

ANTONIO MALO

Invito alla lettura
del *De Anima*

Un commento antropologico

EDUSC 2022

Prima Edizione 2022

© 2022 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-073-5

INDICE

INTRODUZIONE	13
1. Senso e scopo del commento	13
2. Dati biografici	15
3. Collocazione del <i>De anima</i> nel <i>corpus</i> aristotelico	24
4. Breve storia del testo e dei principali commenti	28
5. Maggiori edizioni, traduzioni e commenti recenti nelle lingue principali	35

Libro I

IMPORTANZA, METODO E PROBLEMI ATTORNO ALL'ANIMA

Capitolo 1

SCOPO E IMPORTANZA DELLA RICERCA SULL'ANIMA	41
1. Verso una ricerca transdisciplinare <i>avant la lettre</i>	43
2. Metodo: aporie e obiezioni nell'applicazione delle categorie allo studio dell'anima	44
3. L'anima e le sue affezioni: primi cenni della teoria ilemorfica	49
<i>a) Ha l'anima un'affezione propria?</i>	50
<i>b) Necessità del corpo nelle affezioni dell'anima</i>	52
<i>c) Le affezioni come forme contenute nella materia</i>	54

Capitolo 2

PERCORSO STORICO ATTORNO AL PROBLEMA DELL'ANIMA	59
1. L'anima come movimento	60
2. L'anima come percezione	65
3. L'anima come movimento e percezione	70

<i>Capitolo 3</i>	
OBIEZIONI ARISTOTELICHE ALL'ANIMA COME MOVIMENTO	77
1. Critica a qualsiasi tipo di concezione dell'anima come movimento: essenziale, accidentale e forzato	78
2. Critica all'automovimento fisico dell'anima	84
<i>Capitolo 4</i>	
L'ANIMA NON È UNA SINTESI NÉ UNA PROPORZIONE	93
1. Obiezioni all'anima come armonia	94
2. Né l'intelletto né l'anima si corrompono	100
3. L'anima non è un numero semovente	101
<i>Capitolo 5</i>	
CRITICHE ALLE TEORIE DELL'ANIMA COME CORPO O UNITÀ NUMERICA	107
1. L'anima non è elemento né somma degli elementi	108
2. Altri errori in cui incorrono le dottrine dei predecessori	115
3. L'anima non è divisibile in atto ma in potenza	120
<i>Libro II</i>	
DEFINIZIONE DELL'ANIMA E DELLE SUE FACOLTÀ VEGETATIVE E SENSIBILI INFERIORI	
<i>Capitolo 1</i>	
DEFINIZIONE GENERALE DELL'ANIMA	127
1. L'anima è sostanza	127
2. Le quattro formule della definizione generale di anima	130
a) <i>Prima formula: l'anima è la forma (eidos) di un corpo capace di vita</i>	130
b) <i>Seconda formula: l'anima è atto (entelecheia)</i>	131
c) <i>Terza formula: l'anima è atto primo (entelecheia prôtê)</i>	132
d) <i>Quarta formula: l'anima è l'atto primo di un corpo dotato di organi (organikon)</i>	134

Capitolo 2

DIMOSTRAZIONE DELLA DEFINIZIONE O DEFINIZIONE PARTICOLARE DELL'ANIMA	141
1. Dai principi alle cause	142
<i>a) L'analogia come metodo</i>	143
<i>b) L'anima come principio attivo</i>	145
<i>c) La separazione logica e fisica delle parti dell'anima</i>	147
2. Seconda definizione dell'anima	149

Capitolo 3

RELAZIONE FRA ANIMA E FACOLTÀ DELL'ANIMA	153
1. Anime o facoltà?	153
2. Cinque operazioni, quattro tipi di vita e tre anime	155
3. Distinzione metafisica e logica fra anima e facoltà	157
4. Anime e figure geometriche	158

Capitolo 4

ANALISI DELLE FACOLTÀ: LA FACOLTÀ NUTRITIVA	163
1. Un percorso a ritroso	164
2. La riproduzione al servizio della specie	166
3. L'anima come causa del vivente e delle sue operazioni	168
<i>a) L'anima e le quattro cause</i>	169
<i>b) Concausalità e operazioni dell'anima</i>	170
4. La facoltà nutritiva, la nutrizione e l'alimento	173
<i>a) La natura dell'anima nutritiva</i>	175
<i>b) Due punti di vista sull'alimento</i>	177
<i>c) Elementi dell'operazione della nutrizione</i>	179
5. La facoltà nutritiva e l'anima vegetativa, sensitiva e razionale	180

<i>Capitolo 5</i>	
L'ANIMA SENSITIVA E IL CONCETTO GENERALE DI PASSIONE	183
1. L'essenza della sensazione	183
2. L'atto e la potenza della facoltà sensibile	185
<i>a) Analogia della potenza e dell'atto</i>	187
<i>b) La conoscenza non è un'alterazione in senso proprio</i>	188
<i>c) Potenza sensitiva, generazione e scienza</i>	191
 <i>Capitolo 6</i>	
GLI OGGETTI O <i>ANTIKEIMENA</i> SENSIBILI	195
1. Sensibili <i>per se</i> (<i>kath'hauto</i>)	195
<i>a) Sensibili propri</i> (<i>idia</i>)	196
<i>b) Sensibili comuni</i> (<i>koina</i>)	197
2. Sensibili <i>per accidens</i> (<i>kata symbebêkos</i>)	199
 <i>Capitolo 7</i>	
LA VISTA	201
1. Visibile, visione e vista	201
2. Vista e anima sensibile e razionale	206
 <i>Capitolo 8</i>	
L'UDITO	209
1. Udibile, udizione, udito	209
2. L'organo dell'udito	212
3. La differenza fra i suoni e la voce	214
4. Udito e anima sensibile e razionale	218
 <i>Capitolo 9</i>	
L'OLFATTO	221
1. Odore, odorare, olfatto	221
<i>a) Il problema dell'essenza dell'odore</i>	222

<i>b) Il mezzo dell'odore: aria e acqua</i>	224
2. L'organo dell'olfatto	224
3. Olfatto e anima sensibile e razionale	227
 <i>Capitolo 10</i>	
IL GUSTO	231
1. Gustabile, gustare, gusto	231
<i>a) Il gustabile come una specie di tangibile</i>	231
<i>b) Gli oggetti propri del gusto</i>	233
<i>c) L'analogato principale del gustabile: il bevibile</i>	233
2. Gusto e anima sensibile e razionale	235
 <i>Capitolo 11</i>	
IL TATTO	239
1. Tangibile, toccare, tatto	239
<i>a) Pluralità dei tangibili e unità del tatto</i>	240
<i>b) La carne, organo o mezzo?</i>	240
2. Simultaneità nel sentire la carne e il tangibile	242
3. L'essenza del tangibile	245
4. Tatto e anima sensibile e razionale	247
 <i>Capitolo 12</i>	
TEORIA SULLA SENSIBILITÀ	249
1. Organo sensibile e facoltà	250
2. Sensazione e passione	252
3. Riflessione finale sulle sensazioni	253
<i>a) Somiglianza e differenze fra passioni e sensazioni</i>	253
<i>b) Oggettività delle sensazioni e soggettività delle passioni?</i>	257
<i>c) Le sensazioni umane partecipano dell'intelletto</i>	260

Libro III
FUNZIONI SENSITIVE SUPERIORI.
INTELLETTO E AZIONE

<i>Capitolo 1</i>	
RICONOSCIMENTO DEI SENSIBILI COMUNI E PERCEZIONE	265
1. La mancanza di un sesto senso è semplicemente un dato di fatto?	265
2. I sensibili comuni	267
3. La percezione delle sensazioni	271
4. La sensazione come l'atto del senso e del sensibile	274
 <i>Capitolo 2</i>	
LA COSCIENZA DELLA PERCEZIONE, DELL'UNITÀ E DELLE DIFFERENZE FRA I SENSIBILI	279
1. Valore discriminativo della percezione	279
2. Il senso comune come unità radicale delle differenze sensibili	282
3. Senso comune e ragione	285
<i>a) Precedenza o posteriorità del senso comune?</i>	286
<i>b) La razionalità nelle funzioni del senso comune</i>	287
<i>c) Senso comune e Gestalt (Forma)</i>	291
<i>d) Senso comune e coscienza razionale</i>	293
 <i>Capitolo 3</i>	
IMMAGINAZIONE, OPINIONE E PENSIERO	295
1. Diversi tipi di conoscenza in base all'errore	295
<i>a) Verità delle sensazioni e falsità di alcuni sensibili</i>	297
<i>b) La falsità dei contrari nel pensiero</i>	298
2. Apparenza, immaginare, immaginazione o fantasia e anima razionale	299
<i>a) L'immaginazione come mediatrice fra sensazione e pensiero</i>	299
<i>b) Differenza fra immaginazione e opinione</i>	301

<i>c) L'immaginazione: facoltà e abito</i>	303
3. L'oggetto dell'immaginazione: l'apparenza	304
<i>a) Differenza fra sensazione e apparenza</i>	306
<i>b) Distinzione fra immaginazione e pensiero</i>	307
4. Definizione di immaginazione	310
5. Questioni aperte	314
<i>a) Carattere attivo dell'immaginazione</i>	314
<i>b) L'organo dell'immaginazione</i>	316
<i>c) La facoltà dell'immaginazione</i>	317
<i>d) Immaginazione e ragione</i>	318
 <i>Capitolo 4</i>	
L'INTELLETTO: STRUTTURA, OGGETTO, INTENDERE	325
1. Caratteristiche dell'intelletto	327
<i>a) Impassibilità</i>	327
<i>b) Non mescolanza</i>	329
<i>c) Pura potenza</i>	330
2. Differenze tra l'atto della sensazione (<i>aisthêsis</i>) e quello dell'intelletto (<i>nous</i>)	331
<i>a) Incorporeità</i>	331
<i>b) Impassibilità</i>	333
<i>c) Autoriflessività</i>	334
3. Differenze fra gli oggetti del senso e dell'intelletto	336
4. Aporie che sembrano negare la differenza fra sensazione ed intelletto	340
 <i>Capitolo 5</i>	
INTELLETTO POSSIBILE O PASSIVO E INTELLETTO PRODUTTIVO O AGENTE	345
1. La metafora della luce	348
2. L'analogia delle tre proprietà	350

<i>a) Separabile</i>	351
<i>b) Impassibile</i>	356
<i>c) Non mescolato</i>	359
3. La questione dell'immortalità	362
 <i>Capitolo 6</i>	
LE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO: L'INTELLEZIONE DEGLI INDIVISIBILI E IL GIUDIZIO	367
1. Possibilità del falso	367
2. La conoscenza degli indivisibili è aporetica?	368
<i>a) L'indivisibile si dice in due sensi</i>	369
<i>b) La conoscenza del limite</i>	370
 <i>Capitolo 7</i>	
CONOSCENZA E AZIONE	373
1. Conoscenza sensibile, intelligibile e azione	374
2. Molteplicità o unità della <i>orexis</i> ?	376
3. Sensibilità, pensiero e desiderio	380
 <i>Capitolo 8</i>	
L'ANIMA E I SUOI OGGETTI	383
1. L'anima è in un certo senso tutte le cose	383
2. L'analogia della mano	384
3. L'anima come forma delle forme	385
 <i>Capitolo 9</i>	
FACOLTÀ LOCOMOTRICE DEGLI ANIMALI	387
1. L'essenza del desiderio	387
2. Il movimento locale dei viventi	390
3. L'intelletto e il movimento	392

<i>a) Intelletto teoretico e pratico</i>	392
<i>b) Intelletto ermeneutico</i>	394
<i>Capitolo 10</i>	
TENDENZA E INTELLETTO PRATICO	397
1. Due principi del movimento uniti dall'immaginazione	397
2. In vista di qualcosa: il bene desiderabile	399
3. Unità e differenza nella <i>orexis</i>	402
<i>Capitolo 11</i>	
IMMAGINAZIONE, DELIBERAZIONE E SILLOGISMO PRATICO	407
1. L'immaginazione nel movimento dell'essere vivente	407
2. La deliberazione	408
3. Opinione e sillogismo pratico	409
4. Riflessione sulla relazione fra conoscenza e desiderio	411
<i>Capitolo 12</i>	
FINALISMO DELLE FACOLTÀ DELL'ANIMA	415
1. Il fine della vita: sopravvivenza o perfezione?	416
<i>a) La sensazione fondamentale e il senso del vivere</i>	418
<i>b) La natura non fa nulla invano</i>	423
2. Riflessione sulla negazione moderna del finalismo del vivente	424
<i>Capitolo 13</i>	
CARATTERE COMPOSTO DELL'ANIMALE E MORTE	427
1. Il corpo degli animali non è semplice	427
2. Corruzione del tatto e morte	429
3. Morte del corpo e vita oltre la morte	430
 BIBLIOGRAFIA	 439

INTRODUZIONE

I. SENSO E SCOPO DEL COMMENTO

Un commento al *De anima* nel XXI secolo rischia di non avere giustificazione alcuna, oltre ad essere inattuale. Se ci limitassimo solamente a un commento, andremmo incontro a una certa ridondanza, perché fin dai tempi antichi, quasi tutti i più importanti pensatori si sono cimentati nell'interpretazione di questo testo dello Stagirita: da Alessandro d'Afrodisia, nell'epoca ellenistica, fino a Heidegger, in epoca contemporanea, passando per i commentatori medievali — arabi e latini, come San Tommaso —, quelli rinascimentali, come Pomponazzi, e quelli, infine, della filosofia idealistica, come Hegel.

Non è quindi nelle mie intenzioni né un commento filosofico a tutto tondo, né tantomeno un commento di carattere filologico o storico. Sebbene non mancheranno dei cenni a questi aspetti, la mia prospettiva sarà di tipo didattico. Infatti, il presente testo è il risultato di una serie di seminari su quest'opera aristotelica rivolti a studenti universitari di filosofia. Il mio sguardo è, dunque, quello del professore che tenta di introdurre gli allievi alla ricchezza e alla complessità di uno dei più grandi capolavori della storia del pensiero umano.

Lungo questo periodo di confronto con il *De anima*, sono giunto alla conclusione che si tratta di un'opera di grande attualità, specialmente in un'epoca come la nostra, che sembra aver abbandonato ogni interesse per lo studio delle realtà metafisiche, quali l'essere, la vita, Dio e l'anima. Questo testo ci fa tornare, con uno sguardo semplice e al contempo profondo, su questioni fondamentali come la vita e la morte, la specificità degli animali, l'operare dell'uomo e, soprattutto, la persona umana nella sua trascendenza non solo culturale e sociale, ma anche corporale.

Uno dei temi fondamentali con cui il trattato inizia e finisce è proprio quello del corpo, della sua materialità, della sua animazione, sensibilità e trascendenza. Perciò, il *De anima* (*Peri psychês* in greco), oltre a consentire il recupero della distinzione fra corpi inanimati e animati (e, all'interno di questa categoria, fra vegetali, animali e razionali), offre

alcuni criteri per poter differenziare i corpi naturali da quelli artificiali. All'epoca del transumano e del postumano, queste distinzioni sembrano essere scomparse, dando luogo ai più diversi tipi di ibridazione: dagli organismi transgenici alle chimere, passando per la clonazione, l'ingegneria genetica e la costruzione di *cyborg*... con la pretesa di cancellare i limiti — se non nella realtà, almeno nella coscienza di tante persone — fra naturale e artificiale, fra generato e prodotto.

La visione aristotelica dell'anima come principio di ogni essere vivente permette, invece, di affrontare radicalmente la questione sia della generazione che della corruzione, in particolare la questione della morte. Infatti, soltanto gli esseri viventi possono morire perché essi solamente sono vivi; gli esseri naturali non viventi e quelli artificiali non ne hanno la possibilità: possono solo essere distrutti. E quindi, se — come afferma Aristotele — l'essere del vivente è il suo vivere, la morte non è semplicemente perdita o distruzione di qualcosa, bensì il suo radicale non essere. Il che — come si vedrà — pone anche la questione dell'immortalità dell'animale razionale il quale, in quanto individuo, trascende il mondo e la propria specie. Non tanto in quanto animale, ma piuttosto in quanto essere dotato di ragione, o meglio ancora, in quanto essere in relazione. Infatti, se nell'uomo c'è qualcosa di non corruttibile, esso è immortale. Certamente, come mostrano tutti i commentatori, si tratta di una questione molto complessa, che probabilmente non trova una risposta ultima in Aristotele.

Inoltre, dal punto di vista metodologico, il *De anima* ci permette di andare oltre i metodi ipotetico-deduttivi, superando la distinzione fra giudizi analitici e sintetici che domina la modernità e la nostra cultura tecno-scientifica, poiché si serve di una diversità di metodi come quello storico, critico, induttivo, entinamico e, soprattutto, quello analogico. Vedremo come quest'ultimo sia forse il metodo che viene più usato da Aristotele nel suo trattato. Ciò significa che, a differenza delle altre scienze, come la fisica e la logica, il *De anima* è collegato a quelle discipline più fenomenologiche, come la Retorica, l'Etica e la Politica e, soprattutto, la Poetica, con la quale condivide l'uso pervasivo dell'analogia. Ecco perché il *De anima* si presenta come un frutto maturo *ante litteram* dell'interdisciplinarietà o, meglio ancora, della transdisciplinarietà. Infatti, nelle sue analisi, lo Stagirita si serve di diversi metodi per affrontare una stessa realtà, quale quella dell'essere dei viventi. Così, nello studio delle

passioni, accanto ai metodi empirico e deduttivo, propri rispettivamente del fisico, o naturalista, e del filosofo dialettico, Aristotele utilizza l'analogia per studiare i diversi tipi di viventi, le loro potenze e le loro operazioni. Ed è proprio grazie all'analogia che egli utilizza sistematicamente i metodi, applicandoli ai diversi oggetti, ed, evitando così di cadere in sovrapposizioni, paralogismi e aporie.

Non mi resta che ringraziare i miei studenti per le loro domande e i loro suggerimenti, che durante i nostri seminari sul *De anima* sono stati oggetto di dibattito, e molte volte anche spunto di personale riflessione. Vorrei ringraziare anche i miei colleghi della Pontificia Università della Santa Croce, in particolare il Prof. Stephen L. Brock, con il quale sono intercorsi degli scambi su dei punti difficili da interpretare e su alcune questioni controverse. Inoltre, vorrei rivolgere un ringraziamento speciale ai proff. John M. Rist e Robert Zaborowski per i loro acuti commenti e i loro appropriati rilievi critici. Infine, non posso non menzionare il prof. Marcello Strommillo e la dott.ssa Maria Alessandra Varone, che, con la loro attenta lettura, hanno contribuito a migliorare la forma e il contenuto di questo libro.

2. DATI BIOGRAFICI

Aristotele nacque nel 384 a.C. a Stagira, importante città macedone della Tracia (da qui l'appellativo di Stagirita, uno dei nomi con cui sarà conosciuto) e morì nel 322 a.C. a Calcide, nell'isola di Eubea¹. La città di Stagira, l'attuale Stavro, era all'epoca di Aristotele una colonia greca, fondata nel 656 a.C. da coloni procedenti dall'isola di Andros. Di nascita, Aristotele era un meteco (*metoikos*), cioè un greco libero nato all'estero e, perciò, privo del diritto di cittadinanza nelle città-stato greche. Questa sua esclusione dalla vita della *polis* greca sarà causa di

¹ Le date della nascita di Aristotele sono riportate da autori come Diogene Laerzio, il quale nella sua *Vita dei filosofi* afferma che Aristotele nacque nel primo anno della XCIX Olimpiade, ossia nel 384/383 a.C. e morì nel 322 o 321, all'età di sessant'anni (vid. D. LAERZIO, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, G. Reale-G. Girgenti-I. Ramelli (a cura di), Bompiani, Milano 2005). Nonostante queste date siano corroborate da altre fonti, sono contraddette dalla scoperta del cosiddetto *Marmor Parium*, una cronaca di storia greca scritta su marmo che arriva fino al 264 a.C. Lì si dice che Aristotele morì nel 321 a. C., all'età di cinquant'anni, per cui la data di nascita si dovrebbe collocare nel 371, dieci o undici anni dopo quella indicata da Laerzio. Nel nostro saggio seguiamo, tuttavia, la biografia tramandataci da Laerzio.

continua sofferenza, e avvelenerà i suoi rapporti con i cittadini greci, specialmente con quelli di Atene, che lo considereranno sempre uno straniero, vietandogli non solo di partecipare alla vita politica ma anche di svolgere all'Accademia platonica prima e al *Liceo* poi, il suo altissimo magistero². Infatti, oltre ad essere uno dei più grandi filosofi greci, Aristotele è stato uno dei maggiori pensatori della Storia della filosofia. E in un'epoca in cui non esisteva distinzione fra filosofia e scienza, anche uno dei più grandi scienziati: i suoi studi di biologia, botanica, zoologia, meteorologia e psicologia costituiscono ancora oggi delle pietre miliari.

Sebbene non ci siano testimonianze scritte, la tradizione vorrebbe che sua madre, Phaestis, — nativa di Eubea — fosse una aristocratica greca e avesse possedimenti di famiglia a Calcide, e suo padre, Nicomaco, fosse medico e consigliere presso la corte del re macedone Aminta III, e, quindi, che Aristotele, il più giovane dei tre figli (preceduto dalla sorella Arimneste e dal maggiore Arimnestos, morto probabilmente in giovane età), abbia vissuto fino alla preadolescenza a Pella, capitale della Macedonia. L'influsso di Nicomaco sulla formazione del figlio spiegherebbe l'interesse precoce di Aristotele per la biologia, come anche il suo avviamento alle ricerche in questo campo, specialmente per quanto riguarda le dissezioni anatomiche, passione che lo accompagnerà per tutta la vita.

Secondo Reale, la biografia di Aristotele può essere suddivisa in tre periodi³. Il primo, che corrisponde al primo ventennio di vita, sarebbe trascorso in tre città: Pella, Atarneo ed Atene. Dopo la morte del padre, Aristotele si sarebbe trasferito, all'età di tredici anni, ad Atarneo, una cittadina dell'Asia Minore nella regione della Misia, situata nel nord-ovest dell'attuale Turchia, davanti all'isola di Lesbo. Lì, il giovane Aristotele sarebbe stato accolto da un parente materno, Prosseno, che gli avrebbe fatto da tutore e che più tardi avrebbe sposato sua sorella Arimneste. Verso i diciotto anni, nel 367 a.C. circa, Prosseno lo indirizzò ad Atene per completare la sua formazione intellettuale. Aristotele entrò così nella più importante istituzione educativa della Grecia classica, l'Accademia, fondata da Platone circa vent'anni prima con lo scopo di preparare dei veri e propri politici, ossia uomini che, mediante il sapere e la

² All'inizio il Liceo non aveva lo status legale di scuola, riconoscimento che otterrà solo con Teofrasto, il suo primo direttore.

³ Vid. G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Bari 1991, capitolo I.

virtù, fossero in grado di governare le città-stato greche come indicato nella *Repubblica*⁴. Aristotele fece il suo ingresso all'Accademia proprio lo stesso anno in cui Platone intraprese uno dei suoi tre lunghi viaggi in Sicilia, che si sarebbe concluso nel 364 a.C. In questo viaggio, dopo aver percorso l'Italia meridionale, giunse in Sicilia convocato da Dione, parente di Dionigi, tiranno di Siracusa. A quell'epoca, l'Accademia era sotto la direzione di Eudosso di Cnido, matematico e astronomo nonché uno dei principali discepoli di Platone. In quanto primo accademico conosciuto da Aristotele, Eudosso avrà un importante influsso su di lui. Ad esempio, sembra che l'atteggiamento aristotelico di «salvare i fenomeni» lo abbia appreso da lui⁵. Una manifestazione dell'ammirazione nei confronti di Eudosso la troviamo anche molti anni dopo, nel ricordo che, quasi alla fine della sua vita, Aristotele riporta di lui nell'*Etica Nicomachea*. Una volta rientrato ad Atene, Platone scoprì con immensa gioia le straordinarie qualità intellettuali del discepolo di Stagira. L'incontro generò nel maestro una così profonda impressione che, secondo la tradizione, lo avrebbe soprannominato “la mente” (*nous*). Completata la sua formazione, Aristotele diventò uno dei maestri dell'Accademia; sembra che il suo compito principale fosse l'insegnamento della logica, come testimoniarebbero i *Topici*, caratteristici per il loro assetto formale, per le classificazioni di metodi argomentativi e anche per l'uso delle opinioni comuni come punto di partenza della riflessione scientifica. Nonostante le critiche che rivolgerà successivamente a Platone, Aristotele avrà sempre un grande rispetto misto a devozione per il suo grande maestro, e resterà all'Accademia fino alla morte di Platone, sentendosi spiritualmente legato ad essa per il resto della sua vita. Certamente, sin dall'inizio, lo Stagirita sembra avere un atteggiamento più positivo di Platone nei confronti della retorica e della poetica. E, se è vero quanto si racconta della sua prima opera, intitolata *Grillo*, la critica che Aristotele fa a Isocrate, il sofista coetaneo, propone una visione positiva di una retorica che non vuole semplicemente muovere la parte irrazionale

⁴ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 501 b. Per l'opera di Platone seguo l'edizione *Tutti gli scritti*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2014. Sulla formazione di futuri governanti all'Accademia, si veda U. VON WILAMOVITZ-MOELLENDORF, *Platon*, Weidmann, Berlin 1959, pp. 208 e ss.

⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 8.

dell'anima, ma desidera mettersi al servizio del discorso razionale⁶. Per quanto riguarda la poesia, qualcosa di simile si troverebbe negli altri dialoghi giovanili di questo periodo, come *Sui poeti* e *Sul politico*.

Il secondo periodo si apre proprio con la scomparsa di Platone, il quale lascia suo nipote Speusippo alla direzione dell'Accademia; secondo alcuni, più per motivi familiari e di età che per competenza. Aristotele lasciò la scuola e abbandonò Atene, città in cui si sentiva disprezzato per la sua condizione di meteco. Per alcuni, il motivo della partenza dello Stagirita sarebbe il dissenso nei confronti del nuovo scolarca e anche il sentirsi trattato ingiustamente, poiché — come Eraclide e Senocrate — Aristotele ambiva a tale carica e considerava inferiore colui che era stato designato a ricoprirlo (nel *corpus aristotelico* si trovano alcuni attacchi contro il nipote di Platone); per altri, invece, la nomina di Speusippo come scolarca non sarebbe stata la causa del suo allontanamento da Atene, dietro al quale vi sarebbe una ragione politica, e cioè i sospetti generati dalla sua amicizia con Filippo di Macedonia, il quale stava conquistando una dopo l'altra le città-stato greche⁷. Ciò spiegherebbe perché, nonostante abbia vissuto più di venti anni ad Atene, fino al 347, Aristotele non riuscì mai ad ottenere lo status di cittadino, ma fu sempre considerato uno straniero con i pochi diritti derivanti dall'essere nato libero.

Poiché Stagira era stata distrutta da Filippo il Macedone, Aristotele fece ritorno ad Atarneo, portando con sé un altro accademico, Senocrate. Sul trasferimento in questa città, legata alla sua adolescenza, influirono, oltre ai motivi affettivi, l'invito fattogli da Ermia, il tiranno della città. Aristotele lo aveva conosciuto ad Atene ai tempi dell'Accademia, dove probabilmente erano stati compagni. Nel frattempo, però, le loro vite avevano preso strade diverse: Aristotele abbandonò Atene senza altro bagaglio che la sua formazione, mentre Ermia aveva fatto "carriera": dopo aver rovesciato politicamente Eubulo, signore di Atarneo, ne era diventato il nuovo tiranno; più tardi, era riuscito anche a impossessarsi della cittadina di Asso, che si affacciava sull'isola di Lesbo. Alla corte di Ermia, Aristotele ritrova altri due ex allievi dell'Accademia, Erasto e Corisco, di cui si parla nei dialoghi platonici e ai quali Platone avrebbe

⁶ Cfr. J. M. RIST, *The Mind of Aristotle. A Study in Philosophical Growth*, University of Toronto Press, Toronto 1989, p. 6.

⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

dedicato una delle sue *Lettere*⁸. Più tardi, alla corte, Aristotele conobbe, e in seguito sposò, Pizia, sorella di Ermia — o, secondo altre fonti, una nipote del tiranno, adottata da lui come figlia —, con la quale avrà una figlia, chiamata Pizia, omonima della madre. Come altri tiranni, Ermia, desideroso di cambiare la costituzione della sua città, si era avvalso, poco prima dell'arrivo di Aristotele, dei buoni servizi di quegli stessi due compagni dell'Accademia appena citati: Erasto e Coristo. Le leggi da essi redatte, ottennero risultati così eccellenti, che Ermia regalò loro la cittadina di Asso. Così, nello stesso anno del suo arrivo ad Atarneo, Aristotele, insieme ad Erasto e Corisco — e, con l'aiuto di Ermia — aprirono ad Asso un luogo di insegnamento. In esso si sarebbero formati alcuni giovani promettenti, come Neleo, il figlio di Corisco, e Teofrasto, che sarà il primo direttore del Liceo, la prima scuola peripatetica. Nel 344 a.C., su invito dello stesso Teofrasto, Aristotele andò ad abitare nella città del discepolo, Mitilene, sull'isola di Lesbo, per fondare un'altra sede formativa secondo i canoni platonici. Aristotele vi continuò le sue ricerche in biologia, ampliandole agli animali della laguna dell'isola. Restò nella città per due anni, fino al 342, quando si trasferì a Pella, in Macedonia, invitato da Filippo II.

Non si sa se una serie di opere, come *Sulle Idee* e *Sul Bene*, appartenessero al periodo precedente, oppure al soggiorno dello Stagirita ad Asso e Lesbo. Ciò che conta è che in esse Aristotele fa una critica sia della teoria platonica delle forme che della spiegazione del mondo attraverso l'Uno e la diade⁹. Tuttavia, la separazione dal pensiero di Platone diventa ancora più chiara nelle teorie aristoteliche sul mondo naturale. Infatti, proprio durante questo soggiorno, incominciò a lavorare a due grandi progetti: il primo, diviso probabilmente in due parti (*Sui primi principi della natura* e *Sul movimento*), saranno parzialmente raccolte nella

⁸ Vid. PLATONE, *Lettere*, VI. Alcuni studiosi rifiutano non solo la paternità platonica di questa lettera, ma anche di tutte le altre lettere. Sul rifiuto di queste lettere da parte di alcuni critici attuali può vedersi *The Authenticity of Plato's Seventh Letter* - M. Burnyeat, M. Frede, in *The Pseudo-Platonic Seventh Letter*, D. Scott (ed.), Oxford University Press, Oxford 2015.

⁹ Secondo Rist, in queste critiche, Aristotele si mostra ingeneroso con il suo maestro, poiché «molte delle critiche che appaiono *Sulle Idee*, riguardo alla partecipazione dei singoli nelle Forme, riguardo alla reificazione degli oggetti di pensiero, erano già state considerate dallo stesso Platone nel *Parmenide*» (J. M. RIST, *The Mind of Aristotle*, o.c., p. 15).

futura *Fisica* (libri 2-7); il secondo, consistente in studi sugli animali, che sarà la base dei primi libri della sua monumentale opera *Storia degli animali*, completata non prima del 339.

Una volta a Pella, Aristotele fece da precettore al giovane figlio del re, Alessandro, che per le sue incredibili campagne militari e conquiste ricevette il soprannome di “Magno”. Aristotele accettò l’incarico di dirigere per i figli dei cortigiani macedoni anche l’accademia regale, simile a quei centri che aveva aperto in Asia minore, e di occuparsi per due o tre anni dell’educazione del principe adolescente, fino a quando Alessandro non avrebbe iniziato a partecipare alle spedizioni militari del padre. Anche se non abbiamo nessuna testimonianza sull’educazione che Aristotele impartì ad Alessandro, possiamo supporre che essa — d’accordo con la *paideia* greca — abbia vertito sui grandi autori: dai poeti come Omero ed Esiodo fino ai drammaturgi, passando per gli autori storici; non mancò neanche l’istruzione sul governo etico e politico, rispettivamente, di passioni, cittadini e soldati, in vista del destino di re e generale che attendeva Alessandro. È forse in questi anni che Aristotele concepì uno dei progetti più ambiziosi dell’antichità: la raccolta delle Costituzioni (*politeia*) delle diverse città-stato greche. Dei 158 libri scritti o, almeno, coordinati da Aristotele — probabilmente durante il suo periodo peripatetico — ne sono pervenuti a noi solo 43; e, a differenza della costituzione degli ateniesi, che ci è giunta per intero, di tutte le altre conserviamo pochi frammenti oppure testimonianze indirette. Intanto, lo Stagirita portava avanti il suo progetto sulla natura, ed è probabile che durante questi anni abbia finito la sua *Fisica* e la sua prima opera di logica *Tòpici*, a cui fa seguito il suo capolavoro *Analitici (Primi e Secondi o Posteriori)*.

Nel 340 a.C., anno in cui Alessandro diventò reggente del regno di Macedonia, Speusippo morì. Aristotele, che sperava di diventare il suo successore alla guida dell’Accademia, propose la sua candidatura¹⁰. Anche questa volta, le sue aspettative furono deluse: la persona designata per il posto di scolarca fu Senocrate, anch’esso meteco¹¹.

¹⁰ Tale candidatura da parte di Aristotele viene ricavata dall’*Index Academicorum Herculaniensis* (6, 28, p. 37 Mekler = test. 3 Düring; cfr. Aristotele, *I Dialoghi*, Marcello Zanatta (a cura di), BUR, Milano 2008, p. 8).

¹¹ Perciò, più tardi, Senocrate rischierà di essere venduto come schiavo per non pagare la tassa di meteco (cfr. SENOCRATE – ERMODORO, *Testimonianze e fr.*, M. Isnardi Parenti (a cura di), Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 144 ss).

Ciò, secondo alcuni studiosi, potrebbe spiegare perché i rapporti fra Aristotele e Senocrate, che con il passare degli anni si erano incrinati, divennero sempre più aspri, come traspare dalle critiche dello Stagirita all'ex-compagno in alcune delle sue opere, come il *De anima*¹². Ciò nonostante, Aristotele continuò a portare avanti il suo progetto di esaminare ogni tipo di sapere. Perciò, dopo la *Fisica*, alla quale aggiunse la *Metereologica*, la parte finale degli *Analitici posteriori* e una rielaborazione dei *Topici*, affrontò l'etica. Infatti, durante questi anni scrisse tutti i libri dell'*Etica Eudemia* e probabilmente la *Politica* sino all'ottavo libro, che lascerà tuttavia inconclusa.

L'orientalizzazione progressiva di Alessandro, contraria agli ideali greci, che Aristotele aveva tentato di scoraggiare nel giovane principe (come appare in *Sulla Monarchia*, opera dedicata ad Alessandro), forse è stata la causa principale della separazione fra maestro e discepolo, sebbene fino alla morte di Alessandro ci fu un'ottima relazione tra loro. Aristotele decise, quindi, di tornare a Stagira, dove, rimasto vedovo, convisse con la giovane Erpillide, dalla quale ebbe almeno un figlio, Nicomaco, chiamato così in ricordo del nonno paterno. A questo figlio dedicherà anni più tardi la sua famosa ed omonima *Etica*.

Il terzo periodo vede nuovamente Aristotele ad Atene, dove giunse verso il 335 a.C. Nello stesso anno, Aristotele cominciò ad insegnare in pubblico, in un ginnasio della città, il Liceo, così chiamato perché dedicato al dio Apollo Liceo o "cacciatore del lupo" (da *lykos* 'lupo'). Probabilmente Aristotele non poté acquistare il terreno dove si trovava il ginnasio, ma solo affittarlo. A causa della sua condizione di meteco, infatti, non godeva, ad Atene, del diritto di proprietà. Ciò in aggiunta al fatto che si sospettava che l'acquisto fosse stato finanziato o, almeno, favorito dallo stesso Alessandro. Egli, dopo aver distrutto Tebe nel 335, era riuscito anche a controllare politicamente Atene, causando allo Stagirita numerosi nemici tra i politici ateniesi. Ciò nonostante, il Liceo svolse un importante ruolo nella formazione della gioventù ateniese e nella spinta alla ricerca. L'interesse di Aristotele per tutte le scienze conosciute fece sì che nel Liceo si raccogliessero manoscritti

¹² Anche questa ipotesi è stata respinta da Rist, secondo cui Aristotele non sarebbe stato né sorpreso né deluso della nomina di Senocrate come scolarca. Perciò, con la sua nomina a scolarca, i rapporti con l'antico compagno non si sarebbero deteriorati; le dispute fra Aristotele e Senocrate sarebbero puramente accademiche (J. M. RIST, *The Mind of Aristotle*, o.c., p. 20).

di ogni disciplina. Secondo alcuni scrittori antichi, infatti, è questo il luogo dove fu istituita la prima grande biblioteca dell'antichità. Alla morte di Aristotele, la sua biblioteca privata, che conteneva anche le sue opere, passò a Neleo, figlio di Corisco, e dopo una storia piuttosto movimentata, arrivò nella mani di Andronico di Rodi, il quale curò la raccolta e le edizioni delle opere di Aristotele e di Teofrasto¹³.

Sebbene non abbiamo molte notizie sul Liceo, sappiamo che Aristotele e coloro che lo frequentavano erano soliti discutere ogni tipo di questione camminando sotto il portico del giardino, da cui il nome di *peripatetici* (dal greco *peri* "attorno" e *pateô* "camminare"), con cui verranno denominati successivamente i seguaci dello Stagirita¹⁴. Prima di diventare una scuola con Teofrasto, il Liceo nacque come un'associazione (*koinonia*), cui poteva aderire qualsiasi uomo indipendentemente dall'origine e dall'età, purché avesse interesse per la filosofia. Tuttavia, in quest'associazione vi era un'importante differenza fra i membri: quelli più anziani (*presbiteroi*), con più esperienza filosofica, tenevano le lezioni sugli argomenti più difficili, mentre quelli più giovani (*neaniskoî*) assistevano ad esse o le tenevano su temi meno astratti. Tutti quanti, però, potevano esprimere le proprie opinioni e obiezioni su qualsiasi questione. Seguendo la consuetudine stabilita dai pitagorici, ogni tanto durante i pranzi in comune si teneva un simposio filosofico, come quello di cui Platone ci parla nell'omonimo dialogo. In quanto anima del Liceo, Aristotele si assumeva spesso l'onere di condurre la discussione, guidava gli interventi degli altri interlocutori, e alla fine emetteva un giudizio sull'argomento discusso, come anche su quanto detto da ciascuno dei presenti¹⁵. Il risultato di questi simposi si metteva per iscritto e veniva inserito nella biblioteca del Liceo. Come si è detto, si tenevano anche delle lezioni. Quelle del mattino erano aperte al pubblico in generale, e vi venivano trattati i temi più comuni, come la politica, l'etica e la retorica. Mentre quelle della sera si occupavano di argomenti più

¹³ Uno dei principali studiosi della biblioteca del Liceo è Paul Moraux, soprattutto, nel suo libro *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, tr.it. S. Tognoli, *L'Aristotelismo presso I Greci. I: La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a. C.*, Vita e Pensiero, Milano, 2000, pp. 13-40.

¹⁴ Cfr. D. LAERZIO, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, o.c., V, 2.

¹⁵ Perciò, questo modo di condurre i dibattiti viene chiamato da Cicerone *mos aristoteleus*, ossia «sermo ita inducitur ceterorum ut penes ipsum sit principatus» (M. T. CICERONE, *Epistulae ad Atticum*, tr. it. C. Di Spigno (a cura di), *Epistole ad Attico*, Torino, Utet, 1998).

astratti e complessi, come la fisica, la psicologia, la logica e la metafisica, più adatti ai *presbiteroi*. Gli appunti delle lezioni venivano anch'essi raccolti nella biblioteca. Grazie ad essi, possediamo oggi i principali testi aristotelici. Durante questi anni, Aristotele continuò la sua produzione filosofica. Appartengono a quest'epoca il *De Interpretatione* ed una versione più matura delle *Categorie*, così come la *Poetica* e la *Retorica*. Per quanto riguarda la fisica, oltre a rivedere i libri già scritti, aggiunse due trattati: *De Caelo* e *De generatione et corruptione*. D'altra parte, la ricerca dei fondamenti della natura porterà, probabilmente come risultato di una serie di corsi sulle quattro cause, all'elaborazione di quella che oggi conosciamo come *Metafisica*. L'elaborazione degli ultimi trattati di filosofia prima coincide temporalmente con la redazione del *De anima* — forse l'opera meglio elaborata di tutte quante, almeno di quelle tardive — e di altri trattati di biologia, classificati come *Parva naturalia*.

Solo alla fine dell'ultima tappa ateniese Aristotele tornò al suo interesse etico, nella forma di una revisione completa di alcune questioni trattate precedentemente. Il risultato fu il suo capolavoro: l'*Etica Nicomachea*, il cui ultimo libro si collega alla politica, non tanto attraverso la ricerca di come vivere meglio in società, quanto attraverso l'esplorazione di come colui che governa possa mantenersi al potere. Perciò, alcuni studiosi sostengono che i libri 4-6 della *Politica* sarebbero stati scritti in questo stesso periodo¹⁶.

Nel 323 a.C. questo periodo di intensa e proficua attività intellettuale venne interrotto dall'inattesa morte del giovane re macedone a Babilonia a causa di una misteriosa febbre. Gli odi antimacedoni, da tempo covati nello spirito degli ateniesi più volte umiliati da Alessandro, scoppiarono nell'ostilità verso i macedoni che vivevano ad Atene. Aristotele fu uno dei loro principali bersagli, sia per il suo legame con il defunto re che per il suo insegnamento al Liceo. Come Socrate prima di lui, lo Stagirita fu accusato di empietà per il suo rifiuto di credere negli dèi dello Stato. Ma, a differenza del filosofo ateniese, Aristotele optò per non affrontare il giudizio e fuggì con la sua famiglia, rifugiandosi

¹⁶ «Anche a questi anni, quindi, deve essere assegnata la seconda fase della composizione della *Politica*, cioè la composizione di quanto è stato denominato libri "machiavellici", vale a dire i libri 4-6, che si occupano di un'analisi politica a-valoriale, ossia di una scienza politica così come a volte è oggi intesa, piuttosto che con la filosofia politica più carica di valori che Aristotele aveva trattato in precedenza» (J. M. RIST, *The Mind of Aristotle*, o.c., p. 27).

a Calcide, la città materna, dove aveva dei possedimenti. Pochi mesi dopo, all'età di 62 anni, Aristotele morì, consegnando la sua opera alle pagine d'oro della Storia.

3. COLLOCAZIONE DEL *DE ANIMA* NEL *CORPUS* ARISTOTELICO

Se di Platone ci sono pervenuti pressoché tutti gli scritti, ciò — come si è detto — non è accaduto con l'opera aristotelica. Sebbene lo Stagirita sia stato un prodigioso ricercatore e scrittore, al punto di aver composto più di duecento trattati, soltanto trentuno dei suoi scritti sono pervenuti a noi. D'altra parte, quelli rimasti sono i cosiddetti scritti “esoterici” o interni alla scuola. Si tratta di una raccolta di testi delle sue lezioni per gli studenti del Liceo, trascritte dagli stessi allievi con commenti e interpolazioni di altri autori, forse anche dello stesso Aristotele. Sono andati persi, invece, gli *exoterikoi logoi*, ossia gli scritti essoterici¹⁷, esterni o per il grande pubblico, i quali, secondo alcuni studiosi, avrebbero dovuto avere — come accadeva in Platone — la forma letteraria del dialogo¹⁸. Nonostante questo svantaggio, in termini d'influsso filosofico, l'opera aristotelica è alla pari di quella platonica, in quanto — come accade con il suo maestro — il pensiero dello Stagirita ha impregnato e continua a impregnare la filosofia di ogni epoca: dalla tarda antichità greco-latina fino ad oggi, passando per il Medioevo, il Rinascimento, la modernità, con le sue differenti scuole e movimenti, e la filosofia del XXI secolo. Infatti, ancora oggi, nell'epoca della crisi della metafisica e del postmoderno, le idee dello Stagirita continuano a essere non solo oggetto di studio, ma a servire anche da stimolo sia per fare filosofia sia per sviluppare le diverse scienze.

¹⁷ Sulle diverse interpretazioni del sintagma *exoterikoi logoi* si consiglia E. Berti. La sua tesi è che quando nel *corpus aristotelicum* si parla di *exoterikoi logoi*, assieme agli scritti editi, si fa riferimento a quelle «annotazione di vario genere, messe per iscritto per essere ricordate e usate per l'insegnamento» (E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977, p. 69).

¹⁸ Laurenti, ad esempio, considera che gli *exoterikoi logoi* hanno uno stile corrispondente al dialogo, non al trattato. Tuttavia, ciò non vorrebbe dire che tutti gli scritti essoterici siano dei veri e propri dialoghi. Perciò, sarebbe preferibile usare il termine “scritti dialettici”, che è più ampio poiché include sia dialoghi sia scritti non dialogici, come — secondo quanto sostiene Berti — il *Protettico* (ARISTOTELE, *I frammenti dei dialoghi* (I-II), Introduzione, traduzione e commento di R. Laurenti, Loffredo, Napoli 1987, I, pp. 79-80). Secondo altri autori, come Rist, il *Protettico* — come il resto degli scritti giovanili — avrebbe avuto anche la forma del dialogo (J. M. RIST, *The Mind of Aristotle*, o.c., p. 10 ss.).

Gli scritti aristotelici mostrano un interesse per le conoscenze umane quasi illimitato; alle discipline della fisica, della gnoseologia, dell'etica, della politica e dell'estetica, Aristotele ne aggiunge altre poco studiate dai filosofi precedenti o dai suoi contemporanei, quali l'ermeneutica, la retorica e la poetica. Qualcosa di simile accade con le discipline scientifiche: oltre alle teorie matematiche, geometriche e cosmologiche, che possiamo trovare nei filosofi precedenti, e soprattutto in Platone, nell'opera dello Stagirita si studiano una serie di fenomeni vitali, come la generazione, la corruzione, il funzionamento degli organi e delle facoltà dell'anima, i sogni, ecc., di cui non c'è traccia in altri filosofi o, almeno, non nell'ambito di un vero e proprio studio sistematico. Con le sue ricerche botaniche e zoologiche, Aristotele diventa il primo biologo *ante litteram*. Tuttavia, non solo questo ambito, ma tutte le aree del sapere scrutate dall'intelligenza dello Stagirita vengono illuminate e, a volte, strutturate in un modo completamente nuovo, come accade — lo vedremo — con lo studio filosofico degli esseri viventi. Inoltre, sia le interpretazioni più svariate cui dà luogo l'opera aristotelica, sia gli accesi dibattiti accademici che ancora oggi essa origina, fanno capire l'incredibile portata ed *energia* del suo pensiero; *energia*, nel senso aristotelico di 'attualità', ossia di 'essere-in-atto' o ancora 'attivo'.

Le opere aristoteliche che ci sono pervenute vengono normalmente classificate secondo i diversi tipi di scienza (*epistémê*) cui appartengono. Evidentemente, il concetto aristotelico di scienza non fa riferimento — contrariamente a quanto accade con le scienze di oggi — alle discipline fisico-matematiche, basate sulle ricerche empiriche secondo il metodo ipotetico-deduttivo, bensì all'abito mentale che ci permette di organizzare le conoscenze secondo i principi e le cause ultime della realtà. Nella divisione delle scienze ha un ruolo centrale soprattutto la causa finale di ogni scienza. A partire da questa causa è possibile distinguere nel *corpus aristotelico* tre tipi di scienze: teoretiche, pratiche e produttive. La scienza teoretica, che si occupa di ciò che è necessario, ha come fine la stessa conoscenza del proprio oggetto, ossia la sua verità, assieme alla dimostrazione della sua necessità; la scienza pratica, che si occupa dell'agire umano (non necessario, ma contingente), ha come fine la conoscenza dell'azione buona, della virtù e della felicità (in che cosa consiste la fioritura dell'individuo e della società); la scienza produttiva, che si occupa del fare (ossia di un'azione che, oltre ad essere contingente, produce

artifici, oggetti cioè contingenti), ha come fine la perfezione dei suoi prodotti, ossia come far sì che essi siano piacevoli, utili e belli.

La maggior parte delle opere di Aristotele corrisponde alle scienze teoretiche, le quali si suddividono in diversi rami. Fra loro c'è una gerarchia: al primo posto si trova la metafisica, la quale, in virtù della sua preeminenza, sarà chiamata anche con il nome di filosofia prima; viene poi la fisica o filosofia naturale, che, oltre a trattare dell'universo sensibile nei suoi principi e cause ultime, come il movimento, lo spazio e il tempo, indaga anche sulla natura degli esseri viventi, e fra di essi quelli dotati di ragione. Perciò, essa si occupa anche di una serie di scienze subordinate, come la biologia, la zoologia e l'astronomia.

Dal canto loro, le scienze pratiche — etica e politica — sono inscindibilmente unite, mentre le scienze produttive si dividono in scienze tecniche (costruzione di case, di navi, medicina, agricoltura, fabbricazione di strumenti, ecc.) e belle arti (pittura, scultura, musica, e poesia). La distinzione fra tecnica e arte si vede molto bene nella poesia: anche se, come indicato dal suo nome, si tratta di una *poiësis* o di un "fare" e, quindi, ciò che conta è che le opere (il poema o la tragedia) siano belle e causino un piacere estetico, esse devono anche tener conto dell'etica e della politica in modo da rappresentare le passioni in grado di suscitare la *catarsi*, favorendo così la condivisione di quei valori sui quali poggia la *polis* greca. A queste scienze produttive bisogna aggiungere la retorica, il cui scopo è insegnare la tecnica di parlare bene così da riuscire a convincere gli ascoltatori nel foro o nell'assemblea politica.

Sorprende che in questa divisione non ci sia un posto per la logica, ossia l'*organon* o "strumento" — come sarà chiamata dai medievali — soprattutto se si tiene conto che Aristotele può essere considerato l'inventore del primo sistema formalizzato di logica. La ragione di questo apparente paradosso è dovuta al fatto che per lo Stagirita la logica non è una scienza autonoma, bensì strumentale, al servizio, cioè, di tutte le altre discipline, in quanto è in grado di vagliare il rigore dei nostri ragionamenti e le conclusioni cui essi arrivano, come anche la validità delle nostre affermazioni, confutazioni ed obiezioni, oppure la loro fallacia (*paralogistikon*) o il loro carattere aporetico (*aporiai*). A differenza dalla fallacia che, una volta scoperta, non permette di far progredire il pensiero, la riflessione sull'aporia permette di continuare a pensare, di cercare soluzioni alle difficoltà che l'aporia segnala. Perciò, accanto ad una tecnica logica e argomentativa, come quella degli *Analitici*

primi e dei *Topici*, ci sono anche le basi di ciò che oggi chiameremmo epistemologia o indicazioni metodologiche sul modo di fare scienza. Certamente, poiché ci sono diversi tipi di scienza, il tipo di ragionamento e i principi da cui si parte anche dal punto di vista epistemologico sono differenti. Così, oltre all'induzione e alla deduzione, ossia i principali metodi delle scienze teoretiche, Aristotele userà l'*entinema* — o ragionamento probabile — nella *Retorica*, quello dell'*eikon*, o verosimiglianza nella *Poetica*, e nell'*Etica*, quello degli *endoxa* od opinioni più comuni o proprie di persone sagge con cui si può essere in accordo o disaccordo dopo aver vagliato con un attento esame gli argomenti a favore o contro¹⁹. Vedremo che, nel *De anima*, nonostante si serva degli *endoxa* e delle *aporie*, farà uso soprattutto dell'esperienza che tutti noi abbiamo dell'anima come esseri viventi e dell'analogia tipica della metafisica, soprattutto per quanto riguarda la proporzionalità fra i diversi viventi, i loro atti, le loro potenze e le loro anime, poiché il vivente, in quanto è un determinato tipo di ente, si declina in molti modi (*pollachos legomenon*)²⁰.

Apparentemente, il trattato *De anima* fa parte della fisica, in quanto studia la *psyché* o anima, ossia il principio di ogni vivente. Tuttavia, poiché l'opera si occupa anche dell'intelletto umano, che trascende la natura sensibile, si trova a metà strada fra la fisica, che riguarda il mondo sensibile, e la metafisica, che studia il soprasensibile. La difficile collocazione dell'opera farà sì che lungo la Storia della filosofia, soprattutto nel Rinascimento, ci sia un lungo e, a volte, infuocato dibattito sul suo carattere fisico o metafisico²¹.

¹⁹ Nei *Topici*, Aristotele distingue cinque tipi di *endoxa* secondo il grado di certezza: 1) le opinioni di tutti; 2) le opinioni della maggioranza preponderante; 3) le opinioni degli esperti riconosciuti; 4) le opinioni di tutti gli esperti; 5) le opinioni dei più famosi in quel campo (cfr. ARISTOTELE, *Topici*, I, 1, in *Organon. Le Categorie - De Interpretatione - Analitici primi - Analitici secondi - Topici - Confutazioni sofistiche* (Le Categorie, M. Bernardini (a cura di); De Interpretatione, L. Palpacelli (a cura di); Analitici primi, M. Bontempi (a cura di); Analitici secondi, Roberto Medda (a cura di); Topici e Confutazioni sofistiche, A. Fermani (a cura di), Coordinamento generale di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2016). Nonostante possiedano un alto grado di certezza, gli *endoxa* non sono necessariamente veri.

²⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, G. Reale (a cura di), Bompiani, Milano 2010, IV, 2.

²¹ Su questo punto può vedersi l'opera collettiva intitolata *Mind, Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, J. J. Bakker, J. M. M. Thijssen (eds.), Routledge, New York 2016, in particolare il contributo di J. J. BAKKER, *Natural Philosophy, Metaphysics, or Something in Between? Agostino Nifo, Pietro Pomponazzi, and Marcantonio Genua on the Nature and Place of the Science of the Soul*, pp. 151-179.

Tuttavia, nelle raccolte ordinate dagli editori posteriori, il *De anima* apre una serie di scritti biologici appartenenti alla fisica: *Sulla generazione e corruzione* (due libri), *Storia degli animali* (un libro), *Sulle parti degli animali* (un libro), *Sulla generazione degli animali* (un libro), *Sulle migrazioni degli animali* (un libro), *Sul movimento degli animali* (un libro) e gli scritti correlati al *De anima*, i cosiddetti *Parvia naturalia*. Quindi, il *De anima* è considerato da tali editori il fondamento teoretico di tutte queste opere, in quanto raggiungendo la causa prima dei differenti fenomeni studiati, rappresenta il punto speculativo più alto sulla natura (*physis*) dei viventi.

4. BREVE STORIA DEL TESTO E DEI PRINCIPALI COMMENTI

Manoscritti e prime traduzioni del De anima

Anche se esistono svariati manoscritti del *De anima*, non ne abbiamo nessuno datato prima del X secolo. Certamente, ci sono dei testi di quest'opera che fanno riferimento a manoscritti più antichi, ma poiché si trovano in manoscritti con una datazione simile a quello conservato, sono poco affidabili.

D'altra parte, come spiega la Nussbaum²², il manoscritto più antico del *De anima*, l'E, *Parisinus grecus* 1853, presenta un problema non indifferente: il secondo libro del trattato è stato redatto da una mano diversa rispetto al primo e al terzo. Infatti, a partire dall'analisi del manoscritto, sembra che il secondo libro non solo ne sia una nuova versione, inserita più tardi, ma che appartenga anche ad un'altra famiglia di manoscritti. Il problema si complica per il fatto che l'altro manoscritto che possediamo, l' L *Vaticanus grecus* 253, contiene unicamente il terzo libro. Inoltre, i testi conservati in altri manoscritti farebbero parte di un'altra famiglia. Per cui, secondo Ross, ci sarebbero due famiglie di manoscritti: quella corrispondente a EL (*Parisinus grecus* 1853-*Vaticanus grecus* 253) e un'altra, il cui archetipo si è perso, e che sarebbe a sua volta suddivisa in due sottofamiglie²³. Infine, c'è un altro manoscritto, più recente, il *Vaticanus grecus* 1339, che sembra contenere testi delle due famiglie di mano-

²² M. C. NUSSBAUM, *The Text of Aristotle's De anima*, in M. C. Nussbaum-A. O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 5-13.

²³ Secondo Ross, nella ricostruzione del testo del *De anima* non bisogna privilegiare nessuna delle due famiglie di manoscritti e neppure una sottofamiglia nei confronti dell'altra, il che rende questo compito molto difficile (vid. D. Ross, *Aristotle, De anima, edited, with introduction and commentary*, Clarendon Press, Oxford 1961, Introduzione).

scritti. L'esistenza di diverse fonti suggerisce una certa cautela quando si tenta di interpretare alcuni passi che sembrano corrotti o sui quali ci sono differenti varianti con testi provenienti da citazioni o parafrasi dei commentatori poiché, oltre ai problemi di critica testuale già indicati, bisogna tener conto che molti testi derivano da traduzioni in altre lingue, per cui sono ancora più lontani dal testo originale.

Infatti, il *De anima* è una delle opere dello Stagirita che ha avuto più successo nella Storia della filosofia. Verso la metà del sec. XII fu tradotta dal greco in latino per la prima volta. Per cui, prima di questa data, era accessibile solo a pochi. Per lungo tempo si era creduto che questa prima traduzione fosse di Boezio, quando in realtà si è dimostrata essere un'opera di Giacomo Veneto, grecista e canonista²⁴. Questa prima traduzione sarà nota come *translatio vetus*, per distinguerla dalla cosiddetta *translatio nova*, fatta da Michele Scoto, nella prima metà del sec. XIII. Nel suo soggiorno a Toledo (1217), Scoto tradusse dall'arabo al latino il *Commento grande* di Averroè al *De anima*, per cui fornisce anche la versione latina del testo commentato.

Tuttavia, è la traduzione del Veneto quella più diffusa sino al 1270 circa, quando Guglielmo di Moerbeke ne farà una nuova. La scoperta di un altro manoscritto greco del *De anima* a quell'epoca, porta il Moerbeke a rivedere la *translatio vetus*. La nuova traduzione (1266-67), che riceve il nome di *recensio nova*, diventerà quella più letta in assoluto. Più tardi, lo stesso Moerbeke tradurrà in latino anche la parafrasi di Temistio al *De anima* e il commento di Filopono ai capitoli 4-9 del libro III.

I dibattiti interpretativi

Tutto ciò fece sì che il *De anima* fosse tra le opere di Aristotele più note e dibattute nei secoli XIII e XIV. Le dispute già iniziate nel XII secolo nel mondo arabo fra autori come Al Kindi, Al Farabi, Avicenna, Avenpace e, più tardi, Averroè e Al-Ghazali, che riguardano una serie di questioni scottanti, come la separazione dall'intelletto agente e di quello possibile dall'individuo, e la sopravvivenza o meno dell'anima umana dopo la morte²⁵, si

²⁴ Cfr. L. MINIO-PALUELLO, *Iacobus Veneticus Graecus; Canonist and Translator of Aristotle*, «Traditio» 8 (1952), pp. 262-304.

²⁵ Le critiche di Al-Ghazali contro un'interpretazione monistica dell'intelletto agente aristotelico in Averroè si trovano nel suo *Incoerenza dei filosofi*, a cui Averroè rispose con *Incoerenza dell'incoerenza*, in cui replica alle accuse mosse da Al-Ghazali.

ripeteranno in ambito cristiano un secolo dopo, a partire dalla *translatio nova* di Michele Scoto. Infatti, a differenza della *translatio vetus*, quella nuova porta con sé l'interpretazione averroista di Aristotele. Per cui, a partire da quest'opera, si diffonde in Occidente l'aristotelismo interpretato dagli arabi e, con esso, anche le polemiche, fra diverse scuole, specialmente quella di Avicenna e quella di Averroè.

D'altra parte, nonostante le prime condanne contro l'aristotelismo (nel 1210, con il decreto del Sinodo provinciale di Parigi, e nel 1215, con il decreto del Cardinale legato Roberto di Courson dell'Università parigina), nel 1255 la lettura del *De anima* fu resa obbligatoria nella facoltà delle Arti di Parigi, e l'opera fu commentata, fra gli altri, da Pietro Ispano, San Alberto Magno, Sigeri di Brabante e San Tommaso d'Aquino, che contarono sulla traduzione del Moerbeke. Nelle Università medievali ci fu anche un acceso dibattito fra i difensori dell'interpretazione averroista del *De anima*, che perciò sarà conosciuta come averroismo latino (Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia), e quella cristiana, difesa soprattutto dall'Aquinate²⁶. Le posizioni averroiste, come la relativa separazione dell'intelletto agente e di quello possibile dall'anima individuale, con cui si negava l'immortalità dell'anima, e alcune delle tesi aristoteliche, come l'eternità del mondo, saranno condannate dal vescovo di Parigi, Etienne Tempier nel 1277. Nella condanna si rifiuterà anche la posizione di San Tommaso riguardo all'eternità del mondo; infatti, nonostante difendesse la certezza razionale che il mondo sia creato, l'Aquinate affermava l'impossibilità di dimostrare razionalmente che esso avesse avuto inizio nel tempo; quindi, non considerava irragionevole sostenere che il mondo potesse essere stato creato eternamente. Solo mediante la fede sappiamo che è stato creato nel tempo.

Nel XVI secolo si assisterà ad una nuova rinascita dell'aristotelismo e, in particolare, dello studio e interpretazione del *De anima*. La cosiddetta scuola di Padova, assieme a quella di Venezia, saranno il nuovo centro dell'aristotelismo. A Padova si affronteranno, a volte accesamente, tre interpretazioni differenti di questo libro: quella

²⁶ Il termine di averroismo e averroista è stato coniato da San Tommaso nell'opuscolo *De unitate intellectus contro Averroistas* (editio critica di L. W. Keeler, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1946), rivolto a confutare le tesi di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia.

pagana di Alessandro di Afrodisia o alessandrina, quella araba di Averroè o averroista, e quella cristiana di San Tommaso o tomista. Uno dei principali argomenti di controversia è il modo d'interpretare l'intelletto agente e quello possibile. L'interpretazione alessandrina sostiene l'unicità e la trascendenza dell'intelletto agente perché esso coinciderebbe con Dio, mentre considera individuale e mortale l'intelletto possibile che appartiene all'anima. Quindi, dopo la morte del corpo, non resterebbe nulla dell'anima individuale. L'interpretazione averroista, come abbiamo visto, difende l'unicità e trascendenza sia dell'intelletto agente che dell'intelletto possibile. Quindi, anche gli averroisti negano l'immortalità dell'anima. I domenicani seguono, invece, l'interpretazione di San Tommaso nella sua polemica contro gli averroisti latini, secondo la quale l'intelletto agente e quello possibile costituiscono un solo e unico intelletto personale, che — come l'anima spirituale di cui esso è potenza — non si corrompe. Quindi, dopo la morte, l'intelletto di ogni persona si mantiene così come la sua anima.

All'interno di questa cornice si colloca il *Trattato sull'immortalità dell'anima*, scritto dal mantovano Pietro Pomponazzi nel 1516. Quest'opera prende spunto da uno di questi dibattiti accademici, in particolare da quello sostenuto all'Università di Padova da Pomponazzi e dal domenicano Girolamo Raguseo, durante il quale il mantovano confuta l'interpretazione tomista dell'intelletto aristotelico reputandola falsa. Il *Trattato* è, quindi, una difesa argomentata del suo rifiuto. Il Pomponazzi critica, in primo luogo, Averroè, perché separa l'intelletto dalla natura umana, per cui solo esso sarebbe immortale. Accetta, poi, la tesi dell'Aquinate, secondo la quale l'intelletto è inseparabile dall'anima. Tuttavia, seguendo Alessandro di Afrodisia, rifiuta l'immortalità dell'anima, sostenuta invece da San Tommaso, perché essa sarebbe contraria all'unione dell'anima con il corpo. Secondo il Pomponazzi, la corruzione del corpo implica la cessazione non solo delle funzioni sensitive dell'anima, ma anche di quelle intellettuali. Certamente, sebbene l'anima sia mortale, «*profuma* qualcosa di immortalità, ma non *simpliciter* (in senso assoluto), bensì *secundum quid*; infatti, in quanto è la più nobilissima fra le cose naturali, si trova al confine con quelle immateriali»²⁷. Insomma, secondo il Pomponazzi, l'immortalità dell'anima non può essere provata dalla ragione, ma solo creduta per fede.

²⁷ P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, V. Perrone Compagni (a cura di), Olschki, Firenze 1999, IX, 20.

Abbandono e rinascita del De anima

Il cartesianesimo, prima, e successivamente l'illuminismo, hanno portato ad un allontanamento dalle tesi aristoteliche sull'unione sostanziale di anima e corpo, e alla visione oggettiva delle sensazioni, in quanto atti intenzionali delle facoltà dell'anima, con la sostituzione del pensiero alla coscienza dell'Io: di un Io fenomenico in Cartesio e trascendentale in Kant. Bisognerà aspettare Hegel perché ci sia una nuova riabilitazione dell'aristotelismo. Infatti, questi tenderà di andare oltre il dualismo cartesiano e la distinzione illuministica fra una psicologia razionale, spiritualistica, ed una empirica, naturalistica e materialistica. Nel suo tentativo di superarle si servirà della psicologia aristotelica, la prima secondo lui ad essere già speculativa: «i libri di Aristotele *Intorno all'anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, sono ancor sempre l'opera migliore e forse l'unica, d'interesse speculativo, intorno a tale oggetto»²⁸. Hegel attribuisce al *De anima* aristotelico un carattere speculativo perché scopre in quest'opera un tutto organico di funzioni, di attività, che è in connessione con la natura dell'uomo. «Il che significa un rapporto altrettanto "organico e genetico" dello spirituale con il mondo, per come questo entra in contatto con l'uomo attraverso la naturalità di quest'ultimo, ovvero per come l'uomo si stacca dal naturale — quest'ultima precisazione corrisponde in effetti al modo in cui Hegel imposta la sua trattazione della Filosofia dello spirito»²⁹. Insomma, Hegel sembra seguire l'interpretazione averroista, in virtù della quale ciò che trascende l'uomo (l'intelletto in Averroè, lo Spirito in Hegel) è nel contempo collegato all'uomo e, dunque, immanente in esso. Quindi, il dualismo è un errore di prospettiva, poiché il pensiero umano non può essere pensato indipendentemente da un corpo, come altro dal corpo, ma piuttosto come la presenza di elementi naturali nello spirito e di articolazioni dello spirito nella natura. Certamente, in Hegel — come anche in Averroè — non c'è immortalità dell'individuo.

Dopo Hegel, il *De anima* influirà anche sulla fenomenologia e sulla filosofia analitica, soprattutto con la riscoperta dell'intenzionalità del-

²⁸ G.W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, con aggiunta delle *Prefazioni* di Hegel, tr. it. B. Croce (a cura di), Laterza, Bari 2002, § 378.

²⁹ T. ROSSI LEIDI, *Pensiero e natura. Aristotele, Hegel (e Averroè)*, in G. Rinaldi, T. Rossi Leidi (a cura di), *Il pensiero di Hegel nell'Età della globalizzazione*, Aracne Editrice, Roma 2012, p. 185.

le operazioni sensibili, intelligibili e volitive da parte di Franz Brentano. Certamente, Brentano non si riferisce solo agli oggetti opposti o *antikeimena* che, come vedremo, costituiscono il nucleo della riflessione aristotelica sulle operazioni dell'anima, bensì ad un'interpretazione medievale, più concretamente tomistica, dell'oggetto delle operazioni della conoscenza sensibile e intelligibile. Da parte sua, Brentano interpreterà l'oggetto come il contenuto di ogni atto psichico e, quindi, come il riferimento necessario ad una coscienza³⁰. In questo senso, si vede anche la sua dipendenza dalla filosofia moderna, in particolare dalla sostituzione della conoscenza con la coscienza, e del conoscente con il soggetto della coscienza.

L'influsso di Aristotele sulla filosofia del XX secolo sarà ancora più grande in Heidegger. Anche se il punto di partenza è l'intenzionalità husserliana, Heidegger si occuperà non tanto degli oggetti di coscienza e della loro relazione con il soggetto, quanto delle loro implicazioni esistenziali nell'uomo, Esser-ci o *Dasein*. Secondo il filosofo tedesco, l'uomo, in quanto Esser-ci, precede la conoscenza attraverso la propria affezione: non è più il mondo a essere un oggetto o uno spazio conoscibile, ma è l'uomo stesso a essere aperto al mondo in quanto è costituzionalmente un essere-nel-mondo. Proprio in virtù di tale apertura dell'esser-ci al mondo, il senso è rivelato dall'affezione. Oltre a criticare il dualismo fra oggetto/soggetto della filosofia moderna, Heidegger rifiuta anche quel dualismo più generale di corpo/anima. I testi del *De anima* sulle passioni viste, come necessariamente legate al corpo³¹, sono interpretati da Heidegger in chiave antidualistica;

³⁰ «Ogni fenomeno psichico è caratterizzato da ciò che gli Scolastici del medioevo hanno chiamato "in-esistenza" intenzionale (o anche mentale) di un oggetto e che noi, anche se in modo non del tutto privo di ambiguità, definiamo il rapporto con un contenuto, la tensione all'oggetto (che non va inteso come realtà), oppure, infine, l'oggettività immanente. Ogni fenomeno psichico contiene in sé qualcosa come oggetto, anche se non ogni fenomeno lo fa nello stesso modo. Nella rappresentazione qualcosa è rappresentato, nel giudizio qualcosa viene o accettato o rifiutato, nell'amore c'è un amato, nell'odio un odiato, nel desiderio un desiderato ecc. Tale in-esistenza intenzionale caratterizza esclusivamente i fenomeni psichici. Nessun fenomeno fisico mostra qualcosa di simile. Di conseguenza, possiamo definire fenomeni psichici quei fenomeni che contengono intenzionalmente in sé un oggetto» (F. BRENTANO, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Liliana Albertazzi (a cura di), Laterza, Bari 1997, pp. 124-125).

³¹ M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), in M. Michalski (ed.), *Gesamtausgaben*, 18, Klostermann, Frankfurt am Main 2002. Tradu-

infatti, a parere suo, Aristotele non parla mai di una materia bruta (*Körper*), bensì di corporeità (*Leiblichkeit*), per cui ogni sua affezione è una modificazione non di una parte, ma di tutto il *Dasein*, ossia della sua esistenza o *entelecheia*, che è il suo essere-nel-mondo.

Un altro filone della riscoperta dell'aristotelismo nella filosofia contemporanea si trova nella filosofia analitica, in particolare nell'opera di Anscombe *Intention*³². Come Heidegger, anche l'autrice inglese si interessa alla prassi, in quanto essa è decisiva per la felicità umana. La differenza fondamentale rispetto al pensatore tedesco risiede nella sua interpretazione di Aristotele: Anscombe concepisce la persona umana come capace di trascendenza, di apertura al bene e non solo all'essere dell'esistente. Perciò, ella cerca di offrire una spiegazione aggiornata di ciò che è il bene morale aristotelico, in modo da confutare tutte quelle teorie che negano la sua esistenza, come il comportamentismo o il darwinismo, o lo riducono a delle conseguenze, come il consequenzialismo, il quale rifiuta l'esistenza di valori morali assoluti. L'interpretazione di San Tommaso, in particolare per quanto riguarda il ragionamento pratico aristotelico, sarà la chiave del concetto anscombiano di intenzione (*intention*). Anche se lo sviluppo del ragionamento pratico aristotelico si trova nell'*Etica Nicomachea*, le basi psicologiche appaiono già nel *De anima*, soprattutto quando si parla dell'intelletto pratico e della relazione del sillogismo pratico con l'azione. Infatti, l'azione non è altro che la conclusione di questo sillogismo. Anche se la Anscombe vedrà una certa fallacia naturalistica in questo sillogismo, perché deduce il dovere dalla semplice esperienza del bene (e, secondo la filosofa anglosassone, l'azione non può essere spiegata né dalle semplici cause naturali né dalle ragioni), accetterà ugualmente la distinzione aristotelica fra intelletto teoretico e pratico, interpretandoli come due diverse spiegazioni dei fenomeni del mondo: quello delle cause fisiche, e quello dell'azione umana, la cui origine si trova nella volontà³³.

ce *L'anima* A.1, 403a16 nel seguente modo: «Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo», p. 61.

³² Vid. G. E. M. ANSCOMBE, *Intenzione*, tr. it. C. Sagliani, Edusc, Roma 2004.

³³ Anscombe distingue fra azione volitiva e azione intenzionale nel seguente modo: l'azione volitiva priva di ragioni è la *conditio sine qua non* dell'azione intenzionale che può essere giustificata da una ragione. Quindi, ogni azione intenzionale rimanda a una volizione (cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Intenzione*, o.c., pp. 151-153).

L'opera di Anscombe è l'inizio di ciò che sarà conosciuto come *teoria dell'azione*, che tanti frutti ha prodotto soprattutto in ambito analitico (Donald Davidson, Williard Van Orman Quine, Peter Strawson, David Kaplan, ecc.).

Anche in ambito più propriamente tomistico vi è un recupero di Aristotele in pensatori come Cornelio Fabro, in particolare per quanto riguarda la relazione fra percezione e pensiero³⁴. Le scoperte della *Gestaltpsychologie* o psicologia della forma permettono a Fabro di approfondire il tema del senso comune e dell'immaginazione. D'altra parte, seguendo l'interpretazione avicenniana accettata e trasmessa da San Tommaso alla filosofia perenne, Fabro vede nella cogitativa sia il senso che collega la sensibilità con l'intelligenza, sia il fondamento del sillogismo pratico. Infatti, mentre la premessa maggiore dipende dall'intelletto ed è perciò universale, quella minore è particolare perché deriva dalla sensibilità³⁵. La conclusione di questo sillogismo è un'azione. Questa volta, però, l'azione non procede da un giudizio razionale, bensì sensibile, ossia dalla cogitativa.

Bastano questi pochi cenni sull'influsso di Aristotele nella storia della filosofia, in particolare quello del suo *De anima*, per farci capire che con il passare dei secoli la figura dello Stagirita, lungi dallo sfocarsi, si fa sempre di più nitida, poiché il suo pensiero, pieno di *energeia*, continua a ispirare la riflessione.

5. MAGGIORI EDIZIONI, TRADUZIONI, E COMMENTI RECENTI NELLE LINGUE PRINCIPALI

Sebbene in un'opera per studenti — come questa — sia necessario indicare quali siano le principali edizioni, le traduzioni e i principali commenti, non si tratta di una questione semplice, soprattutto se si tiene conto del grande

³⁴ Vid. C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941.

³⁵ «L'atto di percezione di una coscienza matura consiste nell' "animazione" dello schema percettivo e nella "realizzazione" dei suoi contenuti come contenuto di esperienza attuale. Le attuazioni percettive, come ogni manifestazione vitale, benché siano sempre originali, non si costruiscono mai "ex novo" o "ex nihilo", ricominciando sempre da capo; ogni atto di percezione va piuttosto considerato in relazione alla crescita e alla maturità psichica raggiunta dal soggetto. L'entità di tale crescita è data dal grado di "epurazione" dello schema percettivo: la epurazione non può essere portata a termine che dalla cogitativa, la quale viene così a collocarsi, anche fenomenologicamente, al centro della vita interiore» (C. FABRO, *Percezione e pensiero*, o.c. V, 1).

numero di opere dedicate a questo scopo. Tuttavia, accettando il rischio di tralasciarne alcune, ecco quelle che a mio parere sono le più importanti.

Penso che tutti gli studiosi concordino nel considerare le edizioni e traduzioni, già classiche, di Hicks³⁶, Ross³⁷ e Hett³⁸, come il punto di riferimento cui — volenti o nolenti — tutti i traduttori ed editori si rifanno. Ciò non significa, ovviamente, che non ci siano letture dei manoscritti conservati che non si allontanino in maggiore o minore misura dalle letture e interpretazioni fatte da questi autori.

A queste tre traduzioni si potrebbe aggiungere quella di Hamlyn³⁹. Tale testo, nonostante non sia certamente una traduzione completa del *De anima*, poiché, oltre al secondo e al terzo libro completi, non contiene che alcuni passaggi del primo libro, è considerato — sia per la sua introduzione, sia per le sue note e la sua bibliografia curatissima — un'opera ormai classica.

Per quanto riguarda le traduzioni del *De anima*, gli anni ottanta, che hanno conosciuto una fioritura negli studi aristotelici sia in Inghilterra sia negli Stati Uniti, possono contare su almeno altre due opere di grande valore: quella di Lawson-Tancred⁴⁰ e quella di Apostle⁴¹.

Infine — sempre in ambito anglosassone —, gli inizi del XXI secolo si sono aperti con due traduzioni di notevole qualità filologica e concettuale: quelle di Sachs⁴² e Shiffman⁴³.

Anche nei commenti predomina l'ambito anglosassone, in particolare per quanto riguarda gli ultimi anni del XX secolo e i primi di questo nuovo secolo. Alcuni studi, come quelli di Barnes, Schofield e Sorabji⁴⁴,

³⁶ R. D. HICKS, *Aristotle De anima with Translation, Introduction, and Notes*, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

³⁷ W. D. ROSS, *Aristotelis De anima*, Oxford University Press, Oxford 1956.

³⁸ W. S. HETT, *On the Soul*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1957.

³⁹ D.W. HAMLYN, *Aristotle De anima, Books II and III*, Clarendon Press, Oxford 1968.

⁴⁰ H. LAWSON-TANCREDE, *De anima (On the Soul)*, Penguin Classics, London 1986.

⁴¹ H. APOSTLE, *Aristotle's On the Soul*, Peripatetic Press, Grinnell (Iowa) 1981.

⁴² M. SHIFFMAN, *De anima: On the Soul*, Focus Publishing/R. Pullins Co, Newburyport (Mass.) 2011.

⁴³ J. SACHS, *Aristotle's On the Soul and On Memory and Recollection*, Green Lion Press, Santa Fe (N.M.) 2001.

⁴⁴ J. BARNES, M. SCHOFIELD, & R. SORABJI, *Articles on Aristotle*, vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979.

o quello di Nussbaum e Oksenberg⁴⁵ sono ormai diventati studi classici. E nel nostro secolo è considerato degno di nota il commento fatto da Polansky⁴⁶.

Anche in ambito tedesco le edizioni e le traduzioni sono particolarmente ricche. A quella classica di Theiler⁴⁷, che fa parte di un progetto di ampio respiro (la traduzione completa dell'opera di Aristotele in 30 volumi), può aggiungersi un'edizione e traduzione degli anni novanta: quella di Seidl⁴⁸, che si rifà alle edizioni critiche di Wilhem Biehl e Otto Appelt, migliorandole. Più di recente sono apparse altre tre traduzioni di grande qualità: quelle di Krapinger⁴⁹, Corcilus⁵⁰ e Buchheim⁵¹.

Per quanto riguarda i commenti, oltre a quelli parziali di Horn⁵² (che considera solo il terzo libro) e di Jung⁵³ (che si occupa unicamente della doppia natura dell'intelletto), ci sono quelli più recenti e sistematici di Busche⁵⁴, interessato soprattutto all'aspetto scientifico della psicologia aristotelica, e di Hahmann⁵⁵, che affronta l'impegnativo compito di fare un commento sistematico.

Anche in ambito francofono c'è una lunga tradizione di studi aristotelici che ha dato come frutto notevoli edizioni e traduzioni del *De anima*. Oltre a quelle classiche di Rodier⁵⁶ e Tricot⁵⁷, ci sono quelle degli anni ses-

⁴⁵ M. C. NUSSBAUM, A. O. RORTY (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1995.

⁴⁶ R. POLANSKY, *Aristotle's De anima*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.

⁴⁷ W. THEILER, *Aristoteles, Über die Seele*, Band 13, Akademie-Verlag, Berlin 1959.

⁴⁸ H. SEIDL, *Aristoteles: Über die Seele*, Meiner, Hamburg 1995.

⁴⁹ G. KRAPINGER, *Aristoteles: De anima. Über die Seele*, Reclam, Stuttgart 2011.

⁵⁰ K. CORCILUS, *Aristoteles: Über die Seele / De anima*, Meiner, Hamburg 2017.

⁵¹ T. BUCHHEIM, *Aristoteles: De anima – Über die Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016.

⁵² H.-J. HORN, *Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.

⁵³ CH. JUNG, *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

⁵⁴ H. BUSCHE, *Die Seele als System. Aristoteles, 'Wissenschaft von der Psyche*, Meiner, Hamburg 2001.

⁵⁵ A. HAHMANN, *Aristoteles' Über die Seele: Ein systematischer Kommentar*, Reclam, Stuttgart 2016.

⁵⁶ G. RODIER, *Traité de l'âme*, Leroux, Paris 1900.

⁵⁷ J. TRICOT, *De l'âme*, Vrin, Paris 1934.

santa di Jannone e Barbotin⁵⁸ e di Siwek⁵⁹ e novanta di Bodéüs⁶⁰. In questo nuovo secolo è da rilevare l'edizione di Thillet⁶¹, che, oltre alla traduzione e alla presentazione dell'opera, commenta i passi più importanti mediante un eccellente apparato critico.

Per quanto riguarda i commenti bisogna indicare, soprattutto, quello ormai classico di Nuyens⁶², in cui quest'ultimo difende l'esistenza di uno sviluppo nella psicologia di Aristotele, e il progetto collettivo, diretto da Romeyer-Dherbey⁶³, per studiare nell'opera di Aristotele la distinzione fra il corpo e l'anima, e i loro mutui rapporti.

Infine, negli studi in italiano, ci sono fundamentalmente due edizioni importanti: quella classica di Movia⁶⁴, con sommari, glossario e bibliografia aggiornata, che sarà quella che seguirò, e quella più recente di Zanatta⁶⁵. D'altra parte, sebbene non ci siano commenti in italiano al *De anima*, penso che l'opera che più si avvicina al commento sia quella di Zucca⁶⁶. Degno di nota è anche il libro di Grasso e Zanatta⁶⁷ sull'anima come forma vitale, e la tesi dottorale di Giuffrida⁶⁸, in cui si studiano approfonditamente il movimento e l'intelletto come elementi essenziali della psicologia aristotelica.

⁵⁸ A. JANNONE, *De l'âme*, traduction et notes de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1966.

⁵⁹ P. SIWEK, *Le De anima d'Aristote dans les manuscrits grecs*, edizioni Biblioteca Apostolica Vaticana, collana Studi e testi, Vaticano 1965.

⁶⁰ R. BODÉÜS, *De l'âme*, GF Flammarion, Paris 1993.

⁶¹ P. THILLET, *De l'âme*, Gallimard, Paris 2005.

⁶² F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1973.

⁶³ G. ROMEYER-DHERBEY (dir.), *Corps et âme, Sur le De anima d'Aristote*, Études réunies par C. Viano, Vrin, Paris 1996.

⁶⁴ G. MOVIA, Aristotele. *L'anima*, Bompiani, Milano 2001.

⁶⁵ M. ZANATTA, *L'anima*, Aracne, Roma 2006.

⁶⁶ D. ZUCCA, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia 2015.

⁶⁷ R. GRASSO, M. ZANATTA, *La forma del corpo vivente. Studio sul «De anima» di Aristotele*, Unicopli, Milano 2005.

⁶⁸ P. GIUFFRIDA, *Movimento, anima, intelletto. Dal De anima al De motu animalium di Aristotele*, Tesi dottorale, Palermo 2014. <http://hdl.handle.net/10447/91226>.