιστήμονα τὸν ἔχοντα τὴν γραμματικὴν· ἐκάτερος δὲ τούτων οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον δυνατός ἐστιν, ἀλλ' ὁ μὲν ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, ὁ δ' ὅτι βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μὴ τι κωλύση τῶν ἔξωθεν· ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχεία ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α. ἀμφοτέρω μὲν οὖν οἱ πρῶτοι, κατὰ δυνάμιν ἐπιστήμονες ὄντες, ἐνεργεῖα γίνονται ἐπιστήμονες, ἀλλ' ὁ μὲν διὰ μαθήσεως ἀλλοιωθεὶς καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἔξεως, ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δέ, εἰς τὸ ἐνεργεῖν, ἄλλον τρόπον. οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείας ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δυνάμεις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν· θεωροῦν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. διὸ οὐ καλῶς ἔχει λέγειν τὸ φρονεῖν, ὅταν φρονῇ, ἀλλοιοῦσθαι, ὡςπερ οὐδὲ τὸν οἰκοδόμον ὅταν οἰκοδομῇ. τὸ μὲν οὖν εἰς ἐντελέχειαν ἄγειν ἐκ δυνάμει ὄντος [κατὰ] τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν οὐ διδασκαλίαν ἀλλ' ἐτέραν ἐπωνυμίαν ἔχειν δίκαιον· τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείας ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἦτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, [ὡςπερ εἴρηται.] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τὴν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἔξεις καὶ τὴν φύσιν.

re non identificabile con una vera e propria *entelecheia*.<sup>20</sup> Attraverso una semplificazione sembra possibile esprimere il complesso delle transizioni potenza/atto mediante il seguente schema:

$$\textit{dynamis} \rightarrow \textit{energeia} \rightarrow \textit{hexis} \rightarrow \textit{entelecheia}$$

Secondo il passo, l'attività che scaturisce dalla capacità naturale di pensare ed apprendere di cui dispone, per esempio, un bambino non può essere assimilata a quella che viene esercitata da chi è già predisposto dall'esercizio passato ad un'attività più matura. Quel che più importa è però non tanto l'esistenza di questa differenza, ma la connessione istituita tra le due forme di attività: quella iniziale ed incompiuta, che permette di acquisire una *hexis*, e quella perfetta, possibile sulla base di una *hexis* già acquisita. L'*hexis*, il punto di partenza della forma di attività più appropriata, è infatti il risultato di una sedimentazione o stratificazione dell'esperienza, sulla base di un frequente esercizio della disposizione naturale. Con ciò viene messo in luce che non solo l'*hexis*, ma anche l'*entelecheia* che ne risulta, sono *congeneri* alla capacità naturale ed a quell'esercizio ancora embrionale che può esserne fatto inizialmente.<sup>21</sup> L'esperienza, sedimentando gradualmente, permette il transito da una forma di potenzialità ad un'altra, mettendo in luce il fatto che nel caso dei viventi mortali la forma di attività superiore e più appropriata interviene come esito ultimo di una storia genetica, in quanto l'atto sussiste nella sua forma matura come una concrezione del processo che ha attraversato le singole tappe.

Dal medesimo passo possono indubbiamente essere desunti ulteriori elementi teorici, a cominciare dal particolare modo in cui viene qui

<sup>20</sup>A partire da *Cat.* 8, l'*hexis* è vista come una particolare varietà di *diathesis*, il che la include di diritto nella categoria della qualità. Rispetto ad una *diathesis*, l'*hexis* è però una disposizione stabile e duratura, che interviene a determinare ed orientare una *dynamis* al termine di un suo ripetuto esercizio. Come si vedrà nelle prossime pagine, la nozione di *hexis* ha un ruolo fondamentale per il tema del *nous*. Per una prima interpretazione della nozione di *hexis* si vedano le note di RODIER 1900 al passo citato. Una recente ricostruzione delle diverse implicazioni teoriche del tema dell'*hexis* può essere trovata in MASO et al. 2011.

<sup>21</sup>Cfr. *EN* II.1, dove si afferma che l'*hexis* è congenere all'attività da cui deriva.

presentato il tema dell'*alloiōsis*.<sup>22</sup> Se in un primo momento Aristotele sembra sostenere senza ulteriori precisazioni che il processo di apprendimento, e quindi la transizione dalla *dynamis* all'*hexis*, può essere inteso come un'alterazione, ampio spazio viene poi dedicato a precisare tale affermazione.<sup>23</sup>

A questo scopo si precisa che il *paschein* non può essere inteso sempre ed esclusivamente come un processo di corruzione (*φθορά*) della sostanza. Tale termine ha infatti un'estensione più ampia, ed il suo uso deve permettere di rendere conto anche del fatto che, in generale, l'interazione tra termini dissimili – e quindi anche tra il singolo individuo vivente ed il suo ambiente circostante – è altresì responsabile della piena realizzazione delle capacità naturali che caratterizzano ed individuano le sostanze.<sup>24</sup> Il

<sup>22</sup>Il *background* teorico del passo deve in questo senso essere ricercato in *Cat.* 8 e *Ph.* VII.3, e sembra quindi possibile indicare tali testi come i possibili destinatari del rinvio contenuto in 417b14.

<sup>23</sup>Tale questione rientra a pieno titolo nel dibattito contemporaneo circa la possibilità di schierare lo Stagirita su uno dei fronti del così detto *mind-body problem*. L'accesso confronto che è seguito ai primi interventi formulati in questo senso a partire dalla seconda metà del '900 (molti dei quali raccolti in BARNES et al. 1979) si è poi andato polarizzando in due correnti interpretative contrapposte, ben rappresentate nel volume NUSSBAUM e RORTY 1992. Gli interpreti che, a vario titolo, sostengono un'interpretazione *letterale* del passo del *De An.* stando al quale l'*aisthēsis* è un'*alloiōsis*, ovvero un'alterazione qualitativa degli organi sensori determinata dall'interazione con uno stimolo sensoriale, si riallacciano tendenzialmente all'accurata interpretazione di SORABJI 1979, oltre che ai successivi interventi del medesimo autore, tra cui SORABJI 1991. DI contro l'interpretazione *spiritualista* del medesimo passo, rifacendosi in particolare ai lavori di Myles Burnyeat (BURNYEAT 1992, 2002) sottolinea che l'espressione *alloiōsis tis* rinvia ad un'alterazione *in senso improprio*, che non è determinata da un effettivo contatto con un *aisthēton* ma dalla spontanea realizzazione di una capacità naturale, al più *occasionata* dalla presenza di un oggetto sensibile. Tra i più recenti contributi al dibattito si vedano i due volumi JOHANSEN 2012 e MOSS 2012. Per una prima sintesi delle posizioni si vedano IRWIN 1991 e MAGEE 2003, nonché l'introduzione di Shields ad HAMLIN 1993. La ricezione italiana del dibattito è stata segnata da BERTI 1998; GRASSO e ZANATTA 2003. Rispetto ai diversi tentativi di comporre il conflitto teorico che si è così determinato (tra cui BOWIN 2012; RASHED 2005) l'analisi di Wolfgang Wieland sembra a tutt'oggi insuperata per lucidità ed equilibrio (cfr. WIELAND 1993, p. 293-321). L'autore include infatti il medesimo problema all'interno della complessiva interazione che i viventi e del loro ambiente circostante, e quindi della convergenza tra le cause esterne ed il principio interno del movimento che caratterizza i viventi naturali.

<sup>24</sup>ROSEN 2012 ha sottolineato la necessità di accostare in questo senso il *De An.* a *Metaph.* IX, dove difatti troviamo una più dettagliata descrizione dei significati del termine *paschein* e delle diverse accezioni della *dynamis*.

duplice livello di potenzialità in cui si trova il *nous* nel corso della vita umana costituirà un ulteriore importante distinzione rispetto all'*aisthēsis*. Mentre l'*aisthēsis* al momento della nascita risulta in linea di massima capace di stabilire autonomamente una relazione con l'ambiente circostante (ed in particolare con gli stimoli sensoriali che provenendo dall'ambiente incontrano gli organi sensori), il *nous*, prima di raggiungere un simile stadio, deve attraversare un periodo di apprendistato, preferibilmente sotto la guida di un adulto che padroneggi già pienamente la medesima facoltà, e che sia quindi in grado di offrirsi quale mediatore nella relazione che l'allievo stipula con gli intellegibili. In altri contesti la nozione di *hexis* permetterà di precisare meglio i contorni della transizione che interessa la predisposizione naturale al pensiero ed alla scienza,<sup>25</sup> ma viene anche utilizzata a proposito dell'*aisthēsis*, per mostrare che anche nel caso della sensibilità l'esperienza pregressa può essere raccolta in modo da predisporre un determinato tipo di attività.<sup>26</sup>

Avendo distinto due sensi del termine potenza, altrettanto bisognerà fare nei confronti dell'atto, distinguendo l'attività di coloro che esercitano una facoltà noetica ancora indeterminata, e coloro che esercitano invece una disposizione già acquisita. Anche in questo caso la distinzione è pertinente nel caso del *nous* più che in quello dell'*aisthēsis*, in quanto quest'ultima sembra sin da principio capace di un'attività del secondo tipo.<sup>27</sup> Si potranno certo distinguere come casi limite quelli in cui la percezione è affinata da un'esperienza e da una tecnica, ma resta tuttavia una netta distinzione rispetto al caso del *nous*. Solo la facoltà noetica giunge infatti, al culmine della propria competenza, alla possibilità di esercitare autonomamente la propria attività, in modo indipendente dall'apporto proveniente

---

<sup>25</sup>Si veda in particolare *Ph.* VII.3.

<sup>26</sup>Si veda in particolare *EN* IX.4.

<sup>27</sup>In questo senso l'*aisthēsis* sembra confermata nella sua posizione intermedia rispetto alla prima facoltà ed al *nous*. Le attività biologiche elementari, ed in particolare quella del cuore e dei polmoni, possono aver luogo solo nella forma di una *protē entelecheia*. L'*aisthēsis* per diversi aspetti è analoga alla prima facoltà, in quanto, come si dice nelle righe seguenti a quelle citate, nel suo caso la prima generazione ha già luogo durante la gestazione. Il *nous* si pone invece al polo opposto rispetto alla prima facoltà, in quanto si manifesta per ultima e solo negli individui già maturi.

dall'esterno.

## 1.2 Analisi del testo

Nelle pagine precedenti si è cercato di ricostruire il contesto teorico e metodologico in cui si inseriscono i capitoli del *De An.* dedicati al tema del *nous*. Ciò sembra necessario in quanto *De An.* III.4 si muove quasi interamente all'interno di quel confronto tra *aisthēsis* e *nous* delineato sin dalle prime pagine del trattato, ed applica la prescrizione di cominciare la ricerca sulle *dynameis* da una descrizione delle attività e degli *antikeimena*, in questo caso rispettivamente identificati nel *noein* e nei *noēta*. Si è d'altra parte già visto che nel caso del *nous* il rapporto tra questi tre momenti della ricerca è anche più complesso di quello inerente all'*aisthēsis*, in quanto interviene una distinzione tra diversi livelli di attualità. Infine si è accennato al fatto che anche l'analisi del *nous* deve rientrare – pur con le sue peculiarità – all'interno di una descrizione complessiva della relazione tra l'individuo vivente ed il suo ambiente circostante, a partire dalla sua capacità di dar luogo ad attività spontanee piuttosto che eterodeterminate. In questo senso, al vertice dei diversi livelli in cui i viventi sono in grado di stipulare una relazione con il proprio ambiente e di trarre dall'esterno le condizioni di possibilità delle attività di cui sono capaci per natura, troviamo un'attività che nella sua forma compiuta non si esercita più a partire da una responsabilità *efficiente* di qualcosa che resta all'esterno del vivente stesso, ma ha luogo nella forma di un *autoriferimento*. Questa forma compiuta del vivere non può essere assunta come un tratto secondario o in qualche modo accessorio rispetto alle altre manifestazioni della vita, ed il fatto che essa si estrinsechi per ultima rispetto a tutte le altre attività dei viventi soggetti a generazione e corruzione deve essere semmai preso come una prova del suo carattere essenziale.<sup>28</sup> Ciò costringe a ripensare la forma generale dell'interazione tra gli *empsycha* ed il loro *periechon*,

---

<sup>28</sup>Quello del peculiare ordine cronologico in cui ha luogo la generazione degli animali è un tema ampiamente dibattuto nel *corpus* aristotelico. Per un primo esame si vedano *Pol.* I.2 1252b32, *Metaph.* V.11.

per aggiornare l'equilibrio tra le dimensioni ricettiva e spontanea in cui si muovono le facoltà. In questo senso, il tema della vita viene a coincidere con quello, se possibile più problematico, del *to auto heauto kinoun*, ovvero degli esseri che, in misura e gradi differenti, sono capaci di determinare da se stessi il proprio movimento.

Per procedere all'esame di *De An.* III.4 si può dividere il testo in quattro sezioni. In primo luogo sembra possibile distinguere un *incipit* (429a10-29), al cui interno vengono riassunte le questioni che saranno affrontate nel corso del capitolo, facendo a questo scopo riferimento ai maggiori *endoxa* sul *nous*. Nella seconda parte (429a29-b9) dopo aver riproposto l'analogia tra *nous* ed *aisthēsis*, si cominciano a porre gli elementi necessari a tenere distinte le due facoltà, attraverso una prima descrizione delle relazioni vigenti tra le due *dynameis* ed i rispettivi *antikeimena*. La terza parte del capitolo (429b10-21) ruota intorno alla nozione di *noēta*. Aristotele isola qui un ambito di conoscenza non suscettibile di essere colto dalla sensazione, distinguendo peraltro diversi tipi di *noēta*. Infine, nella quarta parte (429b22-430a9) vengono discusse due aporie, relative al carattere di *impassibilità* del *nous*, ed alla possibilità di un suo esercizio *riflessivo*.

### 1.2.1 Il confronto con l'*aisthēsis* e gli *endoxa* sul *nous*

Riguardo alle parti dell'anima con cui l'anima conosce e pensa, se è separabile, se non è separabile secondo la grandezza ma solo secondo la definizione, si deve cercare quali ne sono le differenze, e poi come nasce il pensare.

*De An.* III.4, 429a10-3

Aristotele affida alle prime righe del capitolo un breve elenco degli aspetti che la trattazione dovrà affrontare. Innanzitutto viene riassunto il *rebus* della separabilità, presentando l'alternativa tra un senso forte del termine *chōristos*, in base al quale l'anima costituirebbe una vera e propria sostanza a sé stante, ed un senso debole, che corrisponde alla così detta separabilità *definizioneale*, utilizzata per esaminare delle caratteristiche o delle parti di una sostanza relativamente isolate dalle altre, mettendo mo-

mentaneamente tra parentesi il fatto che le singole parti non esistono se non in quanto costitutive della totalità.<sup>29</sup>

Posta quest'alternativa, la seconda parte della frase contiene in forma larvata una mappa delle tappe che saranno percorse nel corso del trattato. Stabilire la differenza specifica del *nous* rispetto alle altre facoltà permetterà infatti di sostanziarne l'effettiva separabilità, ma per far ciò occorrerà rendere conto del processo al termine del quale è possibile pensare. Sembra possibile intendere quest'ultimo punto come una prima adesione alle prescrizioni metodologiche presentate in I.1, e quindi alla necessità di differire la definizione del *nous* a quella del *noein* e, in ultima istanza, a quelle dei *noēta*. Usando il termine *genesis*, Aristotele sembra anche adombrare il problema del processo di acquisizione di quella *hexis* che interviene a determinare la capacità naturale di pensare.

Nelle righe successive, per dare inizio alla ricerca, Aristotele presenta una serie di *endoxa* a cominciare da quello, già menzionato, relativo all'analogia tra *aisthēsis* e *nous*.

Se infatti il pensare è come l'essere affetti sensibilmente, si tratterebbe allora di *un certo subire* ad opera dell'intellegibile, o di un'altra cosa siffatta. 429a13-15

Replicando l'identificazione dell'*aisthanesthai* in un *paschein* operato dagli *aisthēta*, Aristotele avanza l'ipotesi che la stessa *noēsis* abbia luogo come un *paschein*, in questo caso istanziato da un *noēton*. Con ciò è messo in primo piano il problema di qualificare la relazione vigente tra il *noein* ed il *noēton*. L'uso del termine *paschein* rinvia infatti ad una certa immagine dell'*aisthēsis*, stando alla quale essa si attualizza mediante la ricezione di un impulso esterno, cui in ultima istanza spetterebbe il ruolo di agente. Si è però già visto che sotto la superficie di questa forma ricettiva dell'*aisthēsis* Aristotele ha inserito una dimensione di spontaneità del senso, ed

<sup>29</sup>Sulla nozione di separabilità cfr. FINE 1984, MORRISON 1985 e SPELLMAN 1995. Nel corso del *De An.* Aristotele fa largo uso delle diverse accezioni del termine *χωριστός*, sia per isolare tra loro le singole funzioni dell'anima, sia per sottolinearne i diversi rapporti con il corpo. Nel caso in cui il *nous* dovesse risultare separabile solo in senso debole, ovvero come effetto di una riflessione volta a stabilirne la specificità, esso godrebbe solo di una certa *autonomia funzionale* rispetto alle altre facoltà ed al complesso ileomorfo.

altrettanto sembra possibile aspettarsi nel caso del *nous*. Occorrerà in altri termini tornare a precisare il modo in cui la ricezione di un contenuto informativo relativo all'ambiente esterno possa essere qualificata come un'attività del soggetto ricevente.

Se in questo primo approccio al tema del *nous* si può più facilmente riconoscere la prospettiva propriamente aristotelica, gli *endoxa* successivi rispecchiano invece differenti orientamenti teorici, di cui comunque Aristotele cercherà di rendere conto includendoli nella propria linea di pensiero. Sono quattro i caratteri del *nous* in questo senso elencati da Aristotele, stando ai quali il pensare è: (1) impassibile, (2) non mischiato ad alcunché, (3) non frammisto al corpo, (4) in modo da poter essere indicato, secondo una rappresentazione di chiara provenienza platonica, come il *luogo delle forme*. Tali caratteri sono presentati attraverso una prima riduzione del loro contenuto alle nozioni aristoteliche di potenza ed atto, tanto che la prima conclusione che sembra possibile trarre da queste righe è che il pensare si trova originariamente in potenza, e che solo attraverso un'interazione – ancora da qualificare – con i *noēta* esso passa all'atto. Aristotele interpreta l'impassibilità – che, lo si noti fin d'ora, è difficilmente conciliabile con il *paschein* quale *modus operandi* – connettendola al fatto che il *noein* è ricettivo delle forme e quindi simile alla forma come la potenza all'atto, rilanciando così l'analogia con la sensazione. In modo simile, dalla richiesta attribuita ad Anassagora che il *noein* sia *non mischiato*, si conclude che la sua unica natura è quella di essere in potenza. Questo stato dovrà garantire che il *nous* possa entrare in relazione con la totalità delle forme, stabilendolo in una condizione di iniziale dissomiglianza ed equidistanza da ogni cosa. Che il *nous* abbia natura indeterminata è la conclusione cui Aristotele giunge anche sulla base dell'ultimo carattere, con cui si stabilisce che il *nous* non risulta da una *mixis* delle qualità corporee. In caso contrario si troverebbe infatti a coincidere con l'*aisthēsis*, la cui capacità di ricevere le affezioni sensibili è connessa al fatto di disporre di un equilibrio interno al corpo che possa essere alterato dagli *aisthēta*.<sup>30</sup>

<sup>30</sup>Cfr. GRASSO e ZANATTA 2003 che hanno promosso l'efficace immagine dell'*alterazione compensativa*, attraverso cui l'organismo animale reagisce allo stimolo

Sembra quindi sensato affermare che i caratteri tradizionali del *noein* sono di fatto sussunti all'interno di una struttura argomentativa già fortemente caratterizzata, all'interno della quale Aristotele intende far emergere la struttura potenza/atto, ed i tratti costitutivi della relazione tra il *noein* ed i *noēta*. In linea con questi obiettivi, i caratteri del *nous* che Aristotele rievoca dalla tradizione sono utilizzati in vista di una progressiva radicalizzazione dello stato di potenzialità del *nous*, che non dovrà infatti essere in potenza solo rispetto ad una classe relativamente isolata di oggetti – come già richiesto all'*aisthēsis* – ma radicalmente e sotto ogni aspetto, in quanto deve poter concepire e realizzare tutte le forme. Ciò conduce però a ripensare la sua relazione al corpo, in quanto la radicale disponibilità ad accogliere oggetti intellegibili di ogni sorta non si accorda con l'eventualità di una sua costituzione organica, che comporterebbe una cecità strutturale nei riguardi delle qualità che in quel caso gli apparterrebbero.<sup>31</sup>

L'esito di questa prima parte del capitolo sembra quindi quello di aver introdotto il paragone tra *noein* ed *aisthanesthai*, e quindi di aver individuato nella relazione tra il pensiero, originariamente in potenza, e ciò che in atto è già suscettibile di essere pensato, il quadro teorico all'intero del quale si muoverà il capitolo.

### 1.2.2 *Aisthanesthai e noein*

Nella seconda parte del capitolo vengono indicate alcune ragioni che motivano la distinzione tra sensazione e pensiero, sulla base della differente relazione che ciascuna di loro ha con il corpo e sulla base dei diversi stati di potenzialità in cui rispettivamente si trovano al momento della nascita.

Che l'impassibilità della capacità di sentire e quella del pensare non sono simili, ciò è chiaro a partire dagli organi sensori e dalla sensazione. La sensazione infatti non può sentire a causa di un sensibile molto intenso, come un suono a seguito di un suono molto forte, né

sensoriale – ed allo scompenso che esso determina nel corpo – riproducendo così al proprio interno la forma stessa dell'alterazione.

<sup>31</sup>L'esempio in questo senso tipico è quello del tatto, che secondo Aristotele non percepisce il calore degli oggetti hanno la medesima temperatura del corpo (*De An.* II.11).

vedere o sentire a seguito di colori o odori forti. Invece il pensiero, quando ha pensato un intellegibile molto intenso, non è meno <capace> di pensare le cose meno intense, ma anche più di prima: mentre infatti la capacità di sentire non sussiste senza il corpo, quello [il pensiero] è separato. <sup>32</sup>

*De An.* III.4, 429a29-b4

In questo passo l'analogia tra *aisthēsis* e *nous* sembra innanzitutto rilanciata (prima ancora di essere negata o limitata) indicando l'impassibilità come loro caratteristica comune. Si tratta però di due forme diverse di impassibilità in quanto la prima, quella dell'*aisthēsis*, è il risultato di un certo equilibrio delle caratteristiche somatiche, che durante la sensazione viene alterato, in certi casi fino al punto di essere distrutto. Al contrario al *nous* si è attribuito una potenzialità indipendente dal corpo, per cui non è legittimo aspettarsi che i *noēta* possano operare su di esso un'alterazione qualitativa, tantomeno una corruzione. Da ciò segue la necessità di precisare il modello di interazione vigente tra il *noein* ed i *noēta*, specie ora che è venuta meno l'analogia con l'*aisthēsis*. Si possono quindi leggere in questa direzione le righe seguenti, in cui Aristotele precisa che il *nous* *diviene* di volta in volta ciascuno dei *noēta*, non limitandosi a ricevere il proprio contenuto dall'esterno, in quanto anzi il modo di ricevere le forme che gli è peculiare fa sì che esse siano realizzate nella natura plastica del pensiero. Dal punto di vista del soggetto conoscente ciò significa concretamente che la facoltà cognitiva prende gradualmente forma nel corso della propria attività, giungendo infine a pensare *da sé*.

<sup>32</sup>Il passo citato è il fulcro dell'interpretazione di KAHN 1981. L'autore sottolinea che lo stato di *alterazione* non riguarda in nessun caso la capacità di pensare, essendo questa priva di un organo corporeo, ma solamente la singola prestazione umana del pensiero. Il *nous* verrebbe così a trovarsi in aperto contrasto con la definizione ileomorfa. L'incorporeità del *nous* costituirebbe in questo senso la condizione che permette di ricevere le forme intellegibili realizzandole nella stessa attività intellettuale. Tuttavia il modo peculiare all'uomo di realizzare l'attività del pensiero è determinato dalla dipendenza dall'*aisthēsis* e dalla *phantasia*. L'interpretazione avanzata in questa tesi converge su molti punti con quella di Kahn, da cui tuttavia si discosta a proposito dell'incorporeità del *nous*. Sembra infatti possibile assumere quest'argomento senza considerarlo necessariamente incompatibile con la dottrina ileomorfa e cardiocentrica, a partire in questo senso dai suggerimenti desumibili dal MA.

Così quando è divenuto ciascuna delle cose <intellegibili> si trova ad essere come quando si dice il sapiente secondo l'atto (ma questo accade quando è capace di passare all'atto da sé), è anche allora in un certo senso in potenza, anche se non come prima di aver ragionato e compreso; e questo può allora pensare da sé.

*De An.* III.4, 429b6-9

L'attività del pensiero conduce da uno stadio iniziale di radicale indeterminatezza ad un secondo livello di potenzialità, in virtù della quale si è ora capaci di pensare da sé (*δι' αὐτοῦ*), senza un apporto determinante dell'ambiente esterno. Quest'aspetto è di capitale importanza, in quanto contiene una prima descrizione del modo in cui ha luogo l'acquisizione della conoscenza, ed alcune indicazioni circa la dimensione autoreferenziale in cui si muove il pensare nella sua forma compiuta.

Come già in II.5, 417a22-b16, anche qui si distinguono due forme di attività. Di queste ultime, la prima scaturisce e dipende da una potenzialità indeterminata, come per esempio la possibilità di suonare uno strumento sotto la guida di un maestro dipende da una generica possibilità che lo studente impari la musica. La seconda è invece resa possibile una volta che si sia acquisita la capacità di suonare autonomamente lo strumento. Questo secondo significato del termine *dynamis* identifica coloro di cui si dice che, pur sapendo già suonare, nel dato momento non stanno esercitando la loro capacità. Dall'esercizio ripetuto si viene infatti sedimentando un'esperienza che gradualmente dispone la *dynamis* in una *hexis*, preorientandone le successive attività e predisponendo la possibilità di esercitare *da sé* una capacità naturale. Rispetto a II.5 il testo citato fa però un passo in avanti, identificabile nel «da sé» (*δι' αὐτοῦ*), che sancisce la possibilità di dar luogo ad un'attività del pensiero prescindendo da un contributo proveniente dall'ambiente circostante, non appena il processo di acquisizione della scienza sia stato completato. Ciò significa che le diverse attività dei viventi, pur risultando da un'interazione con l'esterno, devono essere fondamentalmente ascritte al principio interno del movimento, ma anche che almeno l'attività eminente dell'uomo, il suo modo

peculiare di interagire con il mondo, può acquisire la forma riflessiva e circolare dell'autoriferimento.

### 1.2.3 *Noēta*

Il *De An.* nel complesso può essere descritto come un tentativo di rendere conto delle diverse attività di cui i viventi sono manifestamente capaci, individuando le condizioni di possibilità di tali attività in un corredo organico e formale di cui si ipotizza che i viventi siano dotati.<sup>33</sup> Questo progetto è condotto senza astrarre i viventi dall'ambiente in cui vivono ma anzi, al contrario, facendo corrispondere ad ogni manifestazione dell'essere in vita uno specifico livello di interazione con il *periechon*. Non è un caso dunque che uno degli aspetti maggiormente problematici del trattato è quello relativo all'equilibrio tra spontaneità e ricettività, continuamente ricercato nella descrizione di ciascuna facoltà.<sup>34</sup> Volta per volta le attività vengono viste per certi aspetti come spontanee (centripete, autodeterminate) e per altri versi come reattive (ricettive, eterodeterminate), il che fa dell'asse interno/esterno una delle colonne portanti dell'intero edificio teorico.<sup>35</sup> Il vocabolario della potenza e dell'atto viene appositamente utilizzato per precisare i contorni di questo problema: identificando a ciascun livello dell'interazione individuo-ambiente un agente ed un paziente, un termine in grado di agire ed uno in grado di subire, Aristotele delinea la natura *interattiva* della vita, senza negare l'apporto che proviene dalle condizioni di possibilità esterne, ma al contempo senza sacrificare il riconoscimento di un principio interno del movimento. Da questo punto di vista le singole facoltà possono essere intese come altrettante competenze esibite dai vi-

<sup>33</sup>Sull'uso aristotelico dell'ipotesi scientifica si veda l'introduzione a RASHED 2005.

<sup>34</sup>Sembrano in questo senso condivisibili le conclusioni di JOHANSEN 2012, anche se rispetto a tale autore si vuole qui mettere in particolare risalto il ruolo del processo, cinetico e fisiologico, che costituisce la condizione di possibilità di un compiuto esercizio dell'attività noetica.

<sup>35</sup>Le locuzioni utilizzate per indicare la provenienza interna (ἐν αὐτῷ, ἔσωθεν) ed esterna (ἔξωθεν, ἔξω, θύραθεν) dei movimenti sono particolarmente ricorrenti nel *De An.*, in ciò accomunato al *MA*.

venti di interagire con il mondo esterno, di riconoscere determinate classi di oggetti e sviluppare nei loro confronti un comportamento adeguato.

In altri termini, dato che i viventi rientrano nel novero degli *enti mossi*, la realizzazione delle capacità che definiscono il loro modo di essere non può venir assimilata ad un qualsiasi movimento casuale o forzoso – come l'esser trasportati – ma deve essere intesa come una forma di *entelecheia*. Se quindi nel caso dei viventi mortali il rapporto con l'ambiente circostante fornisce le condizioni di possibilità per realizzare le attività che qualificano il modo d'essere di ciascun vivente, il fine della relazione verso l'esterno è posto nelle attività che tale relazione permette di suscitare, e quindi nei diversi modi con cui un essere animato manifesta di essere in vita. Tutte queste attività possono e devono quindi essere descritte come autoreferenziali e spontanee più che determinate da uno stimolo proveniente dall'esterno: esse sono rivolte alla realizzazione ed al mantenimento di quell'attività complessiva che è la vita individuale, più di quanto non siano determinate dall'imprescindibile apporto dell'ambiente circostante. Caso per caso, l'obiettivo sembra quello di mostrare che le singole attività dei viventi sono possibili grazie all'incontro di entrambe le condizioni – il principio interno del cambiamento, e quanto perviene dall'esterno – ma possono essere riferite in primo luogo ai viventi, dato che sono orientate alla realizzazione dei loro fini.

Se ciò è vero in generale, e già a partire dalla facoltà nutritivo-riproduttiva, lo stesso risulta decisivo nel caso del pensiero. La relazione con gli intellegibili costituisce infatti un caso limite nel quadro delle relazioni che i viventi intrattengono con l'ambiente circostante. Nella nutrizione e nella sensazione la relazione è innanzitutto possibile in virtù di oggetti fisicamente presenti, capaci di entrare in contatto con i viventi e quindi di attivare delle reazioni di assimilazione o di rifiuto. Solo con la *phantasia* degli animali sorge la possibilità di riferirsi a degli oggetti sensibili dislocati nella memoria del passato e nell'attesa del futuro,<sup>36</sup> aprendo così la strada non solo a dei comportamenti finalizzati più complessi, ma in

---

<sup>36</sup>Circa la particolare competenza della *phantasia* nei confronti delle impressioni sensibili passate e future, cfr. *Rh.* I.11 e *MA* 6-8.

generale ad un approccio alla sfera discriminativo/conoscitiva più marcatamente delineato in forma autoreferenziale. Nel caso dell'intelletto si giunge però ad un livello inedito di autoreferenzialità, in quanto esso permette la maggiore autonomia possibile nei confronti dell'ambiente circostante, dando luogo ad un'attività non più riducibile ad una reazione ad uno stimolo esterno, ma principiata a partire da sé.

La parte di *De An.* III.4 qui oggetto d'esame ben si inserisce in questo ordine di problemi: in essa si approfondisce la nozione di *noēta* e se ne mostrano le possibili varietà, allo scopo di verificare quali forme di *noein* queste richiedano nell'uomo. Il passo in questione (429b10-21) è però affetto da alcune difficoltà interpretative, connesse all'identificazione del soggetto sottinteso al verbo *κρίνειν*, che nel testo viene più volte ripetuto in terza persona singolare. Le principali alternative in proposito sono delineate da George Rodier, che contesta in particolare la scelta operata da Edmund Zeller, il quale sottintendeva quale soggetto ὁ νοῦς. Rodier, poi seguito da quasi tutti i successivi curatori del *De An.*, fino alle traduzioni più recenti, propone invece di sottintendere 'l'uomo', o 'l'anima', o, al limite, τὸ κρίνον.<sup>37</sup> Il problema sorge in quanto ad ogni ripetizione del verbo Aristotele menziona una delle diverse direzioni che possono essere prese dall'attività discriminativa. La forma generale del problema sembra essere la seguente:

τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει

<L'uomo/Il pensiero> distingue ciò per cui è carne e la carne o con qualcos'altro o con qualcosa che si trova in un'altra condizione;

*De An.* III.4, 429b12-3

Troviamo qui raccolti sotto l'egida del *κρίνειν* due possibili oggetti dell'attività discriminativa, ovvero una sostanza sensibile, qual è la carne, ed un oggetto del pensiero, qual è la definizione di carne, costituita dall'insieme delle caratteristiche il cui concorso fa sì che la carne sia carne. Stando all'ipotesi sostenuta da Rodier, sarebbe l'uomo che discrimina i due oggetti o con due facoltà diverse, o con due diverse prestazioni di un'unica

<sup>37</sup>Cfr. RODIER 1900, p. 445 ss.

facoltà conoscitiva. Sullo sfondo del passo andrebbe collocata la critica a quei predecessori che non hanno operato la distinzione tra conoscenza sensibile e pensiero. Aristotele starebbe quindi individuando nell'*aisthēsis* la facoltà competente a discriminare la carne, mentre l'essenza della carne potrebbe essere discriminata dalla stessa *aisthēsis* o da una seconda facoltà.

Per quanto ben motivata, l'interpretazione di Rodier sembra trascurare alcuni aspetti del più ampio contesto in cui si inserisce il passo in questione. Estendendo l'analisi alle righe successive, e adottando come soggetto sottinteso il *nous*, si vede che il testo non sta operando una bipartizione, ma una *tripartizione* dei *noēta*:

Dunque, da una parte <il pensare> distingue il caldo ed il freddo con ciò che è capace di sentirli, delle quali la carne è una certa definizione; d'altra parte distingue ciò per cui è carne mediante qualcos'altro <rispetto alla capacità di sentire>, che o si trova separata, o si trova al modo della linea piegata rispetto a questa stessa linea quando sia stata tesa. In terzo luogo, tra le cose in cui c'è astrazione, <il pensare> distingue il retto, che è allo stesso modo del camuso; infatti <sono entrambi> in ciò che è continuo, mentre, se è altro il ciò per cui è retto e il retto, l'essenza sarebbe altra: sarà infatti la diade. Quindi, <il pensare> distingue con qualcos'altro, o con qualcosa che si trova in un'altra condizione.

*De An.* III.4, 429b15-21

Rientrano nel novero dei *noēta* le qualità sensibili della carne,<sup>38</sup> l'essenza della carne,<sup>39</sup> ed in terzo luogo gli enti matematici e geometrici, ottenuti mediante astrazione.<sup>40</sup> La tripartizione così ottenuta è congruente con quella introdotta in *De An.* I.1, in cui si distinguevano tre possibili oggetti di scienza, ovvero ciò che è inseparabile visto in quanto inseparato, ciò che è inseparabile visto in quanto separato, ciò che è separabile in quanto separato.<sup>41</sup> Gli enti matematici sono collocati in entrambi gli

<sup>38</sup>429b15-6: τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἢ σὰρξ.

<sup>39</sup>429b16-7: ἄλλω δέ, ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῆ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει.

<sup>40</sup>429b17-20: πάλιν δ' ἐπὶ τῶν ἐν ἀφαιρέσει ὄντων τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμὸν μετὰ συνεχοῦς γάρ [...].

<sup>41</sup>Seguo in questo senso le osservazioni contenute in KAHN 1981.

elenchi nel secondo gruppo, identificati in quegli oggetti di per sé inseparabili, che non esistono effettivamente al di là ed indipendentemente dalle sostanze sensibili, e sono ottenuti mediante astrazione. Ad alcune sostanze appartengono invece intrinsecamente delle caratteristiche sensibili. Nel rendere conto di tale classe, e allo scopo di elaborare una definizione appropriata, non si può quindi prescindere dalle loro caratteristiche sensibili, ed il *nous*, la facoltà delle definizioni, dovrà per questo servirsi della sensazione. Infine, le essenze possono essere fatte oggetto di una riflessione di ordine differente, in cui non vengono più viste nella loro connessione con la materia sensibile, ma in quanto separate.

Se tale ricostruzione è corretta, nel passo in questione non sarebbe in gioco la distinzione tra gli oggetti cui l'uomo accede per mezzo della sensibilità di contro a quelli che richiedono una seconda facoltà conoscitiva. La distinzione cadrebbe invece tra i diversi oggetti possibili del *nous*, dando così luogo ad un'ulteriore applicazione delle prescrizioni metodologiche stabilite in *De An.* I.1 e II.4.

#### 1.2.4 Impassibilità e riflessività della *noēsis*

Nella quarta ed ultima parte del capitolo vengono discusse due aporie, al cui interno sono contenuti numerosi elementi utili ad intendere la relazione tra *noein* e *noēta*. Con la prima aporia Aristotele torna a mettere in questione il processo che conduce alla *nascita* del pensiero, cercando di risolvere l'apparente contraddittorietà insita nell'attribuire al *nous*, da Anassagora definito *impassibile*, un processo che prende la forma di un essere affetti (*paschein*). La seconda aporia affronta il tema dell'attività riflessiva del *nous*, ovvero della possibilità che il *noein* sia a sua volta *intelligibile*, e costituisca quindi un oggetto possibile della sua stessa attività. Entrambe le aporie permettono di approfondire il modo peculiare in cui il *noein* realizza l'interazione tra un vivente animato – l'uomo – ed il suo ambiente circostante, fornendo in questo senso ulteriori informazioni circa la natura dei *noēta*.

La riflessione dello Stagirita comincia affrontando la seconda aporia,

che conduce ben presto in un vicolo cieco. L'unico modo per sostendere che il *noein* è a sua volta anche un *noēton* sembra infatti quella di farli coincidere, e quindi di attribuire la capacità di pensare ad ogni *noēta*. Con ciò si giustificerebbe in modo alquanto generico la richiesta che il pensiero sia a sua volta pensabile. Tuttavia questa soluzione ha come effetto, tutt'altro che secondario, l'attribuzione della capacità di pensare a qualsiasi cosa sia suscettibile d'esser pensata.<sup>42</sup> Tale esito è chiaramente insoddisfacente, ma la formulazione di una proposta ulteriore è subordinata alla soluzione della prima aporia, relativa al modo in cui ha origine l'attività del pensiero.

Ci si potrebbe quindi chiedere come pensa, se il pensiero, come dice Anassagora, è in assoluto sia impassibile sia tale da non avere nessuna cosa in comune con qualcosa, e se il pensare è un certo esser affetti (infatti si dice che qualcosa agisce e che qualcos'altro patisce in quanto entrambi hanno qualcosa in comune). [...] D'altronde da una parte è stato già distinto precedentemente il subire secondo qualcosa che si ha in comune, <dicendo> che il pensiero è in potenza come le cose pensabili, ma in atto nessuno, prima di aver pensato.

*De An.* III.4, 429a22-31

Portando l'argomento di Anassagora alle sue estreme conseguenze, Aristotele mostra che il *nous*, essendo radicalmente in potenza, non avrà alcuna caratteristica in comune con altro da sé, non è simile sotto alcun punto di vista agli altri enti che popolano il mondo. Ma potrà una facoltà siffatta sviluppare la propria attività nella forma del *paschein*? Potrà esser affetto da qualcosa che risulta essergli radicalmente estraneo? La strategia adottata per affrontare il problema non è inedita nel contesto del *De An.*: si

<sup>42</sup>Una seconda alternativa, che non si distingue significativamente dalla prima da un punto di vista teorico, e che anzi aggrava la situazione aporetica, consiste nel porre alla base del *noein* una condizione ulteriore, eventualmente condivisa dallo stesso *noēton*. In questo modo l'analogia tra i due momenti sarebbe mediata da un terzo elemento. Anche in questo caso però saremmo costretti di fatto ad includere la capacità di pensare in qualunque oggetto passibile d'esser pensato. L'argomento del termine comune, la cui presenza garantirebbe la possibilità che il *noēton* ed il *nous* entrino in relazione sulla base di una loro preliminare somiglianza, viene comunque superato in quello della potenza e dell'atto, che sviluppa invece l'idea di una iniziale alterità dei due termini.

tratta di precisare le condizioni che garantiscono la possibilità di un'affezione, ovvero di ridiscutere le due opposte ipotesi secondo cui il *paschein* avrebbe luogo tra termini simili o tra dissimili. La posizione di Aristotele a questo riguardo è stata già precisata a proposito della facoltà nutritivo-riproduttiva: la condizione dell'interazione di due elementi, uno passivo ed uno attivo, non consiste nella loro somiglianza reciproca, ma nella possibilità che l'elemento passivo, al termine di un processo di assimilazione, divenga simile all'attivo. Aristotele rielabora infatti la forma generale del problema introducendo la distinzione tra potenza ed atto, e quindi tra un principio produttivo ed agente, ed un principio passivo o ricettivo.

La correlazione tra l'attività del pensiero ed il pensabile verrà riletta mediante lo stesso schema: non è uno stato di iniziale somiglianza, ovvero la condivisione di un elemento comune, a garantire la possibilità che il pensiero subisca l'azione di un *noēton*, ma la loro iniziale reciproca difformità, che coincide con la possibilità di una loro assimilazione. Lo stato di radicale privazione e potenzialità in cui si trova il pensiero prima del suo esercizio non costituisce l'ostacolo insormontabile frapposto alla possibilità di una relazione. Al contrario la dissomiglianza della facoltà noetica dalla totalità dei *noēta* deve essere riconosciuta come la condizione di possibilità della *noēsis*.

Da questo punto di vista il *noein* sembra ancora una volta analogo all'*aisthanesthai*. Anche in questo caso una potenza può esplicarsi solo mediante l'interazione con qualcosa che disponga in atto delle caratteristiche che il *nous* è potenzialmente disposto ad accogliere e di cui è inizialmente privo. Anche in questo caso, come per tutte le attività dei viventi soggetti a generazione e corruzione, la vita si realizza come un'interazione, un'opera di mediazione di ciò che proviene dall'ambiente circostante. La mera potenzialità del *nous* costituisce in questo senso una radicalizzazione di quella disponibilità, limitata e qualificata, che l'*aisthēsis* esibisce nei confronti degli oggetti sensibili. Ma l'aspetto qui maggiormente rilevante, che pure costituisce una radicalizzazione di quanto già stabilito a proposito dell'*aisthēsis*, riguarda la relazione con i *noēta*. Anche questi sono, da due punti di vista differenti, per un verso in potenza e per altro verso in atto,

e solo durante l'interazione con un soggetto adeguatamente predisposto vedono realizzata la loro natura. Come già gli *aisthēta*, anche i *noēta* non vengono semplicemente ricevuti da un soggetto passivo, ma vengono portati a compimento dall'interazione con un soggetto capace di realizzare la capacità che è loro peculiare. A differenza di quanto accade per l'*aisthēsis*, il processo che i *noēta* permettono di istanziare, se reiterato un numero sufficiente di volte, può però avere inizio e svilupparsi in modo autonomo. I *noēta* hanno infatti nel *noein* ben più che il *paschein* correlativo al *poiein* da loro esercitato, ma la propria *entelecheia*, la loro piena realizzazione. In altre parole, la parte dell'anima responsabile del pensiero è, secondo Aristotele, il *luogo delle forme*, per il fatto che solo nell'attività del pensiero i *noēta* raggiungono la loro piena attualità.

Alla luce di tale disposizione reciproca del *noein* e dei *noēta* è possibile collocare la frase finale del capitolo nel suo contesto più appropriato:

Infatti, da una parte, per quanto riguarda le cose che sono senza materia, lo stesso è ciò che pensa e ciò che è pensato; infatti anche la scienza, quella teoretica, è la stessa cosa che lo scibile (la causa del non pensare sempre deve essere ricercata); invece nelle cose che hanno materia, <l'intelletto> è in potenza ciascuno degli intellegibili.<sup>43</sup>

*De An.* III.4, 430a3-7

Aristotele ribadisce qui la distinzione tra gli intellegibili separabili e separati, di contro a quelli inseparabili ed inseparati, ovvero tra l'approccio della filosofia prima, che prende in considerazione le forme senza la materia, e quello di pertinenza della *Ph.*, nelle cui definizioni deve essere menzionata l'*oikeia hyle*. Nel caso delle sostanze materiali, l'intelletto non giunge ad una completa identificazione con i rispettivi intellegibili, perché ciascuno di questi enti è τὸδε ἐν τῷδε, una certa cosa in una certa materia. In questi casi il pensiero, che dovrebbe altrimenti contenere anche la materia, si limita ad una sorta di *rappresentazione* della sostanza materiale, per cui si può dire che esso li contiene potenzialmente. Il pensiero sarà allora in grado di tenere in considerazione anche oggetti sensibi-

<sup>43</sup>Cfr. *De An.* III.6.

li non attualmente disponibili ai sensi, il che apre la strada non solo ad un uso teoretico del *nous*, ma anche a quello pratico, risultando così capace di orientare il comportamento finalizzato degli uomini al conseguimento di obiettivi complessi che non rispecchiano uno stato di cose già dato.<sup>44</sup> Infine, nel caso delle sostanze prive di materia l'identificazione può essere assoluta: pensare e pensato vengono completamente a coincidere, quasi replicando, ad un livello circoscritto, la coincidenza parmenidea di pensare ed essere.

Concludendo in questo modo la ricerca sul modo in cui nasce il pensiero, resta decisa positivamente anche la seconda aporia, relativa alla possibilità che il pensiero sia esso stesso pensabile, ovvero sia oggetto possibile di un'attività riflessiva dello stesso pensare. Il pensiero è pensabile, una volta tratto fuori dalla più neutrale potenzialità, senza che ciò richieda che il pensiero debba essere una caratteristica condivisa da ogni oggetto pensabile, ma in virtù del fatto che una precisa classe di *noēta* ha la propria più compiuta esistenza proprio nell'atto del pensare, che si trova così contemporaneamente ad essere pensiero e pensato.

### 1.3 Conclusioni

Il confronto del pensiero con la sensazione non ha come esito la completa abolizione dell'analogia inizialmente ipotizzata. Le due facoltà vengono distinte innanzitutto in base ai loro rispettivi *antikeimena*, cioè in base ai termini con cui esse permettono di entrare in relazione. Questa iniziale distinzione si basa d'altra parte sul fatto che entrambe sono state esaminate attraverso un'applicazione dello schema potenza/atto, che Aristotele ha utilizzato per dipanare la relazione vigente tra *ledunameis*, le *energeiai* ed i rispettivi *antikeimena*. In questo senso la discriminazione, sia quella dell'*aisthanesthai* sia quella del *noein*, ha il proprio punto di inizio nella relazione con un agente, un *antikeimenon*, che disponga in atto delle caratteristiche di cui la facoltà è suscettibile in potenza. Tale relazione dà

<sup>44</sup>Si veda in questo senso il raffronto tra l'uso pratico e teoretico del *nous* presentato in MOSS 2012, ampiamente basato su *MA* 6-11.

però l'abbrivio ad un processo che non può essere descritto né come una reazione immediata da parte del soggetto affetto, né come un'attività del tutto spontanea ed autonoma. Per comprendere sensazione e pensiero occorre infatti concedere la giusta importanza ad entrambi gli aspetti, senza tuttavia trascurare che la ragione che permette di attribuire la paternità di tali processi agli esseri viventi e non all'ambiente circostante (come invece avviene per i movimenti forzosi) sta nel fatto che essi, pur istanziati da qualcosa di esterno ai viventi, sono governati da un principio del movimento che risiede al loro interno, quindi in grado di mediare l'interazione con l'ambiente e di orientare l'attività in vista dei propri fini.

Dal punto di vista del vivente l'atto principiato da un *aisthēton* o da un *noēton* costituisce la realizzazione di una capacità naturale, inscritta nel corredo psicologico e fisiologico del vivente. In altri termini, i viventi sono caratterizzati da una disposizione ontologica che ammette il movimento e l'attività nel novero delle loro più appropriate manifestazioni. L'anima, intesa da Aristotele come un principio interno del movimento, si articola dunque in delle capacità naturali, che permettono di differire e mediare l'azione materiale dell'agente esterno (la passione subita ed eterodeterminata) in favore di un'interazione complessa, centripeta ed autodeterminata.<sup>45</sup> La vita in ogni sua manifestazione costituisce in questo senso per Aristotele un continuo lavoro di mediazione delle condizioni materiali di possibilità, attraverso cui vengono realizzate delle azioni non più esplicabili in base a tali condizioni né ad esse riducibili.

I processi cui i diversi *antikeimena* danno rispettivamente inizio permettono anche la realizzazione degli aspetti potenziali degli stessi *antikeimena*. Nel caso dei sensibili ciò significa che la vibrazione acustica, in quanto *udibile*, è compiuta dal fatto di essere *udita*, ovvero esplica le sue potenzialità nel momento in cui determina una particolare alterazione qualitativa in un organo sensorio predisposto a riceverne non tanto l'aspetto materiale e distruttivo intrinseco nella vibrazione, ma la forma sensibile da quella veicolata.<sup>46</sup> Questo secondo aspetto ha un'importan-

---

<sup>45</sup>Cfr. WIELAND 1993, p. 312-3.

<sup>46</sup>Cfr. WIELAND 1993, p. 321 ss.

za tutt'altro che secondaria, specie nel caso dei *noēta*. La reciprocità della relazione tra agente e paziente permette infatti di qualificare il *noein* come l'atto in cui i *noēta* si trovano realizzati nel modo più appropriato, e di indicare il *nous* come il luogo delle forme.

Ad un livello differente di analisi, si è visto che la *noēsis* non rientra nel novero delle attività che gli uomini possono realizzare fin da subito, a differenza di quanto avviene nel caso delle attività biologiche elementari e, per certi versi, dell'*aisthēsis*. Lo stato di indeterminatezza in cui si trova originariamente il *nous* umano, se da una parte costituisce la condizione di possibilità di un'attività rivolta alla totalità degli intellegibili, dall'altra richiede un processo di acquisizione dell'*hexis* corrispondente, ovvero di una disposizione stabile al pensiero. Questo processo prende la forma di un esercizio dell'*energeia* ancora incompiuta – per questo assimilata ad una forma di alterazione – istanziata nel soggetto conoscente ad opera di un altro individuo che disponga già compiutamente della scienza, che possa quindi aiutare l'allievo nel riconoscimento dei caratteri intellegibili. Si conferma in questo senso che nel caso degli esseri naturali soggetti a generazione la priorità ontologica non coincide con l'ordine cronologico.

Per comprendere appieno il modo in cui gli esseri umani hanno per Aristotele accesso alla dimensione noetica, nei capitoli successivi si cercherà di sottolineare l'importanza di questo capovolgimento nell'ordine di priorità ontologica e cronologica vigente tra le diverse manifestazioni dei viventi, con lo scopo particolare di mostrare che il *processo* che conduce all'acquisizione della scienza e quindi al suo compiuto esercizio, lungi dall'essere estrinseco all'esito cui conduce, lo caratterizza anzi fortemente, facendogli acquisire una specifica connotazione etico-politica oltre che biologica. Sostenere che l'*entelecheia* dipenda da un processo significa che per rendere conto dell'attualità occorre stabilire il punto di intersezione con le *kinēseis* che ne costituiscono la condizione di possibilità, e rendere conto della transizione che ha luogo tra i movimenti e le *hexeis*. In altri termini, si cercherà di sottolineare che il pensare ha nell'uomo una storia genetica complessa, che non può esser esclusivamente presa come il marchio di una capacità solo limitata di accedere alla dimensione noeti-

ca. Descrivere il processo di acquisizione della conoscenza permette infatti di indicare il radicamento dell'uomo nell'interazione con il *periechon*, e di riconoscere il *noein* come una forma estrema ed ormai pienamente compiuta di questo rapporto. Ciò può costituire l'occasione di collocare l'uomo in quella posizione intermedia tra il *thērion* ed il *theos*, e quindi di connettere tra loro la filosofia prima e la fisica con la riflessione politica ed etica di Aristotele. Ma a partire dalla connessione tra il processo ed il suo perfezionamento sembra anche possibile ripensare l'isomorfia vigente tra le diverse forme di *autokinēton*, procedendo in direzione di una rappresentazione del dio aristotelico che lo collochi al vertice del movimento dell'universo.

## 2 Le *hexeis* come qualità e relazioni: *Fisica* VII.3

### 2.1 Presupposti teorici

Il libro VII della *Ph.* di Aristotele è un oggetto di studio complesso, che condivide ed accentua diversi problemi spesso attribuiti all'unità redazionale dell'intera opera. Una tradizione antica ben accreditata, di cui è testimone Simplicio, riferisce infatti la possibilità di dividere la *Ph.* in due parti, individuando dopo il quarto o dopo il quinto libro la cesura tra un *peri archōn* ed un *peri kineseōs*.<sup>1</sup> Ad accentuare le difficoltà interviene il fatto che i primi tre capitoli del VII libro ci sono stati tramandati in due redazioni indipendenti nella forma argomentativa, anche se convergenti negli obiettivi teorici, entrambe ritenute fededegne e quindi affiancate dagli editori moderni, ad ulteriore testimonianza di una genesi complessa e probabilmente stratificata nel tempo. L'ipotesi di un susseguirsi di revisioni viene portata alle estreme conseguenze da Werner Jaeger, che nel suo *Aristotele* propose di datare l'intero libro VII alla primissima fase della produzione dello Stagirita, a causa di presunti segni del platonismo giovanile di Aristotele.<sup>2</sup> Questi, secondo Jaeger, avrebbe lavorato ripetutamente su di un capitolo conclusivo della sua *Ph.*, aggiornandolo di volta in volta in base agli sviluppi della teoria del motore immobile – il che spiegherebbe il passaggio dalla prima alla seconda redazione – per arrivare infine a stralciare l'attuale libro VII, in favore di una redazione del tutto nuova, che costituirebbe l'attuale libro VIII. Il libro VII sarebbe allora un residuo della redazione più antica, mantenuta in vita dallo scrupolo dei copisti, e non

---

<sup>1</sup>Cfr. BRUNSCHWIG 1991, ROSS 1936, p. 11-9.

<sup>2</sup>Cfr. JAEGER 1935, p. 402 ss.

dalla volontà di Aristotele. La ricostruzione jaegeriana, su questo punto forse più che su altri, non sembra avere oggi un seguito significativo, nonostante l'iniziale accoglienza di Ross.<sup>3</sup>

Rinviando agli studi specialistici una più dettagliata analisi delle evidenze storiche e filologiche legate alla *Ph.*,<sup>4</sup> sembra opportuno assumere come ipotesi generale che il VII libro costituisca uno dei vertici della riflessione aristotelica sul movimento, in stretta continuità con il V ed il VI libro, ma anche con un certo ruolo introduttivo nei confronti dell'VIII. Sia che Aristotele, ad un certo punto della sua vita, abbia deciso di soppiantarli con l'attuale libro VIII, sia che esso sia stato fin da principio concepito come una sorta di lavoro preparatorio alla deduzione del primo motore immobile, resta il fatto che in esso vengono messe in campo molte delle pedine decisive a passare da una considerazione orizzontale delle possibili varietà di cambiamento ad una di segno gerarchico e verticale, volta a identificare un movimento primo ed un primo motore immobile.

Il primo effetto di questa dislocazione del libro VII è quello di riconoscere che esso dipende dalla più ampia riflessione che, a partire dal V libro, ha ad oggetto il movimento ed il cambiamento. Sullo sfondo di *Ph.* VII è infatti riconoscibile il senso tecnico del termine *metabolē*, usato da Aristotele per riferirsi in generale ad ogni forma di cambiamento, al cui interno occorre distinguere tra processi continui (le *kinēseis*) e processi *discreti*, che hanno luogo secondo un modello tutto/niente (*genesis* e *phthora*).<sup>5</sup> Infatti,

---

<sup>3</sup>ROSS 1936, p. 11-9.

<sup>4</sup>Cfr. TANNERY 1894 e RODIER 1895, WARDY 1990, BRUNSCHWIG 1991 e KAHN 1991, ed il recente MASO et al. 2011, con particolare attenzione all'introduzione di Robert Wardy. Sul medesimo argomento WIELAND 1993, p. 293-321, 351-89.

<sup>5</sup>Tale distinzione è desumibile con particolare chiarezza sulla base di *Ph.* v. Nel riconoscere una valenza tecnica generale al termine *metabolē*, assumo l'ipotesi di Rodier circa il significato da attribuire all'oscillazione, registrabile tra la prima e la seconda metà della *Ph.*, nell'uso ora di *kinēsis* ora di *metabolē* quale termine comprensivo di ogni forma di cambiamento. Rodier ritiene infatti che l'adozione di *metabolē* come termine generale costituisca l'esito ultimo della riflessione aristotelica su quest'argomento. Di contro Paul Tannery leggeva in modo speculare e contrario la storia di quest'oscillazione, giungendo alla conclusione che l'intenzione finale di Aristotele sia stata quella di usare *kinēsis* come termine tecnico generale. Cfr. RODIER 1895 e TANNERY 1894, nonché le osservazioni sullo stesso tema in MULHERN 1968 e BRUNSCHWIG 1991. Si vedrà tuttavia che anche la posizione qui adottata viene messa in crisi nei contesti in cui il testo ha ad oggetto

a partite dal V libro Aristotele intesse la trama delle possibili varietà di *metabolē*, isolando in particolare le *kinēseis* di contro a *genesis* e *phthora*. Le *kinēseis* vengono identificate in base al fatto che nel loro caso una sostanza – uno *hypokeimenon* – è condotta dal possedere una certa determinazione verso la determinazione contraria o intermedia, secondo le modalità comprese nelle categorie di qualità, quantità e luogo. Una sostanza naturale può in questo senso andar soggetta a dei processi di accrescimento e diminuzione, di spostamento nello spazio, di alterazione, senza per ciò stesso trasformarsi in un'altra sostanza. Di contro, generazione e corruzione, se prese in senso stretto, non hanno luogo tra termini contrari, e non sono caratterizzati da stati intermedi. La corruzione consiste in un passaggio dall'essere una determinata sostanza al non esserlo più, mentre la generazione individua un passaggio dal non essere all'essere, ed entrambe hanno luogo tra proposizioni contraddittorie, cioè tra termini che rispettivamente affermano e negano lo stesso predicato. Mentre le *kinēseis* richiedono che la sostanza soggetta al movimento permanga immutata nonostante il passaggio tra le determinazioni contrarie, *genesis* e *phthora* violano questa condizione, ed hanno luogo da un sostrato verso un non sostrato (dall'essere Socrate al non essere Socrate), o da un non sostrato ad un sostrato (dal non essere Socrate all'essere Socrate). *Genesis* e *phthora* possono così essere considerate 'processi' solo in un'accezione limite, perché non hanno luogo progressivamente, ma al termine di una preparazione che, appena ultimata, mette capo a qualcosa di compiuto, riconoscibile come un individuo particolare di una specie, o culmina nella totale disorganizzazione dello stesso individuo.<sup>6</sup>

la nozione di *energeia*, che Aristotele sembra prevalentemente affiancare ad un uso più generico di *kinēsis*. Si veda in questo senso la n. 8 a p. 67.

<sup>6</sup>Questa descrizione di *genesis* e *phthora* risente fatalmente dell'oscillazione tra *kinēsis* e *metabolē* già segnalata alla nota precedente. Solo se presa come una *metabolē* in senso forte, e quindi come l'unica forma di cambiamento a non essere insieme anche un movimento, il termine *genesis* può essere assunto per indicare l'istante in cui un processo diacronico culmina in una nuova sostanza a sé stante. Quando Aristotele raccoglie invece anche la *genesis* sotto la nozione generica di *kinēsis* si ha invece a che fare con il processo di generazione (*gignomai*) che sarà a sua volta un processo diacronico e continuo. Assumendo *Ph.* VII sullo sfondo del V libro mi limiterò ad usare il termine *genesis* nella prima accezione, per indicare il rivolgimento che ha luogo al termine del processo

Questa distinzione permette di rendere conto di diversi aspetti del concetto di sostanza. L'obiettivo più a lungo termine della *Ph.* sembra infatti quello di stabilire una comprensione scientifica di un ente di per sé intrinsecamente suscettibile, anzi, *capace* di movimento. Isolare e distinguere i casi di cambiamento che danno luogo ad una variazione *della* sostanza da quei processi che invece intervengono *in* una sostanza, cioè in virtù della sua conformazione, permette di assumere come oggetto di studio l'ente in quanto *mosso*, riconoscendogli non solo una certa stabilità ontologica, ma anche un'intrinseca, ed altrettanto stabile, propensione ad alcune forme di cambiamento. In questo modo il cambiamento non è inteso come il polo opposto di una immota stabilità ontologica, ma come la più appropriata e necessaria manifestazione di quella stessa stabilità. Ad un altro livello, la capacità naturale di muoversi pone delle nuove sfide teoriche. Stabilita la quadripartizione delle *metabolai* nelle tre *kinēseis* da una parte e nella *genesis* dall'altra, si pone il problema della connessione vigente tra le diverse forme di cambiamento, nonché quello di aggiornare la descrizione complessiva dell'universo in modo tale da inserirvi la dimensione processuale e cinetica non come segno di un'alterità accidentale, ma come intrinseca forma di attualità. In questo senso sembra possibile distinguere un livello orizzontale di connessione tra le *metabolai* ed un livello verticale, gerarchico, lungo il quale si cerca di individuare il movimento primo e con esso il primo motore. Sul piano orizzontale si può infatti collocare la tesi della continuità e dell'infinità del movimento, ovvero di una successione infinita di movimenti particolari e cronologicamente determinati, che danno corpo all'eternità dell'universo, di cui abbiamo notizia anche nel primo capitolo del libro VII. Sul piano verticale si deve invece collocare l'identificazione di un movimento primo, da cui gli altri dipendono, e la ricerca delle condizioni che, determinando quel movimento primo, garantiscono allo stesso tempo la continuità e l'eternità dell'universo. Già nel secondo capitolo del libro VII il punto di intersezione tra l'asse verticale e quello

---

di preparazione della materia. Tuttavia il problema riemergerà nel terzo capitolo, a proposito della definizione di *hēdonē*. Le due prospettive possono forse essere tenute insieme dalla riflessione aristotelica sul continuo: *Ph.* V.3-4 e VI.1-6.

orizzontale dell'indagine è identificato nel movimento locale, che per le sue peculiarità potrà essere riconosciuto anche nei viventi eterni.

Se questo è l'obiettivo cui tendono gli ultimi due libri della *Ph.*, se non l'opera nel suo complesso, il capitolo VII.3 ha un ruolo intermedio, e potrebbe essere idealmente collocato sull'asse orizzontale della ricerca. In esso Aristotele sembra perseguire l'obiettivo di precisare i confini del concetto di *alloiōsis*, distinguendolo per ciò stesso dalla *genesis*. Ben più dell'accrescimento quantitativo e del movimento nello spazio, l'*alloiōsis* è pericolosamente prossima alla *genesis*, che anzi nella sua accezione più ampia e vaga tende ad occupare lo spazio che Aristotele intende invece riservare all'alterazione qualitativa.<sup>7</sup> A questo proposito si deve ricordare che Aristotele, nella *Ph.* come nel *GC*, presta grande attenzione a distinguere due accezioni del termine *genesis*, rispettivamente indicate come *genesis tis* e *genesis aplōs*. Sotto la prima accezione vengono inclusi i casi in cui si usa il termine *genesis* in senso lato, con riferimento al variare dei caratteri particolari di un sostrato, senza che ciò ne comporti una modifica sostanziale.<sup>8</sup> Solo nel secondo caso, quello della *genesis aplōs*, si ha generazione in senso stretto, in quanto nella sua accezione propria il termine deve essere riferito a quelle transizioni cui generalmente segue l'attribuzione di un nome differente, in quanto la sostanza che risulta dal processo non è più identificabile come la medesima sostanza su cui il processo aveva avuto inizio.<sup>9</sup> Che sia frutto di un lungo e complesso processo di modificazione del sostrato, o che intervenga per il variare di un singolo carattere qualitativo o quantitativo, in ogni caso la *genesis aplōs* intervie-

<sup>7</sup>Cfr. *Ph.* I.7-8 e *GC* I.3-5. Su tale argomento si vedano anche l'introduzione a RASHED 2005 (in particolare p. XLVIII ss., LIV ss.), e WARDY 1990, p. 164 ss. La possibilità di includere ogni *kinēsis*, ed in particolare l'*alloiōsis*, in un'accezione ampia di *genesis* è inversa e complementare a quella di assumere ogni cambiamento sotto la nozione di *kinēsis*. In entrambi i casi si tratta di due tendenze (forse dovute all'uso dei parlanti naturali) cui Aristotele cerca di offrire resistenza attraverso la tecnicizzazione dei termini utilizzati in *Ph.* V nella quadripartizione delle *metabolai*.

<sup>8</sup>In questo caso il verbo γίνεται viene utilizzato in funzione attributiva, per segnalare che *qualcosa viene ad essere in un certo modo*, ovvero consegue un particolare predicato. Cfr. WIELAND 1993, p. 139 ss., RASHED 2005, XLVIII ss.

<sup>9</sup>In questo secondo caso il termine *genesis* ed il verbo connesso vengono adoperati in senso assoluto in quanto non segnalano il conseguimento di un attributo ma il venire ad essere di un soggetto: *Socrate nasce*.

ne come la *teleiōsis* di un processo di preparazione della materia, che ha luogo in un lasso di tempo determinato ed in forma *cinetica*. Ciò vale sia nel caso della produzione di enti artificiali, sia in quello della generazione dei viventi: la preparazione della materia costituisce la premessa grazie alla quale un individuo esibisce i caratteri della specie, mostrandosi capace di esercitare le funzioni e le attività implicite nella sua natura. In questo senso la *genesis* deve essere posta al termine di un processo cinetico con cui però non può essere fatta coincidere, e da cui pure dipende come dalla propria condizione di possibilità. Sfruttando il modello della generazione naturale, Aristotele distingue il processo di gestazione, durante il quale si succedono dei processi di accrescimento quantitativo e di variazione qualitativa della materia (che richiedono a loro volta processi di spinta e trazione, condensazione e rarefazione, quali forme elementari di movimento locale), dalla generazione in senso stretto, che culmina e compie la gestazione, ponendosi come suo termine. *Genesis* e *kinēsis* sono quindi più che strettamente legate, tanto da presupporci reciprocamente: una *kinēsis* può aver luogo solo se una sostanza è già stata portata a compimento, ma la *genesis* della sostanza richiede che dei processi cinetici e diacronici abbiano già avuto luogo.

Se questo è il più ampio sfondo teorico su cui poggia *Ph.* VII.3, il tentativo in esso condotto di reiterare la distinzione tra *genesis* ed *alloiōsis* sarà peraltro condotto mostrando che l'alterazione può riguardare solo una qualità, affrontando quindi il computo di precisare quali accezioni della nozione di qualità sono interessate dall'alterazione. In *Ph.* VII.3 troviamo infatti menzionati almeno tre dei quattro significati della nozione di qualità distinti in *Cat.* 8, e si dovrà quindi escludere che l'*alloiōsis* abbia luogo in relazione alla *morphē* ed allo *schēma* di una sostanza, sulla base di una *hexis* o ancora di una *dynamis* naturali, in modo da identificare nelle *qualità affettive* (παθητικὰὶ ποιότητες) il solo aspetto della sostanza suscettibile di alterazione.

Uno degli esiti maggiormente interessanti per la presente ricerca consiste nella possibilità di identificare una serie di movimenti cui una sostanza può dare luogo senza perdere la propria identità. In un quadro

affine a quello delle opere biologiche, il capitolo VII.3 della *Ph.* permette di precisare che almeno alcuni dei cambiamenti che hanno luogo nelle sostanze naturali sotto l'influsso di un agente esterno non determinano la corruzione della sostanza, ma anzi sono da essa richiesti per la propria realizzazione. In altri termini, le sostanze naturali sono capaci, entro certi limiti, non solo di ricevere quanto proviene dall'ambiente circostante, ma anche di interagire con l'ambiente, avvantaggiandosi di ciò che da esso proviene per dar luogo alla proprie attività. Ciò si riflette anche nelle caratteristiche attribuite alla sostanza nelle *Cat.*, ed in particolare nel fatto che l'*ousia*, pur non potendo essere caratterizzata nello stesso tempo da due qualifiche contrarie, può invece riceverle in momenti diversi. Se ciò vale in generale per i viventi, nel caso degli animali e degli uomini la capacità naturale di subire delle affezioni secondo la categoria della qualità ha dei risvolti ulteriori, in quanto questi, stando al linguaggio di *Ph.* VII.2, *non dimenticano* l'affezione subita.<sup>10</sup> Il tema dell'*aisthēsis* si trova infatti indissolubilmente legato a quello dell'*alloiōsis*, nella *Ph.* così come nelle opere biologiche.

Proprio per il modo in cui tali precisazioni vengono condotte in *Ph.* VII.3, il capitolo manifesta ancora altri motivi di interesse, connessi alla dettagliata disamina della nozione di *hexis*. Per quanto il capitolo sia destinato a dimostrare che solo le affezioni qualitative sono oggetto di *alloiōsis*, il testo è fatalmente attratto dalla nozione di *hexis* e dalla possibilità di precisare il modo in cui una disposizione viene acquisita al termine del processo che, in forma ancora imperfetta, reitera l'atto della capacità naturale corrispondente. Emerge così il ruolo della nozione di *lēpsis*, strettamente imparentata con quella di *genesis*, ma utilizzata per identificare l'istante in cui i momenti di un processo cinetico vengono raccolti in unità e condotti al loro compimento.

---

<sup>10</sup>Cfr. *Ph.* VII.2, 244b5-245a4.

## 2.2 Analisi del testo

La premessa appena conclusa ci ha condotto in prossimità di un'ampia serie di problemi e difficoltà, permettendo di identificare il più immediato punto di appoggio di *Ph.* VII.3 in uno schema quadripartito delle *metabolai*. Parte integrante di tale schema sono le *kinēseis*, che interessano aspetti qualitativi, quantitativi o *spaziali* delle sostanze, di contro a *genesis* e *phthora*, cui si dovranno ora affiancare *lēpsis* ed *apobolē*. Queste ultime quattro nozioni – le uniche *metabolai* a non essere anche *kinēseis* – riguardano le transizioni che hanno luogo una volta che delle condizioni di possibilità siano già state soddisfatte, e ne identificano il completamento ed il perfezionamento. Tra le varie forme di *metabolē* sussiste quindi una profonda relazione, perché le *kinēseis* presuppongono l'esistenza di sostanze naturali già complete e perfettamente generate, così come la generazione di un individuo presuppone un processo di preparazione della materia appropriata.

In questo quadro teorico *Ph.* VII.3 puntualizza alcuni aspetti della nozione di *alloiōsis*, precisando che tale fenomeno ha luogo solo in relazione ad una delle quattro accezioni della qualità stabilite in *Cat.* 8, vale a dire le qualità affettive (παθητικὰ ποιότητες). La dimostrazione di questo vincolo biunivoco tra *alloiōsis* e qualità affettive ha luogo in forma negativa, ovvero dimostrando che nessun'altra accezione della nozione di qualità è soggetta ad alterazione. Si comincia quindi dal mostrare che *schēma* e *morphē* non sono soggette ad alterazione, ma l'intero capitolo è in massima parte dedicato all'*hexis* (disposizione acquisita, stato o *abito*), particolare forma di qualità che si manifesta quando una *dynamis* naturale sia stata esercitata ripetutamente, fino ad ottenere una predisposizione della stessa *dynamis* ad un determinato tipo di esercizio.

Per la disposizione degli argomenti all'interno del capitolo sembra possibile operare delle divisioni ideali del testo, distinguendo due parti fondamentali ed alcune sottosezioni.<sup>11</sup> La prima parte del trattato (245b3-

<sup>11</sup>Le parti del capitolo che si è scelto di selezionare differiscono da quelle adottate in MASO et al. 2011, ma ho comunque tenuto spesso presente i criteri di divisione esibiti in

246a9) contiene l'assunto teorico di cui Aristotele intende dar prova: l'alterazione è l'affezione operata dai sensibili, ed ha quindi luogo solo in ciò che può essere affetto dai sensibili. Da ciò segue la necessità di dimostrare che *schēmata*, *morphai*, ed *hexeis* non sono forme di alterazione, e neppure i processi che conducono al loro conseguimento possono essere ridotti ad *alloiōsis*. Si procede quindi indicando le ragioni che permettono di escludere che *morphē* e *schēma* risultino da un'alterazione.

La seconda parte del capitolo (246a10 ss.) è destinata ad escludere una diretta connessione tra *alloiōsis* e *hexis*. Gli argomenti sono soggetti ad una vera e propria ramificazione. Dopo aver indicato alcuni caratteri generali delle *hexeis* (246a10-b4), Aristotele ne rintraccia le possibili esemplificazioni nel compimento e nella degenerazione cui possono andar soggette le capacità naturali dei viventi, e sostiene la possibilità di considerarle degli *stati relativi* vigenti tra due termini reciprocamente distinti. Ciò stabilito, il testo prosegue applicando le caratteristiche individuate alle diverse varietà di *hexis*, ovvero quelle inerenti al corpo (246b4-20) e quelle relative all'anima (247a1 ss.). Quest'ultimo gruppo è ulteriormente suddiviso, distinguendo gli stati abituali che riguardano la parte dell'anima preposta all'*aisthanesthai* (247a5-19) da quella preposta al *noein* (247b1-248a9).

### 2.2.1 *Alloiōsis* ed *aisthēta*

La tesi che Aristotele si propone di dimostrare è contenuta nell'affermazione iniziale del capitolo, stando alla quale «tutto ciò che è alterato è alterato dai sensibili». Tale affermazione declina nel caso particolare dell'*alloiōsis* un principio più generale, stabilito nel primo capitolo del settimo libro, in base a cui tutto ciò che è in movimento è mosso o da qualcos'altro o da se stesso, in quest'ultimo caso in virtù di un principio interno del movimento.<sup>12</sup> Sulla base di questo principio, nel capitolo VII.1 Aristotele rico-

tale volume.

<sup>12</sup>Cfr. *Ph.* VII.1, e VIII.4. Sull'unità teorica di *Ph.* VII si veda DÜRING 1976, p. 344 ss., secondo cui questa parte della *Ph.* ha come scopo di mostrare che «ogni movimento naturale implica il muoversi essendo mosso», e quindi che si richiede in ciascun caso un contatto tra il motore ed il mosso. In questo modo Aristotele comincia ad avversare la tesi platonica che qualcosa, all'apice della catena dei mossi, possa effettivamente muoversi da

struisce l'asse orizzontale della ricerca, nel cui contesto una successione di movimenti finiti e particolari costituisce il movimento infinito e continuo dell'intero universo. Una volta stabilito tale orizzonte cinetico, l'obiettivo è quello di innestare su questo livello una deduzione del primo motore immobile che possa garantire l'eternità del movimento. L'analisi che Aristotele dedica alla nozione di *alloiōsis* sembra quindi collocata nel più ampio progetto di identificare il movimento primo nella *phora*, a discapito non solo dell'*alloiōsis*, ma anche della *genesis* e dell'*auxēsis*. Affrontando la questione dell'*alloiōsis* il capitolo si discosta però in parte da questo progetto generale, per affrontare il legame tra l'alterazione qualitativa e le facoltà dei viventi animati.

Il capitolo procede motivando l'affermazione secondo cui non vi può essere alterazione qualitativa degli *schēmata* e delle *morphai*, e che neppure i processi di acquisizione e perdita che interessano tali accezioni della qualità possono essere ridotti ad alterazione. Se l'*alloiōsis* riguardasse la disposizione delle parti che intervengono nella sostanza come nella loro totalità costitutiva, e quindi la forma in cui le sostanze si presentano, non si tratterebbe più di alterazione qualitativa, ma di una vera e propria *genesis*. È infatti al termine di una *genesis* che sorge una sostanza distinta da quella su cui opera inizialmente il processo, mentre l'*aisthēsis*, con le altre *kinēseis*, è caratterizzata dal fatto che il sostrato permane attraverso il cambiamento.

Per provare che l'alterazione non può riguardare la forma e la configurazione delle sostanze, Aristotele si appella alla distinzione dei processi rispettivamente implicati nella *genesis* e nell'*alloiōsis*: al termine di una *genesis* troviamo qualcosa che non viene nominato in base ai costitutivi materiali che sono intervenuti nel suo processo di formazione, in quanto la sostanza che ne è derivata non era già presente all'inizio del processo. Nel caso dell'*alloiōsis*, ed in generale della *kinēsis*, la sostanza cui inerisce il movimento resta immutata nella forma che la identifica. Questa prima distinzione tra *genesis* ed *alloiōsis* non mira però a separare radicalmen-

---

sé, in modo da far emergere la necessità di un punto di inizio immobile. Sul medesimo argomento si veda l'introduzione di Wardy a MASO et al. 2011.

te i due fenomeni, che si trovano fin d'ora esplicitamente connessi da un punto di vista che potremmo definire *genetico*:

ἀλλὰ γίγνεσθαι μὲν ἴσως ἕκαστον ἀναγκαῖον ἀλλοιουμένου τινός, οἷον τῆς ὕλης πυκνουμένης ἢ μανουμένης ἢ θερμαινομένης ἢ ψυχομένης, οὐ μὲντοι τὰ γιγνόμενά γε ἀλλοιοῦται, οὐδ' ἡ γένεσις αὐτῶν ἀλλοίωσις ἐστίν.

Ma forse è necessario che ciascuna cosa sia generata perché qualcosa è stato alterato, per esempio quando la materia viene condensata o rarefatta, riscaldata o raffreddata, tuttavia le cose che si stanno generando non si alterano, né la generazione di queste cose è un'alterazione.

*Ph.* VII.3 246a6-9

La generazione di una sostanza presuppone una preparazione, e quindi un processo di alterazione qualitativa e di accrescimento quantitativo che interessa quella che sarà la sua materia. Da questo punto di vista l'alterazione è cronologicamente precedente alla generazione, anche se in senso stretto i due processi non riguardano la medesima sostanza. L'alterazione, se chiamata a identificare il processo al termine del quale si verifica una *genesis*, riguarda infatti una materia (se non una molteplicità di costitutivi materiali) che in questo stato non può ancora essere identificata con la sostanza compiuta che emergerà al termine del processo. Nel caso di un ente artificiale, come una casa in cemento, si tratta quindi di isolare i processi di alterazione, che non possono essere attribuiti alla casa, in quanto riguardano la sabbia, la calce e quant'altro necessario alla costruzione. Da un altro punto di vista, la relativa priorità cronologica dell'alterazione trova la propria condizione di possibilità nella continuità intergenerazionale degli enti di natura: è una sostanza già compiuta che opera l'alterazione presupposta alla generazione di una nuova sostanza, che nel caso degli enti di natura sarà della stessa specie di quella che si offre ad un tempo come causa efficiente, finale e formale.<sup>13</sup> Il tema della priorità cronologica determina così il rischio di un regresso all'infinito, ovvero di una circolarità

<sup>13</sup>Il tema della coincidenza di tre fra le quattro cause nella generazione delle sostanze naturali può essere ricostruito, con alcune differenze, a partire da diversi *loci* del *corpus* aristotelico, tra cui *Ph.* II.7 198a21 ss., *Metaph.* VII.7-9 e XII.3, *PA* II.2.

all'interno della quale risulti impossibile stabilire *a priori* quale dei due processi sia anteriore all'altro. Questo problema, ed il rischio calcolato con cui Aristotele lo propone, deve essere risolto a diversi livelli. Ad un primo livello infatti si deve segnalare che nel caso degli esseri soggetti a generazione e corruzione Aristotele individua le caratteristiche costitutive della specie nei caratteri che emergono per ultimi, quando il processo di maturazione dell'individuo è già compiuto. Questi sono infatti decisivi da un punto di vista teleologico e formale, in quanto manifestano le differenze specifiche delle varie forme di vita: la sensibilità ed il movimento locale per gli animali, come il linguaggio ed il pensiero per gli uomini.<sup>14</sup> Dal punto di vista della continuità generazionale queste caratteristiche non sono esclusivamente poste al termine del processo che permette ai singoli individui di conseguirle, ma sono contemporaneamente anteposte al processo, in quanto appartengono già in forma compiuta agli individui della generazione precedente. La vita individuale viene quindi incastonata in una doppia dimensione teleologica e circolare, la prima relativa al singolo individuo, la seconda connessa all'intera specie.<sup>15</sup> Entrambe queste dimensioni devono però a loro volta essere collocate nel più ampio contesto della *Ph.* e della ricerca sulle condizioni del movimento eterno ed incorruttibile dell'universo. A questo livello la priorità cronologica viene definitivamente rifiutata alla *genesis*, per essere attribuita al movimento circolare degli astri, posti al vertice di una catena cinetica che si dipana nella forma dell'alterazione e dell'accrescimento quantitativo, fino a determinare la generazione e la corruzione dei singoli individui.<sup>16</sup>

### 2.2.2 *Hexeis e kinēsis*

Veniamo ora alle difficoltà insite nella nozione di *hexis*, ed al suo confronto con il tema del movimento. Il termine *hexis* è usato da Aristotele per indicare una varietà di *diathesis*, e rientra insieme a quest'ultima nell'am-

<sup>14</sup>Cfr. *PA* II.1, 646a25 ss.; *De An.* II.5, 417a15 ss.

<sup>15</sup>Cfr. KING 2001.

<sup>16</sup>Cfr. in questo senso *Ph.* VIII.1; *MA* 5.

bito della categoria di qualità.<sup>17</sup> Mentre però una *diathesis* costituisce per Aristotele una disposizione o uno stato affettivo temporaneo, che può facilmente essere perduto e mutare nel tempo – come per esempio l'arrossamento delle guance di chi è irato – il termine *hexis* viene utilizzato per indicare quelle disposizioni stabilitesi in forma stabile e durevole, frutto della frequente ripetizione dell'attività che normalmente conduce dalla *dynamis* alla semplice *diathesis*. *Dynamis*, *diathesis* ed *hexis*, tutte accezioni della qualità, costituiscono quindi già nelle *Cat.* il vocabolario di base per descrivere la transizione da una capacità naturale indeterminata alla sua predisposizione ad attualizzarsi in un modo particolare. In questo senso si può dire che l'*hexis* è una *dynamis* in forma compiuta, in quanto individua, per esempio, non la semplice e naturale capacità di conoscere che caratterizza l'uomo, ma la piena ed effettiva padronanza di una scienza particolare, in virtù della quale un individuo dà luogo alla vera e propria *teoresi*. Non è quindi un caso che tra gli esempi più frequentemente utilizzati da Aristotele per definire la natura dell'*hexis* rientrino spesso la scienza e la virtù (o i loro contrari), in quanto identificano il compimento (o la massima degenerazione) cui può esser condotta la predisposizione umana alla conoscenza ed all'azione. La particolare relazione che vincola ciascuna *hexis* ad una capacità naturale fa sì che essa non sia di per sé immediatamente definibile, ma solo in relazione alla *dynamis* di cui costituisce una intensificazione, ed all'*energeia* con cui la potenza è gradualmente tratta fuori dalla sua iniziale indeterminazione.<sup>18</sup> Stando così le cose, il problema posto in *Ph.* VII.3 viene ad assumere ancora maggiore profondità, come indirettamente segnalato anche dal fatto che l'*hexis* può prendere la forma di una *teleiōsis* o di un'*ekstasis*, e quindi di un'*aretē* o di una *kakia*.

[...] la stessa cosa anche per ciò che riguarda le virtù e i vizi, gli stati e le acquisizioni: gli uni infatti sono compimenti, gli altri degenerazioni, e non sono alterazioni. <sup>19</sup> *Ph.* VII.3, 246a20-b2

<sup>17</sup>Cfr. *Cat.* 8; *Metaph.* V.14.

<sup>18</sup>Cfr. in questo senso *EN* II.1, in particolare 1103b21-2.

<sup>19</sup>Cfr. *EN* II, in particolare i capitoli 1, 2 e 4.

Il primo criterio in base al quale è possibile escludere che l'*alloiōsis* possa riguardare le *hexeis* consiste nel mettere in luce la prossimità tra i processi che ne determinano l'acquisizione (λήψις) e la perdita (ἀποβολή), rispetto a *genesis* e *phthora*: allo stesso modo in cui una sostanza emerge al termine di un processo cinetico composto da un certo numero di sottoprocessi, da cui la *genesis* resta distinta, l'*hexis* sancisce il conseguimento di uno stato virtuoso o malvagio. Questo conseguimento dipende e presuppone un'attività preliminare, ma ne è al contempo distinta, in quanto individua uno stato di cose che non esisteva precedentemente ed a cui non è possibile attribuire la padronanza delle attività che sono state richieste per la sua formazione.

Questa prima distinzione tra *hexis* ed *alloiōsis* viene integrata con altri argomenti, ora indirizzati a distinguere l'*hexis* non solo dall'*alloiōsis* ma da ogni forma di *kinēsis*:

ἔτι δὲ καὶ φραμεν ἀπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρὸς τι πῶς ἔχειν.

Ancora, diciamo anche che tutte le virtù sono un trovarsi in un certo modo in relazione a qualcosa. *Ph.* VII.3, 246b3-4

La classificazione dell'*hexis* tra i termini relativi permette di escludere nuovamente che una *hexis* possa esser soggetta non solo ad *alloiōsis*, ma in generale a qualsiasi forma di *kinēsis*. Aristotele ha infatti più volte ribadito nel corso della *Ph.* che i termini relativi non rientrano tra gli *antikeimena* che contribuiscono a definire le diverse forme di cambiamento.<sup>20</sup> Si è infatti visto che tra gli *antikeimena* solo i termini contrari e le proposizioni contraddittorie individuano, rispettivamente, le *kinēseis* e la *genesis*.<sup>21</sup>

Riassumendo: nel contesto di un confronto con il fenomeno dell'*alloiōsis*, si è visto che l'*hexis* è intesa da Aristotele come una particolare *diathesis*, e quindi come una qualità. Se ne sono poi riconosciute due varietà,

<sup>20</sup>Cfr. *Ph.* V.1 e 2. In quest'ultimo capitolo si precisa che della relazione vi è movimento *accidentale*, nel caso in cui al mutare di uno dei termini della relazione anche il secondo si trovi conseguentemente mutato. Cfr. WARDY 1990, p. 214-6, testo da cui nasce la proposta di interpretare il cambiamento accidentale dei relativi nei termini del *Cambridge change*.

<sup>21</sup>Cfr. WARDY 1990, p. 214 ss.

rispettivamente nella *teleiōsis* e nella *ekstasis*, e quindi nell'*aretē* e nella *kakia*, che intervengono su una capacità naturale. È così emerso il problema del conseguimento di tali stati virtuosi o viziosi – problema che viene sviluppato facendo uso dei termini *lēpsis* ed *apobolē*. In questo modo le varie forme di *hexis* sono intese come l'esito di una transizione che culmina in un processo di natura cinetica. A questo primo livello di distinzione se ne sovrappone un secondo, basato sulla classificazione delle *hexeis* come *ta pros ti*, termini relativi. Aristotele riesce così ad escludere le *hexeis* non solo dall'ambito dell'*aloiōsis* ma in generale dal novero delle forme di opposizione che possono dare luogo ad una *kinēsis*. Quest'ultimo passaggio verrà costantemente sviluppato sia a proposito delle *hexeis* del corpo che di quelle dell'anima.

La posizione così assunta da Aristotele non sembra priva di difficoltà. Le *hexeis* risultano infatti sospese tra due categorie distinte, ovvero tra i termini relativi e le qualità, replicando la diatriba già presentata nelle righe finali di *Cat.* 8, dove appunto si interrogava sull'opportunità di far partecipare alcune qualità anche della categoria della relazione. All'allontanamento delle *hexeis* dall'ambito della *kinēsis* dovrebbe seguire il suo avvicinamento alla *genesis*, cosa che però non avviene né può avvenire, data la natura relativa dell'*hexis*. Una *genesis* richiede infatti dei termini contraddittori e dà luogo ad una nuova sostanza, mentre la *lēpsis* ha a riferimento dei termini relativi o delle qualità, ed al pari di una *kinēsis* lascia invariata la forma che determina la sostanza, salvo per il fatto che la conduce al suo compimento.

### 2.2.3 *Hexeis tou sōmatos*

Gli *abiti* che Aristotele attribuisce al corpo offrono una delle esemplificazioni più semplici e immediate del termine *hexis*: lo stato virtuoso del corpo è la salute, così come lo stato degenerato è la malattia. 'Essere in salute' ha infatti il duplice significato del trovarsi in una determinata condizione, e di agire in modo conseguente, ovvero in modo tale da realizzare la natura del corpo nel modo migliore e più appropriato. Analogamente a

quanto riscontrato per la *genesis*, anche la salute non coincide con il processo che conduce al suo conseguimento, ma in uno stato che si compie al termine del processo.

Nel caso degli *abiti* del corpo risulta maggiormente chiara anche la classificazione delle *hexeis* come termini relativi. La salute viene infatti intesa come una certa mescolanza di qualità sensibili – caldo e freddo, secco e umido – riconoscibili come foriere di buona o cattiva salute *in relazione* alla disposizione interna del corpo ed all'ambiente circostante. Aristotele si riferisce qui, anche se in modo non del tutto esplicito, al fatto che non esiste uno stato qualitativo che *in assoluto* possa essere considerato patologico o benigno. Al contrario, una data proporzione delle qualità primarie dei corpi ha valore differente a seconda degli stati interni e dell'ambiente esterno, in relazione ai quali risultano essere più o meno dannosi o favorevoli.<sup>22</sup>

Anche in questo caso, all'irriducibilità dell'*hexis* all'*alloiōsis* non segue la completa assenza di un loro punto di contatto. Al contrario, il conseguimento di una *hexis* somatica richiede una precisa alterazione qualitativa, e le attività che la salute rende possibili avranno ancora luogo attraverso il corpo ed in forma di *alloiōsis*. Da un punto di vista *genetico*, la stessa *hexis* altro non è se non il risultato di una ripetuta attualizzazione della *dynamis*, e quindi, nel caso presente, della frequente ripetizione di una determinata affezione sensibile. La *lēpsis*, lo si è visto, non è di per sé un'*alloiōsis*, ma dall'*alloiōsis* dipende come dalla propria condizione di possibilità.

Poiché dunque le cose relative non sono alterazioni, né si dà per loro alterazione né generazione né in generale qualche cambiamento, è chiaro che né gli *abiti* né le perdite e le acquisizioni degli *abiti* sono alterazioni, ma ugualmente è necessario che questi siano generati o corrotti per l'alterarsi di qualche cosa

*Ph.* VII.3 246b10-5

<sup>22</sup>La natura relazionale delle *hexeis* del corpo è accuratamente analizzata in WARDY 1990, p. 216-20. L'autore nota a questo proposito che l'asse principale del testo è quello che connette l'individuo all'ambiente circostante, in quanto solo lungo questa relazione l'acquisizione e la perdita di una condizione corporea può essere qualificata come utile o dannosa.

Da un secondo punto di vista, nella misura in cui ha a che fare con il corpo, una *hexis* permette di disporre in modo buono o cattivo delle *passioni proprie*, ovvero delle capacità naturali della sostanza. Configurandosi come disposizione acquisita sulla base di una capacità naturalmente inscritta nel soggetto, essa ne predetermina l'atto. La conseguenza è che l'*abitudine*, la disposizione acquisita, predisporrà alla ricezione di determinate passioni, e renderà incapaci o immuni da altre. Se la consuetudine con un'affezione sublima l'esperienza in un *abito*, l'*abito* non è altro che una predisposizione o una predeterminazione dell'esperienza futura, che reitera ed amplifica un determinato comportamento.

Sembra fin d'ora chiaro che la discussione circa le *hexeis* non può aver luogo su un piano esclusivamente materiale: l'interazione tra i viventi e l'ambiente circostante impone il riferimento ad un piano esplicativo *psicologico*, dato che è l'anima che nei viventi funge da principio interno della relazione con l'esterno. Prima però di esaminare i problemi posti a tale livello sembra opportuno presentare in forma sintetica i tre aspetti a partire da cui Aristotele ha fin qui caratterizzato la dimensione dell'*hexis*. 1) *Aretē* e *kakia* sono risultate le possibili realizzazioni dell'*hexis tou sōmatos*, dando luogo alla possibilità di disporre in modo buono o cattivo delle *affezioni proprie*, cioè di quelle alterazioni che si basano su una capacità naturale, ed il cui verificarsi non determina quindi una corruzione della sostanza ma una sua piena attualizzazione. 2) L'*hexis* è infatti un termine relativo, indicando l'esser disposti in un determinato modo in relazione a qualcosa (τὸ πρὸς τι πῶς ἔχειν). Ciò ha permesso di ribadire che né l'*hexis* come tale, né il suo conseguimento (*lēpsis*) possono essere ridotte a forme di alterazione. 3) Inoltre, se è possibile individuare nella ripetizione di un'*alloiōsis* la premessa necessaria al conseguimento di una *hexis* corrispondente, ciò che segue è una predisposizione all'esercizio delle passioni proprie. Da questo punto di vista la *lēpsis*, l'acquisizione della *hexis*, è sì distinta dall'*alloiōsis*, dal *paschein*, ed in generale dalle attività della capacità naturale, ma segna anche il momento a partire da cui la stessa capacità naturale può essere esercitata in forma del tutto nuova.

#### 2.2.4 *Hexeis tēs psychēs*

Come a proposito delle *hexeis tou sōmatos*, anche per le *hexeis tēs psychēs* è possibile descrivere il passaggio (1) da un processo o attività, (2) ad uno stato acquisito, (3) ad un'ulteriore forma di attività che dipende direttamente dalla nuova predisposizione della capacità naturale. Una *hexis* è lo stato che prende corpo, che si concretizza, attraverso un frequente passaggio all'atto di una *dynamis* naturale. Ma dopo che è installata su una *dynamis*, l'attività che ne dipende può in alcuni casi prendere la forma di una *entelecheia*, di un atto che si trova già sempre in ogni momento presso il proprio fine. In altri termini, la reiterazione di un'attività modifica gradualmente la capacità di agire, fino ad ottenere la possibilità di esercitare quella medesima azione in modo globalmente diverso e, in determinati casi, in modo spontaneo ed indipendente.

Le prime righe di questa parte del capitolo (che occupa le rr. 247a1-248a9) contengono un breve elenco delle caratteristiche generali delle *hexeis tēs psychēs*, che saranno applicate al caso della sensibilità ed a quello del pensiero.

Similmente anche nei confronti degli *abiti* dell'anima: infatti anche tutti questi sono uno stare in relazione a qualcosa, e mentre da una parte le virtù sono dei compimenti, i vizi sono delle degenerazioni. Ancora, mentre la virtù dispone bene in relazione alle affezioni proprie, il vizio invece in modo brutto. Così, neppure questi saranno alterazioni, e neppure le loro perdite ed acquisizioni. Ma è necessario che essi si generino quando la parte sensitiva è alterata.

*Ph.* VII.3, 247a1-5

Schematizzando, le *hexeis* dell'anima, al pari di quelle del corpo (1) sono degli stati e delle disposizioni *relativi* ad altro;<sup>23</sup> (2) possono essere distinti in vizi e virtù, compimenti e degenerazioni di una *dynamis* naturale; (3) né loro (le disposizioni in quanto termini relativi), né la loro

<sup>23</sup>WARDY 1990, p. 217 ss. nota a questo proposito che se le virtù del corpo sono definite in relazione all'ambiente naturale, quelle dell'anima richiedono il riferimento all'ambiente sociale e politico in cui si trova l'individuo.

perdita e la loro acquisizione, possono essere ridotti a processi di alterazione qualitativa, (4) benché dipendano precisamente da un'alterazione qualitativa.

Come si può notare dal testo citato, si è scelto di includere il riferimento alla parte sensitiva dell'anima in uno schema generale delle *hexeis tēs psychēs*, piuttosto che rinviarlo alla parte del testo dedicata all'*aisthēsis*. Con ciò si vuole perseguire una precisa ipotesi interpretativa, relativa ad un ruolo generale ed inaggrabile dell'*aisthēsis* rispetto al complesso delle *hexeis tēs psychēs*, ivi compreso il *nous*. Vizi e virtù sono infatti visti come delle disposizioni che qualificano le *affezioni proprie* (οἰκεία πάθη), di cui un dato vivente è suscettibile in virtù della propria natura e non semplicemente a causa dell'interazione forzata con un agente esterno. Gli abiti dell'anima hanno quindi una storia genetica per molti versi analoga a quella degli abiti del corpo, con la significativa differenza che nel loro caso sembra sussistere un ulteriore livello di mediazione del *paschein* di cui è latore l'ambiente circostante. Di tale mediazione è responsabile una facoltà in grado di riconoscere e ritenere le forme sensibili. La virtù, sia essa etica o dianoetica, si trova così a dipendere dall'assiduità di una determinata relazione con l'ambiente circostante, ed avrà in entrambi i casi un carattere sensibile. Questo rapporto di dipendenza dal corpo ha notevoli implicazioni per l'*aisthēsis*, ma anche per l'uso pratico e teoretico del *nous*.<sup>24</sup>

### ***Hexeis tou aisthētikou merous***

Stabiliti i caratteri generali degli *abiti* dell'anima, nelle righe successive (247a5-19) Aristotele passa ad affrontare la sensazione e la virtù etica ad essa connessa. La virtù etica è così intesa come la prima *hexis tēs psychēs*, relativa alla percezione di sensazioni piacevoli o dolorose. Riflettendo le caratteristiche comuni a tutte le *hexeis*, essa è la concrezione di un'attività della parte sensibile dell'anima, da cui pure deve essere tenuta distin-

<sup>24</sup>Cfr. DÜRING 1976, p. 348: «È degno di nota come nel testo qui sopra riportato [*Ph.* VII.3, 246a10 ss.] si rivelino le basi fisiologiche della sua etica». In questo senso si veda anche l'interpretazione fornita in MOSS 2012.

ta. In altri termini, dalla frequentazione assidua di sensazioni piacevoli o dolorose di un determinato tipo, la capacità naturale di essere affetti da *aisthēta* viene progressivamente modificata, fino a divenire *insensibile* nei confronti di determinate sollecitazioni, e particolarmente suscettibile nei confronti di altre. Un processo di addestramento o educazione ha luogo sia nel caso della piena realizzazione della sensibilità sia in quello della sua degenerazione. La storia e la genesi della virtù etica ha quindi delle ricadute sul piano pedagogico: solo una formazione che contempli al suo interno il riconoscimento della dimensione del piacere e l'educazione al godimento dei piaceri autentici potrà realizzare la migliore disposizione etica.<sup>25</sup>

Le righe in cui vengono esaminati gli *abiti* della parte sensitiva dell'anima si distinguono per un ulteriore importante aspetto da quelle dedicate agli abiti del corpo. Nel caso del corpo l'interazione con l'ambiente circostante ha luogo al livello delle qualità primarie (freddo, caldo, secco, umido), che però non venivano mai indicate esplicitamente come dei *sensibili*. Come già riscontrato nell'analisi di *De An.* III.4, anche in questo caso la distinzione di *hexeis* tra loro differenti procede di pari passo con la selezione dei diversi aspetti dell'ambiente esterno con cui i viventi entrano in relazione. Passando dagli *abiti* del corpo a quelli dell'anima, ed in particolare a quelli della parte sensitiva, la relazione non ha più luogo nei confronti degli aspetti fisici e materiali di una qualità, ma in relazione a quella stessa qualità in quanto sensibile, in quanto possibile oggetto di un'interazione con la capacità animale ed umana di ricevere la forma senza la materia. L'interazione richiesta dal'*aisthēsis* ha così luogo a due livelli, che possono essere solo idealmente separati, andando rispettivamente a costituire una dimensione ricettiva, implicata nel ricevere uno stimolo sensoriale, ed una spontanea o attiva, connessa alla realizzazione di una capacità inscritta nel principio interno del movimento.

In questo quadro è particolarmente importante sottolineare un altro aspetto: passando ad un livello dell'interazione con l'ambiente circostante definitivamente non riducibile alla mera ricezione di un'alterazione sensi-

---

<sup>25</sup>Cfr. MOSS 2012.

bile, ed eleggendo a termine della relazione la qualità in quanto *sensibile*, sorge contemporaneamente la possibilità di essere affetti non solo dalle qualità sensibili di sostanze attualmente presenti, ma anche da altri *oggetti*, dislocati nella memoria delle cose passate e nella speranza di quelle future:

Dunque alcune <virtù etiche> consistono nell'azione secondo la sensazione, infatti sono mosse da qualcosa di sensibile, mentre altre consistono nella memoria e nella speranza <che deriva> da questa. Infatti provano piacere o coloro che ricordano le cose che provavano, o coloro che sperano in quelle a venire. Così è necessario che tutti i piaceri siffatti siano generati da sensibili. *Ph.* VII.3, 247a10-4

Benché non ci sia alcun riferimento esplicito al tema della *phantasia*, è comunque possibile riconoscere qui la tesi più ampiamente discussa nei capitoli del *corpus* che ne fanno menzione.<sup>26</sup> Infatti, la sensazione è generalmente intesa come la facoltà in cui cercare la causa non solo di una reazione agli stimoli sensoriali provenienti dall'ambiente esterno, ma anche del comportamento animale ed umano più complesso, organizzato sia in direzione di oggetti attualmente presenti e disponibili, sia in relazione ad altri oggetti assenti dal campo percettivo, e tuttavia ricercati o evitati mediante delle strategie teleologiche. La dislocazione passata e futura degli oggetti sensibili viene per lo più riferita a quell'uso specializzato dell'*aisthēsis* che va sotto il nome di *phantasia*. Ciò permette di spiegare i comportamenti più complessi degli animali senza attribuire loro una facoltà ulteriore. Nel caso degli uomini l'identificazione di una sfera sensibile così ampia rende però più difficile stabilire l'esatto confine del livello noetico, ed impone una certa prudenza nel separarlo nettamente dal livello sensibile.<sup>27</sup>

<sup>26</sup>Sembrano in particolare pertinenti *De An.* III.1-3 e 9-10, *MA* 6-10 e *Rh.* I.11.

<sup>27</sup>Cfr. KAHN 1979. Lo studioso nota che diverse funzioni che la modernità post-cartesiana tende ad attribuire all'attività di una *mente* distinta dal corpo nel pensiero aristotelico sono invece ricondotte alla sensibilità. Tra tali funzioni rientra anche la coscienza di sé, che Cartesio consegue invece su un piano squisitamente intellettuale.

***Hexeis tou noētikou merous***

La parte finale del capitolo (247b1-248a9), dedicata agli *abiti* del pensiero, presenta un grado di difficoltà solo di poco inferiore a quella tipica dei passi in cui Aristotele affronta il tema del *nous*. Tuttavia, per la sua collocazione all'interno di un discorso generale sulle *hexeis*, possiamo isolare facilmente al suo interno quattro argomenti. Si afferma infatti

- (1) che gli *abiti* della parte noetica non sono alterazioni, dato che la persona di scienza, il conoscitore (τὸ ἐπιστῆμον), è tale solo in relazione ad altro, il che esclude che tale caratteristica sia il risultato di un'alterazione;
- (2) che di tali *abiti* non vi è generazione, perché equivarrebbe a classificare come una *genesis* l'attualizzazione delle capacità naturali di una sostanza;
- (3) che il loro primo conseguimento (λήψις ἐξ ἀρχῆς) non è una *genesis* né un'*alloiōsis*, in quanto prende piuttosto la forma di uno stare in quiete e di un arrestarsi.

Il primo punto è ormai noto: le *hexeis* non sono degli stati alterati ed il loro insorgere non corrompe i viventi. Con il secondo punto si ha un'ulteriore precisazione: il sorgere di uno stato abituale non è neppure una *genesis*, e infatti ad esso non segue la nascita di una nuova sostanza, ma il compimento delle capacità tipiche della specie. Esclusa sia l'*aisthēsis* sia la *genesis*, Aristotele introduce un altro termine tecnico per indicare il processo che dà luogo all'*hexis*, individuandolo in una *ex archēs lēpsis*, in un *conseguimento da principio* di una disposizione stabile al pensiero. L'espressione *ex archēs lēpsis* è intuitivamente connessa alla *genesis aplōs*, alla generazione in senso stretto, che dà luogo ad una nuova sostanza sulla base di un processo progressivo.<sup>28</sup> Ma ha probabilmente riscontro anche

<sup>28</sup>Già l'espressione *genesis ex archēs* (ben più frequente della costruzione con *lēpsis* e con *lambanō*) presenta una certa difficoltà interpretativa. Nel contesto del *GA* essa sembra designare la generazione da principio, ovvero quella che mette capo ad un nuovo individuo (cfr. *GA* 715b9, 734a24 e b31, ma anche *Resp.* 480a7 ss.). L'espressione *lēpsis*

nella distinzione, già rintracciata nel *De An.*, tra la prima acquisizione della scienza (che termina appunto con il conseguimento della *hexis*) ed il suo successivo utilizzo. Ulteriori informazioni circa questo processo sono veicolate dal paragone con lo stare in quiete:

καθίσταται δὲ καὶ ἡρεμίζεται πρὸς ἕνια μὲν ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς, πρὸς ἕνια δ' ὑπ' ἄλλων, ἐν ἀμφοτέροις δὲ ἀλλοιουμένων τινῶν τῶν ἐν τῷ σώματι, καθάπερ ἐπὶ τῆς χρήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, ὅταν νήφων γένηται καὶ ἐγεροθῆ.

Si è distesi e posti in quiete dalla natura stessa riguardo ad alcune cose, riguardo altre ad opera di altro, ma in entrambi i casi perché alcune delle cose che sono nel corpo sono state alterate, come per il risveglio e l'attività, quando si diviene vigili e desti.

*Ph.* VII.3, 248a2-6

Nel passo citato riecheggiano diverse altre parti del *corpus* aristotelico.<sup>29</sup> Il tema del risveglio trova certamente riscontro nei *PN*, ma nel contesto della *Ph.* è d'obbligo il rinvio all'VIII libro, in cui Aristotele dimostra che i viventi soggetti a generazione e corruzione, a differenza dell'universo, non possono essere considerati compiutamente capaci di muoversi da sé, dato che anche i movimenti apparentemente spontanei – tra cui il sonno, il risveglio e la respirazione – dipendono in realtà da un contributo esterno e da una costante, per quanto sommessata, dinamica corporea.<sup>30</sup> Esplicitare questo rinvio sembra importante perché permette di chiarire

---

*ex archēs* risulta chiara alla luce dell'uso che se ne fa nel *Mem.*, dove viene utilizzata per distinguere la memoria dall'anamnesi. Il richiamo alla memoria non richiede appunto un apprendimento *da principio*, in quanto con esso si ridesta piuttosto il ricordo dell'esperienza già fatta. Un uso analogo a quello del passo in questione può essere riscontrato anche in *MA* 11.

<sup>29</sup>DÜRING 1976, p. 349 nota efficacemente che la spiegazione fisiologica dell'atto del pensiero qui fornita da Aristotele richiama per certi aspetti *Fedone* 96b – al netto però della teoria platonica dell'anamnesi – ed il trattato ippocrateo *Sulla malattia sacra*, che potrebbe essere una delle fonti più antiche dell'idea di un progressivo diradamento del fluire delle sensazioni che permette l'emersione dei concetti generali.

<sup>30</sup>Cfr. *Ph.* VIII.2. Su tale argomento cfr. anche WIELAND 1993, p. 317-8. Nel contesto di *Ph.* VIII il riferimento al risveglio viene utilizzato per presentare i viventi come delle varietà difettive di *autokinēta*, in grado di governare l'interazione con l'ambiente, ma incapaci di una completa autarchia.

che il tema del risveglio è qui chiamato in causa per mostrare che la *lēpsis* ha una storia, costituita dalle singole alterazioni che si succedono nel tempo – storia di cui fa parte anche l'atto conclusivo in cui la serie delle alterazioni ha il proprio punto di arresto. Da questo punto di vista il processo ha nell'*hexis* la sua fine ed il suo contrario: uno stato di quiete, in cui il movimento è tolto e negato dal suo esito ultimo. Ma da un altro punto di vista il processo è mantenuto nel suo risultato, specie nel caso della conoscenza. Una volta acquisita una determinata competenza scientifica mediante la sedimentazione progressiva delle alterazioni e delle affezioni conservate nella memoria, la transizione al suo attuale utilizzo non richiederà nuovamente una modificazione della capacità naturale, ma avrà luogo nella forma di una riflessione sui contenuti già disponibili. L'*hexis* mantiene in sé i momenti che l'hanno preceduta, che difatti non devono essere replicati da principio ogni volta che si comincia a pensare. Essa risulta quindi dalla capacità naturale *più* il processo che ne è scaturito, i cui singoli momenti sono ora sintetizzati in qualcosa di unico e posti così alla base di una nuova attività.

I più giovani, afferma Aristotele, non discriminano facilmente le sensazioni né conoscono con la stessa facilità dei più anziani.<sup>31</sup> Essi sono agitati dalle passioni corporee, e la loro percezione è perciò meno vivida, come se fosse inquinata dal movimento interno. Ma non è sufficiente il progredire dell'età per disporre favorevolmente alla conoscenza teoretica. Il variare delle condizioni interne deve essere accompagnato da adeguate condizioni esterne, quali sono la frequentazione con delle persone sagge, e l'assiduità al pensiero che nasce dalla *paideia* e dalla *philia*. Fatto decisivo, il consolidamento delle virtù etiche come di quelle dianoetiche, oltre a suggerire la prossimità con l'*EN*, è qui esplicitamente inteso come un processo che riguarda il corpo e le affezioni corporee.<sup>32</sup> Le sensazioni sono quindi pre-

<sup>31</sup>Cfr. *Ph.* VII.3, 247b18-a2: « Ed è per questo che i giovani non hanno capacità di apprendere, né di discriminare mediante la sensazione come i più anziani. Infatti ci sono (in loro) molti turbamenti e movimenti. ».

<sup>32</sup>La connessione vigente tra lo stato di agitazione somatica interno e la capacità di pensare è peraltro esplicita in diversi passi del *corpus* aristotelico. Si veda per esempio *PA* II.1 647b29 ss. e *GA* II.6, 744a29 ss. Su tali argomenti si veda anche VERBEKE 1978.

messe all'esercizio del pensiero umano sia perché occorre apprendere a discriminare gli oggetti sensibili ed a prenderne in considerazione la forma, sia perché questo stesso apprendistato è una tappa sulla strada della migliore realizzazione della sensibilità e del pensiero. Il perfezionamento della facoltà sensitiva costituisce quindi un'effettiva premessa all'esercizio della *noēsis*.

### 2.3 Conclusioni

Il risultato che l'analisi di *Ph.* VII.3 permette di conseguire è utile ma problematico. Il capitolo ha permesso in linea generale di chiarire la nozione di *hexis* dal particolare punto di vista del processo richiesto per il suo conseguimento. Processo e conseguimento sono intesi come due momenti distinti, il primo di natura diacronica e cinetica, il secondo di natura puntuale. La *lēpsis* individua infatti il momento in cui l'esperienza precipita in un singolo momento, realizzando e portando a compimento la capacità naturale. Le caratteristiche generali della nozione di *hexis* hanno trovato esemplificazione sia nelle *dynameis* del corpo sia in quelle dell'anima. In ciascuno di questi casi il processo premesso alla concrezione della *hexis* è stato indicato come un'interazione qualitativa tra l'individuo vivente e l'ambiente circostante, ovvero come un certo *subire* l'azione di un agente esterno in modo conforme ad una delle capacità naturali del vivente. Nel caso delle *hexeis* inerenti al corpo l'affezione ha luogo ad opera delle qualità primarie, ed in relazione alla capacità dei corpi viventi di riscaldarsi e raffreddarsi, contrarsi e dilatarsi. Se positiva, l'*hexis* che deriva dal commercio con i corpi esterni coinciderà con la salute, intesa come una certa disposizione a subire determinate affezioni ed a rimanere impassibili ad altre.

Il risultato sembra essere quello di sottolineare che le capacità naturali dei viventi mortali non si attualizzano in un immediato autoriferimento, ma in virtù di un'interazione qualificata con l'ambiente circostante. La natura dei viventi coincide in questo senso con la capacità di riconoscere ed accogliere quelli che sono i loro possibili oggetti, ovvero i termini in

direzione dei quali esercitare delle attività e dei comportamenti adeguati. Gli esseri animati possono mantenersi in vita, e quindi in atto, da principio mediando l'azione subita dagli oggetti esterni, e poi attraverso delle più complesse strategie di ricerca di nuovi punti di contatto con l'ambiente circostante. L'*hexis* rientra tra i momenti e le strutture che sostanziano l'interazione individuo/ambiente. La sua edificazione segna la possibilità di organizzare un esercizio delle passioni proprie non esclusivamente occasionato dal verificarsi di condizioni esterne cui reagire, ma con un inedito carattere di spontaneità. Ciò è tanto più vero a proposito del *nous* umano che non dell'*aisthēsis*, al proposito del quale anche il *De An.* segnala la possibilità di un esercizio spontaneo ed autosufficiente. Ma tale possibilità riposa su un processo di apprendimento, che solo al suo culmine termina nella *lēpsis ex archēs tēs epistēmēs*. La *lēpsis* non è una *genesis*, pur avendo in essa il modello più vicino, né fa tutt'uno con l'*alloiōsis* da cui proviene e di cui è la *teleiōsis*. Essa perfeziona una capacità naturale attraverso il suo intero sviluppo. La scienza ed il pensiero hanno quindi nell'uomo una storia, tolta la quale viene meno la stessa scienza.

### 3 Il piacere tra *kinēsis* ed *energeia*: *Etica Nicomachea* X.4

La distinzione tra processi ed attività gioca un ruolo particolarmente importante anche nel contesto della riflessione etica di Aristotele, contribuendo in modo decisivo alla definizione della nozione di piacere. Le maggiori informazioni in questo senso sono veicolate dall'*EN*, che contiene due indagini distinte e solo in parte convergenti sul tema dell'*hēdonē*, rispettivamente nei capitoli VII.11-4 ed in X.1-5.<sup>1</sup> I due gruppi di capitoli sono infatti accomunati dall'intento di controbattere alle tesi estreme secondo cui nessun bene è un piacere, ed ogni piacere è un bene, cercando una via intermedia che permetta di riconoscere la dimensione piacevole (e quindi sensibile) delle attività che realizzano le capacità naturali. Con questa formulazione di carattere generale – intesa valida per ogni genere di piacere e di attività – Aristotele può infatti includere l'*hēdonē* nel discorso sull'*eudaimonia*, ed individuare nelle attività che realizzano le capacità più appropriate per ciascuna specie la forma di vita ad un tempo massimamente virtuosa e piacevole. La riflessione sul piacere occupa quindi un crocevia della massima importanza nella riflessione etica, ed il riconoscimento della piacevolezza connaturata nelle attività del saggio e del temperante ha delle importanti ricadute sul piano pedagogico, permetten-

---

<sup>1</sup>Si riproduce la numerazione dei capitoli dell'edizione Bywater, solo in parte coincidente con l'edizione teubneriana. Le righe interessate dai due gruppi di capitoli sono rispettivamente 1152b1-1155a31 e 1172a19-1176a29. Un altro testo latore di importanti informazioni circa la nozione di piacere è costituito da *Rh.* I.11, 1369b33 ss. I tre testi differiscono però su diversi punti, ed in particolare la *Rh.* sembrerebbe connettere prevalentemente il piacere alle affezioni corporee e quindi ad una forma di *genesis*, il che lo porrebbe in contraddizione con l'*EN*. Su tale argomento si veda FREDE 2009.

do ad un tempo di innestare l'etica in una determinata precomprensione biologica degli esseri viventi.

Questa posizione privilegiata è però guadagnata al termine di due *excursus* argomentativi solo parzialmente sovrapponibili. Pur procedendo entrambi negando che l'*hēdonē* possa essere intesa come una *kinēsis* o come una *genesis*, il libro VII fa coincidere l'*hēdonē* con l'attività secondo natura di una disposizione acquisita,<sup>2</sup> mentre nel libro X il piacere è inteso come qualcosa che interviene, completandola, su un'attività già in essere, dal che segue la loro reciproca distinzione.<sup>3</sup> Pur convergendo sulla necessità di associare l'*hēdonē* all'*energeia* piuttosto che ad una qualche forma di cambiamento, le due trattazioni divergono quindi circa l'opportunità di identificare *hēdonē* ed *energeia*, ovvero di indicare tra loro un nesso che, per quanto imprescindibile, non deve comunque essere frainteso con una loro totale identificazione. Uno dei contributi a tutt'oggi più significativi nel dibattito che ha interessato quest'argomento sembra essere costituito dall'intervento di G. E. L. Owen.<sup>4</sup> Discutendo analiticamente i passi in questione e le diverse posizioni interpretative, Owen nota infatti che nel VII libro la riflessione aristotelica è incentrata direttamente sulla nozione di *hēdonē*, mentre nel libro X si fa prevalentemente riferimento alle diverse forme verbali con cui è possibile indicare in greco il *provare piacere*, ed in particolare al verbo *hēdesthai*. Stando così le cose l'autore ritiene di poter scongiurare il ricorso alle diverse ipotesi evolutive con cui si è cercato di coniugare le due trattazioni, per riconoscere che la loro asimmetria è dovuta al fatto che esse rispondono a due questioni diverse. Nel primo

<sup>2</sup>Stando a *EN* VII.12, 1153a14-5, il piacere è l'attività dello stato secondo natura, non impedita da alcun ostacolo. La definizione è però ottenuta in un contesto di aperta polemica nei confronti di una posizione platonizzante che faceva del piacere una *generazione sensibile* (*αἰσθητή γένεσις*).

<sup>3</sup>Cfr. *EN* X.4, 1175a15-6. Le due trattazioni del tema del piacere differiscono significativamente anche da altri punti di vista, in quanto nel libro VII Aristotele elabora un'importante distinzione tra i piaceri legati alle affezioni corporee – come tali sempre compromessi con una situazione di dolore e di privazione – e quelli invece specifici delle azioni morali, delle *praxeis*, e quindi anche della vita teoretica. Questa distinzione, seppure non viene certamente contraddetta nel libro X, non sembra tuttavia esser chiamata esplicitamente in causa nel capitolo dedicato alla nozione di piacere.

<sup>4</sup>OWEN 1986b. Per un quadro degli interventi più recenti si veda FREDE 2009, ma anche BROADIE 1993a, capp. 6 e 7.10.

testo Aristotele controbatte infatti all'identificazione tra *hēdonē* e *genesis*, in quanto tali argomenti sembrano parte integrante della tesi secondo cui nessun piacere può essere considerato un bene. Nel secondo l'obiettivo sarebbe invece quello di approfondire l'aspetto del verbo *hēdesthai*, confrontandolo con i verbi con cui si indicano i processi diretti ad un fine, aventi carattere cinetico o genetico.

L'obiettivo del presente capitolo è quello di indagare il modo in cui Aristotele fa uso della distinzione tra processi ed attività nella determinazione del piacere (*hēdonē*) e del provare piacere (*hēdesthai*) a partire dal libro X dell'*EN*. In questo libro, ed in particolare nel quarto capitolo, l'argomentazione aristotelica fa infatti ampio uso delle nozioni di *hexis*, *kinēsis*, *genesis* ed *energeia* (oltre che *aisthēsis* e *nous*), qualificandosi come un luogo privilegiato per studiare tali concetti nella loro operatività e nella loro reciproca connessione.

In particolare sembra possibile sottolineare il ruolo chiave giocato dalla sensibilità, anche rispetto alle attività tipicamente umane che le sono sovraordinate. *L'aisthēsis* non è infatti soltanto la prima e più elementare forma di attività in relazione alla quale emerge la possibilità del piacere, ma costituisce anche il canale attraverso cui ogni altra attività accede alla dimensione del piacere, ivi compreso il caso dell'attività intellettuale dell'uomo. Da questo punto di vista *EN* X.4 potrebbe consentire di mettere in luce un ulteriore livello della connessione vigente tra *aisthēsis* e *nous*, non più incentrato sull'apporto conoscitivo che la sensibilità garantisce alla discriminazione intellettuale delle forme, quanto sul fatto che l'esercizio umano del pensiero mostra la sua origine sensibile nel fatto di essere piacevole. Individuando una connessione vitale tra le virtù etiche e dianoetiche si avrebbe allora una conferma del fatto che la riflessione etica si innesta per Aristotele non solo in una dimensione politica ed intersoggettiva, ma anche propriamente biologica.

*EN* X.4 fornisce inoltre elementi utili per sostenere la distinzione e l'interdipendenza dei processi diacronici rispetto alle attività uniformi e sincroniche. Proprio per il carattere di interdipendenza che lega la *teleiōsis* dei viventi, ovvero la forma di attività loro peculiare ed appropriata, alle

*kinēseis*, queste ultime non possono esser relegate nelle retrovie dell'entelechismo, in quanto le attività sono possibili in quanto raccolgono e sintetizzano i momenti eterogenei dei movimenti in un *atto compiuto* (τελεῖα ἐνέργεια). Il piacere è quindi assumibile all'interno della distinzione tra processi complessi ed articolati, costitutivamente 'incompiuti', ed attività che, una volta poste in essere, hanno natura uniforme in ciascuno dei propri momenti, mostrando così di appartenere più alla dimensione dell'istante che a quella del tempo esteso.

Un ulteriore contributo di *EN* X.4 è costituito dall'esplicita connessione tra il tema del piacere e quello dell'*hexis*.<sup>5</sup> Se è infatti vero che il piacere è connesso con qualsiasi esercizio della sensibilità, è anche vero che è possibile, se non necessario, distinguere e ricercare il piacere che sorge in connessione con le attività che realizzano le capacità naturali specie-specifiche. Il tema dell'*hexis* fornisce il vocabolario necessario a descrivere la trasformazione di una capacità naturale nella piena disposizione ad agire nel modo migliore (o peggiore) ed in relazione alle cose migliori (o peggiori), connettendosi quindi al problema del *phainomenon agathon*, ovvero del fatto che diversi individui umani perseguono i fini che i loro rispettivi *abiti* etici permettono loro di riconoscere come beni. Lo scollamento tra *hēdonē* ed *energeia* inaugura quindi la possibilità di distinguere piaceri che non sono beni, e funge da premessa all'identificazione del *bios theōrētikos* come l'attività più appropriata e ad un tempo piacevole cui l'uomo possa aspirare.

Per procedere all'analisi di *EN* X.4 sembra opportuno dividere il capitolo in due parti. In una prima parte (rr. 1174a13-b14) Aristotele intesse il confronto tra l'*hēdonē* e la *kinēsis*, mentre la seconda parte (rr. 1174b14-1175a21) è prevalentemente incentrata sulla connessione che lega l'*hēdonē* all'*energeia* ed all'*aisthēsis*. In questa seconda parte troviamo però anche le indicazioni necessarie ad estendere la connessione tra *hēdonē* ed *energeia* anche alle attività peculiari dell'uomo, quali sono la *dianoia* ed il *theōrein*.

---

<sup>5</sup>Cfr. *EN* VII.12, 1153a7 ss.

### 3.1 *Hēdonē* e *kinēsis*

La prima parte del capitolo contiene una serie di argomenti volti a mostrare che il piacere non è una *kinēsis*. A questo scopo il problema della definizione dell'*hēdonē* viene assunto sullo sfondo della distinzione tra *energeia* e *kinēsis*. L'*energeia* è caratterizzata dal fatto che il suo fine è *congenere* (συγγενές)<sup>6</sup> nel senso che può essere identificato nell'esercizio della stessa *energeia*, che risulterà quindi completa in ogni momento del proprio svolgimento. Di contro le *kinēseis* possono essere distinte in base al fatto di avere un fine estrinseco al loro esercizio, la cui realizzazione coinciderà con il punto di arresto del movimento.<sup>7</sup>

Recuperando il linguaggio tipico della prima metà della *Ph.*,<sup>8</sup> Aristotele mostra che l'atto imperfetto di cui consta il movimento (1) si svolge necessariamente nel tempo, (2) in relazione ad un fine eterogeneo rispetto al movimento di cui è posto al termine (3) il cui conseguimento coincide con la cessazione del movimento. Queste caratteristiche sono letteralmente ribaltate nel caso delle *energeiai* in senso stretto, e quindi del piacere. È però significativo il fatto che non si proceda fin da subito ad una descri-

<sup>6</sup>Cfr. *EN* VII.11, 1152b13-4

<sup>7</sup>La distinzione tra *energeia* e *kinēsis* ricorre spesso nel *corpus* aristotelico. Si vedano in particolare *Metaph.* IX.6, 1048b18 ss.; *EN* I.8, 1098b8 ss. e VII.12, 1153a7 ss. Un efficace quadro complessivo dei processi esaminati da Aristotele è disponibile in MULHERN 1968.

<sup>8</sup>L'uso del termine *kinēsis* in *EN* X.4 sembra maggiormente affine a quello tipico di *Ph.* I-III che non a quello riscontrabile a partire dal V libro ed accertato anche nel caso di VII.3. Come si vedrà con l'esempio dell'*οἰκοδόμια*, sotto il termine *kinēsis* vengono infatti raccolti sia i processi particolari che interessano i costitutivi materiali della sostanza artificiale oggetto di costruzione/generazione, sia la stessa costruzione, là dove a rigore sarebbe possibile distinguere diversi casi di *metabolē*. Questo problema, invero piuttosto complesso, deve essere collegato alla generale oscillazione già riscontrata nella *Ph.* tra diverse accezioni dei termini in questione (cfr. la nota 5 a p. 38), ma può trovare forse in questo contesto una possibile, ed almeno parziale, soluzione. Si potrebbe infatti sostenere che la quadripartizione delle *metabolai* sia messa da parte a favore di una visione più generica nei contesti in cui il tema del 'cambiamento-movimento' è confrontato con quello dell'*energeia* e dell'*entelecheia*. In questi casi infatti la distinzione tra *genesis* e *kinēsis* è poco rilevante, se non problematica. Dal punto di vista delle *metabolai* la *teleiōsis* è semmai la generazione, mentre dal punto di vista dell'*energeia* una *teleiōsis* è l'attualizzazione di una capacità naturale cui non segue una variazione delle qualità sostanziali. Là dove si affronta quest'ultimo argomento occorrerà quindi assumere la possibilità del movimento senza fargli immediatamente seguire una *genesis*.

zione dell'*hēdonē*, preferendo riferire i tratti distintivi delle attività al caso esemplare della vista. La vista, e con essa anche il provare piacere, sono descritte come (1) una sorta di intero (ὅλον τι) (2) e come tali sono considerate complete in ogni istante del loro *svolgimento* (καθ' ὄντινοῦν χρόνον τελεία). In altri termini, una volta poste in essere, la vista e il piacere non mutano per il solo fatto di essere protrate per un tempo maggiore o minore, ed anzi la dimensione diacronica gli è sostanzialmente indifferente, in quanto raggiungono e compiono il proprio fine in ciascun istante del loro svolgimento.

Le due caratteristiche così selezionate risultano d'altra parte incompatibili con il movimento, e non solo per via della diversa dislocazione del fine, rispettivamente posto all'interno ed all'esterno del processo: qualificandole come un intero o una totalità, Aristotele arrocca di fatto le *energeiai* al di fuori dei limiti imposti alle *kinēseis*, dato che la più elementare condizione del cambiamento è quella della divisibilità in parti.<sup>9</sup> Una κίνησις, un 'atto incompiuto', è quindi un processo che ha luogo in un lasso di tempo i cui singoli momenti non possono essere considerati esemplari del tutto, perché vedono di volta in volta realizzata una fase del processo eterogenea sia rispetto alle altre fasi, sia rispetto all'intero processo che pongono in essere.

ἐν χρόνῳ γὰρ πᾶσα κίνησις καὶ τέλους τινός, οἷον ἡ οἰκοδομική, καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεταί. ἢ ἐν ἅπαντι δὴ τῷ χρόνῳ ἢ τούτῳ. ἐν δὲ τοῖς μέρεσι καὶ τῷ χρόνῳ πᾶσαι ἀτελεῖς, καὶ ἕτεροι τῷ εἶδει τῆς ὅλης καὶ ἀλλήλων.

Infatti ogni movimento ha luogo nel tempo ed è in relazione ad un fine determinato, come l'arte del costruire la casa è completa quando ha prodotto ciò verso cui è diretta. <Il movimento è completo se considerato> o in tutto il lasso di tempo, o in questo <l'ultimo momento e il fine>. Mentre tutti <i movimenti che hanno luogo> nelle singole parti sono sia incompleti rispetto al tempo, sia altri rispetto alla forma dell'intero e tra di loro.

EN X.4, 1174a19-23

<sup>9</sup>Cfr. *Ph.* VI.10, ma anche *MA* 4. Il medesimo tema ha notoriamente un'importanza decisiva nella definizione del primo motore immobile elaborata in *Ph.* VIII.

Con questo primo esempio si mostra che il processo complesso ed articolato implicato nel movimento (1) ha luogo nel tempo, (2) è identificato dalla relazione ad un fine che resta all'esterno del movimento, (3) ed è composto di parti non solo *incomplete* rispetto al processo in cui sono iscritte, ma anche *eterogenee* le une rispetto alle altre, e ciascuna rispetto all'attività del costruire una casa. Mentre nell'atto del vedere non è possibile isolare delle parti distinte dallo stesso vedere, nelle singole parti dell'*oikodomia* il sostrato del movimento non è la casa che si sta costruendo ma, di volta in volta, uno dei costitutivi materiali che vengono rispettivamente impastati, scolpiti, impilati, inchiodati, *etc.*

L'elemento decisivo per comprendere la peculiarità dei movimenti – e quindi dei processi di natura diacronica – sembra comunque essere la relazione al fine, dato che un movimento può essere considerato compiuto solo quando è *finito*, mentre un'*energeia* è compiuta proprio in quanto attività. Quest'aspetto contiene un'ulteriore peculiarità delle *kinēseis*, in quanto un movimento potrà essere considerato compiuto sia se preso nel suo complesso, guardando cioè all'intero lasso di tempo in cui sono iscritte le sue parti costitutive, sia in quell'ultimo istante del processo in cui il complesso dei suoi momenti è raccolto nell'opera compiuta. In entrambi i casi resta però il fatto che la perfezione o completamento del processo, il suo fine, è esterno al movimento, rendendolo costitutivamente disposto ad altro.

Nel complesso l'esempio dell'*oikodomia* ha permesso di mettere in luce l'eterogeneità inscritta in ciascun movimento, e l'incompletezza costitutiva del movimento nel suo complesso e delle sue singole parti, dato che nella perfezione del fine esso si nega come movimento. Si può dire in questo senso che il conseguimento del fine arresta contemporaneamente l'edificazione della casa e la totalità dei sottoprocessi che l'edificazione include e richiede, raccogliendoli in un'opera compiuta all'interno della quale trovano il loro senso complessivo.

L'impressione di eterogeneità suscitata da questa rappresentazione delle *kinēseis* è ancora accresciuta dal secondo esempio, ricavato dal movi-

mento locale degli animali.<sup>10</sup> Questo processo naturale, che potrebbe di per sé apparire relativamente omogeneo, viene infatti esaminato mediante due criteri, rispettivamente basati sui modi in cui le singole forme di vita danno luogo alla *phora*, e sulle circostanze particolari che individuano i singoli movimenti e le loro parti. Per quanto attiene il primo livello, Aristotele registra solo brevemente il fatto che alcuni viventi avanzano nello spazio camminando, altri saltando, altri ancora volando, e che tali modi di spostarsi sono rilevanti nella definizione delle singole specie. I diversi studi che hanno ad oggetto il movimento locale dei viventi testimoniano d'altra parte che questa breve rassegna è tutt'altro che casuale e superficiale.<sup>11</sup> Il movimento locale occupa infatti una posizione di primaria importanza non solo nella *Ph.* ma anche nella biologia e nella psicologia di Aristotele. Questo breve elenco dei modi della *phora* animale trova difatti riscontro nel *IA* e nel *MA*, dove è più esplicitamente connesso alla dotazione organica di ciascuna specie, e quindi alle diverse realizzazioni del moto articolatorio esibite in natura. Le differenze somatiche manifestano quindi i diversi modi in cui tale modello è individuato nelle singole specie. La classificazione delle parti organiche è così motivata dalla più ampia indagine sulle funzioni dei viventi e sulle condizioni generali del loro movimento. Dietro l'apparente omogeneità del movimento animale deve quindi essere scoperta l'eterogeneità dei singoli organi e delle rispettive funzioni che hanno il proprio significato solo all'interno dell'organizzazione dinamica cui appartengono.

Un secondo livello di eterogeneità del movimento locale degli animali è dato dal fatto che ciascun movimento è individuato dalle circostanze particolari in cui ha luogo, e quindi dal percorso più o meno lungo, dal tempo impiegato a percorrerlo e dal momento in cui si dà inizio al processo. Tutte queste caratteristiche non sono pertinenti se riferite ad un'attività come il provare piacere, perché testimoniano ulteriormente la dislocazione esterna del fine, ma anche perché il provare piacere, ancor più che il vedere,

<sup>10</sup>Quest'esempio, come i due precedenti, trovano riscontro in *Metaph.* IX.6, 1048b18.

<sup>11</sup>Cfr. in particolare *IA* e *MA*, dove l'elenco delle forme in cui può aver luogo la *phora* animale ha il più appropriato contesto teorico.

è un'attività che non ha il proprio immediato riferimento in qualcosa che proviene dall'ambiente circostante, avendo piuttosto luogo in forma auto-referenziale e sulla base di un'attività dell'*aisthēsis* che deve già essere in corso.

Fin qui le caratteristiche attribuite al *provare piacere* sono tese a caratterizzarlo come un atto perfetto (*τελεία ἐνέργεια*) di contro alla *kinēsis* che, nelle sue possibili configurazioni, ha sempre luogo in un lasso di tempo esteso, è costituita da parti eterogenee e disposta in relazione ad un fine presso cui il movimento stesso si esaurisce.

Questi aspetti, specie nel confronto con la dimensione attuale del piacere, potrebbero sembrare finalizzati ad una caratterizzazione prevalentemente *negativa* del movimento. Tuttavia, alla luce delle considerazioni già fatte a partire dalla *Ph.* e dal *De An.*, l'eterogeneità inscritta nel concetto di movimento sembra più una risorsa, cifra della nozione aristotelica di unità, che non un difetto. Individuando attraverso il movimento dei viventi un'unità complessa ed articolata, risultante da un insieme di parti organizzate in relazione ad un fine interno, occorre ripensare dalle radici il concetto stesso di unità, in modo da riconoscere la legalità intrinseca di quei complessi, biologici come politici, in cui l'esistenza e l'incidenza in una totalità dei molti differenti costituisce la condizione di possibilità della loro unità dinamica, e quindi anche dell'esistenza delle parti in quanto parti. Il riconoscimento della liceità intrinseca alle unità complesse non esclude dal novero degli oggetti della speculazione scientifica gli *indivisibili*, che devono però essere ripensati in modo tale che la loro peculiare attualità rientri all'interno di un cosmo in movimento caratterizzato da aspetti materiali e potenziali. L'attualità indivisibile deve quindi essere messa in relazione con le attività ed i processi, cinetici o meno, che hanno luogo grazie all'interazione ed all'articolazione delle parti materiali.

La descrizione aristotelica del piacere, ed in generale il riconoscimento della *compiuta attualità* che può scaturire da alcune capacità naturali, va quindi nella direzione di un'isomorfia vigente tra l'attualità prima, posta a capo ed al vertice del sistema della natura, e quelle forme di attualità in relazione a cui ciascuna forma di vita può essere intesa teleologicamen-

te, ovvero senza esclusivo riferimento alla materia ed ai processi cinetici che, occupando la maggior parte della vita, costituiscono la premessa che condiziona e necessita la conformità alla propria natura. Il tema del piacere diviene così la punta d'iceberg di una posizione ontologicamente consistente all'interno della quale il movimento trova riconoscimento (è infatti installato all'interno della configurazione formale degli enti di natura) senza essere correlato ad un atto immediatamente immobile, che qualificerebbe il piacere e l'attività come dei corrispettivi difettosi di una ontologia statica.

### 3.2 *Hēdonē* ed *energeia*

Nella seconda parte del capitolo (1174b14-1175a21) Aristotele introduce il tema dell'*aisthēsis*. L'obiettivo sembra duplice: specificare il modo in cui il piacere sorge in seno ad un'attività di cui animali e uomini sono naturalmente capaci, ed evitare l'immediata identificazione di *hēdonē* ed *aisthēsis*. La connessione stabilita tra l'*hēdesthai* e l'*hōrasis* ha infatti permesso di individuare i tratti salienti dell'attualità. Tuttavia i confini di questa connessione devono ancora essere precisati, per evitare che il piacere, per quanto intrinsecamente connesso alla sfera sensibile, sia immediatamente identificato con l'attività degli organi di senso. Il piacere non coincide infatti completamente con la sensazione cui è associato (che da questo punto di vista è semmai *piacevole*, nel senso che può arrecare piacere o dolore) ma è un suo particolare aspetto, una sua intensificazione ed un suo momento.

Sembra però opportuno precisare che per Aristotele ogni sensazione è sempre di per sé piacevole o dolorosa, e quindi tale da suscitare reazioni di repulsione o ricerca dell'oggetto sensibile.<sup>12</sup> Ciò è particolarmente

---

<sup>12</sup>Una sensazione è sempre di per sé piacevole o dolorosa come conseguenza del fatto che l'*aisthēsis* comporta per Aristotele una vera e propria alterazione a livello somatico, che giunge dagli organi periferici specializzati fino alla regione pericardica e quindi all'organo centrale della sensibilità, che sarà riscaldata o raffreddata a seguito dell'affezione ricevuta. Questa concezione permette ad Aristotele di spiegare il movimento animale innanzitutto come una reazione alla sensazione subita, che prenderà il segno di una fuga da ciò che è avvertito come doloroso e dal tentativo di restare presso ciò che è invece piacevole. Anche le forme più complesse di movimento vengono ricondotte allo

rilevante per comprendere il tema dell'*orexis*, estremamente prossimo a quello dell'*hēdonē*, anche se in X.4 la connessione è piuttosto implicita.<sup>13</sup> La connessione è invece esplicita nei contesti immediatamente dedicati all'*orexis* – ed in particolare per esempio *De An.* III.9-10, *MA* 6-11 – dove la dimensione etica si innesta nella più ampia descrizione dei viventi, benché emerga nella sua specificità solo nel caso dell'uomo, sulla base della sua capacità di operare una discriminazione discorsiva delle apparenze sensibili (*phantasma*) e quindi dei *phainomena agatha*.

Il relativo scollamento tra *aisthēsis* e *hēdonē* permetterà di introdurre tra loro il tema dell'*hexis*, e con esso la possibilità di indicare come massimamente piacevole quell'attività che realizza l'aspetto distintivo di ciascuna forma di vita. Si ottiene così una declinazione del discorso sull'*hēdonē* in una peculiare prospettiva etica. In questo senso sembra possibile assumere come baricentro di questa seconda parte del capitolo il seguente brano, in cui la connessione vigente tra l'*hēdonē* e la *teleiōsis* viene portata in primo piano:

C'è infatti piacere in relazione ad ogni sensazione, e similmente anche per la ragione e la contemplazione, ma la più piacevole è la più perfetta, e la più perfetta è quella che consiste nell'essere ben disposto in relazione alle cose migliori tra quelle che le competono.

*EN X.4, 1174b20-3*

L'etica aristotelica mira ad eleggere la contemplazione come la migliore attività cui l'uomo possa aspirare, per quanto essa individui una vita di per sé divina.<sup>14</sup> Con ciò Aristotele non sembra voler semplicemente *sussumere* le facoltà gerarchicamente inferiori a quelle che intervengono come

---

stesso modello somatico, con la significativa differenza che nei viventi in cui interviene la *phantasia* nasce la possibilità di un comportamento indirizzato a degli oggetti non immediatamente disponibili nel campo percettivo e, contemporaneamente, la necessità di discriminare tra diverse apparenze del bene e del piacevole. Cfr. *MA* 6-11 e *De An.* III.9-11. Una descrizione particolarmente chiara di tale modello può essere rinvenuta in LABARRIÈRE 1984 e MOSS 2012. Per una più dettagliato esame della questione si veda il capitolo della presente tesi dedicato al *MA*.

<sup>13</sup>Cfr. *EN X.4, 1175a15-16*.

<sup>14</sup>Cfr. *EN X.7-9*.

differenza specifica nella definizione di ciascun vivente. L'uomo, animale mortale, intellettualmente come linguisticamente e politicamente dotato, non può realizzare le attività che lo distinguono dagli altri animali e che ne identificano la natura astraendo dalle condizioni materiali di queste stesse attività, in quanto il pensiero non può aver luogo nell'uomo se non attraverso la mediazione di quanto gli proviene dall'esterno, e quindi attraverso processi cinetici e genetici diretti da un principio interno del movimento.<sup>15</sup> Né sembra del tutto soddisfacente ravvisare in tale disponibilità solo condizionata della capacità noetica nient'altro che il marchio difettivo della natura umana rispetto a quella divina.<sup>16</sup> Nell'ambito della filosofia aristotelica sembra infatti possibile costruire un'altra opzione rispetto all'alternativa posta tra una connotazione prevalentemente negativa dei processi fisici e sensibili anteposti all'attività intellettuale, e la loro immediata sussunzione ad un'attività che opera negandone la specificità. La vita intellettuale è infatti la migliore per l'uomo e contemporaneamente, in modo non accidentale, la più piacevole, il che sottolinea ad un altro livello la connessione vigente tra la sensazione ed pensiero di cui l'uo-

<sup>15</sup>Da questo punto di vista sembra opportuno ribadire che Aristotele ritiene che anche chi aderisce alla vita noetica deve comunque esercitare le virtù preordinate a quella dianoetica, continuando in generale l'opera di mediazione dei beni esteriori (τὰ ἔκτατα). Cfr. in questo senso *EN* I.8, VII.12 X.7, 1178b5-7 e 1179a33 ss. Si è d'altra parte visto a partire dal *De An.* che la *noēsis* costituisce un caso esemplare di attività, in quanto, una volta giunto alla maturità intellettuale, l'uomo è capace di esercitare il pensiero indipendentemente dal contributo dell'*aisthēsis*, proponendosi quindi come la migliore approssimazione possibile al modello dell'automovimento. Nel contesto dell'*EN* il miglior testimone di tale posizione sembra essere il capitolo X.7-8 (cfr. WIELAND 1993, p. 313). L'indipendenza del *nous* dall'*aisthēsis*, già limitata dall'uso che nella *noēsis* si fa della *phantasia*, dovrà ancora essere riletta a partire dal fatto che la stessa *noēsis* è per l'uomo un'attività piacevole.

<sup>16</sup>Con ciò non si intende nascondere che Aristotele stesso fornisce gli elementi per una tale interpretazione, ben esemplificata dalla lettura jaegeriana delle così dette opere giovanili di Aristotele (cfr. JAEGER 1935, p. 129). La stessa *EN*, ammettendo la natura divina del pensiero, riconoscendo la capacità limitata dell'uomo di parteciparne e mantenerla in atto, nonché spingendo accuratamente l'uomo ad andare oltre la dimensione che i poeti e la tradizione hanno ritagliato per l'uomo, potrebbe essere chiamata a testimonianza di quell'atteggiamento che Jaeger ha inteso come platonizzante e tragico. Non è per negare tali aspetti che cerco di rintracciare gli elementi di una connotazione almeno in parte differente, ma perché presi a sé essi rischiano di produrre una rappresentazione eccessivamente unilaterale del pensiero aristotelico, che può essere equilibrata dalla considerazione del tema del piacere.

mo è capace. In questo senso, il superamento della conoscenza sensibile in quella intellegibile non abolisce la sensibilità ma la assume portandola a compimento. Il fatto che anche l'accesso alla dimensione noetica sia nell'uomo il risultato di una necessaria quanto faticosa mediazione delle condizioni esterne di possibilità è ciò che contemporaneamente apre alla dimensione piacevole della stessa νόησις, e che impone all'uomo il compito di tener distinta la nozione di bene da quella di piacere, in modo da riconoscere e perseguire quei piaceri che sono di per sé anche dei beni.<sup>17</sup> Il frequente riferimento ai beni esteriori (τὰ ἔκτὰ) quali termini di una relazione che vincola gli uomini ad una realizzazione parziale dell'*autarchia*, ed il cui conseguimento costituisce la premessa necessaria non solo alla più elementare vita biologica ma anche alla vita contemplativa, dovrebbe costituire il segno più evidente del carattere necessario e quindi essenziale di tale mediazione.<sup>18</sup> Il radicamento dell'attività contemplativa umana nella continua mediazione dei rapporti tra il singolo individuo vivente e l'ambiente circostante sembra avere una chiara eco anche nel capitolo ora in questione, dove difatti l'*aisthēsis* viene eletta a modello generale della relazione vigente tra attività e piacere, per poi ricostruire su tale base la peculiare disposizione della *dianoia* e del *theōrein*:

Αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης, τελείως δὲ τῆς εὖ διακειμένης πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν (τοιούτου γὰρ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ ἢ τελεία ἐνέργεια· αὐτὴν δὲ λέγειν ἐνεργεῖν, ἢ ἐν ᾧ ἐστὶ, μὴθὲν διαφερέτω), καθ' ἑκάστην δὴ βελτίστη ἐστὶν ἢ ἐνέργεια τοῦ ἄριστα διακειμένου πρὸς τὸ κράτιστον τῶν ὑπ' αὐτήν. αὕτη δ' ἂν τελειοτάτη εἴη καὶ ἡδίστη.

Poiché ogni sensazione è in atto in relazione al sensibile, compiutamente quando si trova ben disposta in relazione alla più bella tra le cose che dipendono dalla sensazione (sembra infatti che sia soprattutto di tal fatta *l'atto compiuto*, e non c'è differenza nel dire che è questa

<sup>17</sup>Sulla connessione tra le attività dell'anima secondo virtù e il piacere, cfr, *EN* I.9 1098b22 ss., VII.12 e 15 (in particolare rr. 1154b25 ss.), X.1-2.

<sup>18</sup>Sulla distinzione dei diversi tipi di beni cfr. *EN* I.8, 1098b13. Il passo contiene l'identificazione dei beni interni in quelle attività (*energeia*) che hanno il fine nel loro stesso esercizio, di contro alle *kinēseis* che sono rivolte a fini estrinseci.

[la sensazione] ad essere in atto, o ciò in cui questa si trova), per ciascuna è quindi migliore l'attività che consiste nell'esser disposto in modo eccellente in relazione alla più elevata tra le cose che ne dipendono. Questa sarà la più compiuta e la più piacevole.

EN X.4, 1174b14-20

In X.4 Aristotele non fa riferimento diretto al processo fisiologico e cinetico premesso alla percezione sensibile, che pure è adombrato nella relazione tra *aisthēsis* ed *aisthēta* qui appena accennata.<sup>19</sup> La questione viene ora affrontata da un punto di vista differente, guardando non più al processo con cui la sensazione si trova a coincidere, ma all'attività, e quindi al piacere, che la relazione ad un oggetto adeguato pone in essere.

Posto il caso particolare dell'attività e del piacere connessi con la sensazione, Aristotele può generalizzare: se nel caso della sensazione l'atto migliore è quello che si realizza in relazione ad un oggetto eccellente, in generale l'attività migliore è quella nei confronti dei migliori tra i termini con cui ciascuna forma di vita – ed in particolare l'uomo –, può entrare in relazione. E ancora, stabilito un terreno di confronto tra le diverse attività di cui gli uomini sono capaci, si potrà anche individuare l'attività migliore in quella connessa con la facoltà che li qualifica rispetto agli animali.

Quel che più interessa in questa sede è registrare l'ulteriore fase della determinazione del piacere in cui siamo così entrati. Il piacere sembra infatti tratto fuori dal paragone iniziale con il vedere (che pure ha permesso di distinguerlo dai processi di natura cinetica), e quindi anche distinto da un'accezione generica di *energeia*. Il piacere *completa*, porta a perfezione, l'attività già in essere, e per ciò stesso la intensifica, in quanto «il piacere accresce l'attività» (συναύξει τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονή<sup>20</sup>), risultando così contemporaneamente congenere all'attività e da essa distinta.

<sup>19</sup>Il processo fisiologico richiesto dall'*aisthēsis*, e con cui questa si trova in parte a coincidere, viene esaminato nella parte centrale del *De An.*, in cui gli *aisthēta* sono intesi come gli *antikeimena* che possono attivare una *alloiōsis tis*, un'alterazione somatica qualificata il cui esito ultimo è l'atto del sentire. Ulteriori riferimenti alla relazione vigente tra *aisthēsis* ed *alloiōsis* sono reperibili in *Ph.* VII.2-3. Sul dibattito, ancora attuale, circa la reale incidenza dell'alterazione nel modello aristotelico della sensazione si veda la nota 23 a p. 16.

<sup>20</sup>EN X.5, 1175a30.

Occorre quindi chiarire il modo in cui il piacere si aggiunge o *sopravviene* su un'attività, il che equivale a stabilire un criterio che lo distingua in generale dall'attività su cui interviene. La distinzione non riguarda infatti più soltanto la possibilità di intendere una data qualità come piacevole anziché dolorosa, ma dà luogo ad una più generale divaricazione tra la nozione di piacere e quella di *energeia*, che deve però ricadere interamente nell'ambito della stessa *energeia*.

Far coincidere il piacere con la sensibilità equivarrebbe infatti a pretendere che il medico da una parte e la salute dall'altra abbiano lo stesso ruolo nel processo di guarigione di un paziente. Da questo punto di vista il piacere è – alquanto pericolosamente – paragonato alla salute, ovvero all'*hexis* che si ottiene al termine del processo di guarigione.<sup>21</sup> Il percepire infatti altro non è se non la relazione tra una facoltà naturale (paragonabile a quella di guarire) ed un sensibile in atto (paragonabile al medico), responsabile dell'attivazione di un processo che non ha luogo nell'agente ma nel paziente. Si può quindi dire che il sensibile porta a compimento l'*aisthēsis*, e proprio per questo occorre precisare che il piacere opera in modo diverso, dislocandosi all'estremo opposto del processo, non al suo inizio, ma all'acme della sua realizzazione.

Questa ulteriore precisazione, se permette di distinguere il piacere dall'attività che con esso è portata a compimento, rischia però di identificarlo con una sorta di *hexis*, già a partire dal paragone con la salute. La salute è infatti definita da Aristotele come un particolare stato virtuoso del corpo, ovvero come un equilibrio delle qualità primarie da cui il corpo è per sua natura affetto.<sup>22</sup> Anche l'*hexis compie* l'atto da cui scaturisce, e come il piacere, deve essere intesa come un termine relativo. Tuttavia l'*hexis* individua un altro aspetto del processo inaugurato dal sensibile, in cui l'atto è gradualmente raccolto in una predisposizione della capacità naturale. Non così il piacere:

---

<sup>21</sup>Il rischio è quello di far coincidere il piacere con il fine dell'attività, conclusione che sarebbe inaccettabile, anche alla luce di *EN* VII.11-14.

<sup>22</sup>Si può in questo senso rinviare, tra i numerosi *loci* che testimoniano tale posizione, all'esame dell'*hexis* condotto in *Ph.* VII.3, di cui si è data lettura nel capitolo precedente.

τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἢ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἔξις ἐνυπάρχουσα,  
ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἢ ὥρα.

Ma il piacere non compie l'atto nemmeno come l'*abito* che sia già presente, ma come un certo fine sopraggiungente, al modo dello splendore in coloro che sono nel fiore dell'età.

EN X.4, 1174b31-1175a1

La polarità non è qui istituita immediatamente tra l'*hēdonē* e l'*hexis*, ma tra i due participi che connotano e descrivono il loro modo di essere. L'*hexis* viene infatti intesa come qualcosa che, una volta acquisita, esiste in forma statica. Per l'*hēdonē* Aristotele adotta invece un termine che mantiene ed intensifica l'aspetto progressivo del verbo *gignomai*,<sup>23</sup> in modo da indicare che essa si esaurisce nel suo stesso venire ad essere, che non esiste la possibilità di conservare il piacere astraendolo dall'atto in cui si dà e di cui condivide ogni limite.<sup>24</sup> L'*hexis* non connota un'attività nel suo aspetto progressivo, dinamico, e deve essere semmai intesa come una caratteristi-

<sup>23</sup>Cfr. KAHN 2009, in particolare le pp. 27 ss. per l'uso di *gignomai* e 54 ss. per *huparkein*. In un contesto più specificamente aristotelico risulta utile il riferimento a WIELAND 1993, p. 139 ss. ed al capitolo II dell'introduzione a RASHED 2005.

<sup>24</sup>Il participio ἐπιγινόμενόν viene significativamente reso in inglese con riferimento alla nozione di *supervenienza*, ovvero a quel particolare tipo di cambiamento, spesso accomunato al così detto *Cambridge change*, che ha luogo in un dato soggetto al variare di una caratteristica propria di un secondo soggetto: «Pleasure completes the activity not as the inherent state does, but as an end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age» (BARNES 1991). Il passo citato è quindi spesso assunto nel dibattito inerente all'opportunità di adottare la nozione moderna di *supervenienza* nel contesto del pensiero aristotelico, che in questo senso ha avuto una voce autorevole in WARDY 1990, a proposito di *Ph.* VII.3. Per una prima rassegna delle diverse posizioni cfr. CASTON 1993, ed il recente MASO et al. 2011 (di quest'ultimo volume si veda in particolare il contributo di Carlo Natali). L'ampio dibattito inaugurato da tale proposta si è nel tempo fuso con quello inerente alla pertinenza di una qualche versione del paradigma riduzionista nell'interpretazione della psicologia, oltre che della *Ph.* di Aristotele (su questo argomento si veda anche la n. 23 a p. 16). In tale contesto la nozione di *supervenienza* sembra quella maggiormente adeguata allo studio aristotelico delle transizioni tra stati ed attività, specie rispetto ai tentativi di applicare le versioni fisicaliste e funzionaliste del riduzionismo. Tuttavia è stato mostrato che anche la nozione di *supervenienza*, se presa in un'accezione tecnica, non ricalca fedelmente la descrizione aristotelica dei processi e delle transizioni (cfr. in questo senso CASTON 1993). Il dibattito ha comunque avuto l'indubbio vantaggio di suscitare delle importanti reazioni che, rifiutando a diverso titolo di adattare Aristotele ad una qualche forma di materialismo, hanno messo in luce gli aspetti forse più fecondi della sua filosofia della natura.

ca della *dynamis*. Al contrario l'*ēdonē* appartiene decisamente alla rubrica dell'atto, e sorge come un'increspatura sulla superficie di un'attività già in essere, come la schiuma dell'onda da cui nasce Afrodite.

## 4 Tra biologia e filosofia prima: un problema attuale

Nel corso dei capitoli precedenti si è cercato di ricostruire diversi aspetti della nozione aristotelica di *nous*, con particolare riferimento alla prestazione umana del pensiero. Si è infatti mostrato che verso il tema del *nous* convergono numerose questioni, ed in particolare quelle relative alle nozioni di *energeia*, *kinēsis* e *genesis*. Comprendere il modo della *noēsis* tanto peculiare all'uomo da definirlo e differenziarlo dalle altre forme di vita ha significato innanzitutto situarsi su una più ampia descrizione del fenomeno della vita e dei diversi livelli di interazione che i singoli individui viventi stabiliscono con il proprio ambiente naturale. Se da un primo punto di vista questa connessione con l'ambiente costituisce una limitazione dell'*autarkeia* di cui i viventi sono capaci, tale limitazione può d'altra parte essere intesa come una predisposizione in direzione di una complessità di rapporti e relazioni, possibile a partire da un'attività avente in generale forma riflessiva e centripeta. Tracciato questo quadro è necessario tener ferma la distinzione tra processi di natura cinetica e diacronica, e le forme di attualità che ne dipendono, che si collocano all'apice di una *kinēsis*, pur non coincidendo con essa. Tale distinzione sembra valida per ogni forma di attività dei viventi – e quindi ad ogni livello dell'interazione con l'ambiente circostante – e tuttavia è del tutto peculiare al caso della *noēsis*.

In questo senso un contributo irrinunciabile al discorso sul *nous* che si è cercato di imbastire può essere ottenuto da una lettura del *MA*. Trattato più che mai controverso, il *MA* ci consegna infatti numerose informazioni sui diversi livelli a cui interagiscono le facoltà conoscitive umane, ma permette al contempo di includere il discorso sull'anima e le facoltà all'in-

terno di un contesto teorico quantomai ampio. Il *MA* può essere preso a punto di riferimento per la comprensione del ruolo di motore immobile e di principio interno del movimento attribuito all'anima dei viventi mortali. La sua analisi prende in carico la distribuzione interna ed esterna delle condizioni del movimento degli esseri che, a diverso titolo e grado, possono essere considerati degli *autokinēta*, e non manca di mettere a fuoco il problema di una forma di attualità che, pur non potendo coincidere con una *kinēsis*, dipende a sua volta dai processi diacronici cui è in generale soggetto il vivente. Si dimostra così che la *noēsis* umana non è un fenomeno del tutto isolato e privo di precedenti, ma costituisce l'ultimo coerente sviluppo di una forma di vita intrinsecamente predisposta verso forme di autoriferimento.

D'altra parte il *MA* è notoriamente affetto da numerosi problemi esegetici ed interpretativi, che hanno condotto solo in tempi relativamente recenti alla sua inclusione tra le opere autentiche di Aristotele. Prima di ricostruire gli argomenti veicolati dal *MA* che risultano rilevanti per la ricerca in corso, sembra opportuno menzionare almeno brevemente le difficoltà che sono scaturite dal contenuto del trattato, ed in particolare dalla questione della sua forma *interdisciplinare*. Il fatto che nel *MA* si trovino strettamente connessi argomentazioni provenienti dai diversi fronti della ricerca aristotelica è stato considerato una delle prove della sua inautenticità, ma anche quando è stato ammesso come autentico, quest'argomento continua ad alimentare un ampio dibattito.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Il tema dell'originalità del *MA*, e quindi quello della compatibilità del suo contenuto con i fronti del pensiero aristotelico che esso chiama in causa, è stato affrontato dai maggiori specialisti della materia. Occorre infatti citare i contributi di Eduard Zeller, Werner Jaeger, Françoise Nuyens, Luigi Torraca, da cui dipendono e con cui si confrontano gli interventi più recenti di Diego Lanza, Pierre Louis e Martha Craven Nussbaum. Il panorama degli studi è stato di recente arricchito dal *Symposium aristotelicum* tenutosi a Monaco nel luglio del 2001, i cui atti non sono ancora stati pubblicati, e dal convegno internazionale che si è svolto a Lille, nell'ottobre del 2001, i cui contributi sono stati raccolti in LAKS e RASHED 2004. Di recente è stata anche pubblicata una nuova traduzione francese del trattato (MOREL 2013), mentre sono in preparazione una nuova edizione critica (PRIMAVESI 2014) ed una nuova tradizione tedesca (PRIMAVESI e CORCILIUS 2014).

#### 4.1 Il *De Motu Animalium*

Le principali motivazioni addotte per sostenere l'inautenticità del *MA* basano (1) su una presunta citazione del *Spir.* (a tutt'oggi considerato spurio), contenuta alle rr. 703a10-2 ed inerente la questione dello *pneuma*; (2) sulla sostanziale assenza di espliciti riferimenti al *MA* negli altri trattati di accertata autenticità; (3) sulla pretesa incompatibilità teorica tra il *MA* ed il *De An.* sui temi della collocazione organica dell'anima e sul ruolo giocato dalla nozione di *pneuma*, argomenti considerati incompatibili con l'approccio ileomorfo; (4) sul carattere eccessivamente sintetico del *MA*, qualificato come disorganico o aporetico.<sup>2</sup>

La prima questione, posta inizialmente da Valentin Rose e da Edmund Zeller, è stata ampiamente contrastata da Werner Jaeger, attraverso un esteso studio della nozione aristotelica di *pneuma*, ed una ricostruzione dei possibili candidati per le righe in cui si era riconosciuta la citazione dal *Spir.* Sull'argomento è poi tornato Luigi Torraca, dopo il cui intervento non sembra che si sia ulteriormente cercato di mettere in immediata connessione i due trattati.<sup>3</sup>

Come recentemente notato da Pier Louis-Morel,<sup>4</sup> il problema della mancanza di riferimenti incrociati che mirino al *MA* a partire dalle opere normalmente considerate autentiche non ha trovato una soluzione definitiva. I maggiori tentativi in questo senso restano quelli di Jaeger, Torraca e Nussbaum. Jaeger ha sottolineato l'immediata prossimità teorica tra *De An.* III.9-11 ed il *MA*, sostenendo anche la possibilità che il rinvio ad un *peri poreias* possa in realtà essere destinato proprio al *MA*, piuttosto che all'attuale *IA*, dato che il titolo attuale non può essere considerato del tutto attendibile.<sup>5</sup> Per quanto però la connessione teorica con *De An.* III.9-11

<sup>2</sup>Per una ricostruzione del dibattito circa l'originalità del *MA*, cfr. JAEGER 1913b, TORRACA 1958b, LOUIS 1973, NUSSBAUM 1978, MOREL 2007, p. 93 ss.

<sup>3</sup>Cfr. JAEGER 1913b; TORRACA 1958b. Su questo ed i successivi argomenti si veda anche NUSSBAUM 1978, p. 1-19.

<sup>4</sup>MOREL 2007, p. 26 ss.

<sup>5</sup>La locuzione *περὶ κινήσεως τῆς τῶν ζώων*, collocata nella prima riga del trattato, è stata adottata come titolo dell'opera anche se, a ben vedere con tale espressione il testo non designa l'oggetto dell'attuale *MA*, ma l'argomento di una ricerca che viene qui

sia indubbia, la possibilità di annoverare il rinvio ad un *peri poreias* come una garanzia dell'originalità del *MA* non è accertabile. Anche i tentativi di Torraca e Nussbaum di reperire, rispettivamente, in *PA* IV.11, 692a17 e *Sens.* 1, 436a9, dei riferimenti più o meno espliciti al tema del *MA* non sembrano aver conseguito dei risultati affidabili,<sup>6</sup> e l'unico indizio dotato di una certa plausibilità resta quello contenuto nelle righe finali del *Div.Somn.* che, spesso tralasciate dai traduttori, annunciano un trattato sul movimento comune agli animali.<sup>7</sup> La plausibilità di questo rinvio si basa infatti sul fatto che i manoscritti greci indipendenti in cui è stato tramandato il *MA* lo collocano appunto al centro della raccolta dei piccoli trattati di storia naturale, da cui è stato tratto fuori in epoca moderna.<sup>8</sup>

Più densi da un punto di vista teorico sono le obiezioni all'originalità del *MA* suscitate a partire dalla sua presunta incompatibilità con l'ilemorfismo del *De An.* ed il suo carattere sintetico, disorganico ed eterogeneo. Rinviando la questione della compatibilità con il *De An.* alle pagine seguenti,<sup>9</sup> sembra opportuno affrontare direttamente il problema della presunta eterogeneità – o interdisciplinarietà – del *MA*.

## 4.2 Quale contesto teorico?

Di fatto dopo gli studi di Jaeger l'autenticità del *MA* non è stata più messa seriamente in discussione. Tuttavia alcuni aspetti del dibattito che ancora oggi l'opera non manca di suscitare dipendono direttamente dagli argomenti già schierati a favore o contro la sua originalità. Due questioni

---

considerata già conclusa. Il più probabile destinatario di quest'espressione è il *IA*, anche sulla base di *Cael.* II.2 248b13-4 e *PA* IV-13 696a11-2. Allo stato attuale, nonostante il tentativo di TORRACA 1958a, p. 39, non sembra possibile congetturare un altro titolo. Su questo problema, cfr. LOUIS 1973, NUSSBAUM 1978, 10-1 e 273-4, FAZZO 2004, p. 210-2.

<sup>6</sup>TORRACA 1958b, p. 232, NUSSBAUM 1978, p. 9. Nel primo caso si tratta ancora di un rinvio ad un *peri poreias*. Nussbaum candida invece il *MA* quale destinatario di un rinvio ad un esame generale della nozione di *orexis* brevemente annunciato nell'*incipit* del *Sens.*. Quest'ultima ipotesi ha il vantaggio di sottolineare la continuità tra il *MA* ed i *PN*, ma si basa ancora su un'interpretazione resa possibile da una specifica selezione del contenuto dello stesso *MA* effettivamente non accertabile.

<sup>7</sup>*Div.Somn.*, 464b19: περὶ δὲ κινήσεως τῆς κοινῆς τῶν ζώων λεκτέον.

<sup>8</sup>Su questi temi si veda RASHED 2007 e FAZZO 2004.

<sup>9</sup>Cfr. *infra*, p. 122 e 124.

in particolare continuano a orientare l'interpretazione odierna del trattato: in primo luogo il problema dell'effettiva estensione teorica del *MA*, in quanto la peculiare eterogeneità dei temi in esso affrontati lo fanno apparire come una sorta di sintesi, che opera contemporaneamente su più domini di ricerca; in secondo luogo la questione della sua collocazione nel *corpus* aristotelico, della funzione teorica cui esso è destinato nel complesso degli scritti di biologia, fisica e cosmologia da una parte, e di quelli attinenti la filosofia prima e l'etica dall'altra.

Entrambi questi temi hanno ricevuto un'impostazione decisiva nel saggio introduttivo e nel vasto apparato di note che Martha Craven Nussbaum ha dedicato al *MA*, rileggendo tra l'altro la questione dell'interdisciplinarietà del *MA* alla luce del dibattito sul metodo della ricerca scientifica delineato da Aristotele negli *Analitici*. Nussbaum ha infatti messo in questione la compatibilità teorica della ricerca effettivamente condotta nel *MA* con il metodo delineato negli *Analitici*.<sup>10</sup> La studiosa ritiene infatti che l'assetto interdisciplinare del *MA* sia sostanzialmente incompatibile con il dipartimentismo scientifico richiesto negli *Analitici*, ed in particolare con la prescrizione di stabilire per ciascuna scienza un preciso dominio di ricerca, e di assumere in relazione ad esso dei principi certi e necessari ma anche specifici ed appropriati, in quanto è a partire da essi che si dovrà procedere a rendere conto della classe di fenomeni oggetto di studio.<sup>11</sup> Una tale prescrizione sembra peraltro escludere la possibilità di mutuare metodi e principi di ricerca da un dominio all'altro, così come di applicare per analogia i risultati ottenuti in un campo a degli oggetti differenti, o ancora di tentare una dimostrazione di ipotesi scientifiche esibendo prove attinenti ad un differente dominio.<sup>12</sup> Di contro, il *MA* si pone come

---

<sup>10</sup>L'intervento di si inserisce così nel dibattito sul ruolo effettivamente giocato dagli *Analitici* nel contesto della ricerca aristotelica. Per una prima ricostruzione del dibattito, e dei risvolti che esso prende nell'interpretazione del *MA*, si veda, oltre che NUSSBAUM 1978, p. 107-14, MOREL 2007, p. 99-100, JOHANSEN 2012, p. 43-6. Per un primo esame complessivo del dibattito si veda BERTI 1991.

<sup>11</sup>NUSSBAUM 1978, p. 109 cita in questo senso *APr.* I.30, 46a17 ss., *APo.* I.27, ma anche 76a26-30, 74b25, 84b14-18.

<sup>12</sup>Come esempi dell'effettiva adesione di Aristotele al dipartimentismo scientifico vengono portati alcuni passi in cui sembrano prospettate diverse strade di ricerca, da per-

un campione di interdisciplinarietà, ricercando a più riprese isomorfie ed analogie tra l'analisi dei viventi e quella del movimento dell'universo. Nel testo, Aristotele fa infatti uso di nozioni mutuata dalla biologia per provare conclusioni di ordine cosmologico, e viceversa, dando l'impressione di concepire le due ricerche come parti integranti l'una dell'altra.

La soluzione prospettata da Nussbaum, che nel sollevare la questione non intendeva trarne un argomento a sfavore dell'autenticità o della consistenza teorica del *MA*, è che il trattato sia stato deliberatamente scritto con l'intenzione di ripensare i vincoli precedentemente imposti alla ricerca scientifica. L'assetto interdisciplinare che gli è stato conferito manifesterebbe quindi la volontà, da parte di Aristotele, di mettere in discussione un dipartimentismo ora avvertito come eccessivamente rigido, sottoponendo ad autocritica gli assunti altrove stabiliti, al fine di costruire un'immagine più flessibile della ricerca scientifica.<sup>13</sup> In base a tale ricostruzione il trattato non apparirebbe più come un'inattesa sintesi di argomenti diversi, e la sua peculiare ampiezza tematica, rispondendo ad una precisa volontà, risulterebbe giustificata. Nussbaum riconosce quindi che almeno metà del trattato intitolato al movimento degli animali è dedicato all'universo, e che una vera e propria bipartizione tematica può essere rinvenuta già nell'*incipit*, accrescendo l'impressione che essa risponda ad una precisa intenzione teorica. Nell'*incipit* Aristotele destina infatti il *MA* al duplice fine (1) di superare le ricerche particolari sui vari modi in cui si muovono gli animali, stabilendo le condizioni generali che li rendono possibili (698a1-7), (2) e di provare la validità della dottrina del primo motore immobile, applicandola al caso concreto e particolare del movimento animale (698a7-14).<sup>14</sup> Sulla base dell'interpretazione di Nussbaum sembra quindi possibile affermare che il *MA*, sia per il suo *incipit* sia per le divisioni interne che lo caratterizzano, si configura come un trattato *bi-fronte*, che da un lato guarda alla *Ph.*, utilizzandone e mettendone alla prova gli assunti teorici, dall'altra si pone nella serie dei trattati sugli ani-

---

correre separatamente, tra cui il prologo ai *Meteor.*, *Cael.* 268a1-6; *PA* 1.5, 644b22 ss.

<sup>13</sup>NUSSBAUM 1978, p. 113.

<sup>14</sup>Cfr. NUSSBAUM 1978, p. 114 ss.

mali, per precisare le condizioni psicologiche e fisiologiche dei movimenti finalizzati.

La posizione assunta da Nussbaum non è però universalmente condivisa. Avendo ammesso l'incompatibilità metodologica del *MA* con il principio del dipartimentismo scientifico formulato negli *APo.*, ed avendo ipotizzato che tale incompatibilità sia il frutto di una scelta deliberata, Nussbaum si trova infatti a reintrodurre il tema (ed il problema), di un'evoluzione del pensiero di Aristotele, afflitta da numerose difficoltà e pressoché universalmente rigettata per la mancanza di prove obiettive sufficienti.

Tra le interpretazioni recenti con cui negli ultimi anni si è cercato di far fronte al problema teorico sollevato da Nussbaum una delle ipotesi più convincenti sembra essere quella formulata da Pierre-Marie Morel. Morel ha tentato di allentare la tensione metodologica tra i due trattati rivalutando il piano complessivo del *MA* ed il ruolo in esso giocato dai capitoli dedicati al movimento del cielo. L'autore riconosce infatti al *MA* una precisa funzione teorica nei confronti del *De An.* e del *PA*, sostenendo che gli argomenti inerenti la cosmologia sono utilizzati al solo scopo di precisare la sostanziale discontinuità dei due campi di indagine, e non per stabilire delle analogie.<sup>15</sup> Morel sottolinea in questo senso l'importanza delle informazioni contenute nelle righe conclusive del trattato, stando alle quali il *MA* sarebbe posto a completamento degli scritti di psicologia e fisiologia, ed in una posizione di transizione rispetto al *GA*.<sup>16</sup> La funzione teorica del *MA* sarebbe allora quella di rappresentare in atto l'unità dinamica ed articolata degli esseri animati. In esso si tenterebbe di integrare la prospettiva moriologica e quella ilemorfica, dando vita ad un modello dinamico e ponendo l'accento sul ruolo del cuore come principio di una totalità articolata, responsabile di un movimento che realizza l'unità delle parti costitutive. In questo quadro teorico il *MA* rendereb-

---

<sup>15</sup>In MOREL 2007, l'autore fornisce un'estesa interpretazione del *MA*, contestualizzandolo in particolare rispetto al *De An.* ed ai *PN*. L'autore ha ribadito in forma maggiormente sintetica le proprie posizioni nel saggio introduttivo alla nuova traduzione francese del *MA* (MOREL 2013).

<sup>16</sup>Cfr. *MA* 11, 704a3-b3: « Riguardo alle parti di ciascuno degli animali e riguardo all'anima, e ancora per quanto attiene la sensazione, il sonno, la memoria ed il movimento comune, abbiamo esposto le cause. Resta ora da parlare della generazione. ».

be conto delle più complesse forme di attività che richiedono il concorso di anima e corpo, concludendo il progetto dei *PN*. Il tema centrale del *MA* sarebbe allora quello dell'*autonomia animale*, ovvero del modo in cui gli animali costituiscono una realizzazione, per quanto parziale e limitata, del modello dell'automotore, risultando capaci di integrare i fattori esterni del movimento – anche attraverso attività volontarie ed intenzionali – in modo da perseguire un equilibrio organico.<sup>17</sup> Con una tale ricostruzione Morel intende preservare il *MA* dal rischio insito nel considerarlo luogo di sintesi tra fisica, biologia e filosofia prima, sollevandolo quindi dal rischio di un conflitto con gli *Analitici*.<sup>18</sup>

Mediante quest'interpretazione l'autore riesce a mettere in luce il particolare ruolo del *MA* rispetto alle opere evocate nelle sue righe finali. Indicando come obiettivo teorico del trattato quello di fornire una rappresentazione dinamica dei principi elaborati nel *PA*, si dispiega infatti la reale portata teorica di un trattato che altrimenti potrebbe essere considerato tutt'altro che rilevante ed originale. Per sostenere tale lettura l'autore sembra però costretto a ridimensionare significativamente, se non a marginalizzare, il ruolo giocato dalla prima metà del trattato, attribuendo esplicitamente agli argomenti cosmologici una funzione accessoria e non necessaria al complesso dell'opera,<sup>19</sup> fino a qualificarli come una mera digressione.<sup>20</sup> Tali argomenti sarebbero utilizzati al solo scopo di far emergere la specificità del movimento animale rispetto a quello degli esseri incorruttibili, ovvero per escludere dall'oggetto di ricerca il moto del cielo, mentre la questione centrale del trattato sarebbe quella posta a partire dal nono capitolo.<sup>21</sup> Per evitare l'accusa di incompatibilità con gli *Analitici* viene quindi sottostimato l'accostamento tra il movimento degli animali e quello del cielo, peraltro tutt'altro che infrequente nel complesso della filosofia aristotelica.<sup>22</sup>

<sup>17</sup>Cfr. MOREL 2007, 23 ss., ma anche 94 ss.

<sup>18</sup>Cfr. MOREL 2007, p. 24 ss.

<sup>19</sup>MOREL 2007, p. 99.

<sup>20</sup>MOREL 2002, p. 25.

<sup>21</sup>MOREL 2007, p. 25.

<sup>22</sup>I due temi appaiono concatenati in diverse occasioni, ed in particolare durante l'esame della teoria del primo motore immobile. Si pensi innanzitutto a *Ph.* VIII, in particolare

Un'interpretazione di segno inverso, è quella elaborata da Silvia Fazzo. La studiosa indica quale tema precipuo del trattato la nozione di 'motore immobile', che costituirebbe la soluzione aristotelica al dibattito, già platonico, sugli esseri capaci di muoversi da sé. Tanto gli animali quanto il cielo rappresenterebbero le possibili esemplificazioni del modello dell'*autokinēton*.<sup>23</sup> Ciò non esclude che essi esibiscano delle differenze più che significative, le quali però non rendono impossibile quel confronto che costituisce parte integrante della ricerca. La distinzione, netta e significativa, ha anzi una preziosa funzione teorica, e gli argomenti recati a tal proposito nel *MA* sono, almeno in parte, i medesimi già presentati in *Ph.* VIII, stando al quale gli animali sono solo relativamente indipendenti, hanno una capacità limitata e parziale di dare inizio da sé al proprio movimento, ma restano ampiamente dipendenti dall'interazione con l'ambiente circostante, dando luogo a delle attività aventi un punto di arresto nel conseguimento del fine cui sono indirizzate.<sup>24</sup> L'obiettivo indicato nelle prime righe del trattato è quindi quello di stabilire o ribadire le condizioni di possibilità valide sia per il movimento degli animali che per quello dell'universo. In questo quadro, il raffronto tra gli animali ed il cielo permette di passare dal tema del principio interno del movimento a quello relativo ad un principio immobile esterno, in mancanza del quale gli esseri capaci di muoversi non potranno padroneggiare i propri movimenti.<sup>25</sup>

Se la giustapposizione dei temi del *MA* risulta così giustificata da un punto di vista teorico, Fazzo sottolinea però come diversi indizi suggeriscano che il trattato sia frutto di una redazione laboriosa e prolungata nel tempo. La studiosa isola una prima parte, considerandola più antica, costituita dai capitoli 2-5, il cui *incipit* (conservato alle righe 698a7-14)

---

il capitolo 5 dove, per specificare le caratteristiche del motore immobile responsabile del movimento del cielo si esamina il caso degli esseri viventi, mostrando che essi realizzano solo in modo incompleto il modello, per molti versi già platonico, dell'*autokinēton*.

<sup>23</sup>In termini più propriamente aristotelici si tratta del τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν. Il termine αὐτοκίνητον ricorre appena due volte nel *corpus* aristotelico – rispettivamente in *Ph.* VIII.5, 258a2 ed in *Fragmenta* 38, 5 – mentre l'espressione τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν è decisamente frequente in diverse varianti. Cfr. FAZZO 2004, p. 208. In ragione di una maggiore sinteticità dell'espressione si adopererà preferibilmente il termine *autokinēton*.

<sup>24</sup>Cfr. *Ph.* VIII.5 e *MA* 6, 699b29 ss.

<sup>25</sup>FAZZO 2004, p. 209-10.

annuncia un trattato sul motore immobile del cielo. Questa prima parte troverebbe immediata rispondenza in *Ph.* VIII, in quanto procede nell'esame del moto del cielo a partire dalla nozione di *autokinēton*. Un secondo nucleo teorico sarebbe invece costituito dai capitoli 6-11. Anche in questo caso le righe iniziali (700b4-11) sembrano recare traccia di un prologo a sé stante, che inaugura una ricerca sul movimento animale, e sul particolare ruolo in esso giocato dall'*orexis*. Questo secondo gruppo di capitoli risulta quindi affine ai *PN*, in quanto l'*orekton*, l'oggetto del desiderio, viene presentato quale motore immobile del movimento animale, ed a *Metaph.* XII, dato che nella sua analisi Aristotele sembrerebbe avvalersi della gerarchia motore-mosso-intermedio.

Rinvenendo due distinti *incipites* e due nuclei tematici differenti, Fazzo ipotizza quindi che due brevi trattati, inizialmente indipendenti, siano stati integrati in un'unica ricerca generale sull'automovimento solo in un secondo momento. Aristotele avrebbe anteposto al nuovo complesso un ulteriore prologo, che oggi si trova in testa al trattato (698a1-7), collocando di fatto il *MA* nel complesso delle ricerche sugli animali.<sup>26</sup> A giustificare la giustapposizione dei due brevi trattati avrebbe contribuito la loro affinità tematica: fusi insieme essi costituiscono un esame delle due distinte realizzazioni del modello dell'automotore e del primo motore immobile, recanti peraltro il segno di due versioni della medesima tesi, rispettivamente dipendenti da *Ph.* VIII e da *Metaph.* XII. La presenza di entrambe le formulazioni della dottrina del motore immobile permetterebbe quindi di confermare la continuità tematica e la probabile discontinuità genetica delle due parti del trattato.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup>La stratificazione di più *incipit* non è un fenomeno isolato all'interno del *corpus* aristotelico. Uno dei casi più eclatanti sembra essere quello del primo libro del *PA*, verosimilmente aggiunto all'opera in un momento successivo alla sua redazione, forse allo scopo di integrarlo nel complesso delle ricerche sugli animali. Caso analogo è anche quello del *Juv.*, nel cui capitolo iniziale sembrano conservati due distinti *incipites*.

<sup>27</sup>Cfr. FAZZO 2004, p. 217 ss.

### 4.3 L'uso dei riferimenti incrociati ed il loro significato nel *MA*

Pur mutando i punti di vista e le prospettive teoriche di partenza, si conferma tra gli interpreti un persistente uso dei riferimenti ad altri trattati, che nel *MA* sono particolarmente frequenti. I riferimenti incrociati sono stati tradizionalmente utilizzati quali indicazioni circa la cronologia relativa dei trattati, e quindi per stabilire rapporti di anteriorità e posteriorità nella genesi delle singole opere. Già nella ricostruzione jaegeriana essi giocavano un ruolo determinante, specie quando le informazioni che era possibile ricavarne erano palesemente contraddittorie, in quanto i riferimenti potevano allora essere assunti come spie di un avvenuto cambiamento nel paradigma teorico.<sup>28</sup> In questi casi essi venivano assunti quali indizi relativi alla stratificazione di distinti processi di revisione redazionale cui i trattati sarebbero stati soggetti nel tempo, utili a stabilire, al di là della forma in cui il *corpus* ci è giunto, l'epoca in cui le singole opere erano state effettivamente concepite. L'esito ultimo di quest'uso dei riferimenti sembra oggi consistere nell'assumerli quali segni di un continuo tentativo di *autointerpretazione* operato dallo stesso Aristotele, che nel tempo avrebbe più volte riorganizzato i propri scritti secondo progetti complessivi differenti.<sup>29</sup>

Si potrebbe quindi sostenere che i riferimenti incrociati, svincolati dalle esigenze della prospettiva genetico-evolutiva, possano ora essere assunti quali elementi rilevanti da un punto di vista teorico, latori di una funzione strutturale in quanto suggeriscono la disposizione reciproca delle singole materie che compongono il *corpus* aristotelico. Se prima essi venivano utilizzati per stabilire la cronologia relativa delle opere o per fissare le tappe del progresso scientifico aristotelico, la stratificazione delle differenti revisioni redazionali che essi testimonierebbero può ora essere considerata al di fuori di una prospettiva evolutiva. Prologhi ed epiloghi, premesse metodologiche e sintesi degli argomenti trattati, insieme

---

<sup>28</sup>Cfr. JAEGER 1935, p. 397.

<sup>29</sup>BRUNSCHWIG 1991; RASHED 2007.

agli stessi riferimenti incrociati, hanno in questo senso il compito di tenere insieme il *corpus*, intersecando linee di ricerca e prospettive teoriche differenti. I riferimenti possono quindi essere assunti come elementi dotati di una specifica densità teorica, e quali indicazioni circa il modo o i modi in cui diversi aspetti della filosofia aristotelica contribuiscono a formare un complesso articolato e relativamente solidale. Dal punto di vista del singolo trattato, si profila allora la possibilità di assumere i riferimenti quali indizi utili a stabilire le relazioni di dipendenza teorica che legano tra loro le singole opere garantendone l'intelligibilità.

Nel caso del *MA*, la scelta di attribuire ai riferimenti uno specifico valore teorico acquista una particolare rilevanza già da un punto di vista prettamente quantitativo. È stato ragionevolmente affermato che il *MA*, specie in proporzione alla sua esigua estensione, è l'opera che vanta il maggior numero di riferimenti, espliciti ed impliciti, ad altri trattati aristotelici. Tale circostanza è aggravata dal fatto che destinatari di tali riferimenti sono trattati appartenenti ai più diversi domini di ricerca.<sup>30</sup> Se si assumono i rinvii ad altri testi come rilevanti da un punto di vista teorico, la loro eccezionale frequenza permette di indicare tra i compiti teorici del trattato quello, del tutto particolare, di connettere tra loro diverse parti del *corpus* aristotelico.<sup>31</sup> Anche al di là dei contenuti teorici esplicitamente argomentati, il *MA* sarebbe in questo senso destinato a legare insieme diverse linee di ricerca, offrendosi quale punto di intersezione tra gli interessi aristotelici e costringendo il lettore a ricostruire e supporre un'unità inattesa. Una tale ipotesi non può certo aspirare a stabilire in modo inequivocabile l'uso cui Aristotele avrebbe destinato i riferimenti, in quanto mancano anche in questo caso, come in generale, delle evidenze indipendenti dalle fonti aristoteliche e dall'interpretazione cui esse sono soggette. Tuttavia la plausibilità dell'ipotesi potrebbe essere misurata in base alla sua utilità euristica, cioè in base alla possibilità che essa offre di intendere il dato

---

<sup>30</sup>Già DÜRING 1976, p. 340-1 ha constatato tale circostanza, ed ha prodotto una lista dei possibili candidati dei riferimenti, oltre che delle citazioni più o meno esplicite contenute nel trattato.

<sup>31</sup>L'applicazione della metafora della connessione ipertestuale ai riferimenti incrociati del *corpus* aristotelico si deve a LASPIA 2013.

dell'eterogeneità tematica del *MA* e quello dell'incredibile numero di rinvii ad altri *dipartimenti* della ricerca aristotelica come elementi solidali e teoricamente rilevanti. Nel *MA* Aristotele non si limita infatti ad inserire il nuovo trattato in una sequenza di scritti attinenti alla biologia, alla zoologia o alla filosofia della natura – compito per il quale sarebbero già sufficienti l'attuale prologo e l'epilogo – ma continua instancabilmente a raccogliere intorno all'opera un intero *corpus*. Il *MA* intesse infatti intorno a sé una fitta trama di relazioni, una costellazione di rimandi, ricostruisce uno specifico contesto teorico da cui esso stesso dipende come dalla propria condizione di possibilità. In altri termini, il *MA* può essere considerato un'opera *incompleta*: ben più che altre opere aristoteliche, se astratto dalla trama dei rimandi che sono in esso contenuti ed in cui Aristotele lo ha collocato, molte sue parti risulterebbero semplicemente *inintelligibili*. Gran parte degli argomenti in esso utilizzati sono menzionati solo brevemente, e spesso è data per presupposta la conoscenza di ampia parte della filosofia aristotelica. I rinvii espliciti si aggiungono così a quelli impliciti nello stabilire relazioni di dipendenza teorica. Piuttosto che servire per *rimandare* l'esame degli argomenti che potrebbero sviare dall'obiettivo centrale del trattato, i riferimenti potrebbero al contrario stabilire le condizioni teoriche e di intelligibilità del *MA*.

Nel *MA* si potrebbe quindi riconoscere il tentativo di far scaturire dall'intersezione degli elementi teorici chiamati in causa un determinato effetto d'insieme, un determinato *corpus*. L'obiettivo sarebbe in questo senso quello di disegnare intorno al trattato un preciso contesto teorico, all'interno del quale esso trova la propria funzione. Per intendere il *MA* si è così costretti a *riattivare* la rete dei rimandi e delle connessioni che esso stabilisce, a legare insieme assunti ed aporie relative alle cause del movimento, facendo emergere dei nuclei teorici fondamentali attorno a cui ruota la riflessione aristotelica sul movimento del cielo e degli animali. Si tratta in questo senso di passare dal problema della prossimità tematica e cronologica tra il *MA* e gli altri trattati, al tema delle condizioni teoriche che ne garantiscono l'intelligibilità.

#### 4.4 Confini e geografia del *De Motu Animalium*

Il *MA* traccia in modo piuttosto esplicito le linee di confine che delimitano il suo compito, collocandosi all'interno della ricerca aristotelica sui processi di cambiamento e movimento. Esso delimita ed affronta il tema del movimento locale esibito dagli esseri capaci di muoversi da sé, collocando oltre i limiti della ricerca in corso le altre varietà del cambiamento e, in generale, i movimenti degli esseri inanimati. Tali questioni sono infatti dislocate in un territorio teorico contiguo ma ben distinto da quello occupato dal *MA*.

La selezione tematica su cui si fonda il trattato richiede quindi l'*esclusione* dei fenomeni non immediatamente interessati dalla ricerca in corso, e comporta una successiva *bipartizione* dell'oggetto di studio così ottenuto. Nel novero degli esseri capaci di muoversi da sé rientrano infatti due casi distinti, ovvero il cielo, con il suo movimento circolare, continuo ed eterno, e gli animali, tra cui l'uomo, i cui movimenti sono sempre limitati nel tempo e rivolti al conseguimento di obiettivi particolari. In questo quadro, l'obiettivo del *MA* sembra essere quello di indicare le più generali condizioni di possibilità del movimento locale degli esseri capaci di muoversi da sé attraverso un'ulteriore esposizione della teoria del primo motore immobile e del primo mosso. Tuttavia, la necessità di rendere conto in modo appropriato dei differenti modi in cui il modello teorico dell'*autokinēton* e del *protōn kinoun* è realizzato nei due casi del cielo e degli animali, imporrà una bipartizione del trattato, che dovrà procedere parallelamente sui due fronti della ricerca.

Per comprendere la prospettiva teorica del *MA* occorre quindi percorrere rapidamente le tappe che conducono alla selezione del suo oggetto di studio a partire dalla decisiva esclusione di alcune varietà di cambiamento.

#### 4.4.1 Forme di *metabolē*

L'oggetto di studio del *MA* emerge nella sua specificità grazie all'esclusione dai suoi obiettivi teorici di due fenomeni distinti dal caso del moto locale degli *autokinēta*. Si tratta dei movimenti *subiti* dagli esseri privi di un principio interno del movimento, e dei cambiamenti diversi dal moto locale.

Le più esplicite informazioni che il *MA* fornisce a questo proposito sono contenute nei capitoli centrali. È infatti nelle righe finali del quarto capitolo che Aristotele menziona gli esseri naturali inanimati (cioè i quattro elementi), con il preciso compito di escludere la possibilità di condurre la loro analisi entro i limiti imposti dalla ricerca in corso. Gli elementi sono infatti considerati privi di un principio interno del cambiamento e, di conseguenza, ogni movimento da loro esibito andrà ricondotto all'azione di un agente esterno.

Riguardo agli esseri inanimati che sono in movimento, si pone questa aporia: tutti hanno in loro stessi qualcosa che resta in quiete e qualcosa che muove e necessariamente si appoggiano a qualcosa di esterno che sta in quiete? O ciò è impossibile e, per esempio, il fuoco, la terra o qualunque altra cosa inanimata si muovono a partire da qualcosa di primo? In effetti tutti gli esseri inanimati sono mossi da altro, ed il principio di tutto ciò che è mosso in questo modo sono le cose che si muovono da sé.<sup>32</sup>

*MA* 4, 700a11-7

Ad una conclusione del tutto simile si arriva nel corso del quinto capitolo, a proposito dei cambiamenti diversi dal moto locale. Quest'ultimo viene infatti collocato nel quadro più generale della ricerca aristotelica sul cambiamento e sul movimento, e quindi in uno schema che comprende, accanto allo stesso moto locale, l'alterazione qualitativa (*alloiōsis*), la crescita (*auxeis*), e la generazione (*gēnesis*). Le altre forme di cambiamento non vengono però menzionate per essere incluse nella ricerca ma, al contrario, in modo da poterle indicare come fenomeni subordinati al movimento locale, che ne costituisce la causa e la condizione di possibilità.

<sup>32</sup>Cfr. anche *MA* 6, 700b11 ss.

In entrambi i casi l'esito sembra quindi lo stesso: il moto locale degli *autokinēta* presiede sia ai cambiamenti degli esseri naturali inanimati, sia agli altri movimenti esibiti dagli *autokinēta*. Le conclusioni che saranno tratte nel *MA*, se pure riguarderanno in primo luogo il solo moto locale, avranno quindi delle inevitabili ricadute anche sui fenomeni ad esso subordinati. Dipendere dal moto locale significa infatti in ultima istanza dipendere dalle sue stesse condizioni di possibilità.

#### 4.4.2 Varietà dell'automovimento

Rileggendo il *MA* a partire dai capitoli centrali, si è visto che il suo oggetto di studio risulta da una duplice selezione tematica: il movimento locale degli esseri capaci di muoversi da sé viene distinto sia dalle altre *kinēseis*, sia dai movimenti che hanno luogo in esseri privi di un principio interno del movimento. È innanzitutto l'esclusione di questi due argomenti che conferisce unità al trattato. L'oggetto di studio che emerge da tale selezione è però tutt'altro che semplice, ed il criterio in base al quale esso può essere considerato omogeneo, e quindi offrirsi ad un unico approccio teorico, non è oggi del tutto evidente. Esso comprende infatti due forme di moto locale, quali sono il movimento circolare ed eterno del cielo, e il moto locale degli animali, sempre limitato nello spazio e nel tempo. Con le dovute differenze, nella prospettiva aristotelica gli animali ed il cielo sono accomunati dal fatto di disporre di un principio interno del cambiamento, in virtù del quale essi governano il proprio movimento. Il movimento non costituisce quindi per loro un fenomeno forzoso, qualcosa che li altera e ne corrompe la natura, ma il compimento di una capacità inscritta nella loro stessa forma sostanziale: l'attività coincide con il loro modo d'essere e lo realizza nel modo più appropriato. Essi sono per natura, sebbene in gradi ed in modi differenti, *enti-mossi*, soggetti *del* proprio movimento più che soggetti *a* un movimento subito ed impresso loro dall'esterno.

Una volta riconosciuto l'oggetto di studio del trattato nel movimento locale degli *autokinēta*, la bipartizione del *MA* potrebbe risultare giustificata, ed anzi richiesta dal suo stesso argomento. Dovendo stabilire i

principi del movimento degli enti capaci di muoversi da sé, si dovrà anche approfondire la distinzione già operata in *Ph.* VIII.5 tra il cielo e gli animali, precisando i motivi che conducono a indicare questi ultimi come delle realizzazioni solo parziali del modello dell'*autokinēton*. Rispetto però al complesso di *Ph.* VIII, il contesto teorico è ora significativamente differente, in quanto il *MA* è prevalentemente orientato all'esame del movimento animale, risultando semmai complementare alle ricerche svolte nell'ultimo libro della *Ph.* In questo senso sembra possibile affermare che l'autore del *MA* si fa sostenitore di una parziale isomorfia tra i diversi *autokinēta*, adottando tale prospettiva innanzitutto come base teorica per studiare l'interazione tra gli esseri viventi soggetti a generazione e corruzione ed il loro ambiente circostante, ovvero per descrivere il movimento animale orientato ad un fine come il risultato di un'interazione tra un principio interno del cambiamento e le condizioni poste al suo esterno. Gli animali, e tra essi gli uomini, esibiscono infatti un grado intermedio di autonomia cinetica, sia rispetto al movimento eterno del cielo, sia rispetto al movimento subito dagli esseri inanimati. A differenza di questi ultimi, gli animali sono in grado di organizzare la propria interazione con l'ambiente circostante, di differire le affezioni che ne derivano, accogliendole, almeno entro certi limiti, come degli stimoli che offrono loro la possibilità di aggiornare le proprie capacità, facendosi così soggetti di un movimento che ha inizio al loro esterno. In altri termini, essi possono estrinsecare la propria natura e realizzare le proprie capacità solo mediando attivamente gli stimoli che provengono dall'ambiente circostante, orientando così la propria interazione con l'esterno in modo tale da conseguire dei fini determinati.<sup>33</sup> Con le parole del *De An.*:

Innanzitutto affermiamo che sono la stessa cosa il subire, l'essere mosso e l'agire.<sup>34</sup>

*De An.*, II.5, 417a15-21

<sup>33</sup>Questa 'interazione qualificata' che i viventi stabiliscono con l'ambiente circostante, permette loro di dare un significato ulteriore alle continue affezioni subite a partire dall'ambiente in cui vivono, e costituisce la base per studiare i movimenti finalizzati degli animali e degli uomini. Si veda in questo senso NUSSBAUM 1978 (in particolare la seconda e la terza parte del saggio introduttivo) e CASTON 1996.

<sup>34</sup>Cfr.: πρῶτον μὲν οἷον ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ

D'altra parte, mentre i viventi mortali possono essere intesi come degli esseri in linea di principio dotati di una certa autonomia cinetica, in quanto riescono a dirigere l'interazione con l'ambiente circostante in modo tale da perpetuare la propria specie e perseguire i propri fini, il cielo, con il suo movimento eterno, realizza in forma compiuta il modello dell'*autokinēton*. Le nozioni di *interno* ed *esterno* hanno infatti un significato diverso a seconda che siano riferite al cielo o ai singoli individui viventi, al variare del quale si registrerà un parallelo cambiamento del senso in cui si può dire in generale che qualcosa dipende da un principio. Sebbene la ricerca in esso testimoniata sia principalmente orientata allo studio del movimento animale, il *MA* sembra avere inizio cercando di rispondere ad una domanda di portata più generale, relativa a qualsiasi tipo di automovimento: quali condizioni di possibilità interne ed esterne, devono essere soddisfatte perché degli esseri naturali possano essere capaci di spostarsi autonomamente nello spazio? Qual è il principio interno dell'automovimento, e quale il suo principio esterno?

#### 4.4.3 I principi del movimento

Nei primi due capitoli del *MA* Aristotele riepiloga, in forma estremamente sintetica, gli argomenti relativi al primo motore immobile, mostrando la pertinenza di tale modello sia nel caso del principio interno del movimento che in quello del principio esterno. Troviamo una descrizione del principio interno nel corso del primo capitolo, dove si ribadisce che un essere capace di muoversi da sé deve necessariamente avere al proprio interno qualcosa che resti in quiete e che, in virtù della propria immobilità, renda possibile il movimento. Questa prima condizione viene associata nel secondo capitolo ad una seconda, mediante cui si precisa che all'esterno dell'ente mosso deve esistere qualcosa di immobile. I principi così posti costituiranno la base teorica necessaria allo studio del movimento del cielo e degli animali, assumendo il compito di chiarire in che modo ed in che misura i due *autokinēta* soddisfano le medesime condizioni.

---

τοῦ ἐνεργεῖν λέγωμεν.

La necessità di un motore immobile viene sostenuta nel primo capitolo richiamando sinteticamente un argomento già lungamente elaborato nel corso della *Ph.*:

Che il principio degli altri movimenti è ciò che muove se stesso, che <il principio> di quest'ultimo è ciò che è immobile, e che il primo motore è necessariamente immobile, tutto ciò è già stato definito in precedenza, quando abbiamo anche trattato del movimento eterno <chiedendoci> se c'è o se non c'è, e, se c'è, che cosa sia.

MA 1, 698a7-11

Al vertice della catena dei motori mossi occorre porre l'ente capace di muovere se stesso, che costituisce il punto di inizio del movimento. La nozione di automotore non costituisce però il limite estremo della riflessione aristotelica sull'origine del movimento, ma il punto di partenza necessario ad ipotizzare un principio immobile, quale condizione dello stesso automovimento.<sup>35</sup>

Dopo aver ripreso l'argomento del primo motore immobile, il trattato cerca di darne una più immediata esemplificazione. Aristotele sembra infatti ritenere che il medesimo principio immobile sia all'opera non solo nel movimento del cielo ma anche in quello esibito dagli animali, trovando realizzazione nella natura articolatoria dei loro copri. Costituito come una totalità articolata, nel corpo animale in movimento sarà possibile indicare una parte che rimane in quiete ed una seconda in movimento. Quest'ultima si muoverà esercitando una spinta o una trazione su quel punto di appoggio costituito dalla parte in quiete. In questo senso la prima formulazione del motore immobile non lo identifica all'esterno del vivente ma al suo interno, dove agirà al modo di un principio interno del movimento. Quest'analisi sembra avere un'esatta corrispondenza con gli argomenti schierati nella *Ph.*, dove ad una iniziale formulazione della nozione di motore immobile non segue la collocazione del principio all'*esterno* della

<sup>35</sup>Cfr. MA 1, 698a7, e *Ph.* VIII.5. Come nella *Ph.*, anche nel *MA* non sembra possibile isolare la dottrina del primo motore immobile da quella inerente agli esseri capaci di muovere se stessi, che costituiscono due aspetti reciprocamente dipendenti di un'unica posizione teorica.

totalità cinetica del cui movimento è posto a garanzia. Al contrario, esso viene ricercato all'*interno* dell'*autokinēton*.

Dell'intero, dunque, una parte muoverà essendo immobile, l'altra, invece, sarà mossa; solamente così infatti è possibile che qualcosa sia automovente.<sup>36</sup>

*Ph.* VIII.5, 258a1-2

La medesima intenzione teorica, nel contesto del *MA*, sembrerebbe autorizzare la reciproca concatenazione della nozione di 'primo motore immobile' e di quella di 'articolazione'.<sup>37</sup> Il risultato di questo primo approccio al tema del motore immobile sembra essere contenuto nelle righe conclusive del primo capitolo:

È chiaro allora che in se stessa ciascuna di queste cose deve avere qualcosa che resti in quiete, in cui si troverà il principio di quanto è mosso, e che poggiando su di esso si muoverà sia tutta insieme sia secondo la parte.

*MA* 1, 698b4-7

Non si può qui prescindere da alcune precisazioni circa il testo greco. Riconoscendo all'interno delle articolazioni degli animali la compresenza di una parte immobile e di una mossa, esse risultano la prima e più elementare esemplificazione del modello dell'*autokinēton*. Come una sorta di 'vivente nel vivente',<sup>38</sup> e quindi al pari degli animali e del cielo, l'articolazione è costituita in modo tale che, al suo interno, mentre una parte si muove una seconda rimane in quiete, offrendosi come il punto di appoggio necessario al movimento. La parte che rimane immobile viene indicata nel passo appena citato come ὄθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ κινουμένου, come il principio a partire da cui è possibile il movimento. Ora, nella terminologia aristotelica l'espressione ὄθεν ἡ ἀρχὴ viene normalmente utilizzata per indicare la *causa efficiente*, in quanto distinta e complementare a quella finale, per

<sup>36</sup>Trad. it. RUGGIU 2007, p. 349. Cfr.: τῆς ὅλης ἄρα τὸ μὲν κινήσει ἀκίνητον ὄν τὸ δὲ κινήθησεται· μόνως γὰρ οὕτως οἷόν τέ τι αὐτοκίνητον εἶναι.

<sup>37</sup>Cfr. LASPIA 1997.

<sup>38</sup>Cfr. *MA* 11, 703b20; *PA* III.4. Sull'uso aristotelico del tema del 'vivente nel vivente' si vedano LASPIA 1997; QUARANTOTTO 2005.

la quale si usa l'espressione τὸ οὐ ἔνεκα.<sup>39</sup> Ciò potrebbe indicare che la ricerca, almeno in questa prima parte, prenderà in esame il principio interno del movimento, intendendolo come un motore immobile, e riconoscendogli il ruolo di causa efficiente del movimento locale.<sup>40</sup> Questo primo punto di vista sarà poi integrato, a partire da *MA* 6, con una ricerca sulla valenza finale del motore immobile, ponendo il problema del modo in cui l'anima muove il corpo in direzione di un fine (τὸ οὐ ἔνεκα).<sup>41</sup> Nonostante questa compresenza delle due versioni, efficiente e finale, del motore immobile, non sembra comunque possibile affrontare, sulla base dei pochi indizi di cui è latore il *MA*, il problema dell'oscillazione di Aristotele tra queste due opzioni, anche perché l'alternativa fondamentale su cui si muove il trattato è semmai quella delle due dimensioni – interna ed esterna – dalla cui attiva mediazione risulta possibile il fenomeno dell'automovimento.<sup>42</sup>

Il secondo capitolo del trattato ha inizio dichiarando esplicitamente insufficiente la condizione del movimento ipotizzata nel primo capitolo.

Ma ogni stato interno di quiete è tuttavia inefficace senza qualcosa di esterno che sia assolutamente in quiete e privo di movimento. Vale la pena fermarci per esaminare quest'affermazione. Infatti la teoria che essa contiene non si applica solamente agli animali, ma anche al movimento ed alla traslazione dell'universo. Come infatti occorre che ci

<sup>39</sup>L'espressione ὄθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ κινουμένου, sembra una variante della locuzione con cui più frequentemente si indica la causa efficiente (ὄθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), distinguendola da quella finale (τὸ οὐ ἔνεκα). La variante è ben attestata nel *corpus* aristotelico. Cfr. *Metaph.* I.3 983a24 ss.; *Cael.* 285b16; *Ph.* 243a32, 265a30; *Meteor.* 339a32. Su quest'argomento si veda FAZZO 2004, p. 229.

<sup>40</sup>Almeno due indizi rilevabili nel testo sembrano confermare l'impressione che la prima metà del trattato sia fondamentalmente orientata a registrare una valenza efficiente del motore immobile, ivi compresi sia quello che opera all'interno sia quello che opera dall'esterno: il frequente uso della locuzione πρὸς ὃ ἀπεριδόμενον, per indicare la funzione del principio come punto di appoggio su cui fanno perno le parti mosse per esercitare la propria attività (cfr. in particolare *MA* 698a5-7, 698b12-5, 700a18-21); l'uso del verbo θιγγάνω in *MA* 3, 699a14 che, indicando un 'contatto' tra il primo motore immobile ed il primo mosso, lascia intendere che la loro relazione sia di ordine fisico. Su entrambe le questioni si vedano le note alle righe citate.

<sup>41</sup>Cfr. *MA* 6, 700b5-16.

<sup>42</sup>Per un primo approccio al problema della duplice valenza finale ed efficiente del primo motore immobile, si vedano BERTI 1985, 2005a,c; BROADIE 1993b; NATALI 1999.

sia qualcosa di immobile all'interno dell'animale perché esso possa muoversi, così a maggior ragione deve esserci all'esterno dell'animale qualcosa di immobile, appoggiandosi sul quale si muove ciò che è mosso.

MA 2, 798a7-5

Il passo citato non desta particolari difficoltà, se non per il fatto che sembra confermare una valenza efficiente della nozione di motore immobile, su cui è necessario che i viventi *si appoggino* per esercitare una spinta e dare inizio al proprio movimento. D'altra parte esso contiene diversi suggerimenti utili a comprendere la prospettiva del *MA*. In esso troviamo le due locuzioni utilizzate da Aristotele per indicare l'esterno (ἔξωθεν) e l'interno (ἐν αὐτῷ, ma spesso anche ἔσωθεν) degli esseri capaci di muoversi da sé. Prese insieme, queste due espressioni costituiscono lo strumentario terminologico tramite cui viene descritta l'interazione tra l'*autokinēton* ed il suo ambiente circostante (περιέχον).

L'obiettivo è innanzitutto quello di porre una condizione del movimento più generale rispetto a quella stabilita nel primo capitolo. Un principio interno del movimento non è di per sé sufficiente a rendere possibile, e quindi a spiegare, il movimento del cielo e degli animali, entrambi subordinati ad una condizione ulteriore collocata al loro esterno. Si richiede infatti che non solo l'automotore, ma in generale qualunque ente-mosso poggi su qualcosa che rimane immobile. Le caratteristiche attribuite al principio esterno del movimento contribuiscono a definire la densità di questo quadro teorico:

È quindi necessario che <ciò che offre resistenza> sia altro rispetto a ciò che è mosso: la totalità <dell'uno deve essere altro> rispetto alla totalità <dell'altro>, e ciò che è immobile in questo modo non deve essere parte di ciò che è invece mosso. In caso contrario non sarà mosso.

MA 2, 698b18-20

Poste in questi termini, le caratteristiche del principio immobile sono improntate innanzitutto ad escludere che esso coincida, del tutto o in parte con il primo mosso. In caso contrario, se cioè il principio immobile fosse affetto dal medesimo movimento dell'ente-mosso, quest'ultimo non

potrebbe in alcun modo muoversi nello spazio, ed il principio sarebbe degradato a ruolo di motore-mosso. Si vede quindi che il pericolo di una regressione all'infinito si concretizza nel rischio di rendere impossibile ed inintelligibile il movimento nello spazio. La possibilità che un tale movimento abbia luogo riposa sull'alterità e l'eterogeneità dei due sistemi cinetici coinvolti nel movimento. Da un altro punto di vista però, argomentando l'immobilità del principio a partire dal caso particolare del movimento animale, si giunge ad una conclusione dalle conseguenze non trascurabili. Partendo dal movimento animale sembra infatti necessario che il punto di appoggio esterno al *protōn kinoumenon* non sia affetto dal movimento di quest'ultimo, mentre non è possibile escludere che il medesimo principio, sia sotto altri punti di vista *in movimento*.

#### 4.5 Due problemi connessi

Con il secondo capitolo si potrebbe considerare conclusa la fase del trattato in cui vengono stabilite in generale le condizioni di possibilità del movimento locale, ed in particolare quelle dell'automovimento. Nei capitoli successivi si tenterà di verificare la loro effettiva applicabilità al cielo e agli animali. I problemi che si riscontreranno nei due casi sono diversi anche se strettamente connessi, e proprio da questa loro connessione si può desumere una determinata organizzazione dei capitoli successivi al secondo, che possono essere raccolti intorno a due questioni. La prima, attinente il moto del cielo, è fin da subito presentata come un'aporia:

Si esamini questa difficoltà: se qualcosa muove l'intero cielo esso deve essere immobile, non essere parte del cielo né trovarsi nel cielo.

*MA 3, 699a12-14*

In questo passo Aristotele sembrerebbe annunciare l'intenzione di verificare se il movimento circolare del cielo dipenda da un principio esterno. Si vedrà però che sia l'ipotesi di un motore *esterno* sia quella di un motore *interno* costringono il ragionamento in aporie e difficoltà. Attorno

a questo tema sono raccolti il terzo e il quarto capitolo del trattato, mentre il quinto può essere considerato un capitolo di transizione.

La seconda questione riguarda il problema del movimento animale, che è esplicitamente introdotto nel sesto capitolo:

[...] resta da esaminare il modo in cui l'anima muove il corpo, e quale sia il principio del movimento dell'animale. MA 6, 700b10

La restante parte del trattato sarà quindi dedicata all'esame della nozione di anima, intesa quale principio del movimento che opera nei singoli esseri viventi. Nelle pagine seguenti, dopo aver reso conto delle due parti del *MA* così selezionate, sarà possibile aggiornare il problema dell'effettiva unitarietà del trattato, e chiedersi se, nella prospettiva aristotelica delineata, i due problemi cui il *MA* è dedicato potrebbero essere formulati, affrontati e risolti separatamente l'uno dall'altro.

#### 4.5.1 Il moto del cielo

L'aporia che inaugura il terzo capitolo è chiaramente formulata in modo da verificare l'effettiva applicabilità del principio esterno del movimento al caso, del tutto particolare, del moto circolare del cielo. L'idea che il cielo, estrema superficie dell'universo, dipenda per il proprio movimento da una condizione posta al suo esterno presenta infatti degli aspetti problematici, se non proprio controintuitivi. Se si parte dalla prospettiva dell'universo finito descritto da Aristotele, non sembra possibile collocare un principio del movimento all'esterno del cielo, perché in linea di principio all'esterno del cielo non dovrebbe esserci *nulla*.<sup>43</sup> Stando così le cose, l'immediata conseguenza sembrerebbe quella di orientare la ricerca nella direzione di un principio che svolga il suo ruolo dall'*interno* all'universo, e proprio questa sembra essere l'opzione seguita da Aristotele nel terzo capitolo. Nonostante l'*incipit* ponga la questione di un principio esterno, entrambi gli esempi sembrano infatti riguardare l'ipotesi di un motore immobile *interno*. Ma anche questa seconda ipotesi, già ad un approccio

<sup>43</sup>Cfr. *Ph.* VII.5 e VIII.6; *Cael.* I.9.

preliminare, è del tutto problematica, in quanto equivale a chiedere che in una sfera eternamente mossa in modo circolare – tale è considerato l’universo – una singola parte sia contemporaneamente immobile, per poter svolgere la funzione di primo motore immobile, e mossa, in quanto parte di un corpo complessivamente in movimento. Le due opzioni sembrano quindi invariabilmente condurre ad un vicolo cieco. Eppure la ricerca non si arresta sul nascere, e procede attraverso l’esame di due tentativi, appositamente ricostruiti da Aristotele, di rendere conto e rappresentare l’idea di un principio del movimento.

Secondo una prima ipotesi, di cui Aristotele non indica esplicitamente la paternità, il movimento del cielo, ovvero la rotazione della superficie che racchiude e circoscrive l’universo, dipenderebbe dall’azione congiunta dei poli della sfera celeste.<sup>44</sup> I poli, ovvero i punti in cui il diametro attorno a cui ruota la sfera ne interseca la superficie, non sarebbero affetti dalla rotazione dell’universo, e potrebbero quindi essere indicati come i principi del movimento. Pur riconoscendo ai sostenitori di tale teoria una corretta comprensione del modo in cui avviene la rotazione, Aristotele muove loro due critiche, in forma estremamente sintetica, la prima delle quali è racchiusa nel testo seguente:

Ma non dicono bene quando sostengono che i poli hanno una certa potenza, dato che questi non hanno grandezza e sono piuttosto estremità e punti. Infatti nessuna di queste cose è una sostanza [...]

MA 3, 699a17-24

Ad una prima lettura Aristotele sembrerebbe attribuire a tali pensatori, presunti pitagorici, l’opinione secondo cui i poli sono dotati di una *potenza*. Partendo da qui passerebbe a negare che una tale circostanza possa verificarsi: i poli, in qualità di punti geometrici, non sono infatti per

---

<sup>44</sup>Questa prima ipotesi viene generalmente attribuita dalla critica a degli ignoti pensatori di scuola pitagorica, o a Speusippo, in quanto maggior erede del platonismo matematizzante. NUSSBAUM 1978, p. 298-9 ha anche avanzato l’ipotesi che in realtà Aristotele abbia qui di mira una posizione da egli stesso sostenuta in gioventù. Non sembra comunque che esistano elementi sufficienti a concludere a favore di nessuna di queste ipotesi.

Aristotele delle vere e proprie sostanze, ma, come sappiamo da altri testi, il risultato di un'astrazione intellettuale che *separa* dalle sostanze alcune loro caratteristiche.<sup>45</sup> Considerandoli per definizione privi di grandezza (*ἀμέγεθες*, secondo il lessico della *Ph.*).<sup>46</sup> Aristotele sembrerebbe concludere che i poli non possono essere dotati di una potenza di movimento, risultando quindi incapaci di esercitare una qualche azione sulla volta celeste.

Tale ricostruzione dell'argomento usato da Aristotele non sembra però del tutto convincente. È infatti probabile che Aristotele non intendesse negare *tout court* che i poli possano svolgere il ruolo di principi del movimento, basandosi sul fatto che sono risultati privi di una potenza di movimento. Piuttosto egli sta forse qui registrando un aspetto autocontraddittorio della posizione assunta dai suoi avversari, che, dopo aver individuato nei poli dei possibili candidati al ruolo di principio del movimento, pretendono che questi muovano allo stesso modo di un corpo fisico esteso, ovvero spingendo o traendo a sé *meccanicamente* un altro corpo. In altri termini, l'ipotesi è errata perché gli avversari non si accorgono che alla natura dei poli, proprio per il ruolo che cercano di attribuirgli, conviene un'altra forma di *azione*. Essi tentano di far agire i poli alla stregua di un motore mosso, senza comprendere i possibili risvolti del loro stesso argomento. Aristotele non starebbe allora contestando di aver indicato quale principio i poli, ovvero delle entità prive di un'estensione corporea, ma di aver attribuito a tali entità la possibilità di esercitare fisicamente una forza con la quale far ruotare la volta celeste. Per poter esercitare una forza i poli dovrebbero essere delle sostanze estese, parti integranti della sfera e soggette al suo movimento, e non dei punti privi di estensione e di corpo.

Tale ricostruzione potrebbe rendere maggiormente intellegibile la seconda critica ai presunti pitagorici, e permettere un passaggio più naturale all'esame del mito di Atlante. In seconda battuta Aristotele nota infatti

<sup>45</sup>Cfr. *De An.* I.1, 403a30 ss.

<sup>46</sup>Il parallelo con la *Ph.* sembra in questo caso autorizzato dal testo greco del *MA*, in cui, parlando dei poli, si precisa: οὐθὲν ἔχοντας μέγεθος ἀλλ'ὄντας ἔσχατα καὶ στιγμάς (*MA* 3, 699a21). Sulla mancanza di grandezza corporea che qualifica il principio, e la sua conseguente indivisibilità o mancanza di parti, cfr. *Metaph.* XII.7 e *Ph.* VIII.9-10.

che questi pensatori finiscono per *affidare* il moto semplice ed unitario del cielo non ad un principio altrettanto unitario, ma a due cause concomitanti. Egli lascia intendere che due cause non potrebbero determinare un movimento unico e *continuo* come quello del cielo, che determinerebbero semmai un moto complesso, come per esempio una rotazione ellittica.<sup>47</sup>

Raccogliendo gli elementi positivi ottenuti mediante la critica a questo modello del movimento del cielo, sappiamo (1) che il principio potrebbe avere natura puntuale ovvero inestesa, a patto però di rinunciare alla possibilità di attribuirgli la *forza* e la *capacità* di innescare fisicamente la rotazione della sfera celeste, (2) e che in ogni caso deve trattarsi di un principio unico, e non di una coppia o di una molteplicità di principi. A questo punto sembra del tutto naturale esaminare una rappresentazione secondo cui il principio sarebbe (1) unico (2) e dotato di un corpo esteso, come appunto nel caso del mito di Atlante, che offre la possibilità di indagare gli attributi contrapposti a quelli fin qui esaminati.

Aristotele propone la sua versione del mito dopo aver rilanciato esplicitamente il problema di un principio che, dall'esterno, renda possibile il movimento dell'universo.<sup>48</sup> Eppure, almeno apparentemente, l'immagine di Atlante è ancora un'esemplificazione di un principio che determina la rotazione dall'*interno* dell'universo.<sup>49</sup>

<sup>47</sup>Cfr. *Ph.* VIII.6.

<sup>48</sup>Cfr. *MA* 3, 699a24-6

<sup>49</sup>Il mito di Atlante costituisce uno degli aspetti più problematici del trattato. La versione più antica del mito, testimoniata nella Teogonia di Esiodo, differisce significativamente da quella riportata nel *MA*, in quanto normalmente Atlante non si fa carico di far ruotare la volta celeste ma solo di sorreggerla, al modo di una colonna. Negli altri testi in cui Aristotele menziona lo stesso mito (*Cael.* II.1 e *Metaph.* V.23), lo Stagirita mantiene la versione tradizionale. Su tale questione si vedano DÜRING 1976, p. 340, NUSSBAUM 1978, p. 300 ss., e più recentemente D. LEFEBVRE 2004 e MOREL 2013, p. 131-40. Un altro fronte del dibattito verte sulla traduzione del termine *διάμετρον*. Farquasson, Nussbaum e Preus lo rendono infatti con 'raggio', basandosi sul fatto che in greco sembra mancare un termine tecnico per raggio, in assenza del quale viene a volte usato *διάμετρον*. Di contro Torraca, Louis e Morel rendono con 'asse', e solo Lanza adotta il termine 'diametro', come anche qui si è scelto di fare. Nel testo del *MA* si precisa infatti che Atlante fa ruotare il cielo agendo su entrambi i poli *περὶ τοὺς πόλους*, suggerendo la possibilità che Aristotele parli già fin d'ora *fuor di metafora*, ovvero assimilando la rappresentazione di Atlante allo schema geometrico della sfera. L'interpretazione complessiva qui sostenuta differisce complessivamente da quella avanzata da D. LEFEBVRE 2004, in quanto il mito, se inserito nel tentativo di individuare le caratteristiche distintive del motore im-

Coloro che raffigurano Atlante al modo del mito, con i piedi poggiati sulla terra, mostrano di parlare a partire da una riflessione, in quanto lo rappresentano come se fosse un diametro che fa ruotare il cielo attorno ai poli; ciò accadrebbe anche secondo ragione, per il fatto che la terra resta immobile [...]. *MA 3, 699a27-30*

Il mito è considerato plausibile perché propone un principio unico ed immobile, indicandolo nella Terra. Esso non influirebbe immediatamente sulla rotazione della sfera celeste, ma solo in qualità di punto di appoggio, fisicamente esteso, di un diametro (Atlante) che agisca sui poli. In questo modo si consegue un duplice obiettivo teorico: si pone un principio unico, e lo si colloca in una posizione chiave, in quanto esso, trovandosi al centro dell'universo, è in immediata relazione con il diametro e con i poli. Pur evitando di avvilupparsi nelle aporie implicate nel porre una coppia di principi, il racconto sembra condividere con i presunti pitagorici l'idea che il diametro attorno a cui avviene la rotazione della sfera non è affetto dallo movimento rotatorio, con lo scopo però ora di designare un principio di natura estesa.

Che si tratti di un'ipotesi ragionevole e ben congegnata, Aristotele lo afferma ben due volte nel giro di poche righe,<sup>50</sup> ma ciò non risparmia al mito una critica serrata. Una prima osservazione è contenuta nel testo seguente:

[...] ma quelli che dicono così devono necessariamente sostenere che essa [la Terra] non è una parte del tutto. *MA 3, 699a31-2*

La critica sembra poggiare sui seguenti presupposti:

- (1) la Terra è un corpo esteso che si trova al centro dell'universo, di cui quindi è parte integrante;
- (2) nella rappresentazione mitica essa svolge il ruolo di motore immobile e, data la sua posizione, dovrebbe agire come un principio interno del movimento;

---

mobile cui è complessivamente dedicato il capitolo, sembra almeno in parte latore della tesi aristotelica.

<sup>50</sup>*MA 6, 688a28 e 30.*

- (3) tuttavia essa non può svolgere il ruolo di principio interno, perché essendo *parte* di una sfera interamente affetta dal movimento rotatorio, dovrebbe a volta essere affetta dal medesimo movimento.

L'unica alternativa sarebbe quella di concludere, paradossalmente, che la Terra non è una parte dell'universo, e che quindi agisce come un principio esterno. In caso contrario infatti si è costretti a mettere in crisi la continuità e l'unità della sfera universale, ipotizzando che una sua parte venga trattenuta in quiete mentre l'intero complesso sta ruotando.

Anche in questo caso, per comprendere appieno l'argomento, bisogna chiedersi quale aspetto della posizione contenuta nel mito di Atlante Aristotele intenda mantenere, e quale eliminare. A questo scopo sembra opportuno cogliere alcuni indizi contenuti nel testo del *MA*, relativi al fatto che le espressioni utilizzate per indicare il cielo da una parte e l'universo dall'altra subiscono una continua oscillazione, passando a designare ora la superficie sferica ora il corpo della sfera nel suo complesso.<sup>51</sup> Il ca-

<sup>51</sup>In *Cael.* I.9, 278b9 ss., Aristotele precisa tre possibili significati del termine οὐρανός: (1) la sostanza (οὐσία), o il corpo (σῶμα), dell'ultima circonferenza dell'universo (τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς), vale a dire il punto estremo e più alto in cui normalmente si ritiene che risieda il dio, che oggi potrebbe essere indicata come la superficie sferica. (2) il corpo contiguo all'ultima circonferenza dell'universo (τὸ συνεχές σῶμα τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς τοῦ παντός), in cui sono collocati gli astri, vale a dire le così dette orbite dei pianeti. (3) l'universo in generale, il tutto onnicomprensivo, e quindi l'intero corpo racchiuso dall'ultima circonferenza (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς), cioè la sfera presa nel suo complesso (cfr. MORAUX 1965, p. LX-XIV). TORRACA 1958a, p. 40 ritiene che nel *MA* Aristotele usi il termine esclusivamente nelle prime due accezioni, e quindi per indicare il cielo delle stelle fisse e le orbite dei pianeti. NUSSBAUM 1978, p. 293 esclude invece che si possa qui adottare il primo dei significati menzionati. Aristotele userebbe infatti l'espressione ἐν τῷ οὐρανῷ per indicare una posizione nello spazio, accezione che sarebbe incompatibile con un rinvio alla superficie sferica dell'universo, in quanto questa, pur delimitando ogni spazio logicamente possibile, è per principio priva di estensione. Nussbaum ritiene quindi che nel *MA* sia principalmente in gioco il terzo significato, con riferimento all'universo considerato nel suo complesso. MOREL 2013, p. 105-6 sembra condividere l'interpretazione di Nussbaum. Un elemento a favore di quest'interpretazione potrebbe essere indicato nel fatto che alle rr. 699a24-6 viene presentata un'aporia del tutto analoga a quella ora formulata, in cui però in luogo del termine οὐρανός troviamo l'espressione ὅλη φύσις, che sembra meglio parafrasare la nozione di 'universo' che non quella di 'cielo'. Tuttavia si è qui scelto di tradurre stabilmente οὐρανός con 'cielo'. Il problema posto da Aristotele sembra infatti analogo a quello esaminato in *Ph.* VIII, relativo al motore immobile del movimento circolare del cielo. L'espressione ἐν τῷ οὐρανῷ dovrebbe essere preservata

pitolo inizia infatti mettendo in questione la possibilità che un principio esterno muova l'intero cielo (τὸν ὅλον οὐρανόν), ma prima di affrontare la rappresentazione implicata nel mito di Atlante l'attenzione è spostata sull'eventualità che un solo principio sia in relazione alla natura intera (πρὸς τὴν ὅλην φύσιν). L'esito paradossale è quello di dover considerare la Terra come un corpo esterno all'universo, pur restando implicitamente aperta la possibilità, già indagata in *Ph.* VIII, che qualcosa sia insieme interno alla sfera ma esterno alla superficie sferica, cioè al cielo.<sup>52</sup> Ad ogni stadio dell'oscillazione cambia anche il senso da attribuire agli avverbi locativi utilizzati per determinare la posizione del primo immobile. L'intero capitolo sembrerebbe quindi costruito in modo da evitare una considerazione troppo immediata ed ingenua della posizione del motore immobile rispetto al complesso dell'ente mosso, e forse anche per ribadire la distinzione tra i punti che costituiscono la superficie sferica e il corpo della sfera nel suo complesso. A patto di sostenere la convergenza teorica del *MA* con l'ultimo libro della *Ph.*, si apre la possibilità di indicare il punto centrale della superficie sferica come un principio che non coincide con nessuno dei punti del cielo e che contemporaneamente non può essere considerato esterno dell'universo. Mentre la discussione intrattenuta con i sostenitori di una funzione determinante dei poli sulla rotazione del cielo ha permesso di orientare la ricerca sulle tracce di un principio unico, ed eventualmente privo di estensione corporea, il mito di Atlante introduce alla possibilità di mettere in discussione un uso superficiale degli avverbi locativi ἔξω e ἔσω, specie nel caso di un sistema cinetico complesso qual è l'universo.

La seconda critica indirizzata al mito di Atlante ci permette di comprendere meglio quale suo aspetto Aristotele intenda effettivamente riget-

---

nella sua potenziale ambiguità: richiedendo un principio che si trovi fuori dal cielo, all'esterno della superficie sferica, non si chiarisce fin da subito se tale principio debba essere necessariamente ricercato al di fuori dell'universo, o se possa essere anche considerato interno all'universo, a condizione però che esso non coincida con nessuno dei punti della superficie sferica, ovvero del primo mosso. Su questo tema si veda anche *Ph.* VII.5, VIII.6 e 10.

<sup>52</sup>Cfr. *Ph.* VIII.9, ma anche IV.5, dove viene già formulata la distinzione tra οὐρανός e πᾶν, tematizzandola anche alla luce della nozione di περιέχον.

tare. Lo Stagirita passa ad analizzare le condizioni che dovrebbero essere soddisfatte affinché la Terra possa effettivamente essere indicata come il punto su cui Atlante si appoggia per far ruotare la volta celeste. Durante l'esame, che include gran parte del terzo e del quarto capitolo, egli precisa che la forza (*ἰσχύς*) di cui deve essere dotata la Terra per rimanere in quiete nella sua posizione abituale dovrà essere uguale o maggiore di quella necessaria ad Atlante per muovere contemporaneamente se stesso e la volta celeste. In altre parole, lo stato di quiete della Terra dovrà compensare la spinta che Atlante le imprimerà per poter mettere in atto la rotazione del cielo. Ma è possibile che la Terra sia dotata di una tale forza? La parte rimanente del capitolo sarà impegnata in un primo tentativo di rispondere a questa domanda, affrontandola sul piano della teoria aristotelica degli elementi. Stando a tale teoria ciascun elemento tende di per sé a spostarsi in direzione di un *locus proprius*, ed in particolare verso il basso o verso l'alto.<sup>53</sup> Gli elementi leggeri (aria e fuoco), tendono a spostarsi verso l'alto, mentre gli elementi pesanti (acqua e terra), verso il basso, cioè verso il centro della Terra. Da questo punto di vista la forza che trattiene la Terra al centro dell'universo non sarà maggiore di quella che conduce ciascun elemento nel suo *locus proprius*, e che lo trattiene in tale posizione fin tanto che una forza esterna non lo costringa a spostarsi. Dato però che la forza che trattiene gli elementi nel proprio luogo naturale non è di per sé *invincibile*, sarà sempre possibile che un corpo sia fatto oggetto di uno spostamento forzoso. Su questa base il capitolo si chiude con un primo affondo alla rappresentazione del principio offerta con il mito di Atlante. Ma il medesimo argomento viene affrontato nel quarto capitolo da un punto di vista differente:

Poiché 'impossibile' si dice in molti modi (non diciamo infatti allo stesso modo che è impossibile vedere la voce o che da quaggiù si vedono coloro che stanno sulla luna; nel primo caso <ciò avviene> di necessità, mentre nel secondo non si vede ciò che per natura sarebbe visibile), noi riteniamo che il cielo sia necessariamente incorruttibile e indissolubile; ma secondo questo discorso ciò in realtà non avviene

<sup>53</sup>Cfr. *Ph.* VIII.4, IV.2; *Cael.* IV.3. Si vedano anche le note alle rr.699a30 ss.

in modo necessario; per natura infatti è possibile che esista un movimento più grande di quello per cui la terra resta in quiete o di quello che muove il fuoco e il corpo che si trova in alto.

MA 4, 699b17-25

Nei capitoli dedicati al cielo Aristotele cerca un principio in grado di giustificare le caratteristiche essenziali del movimento da cui questo è affetto: eternità, semplicità, continuità, unità. Non si cerca quindi il principio di un movimento che ha luogo soltanto 'per lo più', ma una causa dotata della cogenza necessaria ad assicurare un movimento eterno, che non può venir meno al verificarsi di una condizione particolare. Accettando l'ipotesi dell'eternità del cielo, si accetta l'idea che la sua distruzione sia assolutamente impossibile, e che quindi la sua attualità, escludendo ogni dimensione di potenzialità, si manifesti come una continua ed eterna uniformità. Ora, di che natura deve essere il principio o la condizione cui tale eternità è affidata? Nel quadro teorico del *MA*, anche ammettendo che la Terra disponga della forza necessaria a compensare la spinta impressa da Atlante nell'atto di muovere la volta celeste, si può affidare l'eternità del cielo ad una forza determinata? La risposta sembra essere negativa, in quanto sulla base della nozione di forza non sembra possibile garantire *a priori* l'eternità del movimento, né escludere in modo assoluto la possibilità che il cielo si dissolva. Una forza più o meno grande, ma sempre necessariamente limitata, non riesce a trarre fuori dall'ambito del possibile una tale evenienza, e quindi non può offrirsi come una condizione cogente, semplicemente necessaria, dell'eternità del cielo. Se il principio dovesse il suo ruolo alla forza di cui è dotato, dovrebbe avere una forza proporzionata al fenomeno di cui è posto a principio, ed in questo caso avere una forza infinita. Ma una tale evenienza è per Aristotele impossibile, perché richiederebbe che il corpo dotato di tale forza abbia in atto un'estensione infinita.<sup>54</sup> Non resta quindi che trarre fuori dal conflitto delle forze naturali il principio da cui dipende il movimento del cielo.

---

<sup>54</sup>Cfr. *Ph.* VIII.10.

La plausibilità di questa ricostruzione del testo del *MA* può essere misurata sulle conclusioni tratte in *Ph.* VIII, in particolare nel capitolo 10. Anche qui, dopo aver menzionato l'argomento dell'infinito in potenza, Aristotele sembra concludere che il principio non può essere affidato ad un corpo esteso – qual è la Terra – e si richiede un principio privo di estensione, unico, assolutamente immobile:

Non è dunque possibile che alcun movimento infinito sia mosso da un motore finito. È dunque evidente che è impossibile che ciò che è finito sia causa di un movimento in un tempo infinito. E che in generale nella grandezza finita non vi possa essere una forza infinita, risulta chiaro da questo.<sup>55</sup> *Ph.* VIII.10, 266a22-6

A questo passo si riallaccia la conclusione di *Ph.* VIII.10, che riassume efficacemente le caratteristiche attribuite al principio nei capitoli precedenti:

Date queste delucidazioni, è evidente che è impossibile che il primo motore immobile abbia una qualche grandezza. Se esso infatti ha una qualche grandezza, necessariamente sarà o finito o infinito. Dunque non può avere grandezza infinita, come è stato dimostrato nei trattati sulla fisica. Mentre ora abbiamo dimostrato che è impossibile che il finito abbia una potenza infinita, e che è impossibile che qualcosa sia mosso da una grandezza finita in un tempo finito. Il primo motore dunque muove di un movimento eterno e in un tempo infinito; è evidente pertanto che esso è indivisibile, senza parti, e non ha nessuna grandezza.<sup>56</sup> *Ph.* VIII.10, 267b17-26

<sup>55</sup>Cfr.: οὐκ ἄρα οἷόν τε ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι οὐδὲν ἄπειρον κίνησιν. ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐνδέχεται τὸ πεπερασμένον ἄπειρον κινεῖν χρόνον, φανερόν· ὅτι δ' ὅλως οὐκ ἐνδέχεται ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει ἄπειρον εἶναι δύναμιν, ἐκ τῶνδε δῆλον.

<sup>56</sup>Cfr.: διωρισμένων δὲ τούτων φανερόν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινεῖν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἦτοί πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαι τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δέ γε πρῶτον κινεῖν αἰδίον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερόν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.

In questa direzione sembra convergere anche la conclusione cui giunge il *MA*:

è necessario o no che ci sia qualcosa di immobile e in quiete, esterno a ciò che è mosso e non parte di esso? E può essere che ciò valga necessariamente anche per l'universo? Ugualmente parrebbe assurdo se il principio del movimento fosse interno. Perciò a coloro che sostengono questo sembrerebbe aver risposto bene Omero:

non potrete tirare dal cielo sulla terra Zeus signore di  
ogni cosa, neppure molto faticando: tirate pure tutti  
insieme o dei e tutte voi o dee.

Infatti ciò che è interamente immobile non può in alcun modo essere mosso. <sup>57</sup> MA 4, 699b31

Dopo aver navigato tra le due opzioni contrapposte di un principio interno e di uno esterno, vere e proprie Scilla e Cariddi dell'argomentazione, il *MA* sembra qui rinviare alla soluzione cui è pervenuta la *Ph.*, per quanto il testo sia ancora una volta di difficile interpretazione. Menzionando il principio 'interamente immobile' (τὸ ὅλως ἀκίνητον) Aristotele

<sup>57</sup>La critica si è divisa circa il significato da attribuire alla citazione omerica. TORRACA 1958a, p. 42-3 ritiene che Aristotele intenda sostenere che «l'esistenza di un principio immobile può sembrare un'assurdità solo a quelli che lo ritengono interno all'universo». In questo senso, i versi di Omero sarebbero latori della posizione propria di Aristotele, ed in particolare della sua preferenza per un principio immobile. Tuttavia i versi non costituirebbero un argomento definitivo, dato che essi tendono a considerare il principio intero. Anche NUSSBAUM 1978, p. 320-321 mostra un certo imbarazzo nel commentare il passo in questione: «[t]hese example is in some respect inappropriate, since Zeus is neither outside the heavens nor ὅλως ἀκίνητον. He seems, in fact, to be the kind of anthropomorphic being with superior force within the system that Aristotle has rejected in the preceding arguments». La conclusione della studiosa è che la citazione ha una funzione retorica, non particolarmente legata al contesto in cui è inserita, ed è semmai finalizzata a contraddire l'uso che Platone fa del medesimo passo dell'Iliade in *Teeteto* 153c. Nel complesso Nussbaum ritiene che Aristotele stia criticando i sostenitori di una dislocazione interna del motore dell'universo, i quali citerebbero a proprio vantaggio il passo di Omero, che non sarebbe quindi espressione del pensiero dello Stagirita. In effetti il compito dei versi omerici non sembra quello di stabilire l'esatta posizione del principio, ma di ribadire che esso deve essere inamovibile. Poiché però la citazione è parafrasata utilizzando l'espressione ὅλως ἀκίνητον, sembra che Aristotele voglia ribadire che l'immobilità del principio non deve appartenere al campo del possibile – definito dalla semplice quiete di ciò che può essere mosso – ma a quello del necessario, il che equivale a chiedere che il principio sia privo di estensione.

sembra infatti selezionare tra i diversi significati del termine ‘immobile’ quello attribuibile solo agli enti indivisibili e privi di un’estensione corporea che, caso unico, non sono in alcun modo suscettibili di movimento, e la cui quiete (ἡρέμια) si converte quindi in un’assoluta ed incondizionata immobilità.<sup>58</sup>

È a questo punto possibile raccogliere il contributo alla ricerca sul primo motore immobile ottenuto mediante il mito di Atlante. La prima critica mossa da Aristotele, tanto breve da risultare enigmatica, potrebbe essere rivolta al fatto che nel mito il motore immobile è indicato in un corpo esteso, il che costringe nuovamente il discorso sul principio nelle aporie legate alla sua posizione nel complesso di un universo in movimento. In secondo luogo la rappresentazione mitica permette di affrontare nuovamente il problema della forza eventualmente necessaria ad un corpo esteso per rimanere immobile ed insieme governare il movimento della volta celeste. Quest’ultimo risulta essere l’argomento principe, in virtù del quale è possibile concludere a favore di un principio unico, privo di grandezza (e quindi privo di un corpo e di parti) e radicalmente immobile. Se questa è la conclusione che può essere tratta dagli argomenti rapsodicamente utilizzati da Aristotele nella prima parte del trattato, si vede che il *MA* tende a convergere con quanto sostenuto nella *Ph.*, pur mutando il contesto teorico e lo stile argomentativo, qui maggiormente incline a prendere piede dal primo per noi e dagli *endoxa*. Entrambi i principi che determinano, in modo concomitante, il movimento degli animali, sono risultati non immediatamente applicabili al caso dell’universo. Il movimento del cielo, nella

<sup>58</sup>Cfr. *Ph.* v.2, 226b10-6: «[...] ‘immobile’ è ciò che in assoluto è impossibile che sia mosso – così come il suono è invisibile – [...]. Il ‘riposo’ è infatti contrario al movimento, sicché esso sarà privazione del soggetto capace di movimento» (ἀκίνητον δ’ ἐστὶ τό τε ὅλως ἀδύνατον κινήθηναι, ὥσπερ ὁ ψόφος ἀόρατος [...]. ἐναντίον γὰρ ἡρέμια κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ). Trad. it. RUGGIU 2007, p. 209-11. La distinzione dei diversi significati di ‘immobile’ viene condotta in modo analogo in *Metaph.* XI.12, 1068b20. L’espressione ὅλως ἀκίνητον, è utilizzata da Aristotele anche per sostenere la tesi dell’immobilità dell’anima in *De An.* I.4 408b31. Al pari del primo motore immobile dell’universo, l’anima non deve avere una consistenza corporea in quanto, come si vedrà anche in *MA* 8, deve costituire il principio immobile ultimo, in relazione al quale si dispongono le parti che alternativamente fungono da punto di appoggio o mettono in atto il movimento.

misura in cui può essere considerato l'estrema realizzazione del modello dell'automotore, costringe a ripercorrere le due versioni del motore immobile fino a farle coincidere in un unico punto privo di estensione corporea, inarticolato, e per ciò stesso inamovibile, interamente in atto perché semplicemente privo di ogni potenza. L'esame delle possibili dislocazioni di un tale principio finisce con l'identificare l'esterno del cielo nell'interno dell'universo, per selezionare un unico punto centrale.

#### 4.5.2 Dal cielo agli animali

Le righe che concludono nel *MA* l'esame del movimento del cielo raggiungono un alto livello di densità teorica, accresciuto da uno stile di scrittura complesso e poco esplicito. Gli argomenti finora esaminati occupano però meno della metà del trattato, mentre la parte restante è dedicata ad una rinnovata analisi del movimento finalizzato degli animali, volta a stabilirne le condizioni di possibilità. Tra le due parti non sembra sussistere una profonda divisione, ed anzi il testo pare suggerire che i due sistemi cinetici costituiscano due estremità di quella sorta di *continuum* cinetico che Aristotele ha descritto nella *Ph*. Oltre al fatto che i diversi tipi di movimento hanno una precisa collocazione in tale *continuum*, l'impressione che nel *MA* sia all'opera un atteggiamento inclusivo, che pure non determina un appiattimento delle differenze, è accresciuta dal fatto che tra la prima e la seconda parte del trattato ha luogo una transizione decisamente graduale, che ha inizio nel quarto capitolo, ma viene completata solo nel sesto. In questi capitoli il parallelo tra il cielo e gli animali è piuttosto esplicito, e sembra anzi avere un ruolo strategico nell'impostare la ricerca, come si può desumere da quella sorta di nuovo *incipit* che apre *MA* 6.<sup>59</sup>

Non è possibile discutere qui il complesso dei problemi sollevati dai sette capitoli che il trattato dedica al movimento animale, né intessere tutti i possibili collegamenti, spesso problematici, che il testo permette di stabilire con altre opere del *corpus* aristotelico. Si cercherà quindi di ricostruire le caratteristiche specifiche del modello di automovimento che

---

<sup>59</sup>Sui tre *incipites* del *MA*, si veda FAZZO 2004.

il *MA* attribuisce agli animali, mettendo particolarmente a fuoco l'interazione tra l'ambiente circostante ed il singolo individuo vivente, ovvero ancora una volta tra l'interno e l'esterno degli automotori.

Le ragioni che animano il confronto tra il movimento del cielo e quello degli animali sembrano significativamente differenti nel *MA* rispetto a quelle stabilite nella *Ph.* In *Ph.* VIII.6 Aristotele valuta infatti l'isomorfia tra le due forme di automovimento partendo dall'esigenza di mantenerle distinte, escogitando degli argomenti per mostrare che gli animali possono essere considerati capaci di dare inizio da sé ai propri movimenti solo in modo parziale e difettivo. Il risultato è quello di legare i singoli individui al loro ambiente naturale, da cui provengono non solo gli stimoli sensoriali necessari ad attualizzare le facoltà cognitive ma anche, già ad un livello più basilare, il nutrimento e l'aria necessari alla loro sopravvivenza. I termini con cui Aristotele descrive nella *Ph.* l'interazione cui i viventi animati sono subordinati giungono tutt'altro che inattesi al lettore del *MA*:

Ma la causa di ciò sta nell'ambiente circostante (τὸ περιέχον) e in molte delle cose che entrano nell'animale, come il nutrimento per alcuni: infatti una volta che essi hanno digerito, si addormentano, e quindi, assimilato il cibo, si risvegliano e si muovono, e il principio primo di questo loro movimento proviene dall'esterno (τῆς πρώτης ἀρχῆς ἔξωθεν οὐσης) [...].<sup>60</sup> *Ph.* VIII.6, 259b11-4

Nella *Ph.* l'obiettivo da conseguire è quello di *proteggere* la rappresentazione del cielo come *autokinēton* da un pericoloso fraintendimento. Se si attribuisse infatti agli animali la capacità di dare inizio al proprio movimento, passando all'atto da uno stato di apparente inattività, non si comprenderebbe il motivo che conduce Aristotele ad attribuire al cielo il modello dell'*autokinēton*. L'intermittenza del movimento locale degli animali non si accorda con l'eternità del cielo. Occorre quindi precisare che per gli animali il movimento non proviene da una situazione di assoluta

<sup>60</sup>Trad. it. RUGGIU 2007, p. 357.

immobilità, a partire dalla quale essi sarebbero in grado di dare spontaneamente inizio ad una *kinēsis*: gli animali sono infatti parte integrante del complessivo *continuum* cinetico dell'universo. Pur riconoscendo ai viventi animati una certa autonomia, la capacità di effettuare una mediazione di quanto proviene loro dall'esterno, la loro descrizione non può prescindere dal menzionare il contesto cinetico cui appartengono e da cui dipendono, stabilendo di conseguenza una netta distinzione nei confronti del movimento del cielo, ovvero tra un essere completamente autarchico, e quelli che possono essere considerati automotori solo in senso parziale e limitato. Verosimilmente quindi già nella *Ph.* l'obiettivo di Aristotele non è quello di sottrarre all'animale ogni indipendenza, come se i suoi movimenti non fossero altro che reazioni agli stimoli provenienti dall'esterno, ma precisare che la dimensione di movimento e autonomia funzionale che li identifica comporta e prevede l'interazione con l'ambiente circostante.

Se nella *Ph.* il confronto veniva sostenuto per sottolineare l'autarchia del cielo di contro all'interazione con l'ambiente circostante da cui i viventi dipendono, nel *MA* un argomento del tutto analogo viene declinato in modo tale da rendere conto del modo in cui i viventi si avvantaggiano dell'interazione con il proprio *periechon*, e quindi per rappresentare il loro modo di vita come il risultato di una mediazione continua dei propri fini e degli strumenti disponibili al loro esterno. Irrompe così nel *MA* il tema della causa finale, ed in particolare del modo in cui uomini ed animali sono in grado di presentare a se stessi dei fini e dirigere l'azione al loro conseguimento.

### 4.5.3 Il moto degli animali

Il sesto capitolo del *MA*, che inaugura la parte del trattato più direttamente rivolta al tema del movimento animale, costituisce una pagina di grande intensità teorica, in cui vengono messi in gioco numerosi aspetti della filosofia aristotelica. Anche in questo caso molti argomenti sono richiamati solo sommariamente e spesso integrati con espliciti rinvii ad altre opere del *corpus*. Il più importante punto di riferimento sembra costituito dai

capitoli 9-11 del terzo libro del *De An.* Entrambi i testi sono infatti dedicati al tema del movimento animale, sostenendo a questo proposito un ruolo chiave dell'*orexis*, la cui sfera è distinta se non contrapposta a quella del complesso delle facoltà conoscitive. Proprio per la sua intensità, e per il ruolo quasi programmatico che esso svolge rispetto alla restante parte del trattato, sembra opportuno analizzare dettagliatamente questo capitolo, per precisare obiettivi e metodi della ricerca.

Non si può certo trascurare il fatto che questa parte del trattato, forse anche più della precedente, ha suscitato un vasto numero di problemi relativi, tra le altre cose, alla compatibilità con la teoria ilemorfica del *De An.*, al ruolo qui attribuito al *nous* ed alla *phantasia*, alla nozione di sillogismo pratico, ed al significato da attribuire alla nozione di *pneuma*. Non potendo qui rendere conto della totalità dei problemi si è preferito procedere sul filo del parallelo tra il cielo e gli animali, con la precisa intenzione di verificare se gli assunti teorici stabiliti nella prima parte del trattato hanno qui una funzione ed una valenza euristica, e se il modo in cui il problema del movimento animale viene affrontato, permette retrospettivamente di comprendere meglio gli argomenti già presentati circa il movimento del cielo. In altri termini, si cercherà di rinnovare la domanda sull'unità teorica del *MA*.

Aristotele inizia il capitolo richiamando un certo numero di elementi teorici stabiliti in altre parti del trattato e del *corpus*. L'obiettivo iniziale sembra ancora quello di identificare e selezionare in modo preciso il campo all'interno del quale sarà condotta la ricerca, escludendo gli oggetti di studio che ne trascendono i limiti e stabilendo le relazioni di contiguità che lo distinguono dagli altri fronti:

In merito all'anima, se si muova oppure no, e se sì in che modo, abbiamo già parlato nelle opere ad essa dedicate. Poiché tutti gli esseri inanimati sono mossi da altro, e poiché abbiamo già trattato nelle opere di filosofia prima di ciò che è mosso in primo luogo e di ciò che è mosso in eterno, del modo in cui si muove e di come muove il primo motore, resta da esaminare il modo in cui l'anima muove il corpo, e

quale sia il principio del movimento dell'animale.

MA 6, 700b5-11

I primi elementi forniti riguardano l'anima, considerata immobile ed immateriale, e la collocazione del movimento degli esseri animati in una gerarchia che comprende da una parte i movimenti eterodiretti degli esseri inanimati e, dall'altra, il movimento eterno del cielo. La ricerca che il breve *incipit* inaugura sembra quindi collocata in una posizione intermedia. Essa riguarderà il movimento animale in quanto determinato dall'anima e in quanto imprescindibilmente connesso con l'ambiente circostante.<sup>61</sup>

Il risultato dell'*incipit* è quindi duplice. In primo luogo esso annuncia una ricerca inserita in un palinsesto generale che aspira a rendere conto della rotazione della volta celeste, della vita degli animali, ed ancora dei movimenti degli esseri inanimati.<sup>62</sup> In secondo luogo, a questa prima collocazione tematica segue una certa prossimità teorica e metodologica con la ricerca sul moto del cielo. Ribadendo la natura immateriale ed immobile dell'anima, il problema del modo in cui ha inizio il movimento animale sarà posto nei termini di una relazione tra un motore immobile ed un primo mosso, pur dovendo prestare la necessaria attenzione per declinare tale relazione in modo appropriato all'oggetto di studio selezionato, manifestamente diverso dal moto eterno del cielo.

Proprio per indicare gli aspetti di cui si dovrà tenere conto nell'applicare la dottrina del primo motore immobile agli animali, Aristotele seleziona i caratteri specifici del loro movimento, di cui la teoria del motore

---

<sup>61</sup>In questa fase il problema dell'immobilità e dell'immaterialità dell'anima viene richiamato solo brevemente, attraverso un rimando piuttosto esplicito al *De An.* Destinatario del riferimento sembra essere *De An.* I.3-4, ovvero quei capitoli in cui sono discussi, tra gli altri *endoxa*, quelli relativi al movimento da cui, secondo i platonici, sarebbe affetta l'anima, considerata capace di muovere il corpo solo per il fatto di essere essa stessa in movimento. Aristotele concluderà la propria critica a tale posizione sostenendo al contrario che l'anima è un principio immateriale e di conseguenza immobile, soggetta tutt'al più ad un movimento accidentale, dovuto allo spostamento complessivo del corpo animato.

<sup>62</sup>Cfr. in questo senso l'*incipit* ai *Meteor.*

immobile dovrà rendere conto in quanto permettono di distinguerlo dal moto del cielo.

Fatta eccezione per il movimento dell'universo, gli esseri animati sono causa del movimento delle altre cose – salvo quelle che si muovono urtandosi reciprocamente l'un l'altra. Per questo motivo tutti i loro movimenti hanno un termine, e infatti anche quelli degli esseri animati lo hanno. Tutti gli animali si muovono e sono mossi in vista di qualcosa, così che questo è il termine di ogni loro movimento: *l'in vista di cui*.  
MA 6, 700b11-6

Come ribadito nelle righe successive, l'applicazione della dottrina del primo motore immobile deve tenere conto delle differenze vigenti tra il movimento del cielo e quello degli animali. La loro distinzione è immediatamente evidente già nella dimensione della durata temporale, ma ha le maggiori conseguenze teoriche sul piano della differente disposizione della causa finale verso cui i movimenti sono diretti. L'una e l'altra forma di movimento sono orientate in direzione di un termine. Mentre però il fine ed il bene al cui conseguimento mira l'azione umana ed animale costituisce anche un *limite* (πέρας) dell'azione, nel caso del movimento del cielo non esiste quiete o immobilità, ed in ogni istante esso si trova in uno stato di piena attualità, in cui il fine si trova già sempre conseguito e realizzato. Il risultato del confronto tra le due forme di movimento è quindi quello di indicare il ruolo fondamentale del fine dell'azione, ovvero del termine del movimento animale.

Ciò stabilito, Aristotele passa ad esaminare le facoltà implicate nel movimento, senza per il momento rendere del tutto esplicita la connessione vigente tra dette facoltà ed i fini del movimento animale.

D'altra parte vediamo che a muovere l'animale sono il pensiero, la fantasia, la scelta, la deliberazione e l'appetito. MA 6, 700b17-8.

Le facoltà dell'anima, dopo essere state enumerate, vengono raccolte in due gruppi, quasi dei poli funzionali, rispettivamente intitolati al *nous* ed all'*orexis*, sotto cui trovano posto *phantasia* e sensazione da una parte,

volontà, pulsione ed appetito dall'altra. La deliberazione viene invece indicata come una funzione intermedia, resa possibile dalla convergenza di tendenza e ragionamento. Si tratta di una fase estremamente delicata del trattato, perché si sta gradualmente procedendo ad integrare la prospettiva di ricerca finora adottata con quella tipica del *De An.*, riproponendo il tema delle facoltà. Il passo successivo consiste nel portare a sintesi i due presupposti appena menzionati, ovvero l'orientamento dell'azione animale al perseguimento di un fine, e la dipendenza di tale movimento, in termini ancora da precisare, dalle facoltà menzionate. Il risultato sarà quello di identificare la causa finale verso cui l'animale si muove nell'*orekton* e nel *dianoēton*, ovvero nei termini in relazione ai quali sono rivolte rispettivamente l'*orexis* e la *proairesis*. Aristotele non si limita però a far coincidere il *to ou eneka* con l'*orekton*, e qualifica ulteriormente l'oggetto del desiderio che suscita il movimento animale come un *phainomenon agathon*, ovvero come uno di quei beni che devono il loro ruolo al fatto che un dato individuo li *percepisce* come tali. Il fine che qualifica il movimento animale, oltre a costituire il limite dell'attività ed ad agire come un motore immobile sull'*orexis*, qualificandosi come un *orekton* è così inteso il risultato di una prestazione dell'*aisthēsis* e della *phantasia*. Tale delicato passaggio sembra confermato dalle battute finali del capitolo:

È chiaro da queste cose anche che è corretto dire che per gli esseri soggetti a generazione lo spostamento è l'ultimo tra i movimenti. Infatti l'animale si muove e si sposta per desiderio o per scelta, avendo avuto luogo una certa alterazione secondo la sensazione o secondo la fantasia.

MA 6, 701a2-6

Il passo appena citato presenta l'*orexis* e la *proairesis* come il risultato della sensazione o della *phantasia*, o almeno come un fenomeno connesso e dipendente da una sensazione o una *phantasia* già realizzate. Il ruolo chiave in questo rapporto di dipendenza è svolto dal termine 'alterazione', con cui Aristotele non indica un semplice cambiamento qualitativo subito da un individuo per l'intervento di una condizione esterna, ma «una certa alterazione secondo la sensazione o la *phantasia*» (κατὰ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν

φαντασίαν), ovvero il risultato dell'opera di mediazione svolto dall'anima e dalla facoltà sensibile a partire da uno stimolo sensoriale proveniente dall'ambiente esterno.

### Quale apporto dal *De Anima*?

Sembra possibile rintracciare nel *De An.* la fonte principale di diversi argomenti già menzionati, dall'immobilità dell'anima al ruolo della *phantasia* e dell'*orexis*. Tuttavia è forse possibile collocare il nesso che unisce i due trattati ad un livello ancora più profondo, relativo all'approccio metodologico adottato. Il quarto capitolo del *MA* può infatti essere riletto sulla base del metodo sostenuto in *De An.* II.4:

Per chi voglia eseguire una ricerca intorno a queste cose è necessario stabilire che cos'è ciascuna di esse, così poi da cercare le loro proprietà e le altre cose che competono loro. Ma se bisogna dire che cos'è ciascuna di queste facoltà: la noetica, quella sensibile e quella nutritiva, ancora prima bisognerà aver detto che cos'è il pensare, e cosa il sentire. Infatti le attività e le azioni sono precedenti alle potenze in ordine alla loro definizione. Ma se ciò è vero, allora prima ancora di queste cose occorre aver esaminato gli opposti: per lo stesso motivo bisogna innanzitutto definire ciascuna di queste cose, per esempio il nutrimento, il sensibile e l'intelligibile.<sup>63</sup> *De An.* II.4, 415a14-22

Come già visto nel primo capitolo del presente lavoro, è possibile isolare una singola facoltà, e quindi definirla indipendentemente dalle altre, solo se ad essa corrisponde un'attività manifestamente differente ed irriducibile alle altre attività, ovvero un *comportamento* di cui non è possibile rendere conto tramite le altre attività svolte dallo stesso individuo.

<sup>63</sup>Cfr.: Ἀναγκαῖον δὲ τὸν μέλλοντα περὶ τούτων σκέψιν ποιεῖσθαι λαβεῖν ἕκαστον αὐτῶν τί ἐστίν, εἴθ' οὕτως περὶ τῶν ἐχομένων καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐπιζητεῖν. εἰ δὲ χρὴ λέγειν τί ἕκαστον αὐτῶν, οἷον τί τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικόν, πρότερον ἔτι λεκτέον τί τὸ νοεῖν καὶ τί τὸ αἰσθάνεσθαι: πρότεροι γάρ εἰσι τῶν δυνάμεων αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις κατὰ τὸν λόγον. εἰ δ' οὕτως, τούτων δ' ἔτι πρότερα τὰ ἀντικείμενα δεῖ τεθεωρηθέναι, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἂν δεοί διορίσαι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, οἷον περὶ τροφῆς καὶ αἰσθητοῦ καὶ νοητοῦ. Il passo risolve così positivamente la questione posta all'inizio del *De An.*, in I.1, 402b10 ss.

Nell'economia del *De An.* questo primo passaggio porterà a far coincidere ciascuna fra le principali attività dei viventi con una delle quattro forme di cambiamento descritte nella *Ph.*, che sono state appunto concepite in modo tale da essere reciprocamente irriducibili. Alla facoltà nutritiva viene attribuita la responsabilità dell'accrescimento quantitativo e della generazione (oltre che dei rispettivi contrari); la sensazione e, alquanto problematicamente, il pensiero vengono esaminati a partire dalla nozione di *alloiōsis*, mentre l'*orexis* viene esaminata per rendere conto del moto locale. Applicando lo schema dei movimenti naturali elaborato nella *Ph.*, il *De An.* eredita anche lo strumentario teorico necessario alla loro analisi. La prima conseguenza può essere colta già nel passo citato, in cui, dopo il passaggio dal problema delle *dynameis* a quello delle *energeiai*, si procede con una seconda richiesta, stando alla quale per descrivere un'attività occorre innanzitutto descrivere gli *antikeimena*, gli opposti tra cui nei singoli casi ha luogo il movimento, in quanto costituiscono i termini tra cui o verso cui i viventi rivolgono la propria attività. Il criterio per distinguere le attività dei viventi indipendenti e *separabili* viene così ulteriormente spostato, fino a essere identificato negli *antikeimena*. Solo le attività che si rivolgono ad *antikeimena* tra loro diversi ed irriducibili possono essere considerate separatamente dalle altre. Il che però equivale anche a dire che solo le facoltà che dotano i viventi della capacità di agire in modo competente nei confronti di una parte o un aspetto dell'ambiente naturale possono essere isolate dalle altre.

Nel sesto capitolo del *MA* potrebbe agire uno schema teorico del tutto simile. Alla domanda iniziale, relativa al modo in cui l'anima muove il corpo, ovvero alla funzione particolare che deve essere attualizzata per determinare il movimento, segue infatti l'assegnazione di tale funzione all'*orexis*. Lo studio della *dynamis* sarà però sviluppato precisando che essa ha nell'*orekton* e nel *dianoēton* i propri termini di riferimento. Resta così inteso che la ricerca dovrà cominciare da una definizione dell'*orekton*, per risalire poi in direzione dell'*orexis*. Spostare l'attenzione dall'*orexis* all'*orekton* è però una mossa – sorta di regressione teorica – che implica ancora diversi passi indietro. L'*orekton* risulta infatti essere il risultato

delle funzioni discriminatrici dell'anima, e non qualcosa di immediatamente e semplicemente disponibile come tale. Questo verosimilmente il senso della classificazione dell'*orekton* umano ed animale come un *phainomenon agathon*, reso esplicito nella frase conclusiva del capitolo, in cui l'*orexis* è vista nel suo rapporto di dipendenza dalla sensazione e dalla *phantasia*. Occorrerà quindi ricostruire la storia e la genesi dell'*orekton*, indagando il ruolo delle facoltà discriminatrici nel processo al termine del quale un oggetto, a prescindere dal fatto di essere attualmente presente ed immediatamente disponibile dinanzi al vivente, viene qualificato come piacevole o doloroso, divenendo il termine verso cui rivolgere il desiderio ed il movimento.

### **Aspetti problematici nella psicologia del MA**

Ricostruire la dinamica che conduce all'azione animale significa anche rendere conto di un aspetto fondamentale di questo modello, ovvero quello dell'*immediatezza* con cui si susseguono le singole fasi del processo. La distinzione delle funzioni che devono essere soddisfatte dall'anima, la cui processualità è dispiegata in momenti particolari, potrebbe infatti destare l'impressione di una descrizione intellettualistica delle fasi che conducono all'azione, suscettibile di critica non solo per la complessità dell'attività cognitiva attribuita già alle più semplici tra le azioni umane ed animali, ma anche per la presunta *durata* di tale processo. Postulare alla base di ogni azione la connessione di diverse fasi cognitive pone infatti il problema del tempo necessario a che i singoli passi siano compiuti. Se la realizzazione di un'azione richiede per esempio (1) la ricezione di uno stimolo sensibile, (2) la presentazione di un *orekton*, (3) e quindi l'azione vera e propria – dando luogo a quella struttura che va sotto il nome di 'sillogismo pratico' – si corre il rischio di non poter spiegare l'immediatezza con cui si giunge alla conclusione.<sup>64</sup> Il carattere di immediatezza sembra infatti escludere già in linea di principio la possibilità di discernere all'interno dell'azione una molteplicità di momenti. L'attenzione posta da Aristotele

<sup>64</sup>Per una rassegna dei problemi connessi al tema del sillogismo pratico nell'azione, si vedano NATALI 1989; NUSSBAUM 1978, oltre che le note al settimo capitolo del MA.

ad equilibrare da una parte la descrizione delle singole fasi necessarie a spiegare il comportamento finalizzato degli animali e, dall'altra, un'adeguata comprensione del carattere di immediatezza del processo ipotizzato, sembra essere un indice della gravità del problema. Prima di approfondire il modo in cui il problema viene affrontato, occorre precisare quali sono le funzionalità dell'anima coinvolte nel processo. Come già accennato è tipico del *MA* presentare facoltà e funzioni dell'anima secondo uno schema bipartito. Un primo gruppo di facoltà viene infatti raccolto sotto il *nous*, un secondo sotto l'*orexis*. Nel primo gruppo convergono le facoltà discriminative (τὰ κριτικὰ), tra cui lo stesso *nous*, l'*aisthēsis* e la *phantasia*. Di contro, sotto l'*orexis* sono poste la volontà (βούλησις), la pulsione (θυμὸς) e l'appetito (ἐπιθυμία). Una terza funzione nasce infine dalla possibilità che le due sfere menzionate convergano, dando luogo alla deliberazione (προαίρεσις). Questa organizzazione presenta diversi aspetti problematici, in primo luogo perché non rispetta la disposizione gerarchica e piramidale generalmente desunta dal *De An.*, ma anche perché nel mettere insieme *aisthēsis* e *nous* non vengono precisate le rispettive peculiarità, ed anzi viene loro immediatamente affiancata anche la *phantasia*. Inoltre, per quanto riguarda il secondo gruppo, non solo l'*orexis* viene distinta come una facoltà a parte, mentre nel *De An.* non sembrerebbe effettivamente indipendente, ma viene anche utilizzata per riorganizzare al suo interno un certo numero di affezioni o passioni per lo più escluse o solo velocemente menzionate nel quadro tracciato nel *De An.* A questo primo ordine di questioni se ne aggiunge però un secondo, di carattere più generale, relativo alla collocazione organica dell'anima, che nel *MA* viene posta nel cuore. L'autore del *MA* è un aperto sostenitore del cardiocentrismo, tesi che, soprattutto in passato, è sembrata incompatibile con l'*ilemorfismo* del *De An.* Con la definizione generale elaborata in *De An.* II.1 Aristotele ha infatti affermato che l'anima è l'attività prima di un corpo vivente, e con ciò sembrerebbe escluso non solo che l'anima abbia natura corporea, ma anche che essa risieda in un organo specifico.<sup>65</sup> Poiché la nozione di anima

<sup>65</sup>Per una prima rassegna della letteratura inerente la definizione di anima si vedano BERTI 2005b, MENN 2002.

viene così a coincidere con quella di vita, nei diversi significati che essa può prendere, il maggior torto che si potrebbe fare alla definizione è, effettivamente, come denunciato anche nella lettura hegeliana, di intendere l'anima come una 'cosa', quando essa è invece considerata da Aristotele come un processo ed un'attività.<sup>66</sup>

Il *MA* sembra quindi collocarsi su di un registro incompatibile con quello appena ricostruito, nella misura in cui in esso si afferma che l'anima ha nel cuore la sua collocazione organica,<sup>67</sup> e che, in virtù di un'adeguata disposizione degli organi, non occorre che essa sia presente in ogni parte del corpo.<sup>68</sup> Ma già il passo appena citato, in cui si afferma che «la fantasia e la sensazione si trovano nello stesso luogo dell'intelletto» (ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῶ χώρῳ ἔχουσιν), sembra solidale con la rappresentazione cardiocentrica, e quindi con il *pattern* tipico del *MA* e pericolosamente in tensione con l'ilemorfismo.<sup>69</sup>

Sembra d'altra parte che i problemi indicati possano essere ridisegnati seguendo dei contorni decisamente più sfumati. Riassumendo, i due trattati sono sembrati in tensione a diversi livelli, in quanto (1) la bipartizione delle facoltà utilizzata in *MA* 6 stride con la struttura piramidale in cui esse sono inserite nel *De An.*; (2) la *phantasia* viene annoverata tra le vere e proprie facoltà conoscitive, mentre *aisthēsis* e *nous* non vengono tenute debitamente distinte; (3) l'*orexis* è vista come un polo funzionale indipendente, se non come una facoltà a sé stante; (4) infine si è menzionata la questione della possibile incompatibilità tra il manifesto cardiocentrismo del *MA* e l'ilemorfismo del *De An.*

Per quanto attiene il primo punto, il confronto con *De An.* 9 dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che una disposizione bipartita delle facoltà

<sup>66</sup>Cfr. HEGEL 1932, p. 344.

<sup>67</sup>Cfr. *MA*, 9.

<sup>68</sup>Questo l'esito della lettura del paragone, reperibile in *MA* 10, tra la relazione corpo/anima e quella regnante/città tipica degli interpreti che hanno sostenuto l'incompatibilità del *MA* con il *De An.*, quando non anche la sua inautenticità. Per una diversa lettura del passo, si veda QUARANTOTTO 2005, oltre che le note al decimo capitolo del *MA*.

<sup>69</sup>Cfr. *MA* 6, 700b19-20. Per una più estesa riflessione sulla collocazione organica dell'anima si veda LASPIA 2011.

non è estranea a questo trattato:

Poiché l'anima degli animali è stata definita secondo due potenze, quali il discriminare, ad opera del ragionamento e della sensazione, ed il muovere secondo il movimento locale, basti quanto stabilito circa la sensazione e l'intelletto, riguardo a ciò che muove invece si deve cercare se è qualcosa dell'anima, se è una qualche sua parte distinta secondo l'estensione o secondo la definizione, o se è l'intera anima, e se ne è una parte, se è una parte vera e propria oltre quelle di cui si è parlato e di cui si è fatto menzione, o se è una di queste.<sup>70</sup>

*De An.* III.9, 432a15-22

Non sembrano sussistere problemi a riconoscere qui la bipartizione che nel *MA* permette di distinguere l'*orexis* dalle facoltà conoscitive, tanto più se si tiene presente che l'esito della ricerca cui il passo citato dà inizio è quello di indicare l'*orexis* come responsabile del movimento animale. D'altra parte la medesima posizione era già stata menzionata nel corso dei capitoli *dossografici*.<sup>71</sup> In quel contesto l'ipotesi di una bipartizione delle attività dei viventi non viene semplicemente criticata, ma *assunta* da Aristotele, che sembra considerarla portatrice di una prospettiva parziale ma non del tutto scorretta, probabilmente perché permette di anteporre la descrizione dei fenomeni connessi al vivere – in questo caso identificati nella conoscenza e nel movimento – alla formulazione di una definizione di anima che *giustifichi* quanto in natura trova manifestazione. Tuttavia l'edificio teorico elaborato su queste basi sarà di segno marcatamente differente, sia perché nel *De An.* Aristotele si spinge decisamente oltre nella descrizione delle singole facoltà, sia perché individuerà un livello biologico fondamentale, quello nutritivo-riproduttivo, che non era compreso nella bipartizione iniziale. L'importanza di quella bipartizione emerge però nei capitoli finali del *De An.*, ed in particolare nel passo ora citato. In

<sup>70</sup>Cfr.: Ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὄρισται δυνάμεις ἢ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὁ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως, καὶ ἔτι τῷ κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν, περὶ μὲν αἰσθήσεως καὶ νοῦ διωρίσθω τοσαῦτα, περὶ δὲ τοῦ κινουῦντος, τί ποτέ ἐστι τῆς ψυχῆς, σκεπτέον, πότερον ἓν τι μόνιον αὐτῆς χωριστὸν ὃν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ, ἢ πᾶσα ἢ ψυχῆ, καὶ εἰ μόνιον τι, πότερον ἴδιόν τι παρὰ τὰ εἰωθότα λέγεσθαι καὶ τὰ εἰρημένα, ἢ τούτων ἓν τι.

<sup>71</sup>Cfr. *De An.* I.2, 404b9-10 e 405b11-2, ed ancora I.5, 409b20 ss.

questo contesto il problema della sua compatibilità con il sistema delle facoltà tipico del *De An.* verrà peraltro posto esplicitamente, riprendendo la critica a coloro che non adottano un criterio sufficientemente univoco nella distinzione delle facoltà, giungendo quindi ad isolarne e separarne un gran numero, senza effettivo riguardo ai fenomeni con cui si manifesta la vita. L'esito è quello di considerare l'*orexis* una facoltà a sé stante, ma separata dalle altre, ed in particolare dall'*aisthēsis*, solo secondo la definizione e secondo la potenza (καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει).<sup>72</sup>

Vista la ricorrenza della bipartizione tra conoscenza e locomozione nei contesti in cui l'*orexis* è fatta oggetto di studio, e soprattutto alla luce del ruolo determinante che *aisthēsis*, *nous* e *phantasia* esibiscono nei suoi confronti, sembra possibile affermare che la questione del movimento animale, per via delle diverse funzioni psicologiche in essa coinvolte, richiede un punto di vista integrato e olistico sulla dinamica delle facoltà, nonché sul nesso che lega gli aspetti somatici e fisiologici a quelli *psicologici*. L'*orexis* infatti, per quanto distinguibile secondo definizione, si trova palesemente a coincidere in atto con le funzioni cognitive che nel cogliere o nel presentare un oggetto sensibile ne sono contemporaneamente affette come da alcunché di piacevole o di doloroso, come da un *orekton* verso cui orientare strategie di fuga o di ricerca.<sup>73</sup>

Siamo così in prossimità di un altro livello di frizione tra i due trattati, ovvero tra il cardiocentrismo del *MA* e l'ilemorfismo del *De An.* Anche in questo caso si può partire dal constatare che lo stesso *De An.* sembra latore di una posizione affine al *MA*, ed in particolare proprio nei capitoli dedicati all'elaborazione della definizione ilemorfica. Nel qualificarla come una *prōtē entelecheia*, Aristotele indica contemporaneamente il nesso sostanziale che unisce l'anima ad un corpo dotato di organi e quindi disposto in modo tale da esercitare una precisa forma di attività. Che tale

<sup>72</sup>La medesima varietà di separazione sembra essere attribuita alla *phantasia* in *De An.* III.3. Cfr. in questo senso il saggio di NUSSBAUM 1978 dedicato alla *phantasia*, ma anche FINE 1984.

<sup>73</sup>La coincidenza in atto delle funzioni deputate alla conoscenza e di quelle legate alla sfera del desiderio costituirà la base per rispondere al problema dell'immediatezza con cui si giunge all'azione al termine del così detto sillogismo pratico. Cfr. *MA* 8, 702a10-21. Sul medesimo argomento si veda *De An.* III.2 425b26-426a28.

nesso non possa essere sottovalutato diviene chiaro nel momento in cui gli esempi usati per illustrare la definizione sono scelti tra le 'affezioni comuni all'anima ed al corpo', ovvero tra le attività che richiedono uno specifico supporto organico.<sup>74</sup>

In generale quindi sembra che la definizione ilemorfica non escluda la possibilità che l'anima, in quanto attività, richieda quali sue condizioni di possibilità alcuni organi corporei. Ma ci si può spingere anche oltre, nella misura in cui è possibile indicare quella primigenia forma di attività con cui l'anima è fatta coincidere nell'attività del cuore, ovvero di un organo particolare che ha una funzione costitutiva nei confronti dell'intero essere vivente. Il cuore è infatti considerato da Aristotele il responsabile dell'unica attività che i viventi non possono esercitare in modo discontinuo, e che deve continuamente essere alimentata e tenuta in atto perché il corpo si mantenga in vita.<sup>75</sup> In tale rappresentazione la pulsazione cardiaca è infatti la causa ed il fine sia della circolazione sanguigna che della respirazione, della digestione come della crescita e della riproduzione. Già nella forma più elementare di vita, l'anima, in quanto *protē entelecheia*, è l'attività del cuore, chiave di volta di un'organizzazione centralizzata del corpo umano.<sup>76</sup>

Il medesimo modello in cui il cuore è indicato come il fulcro di un'organizzazione centralizzata, è utilizzato da Aristotele anche per rendere conto dei processi psicologici più complessi, nel corso dei quali i viventi sono implicati non più solamente in una relazione alla materia degli

<sup>74</sup>Cfr. *De An.* I.1 403a3 ss. e II.1 412b26 ss. Resta certamente il problema posto da quelle attività la cui descrizione sembrerebbe fare a meno, nella prospettiva aristotelica, di un preciso riferimento ad un organo del corpo, e quindi in particolare dal *nous*. Sebbene il *MA* potrebbe fornire delle indicazioni su tale questione, in quanto in esso si afferma che l'*aisthēsis* e la *phantasia* si trovano nella stessa *chora* del *nous*, si è ritenuto più opportuno in questa sede non affrontare direttamente il problema, che è comunque delineato nelle note al sesto capitolo del trattato.

<sup>75</sup>Si veda in questo senso *PA* II.10, III.3-4; *Juv.* 1 e 2, *MA* 9 e le note relative. Cfr. LASPIA 1996, KING 2001, BERTI 2005b, QUARANTOTTO 2005.

<sup>76</sup>Sulla nozione di 'organizzazione centralizzata' si veda in particolare QUARANTOTTO 2005. Come messo in luce da Quarantotto, la nozione di organizzazione centralizzata potrebbe anche fornire la base adeguata per interpretare il paragone tra l'anima ed il regnante della città (*MA* 10) in modo non contraddittorio rispetto all'ilemorfismo del *De An.*

oggetti circostanti, ma alla forma sensibile, nel caso dell'*aisthēsis*, ed intellegibile, nel caso del *nous*. Per quanto riguarda la prima, sono numerosi i passi in cui Aristotele afferma che il cuore è la sede della sensibilità, cui perviene un'*alloiōsis tis* inizialmente impressa nell'organo sensorio periferico, e dove le singole impressioni sensibili sono raccolte per dare luogo agli aspetti più complessi dell'*aisthēsis*, quali la *koinē aisthesis*, la memoria e la *phantasia*.

### Conoscenza desiderio azione

Sulla base del modello appena delineato siamo in ora in grado di rendere conto delle ultime due questioni poste circa l'impegno del *MA* in psicologia, circa la dislocazione reciproca delle facoltà conoscitive – *aisthēsis*, *phantasia* e *nous*– e circa il rapporto che l'*orexis* contrae nei loro confronti. Dal medesimo modello dipende inoltre la possibilità di intendere in che modo la stessa *orexis* può essere posta a principio di un'alterazione somatica complessa il cui esito è il movimento locale degli animali in quanto orientato al perseguimento di un fine.

Il problema del ruolo attribuito alla *phantasia* nel contesto del *MA* nasce fondamentalmente in relazione alla caratterizzazione che essa riceve in *De An.* III.3. Questo testo costituisce infatti una delle poche fonti a nostra disposizione in cui il tema della *phantasia* viene affrontato direttamente e con la precisa intenzione di fornirne una definizione:<sup>77</sup>

È possibile che, quando una data cosa è mossa, un'altra sia mossa da essa. Ora la *phantasia* sembra che sia una specie di movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto negli esseri forniti di sensazioni, e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione. Tale movimento non può prodursi senza sensazione né trovarsi in esseri non forniti di sensazione; in virtù di esso, chi lo possiede può esercitare e subire molte azioni, ed esso può essere vero o falso.<sup>78</sup>

*De An.* III.3, 428b10-7

<sup>77</sup>Per la ricchezza delle informazioni veicolate sul tema della *phantasia* *De An.* III.3 è paragonabile solo a *Rh.* I.11, al primo capitolo del *Mem.* ed allo stesso *MA*.

<sup>78</sup>Trad. it. MOVIA 2005, p. 209 (lievemente modificata). Cfr.: ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήθεις τοῦδὲ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κινήσις τις δοκεῖ εἶναι

Se allora nessun'altra cosa possiede le caratteristiche suddette eccetto la *phantasia* (ed essa è ciò che s'è detto), la *phantasia* sarà un movimento risultante dalla sensazione in atto.<sup>79</sup>

*De An.* III.3, 428b30-a2

Stando a questa definizione, la *phantasia* non può essere considerata in senso stretto una facoltà, in quanto non identifica un'attività isolata e distinta dall'*aisthēsis*, né è dotata di un oggetto a sé stante, diverso dai sensibili. Al contrario, risulta essere l'ultimo esito di un'alterazione somatica mediata dalla facoltà sensibile, che conserva l'impronta dello stimolo sensoriale impresso nell'organo di senso. Il fatto che la sua definizione faccia necessariamente menzione dell'*aisthēsis* sta quindi ad indicare un rapporto di dipendenza sostanziale, che esclude la possibilità di una sua reale autonomia.

Indubbiamente differente il trattamento che la medesima facoltà riceve nel *MA*. In un primo momento essa viene semplicemente collocata insieme all'*aisthēsis* nella medesima *chōra* del *nous*. Nello stesso capitolo, durante un rapido elenco dei momenti che precedono il movimento animale, la *phantasia* è posta in alternativa alla sensazione come possibile fonte dell'alterazione somatica alla base dell'*orexis* e della *proairesis*. L'una e l'altra sembrano quindi potenziali latrici della *percezione* di un oggetto sensibile in quanto piacevole o doloroso. Le occorrenze del settimo capitolo sono ancora congruenti con il raggruppamento della *phantasia* con le due facoltà discriminative. Qui la *phantasia* viene associata a più riprese alla sensazione ed al *nous* quale possibile responsabile dell'identificazione del termine intermedio del così detto sillogismo pratico, ovvero dell'identificazione di un oggetto immediatamente perseguibile che permetta di tradurre il desiderio in un'azione concreta. Questa disposizione paritetica

---

καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὕτη ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

<sup>79</sup>Trad. it. MOVIA 2005, p. 211. Cfr.: εἰ οὖν μηθὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία (τοῦτο δ' ἔστι τὸ λεχθέν), ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

delle tre *kritika* rispetto all'*orexis* viene però ulteriormente specificata alle rr.701b10 ss., a partire dal paragone istituito tra i viventi e gli *automata*. Nel caso degli *automata* infatti il movimento può aver luogo solo in un numero ristretto e predefinito di modi, e solo come conseguenza dell'interazione con un agente esterno: il giocattolo con una ruota più piccola delle altre tenderà sempre a girare dallo stesso lato, senza poter operare alcuna mediazione della spinta che le viene impressa, per dirigere il movimento in una direzione determinata.<sup>80</sup> Diversamente gli animali, per quanto si muovano in reazione a degli stimoli provenienti dal mondo esterno, possono differire la spinta a muoversi in un modo determinato, ma anche muoversi di propria iniziativa, in direzione di oggetti non immediatamente disponibili ai sensi.

Alterano le fantasie, le sensazioni e i pensieri. Le sensazioni sono immediatamente un certo tipo di alterazioni, mentre la fantasia e l'intellezione hanno la potenza delle cose.

In un certo modo infatti l'idea del caldo o del freddo, del desiderabile o del temibile in quanto pensata si trova ad essere tale qual è ciascuna di queste stesse cose, ed è per questo che si trema e si ha paura anche solo pensandole. MA 7, 701b16-22

Il modello fisiologico qui in gioco trova riscontro sia nel *De An.* sia nei *PN*: la sensazione ha luogo nel corpo come un'alterazione qualificata, determinata da un agente sensibile esterno. Rispetto a quei due trattati il ruolo che viene ora attribuito alla *phantasia* è però differente, in quanto viene vista a partire dalla sua prossimità con la *noēsis*, dal fatto di disporre in forma latente degli stessi oggetti sensibili, piuttosto che dal punto di vista del processo di alterazione somatica da cui dipende. *Phantasia* e *nous* sembrano così gravati del compito di spiegare il fatto che animali e uomini, con le dovute differenze, si relazionano ad oggetti assenti dal proprio campo percettivo, attivando autonomamente la carena delle alterazioni somatiche che normalmente giungono dall'esterno fino all'organo centrale della sensibilità posto all'interno del corpo.

---

<sup>80</sup>Cfr. MA 7, 701b2-19: « ».

Tuttavia anche quest'approccio al tema della *phantasia* non sembra costituire un approdo definitivo nell'economia del *MA*. Nell'ottavo capitolo la *phantasia*, inizialmente accomunata all'intelletto, viene incaricata di una funzione diversa e più generale:

Infatti le affezioni dispongono in modo adeguato le parti strumentali, mentre il desiderio dispone le affezioni, e la fantasia dispone il desiderio. Quest'ultima a sua volta si genera ad opera dell'intelletto o della sensazione. E tutto ciò <avviene> contemporaneamente e rapidamente per il fatto che l'elemento attivo e quello passivo sono tra le cose per natura relative l'una all'altra. MA 8, 702a17-20

L'informazione cruciale contenuta in questo passo è costituita dal fatto che la *phantasia* viene ora del tutto astratta dal ruolo particolare finora attribuitole accanto all'*aisthēsis* ed al *nous*, per riconoscerle una funzione di natura generale, quale crocevia tra il complesso delle funzioni conoscitive e l'*orexis*. Non solo una sensazione in atto – ed il rapporto ad un oggetto sensibile che essa porta con sé – ma anche una *noēsis* può suscitare una *phantasia*, ed in generale le due fonti di conoscenza non sembrano poter determinare un movimento finalizzato senza rappresentare un *phainomenon agathon*. Il *nous* non potrà quindi limitarsi ad enunciare una formula inerente il bene assoluto. Per determinare un'azione, per guidare il corpo in direzione di un fine, lo stesso intelletto rappresenta ciò che intende porre come fine come un oggetto piacevole o doloroso, suscitando così la medesima catena di alterazioni somatiche che avrebbero luogo in presenza della circostanza solo paventata. Il passo ora citato può quindi essere inteso latore di una posizione che rifiuta di aggirare la connessione organica tra l'attività intellettuale e l'organizzazione corporea in cui essa ha luogo, almeno per ciò che attiene la prestazione pratica dell'intelletto.

## Conclusioni

Nelle pagine precedenti si è cercato di far emergere i tratti caratteristici della dimensione biologica in cui si iscrive il *nous* umano. L'ipotesi teorica che si intendeva sostenere è che un'adeguata comprensione del tema aristotelico del *nous* non è destinata a individuare nell'uomo una duplice natura, rispettivamente biologica e noetica, in quanto la piena realizzazione del pensiero è semmai alla base del modello attraverso cui vengono descritte nel complesso le attività dei viventi ed i diversi livelli di interazione che essi intrattengono con il loro ambiente naturale.

Ciò ha condotto nel primo capitolo a delineare la prospettiva metodologica unitaria mediante cui nel *De An.* vengono esaminate le singole facoltà, e a indicare i diversi livelli in cui il pensiero umano mostra di dipendere da un pregresso esercizio della sensibilità. Durante l'esame di *De An.* III.4 è stato possibile mostrare che anche nel caso del *nous* Aristotele segue il modello teorico e metodologico elaborato in termini generali fin da I.1, e poi applicato alla facoltà nutritivo-riproduttiva ed all'*aisthēsis*. Seguendo tale modello Aristotele individua il punto cruciale della ricerca sull'anima nell'identificazione delle diverse attività svolte dai viventi. Solo attraverso una descrizione delle attività, ovvero dei modi in cui gli esseri animati manifestano di essere in vita, si può infatti giungere ad una divisione delle facoltà che non abbia carattere arbitrario. D'altra parte l'identificazione delle vere e proprie facoltà avviene attraverso il raggruppamento di quelle attività dei viventi che mostrano di appartenere allo stesso livello di interazione con l'ambiente circostante, e quindi di avere a riferimento i medesimi *antikeimena*. Per individuare una facoltà non è quindi sufficiente che delle attività abbiano luogo in modo più o meno dif-

ferente, ma si richiede anche che esse non siano reciprocamente riducibili, ovvero individuino uno specifico livello di interazione con il *periechon*. Questo modello consente al *De An.* di procedere a ritroso, in vista delle parti dell'anima, ma a partire dagli *antikeimena*, giungendo a ricostruire i diversi poli funzionali con cui è possibile definire le anime delle varie specie viventi.

Anche III.4 ha mostrato di rispettare questo schema metodologico, in quanto include una descrizione dei *noēta* durante la quale si è visto che gli intellegibili, al pari dei sensibili, possono essere variamente intesi, a seconda del loro maggiore o minore grado di generalità, ovvero della maggiore o minore possibilità di essere separati dalla materia. Se l'*aisthēsis* è stata considerata competente nei confronti dei sensibili propri, accidentali e comuni, in modo analogo le sostanze sensibili, gli enti matematici e gli intellegibili primi richiedono tre distinte prestazioni del *nous*, che segnano anche tre diversi livelli di interazione del *nous* con l'*aisthēsis*.

Di questo quadro teorico è parte integrante anche la dipendenza del *nous* dalla *phantasia*. Aristotele concepisce infatti la nozione di *phantasia* ad immediato ridosso dell'*aisthēsis*, per rendere conto delle prestazioni della sensibilità non immediatamente ascrivibili alla relazione con dei sensibili attualmente disponibili nel campo percettivo. La *phantasia* si trova quindi a dipendere dall'*aisthēsis* come dalla propria causa scatenante, ma rispetto ad essa consente di acquisire una competenza ulteriore nei confronti del modo in cui i *pragmata* manifestano le proprie caratteristiche sensibili. È inoltre decisivo che la *phantasia* possa riverberare questa competenza anche in direzione di oggetti soltanto *possibili*, riproducendo in assenza di uno stimolo sensoriale l'alterazione somatica che avrebbe luogo se si fosse attualmente affetti da un dato oggetto sensibile.<sup>81</sup> Questa possibilità della *phantasia* ha dei risvolti già nella descrizione del comportamento animale, in quanto permette di spiegare i movimenti finalizzati senza fare ricorso ad ulteriori facoltà. Nei confronti dell'uomo, per il fatto di permettere il riferimento ad un oggetto possibile, la *phantasia* apre la dimensione appropriata per l'esercizio del pensiero, sia nella sua acce-

---

<sup>81</sup>Cfr. *MA*, 6-8.

zione pratica sia in quella teoretica. Dal punto di vista pratico i capitoli del *De An.* e del *MA* dedicati al tema dell'*orexis* mostrano infatti che il *nous* umano muove il corpo tramite la *phantasia*, attraverso cui riproduce le affezioni sensibili necessarie a dar luogo a dei movimenti di ripulsa o di ricerca dell'oggetto sensibile nell'ambiente circostante. Dal punto di vista del *nous theōrētikos*, fornendo uno schema generale dell'oggetto, la *phantasia* permette una prestazione intellettuale che non si fonda sulla ricezione di un elemento esterno, autorizzando un esercizio riflessivo del pensiero.

Lo studio del *De An.* è stato anche l'occasione per cominciare a menzionare il modello dell'*autokinēton*, nella versione prettamente aristotelica di questo argomento. La critica condotta nei confronti della concezione platonizzante stando alla quale l'anima veniva considerata il principio automotore del corpo, si ricollega a *Ph.* VIII, dove il motore immobile è congetturato per integrare e superare l'idea platonica dell'automovimento. Se l'unico essere compiutamente capace di muoversi da sé deve mantenere il riferimento a una condizione che non sia a sua volta affetta dal movimento di cui è posto a causa, nel suo esito biologico questo modello richiede il concorso di uno o più motori posti all'esterno dell'individuo vivente. Alla luce di ciò l'azione dei viventi animati prende la forma di un costante mediazione tra l'individuo e l'ambiente circostante, tra un principio interno del movimento e gli stimoli che provengono dall'esterno. I singoli individui viventi devono quindi essere intesi come delle realizzazioni difettive del modello dell'automotore, in quanto hanno sì la capacità di determinare i propri movimenti, ma solo avvantaggiandosi dell'interazione con l'ambiente. Questa forma parziale di automovimento diviene allora la condizione della relazione tra i singoli individui e l'ambiente che essi abitano: il modo in cui gli esseri viventi danno luogo al modello dell'automotore fonda la dimensione cinetica e diacronica come il luogo della relazione verso l'esterno, la *categoria* al cui interno la differenza interna, l'articolazione, è assunta come il tratto costitutivo dell'unità.

La concezione aristotelica di *nous* fa parte di questo mutamento all'interno della nozione di automotore. Primo segno di questa connessione è il fatto che l'analisi della *noēsis* soddisfa, come si è visto, i criteri metodo-

logici generali che Aristotele stabilisce per l'analisi della vita. Rispetto ad altre attività la *noēsis* conserva però l'eccezionale peculiarità di poter dar luogo – sebbene sempre in modo limitato – ad una prestazione riflessiva che costituisce la massima realizzazione umanamente possibile dell'automovimento. Nella sua forma matura il *nous* può infatti dar luogo ad un'attività indipendente, autarchica e libera dal ricorso ad un agente esterno, divenendo in grado di mettersi in atto da sé.

L'eccezionalità del *nous*, il fatto di realizzare compiutamente il modello dell'automovimento che compete ai viventi mortali, è anche ciò che permette di riconoscere nelle altre attività dei viventi altrettante forme di autorealizzazione. Ogni livello dell'interazione con l'ambiente circostante è mediata ed orchestrata da un principio interno, che resta inefficace se non correlato con un ambiente in grado di fornire la resistenza, l'alterazione, il nutrimento necessario a dare abbrivio al movimento. La vita è quindi il risultato dell'interazione qualificata di un individuo con l'ambiente circostante, ma ha significativamente luogo sempre nella forma di un automantenimento dell'individuo e della preservazione della specie cui appartiene. La forma riflessiva – in cui un'attività ha il proprio fine in se stessa – può quindi essere ritrovata almeno *in nuce* in ciascun livello dell'interazione, anche se raggiunge la sua massima intensità nel caso del pensiero. Nell'uomo l'attività del pensiero ha però la propria inaggirabile premessa genetica in quell'interazione qualificata con l'ambiente circostante, attraverso la quale il *nous* può infine guadagnare la propria forma matura, e porsi quindi in atto senza ulteriore ricorso ad una condizione esterna.

Fin dall'analisi di *De An.* III.4 gli elementi teorici necessari ad una corretta comprensione del tema della vita, e di quella sua particolare forma che è il pensiero umano, sono sembrati consistere nella teoria aristotelica del cambiamento e del movimento, e nella transizione *dynamis* → *energeia* → *hexis* → *entelecheia*. Situare la *noēsis* nella sua storia genetica vuol dire infatti essere in grado di rendere conto del fatto che nel caso dei viventi mortali la priorità ontologica è posta quale termine ultimo del processo genetico, dal che segue l'esigenza di disporre di uno strumentario teorico con cui seguire l'evoluzione dalla sensazione al pensiero.

Per approfondire la storia genetica della *noēsis* ed il significato che essa conferisce alle altre attività dei viventi si è deciso di proseguire la ricerca con un'analisi di *Ph.* VII.3. Lo studio di questo capitolo ha consentito innanzitutto di precisare in modo più chiaro la quadripartizione cui sono soggette le *metabolai*, e quindi di introdurre le difficoltà teoriche da cui è affetta la distinzione tra *genesis* e *kinēsis*. In secondo luogo, utilizzando la *Ph.* per stabilire le coordinate di base del discorso aristotelico sull'attività ed il movimento di cui è parte integrante lo stesso *De An.*, anche il discorso sul *nous* acquista una dimensione più ampia, e divine d'obbligo il rinvio all'ultimo libro della *Ph.*, in cui la congettura di un primo motore immobile viene sviluppata all'interno della nozione di *autokinēton*. Quale tappa intermedia tra la definizione del problema del movimento e la sua soluzione in un motore immobile, *Ph.* VII.3 consente innanzitutto di stabilire con maggior precisione il vocabolario tecnico necessario ad affrontare le nozioni di movimento, cambiamento ed attività. Trova qui definizione la nozione di *hexis*, e quella, ad essa collegata, di *lēpsis*, con cui è possibile descrivere la specificità della transizione *dynamis* → *energeia* → *hexis* → *entelecheia*, ovvero riconoscere la possibilità di realizzare le capacità naturali, dando luogo a delle attività il cui fine coincide con l'esercizio stesso dell'attività. L'*entelecheia* sorge in questo senso all'acme di quell'atto imperfetto che porta gradualmente alla piena disponibilità di una capacità naturale. L'*entelecheia* e l'*hexis*, forme compiute della *kinēsis* e della *dynamis*, mantengono per ciò stesso un vincolo inaggirabile con il regno di possibilità su cui sono edificate, e danno luogo ad una processualità congenere all'*energeia atēles*.

Il vocabolario dell'*hexis* e della *lēpsis*, associandosi a quello della *kinēsis* e della *metabolē*, permette di descrivere e qualificare le diverse attività degli esseri animati che vivono in osmosi con l'ambiente loro circostante, e di illustrare nel vivo di queste attività l'inversione tra la priorità ontologica della forma compiuta e la sua posteriorità cronologica, che segue la generazione dei singoli individui viventi. Congenere all'atto imperfetto, l'*entelecheia* dei viventi animati deve essere assunta come il termine primo di una descrizione della vita che sappia riconoscere la forma spe-

culativa dell'automovimento anche nell'andare verso altro, nell'eterodeterminazione caratteristica delle *kinēseis*. Ponendo l'*entelecheia* come una possibilità attinta attraverso il ripetuto esercizio di un movimento, di una *energeia ateles*, è possibile scoprire la dimensione autoreferenziale alla base dell'interazione tra l'interno e l'esterno, e fondare, piuttosto che toglierlo o negarlo, l'ordine cinetico del mondo.

Rispetto alle informazioni veicolate dalla *Ph.* sul tema del *nous*, il contributo dell'*EN* appartiene per certi aspetti ad un ordine differente. Non tanto per le peculiarità del punto di vista etico – si è infatti sottolineato come quest'ultimo si innesti in una precomprensione biologica ben delineata – ma perché permette di mettere in luce il carattere sensibile del pensiero umano da una prospettiva differente, qual è quella del piacere connesso con la *noēsis*. È vero infatti che l'*hēdonē* è in generale connessa con ciascuna delle attività naturali dei viventi, ma è anche vero che la possibilità del piacere sorge innanzitutto con l'*aisthēsis*, e da essa non può essere definitivamente separata. Ciò significa che la dimensione del piacere nasce nel regno animale, si riverbera sulla facoltà nutritivo-riproduttiva che essi condividono in senso lato con le piante, e trova una sua ulteriore fondamentale applicazione nel caso del pensiero.

Il filo che permette di unire anche questo capitolo alle altre parti del *corpus* aristotelico selezionate per affrontare il radicamento biologico del *nous* umano è ancora una volta il risultato dell'intreccio delle diverse dimensioni processuali che Aristotele chiama in causa. Avendo luogo su un piano di attività accuratamente distinto da quello cinetico, la descrizione del piacere costruita in *EN* X.4 permette di affrontare nuovamente la distinzione tra processi diacronici ed attività che sono fini a se stesse. Le *kinēseis* tornato qui ad essere intese come atti imperfetti, rivolti ad un fine estrinseco ed eterogeneo rispetto al processo con cui li si persegue, ed il cui conseguimento coincide con l'ultimo istante del movimento. Rispetto a questa processualità, costitutivamente incompleta, Aristotele traccia nuovamente i tratti distintivi delle attività che sono fine a se stesse, ed il cui espletamento non percorre in modo diacronico la continuità temporale in cui sono iscritte. Le attività di questo genere sono infatti complete

in ogni momento del loro svolgimento, dato che il fine coincide con l'attività stessa. Tra le attività così qualificate non troviamo solo il pensiero, ma in generale tutte le *energeiai* che risultano dalle capacità naturali degli animali e degli uomini, in quanto costituiscono ciascuna al proprio livello un aspetto dell'essere in vita, una *teleiōsis*. Ciò permette di tornare alla nozione di vita, il cui significato fondamentale è quello di attività, ovvero di esercizio delle capacità naturali. Il piacere è connesso con la vita perché la vita ha in generale la forma di una *teleiōsis*, di un atto riflessivo, rivolto ad un fine interno che coincide con la sua stessa attività. Ogni aspetto e livello di manifestazione della vita può quindi essere esaminato sul piano diacronico e cinetico, seguendo il modello dell'atto imperfetto, della concertata interazione con l'ambiente circostante. Ma queste stesse attività possono anche essere assunte nella prospettiva dell'atto perfetto, che torna ogni momento su se stesso come sul proprio fine.

Ad essere piacevole è la vita, ed in primo luogo quella forma di vita maggiormente appropriata alla singola specie vivente. Nell'uomo ciò conduce indubbiamente alla vita teoretica, che pur nella sua eccezionalità condivide la propria struttura con la processualità tipica degli esseri viventi. La descrizione in termini di interazione tra l'individuo e l'ambiente corre in ultima istanza parallela alla descrizione in termini di attività, così che i diversi modi in cui i viventi manifestano di essere in vita possono essere visti come forme di attività che condividono una struttura riflessiva di base. È l'attività riflessiva che si trova dipanata e distesa in momenti cronologicamente distinti e nei vari processi cinetici, che difatti manifestano ad ogni livello – a quello nutritivo-riproduttivo come a quello sensibile e noetico – forme di autoriferimento, miranti a perpetrare l'attività. Sembra quindi possibile rovesciare i rapporti di anteriorità e posteriorità vigenti nella descrizione della natura e dei viventi mortali, per riconoscere che i processi cinetici che sostanziano la vita non possono essere astratti né destituiti della loro particolarità, in quanto, piuttosto che essere dei momenti casuali ed irrelati al fine, sono i processi di cui il fine è l'ultima manifestazione.

L'ultima tappa del percorso che si è cercato di descrivere ha coinci-

so con l'esame del *MA*. Questo testo, proprio per il suo assetto pericolosamente *interdisciplinare*, ha la sua prima utilità nel fatto di intersecare diversi livelli della ricerca aristotelica, raccogliendoli intorno al filo conduttore del movimento. Mostrando la pertinenza del modello dell'*auto-kinēton* sia nella deduzione del primo motore immobile, sia nello studio del movimento animale, il *MA* fornisce una giustificazione del percorso che si è inteso costruire, e permette di rintracciare l'unitarietà teorica in cui si muovono la fisica, l'etica e la *psicologia* di Aristotele. Inoltre, replicando la deduzione del primo motore immobile come soluzione delle aporie intrinseche al modello dell'automovimento, il trattato ha permesso di approfondire ulteriormente la descrizione della vita sia dal punto di vista della relazione tra un principio interno e le condizioni poste nell'ambiente circostante, sia da quello dell'autoriferimento, mettendo in luce la forma in ultima istanza circolare delle attività dei viventi. Il fatto che proprio in tale contesto teorico la parziale isomorfia tra il *nous* e l'*aisthēsis* venga ulteriormente rilanciata, permette di ribadire che il pensiero umano si iscrive in un complesso organico in movimento, di cui condivide e realizza la forma riflessiva.

## Bibliografia

- BALME, D. (1987), «The Place of Biology in Aristotle's Philosophy», in *Philosophical Issue in Aristotle's Biology*, a cura di A. GOTTHELF e J. LENNOX, Cambridge University Press, Cambridge, p. 9-20.
- BARBOTIN, E. (1966), *Aristote. De l'âme*, Texte établi par A. Janone. Traduction et notes de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris. 1966-1995.
- BARNES, J. (a cura di) (1991), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. II, Princeton University Press, Princeton.
- BARNES, J. et al. (a cura di) (1979), *Articles on Aristotle. 4 Psychology and AEsthetics*, Duckworth, London.
- BEERE, J. (2009), *Doing and being. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*, Oxford University Press, Oxford.
- BELLIN, N. (1977), «I diversi tipi di opposizione nelle «Categorie» di Aristotele», in *La contraddizione*, a cura di E. BERTI, Roma, p. 33-41.
- BERRYMAN, S. (2002), «Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIII, p. 85-97.
- BERTI, E. (1978), «The Intellection of Indivisibles according to Aristotle, De anima III 6», in *Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, a cura di G. LLOYD e G. OWEN, Cambridge University Press, Cambridge, p. 141-63.
- (a cura di) (1981), *Aristotle on Science*, Editrice Antenore, Padova.
- (1985), «La suprématie du mouvement local selon Aristote: ses conséquences et ses apories», in *Aristoteles Werke und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, a cura di J. WIESENER, de Gruyter, Berlin-New York, p. 123-50.

- BERTI, E. (1989), «Zeller e Aristotele», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XIX, 3, p. 1233-54.
- (1991), «Les méthodes d'argumentation et de démonstration dans la *Physique* (apories, phénomènes, principes)», in DE GANDT et al. (1991), p. 53-72.
- (1992), *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.
- (1998), «Aristotele e il «Mind-Body Problem»», *Iride*, 11, 1, p. 43-65.
- (2005a), «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele», in *Nuovi studi aristotelici*, già pubblicato in «Gregorianum» (83), 2002, pp. 637-654, Morcelliana, Brescia.
- (2005b), «Per i viventi l'essere è il vivere, *De anima* 415b13», in *Nuovi studi aristotelici*, già pubblicato in M. Sanchez Sorondo (a cura), *La vita. Storia e teoresi*, Roma, Pontificia Università Lateranense - Mursia, 1998, pp. 21-30, Morcelliana, Brescia, p. 133-141.
- (2005c), «Unmoved Mover(s) as Efficient Cause(s) in *Mteaph.* XII 6», in *Nuovi studi aristotelici*, già pubblicato in M. Frede e D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda*. Symposium Aristotelicum, Clarendon Press, Oxford 2000, Morcelliana, Brescia.
- BODÉÜS, R. (1993), *Aristote. De l'âme*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par R. Bodeüs, GF-Flammarion, Paris.
- (2002a), *Aristote, Catégories*, Texte établi et traduit par Richard Bodéüs, Les Belles Lettres, Paris. 2001-2002<sup>2</sup>.
- (2002b), *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Vrin, Paris.
- BONETTI, A. (1956), «Le edizioni del testo greco di Aristotele dal 1831 ai nostri giorni», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XLVIII, p. 168-201.
- BONITZ, H. (1870), *Index Aristotelicus*, Berlin.
- BOWIN, J. (2011), «Aristotle on Various Types of Alteration in *De Anima* II 5», *Phronesis*, 56, 2, p. 138-161.
- (2012), «*De Anima* II 5 on the Activation of the Senses», *Ancient Philosophy*, 32, 1, p. 87-104.
- BRENTANO, F. (1989), *La psicologia di Aristotele: con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, trad. it. a cura di Barnaba Maj e Roberto Segà, Pitagora, Bologna; ed. orig. *Die Psychologie des Aristoteles: Insbe-*

- sondere seine Lehre vom nous poiētikos*, Verlag Franz Kirchheim, Mainz 1868.
- BROADIE, S. (1993a), *Ethics whit Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- (1993b), «Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la «*Métaphysique*»», *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 183, 2, p. 375-411.
- BRUNSCHWIG, J. (1991), «Quest'ce que "la Physique" d'Aristote?», in DE GANDT et al. (1991), p. 11-40.
- BURNYEAT, M. F. (1992), «Is an Aristoteleian Philosophy of Mind still Credible? A draft», in NUSSBAUM et al. (1992), p. 15-26.
- (2002), «*De Anima* II 5», *Phronesis*, 47, 1, p. 31-87.
- CALDARONE, R. (2001), *Eros decostruttore. Metafisica e desiderio in Aristotele*, Il Melangolo, Genova.
- CANTO-SPERBER, M. (1997), «Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De anima* d'Aristote», *Les études Philosophiques*, 1, p. 59-96.
- CARBONE, A. L. (2002a), *Aristotele, L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Carbone, Bompiani, Milano.
- (2002b), *Aristotele, Le parti degli animali*, Introduzione, traduzione, e note di A. Carbone, Bur, Milano.
- CARTERON, H. (1923), *La notion de force dans le système d'Aristote*, Vrin, Paris.
- CASTON, V. (1993), «Aristotle and supervenience», *The Southern Journal of Philosophy*, XXXI, 1, p. 107-35.
- (1996), «Why Aristotle need imagination?», *Phronesis*, 41, 1, p. 20-55.
- DE GANDT, F. e P. SOUFFRIN (a cura di) (1991), Vrin, Paris.
- DEWAN, L. (2008), «"Obiectum": notes on the Invention of a Word», in *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, già pubblicato in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age* 56 (1981), pp. 37-96, Fordham University Press, New York.

- DONINI, P. (2010), «Aristotle, *De motu animalium* 701a7», in *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, De Gruyter, p. 85-7. Già pubblicato in *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1978 (106), pp. 32-4.
- DÜRING, I. (1959), «Review of L. Torraca (ed.), Aristotele, *De Motu Animalium*», *Gnomon*, 31, p. 415-18.
- (1976), *Aristotele*, a cura di P. DONINI, Mursia, Milano; ed. orig. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Druckenmüller 1968.
- EIJK VAN DER, P. (1997), «The Matter of Mind», in *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse. Akten des Symposions über Aristoteles's Biologie vom 24.-28. July 1995 in der Werner-Reimers-Stiftung in Bad Homburg*, a cura di W. K. HERAUSGEGEBEN VON e S. FÖLLINGER, Franz Steiner, Stuttgart; rist. in «The Matter of Mind», in EIJK (2005a).
- (2005a), *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, soul, Health and Disease*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FARQUHARSON, A. S. L. (1912), *Aristotle, De motu animalium. De incessu animalium*, Oxford.
- FAZZO, S. (2003), «L'aristotelismo come tradizione esegetica», *Paradigmi*, XXI, 62, p. 367-384.
- (2004), «Sur la composition du traité dit de *motu animalium*: contribution à l'analyse de la théorie aristotélicienne du premier moteur», in LAKS et al. (2004), p. 203-239.
- FINE, G. (1984), «Separation», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, II, p. 31-87.
- FORSTER, E. S. (1961), *Aristotle, Movement of Animals, Progression of Animals*, Loeb Classical Library, Cambridge. 1937-1961<sup>2</sup>.
- FREDE, D. (2006), «Pleasure and Pain in Aristotle's Ethics», in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, a cura di R. KRAUT, Blackwell, p. 255-275.
- (2009), «*Nicomachean Ethics* VII.11-12: Pleasure», in NATALI (2009), p. 183-207.

- FREUDENTHAL, G. (1995), *Aristotle's theory of material substance: heat and pneuma, form and soul*, Oxford University Press, Oxford.
- FURLEY, D. (1994), «Self-Movers», in *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, a cura di M. L. GILL e J. G. LENNOX, già pubblicato in G.E.R. Lloyd e G.-E.-L. Owen, *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978, Princeton University Press, Princeton, p. 3-14.
- GILL, M. L. (1991), «Aristotle on Self-Motion», in *Aristotle's Physics*, a cura di L. JUDSON, Clarendon Press, Oxford, p. 243-65.
- GILL, M. L. e J. G. LENNOX (a cura di) (1994), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton University Press, Princeton.
- GIUFFRIDA, P. (2012a), «*Antikeimena, opposita, obiecta* nel *De anima* di Aristotele», *Giornale di Metafisica*, 2, p. 95-108.
- (2012b), «Being Opposite. On the translation of *antikeimena* in Aristotle's *De anima*», *Epekeina*, 1, 1, p. 33-53.
- GOTTLIEB, P. (2006), «The Practical Syllogism», in *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, a cura di R. KRAUT, Blackwell, Oxford, p. 218-33.
- GRASSO, R. e M. ZANATTA (2003), *La teoria aristotelica della percezione: temi e problemi*, Unicopli, Milano.
- HAMLIN, D. W. (1993), *Aristotle, De Anima, Books II and III (with passages from book I)*, Translated with introduction and notes by D. W. Hamlyn. With a report on recent work and a revised bibliography by C. Shields, Clarendon Press, Oxford. 1968 - 1993<sup>7</sup>.
- HEGEL, G. W. F. (1932), «Aristotele», in *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. CODIGNOLA e G. SANNA, vol. 2.
- HICKS, R. D. (1907), *Aristotle. De Anima*, With Translation Introduction and Notes, Cambridge University Press, Cambridge.
- IRWIN, T. H. (1991), «Aristotle's Philosophy of Mind», in *Companion to Ancient Thought: 2. Psychology*, a cura di S. EVERSON, Cambridge University Press, Cambridge, p. 56-83.
- JAEGER, W. (1913a), *Aristotelis De Animalium Motione, De Animalium Incessu, De Spiritu*, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig.

- JAEGER, W. (1913b), «Das Pneuma in Lykeion», *Hermes*, XLVIII, p. 29-74.
- (1935), *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. CALOGERO, La Nuova Italia, Firenze; trad. it. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, 1923.
- JOAHNSEN, T. K. (2011), «Capacity and Potentiality: Aristotle's Metaphysics IX.6-7 from the Perspective of the De Anima», *Topoi*, 31, 2, p. 209-20.
- JOHANSEN, T. (2012), *The Power of Aristotle's Soul*, Oxford University Press, Oxford.
- KAHN, C. H. (1979), «Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology», in *Article on Aristotle. 4. Psychology and Aesthetics*, a cura di J. BARNES et al., già pubblicato in *Archiv für Geschichte der Philosophie* (48), 1966, pp.34-81, London, p. 1-31.
- (1981), «The Role of *nous* in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II. 19», in BERTI (1981).
- (1991), «La *Physique* d'Aristote et la tradition greque de la philosophie naturelle», in p. 41-52.
- (1992a), «Aristotle on thinking», in NUSSBAUM et al. (1992), p. 359-379.
- (1992b), «Aristotle on thinking», in *Essays on Aristotle's De Anima*, a cura di M. C. NUSSBAUM e A. O. RORTY, Clarendon Press, Oxford, p. 359-379.
- (2009), *Essays on Being*, Oxford University Press, Oxford.
- KENNY, A. (1966), «The Practical Syllogism and Incontinence», *Phronesis*, 11, 2, p. 163-84.
- KING, R. A. H. (2001), *Aristotle on Life & Death*, Duckworth, London.
- KOLLESCH, J. (1985), *Aristoteles, Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen*, übersetzt und erläutert von J. Kollesch. In: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. H. Flashar, Bd. 17, Akademie-Verlag, Berlin.
- KUNG, J. (1982), «Aristotle's *De Motu Animalium* and the Separability of the Sciences», *Journal of the History of Philosophy*, 20, 1, p. 65-76.

- LABARRIÈRE, J.-L. (1984), «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote», *Phronesis*, 29, 1, p. 17-49.
- (2003), «Nature et fonction de la *phantasia* chez Aristote», in *De la phantasia à l'imagination*, a cura di D. LORIES e L. RIZZERIO, Peeters, Louvain, p. 15-30.
- (2004), *Langage, vie politique et mouvements des animaux*, Études aristotélicienne, Vrin, Paris.
- LAKS, A. e M. RASHED (a cura di) (2004), *Aristotle et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- LAMEDICA, E. (2010), *L'anima sensitiva di Aristotele. Alterazione compensativa e rete integrata dei sensi*, Aracne, Roma.
- LANZA, D. (1971), «Il moto degli animali», in *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di M. LANZA Diego e Vegetti, Introduzione, traduzione e note a cura di Diego Lanza, UTET, Torino.
- LASPIA, P. (1996), *Omero linguista. Voce e voce articolata nell'enciclopedia omerica*, Edizioni Novecento, Palermo.
- (1997), *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- (2011), «La teoria secondo cui la voce proviene dal cuore è stoica o aristotelica?», in *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference, Padua-December 2006*, a cura di C. ROSSITTO, Soveria Mannelli, Lecce, p. 103-26.
- (2013), «La definizione di sillaba della Poetica di Aristotele», *Blityri*, II, 1, p. 109-26.
- LAURENTI, R. (2007), «Dell'anima», in *Aristotele. Opere IV*, a cura di L. RENATO e A. RUSSO, Laterza, Roma-Bari. 1973-2007<sup>8</sup>.
- LE MOLI, A. (2012), «Mimesis e ripresentazione», in *Ermeneutica e filosofia antica*, a cura di F. TRABATTONI e M. BERGOMI, Cisalpino, Milano, p. 35-62.
- LEFEBVRE, D. (2004), «La critique du mythe d'Atlas. DMA, 3, 699a27-b11», in *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu*

- animalium, a cura di A. LAKS e R. MARWAN, Presse Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Asq, p. 115-36.
- LEFEBVRE, R. (1992), «Aristote, l'imagination et le phénomène: l'interprétation de Martha Craven Nussbaum», *Phronesis*, 37, 1, p. 22-45.
- (2003), «La crise de la *phantasia*: originalité des interprétations, originalité d'Aristote», in *De la phantasia à l'imagination*, a cura di D. LORIES e L. RIZZERIO, Peeters, Louvain, p. 31-46.
- LENNOX, J. (2001), *Aristotle Philology of Biology. Studies in the Origin of Life Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LIDDELL, H. G. L. e R. SCOTT (1940), *A Greek-English Lexicon*, Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford.
- LLOYD, G. (1996), *Aristotelian Explorations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LO PIPARO, F. (2003), *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma-Bari.
- LO PRESTI, R. (2008), *In forma di senso. L'encefalocentrismo del trattato Sulla malattia sacra nel suo contesto epistemologico*, Carocci, Roma.
- LORIES, D. e L. RIZZERIO (a cura di) (2003), *De la phantasia à l'imagination*, Peeters, Louvain.
- LOUIS, P. (1973), *Aristote. Marche des animaux. Mouvement des animaux*, Texte établi et traduit par Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris. 1973-2002<sup>2</sup>.
- MAGEE, J. M. (2003), *Unmixing the Intellect*, Greenwook Press, London.
- MANSION, A. (1927), «La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents», *Revue néo-scholastique de philosophie*, 15, p. 307-41.
- MANULI, P. e M. VEGETTI (1977), *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano.
- MANUWALD, B. (1989), «Der Unbewegte Bewegter als transzendente Finalursache und ruhender Stützpunkt der Bewegung in der Schrift *De motu animalium*», in *Studien zum Unbewegten Bewegter in der Naturalphilosophie des Aristoteles*, a cura di ID., Stuttgart, p. 116-9.

- MASO, S. et al. (a cura di) (2011), *Reading Aristotle Physics VII.3. "What Is alteration?"*, Proceedings of the International ESAP-HYELEE Conference (Vitznau, Switzerland, 12-15 April 2007), Parmenides, Las Vegas.
- MAZZARELLI, C. (2000), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano.
- MENN, S. (2002), «Aristotle Definition of Soul and the Programme of the *De anima*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXII, p. 83-139.
- MICHEL, C. e P. PELLEGRIN (2002), *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Édition du Seuil, Paris.
- MODRAK, D. (1986), «Phantasia reconsidered», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68, 1, p. 47-69.
- MORAUX, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Collection publiée par l'Institut supérieur de la Philosophie de l'Université de Louvain, Éditions universitaires, Louvain.
- (1965), *Aristote. Du Ciel*, Texte établi et traduit par Paul Moraux, Vrin, Paris.
- MOREL, P.-M. (2002), «Les *Parva naturalia* d'Aristote et le mouvement animal», *Revue de philosophie ancienne*, XX, 1, p. 61-88.
- (2004), «Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre 11 du DMA d'Aristote», in LAKS et al. (2004), p. 167-84.
- (2007), *De la matière à l'action. Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Paris.
- (2013), *Le Mouvement des animaux. La Locomotion des animaux*, Traduction et présentation par Pierre-Marie Morel, Flammarion, Paris.
- MORRISON, D. R. (1985), «Separation in Aristotle's Metaphysics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, III, p. 125-157.
- MOSS, J. (2012), *Aristotle on the Apparent Good. Perception, Phantasia, & Desire*, Oxford University Press, Oxford.
- MOVIA, G. (1991), *Aristotele, L'anima*, Traduzione, introduzione e commento di G. Movia, 1979-1991<sup>2</sup>, Loffredo, Napoli.
- (2005), *Aristotele, L'anima*, Introduzione, traduzione e note di G. Movia, 2001-2005<sup>3</sup>, Bompiani, Milano.
- MUGNIER, R. (1991), *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Vrin, Paris.

- MULHERN, M. M. (1968), «Type of Process According to Aristotle», *The Monist*, 52, 2, p. 237-251.
- NATALI, C. (1989), *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Pisa.
- (1999), «I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele», in *Aristotle on Metaphysics*, a cura di T. PENTZOPOULOU-VALALAS e S. DIMOPOULOS, Thessaloniki, p. 128-138.
- (2007), *Aristotele. Etica Nicomachea*, Traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari. 1999-2007<sup>5</sup>.
- (a cura di) (2009), *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII. XVII Symposium Aristotelicum (Venice 2005)*, Oxford University Press, Oxford.
- NUSSBAUM, M. C. e H. PUTNAM (1992), «Changing Aristotle's Mind», in NUSSBAUM et al. (1992), p. 27-56.
- NUSSBAUM, M. C. e A. O. RORTY (a cura di) (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford.
- NUSSBAUM, M. C. (1976), «The Text of Aristotle's *De Motu Animalium*», *Harvard Studies in Classical Philology*, 80, p. 111-59.
- (1978), *Aristotle's De Motu Animalium*, Text with Translation, Commentary, and Interpretative Essays by Martha Craven Nussbaum, Princeton University Press, Princeton. 1978-1985<sup>2</sup>.
- (1982), «Saving Aristotle's Appearances», in *Language and Logos. Studies in Ancient Philosophy*, a cura di M. SCHOFIELD e M. C. NUSSBAUM, Cambridge, p. 267-94.
- (1983), «The Common Explanation of Animal Motion», in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studium zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin 7.-16. September 1981)*, a cura di P. MORAUX e J. WIESNER, de Gruyter, Berlin, p. 116-156.
- (a cura di) (1986), *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca.
- NUYENS, F. (1973), *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain.
- OWEN, G. E. L. (1965), «The Platonism of Aristotle», in *Proceedings of the British Academy*, Oxford University Press, Oxford, p. 125-50.

- OWEN, G. E. L. (1986a), «Aristotelian Mechanics», in NUSSBAUM (1986), p. 315-333.
- (1986b), «Aristotelian Pleasure», in NUSSBAUM (1986), p. 334-46.
- (1986c), «*Tithenai ta phainomena*», in NUSSBAUM (1986), p. 239-251.
- POLANSKY, R. (2007), *Aristotle's De anima*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PREUS, A. (1981), *Aristotle and Michael of Ephesus, On the Movement and Progression of Animals*, Translation with Introduction and Notes, Georg Olms, Hildesheim - New York.
- PRICE, A. (2011), «Aristotle on Practical Reasoning», in *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford, p. 25-31.
- PRIMAVESI, O. (2014), *Aristoteles, De motu animalium: Ein neues Bild der Überlieferung und ein neuer Text*, De Gruyter, Berlin (forthcoming).
- PRIMAVESI, O. e K. CORCILIUS (2014), *Über Bewegung von Lebewesen: De motu animalium*, Meiner (forthcoming).
- QUARANTOTTO, D. (2005), *Causa finale sostanza essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Bibliopolis, Pisa.
- RASHED, M. (2005), *Aristote, De la génération et la corruption*, Les Belles Lettres, Paris.
- (2007), «Agrégat des parties ou vinculum substantiale? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du corpus aristotélicien», in *L'héritage aristotélicien. Textes inédites de l'Antiquité*, a cura di M. RASHED, Les Belles Lettres, Paris, p. 185-2002. Già pubblicato in Rashed, Marwan e André Laks, *Aristote et le mouvement des animaux*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004.
- RIRCHARD, S. (1990), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, Cornell University Press, New York.
- RODIER, G. (1895), «Sur la composition de la Physique d'Aristote», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 8, 4, p. 445-60.
- (1900), *Aristote, traité de l'âme. Commentaire*, Ristampato in copia anastatica nel 1985, Vrin, Paris.

- ROSEN, J. (2012), «Motion and Change in Aristotle's *Physics* 5.1», *Phronesis*, 57, 1, p. 63-99.
- ROSS, W. D. (1936), *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford.
- (1957), «The Development of Aristotle's Thought», *Proceedings of the British Academy*, 43, p. 63-78.
- ROSSITTO, C. (1977), «Opposizione e non contraddizione nella «Metafisica» di Aristotele», in *La contraddizione*, a cura di E. BERTI, Città Nuova, Roma, p. 43-69.
- RUGGIU, L. (2007), *Aristotele, Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Mimesis, Milano. 1959-2007.
- SAMONÀ, L. (1997), «Atto puro e pensiero di pensiero nell'interpretazione di Hegel», in *Aristotele e Hegel. Atti del convegno di Cagliari (11-15 aprile 1994)*, a cura di G. MOVIA, Edizioni AV, Cagliari, p. 203-52.
- SASSI, M. M. (2007), «Aristotele: linee di una teoria della mente e dell'immaginazione», in *Gli irraggiungibili confini*, a cura di R. BRUSCHI, ETS, Pisa, p. 195-216.
- SAUVÉ-MEYER, S. (1994), «Self-Movement and External Causation», in *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, a cura di M. L. GILL e J. G. LENNOX, Princeton University Press, Princeton, p. 65-80.
- SCHOFIELD, M. (1992), «Aristotle on the Imagination», in *Essays on Aristotle's De Anima*, a cura di M. C. NUSSBAUM e A. O. RORTY, Già pubblicato in *Aristotle on Mind and Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, a cura di G.E.R. Lloyd e G.E.L. Owen, Cambridge 1978, pp. 99-130; ed in *Article on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics*, a cura di J. Barnes, M. Schofield e R. Sorabji, London 1979, pp. 103-32. Clarendon Press, Oxford, p. 249-77.
- SHIELDS, C. (1993), «Some Recent Approaches to Aristotle's De Anima», in HAMLYN (1993), p. 257-281.
- (1994), «Mind and Motion in Aristotle», in *Self-Motion: From Aristotle to Newton*, a cura di M. L. GILL e J. G. LENNOX, Princeton University Press, Princeton, p. 117-34.

- SOLMSEN, F. (1957), «The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether», *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 1, p. 119-23.
- SORABJI, R. (1979), «Body and Soul in Aristotle», in *Article on Aristotle*, a cura di R. BARNES et al., London, p. 42-64.
- (1991), «From Aristotle to Brentano. The Development of the Concept of Intentionality», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol., p. 227-259.
- (1992), «Intentionality and Physiological Processes: Aristotle Theory of Sense-Perception», in NUSSBAUM et al. (1992), p. 194.
- SPELLMAN, L. (1995), *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.
- STEVENS, A. (2006), «Unité et vérité de la *phantasia* chez Aristote», *Philosophie antique*, 6, p. 181-200.
- TANNERY, P. (1894), «Sur la Composition de la Physique d'Aristote», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 7, 2, p. 224-9.
- THOUARD, D. (a cura di) (2004), *Aristote au XIXe siècle*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq.
- TORRACA, L. (1958a), *Aristotele. De Motu Animalium*, Edizione, traduzione e commento a cura di Luigi Torraca, Libreria scientifica editrice, Napoli.
- (1958b), «Sull'autenticità del *De motu animalium* di Aristotele», *Maia*, IX, p. 220-32.
- TRICOT, J. (1990), *Aristote, Traité du ciel*, Traduction et notes par J. Tricot, Vrin, Paris. suivi du traité pseudo-aristotélicienne Du Monde.
- (2003), *Aristote. De l'ame*, Traduction nouvelle et notes par J.T. Tricot, Vrin, Paris. 1934-2003.
- VEGETTI, M. (1972), «L'Aristotele redento di Werner Jaeger», *Il Pensiero*, XVII, p. 7-50.
- VERBEKE, G. (1978), «Doctrine de pneuma et entéléchisme chez Aristote», in *Aristotle on mind and senses*, a cura di G. LLOYD e G. OWEN, Cambridge University Press, Cambridge, p. 191-214.
- WARDY, R. (1990), *The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge University Press, Cambridge.

- WATSON, G. (1988), *Phantasia in Classical Thought*, Galway University Press, Galway.
- WEDIN, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven e London.
- WIELAND, W. (1993), *La Fisica di Aristotele*, a cura di C. GENTILI, Bologna; trad. it. *Die Aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- ZANATTA, M. (1999), *Fisica di Aristotele*, a cura di Marcello Zanatta, UTET, Torino.
- ZELLER, E. (1966), *Aristotele e i peripatetici più antichi*, a cura di A. PLEBE, *La Filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, vol. VI.3.