



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche

<http://www.iliesi.cnr.it>

<http://www.iliesi.cnr.it/covid19.php>

Illness in ConText

parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Laura M. Castelli, *Manifestazioni somatiche e fisiologia delle “affezioni dell’anima” nei Problemata aristotelici*, in *Studi sui Problemata physici aristotelici*, a cura di B. Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2011 (collana “Elenchos”, n. 58), pp. 239-274

Parole chiave: **anima-corpo**

LAURA M. CASTELLI
(Scuola Normale Superiore di Pisa)

MANIFESTAZIONI SOMATICHE E FISIOLOGIA
DELLE “AFFEZIONI DELL’ANIMA”
NEI *PROBLEMATA* ARISTOTELICI

1. *Osservazioni metodologiche preliminari*

Benché i trentotto libri di *Problemata* giunti a noi come parte del *corpus Aristotelicum* siano un’opera per molti versi eterogenea e composita (non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche, molto probabilmente, dal punto di vista redazionale¹), un aspetto comune a tutti i libri è la struttura con cui le singole questioni (*grosso modo* corrispondenti a ciascun capitolo) vengono presentate. Il *problema* è definito da Aristotele (*Top.* I 4.101b28-36; I 11.104b1-105a9) come una questione riguardo alla quale non esiste una spiegazione non controversa. Più precisamente il *problema* è una questione fondamentalmente aperta per cui è difficile individuare il “perché” (*χαλεπὸν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι*) che giustifichi una soluzione piuttosto che un’altra. In conformità a questa definizione, le soluzioni proposte alle questioni sollevate nei *Problemata* sono tentativi di spiegazione. Tra i *problemata* rientrano, sempre secondo Aristotele (104b12-17), anche questioni di una certa rilevanza filosofica per cui sono proposte spiega-

¹ Cfr. *Aristote. Problèmes*, texte établi et traduit par P. LOUIS, Les Belles Lettres, Paris 1991-1994, 3 voll., I, pp. xxiii-xxxv.

zioni contrapposte, nessuna delle quali appare intrinsecamente implausibile. È questo il caso tipico che dà luogo alla *aporia* (ἀπορίαν γὰρ ἔχει πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως, διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς). In questo caso, la questione oggetto di indagine, di cui non sappiamo rendere ragione, è tendenzialmente qualcosa di “grande” (περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν, ὄντων μεγάλων) ovvero una questione significativa come, ad esempio, se il cosmo sia eterno oppure no (οἶον πότερον ὁ κόσμος αἰδῖος ἢ οὐ).

Certamente almeno la stragrande maggioranza delle questioni affrontate nei *Problemata* manca della “grandezza” caratteristica delle aporie filosofiche. Tuttavia, per quanto le connessioni tra fenomeni di cui si ricerca la causa nei *Problemata* possano sembrare ad un lettore moderno fuorvianti, pretestuose o addirittura bizzarre, è piuttosto chiaro che per l'autore o gli autori le questioni proposte sono relative a connessioni osservabili sempre o per lo più. Dal punto di vista aristotelico, non ha senso ricercare la causa di una connessione meramente accidentale. Di alcune connessioni tra fenomeni (più semplicemente: di alcuni fatti, come quelli analizzati nei *Problemata*) non esistono spiegazioni non controverse e per tale ragione è possibile formulare dei *problemata* a riguardo.

Per Aristotele una scienza ha una struttura molto precisa: ogni scienza si occupa di un determinato genere di enti. Tale genere di enti costituisce il soggetto della scienza. Ogni scienza indaga e rende esplicite le cause (il διότι) dell'appartenenza al proprio soggetto di determinati attributi per sé. Gli attributi per sé sono proprietà che ineriscono ad un certo soggetto sempre o per lo più. L'appartenenza di tali proprietà al soggetto della scienza (lo ὅτι) può essere il punto di partenza noto, lo stato di fatto di cui si indagano le cause. Le questioni presentate nei *Problemata* sembrano condividere questa impostazione di fondo: generalmente le questioni sollevate riguardano una connessione tra fenomeni osservata in modo regolare o nella maggior parte dei casi (si noti, a questo proposito, la frequenza

di locuzioni come ἐπὶ τὸ πολὺ, ἀεὶ, πάντες...), di cui si ricerca la causa (il διὰ τί, con cui si aprono quasi tutti i capitoli).

I *Problemata* quindi, in virtù della loro stessa struttura, offrono un terreno che si presta ad un'analisi sulla scorta delle considerazioni aristoteliche sulla natura della scienza. Ogni sezione divide nettamente, tramite domanda e abbozzo di risposta, il piano del fatto da spiegare e il piano della spiegazione: la domanda con cui si apre ciascuna sezione corrisponde al piano dello ὄτι di cui si ricerca il διότι, mentre la risposta introduce il piano della causa in base alla quale spiegare la connessione di fenomeni posta a tema nella domanda.

Sulla base di queste osservazioni, possiamo analizzare a che area semantica appartengano le affezioni del soggetto della cui connessione si ricerca la causa o, più in generale, di che tipo di fenomeni venga ricercata una spiegazione e a quale (o quali) tipo (o tipi) di causa, dei quattro distinti da Aristotele, le spiegazioni proposte nei *Problemata* si rifacciano. L'oggetto di questo studio è una serie di questioni in cui i fenomeni che costituiscono lo ὄτι di cui si ricerca la spiegazione sono, rispettivamente, affezioni dell'anima² e determinate manifestazioni somatiche. Come vedremo, la tendenza generale nei *Problemata* è quella di privilegiare una spiegazione in termini di (quella che Aristotele chiamerebbe) causa materiale, probabilmente sulla scorta di alcune indicazioni aristoteliche esplicite, ma non particolarmente sviluppate negli scritti di certa attribuzione che abbiamo a disposizione. Tale tendenza si concretizza nel tentativo di spiegare in termini fisiologici la corrispondenza o la concorrenza di determinate passioni, disposizioni caratteriali e intellettuali con determinate manifestazioni o disposizioni o inclinazioni legate al corpo.

Per chiarire gli aspetti sin qui delineati attraverso un esempio concreto tratto dai *Problemata*, possiamo partire

² Per un chiarimento su ciò che intendo per "affezioni dell'anima" si vedano le osservazioni nel paragrafo 2.

dalla questione che troviamo in *Probl.* XXVII 4.948a13-30. La questione è perché i coraggiosi siano nella maggior parte dei casi amanti del vino (Διὰ τί οἱ ἀνδρεῖοι ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ φίλοινοι;). Un primo fatto da osservare è l'esplicitazione della connessione ricorrente (“per lo più”) di una caratterizzazione in senso più o meno lato etica (“i coraggiosi”) ed una inclinazione che, come vedremo, è la manifestazione di una determinata condizione fisica. Gli elementi fondamentali della risposta al quesito si trovano nella linea immediatamente successiva alla posizione della domanda: la ragione potrebbe essere che i coraggiosi sono caldi e il calore che li caratterizza si raccoglie nella zona dello sterno (ἢ ὅτι οἱ ἀνδρεῖοι θερμοί, ἢ δὲ θερμότης περὶ τὰ στήθη;). Questo stato fisico dei coraggiosi si oppone a quello dei timorosi, che sono per natura freddi. La concentrazione di calore nella zona cardiaca dei coraggiosi fa sì che tale zona non sia raffreddata alla vista del pericolo (come accade, invece, per i timorosi). Tale concentrazione di calore nella zona cardiaca è anche responsabile del desiderio di bere (ἢ τε γὰρ τοῦ ποτοῦ ἐπιθυμία διὰ τὴν τούτου τοῦ μορίου θερμότητά ἐστιν). La sete è maggiormente placata dal vino che dall'acqua e, conseguentemente, coloro che per natura sono caratterizzati da una disposizione fisica che determina un maggiore desiderio di bere sono caratterizzati dal desiderio di bere vino. Quindi la caratteristica presenza di calore nella zona cardiaca rende conto della connessione tra il coraggio e l'amore per il vino³.

³ È da notare che la conclusione dell'argomento è che le due nature (dell'essere coraggioso e dell'essere amante del vino) seguono l'una all'altra (948a26-30: ἐπεὶ οὖν οἱ αὐτοὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τῷ γένει διψητικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι, οἴνου δὲ οἱ διψητικοὶ ἐπιθυμητικοί, οἱ δὲ τοιοῦτοι φιλοπόται, ἀναγκαῖον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ παρακολουθεῖν ἀλλήλοις τὰς φύσεις. διὸ καὶ οἱ οἰνωμένοι ἀνδρεῖότεροι τῶν μὴ). Per un caso molto più problematico di *conversio simplex* si vedano le osservazioni di B. CENTRONE su *Probl.* XXX 1 in questo volume, pp. 334 sgg.

Nei paragrafi seguenti vedremo come questa impostazione di fondo prenda forma nel resoconto della connessione tra stati o disposizioni dell’anima e stati o disposizioni del corpo.

2. Aristotele e le “affezioni dell’anima”

Con l’espressione “affezioni dell’anima” intendo riferirmi in modo generico a tutta una serie di proprietà che vengono ascritte a soggetti viventi in virtù del fatto che essi hanno un’anima ed in opposizione alle proprietà che essi possiedono in virtù del fatto di avere un corpo⁴. Ad esempio, Socrate è pesante in virtù del proprio corpo, ma prova pietà, è giusto e pensa in virtù della propria anima. Per quanto la distinzione in sé dei due tipi di proprietà sia estremamente controversa, credo che per introdurre il discorso si possa assumere che Aristotele distingua, anche se in modo problematico, due componenti ontologiche interdipendenti ma distinte nelle sostanze naturali: una componente materiale, ovvero il corpo (σῶμα), e una componente formale e funzionale, ovvero l’anima (ψυχή). In che senso tali componenti siano distinte e irriducibili e in che senso possano essere considerate come due aspetti di un medesimo oggetto (la sostanza composta) sono problemi fondamentali dell’ontologia aristotelica che non prenderò in considerazione. In questo senso darò per scontato che sia possibile avere un’intuizione (per quanto non raffinata e, in un certo senso, pre-scientifica) relativamente chiara di ciò in cui la distinzione consiste e che vi possa essere un senso in cui tale distinzione si possa applicare plausibilmente all’analisi del significato di enunciati come “Socrate è pesante” e “Socrate è giusto”⁵.

⁴ Questa accezione generica della locuzione πάθη τῆς ψυχῆς sembra riscontrabile, ad esempio, in *De anim.* I 1.403a3-5 (tra i πάθη τῆς ψυχῆς in questa accezione rientra anche il pensare, νοεῖν). Per l’accezione più ristretta di πάθη come “passioni” cfr. *infra*, n. 6.

⁵ È comunque opportuno tenere presente che in Aristotele la pre-

Nei paragrafi seguenti terrò distinti tre diversi tipi di affezioni dell'anima, tutti analizzati da Aristotele come proprietà che appartengono ad un determinato soggetto animato (generalmente: all'essere umano, con alcune precisazioni) in virtù di un determinato stato o una determinata disposizione o una determinata attività dell'anima. I tre tipi sono le affezioni o passioni (πάθη)⁶ transitorie quali l'ira e la paura; le

senza di un linguaggio per le affezioni dell'anima e di un linguaggio per le affezioni del corpo non riflette un dualismo netto di tipo cartesiano (in cui, cioè, *res cogitans* e *res extensa* sono due sostanze diverse). Per Aristotele anima e corpo sono due componenti ontologiche delle sostanze composte animate, non riducibili l'una all'altra ma ontologicamente interdipendenti (l'anima delle sostanze naturali può essere solo anima di un corpo organico ed il corpo delle sostanze naturali è un corpo organico che ha vita in potenza, funzionalmente organizzato in modo unitario da un principio ordinatore che è l'anima stessa).

⁶ Mi attengo alla traduzione "passioni" per πάθη in questa accezione (cfr. *supra*, n. 4). La polivalenza del termine è stata più volte sottolineata e non vi è accordo unanime sui confini tra un'accezione e l'altra. S. LEIGHTON, *Aristotle and the Emotions*, in A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1996, pp. 206-37, a p. 230, distingue tre usi principali di πάθη: 1) in relazione alla funzione che essi possono avere nell'influenzare persuasione e giudizio, i πάθη sarebbero "emozioni" o "stati emotivi"; 2) in relazione alle sensazioni di piacere e dolore che li accompagnano i πάθη sarebbero "passioni"; 3) in senso generico, i πάθη sarebbero le affezioni dell'anima in generale, includendo in tale accezione anche le affezioni dell'anima di altri animali e non solo dell'anima umana. L'elaborazione di una teoria dei πάθη come stati emotivi, essenzialmente costituiti da una componente razionale che determina l'oggetto proprio dei πάθη umani, si deve a W.W. FORTENBAUGH (si veda in particolare *Aristotle: Emotion and Moral Virtue*, «Arethusa», II (1969) pp. 163-85, rist. in Id., *Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 107-30; *Aristotle on Emotions*, Duckworth, London 2002²). In opposizione all'impostazione di Fortenbaugh si veda J.M. COOPER, *An Aristotelian Theory of the Emotions*, in A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 238-57. Nelle questioni su cui verte il presente contributo l'accento sulla eventuale componente razionale dei πάθη è

disposizioni permanenti dell'anima, alcune delle quali caratterizzano l'individuo come virtuoso o vizioso (quindi: virtù e vizi etici o del carattere); le attività razionali o intellettuali superiori, quali la sapienza, l'esercizio del pensiero in generale e l'attività filosofica. L'eccellenza in tali attività puramente razionali corrisponde al possesso di quelle che Aristotele chiama virtù "dianoetiche" o del pensiero.

In generale, Aristotele non dice molto sullo stato della componente corporea dell'individuo in corrispondenza con determinati stati, disposizioni o attività dell'anima. Tuttavia, la situazione è piuttosto diversa per quanto riguarda le passioni, le disposizioni caratteriali e intellettuali in senso lato. Infatti, mentre nel caso delle passioni Aristotele dà precise indicazioni sulla complessità ontologica delle passioni stesse e sugli elementi che una trattazione completa di esse dovrebbe includere, annoverando anche esplicitamente il riferimento ad una componente materiale e fisiologica, nel caso delle disposizioni caratteriali e intellettuali permanenti le indicazioni aristoteliche sono, per diversi aspetti, meno precise ed inequivocabili. Inoltre, come vedremo, la problematicità di una fisiologia delle attività e delle disposizioni dianoetiche è diversa da quella di una fisiologia delle attività e delle disposizioni etiche.

Aristotele si pone esplicitamente il problema di stabilire se tutte le affezioni dell'anima (πάθη τῆς ψυχῆς) siano proprie della sostanza composta di corpo e anima in quanto tale o se ve ne siano alcune proprie dell'anima indipendentemente dal corpo (*De anim.* I 1.403a3-5). Più precisamente, nel corso dell'indagine sulla struttura e le funzioni dell'anima, la questione se le affezioni dell'anima siano tutte proprie della sostanza composta in quanto tale diviene quella di stabilire se l'esercizio delle singole funzioni ed attività dell'anima necessiti di una

fondamentalmente assente e, per questa ragione, mi attengo alla traduzione "passioni" (piuttosto che "emozioni") senza addentrarmi nel dibattito sulla natura e sulla psicologia degli stati emotivi in Aristotele.

qualche parte del corpo (come, ad esempio, l'esercizio della vista, che è un'attività conoscitiva, avviene attraverso l'occhio) o, più in generale, abbia una base fisiologica.

Aristotele sostiene che, tra le varie affezioni dell'anima, alcune, come l'adirarsi, l'aver coraggio, il desiderare ed il percepire, non sono proprie dell'anima senza il corpo, ma hanno una precisa base corporea (403a5-7). Più avanti (403a16 sgg.) Aristotele precisa che, in concomitanza con determinate affezioni dell'anima (coraggio, mitezza, paura, pietà, impetuosità, gioia, amore e odio), «il corpo subisce qualcosa». In altre parole, in concomitanza con gli stati psichici in questione, il corpo subisce delle modificazioni e si trova in determinati stati. Altrove (408b1-29) Aristotele insiste sul fatto che le varie affezioni, attività e disposizioni che vengono attribuite all'anima (il provare piacere e dolore, l'aver coraggio ed il temere, l'adirarsi, il percepire ed il pensare) dovrebbero più propriamente essere attribuite all'uomo (408b13-15) in virtù dell'anima.

La corrispondenza tra stati psichici e stati fisici nei casi menzionati per Aristotele non è una semplice concomitanza, ma è essenziale alla natura di questi πάθη. Quindi lo studioso della natura (ὁ φυσικός) che voglia fornire un resoconto adeguato di tali fenomeni dovrà tenere conto sia dell'aspetto psichico sia dell'aspetto fisico che costituiscono l'ontologia di tali affezioni. Proprio in virtù di questa duplicità ontologica, le affezioni in questione vengono denominate da Aristotele λόγοι ἐνυλοι, letteralmente “formule nella materia” (403a25). Ad esempio (403a30-b1) nel definire l'ira sarà opportuno precisare sia che essa consiste in un desiderio di vendetta sia che essa consiste in un ribollimento del sangue e del calore nella zona cardiaca. La prima determinazione è una caratterizzazione formale dell'ira, mentre la seconda è una caratterizzazione materiale. Aristotele aggiunge che fornire solo la caratterizzazione formale è proprio del “dialettico” (ὁ διαλεκτικός), mentre qualificare (anche) la materia che fa da sostrato alla determinazione formale è proprio del filosofo della natura.

Di fatto i passi in cui Aristotele si dilunga maggiormente sulla descrizione delle passioni forniscono quasi esclusivamente un resoconto della parte “formale” della natura delle passioni stesse. I passi in questione sono principalmente *Rhet.* II 2-11⁷ e le sezioni degli scritti etici corrispondenti a vizi e virtù relativi a determinate passioni. Il fatto che Aristotele non si concentri particolarmente sull’aspetto fisiologico delle passioni può essere spiegato tenendo in considerazione la natura e gli scopi degli scritti in cui le sezioni sulle passioni appaiono: nessuno di essi è uno scritto di filosofia della natura. È quindi piuttosto naturale che Aristotele non si soffermi sulla caratterizzazione “materiale” o fisiologica delle passioni, a cui ha in ogni caso attribuito una rilevanza complementare alla caratterizzazione formale in *De anim.* I 1⁸. Per quanto riguarda, dunque, le affezioni transitorie dell’anima si può dire che, benché non sviluppi (per lo meno non negli scritti che abbiamo a disposizione) una compiuta analisi della fisiologia delle passioni, è certamente Aristotele ad offrire lo spunto per l’elaborazione più o meno sistematica di una tale analisi. Come vedremo nel paragrafo 3, l’autore o gli autori dei *Problemata* colgono questo spunto e propongono una serie di osservazioni sulle distinzioni e le somiglianze tra le passioni che sembrano fondarsi su un nucleo teorico relativamente sistematico.

Accenno qui ad una questione piuttosto controversa nell’antichità, in relazione alla connessione tra *πάθη*, piacere e dolore. Abbiamo visto come in *De anim.* I 1 Aristotele caratterizzi una parte cospicua di *πάθη* dell’anima come *λόγοι ἔνυλοι*.

⁷ In particolare sulla caratterizzazione della pietà nella *Retorica* e nella *Poetica* si veda A. KAWATANI, *The Modality of Pity in Aristotle’s Poetics*, in N. McLYNN-S. NAKAGAWA-T. NISHIMURA (eds.), *Corners of the Mind*, Keio University Press, Tokyo 2007, pp. 131-7.

⁸ Benché non sia posto al centro dell’attenzione, il riferimento alla componente corporea o fisiologica che determina un determinato stato psichico o una determinata attitudine caratteriale si può riscontrare, ad esempio, anche in *Rhet.* II 13.1389b30-32.

In *Rhet.* II 1.1378a19-22 troviamo un'altra caratterizzazione dei πάθη di cui il retore deve tenere conto: «I πάθη sono <le affezioni> per cui le persone, mutando, differiscono nei giudizi <che danno>, e a cui seguono dolore e piacere, come ad esempio l'ira, la pietà, la paura e tutte le altre cose di questo tipo e quelle ad esse contrarie»⁹. Ci si può interrogare sulla relazione tra la caratterizzazione dei πάθη come λόγοι ἔνυλοι e quella dei πάθη come affezioni che modificano i giudizi e che sono seguite o accompagnate da piacere e dolore. Ma al di là di questo nella definizione della *Retorica* Aristotele sembra includere piacere e dolore nella definizione di almeno alcuni dei πάθη. Nell'antichità assistiamo ad un dibattito sulla classificazione dei πάθη che, tra varie altre, pone la questione di quali siano i πάθη più generici sotto cui possano ricadere ed essere classificati gli altri¹⁰. La posizione di Aristotele a questo proposito non è molto chiara e soprattutto non è chiaro se egli veda in piacere e dolore dei tipi più o meno generici di πάθη (come potrebbe sembrare, ad esempio, dall'elenco in *De anim.* I 4.408b2 sgg., in cui λυπεῖσθαι e χαίρειν sono annoverati tra le affezioni dell'anima che sono in realtà proprie della sostanza composta di anima e corpo) o se essi siano un altro tipo più specifico di affezioni che "seguono" ai veri e propri πάθη, qualsiasi cosa essi siano. Ciò che importa qui sottolineare è che in diverse teorie delle pas-

⁹ Sulla trattazione dei πάθη nella *Retorica* si vedano in particolare W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LII (1970) pp. 40-70 (rist. in Id., *Aristotle's Practical Side*, cit., pp. 9-37); D. FREDE, *Mixed Feelings in Aristotle's Rhetoric*, in A. OKSENBERG RORTY (ed.), *Essays on Aristotle's Rhetoric*, cit., pp. 258-85; G. STRIKER, *Emotions in Context: Aristotle's Treatment of the Passions in the Rhetoric and His Moral Psychology*, *ivi*, pp. 286-302.

¹⁰ Su questa questione in particolare si veda R. SORABJI, *Aspasius on Emotion*, in A. ALBERTI-R. SHARPLES (eds.), *Aspasius. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 96-106. Sulla nozione di *pathos* nell'antichità si vedano anche i contributi raccolti in AA.VV., *Il concetto di ΠΑΘΟΣ nella cultura antica*, Atti del Convegno (Taormina, 1-4 giugno 1994), «Elenchos», XVI (1995).

sioni dell'antichità piacere e dolore sono i due *πάθη* più generici o due tra i generi sotto cui ricadono gli altri. Un dato interessante è che nei *Problemata* questo aspetto dell'ontologia dei *πάθη* non viene praticamente toccato, mentre la classificazione e la distinzione tra *πάθη* viene condotta sul piano della diversa componente somatico-fisiologica che caratterizza ciascuno di essi non tanto in termini di piacere e dolore, quanto in termini di diversi stati termici in diverse sedi corporee.

La spiegazione in termini termici è preponderante anche per quanto riguarda le disposizioni caratteriali permanenti. Aristotele non affronta direttamente il problema della base fisiologica di queste disposizioni dell'anima (con alcune precisazioni che vedremo tra breve). Tuttavia le virtù etiche vengono definite come disposizioni sviluppate attraverso l'abitudine e l'educazione a provare piacere e dolore per le cose opportune (in questo consiste la funzione della corretta *paideia* in *Eth. Nic.* II 3.1104b11-13). I piaceri ed i dolori di cui si parla sono quelli che seguono ad ogni azione ed affezione (1104b13-16). Benché Aristotele riconosca la possibilità di un piacere puramente intellettuale, se consideriamo quali siano le passioni di cui la condotta virtuosa determina la medietà e di cui la condotta viziosa determina l'eccesso, possiamo notare che nella maggior parte dei casi virtù e vizi determinano l'atteggiamento rispetto ai piaceri ed ai dolori che accompagnano alcune delle passioni menzionate nel discorso sulla natura composta dei *πάθη* in *De anim.* I 1 e in *Rhet.* II 1.1378a19-22. Ad esempio, le disposizioni permanenti di coraggio, viltà e temerarietà sono relative all'animosità ed alla paura; mitezza e iracondia sono relative all'ira; infine, temperanza e intemperanza sono relative ai piaceri che derivano dal tatto e dal gusto (e che hanno, quindi, una ben precisa origine corporea). Nel paragrafo 4 vedremo come i *Problemata* sviluppino l'idea che vi sia un determinato fondamento fisiologico anche delle disposizioni caratteriali permanenti.

Veniamo, infine, alle attività ed alle disposizioni intellettuali in senso lato che si concretizzano nell'esercizio del pen-

siero. Aristotele evidenzia molto chiaramente in *De anim.* I 1.403a8-10 la peculiarità dell'attività di pensiero (νοεῖν): in opposizione alle altre attività, affezioni e disposizioni dell'anima (che sembrano chiaramente caratterizzate dalla necessità di una componente corporea), il pensiero è l'unica attività che potrebbe sembrare propria dell'anima indipendentemente dal corpo. Tuttavia, se si mostrasse che il pensiero è in qualche modo identificabile con o comunque non può prescindere da una qualche attività immaginativa (che è a sua volta determinata dall'attività percettiva, che si esercita attraverso un mezzo corporeo), con questo si mostrerebbe che anche il pensiero non può prescindere dal corpo e che quindi non esiste alcuna attività che l'anima possa esercitare separatamente dal corpo stesso. Ne seguirebbe che l'anima non può essere il soggetto di una attività indipendente dal corpo e, in quanto tale, non può esistere separatamente da esso.

Benché il problema sia posto chiaramente, la soluzione aristotelica è formulata in modo meno chiaro e non senza qualche ambiguità. La questione della natura del pensiero e della dipendenza del pensiero dall'immaginazione viene affrontata da Aristotele in *De anim.* III 3-8, notoriamente tra i capitoli più controversi degli scritti aristotelici. Mi limiterò quindi ad evidenziare due punti problematici rilevanti per l'analisi dei testi proposti nei prossimi paragrafi.

Il primo punto è che Aristotele sembra ammettere piuttosto chiaramente che il pensiero concernente gli enti sensibili non possa prescindere dall'immaginazione. La funzione dell'immaginazione in questo contesto sembra essere quella di fornire al pensiero stesso delle "forme" (εἶδη) astratte dalla materia¹¹. Tuttavia da queste osservazioni è difficile evincere

¹¹ *De anim.* III 8.432a3-14: ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξει καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μά-

una qualche informazione generale sul pensiero relativo ad enti non materiali, che costituisce il culmine dell'attività teoretica nella filosofia aristotelica. È necessario ricorrere all'immaginazione per concepire le sostanze semplici che non hanno materia e la cui conoscenza coincide con la conoscenza dei principi ultimi dell'essere? Inoltre, anche ammesso che il ricorso all'immaginazione sia imprescindibile per ogni attività razionale umana, l'immaginazione è certamente non necessaria al motore immobile, la cui attività è caratterizzata da Aristotele come «pensiero di pensiero» (νόησις νοήσεως)¹². Dalla confluenza di queste osservazioni sorge quindi la questione della relazione tra l'attività di pensiero dell'essere umano e l'attività di pensiero del motore immobile: si tratta di due attività solo analogicamente simili, ma essenzialmente diverse nella misura in cui una non può prescindere dall'immaginazione e dall'apporto della conoscenza sensibile, mentre l'altra ne è del tutto priva? O si tratta di una medesima attività che in entrambi i casi si esplica del tutto indipendentemente da una base corporea, di cui Dio partecipa continuamente e per l'eternità e di cui l'uomo partecipa solo episodicamente e per un tempo limitato? Come si può intuire, si tratta di questioni che investono non solo la psicologia, ma l'intera filosofia aristotelica e che, in quanto tali, non possono essere affrontate in questa sede per quanto sia importante averle presenti.

Il secondo punto rilevante è che, anche ammesso che il pensiero umano non possa in alcun modo prescindere da una determinata base corporea e quindi da una serie di movimenti corporei che ne costituiscono il presupposto somatico-fisiologico, Aristotele sembra scartare in modo piuttosto chiaro l'i-

θοι οὐδὲ ζυνείη, ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθηματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.

¹² *Metaph.* XII 9.1074b34.

potesi che il pensiero in sé sia movimento. L'importanza di questo aspetto diverrà evidente nel paragrafo conclusivo di questo studio. In *De anim.* I 4.408b1-18 Aristotele sembra correggere l'errore di chi ascrive all'anima in quanto tale le affezioni che sono proprie della sostanza composta. Il fondamento della critica aristotelica consiste nell'assunzione che sia inappropriato sostenere che sia l'anima a "muoversi" o ad essere mossa. Semmai, l'anima è un principio di movimento, ma non è essa stessa soggetto del movimento. Il punto della critica sembra essere che, se l'anima (anche nel caso in cui non sia separabile dal corpo) non è essa stessa di natura corporea, proprio in quanto non materiale non può essere soggetta a movimento. Un ragionamento simile può essere applicato al pensiero come attività dell'anima. A questo proposito è importante sottolineare che Aristotele ha sviluppato gli strumenti concettuali per distinguere l'attività dal movimento. In *Metaph.* IX¹³ Aristotele distingue chiaramente due tipi di atto o attualità (*energeia*), di cui l'uno consiste nell'attualizzazione di un certo movimento, mentre l'altro consiste nella piena realizzazione della natura e della funzionalità di un determinato ente. Sulla base di questa distinzione Aristotele può sostenere che l'esercizio di una certa attività (come, ad esempio, il pensare) non coincida con l'essere in movimento.

Un ultimo aspetto da considerare come presupposto aristotelico alle dottrine rappresentate nei *Problemata* è la distinzione in Aristotele stesso di virtù naturale (*φυσικὴ ἀρετή*) e virtù vera e propria (*κυρία ἀρετή*)¹⁴. La distinzione viene applicata da Aristotele sia alle virtù etiche sia a quelle dianoetiche¹⁵. Mentre la virtù vera e propria richiede un determinato esercizio ed una determinata consapevolezza razionale di ciò

¹³ Cfr. in particolare *Metaph.* IX 6.1048b28.

¹⁴ *Eth. Nic.* VI 13.1144b1 sgg.

¹⁵ Si vedano gli esempi di Aristotele a 1144b5: *δίκαιοι καὶ σωφρονισκοὶ καὶ ἀνδρεῖοι*.

che è buono, la virtù naturale è una sorta di disposizione naturale (ὕπαρχειν φύσει πῶς) che appartiene al soggetto in questione «subito dalla nascita» (εὐθὺς ἐκ γενετῆς). Tali predisposizioni naturali possono appartenere anche ai bambini ed agli animali (1144b8-9), che non sono soggetti morali e che, per ragioni diverse, non possono essere caratterizzati da disposizioni virtuose o viziose in senso proprio.

Aristotele sembra fare riferimento a tali disposizioni in alcune sezioni del *De partibus animalium*¹⁶, in cui si riferisce al fatto che a seconda della composizione e della temperatura del sangue (o dell'analogo del sangue negli animali non sanguigni) i diversi animali sviluppano determinate predisposizioni caratteriali e, in senso lato, conoscitive (cfr. 651a13-14). Ad esempio, «il sangue più denso è più produttore di forza ed è più caldo, mentre quello più fine è più atto alla sensazione (αἰσθητικώτερον) e all'intelletto (νοερώτερον), ed è più freddo»¹⁷. Così alcuni animali, come le api e le formiche, sono φρονιμώτερα, «più saggi», di altri (648a5-8); e gli animali con il sangue caldo, fine e puro sono migliori degli altri in quanto hanno una buona predisposizione al coraggio e alla saggezza (πρὸς τ' ἀνδρείαν [...] καὶ πρὸς φρόνησιν)¹⁸. Per ragioni analoghe alcuni animali hanno una διάνοια (650b19) più raffinata o un'anima «più perspicace» (συνετωτέραν ἔχει τὴν ψυχὴν) (650b24-25); gli animali con il sangue più fluido e freddo sono più vili (δειλότερα) mentre quelli con un sangue fibroso e di natura terrosa sono «animosi di indole ed eccitabili» (θυμώδη καὶ ἐκστατικά), come i tori e i cinghiali (650b27-651a5)¹⁹. Come vedremo, si tratta di una serie di spunti che l'autore o gli autori dei *Problemata* sviluppano senza chiarire se la caratterizzazione etica

¹⁶ In particolare: *De part. anim.* II 2.648a3-12; II 4.650b15-19.

¹⁷ *Ivi*, II 2.648a3-4. Trad. da Aristotele. *Le parti degli animali*, introduzione, traduzione e note di A. CARBONE, BUR, Milano 2002.

¹⁸ *Ivi*, II 2.648a9-10.

¹⁹ Su questi e simili passi si veda anche il contributo di B. CENTRONE in questo volume, n. 39.

che viene associata ad una determinata manifestazione somatica stia per una disposizione naturale del carattere o dell'intelletto o se si intenda più problematicamente riferirsi a disposizioni virtuose e viziose vere e proprie.

Sulla scorta di queste brevi osservazioni sul testo aristotelico, vediamo, dunque, come la questione delle relazioni tra affezioni dell'anima e aspetti somatico-fisiologici si presenti nei *Problemata*.

3. Πάθη e affezioni transitorie

È stato notato come una delle ragioni per cui l'analisi delle affezioni transitorie nella *Retorica* e negli scritti etici di Aristotele non si dilunghi sull'aspetto fisiologico delle passioni stesse possa essere data dal fatto che, dal punto di vista etico, tale caratterizzazione delle passioni è la meno rilevante. In particolare, l'analisi di *Rhet.* II 5.1382a21 sgg. non cerca di differenziare, ad esempio, la paura dal coraggio in termini di condizioni somatico-fisiologiche che si potrebbero rivelare al soggetto attraverso sensazioni di piacere o di dolore. Piuttosto, i diversi πάθη sono distinti in quanto diversi tipi di attività cognitiva finalizzata ad un determinato scopo²⁰ (la propria salvezza, la vittoria, l'onore derivante da una determinata azione etc.).

In contrapposizione con questa tendenza degli scritti aristotelici, il tratto forse più caratteristico del discorso sui πάθη nei *Problemata* è che in questi ultimi si riscontra l'intento di differenziare i πάθη stessi da un punto di vista fisiologico: i diversi πάθη si distinguono proprio perché hanno diverse basi fisiologiche. A questo proposito possiamo osservare un discreto numero di casi in cui vengono proposte delle spiegazioni di corrispondenze e discrepanze tra la presenza di una deter-

²⁰ W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle: Emotion and Moral Virtue*, cit., partic. p. 113.

minata manifestazione somatica o di un determinato stato fisiologico e l'occorrenza di una determinata affezione. La strategia argomentativa è sempre la stessa: corrispondenze e discrepanze vengono spiegate in termini di analogie e differenze nella fisiologia delle affezioni in questione.

Innanzitutto si possono distinguere due casi generali, a seconda che il fatto da spiegare sia la manifestazione somatica collegata ad un singolo πάθος o, piuttosto, la presenza di analogie e differenze tra manifestazioni somatiche legate a πάθη a loro volta simili o differenti. I due casi sono quindi la spiegazione di un fenomeno semplice e la spiegazione comparativa di un fenomeno più complesso. Il caso semplice ed il caso comparativo sono interessanti per due ragioni complementari: i casi semplici mostrano come le spiegazioni di base della connessione tra un'affezione dell'anima ed una determinata manifestazione somatica siano generalmente costituite dalla definizione della natura fisiologica dell'affezione in questione; i casi comparativi mostrano come analogie e differenze tra le diverse affezioni siano a loro volta spiegate in termini materialistici (e non in termini formali, come nella *Retorica*).

Le caratterizzazioni di base sono quelle della paura (φόβος) e dell'ira (ὀργή) o dell'animosità (θυμός), a cui corrispondono rispettivamente un certo raffreddamento ed un certo surriscaldamento (entrambi intesi come spostamento di calore) in determinate sedi corporee. In base a queste caratterizzazioni fondamentali vengono spiegate: (1) la concomitanza di singole manifestazioni somatiche con una certa affezione (e di manifestazioni opposte con affezioni opposte); (2) la concomitanza di manifestazioni somatiche apparentemente contrastanti con una medesima affezione; 3) la concomitanza di manifestazioni somatiche simili con affezioni diverse e contrastanti; 4) la concomitanza di manifestazioni somatiche contrastanti con affezioni simili. Vediamo alcuni esempi per ciascun caso.

Partiamo dal primo caso, ovvero dalla concomitanza di singole manifestazioni somatiche con una certa affezione (e di

manifestazioni opposte con affezioni opposte). *Probl.* VIII 20.889a15-25 pone la questione del perché coloro che sono in uno stato d'ira (οἱ ὀργιζόμενοι) non abbiano freddo (οὐ ῥιγῶσιν). L'oggetto della questione è la connessione di tipo (1) tra un'affezione (l'ira) ed un certo stato somatico (il non sentire freddo). La spiegazione fornita consiste nel sostenere che l'ira deriva dal fuoco (ἀπὸ τοῦ πυρός) e dal calore nel corpo di colui che è soggetto ad essa; il calore proprio di tale corpo produce un riscaldamento verso le sedi esterne (πολὺ γὰρ τὸ πῦρ κατέχοντες εἴσω χλιαίνονται) e quindi impedisce la sensazione di freddo. Alla concomitanza tra ira o ardore e calore si oppone la concomitanza di paura o viltà e freddezza (889a15-16; 23-24). Coloro che hanno paura, infatti, hanno freddo, sono essi stessi freddi e impallidiscono poiché il calore si ritrae dalle sedi superficiali del corpo. In base alla medesima spiegazione, e cioè in base alla ritrazione del calore dalle sedi superficiali nella zona interna, vengono spiegate le manifestazioni somatiche proprie della paura come il tremore e il rilassamento delle viscere in XXVII 1.947b12-14²¹.

A questo caso si possono riportare anche i passi in cui vengono spiegate in base ad una fisiologia simile manifestazioni somatiche simili di affezioni simili (anche se non identiche). Ad esempio, in XI 31.902b30-35 troviamo la spiegazione del fatto che sia a coloro che sono in uno stato di ansia sia a

²¹ Per ulteriori esempi si vedano anche XXVII 6.948a35-b5 e 7.948b6-12 (sul perché la paura si accompagni al tremito soprattutto della voce, delle mani, del labbro inferiore, e al pallore); 10.948b35-949a8 (sul perché alla paura si accompagnino il rilassamento delle viscere e lo stimolo alla minzione); XXXII 1.960a36-b7 e 12.961a31-33 (sul perché la vergogna si accompagni all'arrossamento delle orecchie; la ragione è che la vergogna è caratterizzata da una risalita del sangue caldo verso le sedi alte del corpo e che le orecchie, essendo costituite di tessuto poroso, vengono maggiormente irrorate dal sangue). Si vedano anche XXXI 3.957b9-17 e XXXII 8.961a8-15, sul perché a coloro che provano vergogna diventino rosse le orecchie, mentre a coloro che provano ira diventino rossi gli occhi.

coloro che sono in uno stato di paura trema la voce (Διὰ τὴ ἤ φωνὴν τρέμει καὶ τῶν ἀγωνιόντων καὶ τῶν δεδιότων);²². La ragione è che in entrambi i casi il deflusso di calore provoca un tremore nella zona cardiaca.

Il secondo caso, della concomitanza di manifestazioni somatiche apparentemente contrastanti con una medesima affezione, è esemplificato in *Probl.* XXVII 2.947b15-22 e 8.948b13-19. La questione in entrambi i passi concerne il fatto che coloro che hanno paura hanno freddo e allo stesso tempo hanno sete (manifestazione tipicamente legata al calore). La spiegazione proposta evidenzia come la paura consista nel contemporaneo raffreddamento delle sedi superficiali e riscaldamento delle sedi interne intorno all'addome. La ritrazione del calore dalle sedi superficiali causa la sensazione di freddo, il tremore ed il pallore, mentre la concentrazione del calore provoca il rilassamento delle viscere. A tale ritrazione del calore le sedi superiori divengono secche e ciò causa l'insorgere della sete²³.

Il terzo caso è quello della concomitanza di manifestazioni somatiche simili con affezioni diverse e contrastanti. Ad esempio (XXVII 3.947b23-948a12) uno stesso processo fisiologico, come la ritrazione del calore verso l'interno del corpo, è proprio di affezioni contrapposte, come la paura ed il coraggio. A questa somiglianza di processi fisiologici corrispondono manifestazioni somatiche apparentemente simili, ma in realtà causate da processi diversi. Il problema è quello di stabilire la ragione per cui un processo fisiologico simile (la concentrazione del calore all'intero) dia luogo ad affezioni opposte quali il coraggio o l'animosità e la paura. L'autore della questione spiega che la somiglianza nel processo fisiologico che accompagna tali affezioni è solo parziale, dal momento che la sede in cui si raccoglie il calore nei due casi è diversa, pur trattandosi in

²² Sull'ansia come una sorta di paura cfr. II 31.869b6-7; XI 36.903b12.

²³ Cfr. anche *Probl.* XXVII 11.949a9-20.

entrambi i casi di una sede interna e non superficiale. Nel caso del coraggio, dell'animosità e dell'ira il calore si raccoglie nella zona cardiaca, mentre nel caso della paura si raccoglie nella zona addominale. Anche le altre alterazioni somatiche (come l'alterazione del battito cardiaco²⁴ e la sete²⁵), che sembrano accompagnare equamente i due stati opposti, sono in realtà da spiegare in base a processi fisiologici diversi che danno luogo a manifestazioni somatiche superficialmente simili.

Il quarto caso (e cioè la concomitanza di manifestazioni somatiche contrastanti con affezioni simili) si può osservare in XXVII 9.948b20-34. La questione è per quale ragione, benché sia la paura sia la sofferenza fisica siano un certo dolore, coloro che provano sofferenza fisica gridino, mentre coloro che hanno paura ammutoliscono (Διὰ τί τοῦ τε φόβου λύπης τινὸς ὄντος καὶ τῆς ἀλγηδόνας, οἱ μὲν ἀλγοῦντες ἀναβοῶσιν, οἱ δὲ φοβούμενοι σιωπῶσιν;). L'autore della questione sostiene che la concentrazione del calore all'interno del corpo (nel caso di colui che è in uno stato di sofferenza fisica nella sede che è all'origine di tale sofferenza, nel caso di colui che ha paura nella zona addominale) produce in entrambi i casi dell'aria (πνεῦμα). Colui che è in uno stato di sofferenza fisica espelle una grande massa d'aria dall'alto attraverso i canali addetti alla fonazione e questo processo coincide con l'emissione di voce. D'altra parte, colui che è in una condizione di paura emette l'aria che si raccoglie nel luogo in cui si raccoglie il calore (in questo caso: nella zona addominale).

Un caso simile è dato dalla questione (XI 32.902b36-903a6 e 53.905a5-15) del perché coloro che sono in ansia abbiano una voce grave, mentre coloro che hanno paura hanno una voce acuta. In coloro che hanno paura la zona cardiaca si raffredda; la capacità di muovere una cospicua massa d'aria dipende dalla presenza di calore; conseguentemente coloro che sono in una

²⁴ *Ivi*, 947b29.

²⁵ *Ivi*, 947b34.

condizione di raffreddamento non possono emettere una massa cospicua di aria; la massa d'aria determina la gravità della voce. Quindi la voce flebile e acuta è propria di coloro che hanno paura, mentre la voce grave è propria di coloro che sono in ansia per ragioni fisiologicamente opposte.

In tutti i casi analizzati le connessioni tra affezioni dell'anima e determinate manifestazioni somatiche sono spiegate in termini fisiologici. In questi termini vengono anche spiegate somiglianze e differenze tra affezioni dell'anima e manifestazioni somatiche palesi. A mia conoscenza solo in due passi si può riscontrare un riferimento ad una diversa componente (ad una componente in qualche senso "formale") per distinguere due affezioni almeno parzialmente simili, come la paura e l'ansia. In realtà anche in questi due passi la distinzione tra i due tipi di spiegazione non è tematizzata e sembra, anzi, fondamentalmente ignorata.

Il primo passo interessante, sia per quanto riguarda la caratterizzazione della singola affezione sia per quanto riguarda il confronto con altre affezioni, è *Probl.* II 26.868b34-869a7. La questione è perché a coloro che sono in ansia (οἱ ἀγωνιῶντες) sudino i piedi e non il viso. La domanda sorge perché, secondo l'autore della questione, i piedi, essendo la parte più fredda del corpo, dovrebbero sudare quando tutto il resto del corpo sudi (qualora cioè il calore che provoca la sudorazione si diffonda sino ad essi). Il tentativo di risposta alla questione consiste nel sostenere che l'ansia non consista, come la paura, in uno spostamento di calore dalle sedi superiori del corpo a quelle inferiori (cosa che, nel caso della paura, causa il rilassamento delle viscere), ma piuttosto in un aumento del calore analogo a quello che si verifica negli eccessi di impetuosità²⁶. Quest'ultima viene definita come un ribollimento del sangue

²⁶ 869a1-5: ἢ ὅτι καὶ ἡ ἀγωνία ἐστὶ θερμότητος οὐ μετάστασις ὥσπερ ἐν τῷ φόβῳ ἐκ τῶν ἄνω τόπων εἰς τοὺς κάτω (διὸ καὶ αἱ κοιλίαι λύονται τῶν φοβουμένων), ἀλλ' αὐξήσις θερμοῦ, ὥσπερ ἐν τῷ θυμῷ;

nella zona cardiaca²⁷. La distinzione tra ansia e paura viene quindi sottolineata dal fatto che colui che è in ansia non è affetto (o non soffre) a causa della paura e del raffreddamento, ma a causa di ciò che sta per succedere²⁸. L'aspetto interessante in questa questione è la compresenza (piuttosto isolata) di una caratterizzazione fisiologica e di una caratterizzazione non fisiologica dell'ansia, che distingue lo stato dell'ansioso da quello di colui che ha paura: l'affezione dell'ansioso, che può essere distinta sul piano fisiologico da quella di colui che ha paura, si distingue anche per il fatto di essere indirizzata a «ciò che sta per succedere» (τὸ μέλλον). Benché il riferimento a questa componente dello stato d'ansia segni uno spostamento nel tipo di caratterizzazione dello stato in esame, bisogna osservare che l'autore della questione sembra porre tale componente esattamente sullo stesso piano della componente fisiologica («colui che è in ansia non è affetto a causa della paura ovvero del raffreddamento, ma a causa di ciò che sta per succedere»). In questo senso lo slittamento di prospettiva non sembra essere consapevole ed è, quindi, difficile valutarne il significato.

Una simile combinazione di fattori si può osservare, sempre a proposito delle affezioni somatiche legate all'ansia, in *Probl.* II 31.869b4-19. Il fatto da spiegare è sempre lo stesso (perché a coloro che sono in ansia sudino i piedi e non il viso). Dal punto di vista fisiologico viene ripresa l'idea che il calore si accumuli nella zona cardiaca (fatto che rende gli ansiosi ipercinetici), ma viene anche spiegato che la mancanza di sudore sul viso può essere dovuta ad un raffreddamento delle sedi superiori che causa anche l'impallidimento negli ansiosi stessi.

²⁷ 869a5-6: καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ζέσις τοῦ θερμοῦ ἐστὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν. Si noti la corrispondenza tra questa definizione del θυμὸς con quella della ὀργή in *De anim.* I 1. Sull'accostamento di θυμὸς e ὀργή, entrambi opposti alla δειλία cfr. VIII 20.889a15-16.

²⁸ 869a6-7: καὶ ὁ ἀγωνιῶν οὐ διὰ φόβον καὶ διὰ ψύξιν πάσχει, ἀλλὰ διὰ τὸ μέλλον.

Tale raffreddamento è spiegato attraverso un collegamento definizionale tra ansia e paura: «forse perché l’ansia è una certa paura relativa all’inizio dell’azione, e la paura è raffreddamento delle sedi superiori» (ἢ ὅτι ἡ ἀγωνία φόβος τίς ἐστι πρὸς ἀρχὴν ἔργου, ὁ δὲ φόβος κατάψυξις τῶν ἄνω). Anche in questo caso possiamo osservare l’accostamento della componente materiale-fisiologica alla componente formale della relazione ad un certo oggetto (l’inizio dell’azione), senza che la distinzione tra i due diversi tipi di spiegazione venga in alcun modo messa in rilievo.

4. *Disposizioni caratteriali permanenti*

Con la designazione di disposizioni “caratteriali” intendo riferirmi ad una serie di proprietà permanenti dell’individuo²⁹ che includono disposizioni eticamente virtuose e viziose, ma anche caratterizzazioni più generiche espresse in un linguaggio non necessariamente attinente all’ambito di virtù e vizi etici.

I passi rilevanti a questo proposito sono meno numerosi di quelli analizzati nel par. 3, ma forniscono in ogni caso degli elementi interessanti per completare il quadro della trattazione delle connessioni tra affezioni dell’anima e manifestazioni somatiche nei *Problemata*. L’impostazione delle questioni e delle spiegazioni ad esse è simile a quella delle questioni relative alle affezioni transitorie³⁰. Tuttavia due aspetti problematici sono

²⁹ O di gruppi di individui, le cui proprietà dipendono da quelle dei singoli. Sull’attribuzione di proprietà morali ad un gruppo di individui sulla base delle proprietà dei singoli cfr. PLAT. *Resp.* IV 427d-429a.

³⁰ Questo è particolarmente evidente per quelle disposizioni permanenti (come il coraggio e la viltà) che sono il risultato di abitudine a ed esercizio di una condotta virtuosa o viziosa nelle occasioni in cui si manifestano i corrispondenti stati transitori (come l’animosità e la paura). La corrispondenza lessicale tra stato transitorio e disposizione permanente rende talvolta difficile distinguere i due casi, che possono quindi

particolarmente legati al caso delle disposizioni permanenti. Il primo concerne la distinzione menzionata nel par. 2 tra virtù naturali e virtù vere e proprie. Il problema, cioè, consiste nel capire se, quando il discorso verte sulla fisiologia dei coraggiosi piuttosto che dei vili o (come vedremo nel par. 5) dei più intelligenti, si intenda parlare di disposizioni virtuose vere e proprie o, piuttosto, di una predisposizione naturale a sviluppare tali disposizioni. Come si vedrà, diversi elementi fanno propendere per la seconda opzione. Il secondo aspetto problematico riguarda due casi particolari (quello dei malati di milza e quello dei melancolici) in cui la terminologia impiegata è di chiara origine fisicalista (fa etimologicamente riferimento, cioè, a determinate condizioni fisiche). Tuttavia i termini in questione possono avere in entrambi i casi anche un significato più comprensivo ed indicare una complessa situazione psicofisica più o meno patologica. In questi casi (soprattutto nel caso del melancolico) è difficile distinguere nettamente il piano della descrizione psichica e quello della descrizione fisiologica.

Lasciando momentaneamente da parte questi due casi particolari, possiamo osservare che, al di là degli esempi, abbiamo a disposizione una dichiarazione esplicita sulla funzione di freddo e caldo nella determinazione delle disposizioni caratteriali. Il passo in questione è XXX 1.955a32-35 (il contesto è quello della determinazione degli effetti dell'eccessivo raffreddamento e riscaldamento della bile nera). L'autore della questione sostiene che «tra i fattori presenti in noi, caldo e freddo sono massimamente responsabili della formazione del carattere» (ἡθοποιὸν γὰρ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μάλιστα τῶν ἐν ἡμῖν ἐστίν), e per questa ragione la maggiore o minore presenza di vino nel nostro corpo «ci rende di una certa qualità quanto al carattere» (ποιεῖ τὸ ἦθος ποιούς τινὰς ἡμᾶς). Questo principio

essere catalogati in un modo piuttosto che nell'altro solo in base a considerazioni contestuali e non lessicali.

generale viene applicato alla spiegazione di casi particolari. Vediamone alcuni.

Gli esempi più chiari sono *Probl.* XIV 8.909b9-24 e 16.910a38-b8³¹, in cui ci si chiede perché gli abitanti dei luoghi caldi siano vili mentre quelli dei luoghi freddi siano coraggiosi (Διὰ τί οἱ μὲν ἐν τοῖς θερμοῖς τόποις δειλοὶ εἰσιν, οἱ δὲ ἐν τοῖς ψυχροῖς ἀνδρεῖσι;). La soluzione alla questione si basa sull'idea che gli abitanti di una certa regione climatica si adattino al luogo ed al clima in cui vivono sviluppando una natura contraria ad essi. Il corpo degli abitanti delle zone fredde è caratterizzato dalla compattezza dei tessuti causata dalla freddezza dell'ambiente circostante. Tale compattezza permette di racchiudere il calore che (come si già visto nel par. 3) è causa fisiologica di un atteggiamento coraggioso. Analogamente, il corpo degli abitanti delle zone calde è costituito da tessuti meno compatti che non trattengono il calore al proprio interno; conseguentemente gli abitanti delle zone calde sono per natura più freddi di quelli delle zone fredde e la freddezza naturale che li caratterizza determina un atteggiamento vile. Dal punto di vista della struttura corporea, sia gli abitanti delle zone fredde sia quelli delle zone calde sono caratterizzati dalle grandi dimensioni corporee, gli uni poiché la crescita è determinata dal calore interno ad essi stessi, gli altri in virtù del calore dell'ambiente in cui vivono.

Altri esempi sono dati dalle spiegazioni per cui gli individui caratterizzati da certe disposizioni virtuose o viziose sviluppano determinate predisposizioni o inclinazioni conformi ad una determinata condizione fisica. Ad esempio, gli uomini coraggiosi amano il vino in quanto di natura calda e secca (cfr. III 7.872a3-8; XXVII 4.948a13-30³²). Un altro caso è

³¹ Cfr. anche XX 2.923a9-12 sulla ragione per cui in tempo di guerra non si debba mangiare o coltivare la menta: la menta raffredda i corpi e la freddezza determina la viltà.

³² Questo ultimo passo è analizzato nel par. 1, p. 242. In III 7 in

considerato in III 24.874b8-10, in cui il fatto che gli ubriachi siano particolarmente facili al pianto è spiegato in base al fatto che essi diverrebbero caldi e umidi; tale combinazione di fattori sembrerebbe rendere conto del fatto che gli ubriachi non hanno il controllo di sé e sono quindi mossi anche da piccole cose (ἢ ὅτι θερμοὶ καὶ ὑγροὶ γίνονται; ἀκρατεῖς οὖν εἰσὶν, ὥστε ὑπὸ μικρῶν κινεῖσθαι)³³.

Si è accennato precedentemente al fatto che non è del tutto chiaro se con ἀνδρεῖοι, δειλοὶ ο ἀκρατεῖς negli esempi considerati si debbano intendere disposizioni virtuose in senso vero e proprio o predisposizioni naturali³⁴. A questo proposito consideriamo alcuni passi che sembrerebbero far propendere per l'interpretazione del lessico "etico" impiegato in questi testi nel senso di disposizioni naturali e non di disposizioni etiche vere e proprie.

In almeno tre passi (X 60.898a4-8; XXIX 7.950b32-35; XXX 3.955b4-8), infatti, determinate disposizioni virtuose degli esseri umani vengono paragonate a quelle degli altri animali. Per XXX 3, in cui ci si chiede la ragione per cui l'uomo sia il più saggio e intelligente degli animali, si veda il par. 5.

particolare l'autore della questione si preoccupa di spiegare perché l'inclinazione per il vino si riscontri negli uomini coraggiosi e, ad esempio, negli Sciti (popolazione spesso menzionata come caso tipico di popolazione intrepida) e non nei bambini, che pure sono caratterizzati da una natura calda. La risposta consiste nel distinguere il caso dei bambini, che sono di natura calda e umida, dal caso degli adulti coraggiosi, che sono di natura calda e secca. È la combinazione di questi due fattori a determinare la differenza tra i due casi.

³³ Un altro caso è quello dei melancolici, che sono particolarmente inclini all'atto sessuale (IV 30.880a30-33) o tendono alla balbuzie (XI 38.903b19-26). Sulla problematicità di questi casi si vedano le considerazioni a pp. 266-7.

³⁴ Nell'ultimo esempio menzionato, inoltre, non è del tutto chiaro se ἀκρατεῖς debba essere inteso nel senso di una disposizione permanente o nel senso di uno stato collegato alla condizione di ubriachezza la cui connessione con la facilità al pianto deve essere spiegata.

Consideriamo, invece, gli altri due passi. In X 60.898a4-8 ci si chiede perché «gli uccelli e gli uomini e tra gli animali quelli coraggiosi siano più duri» (Διὰ τί ὄρνιθες καὶ ἄνθρωποι καὶ τῶν ζῴων τὰ ἀνδρεία σκληρότερα;). La ragione è che l'ardore si accompagna al calore, mentre la paura si accompagna alla freddezza (ἢ ὅτι ὁ θυμὸς μετὰ θερμότητος; ὁ γὰρ φόβος κατάψυξις). Gli animali che appaiono coraggiosi hanno il sangue caldo; il sangue è il nutrimento dell'animale e ciò che è alimentato dal caldo risulta più duro. L'apparato concettuale di queste linee richiama piuttosto chiaramente le osservazioni del *De partibus animalium*³⁵ e sembra quindi deporre a favore di una lettura del lessico etico nel senso delle predisposizioni naturali e non nel senso di disposizioni etiche vere e proprie.

Anche adottando questa prospettiva, l'esempio in XXIX 7.950b32-35 risulta problematico. La questione in questo caso è perché l'uomo, pur prendendo parte ad un processo educativo, sia il più ingiusto di tutti gli animali (Διὰ τί ἄνθρωπος μάλιστα παιδείας μετέχων ζῴων ἀπάντων ἀδικώτατὸν ἔστιν;). L'argomento risulta problematico non tanto per la soluzione che ad esso viene data (l'insorgere dell'ingiustizia è legato alla possibilità di prendere parte a determinati piaceri, in qualche modo legati al calcolo razionale, di cui l'uomo partecipa in massimo grado³⁶), quanto per la domanda stessa. Se nel caso di altre disposizioni virtuose o viziose come il coraggio e la viltà sia Aristotele sia Platone³⁷ sembrano ammettere la possibilità di una certa somiglianza tra il comportamento umano e quello animale, il caso della giustizia sembra essere molto più controverso³⁸.

³⁵ Cfr. p. 253.

³⁶ Sull'attribuzione di una qualche forma di razionalità non solo all'uomo, ma anche agli altri animali si vedano i paragrafi 5 e 6 e le osservazioni contenute in W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle: Animals, Emotion and Moral Virtue*, «Arethusa», IV (1971) pp. 137-65 (rist. in Id., *Aristotle's Practical Side*, cit., pp. 159-88).

³⁷ Cfr. PLAT. *Lach.* 197a-c.

³⁸ W.W. FORTENBAUGH, *Aristotle: Animals, Emotion, and Moral Vir-*

Per il momento lasciamo in sospeso l'ulteriore discussione della possibilità della partecipazione al λογισμός degli altri animali, su cui torneremo nei parr. 5 e 6. Riprendiamo, invece, il secondo punto problematico menzionato all'inizio di questa sezione, e cioè l'impiego di una terminologia chiaramente di matrice fisico-fisiologica per indicare stati e disposizioni psicofisici più complessi, caratterizzati anche da una precisa caratterizzazione psichica. Il caso più importante è quello del melancolico (letteralmente: "caratterizzato da bile nera") o malinconico. Per illustrare in cosa consista la problematicità di questa designazione, possiamo servirci di un altro esempio, anche esso tratto dai *Problemata*. In IX 5.890a10-22 troviamo una questione relativa al colore delle feci dei "malati di milza" (τῶν σπληνιόντων). Nel problema in questione è molto probabile che il termine abbia precisamente il significato medico riportato e questo non costituisce di per sé un problema. Tuttavia il verbo σπληνιάω (da σπλήν, "milza") e, in generale, il lessico legato alle patologie della milza può essere reso sia in modo da indicare una precisa patologia sia in modo da indicare una più complessa disposizione psico-fisica che, in secoli più

tue, cit., pp. 160-1, menziona Esiodo (*Op. et dies* 276-281), secondo cui la giustizia distingue gli uomini dagli animali; e Platone (*Prot.* 321d-322d), secondo cui giustizia (δίκη) e pudore (αἰδώς) sono prerogative del genere umano. Forse la questione non implica necessariamente l'attribuzione dell'ingiustizia agli animali. L'idea potrebbe essere che gli animali sono privi di giustizia e ingiustizia. La "positiva" ingiustizia umana, però, può dirsi "ingiustizia" a maggior titolo della assenza di giustizia negli altri animali. Sembra in ogni caso piuttosto chiaro che la giustizia intesa sia come giustizia distributiva e correttiva sia come equilibrio delle altre virtù richiede l'esercizio della retta ragione. Il possesso e l'esercizio della ragione, per lo meno per Aristotele, distinguono l'anima umana da quella animale. Fortenbaugh (*Aristotle's Practical Side*, cit., pp. 182-3) parla di una tendenza nel Peripato ad omologare la psicologia umana a quella animale, fino a riconoscere agli animali la partecipazione al λογισμός. Su questo aspetto si veda il par. 6.

recenti, evolve nel romantico *spleen*³⁹, in cui l'aspetto etimologico è almeno in parte chiaramente perso.

Un discorso analogo si potrebbe fare per l'uso di *μελαγχολικός*, anche se il problema in questo caso è più concreto che nel caso precedente perché già in Platone il lessico della melancolia/malinconia sembra avere assunto una valenza più complessa di quella medico-descrittiva legata all'etimologia del termine stesso⁴⁰. Quindi il problema è quello di comprendere fino a che punto la caratterizzazione del *μελαγχολικός* possa essere vista come una descrizione caratteriale complessa che indichi per lo meno anche una più o meno precisa disposizione psichica. In questo caso è tuttavia molto chiaro che la caratterizzazione psichica dipende da una precisa condizione somatico-fisiologica, nei cui termini vengono spiegate le manifestazioni somatiche e le varie inclinazioni in senso lato "corporee" del melancolico (cfr. ad esempio IV 30.880a30-33: i melancolici sono particolarmente propensi all'attività sessuale; XI 38.903b19-26: i melancolici sono particolarmente soggetti alla balbuzie etc.). Più complessa è la relazione tra la condizione fisiologica del melancolico e l'esercizio di attività intellettuali più o meno straordinarie. Questo problema ci conduce direttamente all'ultimo caso di connessione tra affezioni dell'anima e condizioni somatico-fisiologiche.

³⁹ Non sono riuscita a stabilire se il significato di affezione psico-fisica sia già attestato nell'antichità. LSJ *s.v.* *σπληνιάω* riporta le traduzioni "to be splenetic", "have enlarged spleen". Il significato comune di *splenetic* in inglese è quello corrispondente alla disposizione allo *spleen*. Tuttavia non è chiaro se nella traduzione in LSJ *splenetic* ritenga il significato etimologico di "malato di milza". Un'occorrenza forse interessante è Aristofane, *Thesm.* 3 in cui τὸν σπλήνα ἐκβαλεῖν è usato "of one dying with anxiety" (LSJ, *s.v.* *σπλήν*).

⁴⁰ Su questo aspetto si veda il contributo di B. CENTRONE in questo volume, p. 311.

5. Disposizioni e attività intellettuali

Concludiamo la rassegna di passi in cui i *Problemata* evidenziano una certa attenzione per la componente somatico-fisiologica dell'ontologia delle affezioni dell'anima con alcune osservazioni sulle disposizioni e le attività intellettuali o, più in generale, del pensiero.

Un primo esempio è quello di XIV 15.910a26-37. La questione concerne la ragione per cui gli abitanti dei luoghi caldi siano più sapienti (σοφώτεροι) di quelli dei luoghi freddi. La spiegazione è che, come gli ubriachi e i bambini, gli abitanti dei luoghi freddi sono caratterizzati da un elevato calore interno e questa condizione non favorisce la riflessione. In virtù di queste corrispondenze si evidenzia anche il fatto che, in generale, coloro che sono più timorosi hanno una maggiore predisposizione all'indagine di coloro che sono coraggiosi (πανταχοῦ δὲ οἱ φοβούμενοι τῶν θαρρούντων μᾶλλον ἐπιχειροῦσι ζητεῖν, ὥστε καὶ εὐρίσκουσι μᾶλλον). La propensione per la ricerca fa sì che essi scoprano più cose e che, quindi, siano più sapienti. Benché la strategia argomentativa sia in tutto simile a quella adottata nel caso delle disposizioni di viltà e coraggio, il nesso tra condizioni climatiche e determinate predisposizioni intellettuali non è molto chiaro. Anche in questo caso è opportuno pensare che l'autore della questione si stia riferendo ad una predisposizione naturale più che allo sviluppo della virtù dianoetica vera e propria della sapienza. Sempre di virtù naturale sembra occuparsi la questione in XXX 3.955b4-8 sul perché l'essere umano sia il più sensato o saggio (φρονιμώτατον) degli animali. La ragione viene fornita in termini materiali (perché ha la testa più piccola rispetto al corpo) anche se non strettamente fisiologici.

Un caso non particolarmente chiaro è dato dal nesso tra la genialità e l'eccellenza «nella filosofia, nella politica, nella poesia e nelle arti» con il temperamento melancolico in XXX 1.953a10 sgg. Il nesso è problematico perché non è molto chiaro se l'autore della questione intenda stabilire una connes-

sione diretta tra il temperamento naturale del melancolico (che può realizzarsi in una molteplicità di diversi caratteri) e determinate forme di eccellenza nell'attività intellettuale. Da alcuni passi aristotelici⁴¹ sappiamo che propria del temperamento melancolico è la predisposizione alla visionarietà e ad un'attività onirica particolarmente fervida. Entrambi questi aspetti sembrano essere determinati da una particolare predisposizione della φαντασία o della capacità immaginativa del melancolico. Inoltre sappiamo che il ragionamento pratico (*De anim.* III 7.431b2-10) non può avvenire senza φαντάσματα, ovvero "immagini", di matrice sensibile. Questi aspetti sembrano riconducibili almeno in linea di principio ad una determinata base somatica nella misura in cui l'attività della φαντασία stessa non è svincolata da una base corporea e, in particolare, dalla circolazione sanguigna. Ciò che non è chiaro è se anche l'eccellenza nell'attività teoretica – che sembra per lo meno inclusa nel riferimento all'eccellenza nella filosofia – sia vista come dipendente da peculiarità dell'attività immaginativa e se, quindi, anche il genio teoretico possa essere ricondotto a determinate condizioni fisiche (cfr. *De anim.* III 7.431a14-17; b10-12).

Problematici per ragioni simili sono XVIII 1.916b2-19 e XVIII 7.917a18-b3⁴², in cui ci si chiede la ragione per cui alcuni vengano colti dal sonno contro la propria volontà qualora inizino a leggere, mentre in altri, che vorrebbero addormentarsi, l'attenzione si ridesta ed impedisce il sopraggiungere del sonno. La spiegazione viene fornita in termini di quiete e movimenti contrastanti del pensiero (διάνοια, 916b7-8; b12-13; 917a23-24; a29-30), dell'anima (ψυχή, 916b16-17; 917a34) e dell'intelletto (νοῦς, 916b15; 917a35). Anche in questi casi non è del tutto chiaro se il riferimento a quiete e movimento di

⁴¹ Ad esempio: *Mem.* 453a14-19. Su XXX 1 si veda in generale il contributo di B. CENTRONE in questo volume.

⁴² Le prime linee delle due questioni (916b2-7; 917a18-23) sono identiche. Non si tratta di un caso isolato nei *Problemata*.

pensiero, anima e intelletto sia da intendersi in senso figurato (i soggetti del movimento, cioè, non sarebbero questi, ma determinati enti corporei – come sembra suggerito a 917a35-36) o se l'autore delle questioni intenda riferirsi a pensiero, anima e intelletto come veri e propri soggetti del movimento. Mentre la prima soluzione potrebbe essere compatibile con ciò che Aristotele sostiene negli scritti di certa attribuzione, la seconda interpretazione sembra alludere ad uno sviluppo del pensiero aristotelico non del tutto in linea con le posizioni del maestro.

6. Conclusioni

Nelle sezioni precedenti abbiamo visto come alcune sezioni dei *Problemata* rielaborino e riprendano alcuni spunti aristotelici degli scritti a nostra disposizione. Certamente sussiste il problema di determinare la misura in cui le osservazioni formulate in relazione a tali sezioni siano generalizzabili, ma restringendo il discorso ai passi esaminati si può osservare come il ricorso a considerazioni materiali-fisiologiche sia una costante nella spiegazione di concomitanze ricorrenti tra affezioni dell'anima di vario tipo e manifestazioni somatiche o comportamentali osservabili. Più in generale, si può osservare una tendenza a sviluppare la caratterizzazione materiale (somatico-fisiologica) delle affezioni dell'anima; in base a tale caratterizzazione vengono anche esposti i lineamenti di classificazione e distinzione tra le diverse affezioni dell'anima (in particolare, di quelle transitorie).

I passi analizzati sono stati suddivisi in tre gruppi, corrispondenti a tre tipi di affezioni dell'anima: affezioni transitorie, disposizioni caratteriali permanenti, disposizioni e attività intellettuali. Mentre nei primi due casi ciò che leggiamo nei *Problemata* sembra essere compatibile con ciò che Aristotele sostiene esplicitamente, anche se forse con accenti e priorità diverse, il vero problema consiste nell'analisi della natura dei

processi e delle attività intellettuali. In particolare, abbiamo visto che, benché Aristotele sembri sostenere che, almeno in alcuni casi, l'intelletto umano non possa esercitare la propria funzione senza immaginazione (e quindi senza una base corporea), egli sembri anche negare l'idea che l'attività intellettuale sia un movimento dell'anima stessa (e, più in generale, che ogni attività sia un movimento). Vediamo dunque in cosa potrebbe consistere l'accentuazione di alcuni spunti aristotelici oltre le intenzioni di Aristotele stesso.

A questo proposito possiamo individuare due aspetti riscontrabili nella produzione peripatetica successiva ad Aristotele di cui le sezioni analizzate dei *Problemata* potrebbero essere più o meno diretta testimonianza. I due aspetti in parte complementari a cui intendo riferirmi sono l'accentuazione del lato materiale dell'ilemorfismo aristotelico e della complementarità di forma e materia; lo sviluppo dell'analogia tra psicologia umana e psicologia animale, che comprende una concezione del λογισμός come movimento di cui anche gli altri animali parteciperebbero.

Per quanto riguarda il primo aspetto, al di là della tendenza che sembra emergere dai passi analizzati, possiamo individuare anche alcune indicazioni esplicite sul fatto che i problemi affrontati in essi possono essere letti nel contesto della problematica più generale del rapporto tra anima e corpo. Un primo testo interessante da questo punto di vista è *Probl.* III 31.875b19-33. La questione concerne il fatto che in coloro che sono ubriachi la lingua si incespica. Dopo una serie di tentativi di spiegazione più specifici troviamo un'osservazione di carattere più generale:

O forse perché in condizioni di ubriachezza l'anima, sviluppando un'affezione concomitante, inciampa e si incespica? Se dunque l'anima è affetta in questo modo, è verosimile che anche la lingua sia affetta nello stesso modo: il principio del parlare, infatti, deriva da quella [*scil.* dall'anima]. Perciò, anche a prescindere dall'ubriachezza, qualora l'anima sia affetta in qualche modo,

anche la lingua subisce un'afezione concomitante, come nel caso di coloro che hanno paura⁴³.

Il passo è interessante non solo perché propone una spiegazione non strettamente materialistica di un certo fenomeno, ma anche e soprattutto perché in esso diviene esplicita l'attenzione per il nesso tra affezioni dell'anima e affezioni del corpo concomitanti.

Un altro passo degno di nota per ragioni simili è XIV 1.909a13-17. La questione in questo caso è perché gli abitanti di zone climatiche estreme nel caldo e nel freddo siano animaleschi nelle abitudini e nell'aspetto (Διὰ τί θηριώδεις τὰ ἔθνη καὶ τὰς ὄψεις οἱ ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς ὄντες ἢ ψύχους ἢ καύματος;). L'autore del problema commenta:

Forse per la stessa ragione? Infatti la temperatura migliore giova anche alla disposizione della *dianoia*⁴⁴, mentre gli eccessi la distruggono, e proprio come stravolgono il corpo, così stravolgono anche il temperamento⁴⁵ della *dianoia* (ἢ διὰ τὸ αὐτό; ἢ γὰρ ἀρίστη κρᾶσις καὶ τῇ διανοίᾳ συμφέρει, αἱ δὲ ὑπερβολαὶ ἐξιστᾶσι, καὶ ὥσπερ τὸ σῶμα διαστρέφουσιν, οὕτω καὶ τὴν τῆς διανοίας κρᾶσιν).

⁴³ 875b28-33: ἢ διότι ἐν ταῖς μέθαις ἡ ψυχὴ συμπαθῆς γινομένη πταίει; τῆς ψυχῆς οὖν τοῦτο πασχούσης εἰκὸς καὶ τὴν γλῶτταν ταῦτο πάσχειν· ἀπ' ἐκείνης γὰρ ἡ τοῦ λέγειν ἀρχή. διὸ καὶ χωρὶς τῆς μέθης, ὅταν ἡ ψυχὴ πάθῃ τι, συμπάσχει καὶ ἡ γλῶττα, οἷον τῶν φοβουμένων.

⁴⁴ Per la traduzione di questo termine si vedano le considerazioni dei prossimi paragrafi.

⁴⁵ Ho tradotto le due occorrenze di κρᾶσις rispettivamente con "temperatura" e "temperamento". Il primo significato di κρᾶσις è quello di "mistione", ma in contesti precisi può indicare sia la temperatura climatica sia il temperamento umano o animale. Sia temperatura sia temperamento sono il risultato della mistione di caldo e freddo che, come abbiamo già avuto modo di vedere, sono i fattori fondamentali delle spiegazioni prese in esame. Sull'importanza del paradigma termico nella spiegazione delle interazioni tra le due *kraseis* si veda anche il contributo di A. ULACCO in questo volume.

Il passo è interessante perché sottolinea in termini generali quello che abbiamo già visto in termini particolari per questioni specifiche: le condizioni "materiali" e, in particolare, climatiche influenzano direttamente sia la componente corporea sia la componente psichica dell'individuo. Dal punto di vista lessicale, inoltre, l'opposizione di *διάνοια* e *σῶμα* richiama l'*incipit* di un altro scritto pseudo-aristotelico in cui la corrispondenza tra affezioni dell'anima e affezioni del corpo dà origine ad una vera e propria disciplina parascientifica quale la fisiognomica. Come spiega l'autore di *Physiogn.* 805a1-18, «le *dianoiai* tengono dietro ai corpi e non sussistono esse stesse di per sé, impassibili ai movimenti del corpo» (αἱ διάνοιαι ἔπονται τοῖς σώμασι καὶ οὐκ εἰσὶν αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ἀπαθεῖς οὕσαι τῶν τοῦ σώματος κινήσεων). Questo è reso evidente, ad esempio, da ciò che accade in condizioni di ubriachezza o di malattia: le *διάνοιαι* sono profondamente alterate da queste affezioni del corpo. D'altra parte è chiaro che «il corpo subisce affezioni concomitanti alle affezioni dell'anima» (τοῖς τῆς ψυχῆς παθήμασι τὸ σῶμα συμπάσχον), come è reso evidente da ciò che accade quando si prova amore, paura, dolore e piacere. Il fondamento teoretico della fisiognomica consiste nel fatto che «nelle cose che divengono per natura si potrebbe soprattutto vedere che il corpo e l'anima sono così connaturati l'uno all'altra da essere reciprocamente causa della maggior parte delle affezioni» (ἐν τοῖς φύσει γινομένοις μᾶλλον ἢν τις συνίδοι ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς ἄλληλα σῶμά τε καὶ ψυχὴ συμφυῶς ὥστε τῶν πλείστων ἀλλήλοισ αἴτια γίνεσθαι παθημάτων). Dall'alternanza lessicale di *διάνοια* e *ψυχὴ* si può concludere che sia nel caso della fisiognomica sia nel caso del passo sopra menzionato ciò che si vuole sottolineare è una corrispondenza tra disposizione fisica e disposizione psichica e, più in generale, tra corpo e anima dell'individuo⁴⁶.

⁴⁶ Cfr. anche *ibid.*: οὐδὲν γὰρ πώποτε ζῶον γεγένηται τοιοῦτον ὃ τὸ μὲν εἶδος ἔσχεν ἑτέρου ζώου, τὴν δὲ διάνοιαν ἄλλου, ἀλλ' αἰεὶ τοῦ αὐτοῦ

In questa tendenza a sviluppare le corrispondenze tra affezioni e attività dell'anima con affezioni somatiche e base fisiologica si può forse vedere il contesto più generale in cui si colloca l'attività di Stratone di Lampsaco. Da alcuni frammenti apprendiamo che Stratone sostiene che «non solo l'anima irrazionale, ma anche quella razionale si muova, dicendo che anche le attività dell'anima sono movimenti» (τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον ἀλλὰ καὶ τὴν λογικὴν)⁴⁷ e che, in questo, l'attività noetica non si distingue dall'attività percettiva⁴⁸. In questa assimilazione delle attività psichiche con dei movimenti si può forse scorgere il fondamento dell'estensione del νοῦς a tutti gli animali, che sembra in qualche modo legato alla causalità esercitata da una θερμὴ οὐσία⁴⁹.

Per quanto sia difficile trarre conclusioni generali da questi elementi, sembra possibile rilevare delle linee di tendenza a cui i passi analizzati dei *Problemata* sembrano conformarsi e i cui contorni essi stessi contribuiscono a definire.

τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔπεσθαι τῷ τοιῷδε σώματι τοιάνδε διάνοιαν. In relazione al fatto che la fisiognomica principalmente si concentra sull'analisi dei tratti del viso cfr. *Probl.* XXXVI 1.965b1-2: Διὰ τί τοῦ προσώπου τὰς εἰκόνας ποιοῦνται; πότερον ὅτι τοῦτο δηλοῖ ποῖοί τινες; ἢ ὅτι μάλιστα γινώσκεται;

⁴⁷ STRAT. fr. 74 ll. 12-13 Wehrli.

⁴⁸ Cfr. frr. 109 e 112 Wehrli.

⁴⁹ Fr. 48 Wehrli: Στράτων ἐκ Λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν. ἅπειρα δὲ ἔλεγεν εἶναι τὰ μέρη τοῦ κόσμου καὶ πᾶν ζῷον ἔλεγε νοῦ δεκτικὸν εἶναι.