



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

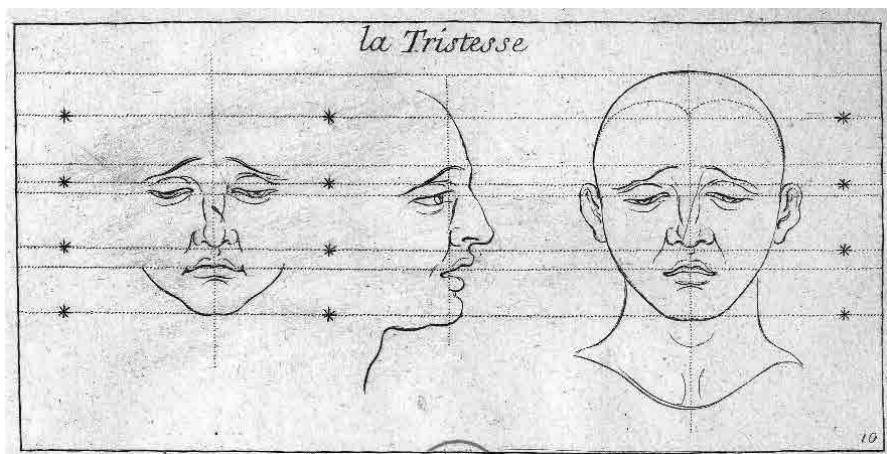
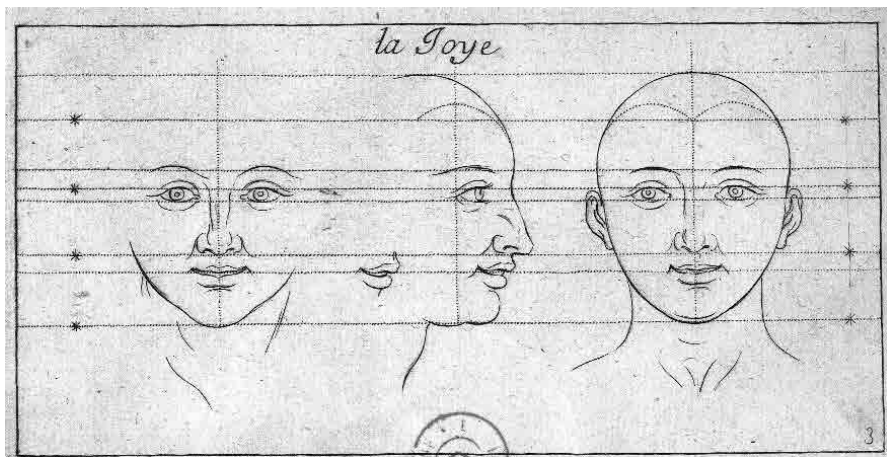
parole di filosofia e orientamento nella pandemia

testi e articoli

Diana Quarantotto, *Aristotele: la psicofisiologia delle emozioni e l'ilemorfismo*, "Bruniana & Campanelliana", XXIII, 2017, 1, pp. 183-200

Parole chiave: **anima-corpo**

IL CONCETTO DI EMOZIONE DAL MONDO ANTICO ALL'ETÀ MODERNA



*la Joye, la Tristesse, da: Caractères des passions, gravés sur les desseins
de l'illustre Monsieur le Brun, [par Sébastien Le Clerc,]
Paris, Jacques Chereau, 1720 ca.*

Dal mondo antico all'età moderna:
nella sezione si pubblicheranno, di volta in volta, contributi dedicati
al tema emozione/passione nei suoi diversi aspetti.

ARISTOTELE: LA PSICOFISIOLOGIA DELLE EMOZIONI E L'ILEMORFISMO

DIANA QUARANTOTTO

SUMMARY

In Aristotle's philosophy there is no term that matches our 'emotions'. Some of what we call 'emotion' (such as, anger, fear, joy) are called by Aristotle *pathe*. But he applied the term *pathos* to many things that in our view are not 'emotions': for example, to perception, as well as to certain types of property. Of course, the fact that there is no specific term does not entail that the concept is lacking. Aristotle devotes several inquiries to the 'emotions': ethical, rhetorical, and psychological investigations, as well as those in natural history. This article is devoted to his psychological research, in particular to the psychophysiology of emotions.

1. ARISTOTELE SULLE EMOZIONI

NELLA filosofia di Aristotele non c'è un termine che corrisponda al nostro 'emozioni'.¹ Alcune delle cose che noi chiamiamo 'emozioni' (come rabbia, paura, gioia, ecc.) sono chiamate da Aristotele *pathe*. Ma il termine *pathos* è da lui applicato a molte cose che non sono per noi 'emozioni': per esempio alla percezione, al pensiero, nonché ad alcuni tipi di proprietà.² Naturalmente il fatto che manchi la parola non significa che manchi il concetto. Eppure è oggetto di discussione anche l'ipotesi che Aristotele abbia formulato una definizione del concetto di 'emozione', cioè che abbia delimitato una sottoclasse dei *pathe* che corrisponde alla classe delle cose che noi consideriamo generalmente emozioni. Persino nella *Retorica* dove il focus è sui *pathe* emotivi, le liste dei *pathe* che Aristotele fornisce includono cose che per noi non sono emozioni (come il desiderio irrazionale o brama: *epithymia*).³

Questa discrepanza dipende presumibilmente da un diverso punto di vista o paradigma di fondo. Un primo e significativo indizio a questo proposito è rappresentato dallo stesso termine *pathos*. *Pathos* è collegato al verbo *pasko*, che significa primariamente 'patire', 'subire', 'essere affetti'.

diana.quarantotto@uniroma1.it

¹ Mi riferisco all'uso comune moderno del termine 'emozioni' e non a specifiche teorie delle emozioni e di quali esattamente siano le emozioni.

² Cfr. *Metaph.* Δ 21 e *DA* I.1.403a3-8.

³ *Rhet.* I.10.1369a4, II.1.1378a3, 1388b32-33; *EN* II.4.1105b21-23; *MA* 8.702a2-4.

Un *pathos* è quindi innanzitutto un patire (o un processo che include un patire) oppure il risultato di un patire (o di un processo che include un patire). Lo stesso Aristotele, elencando i diversi significati di *pathos* in *Metaph.* Δ 21, segnala che *pathos* può indicare la qualità secondo cui una cosa può alterarsi, il processo di alterazione, in particolare quello dannoso e i danni che produce, e infine le grandi sciagure e i grandi dolori.¹ Quindi, in quanto *pathe*, le emozioni (insieme alla percezione, alla brama e anche al pensiero) sono innanzitutto passioni: processi passivi (o che includono una componente passiva) innescati dall'interazione con il mondo esterno (o da una rappresentazione *in absentia* di un evento o oggetto esterno).² Ciò significa che, per Aristotele (e più in generale per i Greci antichi), l'idea base delle 'emozioni' non è quella di stati interni di agitazione o eccitazione che sono manifestati esternamente da espressioni corporee.³ Piuttosto, l'idea base delle 'emozioni' è quella di passioni determinate da qualcosa che da fuori agisce sull'individuo (o da una rappresentazione *in absentia* di qualcosa). Il focus è sulla direzione esterno→interno piuttosto che su quella interno→esterno.

Nel caso di Aristotele, questa idea base è collegata all'impostazione biologica della sua ricerca, che prevede lo studio dei fenomeni psicofisici dal punto di vista dell'interazione tra l'organismo e l'ambiente, e da quello della funzione biologica dei risultati questa interazione. In questa prospettiva, le emozioni sono semplicemente *pathe*. Più precisamente, in quanto includono piacere e/o dolore, sono *pathe* biologicamente basilari, legati al perseguire e all'evitare, e quindi alla stessa sopravvivenza.⁴ A livelli psicofisici più complessi, i *pathe* emotivi diventano fattori rilevanti della vita sociale, morale e intellettuale di un individuo, che per Aristotele è un livello 'superiore' della vita biologica. Anche in questo caso, il focus sul piacere e/o dolore e sulla direzione esterno→interno resta centrale. Nell'*Etica Nicomachea*, per esempio, Aristotele descrive una serie di *pathe* emotivi come 'ciò a cui seguono piacere o dolore' e precisa che 'nell'ordine dei *pathe* diciamo che siamo mossi [*kineisthai*]'.⁵ In modo simile, nella *Retorica* i *pathe* emotivi sono oggetto di indagine in quanto sono processi 'a cui seguono dolore e

¹ In senso secondario o derivato, *pathos* può indicare anche un qualsiasi attributo, indipendentemente dal fatto che sia l'esito di un'alterazione o meno. Quest'ultimo è il senso utilizzato in *DA* I.1.403a11-15 e 403b15-16 per indicare gli attributi degli enti matematici. Inoltre, *pathos* è impegnato da Aristotele anche per indicare quei processi che, come la percezione, non comportano (almeno nella loro essenza), un vero e proprio patire (*DA* II.5.417a31-418a6).

² Cfr. il *nous* che viene da fuori (*thyrathen*) in *GC* II.3.736b27.

³ 'Emozione' deriva dal latino *emovere* che, in base a una possibile etimologia, significa 'portare fuori', 'smuovere'. L'idea delle espressioni delle emozioni è sancita in modo esemplare nell'opera di C. DARWIN intitolata *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London, Murray, 1972.

⁴ *DA* III.7.431a8-11.

⁵ *Eth. Nic.* II.4.1105b21-23, 1106a4-5.

piacere' e che l'oratore, mediante i suoi discorsi,¹ può suscitare negli ascoltatori.² Più precisamente, l'oratore può suscitare emozioni negli ascoltatori, in quanto mediante i suoi discorsi può modificare il loro giudizio (*krisis*) su un certo evento o oggetto. Ciò evidenzia un aspetto fondamentale delle emozioni: il *modo* in cui un individuo percepisce o intende un evento o oggetto. Il fattore basilare delle emozioni non è semplicemente l'interazione con il mondo esterno (in virtù della quale un individuo *patisce* qualcosa e ha quindi un *pathos*) ma anche e soprattutto il *modo* in cui questa interazione si verifica (cioè il modo in cui percepiamo o intendiamo un evento o oggetto). Indagare questo aspetto delle emozioni equivale principalmente a chiedersi da che cosa è determinato il modo in cui percepiamo o intendiamo un evento o oggetto: per esempio, che cosa fa sì che uno stesso evento sia pauroso per qualcuno e non pauroso per qualcun altro o che sia pauroso e non pauroso per lo stesso individuo in momenti diversi? Si tratta di un problema centrale per Aristotele e per la riflessione greca precedente e successiva. Nell'ambito della filosofia di Aristotele, esso è strettamente collegato, se non coincidente, con la questione circa la natura psicofisica dei *pathe* dell'anima, in particolare con la questione circa il tipo di rapporto tra anima e corpo che è caratteristico dei *pathe* dell'anima: si tratta di un'interazione tra due fattori numericamente e/o definitivamente distinti? Oppure si tratta di un'unità inestricabile? Per Aristotele, queste domande sono alla base non solo dell'indagine sulle emozioni e sull'anima, ma, più in generale, dell'indagine ontologica, cioè di quello che viene generalmente chiamato l'ilemorfismo aristotelico.

In quanto segue, proporrò un'interpretazione del modo in cui Aristotele concepisce il rapporto tra anima e corpo nelle emozioni, finalizzata a esplicitarne i risvolti ontologici generali. Il principale oggetto dell'analisi sarà *De anima* I.1, dove Aristotele utilizza le emozioni come esempio paradigmatico di tutti i *pathe* comuni all'anima e al corpo.

2. OGGETTO E OBIETTIVI DI *DE ANIMA* I.1 (403A3-B19)

Nel primo capitolo del *De anima*, Aristotele introduce l'indagine sulla *psyche* elencandone le principali aporie. Una di queste – presentata come non facile, ma necessaria – riguarda i processi generalmente attribuiti ai viventi in quanto viventi (*pathe tes psyches*). L'oggetto dell'aporia è se questi processi sono tutti comuni all'anima e al corpo oppure se ve n'è uno che è proprio della sola anima.³ In *De anima* I.1 Aristotele non risolve l'aporia.⁴ La trattazione è quasi integralmente dedicata ai *pathe* il cui status di processi comuni all'anima e al corpo è evidente e non controverso. L'obiettivo è di

¹ *Rhet.* I.2.1356a1, 14.

² *Rhet.* II.1.1378a19-22.

³ 403a3-5.

⁴ 403a28.

precisare il senso in cui questi *pathe* sono comuni all'anima e al corpo e il tipo di definizioni che il fisico deve fornirne. La prima conclusione cui Aristotele giunge è che tali definizioni sono diverse sia da quelle del dialettico sia da quelle del fisico non aristotelico. Queste ultime sono descritte come inadeguate o incomplete e, limitatamente alle definizioni dialettiche, come vuote.¹ Aristotele utilizza la trattazione dei *pathe* comuni all'anima e al corpo per delineare l'impostazione della sua ricerca sull'anima, distinguendola criticamente da quella dei fisici non aristotelici e di quanti indagano e definiscono l'anima in modo dialettico. La conclusione ultima è una distinzione tra l'oggetto di studio del fisico, del tecnico, del matematico e del primo filosofo.² Questa distinzione riguarda il tipo di relazione tra forma e materia che è proprio di ciascun tipo di oggetto. Ciò suggerisce che la definizione di questa relazione sia il principale focus dell'indagine sui *pathe* svolta nelle righe 403a16-b7.

In questa indagine, le emozioni sono utilizzate come esempio paradigmatico. L'assunto è che il modo in cui le emozioni sono comuni all'anima e al corpo sia estendibile anche agli altri *pathe* (a tutti, con la potenziale o parziale eccezione del *noein*). La scelta delle emozioni come esempio paradigmatico è dovuta a varie ragioni. Le emozioni sono *pathe* in cui il coinvolgimento di processi corporei è particolarmente evidente.³ In quanto tali, sono i *pathe* che anche Platone ha incluso tra quelli comuni all'anima e al corpo.⁴ Quindi, rappresentano un oggetto d'indagine adatto dal punto di vista dialettico. Infine, sono processi complessi che, includendo varie 'componenti' (percezione/*phantasia* o *hypolepsis*, desiderio, piacere e/o dolore),⁵ si prestano a costituire l'oggetto di una ricerca i cui risultati possano essere estesi ad altri *pathe*.

L'indagine sulle emozioni sviluppata in *De anima* I.1 è un'indagine fisico-teoretica, il cui obiettivo è determinare lo schema della definizione dell'essenza di una particolare emozione, dandogli valore esemplare rispetto a tutte le definizioni dei *pathe* comuni all'anima e al corpo. Nell'ambito del *corpus Aristotelicum* è l'unica indagine siffatta sulle emozioni. Nel *De anima* e negli altri scritti fisici Aristotele non indaga più sulle emozioni o su particolari emozioni con il fine di definirne l'essenza. Inoltre, le trattazioni delle emozioni nella *Rhetorica* e negli scritti etici non sono di tipo fisico-teoretico: la prima è funzionale agli obiettivi del retore e non alla conoscenza dell'essenza delle emozioni; la seconda serve a determinare il ruolo delle emozioni nella vita pratica e nella condotta morale. Quindi *De anima* I.1 rappresenta

¹ 403a29-b3, 403a2, 403b9-10.

² 403b11-19.

³ 403a18-19.

⁴ *Phil.* 33a5-6, 34a3-4; *Tim.* 42a-b.

⁵ Quali siano le componenti di tutte le emozioni è controverso, perché Aristotele non fornisce una definizione fisico-teoretica del genere 'emozioni'.

un documento importante per ricostruire la concezione fisico-teoretica che Aristotele ha delle emozioni e, più in generale, della relazione tra anima e corpo.

3. LA RELAZIONE FORMA-MATERIA: IL DIBATTITO CONTEMPORANEO

Le principali interpretazioni recenti della relazione tra forma e materia nei *pathe* dell'anima sono: vari tipi di materialismo non riduzionistico (o ilemorfismo) e lo spiritualismo.¹ Tutte queste interpretazioni (tranne una) condividono due tesi di fondo:

- (i) i *pathe* dell'anima coinvolgono un processo puramente psichico (la cui definizione non include il corpo);
- (ii) ogni processo coinvolto nei *pathe* dell'anima è o puramente psichico o puramente corporeo (la cui definizione non include l'anima).

Quindi, i *pathe* dell'anima includono un processo puramente psichico e, se includono anche un processo corporeo (e non semplicemente uno stato o un organo corporeo),² si tratta di un processo puramente corporeo.³ In particolare, le definizioni dei *pathe* comuni all'anima e al corpo includono sia la forma sia la materia: sono composte di due parti ciascuna delle quali è indipendente dall'altra dal punto di vista della definizione.⁴ Queste tesi, se esegeticamente corrette, espongono la teoria di Aristotele al problema cartesiano: in che modo è possibile l'interazione tra processi puramente psichici e processi puramente corporei? Naturalmente, questo è (o sarebbe) un problema per la teoria di Aristotele, e non per l'interpretazione della teoria. Recentemente, però, l'ipotesi che le tesi appena menzionate siano attribuibili ad Aristotele è stata messa in dubbio. David Charles e Christoph Rapp, proprio a partire da un'analisi di *De anima* 1.1, hanno contestato l'idea che, per Aristotele, la forma e la materia di un *pathos* siano definibili l'una

¹ Questa ricostruzione si basa su quella, più dettagliata, proposta da D. CHARLES, *Aristotle's Psychological Theory*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy», xxv, 2008, pp. 1-29.

² Questo è il punto che distingue le interpretazioni spiritualistiche da quelle ilemorfiche. L'ipotesi che i *pathe* dell'anima coinvolgano solo un stato o un organo corporeo, piuttosto che un processo corporeo, sembra esclusa da *DA* 1.1.403a18-19.

³ Non necessariamente il processo puramente psichico e il processo puramente corporeo sono numericamente distinti. Può trattarsi anche di un processo numericamente unitario, descrivibile in due modi diversi, tali che una delle due descrizioni è puramente psichica e l'altra puramente corporea. Per queste precisazioni, vedi V. CASTON, *Commentary on Charles*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy», xxv, 2008, pp. 30-49.

⁴ Ciò non esclude la possibilità che la materia di un determinato *pathos* sia a sua volta un composto di forma e materia. Esclude solo che la forma di questo composto sia identica alla forma del *pathos*. Per queste precisazioni, vedi Caston, *art. cit.*, pp. 34-35.

indipendentemente dall'altra.¹ I *pathe* dell'anima sarebbero piuttosto unità inestricabili di forma e materia. Se questa interpretazione è corretta, allora non solo la teoria di Aristotele non incorre nel problema cartesiano dell'interazione tra psichico (o mentale) e corporeo, ma rappresenta un'alternativa alle opzioni filosofiche standard post-cartesiane (materialismo, dualismo e spiritualismo). In quanto segue avvanzerò nuovi argomenti a favore di quest'ultima interpretazione.

4. LA PAURA E LA RABBIA: LA CAUSA CORPOREA DELL'INSORGERE DELLE EMOZIONI

Alle righe 403a18-24, Aristotele fornisce tre prove che i *pathe* dell'anima avvengono «con il corpo» e che «insieme a essi il corpo subisce qualcosa». Queste prove servono anche a illustrare in che senso il coinvolgimento del corpo debba essere inteso. Questo senso è poi sintetizzato nella tesi che i *pathe* dell'anima sono forme nella materia (*logoi enyloi*).

Lo testimonia il fatto che, a volte, verificandosi stimoli forti e chiaramente percepibili, non ci si irrita o non si prova paura, mentre altre volte, quando il corpo è agitato e disposto come quando si è arrabbiati, si è mossi da <stimoli> piccoli e appena percepibili. Inoltre, questa è un'evidenza ancora maggiore: infatti, [a volte], pur non verificandosi nulla di pauroso, ci si viene a trovare nelle condizioni [emotive] di chi è impaurito. Se le cose stanno così, è chiaro che le affezioni sono forme nella materia (403a19-25).

Le tre prove riguardano la paura e la rabbia.² Considerano il soggetto che prova la paura e la rabbia, l'oggetto della paura e della rabbia, e il *pathos*. Aristotele mette in pratica la prescrizione metodologica stabilita alle righe 402b10-16: indagando l'anima, bisogna studiare gli *erga* prima delle facoltà, e gli oggetti degli *erga* prima degli *erga*. Così facendo, Aristotele considera il coinvolgimento del corpo nella 'generazione' di un *pathos*. Le tre prove fan-

¹ D. CHARLES, *art. cit.*; CH. RAPP, *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in *Common to Body and Soul*, ed. R. A. King, Berlin-New York, De Gruyter, 2006, pp. 187-208. Charles ha riproposto e sviluppato la sua interpretazione anche in articoli successivi a quello appena citato, il quale rappresenta tuttavia il più completo rispetto al tema in oggetto; per questo, nel seguito, continuerò a riferirmi solo a esso (D. CHARLES, *Aristotle on Desire and Action*, in *Body and Soul in Ancient Philosophy*, eds. D. Frede, B. Reis, Berlin-New York, De Gruyter, 2009, pp. 291-307; IDEM, *Desire in Action: Aristotle's Move*, in *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, eds. M. Pakaluk, G. Pearson, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 75-94).

² Per un'analisi della nozione di 'paura' in particolare nella *Retorica*, ma anche in *De anima* I.1, vedi B. CENTRONE, Φόβος nella *Retorica di Aristotele: tra emozione istintiva e cognizione complessa*, in *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, Pisa, Pisa University Press, 2015, pp. 143-170. Sulla definizione fisica della 'rabbia' o 'collera', vedi C. VIANO, *Materia e causa materiale delle passioni: la definizione fisica della collera*, in EADEM (a cura di), *Materia e causa materiale in Aristotele e oltre*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2016, pp. 61-76.

no appello alla nostra esperienza ordinaria – soggettiva e sociale – della paura e della rabbia. Si tratta di fenomeni che qualsiasi essere umano adulto, emotivamente e cognitivamente abile, è in grado di accertare e di riconoscere.

La prima prova fa appello all'esperienza comune che, a volte, pur verificandosi stimoli *forti e chiaramente percepibili*, un soggetto non si irrita o non prova paura. È importante notare che qui, come nella seconda prova, Aristotele *non* qualifica questi stimoli come paurosi o come irritanti, ma solo in termini di forza e di evidenza. Questo dettaglio segnala che Aristotele intende focalizzare l'attenzione sull'insorgere delle emozioni a partire dalla percezione¹ di qualcosa *come* emotivamente connotato o meno. Più precisamente, intende focalizzare l'attenzione su una variabile che determina la percezione di qualcosa *come* emotivamente connotato o meno. Gli stimoli cui è fatto riferimento nella prima prova sono quindi stimoli che, in certe circostanze, non sono percepiti dal soggetto *come* paurosi. Presumibilmente l'idea è che questi stessi stimoli, in altre circostanze o in circostanze normali, sono invece percepiti dallo stesso soggetto *come* molto paurosi.² In altre parole, l'idea è che la natura dello stimolo non è la causa o l'unica causa del *modo* in cui un soggetto lo percepisce. La causa o una delle cause è il tipo di processo in cui si trova il corpo del soggetto che percepisce.

La seconda prova è la registrazione del fatto che, a volte, pur verificandosi stimoli *piccoli e appena percepibili*, un soggetto prova un'emozione. Per esempio, a volte, un soggetto si arrabbia in quanto percepisce come offensivi stimoli che generalmente percepisce come poco offensivi. Si tratta delle circostanze in cui diciamo che una persona 'ha reagito in modo eccessivo'. La causa di questa reazione eccessiva è che il corpo è in agitazione (*orga*): nel corpo sono in atto processi identici o simili a quelli che si verificano quando si è arrabbiati.³ Quindi l'agitazione corporea è la causa per cui per-

¹ Poiché le prove sembrano riguardare reazioni immediate, ipotizzo che la facoltà conoscitiva in causa sia la percezione accompagnata da *phantasia*, piuttosto che l'*hypolepsis*. Sul fatto che la paura è un *pathos* che, più di altri, presenta aspetti istintivi, vedi B. CENTRONE, *art. cit.*

² Ipotizzo che il termine di riferimento sia il modo in cui un soggetto, generalmente (o in circostanze normali), percepisce determinati stimoli o il modo in cui la gente (o una determinata classe di persone: per esempio, i giovani o gli anziani, cfr. *Rhet.* II.13.1389b31-33), generalmente, percepisce determinati stimoli.

³ L'interpretazione più 'caritatevole' di questa prova è la seguente: prima dello stimolo, il soggetto non è già in uno stato di rabbia, ma in uno stato di agitazione corporea che è simile o identico a quello in cui si trova quando, dopo la percezione dello stimolo, si arrabbia (per una diversa interpretazione, vedi D. CHARLES, *art. cit.*, p. 6; CH. RAPP, *art. cit.*, p. 200). Se infatti il soggetto fosse già arrabbiato, questo non proverebbe che è *proprio* lo stato corporeo a causare la percezione del nuovo stimolo come offensivo. Lo stato di agitazione del corpo in cui il soggetto si trova prima di arrabbiarsi non è uno stato di rabbia, perché manca un oggetto della rabbia (cioè la percezione o *phantasia* o *hypolepsis* di qualcosa come offensivo). Che questo stato corporeo sia *identico o solo simile* a quello in cui il soggetto si trova quando è arrabbiato è il punto che distingue l'interpretazione standard da quella dell'inestricabilità.

cepiamo come offensivo qualcosa che in altre circostanze non percepiremmo come offensivo.

La terza prova è presentata da Aristotele come particolarmente evidente. Si tratta del caso in cui non si verifica nulla di pauroso, ma il soggetto si impaurisce. Affermando che non si verifica nulla di pauroso, Aristotele vuole presumibilmente dire che non si verifica nulla che il soggetto, generalmente, percepisce come pauroso, ma che in una certa circostanza invece percepisce come pauroso.¹ Si tratta della situazione in cui diciamo che qualcuno 'si è impaurito per un nonnulla'. La causa per cui ci si impaurisce per un nonnulla è – di nuovo – il processo corporeo. Questa prova è particolarmente forte perché mostra che, in alcune circostanze, il processo corporeo è l'unica variabile determinante del modo in cui percepiamo qualcosa, e quindi l'unica variabile determinante delle nostre emozioni.

Che cosa provano questi tre casi? Nel passo che li precede, Aristotele ha descritto la relazione tra anima e corpo, dicendo genericamente che i *pathe* non si verificano «*senza* il corpo». ² Alle righe 403a16-19, ha precisato che i *pathe* si verificano «*con* il corpo», nel senso che «*insieme* a essi il corpo subisce qualcosa». Quest'ultima affermazione è di per sé compatibile con varie ipotesi circa la relazione tra anima e corpo. Potrebbe semplicemente significare che, quando si verificano i *pathe*, si verificano anche certi processi corporei: processi corporei concomitanti o manifestazioni corporee dei *pathe*. Gli esempi utilizzati nell'argomentazione delle righe 403a19-24 sono scelti proprio per escludere questa opzione. In questi esempi, Aristotele considera l'insorgere delle emozioni a partire dalla percezione di ciò che le determina: la percezione di qualcosa come pauroso o meno, come offensivo o meno. Analizzando questi casi, Aristotele rileva che la (o una) variabile che determina il modo in cui percepiamo qualcosa è il tipo di processo corporeo in cui ci troviamo prima della percezione e che presumibilmente continua, modificandosi o meno, durante la percezione e l'emozione. Quindi i processi corporei non possono essere solo processi che si accompagnano alle emozioni o manifestazioni corporee delle emozioni. Piuttosto, sono in qualche modo causa delle emozioni. Il problema è capire in che modo sono causa.

Ci sono almeno due possibilità che corrispondono a due modi diversi di intendere la percezione di qualcosa come emotivamente connotata: la

¹ D. CHARLES, *art. cit.*, p. 6, invece, ritiene che questo esempio illustri il caso di qualcuno che si impaurisce per un evento interno. Questa lettura non rende conto della maggior forza di questo esempio rispetto ai precedenti, perché un evento interno può essere altrettanto pauroso di un evento esterno. Secondo CH. RAPP, *art. cit.*, pp. 199-200, l'esempio illustra il caso di una persona che si trova in uno stato corporeo che è solo simile a quello di chi prova paura. Anche questa lettura non rende conto della maggior forza di questo esempio rispetto ai precedenti: il fatto che chi non prova paura manifesti processi corporei simili a chi prova paura non solo non dimostra nulla circa la relazione tra l'emozione e i processi corporei, ma anzi suggerisce una relazione debole ed estrinseca.

² 403a6, 9-10.

percezione potrebbe essere (1) un processo puramente psichico o che ha una componente puramente psichica, (2) oppure un'unità psico-fisica inestricabile. Nel primo caso, il processo corporeo che precede la percezione determina il modo in cui percepiamo qualcosa, nel senso che innesca un processo puramente psichico o un processo analizzabile in una componente puramente psichica e una componente puramente corporea (la percezione di *x* come pauroso). Il processo corporeo che precede la percezione e l'emozione è una causa esterna della percezione e dell'emozione e, se diventa anche una componente interna (materia),¹ resta comunque distinto, dal punto di vista della definizione, dalla componente puramente psichica (la forma). Nel secondo caso, il processo corporeo che precede la percezione influisce su un processo psico-fisico inestricabile, cioè sulla percezione di *x*, e diventa parte della percezione di *x* come pauroso. Inoltre, influenzando sulla percezione di *x* e diventando parte della percezione di *x* come pauroso, si modifica: il processo corporeo che precede la percezione di *x* come pauroso è diverso da quello che è parte della percezione di *x* come pauroso.²

Le tre prove fornite alle righe 403a18-24 sono compatibili con le due opzioni appena menzionate. Qualche elemento utile per decidere tra le due opzioni è offerto dalla parte conclusiva del capitolo, dove compare una più precisa definizione della relazione tra le due principali componenti dei *pathe* dell'anima (forma e materia).³ Qui, Aristotele distingue tra l'oggetto di indagine del fisico, del tecnico, del matematico e del primo filosofo. Particolarmente rilevante è la distinzione tra enti naturali e enti matematici.

5. ENTI NATURALI E ENTI MATEMATICI:

DUE TIPI DI INSEPARABILITÀ DELLA FORMA DALLA MATERIA

Aristotele definisce i *pathe* comuni all'anima e al corpo in termini di inseparabilità dalla materia, distinguendo l'inseparabilità di questi *pathe* da quella propria degli enti matematici.

Abbiamo affermato che le affezioni dell'anima sono inseparabili dalla materia natu-

¹ L'ipotesi che il processo che precede la percezione emotivamente connotata di qualcosa possa diventare o essere parte dell'emozione si basa sul fatto che percepire qualcosa come, per esempio, pauroso equivale a impaurirsi (DA III.3.427b21-22); analogamente, percepire qualcosa come offensivo, cioè come doloroso, equivale ad arrabbiarsi, perché comporta automaticamente il desiderio di liberarsi dal dolore (DA III.7.431a8-14).

² R. Rossi, *The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylemorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intensionality*, manoscritto non pubblicato, pp. 17-18, difende una terza possibilità: la forma e la materia delle emozioni costituiscono un'unità inestricabile, ma la causa motrice delle emozioni è un oggetto intensionale. Ciò equivale a dire che alcuni *pathe* dell'anima sono unità inestricabili (le emozioni), mentre altri non lo sono (la percezione o *phantasia* o *hypolepsis* emotivamente connotati di qualcosa).

³ 403a6, 9-10.

rale nel modo in cui la collera e la paura lo sono, e non come la linea e la superficie (403b17-19).¹

Questa distinzione è tracciata anche in *Phys.* II.2, un capitolo che ha, in parte, gli stessi obiettivi di *DA* I.1.403a3-b19: precisare la relazione forma-materia propria degli enti naturali, distinguendo l'oggetto della fisica da quello della matematica, della fisica non aristotelica e della filosofia prima. A tal fine, Aristotele ricorre al celebre esempio del naso camuso come modello della relazione forma-materia negli enti naturali. Lo stesso esempio è menzionato in *Metaph.* E 1 per scopi analoghi. Il fatto che Aristotele ricorra a questa distinzione in diversi passi riguardanti lo stesso problema, suggerisce che essa abbia un ruolo centrale.

Sia gli enti matematici che quelli naturali sono inseparabili dal corpo e dalla materia. Tuttavia si tratta di un'inseparabilità di tipo diverso. In base all'interpretazione standard, condivisa anche dai sostenitori dell'ipotesi dell'inestricabilità, gli enti matematici sono il risultato di un processo di *astrazione* (cioè di *aphairesis*, intesa come astrazione).² L'astrazione è un processo mentale che si esercita su un ente fisico e che consiste nel rimuovere dall'ente fisico le sue proprietà materiali. Il risultato è un ente matematico definibile senza la materia. Gli enti matematici, in quanto sono il risultato di questo processo, sono inseparabili dalla materia dal punto di vista dell'esistenza (non esistono separati dalla materia) ma non dal punto di vista della definizione (sono definiti senza la materia). Poiché gli enti naturali, come quelli matematici, sono inseparabili dalla materia dal punto di vista dell'esistenza, se la loro inseparabilità dalla materia è diversa da quella degli enti matematici, ne segue che essi sono inseparabili dalla materia anche dal punto di vista della definizione. Da ciò si può inferire (secondo i sostenitori dell'ipotesi dell'inestricabilità) che la forma di ciascun ente naturale – a differenza delle forme matematiche – è inseparabile dalla materia di ciascun ente naturale dal punto di vista della definizione, e che quindi la forma e la materia degli enti naturali costituiscono un'unità inestricabile.

Questa ulteriore inferenza, tuttavia, non sembra necessaria (a quanti criticano l'ipotesi dell'inestricabilità). L'idea che gli enti naturali sono inseparabili dalla materia dal punto di vista della definizione è generalmente intesa nel senso che la definizione degli enti naturali include sia la loro forma sia la loro materia. Ciò che è inseparabile dalla materia dal punto di vista della definizione è l'ente naturale e non la forma dell'ente naturale.³ Quindi, la

¹ Come D. CHARLES, *art. cit.*, p. 4 e nota 10, leggo il testo senza *hoia* aggiunto da Ross, e intendendo la collera (*thymos*) e la paura (*phobos*) come soggetti di *hyparchei*.

² D. CHARLES, *art. cit.*, p. 5 e nota 11.; CH. RAPP, *art. cit.*, pp. 207-208; V. CASTON, *art. cit.*, p. 35 e nota 9.

³ Questo punto è sottolineato, in particolare, da V. CASTON, *art. cit.*, p. 35 sgg. Questa obie-

forma di un ente naturale è un ente matematico o l'analogo di un ente matematico (cioè è definibile senza la materia).

Inoltre, vi è un'obiezione ancora più forte contro l'ipotesi dell'inestricabilità, che fino ad ora non è stata considerata. La possibilità di definire la forma degli enti naturali senza la loro materia segue dal modo in cui (in base all'interpretazione standard) gli enti matematici sono derivati da quelli fisici. Se gli enti matematici sono il risultato di un processo di *astrazione*, allora la forma matematica è *anteriore*, dal punto di vista della definizione, all'ente fisico da cui è derivata. Dire che gli enti matematici sono derivati per *astrazione* dagli enti fisici equivale a dire che, prima dell'astrazione, si ha già una nozione, e quindi una definizione, degli enti matematici: è impossibile derivare un ente matematico per astrazione, cioè rimuovendo la materia, se non si sa già che cosa bisogna rimuovere e che cosa bisogna lasciare, cioè se non si sa già che cos'è un determinato ente matematico. Questo modo di intendere gli enti matematici, quindi, non solo non esclude ma addirittura implica che gli enti fisici siano composti da una forma matematica (o da una forma analoga a quella matematica, definibile senza la materia dell'ente naturale) e da una materia (definibile senza la forma dell'ente naturale). Se gli enti naturali sono analoghi al naso camuso, ne segue che, come il naso camuso è composto da una forma matematica definibile senza la materia (una superficie concava senza la materia) e da una materia definibile senza la forma, così gli enti naturali sono composti da una forma e da una materia, definibili l'una indipendentemente dall'altra.

Il principale argomento a favore dell'ipotesi dell'inestricabilità sembra quindi compromesso. Più precisamente, è compromesso se è vero che gli enti matematici sono il risultato di un processo di *astrazione*. Ma le cose non sembrano stare così. A questo proposito, gli interpreti trascurano che, per Aristotele, gli enti matematici sono innanzitutto *divisioni* e *limiti* (*diαιρεσεις* e *περατα*).¹ Per ottenere un ente matematico, non bisogna prendere un ente fisico e rimuovere o astrarre dall'ente fisico la materia, ma bisogna innanzitutto *dividere* l'ente fisico. Superfici, linee e punti sono divisioni (e quindi limiti), cioè sono il risultato di un'operazione di divisione di un'entità fisica: le superfici sono divisioni di un corpo, le linee sono divisioni di una superficie, i punti divisioni di una linea. Il risultato della divisione è un ente/limite

zione, tuttavia, potrebbe non essere efficace contro l'interpretazione di Charles. Secondo D. CHARLES, *art. cit.*, pp. 7-8, mentre il naso camuso (*rhis sime*) è l'analogo di un ente naturale, la camosità (*simotes*) – a cui Aristotele si riferisce in *Phys.* II.2.194a13 – è l'analogo della forma di un ente naturale; ciò implica che la forma stessa è inseparabile dalla materia, dal punto di vista della definizione.

¹ *Metaph.* B 5.1002a18-20, 32-b11. Su questo punto, vedi M. UGAGLIA, *Modelli idrostatici del moto da Aristotele a Galileo*, Roma, Lateran University Press, 2004, pp. 80-89.

fisico (una superficie fisica, una linea fisica, un punto fisico).¹ Per ottenere un ente matematico, bisogna rimuovere dal *limite* fisico le sue proprietà materiali. Per esempio, una superficie matematica è ottenuta dividendo un corpo in due e poi rimuovendo da una delle due superfici fisiche – che risultano dalla divisione – le proprietà del corpo di cui è superficie. In questo modo, la superficie fisica diventa una superficie matematica, perché non è più considerata come superficie di un determinato corpo, cioè insieme alla materia, ma senza la materia. Stesso discorso vale per la linea e per il punto. In quanto risultati di questi processi, gli enti matematici sono inseparabili dalla materia dal punto di vista dell'esistenza ma non dal punto di vista della definizione. Inoltre, in quanto risultati di *questi* processi (divisione e rimozione della materia), gli enti matematici sono *posteriori* agli enti fisici dal punto di vista della definizione. Infatti, se gli enti matematici sono ottenuti dagli enti fisici innanzitutto per *divisione* e poi per *rimozione* della materia (piuttosto che per *astrazione*), il processo non presuppone che si abbia già una definizione degli enti matematici.

Dal fatto che gli enti matematici sono *posteriori* agli enti fisici dal punto di vista della definizione segue che gli enti fisici *non* sono composti da una forma matematica e da una materia (definibile senza la forma dell'ente naturale). Per esempio, la concavità intesa come proprietà matematica – o come una superficie matematica concava – è posteriore al naso camuso (o a qualsiasi altro ente naturale da cui può essere derivata). Quindi dire che il naso camuso è composto dalla concavità matematica e dalla materia del naso equivale a *invertire* l'ordine della relazione tra enti fisici e enti matematici. Più precisamente, equivale a derivare la concavità matematica dal naso camuso, separandola dalla materia, a ipostatizzarla come ente matematico, e poi a rimetterla nella materia del naso per ottenere il naso camuso. Ma questa operazione è incompatibile con la filosofia della matematica di Aristotele, proprio perché gli enti matematici sono *posteriori* agli enti fisici dal punto di vista della definizione.

Quindi, gli enti fisici *non* sono composti da una forma matematica e da una materia. Resta da verificare se la filosofia della matematica di Aristotele esclude anche che gli enti fisici siano composti da una forma e da una materia, definibili separatamente, cioè da una forma che è diversa da quella matematica ma che, come quella matematica, è definibile senza la materia dell'ente naturale. Anche se rafforzata da una diversa interpretazione dello status degli enti matematici, l'ipotesi dell'inestricabilità è ancora esposta a varie obiezioni.²

¹ Per esempio, il luogo è un limite/superficie fisico (*Phys.* IV.4.212a20-21), l'istante è un limite/punto fisico (*Phys.* IV.10.218a18-25; IV.11.220a4-5, 9-22).

² V. CASTON, *art. cit.*, p. 33, ritiene che la distinzione tra forma e materia implichi che la

In particolare, si potrebbe obiettare che, in fondo, quella del naso camuso è solo un'analogia, per quanto importante.¹ Anche se dalle forme degli enti naturali è possibile derivare forme matematiche, le forme degli enti naturali includono molti altri aspetti che non hanno nulla a che fare con gli enti matematici. In particolare, le forme degli enti naturali sono il fine di cui la materia degli enti naturali è il mezzo. Non a caso, in *Phys.* II.2, subito dopo aver utilizzato l'analogia con il naso camuso, Aristotele spiega in che modo la forma e la materia degli enti naturali costituiscono un'unità, proprio ricorrendo alla relazione fine-mezzo.² Questa relazione è poi descritta in *Phys.* II.9 come una relazione ipoteticamente necessaria in cui la forma/fine funge da antecedente e la materia/mezzo da conseguente di un'implicazione: se ci sarà una casa (o un essere umano o un qualsiasi altro ente fisico), è necessario che ci sia la materia adatta alla sua realizzazione.³ Sulla base di ciò, si potrebbe quindi ipotizzare che le forme degli enti naturali, come le forme matematiche, sono separate dalla materia dal punto di vista della definizione e che, come le forme matematiche, sono inseparabili dalla materia dal punto di vista dell'esistenza, *ma in un senso diverso*. Le forme matematiche non esistono senza la materia, perché sono il risultato di operazioni mentali realizzate su enti composti di forma e materia. Le forme naturali non esistono senza la materia, perché la loro definizione *implica* (in modo ipoteticamente necessario) una certa materia.

Qualche elemento per comprendere se questa interpretazione è valida o meno è fornito in *DA* I.1 403a25-b9, dove Aristotele introduce e spiega la nozione di *logoi enyloi*.

6. I LOGOI ENYLOI E LA DEFINIZIONE DELLA RABBIA

La nozione di *logoi enyloi* è introdotta come conseguenza delle prove sulla paura e la rabbia presentate alle righe 403a19-24. Subito dopo aver introdotto questa nozione, Aristotele illustra il tipo di definizione che bisogna fornire dei *logoi enyloi*, usando come esempio la definizione dell'arrabbiarsi: «l'arrabbiarsi è un certo movimento di un tale corpo o parte o potenza [causato]

teoria di Aristotele sia un qualche tipo di dualismo e che presupponga una distinzione tra due *tokens* o *types* o descrizioni. In D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza ed essenza in Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 2005, ho avanzato una proposta su come intendere l'ilemorfismo aristotelico in termini non dualistici (limitatamente ai processi nutritivo-riproduttivi). Nella sezione 6 del presente saggio, avanziò qualche ulteriore suggerimento in proposito, derivandolo dal modo in cui Aristotele concepisce la struttura delle definizioni.

¹ J. G. LENNOX, 'As if we were investigating snubness': Aristotle on the prospects for a single science of nature, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», xxxv, 2008, pp. 149-186, cfr. pp. 173-174.

² 194a27-b15.

³ *Phys.* II.9; *PA* I.1.642a1-13.

da questo e in vista di questo». ¹ Infine, Aristotele distingue la definizione appena fornita da quella del dialettico e da quella del fisico non aristotelico e presenta la prima come una combinazione o sintesi delle altre due (*ex amphoin*). ² La definizione del dialettico è una definizione della sola forma: l'arrabbiarsi è «desiderio di vendetta o qualcosa di questo tipo». ³ Quella del fisico non aristotelico è una definizione della sola materia: l'arrabbiarsi è «il ribollimento del sangue e del caldo intorno al cuore». ⁴ Quindi la definizione di Aristotele (cioè del fisico aristotelico) è una combinazione o sintesi della forma e della materia.

Il problema centrale è capire in che senso la definizione del dialettico sia una definizione della forma, in che senso quella del fisico non aristotelico sia una definizione della materia e in che senso quella del fisico aristotelico sia *ex amphoin*. Chiaramente, in base all'ipotesi dell'inestricabilità, la definizione del dialettico non è *propriamente* una definizione della forma, perché la forma non è definibile senza la materia. Allo stesso modo, la definizione del fisico non aristotelico non è *propriamente* una definizione della materia, perché la materia non è definibile senza la forma. Quindi, la definizione del fisico aristotelico non è la somma o la combinazione delle altre due definizioni. Piuttosto la definizione del fisico aristotelico coglie un'unità inestricabile. Le altre due definizioni, invece, sono relative ad aspetti derivati da questa unità inestricabile e che, una volta derivati, non sono più la forma e la materia del *definiendum*.

Il modo in cui Aristotele spiega la nozione di *logoi enyloi* sembra suggerire questa interpretazione. Innanzitutto, la definizione del fisico aristotelico non è la mera somma o combinazione delle altre due definizioni: non vi è una corrispondenza 1:1 tra le componenti della definizione del fisico aristotelico, da una parte, e le altre due definizioni, dall'altra. Inoltre, la definizione del fisico aristotelico non è tale per cui si possa o, almeno, si possa facilmente identificare una componente puramente formale (la forma dell'arrabbiarsi) e una componente puramente corporea (la materia dell'arrabbiarsi). In terzo luogo, l'ipotesi che la definizione *non* sia analizzabile in una componente puramente formale e in una componente puramente corporea sembra suggerita soprattutto dalle righe 403b2-7. Qui, dopo aver affermato che la definizione del dialettico riguarda la sola forma o *logos*, Aristotele sottolinea che, affinché la forma di qualcosa esista, è necessario che sia in una certa materia.

Infatti, è necessario che la forma [*logos*], questa qui, cioè della cosa, sia in una tale materia, se sarà (403b2-3).

¹ 403a26-27. Su questa definizione fisica, vedi C. VIANO, *art. cit.* Sulla definizione non fisica dello stesso *pathos*, vedi EADEM, *Le paradigme des passions: Aristote et les définitions non physiques de la colère*, «Journal of Ancient Philosophy», VIII, 1, 2014, pp. 1-19.

² 403b8-9.

³ 403a30-31.

⁴ 403a31-b1.

Si tratta dell'implicazione ipoteticamente necessaria in cui la forma funge da antecedente e la materia da conseguente. A prima vista, l'idea che la forma di qualcosa *esiste* solo se è nella materia di quella cosa sembra significare che la forma non è separata dalla materia dal punto di vista dell'*esistenza*, e non che non è separata dalla materia dal punto di vista della definizione. Ma, analizzando la questione più attentamente, le cose non sembrano stare così. Consideriamo l'esempio di Aristotele:

Della casa, per esempio, una definizione [*scil.* quella del dialettico] è siffatta, cioè che <la casa> è un riparo che difende dalla distruzione di venti, piogge e caldo, mentre l'altro [*scil.* il fisico non aristotelico] dirà che è pietre e mattoni e legni, e l'altro ancora [*scil.* il fisico aristotelico] che è la forma [*to eidos*] in queste cose e in vista di queste cose (403b3-7).

Se la definizione del dialettico cogliesse davvero la forma della casa, allora la precisazione che la forma non esiste senza la materia della casa sarebbe inappropriata. Infatti, un «riparo che difende dalla distruzione di venti, piogge e calore», se esiste, è necessariamente *in una materia*, ma non necessariamente *nella materia di una casa*. Può esistere in qualsiasi cosa che è «un riparo che difende dalla distruzione di venti, piogge e calore», ma che non è una casa. Analogamente, un «desiderio di vendetta», se esiste, è necessariamente *in una materia*, ma non necessariamente *nella materia della rabbia*, perché può esistere in una materia diversa, come quando si desidera freddamente la vendetta.¹

Si potrebbe obiettare che le definizioni dialettiche della casa e della rabbia qui fornite sono solo esempi, cioè che non sono accurate. In altre parole, si potrebbe obiettare che nulla esclude che sia possibile fornire una definizione dialettica della casa che è vera solo della casa. Una simile definizione dialettica sarebbe una definizione della forma della casa, che non include la materia della casa, e dalla quale è possibile dedurre, in modo ipoteticamente necessario, la materia della casa. Quindi, forma e materia sarebbero separate dal punto di vista della definizione e tali che dalla forma si deduce necessariamente la materia.

Questa ipotesi comporta tuttavia una serie di difficoltà. Innanzitutto, alla riga 403a2 Aristotele qualifica come vuote le definizioni dialettiche proprio perché non sono ottenute a partire da un'indagine sui fenomeni e quindi non sono tali che da esse sia possibile dedurre gli accidenti per sé del *definiendum*. Questo suggerisce che da una definizione dialettica, per quanto accurata, non sia possibile dedurre neppure la materia del *definiendum*. Se infatti fosse possibile dedurre la materia del *definiendum*, allora sarebbe possibile dedurre anche gli accidenti per sé del *definiendum*.²

¹ *Rhet.* II.14.1390a15 sgg. Su questo punto e sull'impossibilità di dedurre dalla definizione dialettica di una cosa la materia di quella cosa, vedi D. CHARLES, *art. cit.*, pp. 10-11.

² È importante notare che, in *DA* I.1, Aristotele considera come dialettiche solo le defini-

Al carattere vuoto delle definizioni dialettiche Aristotele sembra far riferimento anche alle righe 403b9-10, quando afferma che non vi è nessuno che studia i *pathe* della materia, cioè i *pathe* non separabili, in quanto separabili.

Oppure non vi è nessuno che studia le affezioni della materia che non sono separabili, <cioè nessuno che le studia> in quanto separabili [...] (403b9-10).

Con ciò Aristotele potrebbe voler dire che nessuno studia *scientificamente* i *pathe* inseparabili in quanto separabili, perché considerare i *pathe* della materia in quanto separabili non equivale a fare un'indagine *scientifica*, ma a fare un'indagine su qualcosa che non esiste di per sé e che è il risultato della rimozione della materia da qualcosa che non può essere separato dalla materia.¹ Inoltre, il fatto che dalla forma di qualcosa sia possibile dedurre, secondo *necessità* ipotetica, la materia di quella cosa, sembra richiedere che l'antecedente dell'implicazione includa in qualche modo il conseguente. Se così non fosse, infatti, l'implicazione non potrebbe essere *necessaria* neppure ipoteticamente. Si tratterebbe piuttosto di un'inferenza induttiva, cioè ampliativa, e non di un'implicazione necessaria.² Se così stanno le cose, allora il fatto che la forma e la materia siano in una relazione fine-mezzo tale che il fine implica il mezzo secondo *necessità* ipotetica non è un argomento a favore dell'ipotesi che la forma e la materia sono separate dal punto di vista della definizione, ma piuttosto un argomento a favore dell'ipotesi che non lo sono.

In sintesi, dicendo che la forma della casa, se esiste, è necessariamente in una tale materia, Aristotele sembra riferirsi alla forma intesa come inseparabile dalla materia non solo dal punto di vista dell'esistenza ma anche da quello della definizione, cioè all'aspetto formale dell'unità inestricabile forma-materia: la forma *della casa* non è un qualsiasi riparo ma quel tipo di riparo che è realizzato in una determinata materia; la forma *dell'arrabbiarsi* non è un qualsiasi desiderio di vendetta, ma quel desiderio di vendetta che è realizzato in un certo ribollire del sangue intorno al cuore. Lo stesso vale per la definizione del fisico non aristotelico.³ Quindi la forma e la materia che

zioni qualificate come incomplete e vuote. Ciò di per sé non esclude la possibilità che esistano definizioni dialettiche non vuote, cioè capaci di cogliere il *definiendum*. In base all'interpretazione qui difesa, una definizione dialettica non vuota, se esiste, è tale in quanto include anche la materia. Su questo punto, vedi D. CHARLES, *art. cit.*, p.11 e nota 20.

¹ Per questa lettura, vedi D. CHARLES, *art. cit.*, p. 12 e nota 22.

² Sulle inferenze ampliative e quelle non ampliative, vedi C. CELLUCCI, *Rethinking Logic: Logic in Relation to Mathematics, Evolution and Method*, Springer, 2013; E. IPPOLITI, *Logica*, Milano, Egea, 2016.

³ A proposito della materia, qualche ulteriore indicazione è fornita dalla sezione XXVII dei *Problemata physica*, che è dedicata alla paura e alla rabbia (vedi W. W. FORTHENBAUGH, *Problemata 27: Problems Connected with Fear and Courage*, in *The Aristotelian Problemata physica*, ed. R. Mayhew, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 311-320; L. M. CASTELLI, *Manifestazioni somatiche e fisiologia delle «affezioni dell'anima» nei Problemata aristotelici*, in *Studi sui Problemata Physica*

compaiono nella definizione delle emozioni, dei *pathe* dell'anima e, più in generale, degli enti naturali costituiscono un'unità psico-fisica inestricabile.

7. CONCLUSIONE E AGENDA

In base all'analisi qui proposta, il principale e più forte argomento a favore dell'ipotesi che le emozioni, gli altri *pathe* dell'anima e, più in generale, gli enti naturali siano unità psico-fisiche inestricabili è dato dalla differenza tra enti naturali e enti matematici. Più precisamente, è dato dalla differenza tra l'inseparabilità dalla materia propria degli enti naturali e quella propria degli enti matematici. La differenza tra questi due tipi di inseparabilità implica che la forma di ciascun determinato ente naturale non è separata, dal punto di vista della definizione, dalla materia di quell'ente naturale. Tuttavia, questa implicazione è valida solo se gli enti matematici sono intesi come il risultato non di un'astrazione dagli enti fisici, bensì di un'operazione di divisione, prima, e di rimozione della materia, poi. Un secondo argomento a favore dell'ipotesi dell'inestricabilità è dato dal fatto che la relazione di necessità ipotetica che lega la forma e la materia sembra richiedere che la forma includa in qualche modo la materia, cioè che sia una forma 'impura', non separata dalla materia dal punto di vista della definizione. Altri argomenti a favore di questa interpretazione potrebbero essere forniti da un'indagine sulla struttura della definizione, indagine di cui mi limito qui ad abbozzare un possibile schema.¹

L'idea che la definizione (nel senso di *definiens*) dei *logoi enyloi* sia un'unità inestricabile di forma e materia sembra in linea con il fatto che, secondo Aristotele, la definizione è il discorso massimamente unitario: pur essendo composto di parti (il genere e la differenza), il *logos* definitorio significa un'unica cosa, e non una molteplicità di cose.² Inoltre, a differenza di altri discorsi unitari (come l'affermazione semplice: 'uomo è bianco'), la definizione non significa un'unità accidentale, cioè un'unica cosa di un'unica cosa, ma un'unità essenziale in cui il genere funge da materia, che viene modificata, per così dire, internamente dalla differenza.³ Il fatto che il genere e la differenza siano definibili l'uno indipendentemente dall'altra non significa che

di Aristotele, a cura di B. Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 239-274). Qui, sono distinti accuratamente i processi corporei di ciascun particolare *pathos*: laddove la paura e la rabbia sembrano caratterizzate dallo stesso processo corporeo, l'autore si impegna a mostrare che si tratta invece di processi corporei differenti e solo apparentemente uguali.

¹ Un'indagine di questo tipo, relativa all'ilemorfismo e alla struttura della definizione, è proposta da M. PARAMATZIS, *What is a Form in Aristotle's Hylomorphism?*, «History of Philosophy Quarterly», xxxii, 3, 2015, pp. 195-216.

² *Metaph. Z* 12-13; *Metaph H* 6; *De Int.* 5.17a13-15; *Post An.* II.6.92a29-33.

³ *Metaph. Z* 12.1037b13-18, 1038a5-9. Sulla modificazione 'interna' del genere, vedi D. QUARANTOTTO, *Dalla diversità per specie alle condizioni di possibilità dell'essenza. Aristotele, Metaphysica I* 8, 9, 10, «Metexis», xvii, 2004, pp. 25-53.

la definizione sia composta da due parti definibili l'una indipendentemente dall'altra. Infatti, il genere, in quanto definibile indipendentemente da una certa differenza, non è la stessa cosa del genere, in quanto parte di una definizione che si compone di quel genere e di quella differenza, perché all'interno della definizione il genere è modificato dalla differenza.

Diversi passi del *corpus* sono dedicati al tema dell'unità della definizione. Tra questi, *Metaphysica* H 6 sembra particolarmente interessante rispetto all'ilemorfismo, perché qui Aristotele critica, tra gli altri, quanti definiscono il vivere come «composizione o ciò che compone anima e corpo». ¹ L'errore di costoro consiste nel fatto che cercano di ottenere un'unità a partire da una molteplicità, ma questo, nel caso della definizione, è impossibile. L'unità della definizione è data piuttosto dal fatto che la materia prossima e la forma sono *una stessa e unica cosa*, l'una in potenza e l'altra in atto. ² Perciò, ricercare la causa della loro unità «è lo stesso che ricercare la causa per cui l'uno è uno». ³

Significativamente questa stessa idea è ripresa in *De anima* II 1 (412b6-9), subito dopo la definizione della *psyche* come «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza».

Perciò non bisogna ricercare se l'anima e il corpo sono uno, come neppure <se lo sono> la cera e la figura, né in generale la materia di ciascuna cosa e ciò di cui la materia <è materia>. Infatti, benché ⁴ l'uno e l'essere si dicano in molti modi, il principale è l'atto.

In base all'interpretazione qui difesa, questo passo non significa che l'anima e il corpo, pur essendo separati dal punto di vista della rispettiva definizione, formano un'unità all'interno della definizione di un *pathos* dell'anima o di un ente naturale. Significa piuttosto che l'anima e il corpo formano un'unità all'interno della definizione proprio perché non sono separati dal punto di vista della rispettiva definizione: definire non significa unire ciò che per sua natura è diviso (produrre l'uno dai molti), ma articolare ciò che per sua natura è unito (distinguere gli aspetti di un intero che svolgono ruoli diversi, cioè i ruoli in virtù di cui l'intero è un intero). ⁵ La vita, le emozioni, i *pathe* dell'anima e gli enti naturali non sono «composizioni di anima e corpo», ma unità inestricabili di anima e corpo.

¹ 1045b11-12.

² 1045b18-19.

³ 1045b19-20. Queste affermazioni di Aristotele sembrano escludere l'ipotesi che l'unità di forma e materia sia l'unità di due descrizioni diverse della stessa cosa (per questa ipotesi, vedi V. CASTON, *art. cit.*, p. 33, e *supra*, p. 187, nota 3). Infatti, quest'ultimo tipo di unità è accidentale e non essenziale. Inoltre, il fatto che una stessa cosa sia descrivibile in due modi diversi non implica che le due descrizioni siano tali per cui l'una corrisponde alla potenza e l'altra all'atto della cosa.

⁴ Qui leggo *epei* con valore concessivo (cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz, 1870, II ed., p. 266).

⁵ Sulla differenza tra queste due operazioni e sulla rilevanza che questa differenza ha nella filosofia di Aristotele, vedi P. LASPIA, *L'articolazione linguistica. Origini biologiche di una metafora*, Roma, Nuova Italia Scientifica, 1997. Sulle modalità dell'articolazione dell'unità forma-materia in cause distinte, vedi D. QUARANTOTTO, *Causa finale*, cit.