



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

Bruno Centrone, *La componente corporea delle affezioni dell'anima in Aristotele*, in *Anima-corpo alla luce dell'etica. Antichi e moderni*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 2015 (collana "Lessico Intellettuale Europeo", n. 124), pp. 19-34

Parole chiave: **anima-corpo**

BRUNO CENTRONE

## LA COMPONENTE CORPOREA DELLE AFFEZIONI DELL'ANIMA IN ARISTOTELE

L'interazione tra anima e corpo costituisce per la filosofia un tema privilegiato e ricorrente, a partire dall'antichità. In Aristotele, non costituendo l'anima una sostanza separata che dia luogo a un dualismo con il corpo, la questione non si pone nei termini, più consueti a partire da un certo momento storico, di come sia possibile l'interazione tra un'entità immateriale e una materiale.<sup>1</sup> Gli scritti aristotelici sono stati comunque oggetto d'indagine approfondita da parte della critica, poiché il problema del rapporto emerge comunque, una volta che la ψυχή sia stata separata, almeno nel pensiero (λόγῳ, per usare l'espressione aristotelica), e abbia acquisito una sua consistenza onto-gnoseologica.

Oggetto di questo studio non sarà il tema, largamente discusso nella letteratura, del rapporto anima-corpo, ma quello più specifico della componente corporea e fisiologica delle affezioni dell'anima (πάθη τῆς ψυχῆς) secondo Aristotele.<sup>2</sup> Più in particolare, la questione verrà analizzata in relazione a quelle affezioni che possono essere definite emozioni, poiché, pur essendo le emozioni solo un particolare tipo di πάθη (accanto alle percezioni e, in parte, al pensiero), esse rappresentano un caso paradigmatico, ed è su di esse che principalmente verte l'analisi di Aristotele.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Si veda su questo punto C. RAPP, *Interaction of Body and Soul: What the Hellenistic Philosophers Saw and Aristotle Avoided*, in *Common to Body and Soul*, ed. by R. A. H. King, Berlin-New York, De Gruyter, 2006, pp. 187-208, part. pp. 204-208.

<sup>2</sup> Si vedano in proposito P. J. VAN DER EIJK, *The Matter of Mind. Aristotle on the Biology of 'Psychic' Processes and the Bodily Aspects of Thinking*, in *Aristotelische Biologie. Intentionen, Methoden, Ergebnisse*, ed. by W. Kullmann, S. Föllinger, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1997, pp. 231-258; C. RAPP, *Aristoteles. Rhetorik*, übersetzt und erläutert von C. R., Berlin, Akademie Verlag, 2002, II, pp. 550-552; L. M. CASTELLI, *Manifestazioni somatiche e fisiologia delle "affezioni dell'anima" nei Problemata physica*, in *Studi sui Problemata physica aristotelici*, a cura di B. Centrone, Napoli, Bibliopolis, 2011, pp. 239-274.

<sup>3</sup> Sulle emozioni in Aristotele si vedano principalmente S. R. LEIGHTON, *Aristotle and the Emotions*, «Phronesis», XXVII, 1982, pp. 144-174; W. W. FORTENBAUGH, *Aristotle on Emotion*,

Solo con Platone e Aristotele il problema della componente corporea delle affezioni dell'anima viene in primo piano. Nell'orizzonte di pensiero pre-filosofico del mondo greco arcaico, e anche per la maggior parte dei cosiddetti presocratici, la questione è ancora priva di senso. Un palese riscontro si ha nella difficoltà di individuare una distinzione netta, nei poemi omerici, tra l'organo fisico e la sua funzione. Nel pensiero arcaico la corporeità dei fenomeni che definiremmo sensitivi, emotivi, intellettivi è il dato di partenza immediatamente sperimentabile. Il problema del rapporto tra lo psichico e il fisico può avere origine solo una volta che i due ambiti siano stati distinti con chiarezza, cosa che non avviene sino a Platone. Solo dopo la 'scoperta', a opera di Platone, della ψυχή come centro coordinatore di funzioni psichiche differenziate, sensoriali, emotive e intellettuali, ha senso chiedersi se responsabile dei fenomeni psichici, e più in particolare di quelli emotivi, sia l'anima, o il corpo, o la loro interazione. Platone è di conseguenza il primo a stabilire, contro il modo di pensare comune, che in talune circostanze ciò che si ritiene riconducibile al corpo è in realtà di pertinenza dell'anima. In un significativo passo del *Teeteto* si stabilisce, in base a una distinzione linguistica sospetta di cavillosità, ma dichiarata in questo caso necessaria, che soggetto del sentire/percepire non sono direttamente le facoltà sensoriali e i relativi organi corporei, ma l'anima, che sente/percepisce attraverso essi: ciò *con cui* (ᾧ, *Theaet.* 184c7) sentiamo/percepriamo è l'anima, mentre i sensi sono ciò *mediante cui* (δι' οὗ, 184c6-7; δι' ὧν, 184e5; 185c7) l'anima sente.

Sarebbe in effetti ben strano, ragazzo mio, se la molteplicità delle percezioni particolari risiedesse in noi come in cavalli di legno, senza che tutti queste convergessero verso un'unica forma determinata, l'anima o come la si voglia chiamare, con la quale, mediante queste cose (διὰ τούτων) come mediante strumenti, noi percepiamo ciò che è percepibile (PLATO, *Theaet.* 184d1-5, trad. F. Ferrari).

Una volta giunta a compimento definitivo la distinzione tra corpo e anima, Aristotele si trova di fronte al problema di definire con chiarezza il rapporto tra le affezioni riconducibili all'anima e la loro componente corporea;

---

London, Duckworth, 1975; ID., *Aristotle's Rhetoric on Emotions*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LII, 1970, pp. 40-70 (anche in *Aristotle: The Classical Heritage of Rhetoric*, ed. by K. V. Erickson, Metuchen (N.J.), Scarecrow Press, 1974, pp. 205-234, e in J. BARNES *et al.*, *Articles on Aristotle*, II: *Ethics and Politics*, New York, St. Martin Press, 1978, pp. 133-153; A. OKSENBERG RORTY, *Aristotle on the Metaphysical Status of Pathos*, «The Review of Metaphysics», XXXVII, 1984, pp. 521-546; J. COOPER, *An Aristotelian Theory of the Emotions*, in *Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. by A. O. Rorty, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1996, pp. 238-257; C. RAPP, *Rhetorik*, cit. (*supra*, nota 2), part. pp. 543-583. Per una chiarificazione basilare della nozione di 'affezioni dell'anima' in Aristotele si veda L. CASTELLI, *op. cit.* (*supra*, nota 2), part. pp. 243-254.

la sua tendenza generale, rispetto a Platone, è quella di rivalutare l'importanza della seconda, o meglio, di stabilire per le affezioni dell'anima un modello di unità psico-fisica. La sua posizione in merito è spiegata con relativa chiarezza in un passo cruciale del *De anima* (403a3 sgg.), in cui viene posto, nella consueta forma aporetica, il problema, se le affezioni dell'anima riguardino il complesso di corpo e anima, o se ve ne siano alcune peculiari della ψυχή. La sua risposta definitiva è che

sembra che tutte le affezioni dell'anima abbiano luogo insieme al corpo; la mitezza, la paura, la commozione, l'audacia, e inoltre la gioia e l'affetto. Insieme ad essi infatti il corpo patisce qualcosa (ARIST., *De an.* 403a16-19).

La questione sembra rimanere problematica, per Aristotele, solo in relazione al pensare, ma qualora quest'ultimo sia sempre connesso a una rappresentazione (φαντασία), esso implicherà in ogni caso una modificazione corporea; diversamente l'anima sarebbe separabile (e dunque sostanza alla maniera platonica, cosa che evidentemente Aristotele non ammette).<sup>4</sup>

Nella prospettiva di Aristotele qualsiasi indagine condotta sui πάθη deve dunque prendere in considerazione entrambi gli aspetti, formale e materiale, nella loro sintesi, anche se lo studio della componente corporea (ad esempio, nel caso dell'ira, il ribollire del sangue) sarà di pertinenza dello studioso di questioni naturali (φυσικός), mentre il dialettico si occuperà dell'aspetto formale, definendo, ad esempio, l'ira come un desiderio di ricambiare un torto che si ritiene subito ingiustamente. La posizione aristotelica implica però che anche il φυσικός debba tenere in considerazione l'aspetto formale: l'ira, ad esempio, non dovrebbe essere semplicemente definita «ribollire del sangue», ma «ribollire del sangue» in un determinato contesto che individua le ragioni formali dell'ira,<sup>5</sup> e questo perché da quel particolare ribollire del sangue l'affezione emotiva è inseparabile, anche sotto il profilo della considerazione astratta.<sup>6</sup> Per altri versi il dialettico potrà in alcuni casi tenere nel debito conto l'aspetto materiale e corporeo, anche se all'interno di particolari prospettive ciò potrà risultare ininfluenza. Un caso tipico, a questo proposito, è rappresentato dalla trattazione delle emozioni nella *Retorica* (II 2-11), dove l'analisi della componente corporea ha, per ragioni compresen-

<sup>4</sup> Cfr. ARIST., *De an.* 403a8-16. Il problema rimane aperto, come è noto, in relazione all'intelletto agente, incorporeo e impassivo; cfr. *De an.* 429a10-430a25. Sulle componenti corporee del pensiero nel *De anima* e negli scritti zoologici si veda P. VAN DER EIJK, *op. cit.* (nota 2), part. pp. 241-258; nei *Problemata*, cfr. L. CASTELLI, *op. cit.* (nota 2), part. pp. 268-270.

<sup>5</sup> Cfr. OKSENBERG RORTY, *Aristotle on the Metaphysical Status of Pathē*, cit., p. 531.

<sup>6</sup> Diversamente da entità che, sebbene inseparabili, non sono considerate come proprietà di un determinato corpo e sono il risultato di un'astrazione, come gli enti matematici; cfr. *De an.* 403b7-16.

bili, un peso molto limitato, se non inesistente. Il retore non può infatti influire *direttamente* su di essa (non può cioè provocare un'emozione agendo sulla componente fisica del suo pubblico), e anche se, per ipotesi, fosse in grado di farlo, si tratterebbe in questo caso di mezzi estrinseci all'arte.<sup>7</sup>

La presenza di una reazione corporea immediata e visibile rappresenta in effetti una caratteristica distintiva del *pathos* rispetto ad altre condizioni dell'anima più stabili, come gli stati abituali (ἔξις, *habitus*). In quanto affezione momentanea il *pathos* si manifesta immediatamente a livello corporeo. Come spiegato nell'*Etica Nicomachea*, la vergogna, ad esempio, comporta l'arrossire, come la paura l'impallidire, e proprio per questo motivo non se ne può parlare in termini di virtù; la virtù (ἀρετή) rientra infatti nella categoria della ἔξις, disposizione o possesso stabile che implica un determinato atteggiamento verso le affezioni. Il fatto che le reazioni in questione siano corporee è considerato un argomento per inquadrarle nel genere del *pathos* anziché in quello della ἔξις.

Riguardo al pudore, non è opportuno parlarne come di una virtù, infatti assomiglia più a una passione che a uno stato abituale. Ciò nonostante lo si definisce come «timore di avere cattiva fama», e ha come effetto cose paragonabili a quelle che derivano dalla paura delle cose terribili: chi si vergogna arrossisce, chi teme per la sua vita impallidisce. Quindi entrambe le reazioni hanno evidentemente in qualche modo un aspetto fisico, e ciò è la ragione per cui si ritiene che siano passioni, più che stati abituali (ARIST., *Eth. Nic.* 1128b10-15, trad. C. Natali).

Nel *De anima* Aristotele porta a conferma della sua tesi generale due indizi: 1. talvolta, in presenza di παθήματα veementi, non ci si adira o non si prova paura (le emozioni menzionate, collera e paura, sono quelle le cui manifestazioni fisiche immediate sono tra le più evidenti), non si verifica cioè il *pathos* corrispondente. Ciò, presumibilmente, perché a livello corporeo non sussistono le necessarie condizioni fisiologiche (si è, ad esempio, troppo freddi perché si verifichi il ribollire del sangue). παθήματα sembra dunque avere qui, più che il significato di 'emozioni', quello di 'eventi' che si riflettono in una rappresentazione mentale propria dell'anima, la quale a sua volta giustificherebbe l'insorgere dell'emozione. 2) Talvolta, nella situazione opposta, cioè in presenza di fenomeni modesti e insignificanti, si verifica un sommovimento emotivo, quando il corpo si trova già per suo con-

---

<sup>7</sup> Può essere utile, tutt'al più, per il retore, che deve sapere quali soggetti siano propensi a provare un certo *pathos*, conoscere le caratteristiche fisiologiche che favoriscono tale emozione, come la natura fredda dei vecchi, cfr. ARIST. *Rhet.* 1389b29-32. Sapendo che i vecchi sono raffreddati per natura e che l'ira consiste, dal punto di vista materiale, in un riscaldamento, si può immaginare che il retore, consapevole in determinate circostanze della difficoltà di suscitare questo *pathos*, si regolerà di conseguenza.

to in una condizione che favorisce un certo *pathos*, quella ad esempio in cui ci si trova quando si è adirati. Questo secondo caso viene formulato in maniera ancora più radicale: talvolta, pur non accadendo nulla di temibile, ci si trova in condizioni *simili* a quelle di chi prova paura (ὅταν ὀργῆ τὸ σῶμα καὶ οὕτως ἔχη ὥσπερ ὅταν ὀργίζεται, *De an.* 403a22; quello che forse oggi chiameremmo 'attacco di panico'.

A parte alcune ambiguità, e cioè l'occorrenza del termine *παθήματα*, che come si è appena visto non sembra qui propriamente significare 'emozione', e l'affermazione che nel secondo caso ci si trova a sperimentare il *pathos* proprio di chi ha paura (ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται τοῖς τοῦ φοβουμένου, 403a24), va sottolineato che i due casi portati non rappresentano esempi di *pathos* in senso proprio, ma piuttosto di una sua assenza: l'affezione che si produce in questi casi è un'emozione imperfetta, e Aristotele intende provare la sua tesi per via di esempi negativi. Nonostante l'esplicita formulazione il punto decisivo sembra essere, non semplicemente l'idea che alle emozioni si accompagna sempre una modificazione corporea, ma piuttosto la tesi che conclude il ragionamento: εἰ δ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν (403a24-5): stando così le cose, risulta chiaro che le affezioni emotive sono ragioni formali in una materia, λόγοι ἔνυλοι, secondo il noto schema ileomorfo di Aristotele. In altre parole, perché si dia un *pathos* in senso proprio, non sono sufficienti, prese ciascuna di per sé, né una situazione che oggettivamente potrebbe configurare un *pathos*, ma rimane priva di un corrispettivo fisiologico, né un'alterazione a livello corporeo. Perché si possa parlare, ad esempio, di paura in senso proprio, devono darsi, sia una situazione oggettivamente temibile (cioè un pericolo distruttivo e imminente, secondo la definizione di φόβος data nella *Rhetorica*<sup>8</sup>) cui corrisponde una rappresentazione mentale (ciò che nella filosofia contemporanea si definirebbe la 'intenzionalità di un'emozione'), sia la corrispondente modificazione corporea.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> ARIST., *Rhet.* II 1382a21-22.

<sup>9</sup> Per illustrare questo punto C. RAPP, *op. cit.* (*supra*, nota 2), pp. 551-552 ha efficacemente impiegato un brano da *La montagna incantata* di Thomas Mann. Il cuore del protagonista, Hans Castorp, batteva veloce e ben percettibile sin dal suo arrivo a Davos, ma poi, dopo aver conosciuto madame Chauchat, «[...] non si poteva dire che battesse per conto proprio, senza motivo e senza rapporto con l'anima. Il motivo ormai c'era [...] un moto giustificativo dell'anima si poteva bene addurre per spiegare senza sforzo quella esaltata attività corporale. Bastava che Giovanni Castorp pensasse alla signora Chauchat. per avere la sensazione corrispondente al battito del suo cuore» (trad. B. Giachetti Sorteni). Le palpitazioni di Hans Castorp, dovute a cause fisiologiche, costituiscono un processo fisico senza rapporto con l'emozione. Dopo l'incontro con Madame Chauchat, il battito veloce del cuore, materialmente identico a prima, è posto in rapporto a una rappresentazione mentale, e solo a questo punto il complesso dei due dati produce l'emozione in senso proprio.

Un esempio del primo caso di emozione imperfetta si trova nella *Rhetorica* (1380b10-13), dove Aristotele ricorda il caso di Ergofilo: sebbene gli ateniesi fossero più adirati con lui che con Callistene, lo mandarono assolto perché il giorno prima avevano condannato quest'ultimo. L'implicazione evidente è che in tal modo la loro ira aveva trovato uno sfogo. Qui sembra plausibile sostenere che determinante in tal senso è la condizione corporea pregressa: benché la rappresentazione mentale, cioè la componente cognitiva dell'emozione, sia la medesima (o anzi giustifichi una collera maggiore nel caso di Ergofilo), il *pathos* si presenta in maniera attenuata o non si presenta affatto, poiché lo sfogo ha alterato la fisiologia di base; pur sussistendo le condizioni oggettive che costituiscono l'aspetto formale dell'emozione e giustificerebbero il suo insorgere, essa non ha luogo.

Il secondo caso può invece essere esemplificato da quello che si potrebbe definire l'effetto 'inerziale' delle emozioni; una volta venuta meno la causa dell'emozione, una forma imperfetta di *pathos* persiste nondimeno, poiché il processo fisico messo in moto procede ormai per suo conto, indipendentemente dalle intenzioni del soggetto. Un esempio eloquente in relazione a un *pathos* che non rappresenta un'emozione in senso proprio, il ricordare, è fornito nel *De memoria et reminiscentia*.<sup>10</sup>

Segno che questa affezione è qualcosa di corporeo e che la reminiscenza è la ricerca, all'interno di ciò che è corporeo, di una immagine, è il fatto che essa agita alcuni quando non sono in grado di ricordare, per quanto vi rivolgano la mente con intensità, e che nondimeno ricordano quando non si sforzano più di farlo, soprattutto i melanconici; sono loro, infatti, a essere fortemente mossi dalle immagini. Causa del fatto che non è in loro potere [ricordare] è che, come non è in potere di quelli che hanno lanciato (qualcosa) farlo fermare, così chi ricorda e va a caccia delle immagini mette in movimento qualcosa di corporeo, in cui è la sede dell'affezione. E sono agitati soprattutto quelli che si trovano ad avere l'umore intorno alla sede della sensazione; esso infatti, una volta messo in movimento, non si ferma facilmente, sino a che ciò che veniva cercato torna in mente e il movimento trova la via diretta. (*De mem.* 453a14-26).

Aristotele intende qui dimostrare la tesi che il fenomeno del ricordare implica un'affezione corporea: il processo per cui si ricorda qualcosa consiste nella ricerca di immagini in un sostrato corporeo, il che comporta un determinato movimento o agitazione. Talvolta non si riesce a ricordare qualcosa e si desiste dai tentativi, ma il processo messo in moto perdura anche una

<sup>10</sup> Per un'analisi più dettagliata di questo passo mi permetto di rimandare a B. CENTRONE, *Μεταγωγολικός in Aristotele e il Problema XXX, 1*, in *Studi sui Problemata physica aristotelici*, cit. (*supra*, nota 2), pp. 325-328. Cfr. inoltre PH. J. VAN DER EIJK, *Aristoteles über die Melancholie*, «Mnemosyne», XLIII, 1990, pp. 33-72, part. 36-38.

volta cessato lo sforzo, risultando a questo punto svincolato e indipendente dalle intenzioni del soggetto, così come una volta tirato un sasso non è più possibile fermarlo. Qualcosa di analogo accade con altri processi corporei che, una volta avviati, non dipendono più dalle intenzioni e dagli sforzi del soggetto (si può pensare, per esempio, alla digestione); può allora capitare che talvolta ci si ricordi di qualcosa quando non si sta più provando a farlo. In altre parole, il fenomeno facilmente osservabile per cui talvolta torna improvvisamente in mente qualcosa quando non si stava più sforzando la memoria, dimostra per Aristotele la natura corporea di questa affezione. Il corrispettivo fisiologico di questa affezione è la presenza dell'umore (*ὕγρότης*, 453a23) intorno alla sede della sensazione; questo, infatti, una volta messo in movimento, non si ferma facilmente, sino a che il ricordo non arriva a compimento. Lo stesso fenomeno può verificarsi per altre affezioni emotive, come nel caso di ire e timori che non si placano neanche in presenza di sollecitazioni contrarie (l'opposto dunque del caso di Ergofilo).

perciò anche le ire e le paure, quando hanno messo in moto qualcosa, in presenza di moti opposti non si placano, ma si muovono nella stessa direzione (*De mem.* 453a26-28).

Questo aspetto risulta significativo in ordine a un problema di fondo, quello cioè dell'interpretazione in senso cognitivistico o meno dei *πάθη* aristotelici, e rappresenta un ingombrante ostacolo all'interpretazione strettamente cognitivista, secondo la quale le emozioni sono *simpliciter* giudizi valutativi o normativi, del tipo 'la mia ira è un *set* di giudizi'. L'effetto inerziale delle emozioni è strettamente legato alla loro componente corporea: una volta venuto meno ciò che causa l'emozione, ciò nonostante essa persiste, sia pure in forma attenuata, perché i relativi processi fisici continuano a verificarsi per loro conto o, all'opposto, l'emozione non ha luogo compiutamente perché, pur essendo presente la corrispondente rappresentazione mentale, non sussistono le necessarie condizioni materiali (il caso di Ergofilo). Si tratta in entrambi i casi di un *pathos* imperfetto, in base alla descrizione del *De anima*: rimanere adirato quando non sussistono più le condizioni oggettive esterne in grado di provocare questo *pathos*, o non adirarsi quando tali condizioni sono soddisfatte.

Alla domanda di fondo, se l'anima possa avere reazioni emotive senza che si verifichi una corrispondente alterazione corporea, la risposta di Aristotele è dunque negativa: tutti i *πάθη* riguardano l'insieme di corpo e anima. Si può aggiungere che alle emozioni sono generalmente connessi piacere e dolore, e questi ultimi comportano una alterazione corporea; nel *De motu animalium* (701b33-702a7) Aristotele porta infatti a riprova di quest'ultima tesi proprio ciò che si verifica nel caso di alcune affezioni, quali l'audacia,



la paura, il piacere sessuale e altre modificazioni corporee, che sono accompagnate da raffreddamento (ψύξις) o riscaldamento (θερμότης). Se per Platone piacere e dolore costituivano i generi sommi dei πάθη, gran parte delle emozioni trattate nella *Rhetorica* sono definiti come una sorta di dolore (λύπη τις), rientrano cioè nel dolore come genere, o sono comunque accompagnati da dolore (μετὰ λύπης);<sup>11</sup> in altri è presente il piacere in qualche forma; nell'ira, ad esempio (il piacere derivante dal pensiero della vendetta, *Rhet.* 1378b8-10), e nella mitezza (1380b2-5).

In alcuni casi, tuttavia, risulta più difficile identificare una componente fisiologica. Ogni *pathos* implica una reazione corporea, ma è comunque necessario operare differenziazioni. Se per emozioni quali la vergogna, l'ira, la paura, la commozione, l'associazione è evidente (rossore, pallore, lacrime), per altre non lo è, almeno nell'immediato. Quale può essere, ad esempio, la reazione corporea indotta da alcuni dei πάθη trattati da Aristotele nella *Rhetorica*, come affetto amicale (φιλία), invidia, odio? In questi casi ci si trova di fronte a condizioni dell'anima che possono configurare, oltre che alterazioni transitorie (l'invidia o l'affetto momentaneamente sperimentati in una certa situazione), disposizioni più stabili e di lunga durata, che però Aristotele classifica ugualmente tra i πάθη, e per le quali l'individuazione di un corrispettivo fisiologico risulta problematica.

Può essere utile, a questo punto, introdurre, a proposito del corrispettivo corporeo delle varie affezioni, una distinzione tra la causa fisiologica di un'emozione e le sue manifestazioni a livello corporeo. Le due cose sono evidentemente correlate, ma la reazione corporea immediata rappresenta un epifenomeno di breve durata, causato da processi interni anch'essi probabilmente transitori, ai quali può però corrispondere una stabile disposizione interna dell'organismo. Inoltre, mentre le manifestazioni corporee di alcune affezioni elementari sono evidenti e riconoscibili da tutti, la definizione dei processi fisiologici interni può risultare solo da uno studio scientifico approfondito. Se le manifestazioni epifenomeniche sono quelle più ovvie, che in genere rendono un *pathos* identificabile da tutti (il diventare rosso per la vergogna, o in modo diverso per l'ira, l'impallidire per la paura, etc.), l'indagine aristotelica diviene di maggiore interesse nella misura in cui viene a toccare il secondo aspetto. Tuttavia, l'indagine sistematica sulle emozioni viene condotta da Aristotele prevalentemente in prospettiva dialettica, soprattutto nella *Rhetorica* e in parte negli scritti di etica, mentre sugli aspetti fisiologici si trovano solo indicazioni sparse, in particolare nei tratta-

<sup>11</sup> In termini di λύπη τις sono definite la paura (*Rhet.* 1382a21), la vergogna (1383b12-13); la commozione (1385b13); l'invidia (1387b23); l'emulazione (1388a32); accompagnata da dolore è l'ira (1378a30).

ti biologici. La presenza della dimensione fisica dell'indagine nella *Rhetorica* e negli scritti di etica si avverte solo a tratti e accidentalmente, quando ad esempio, trattando la questione topica, in quali condizioni si prova maggiormente paura, Aristotele nota che i vecchi sono maggiormente portati a provare questo *pathos*, in quanto esso consiste in un raffreddamento, e i vecchi sono per costituzione fisiologica 'raffreddati' (κατεψυγμένοι).<sup>12</sup>

Le opere del *corpus* aristotelico in cui si trovano maggiori indicazioni a riguardo sono gli scritti zoologici; a questi vanno aggiunti i *Problemata physica*, in massima parte non attribuibili direttamente ad Aristotele, e il trattato sulla *Fisiognomica*, anch'esso di paternità non aristotelica. Entrambi questi due scritti rispecchiano comunque criteri e prospettive di indagine genuinamente aristotelici e contengono in alcuni casi materiale che non è escluso possa risalire direttamente ad Aristotele.<sup>13</sup> I *Problemata* costituiscono un utile supplemento di informazione per il tema in esame in quanto guidati dall'intento di realizzare proprio il tipo indagine propria del *physikos* cui si allude nel *De anima*.

Se ci si attiene ai dati che si possono desumere dal complesso delle opere aristoteliche autentiche, tra i *πάθη* discussi ve ne sono alcuni che si potrebbero definire più primitivi, nei quali una connessione con le manifestazioni corporee è immediata, come la paura (φόβος) e l'ira (ὀργή). In quanto il *pathos* più elementare è la paura, attribuibile anche agli animali, nelle opere zoologiche si possono trovare maggiori informazioni riguardo ai processi fisiologici corrispondenti. Il fenomeno di base relativo ad essa è, come si è visto, il raffreddamento (*Rhet.* 1389b32: ὁ φόβος κατάψυξις τίς ἐστίν), o la carenza di calore (ἔνδεια θερμότητος).<sup>14</sup> Gli animali più vili o più predisposti alla paura sono quelli non sanguigni, più paurosi di quelli sanguigni, o quelli anemici (ὀλιγαίμια, *De part. an.* 692a24) e quelli dal sangue troppo acquoso, proprio perché il sangue è essenzialmente caldo e l'acqua viene congelata dal freddo (*De part. an.* 650b27-33). Manifestazioni concomitanti nel caso degli animali non sanguigni in preda alla paura sono il restare immobili, l'espellere residui, come le seppie che emettono inchiostro (*De part. an.* 679a25 sgg.), e in alcuni casi, come quello del camaleonte, in sommo

<sup>12</sup> ARIST., *Rhet.* 1389b29-32.

<sup>13</sup> Il caso del celebre *Problema* XXX, 1 sulla melancolia è indicativo: benché il trattato non sia opera di Aristotele, è stato possibile sostenere che esso non solo si accorda ed è compatibile con i dati aristotelici, ma rispecchia fedelmente il suo pensiero, cfr. PH. J. VAN DER EIJK, *op. cit.* (*supra*, nota 10).

<sup>14</sup> Nei *Problemata* (903b7-12) si sostiene che il vino, per natura caldo, dissolve il raffreddamento e perciò i balbuzienti, che peggiorano nel loro difetto quando sono angosciati, balbettano di meno quando hanno bevuto. L'angoscia (ἀγῶνία) è infatti una forma di paura, e la paura consiste nel raffreddamento.

grado anemico (ὀλιγαϊμότατος), il mutare colore. Nella *Historia animalium* (590b25-28) si descrive come il gambero, quando è spaventato, fugga all'indietro. Tendenzialmente paurosi sono poi gli animali dal cuore grande (*De part. an.* 667a10-21), come la lepre, il cervo, il topo, la iena, l'asino, il leopardo, la donnola, perché il calore in essi presente non raggiunge una quantità commisurata alla grandezza dell'organo; l'aggressività di alcuni di loro è dovuta proprio alla paura. La paura è dunque attribuita anche ad animali le cui funzioni intellettuali sono minime, come le seppie. In quanto gli animali partecipano della φαντασία (*De an.* 433a9-12; 434a5-7), essi sono anche in grado di provare la paura, che come la maggior parte delle emozioni non necessita – almeno in certe sue forme – di contenuti cognitivi elaborati, ma può essere suscitata da una semplice apparenza non-epistemica.<sup>15</sup>

Un *pathos* che per certi aspetti si può ugualmente considerare primitivo è l'ira, il cui corrispettivo generale a livello corporeo è il riscaldamento del sangue nella zona pericardiaca. In effetti è usuale attribuire l'ira anche agli animali (pensiamo a un toro infuriato), e Aristotele fa altrettanto, fornendo puntualmente una spiegazione fisiologica del fenomeno nel *De partibus animalium* (650b14-651a17). Il sangue di alcuni animali contiene infatti le cosiddette fibre (ἴνας, 650b14), mentre quello di altri, come cervi e daini, ne è sprovvisto. Questo secondo tipo non si coagula, perché la sua parte acquosa è più fredda, mentre la parte terrosa si coagula una volta che l'umido è evaporato, e le fibre sono appunto terrose. Gli animali che hanno fibre abbondanti per numero e spessore, come tori e cinghiali, sono dunque di natura più terrosa. Le fibre, in quanto solide e terrose, producono il calore e il ribollire del sangue nella collera. Gli animali dal sangue ricco di fibre sono dunque di carattere animoso-collerico (il sangue del toro è infatti quello che si coagula più rapidamente).

La definizione dell'ira ricordata in precedenza (desiderio di ricambiare un torto che si ritiene ingiustamente subito), presuppone, in questa forma, una valutazione complessa basata su un concetto di giustizia e non sembra perciò estensibile agli animali. Si tratta in effetti, quanto agli animali, del θυμός, che è affine alla ὀργή, ma evidentemente ne rappresenta, in quanto impulso animoso, un livello più primitivo. Nella *Historia animalium* (588a18-25) Aristotele afferma infatti che negli animali vi sono tracce di qualità psichiche (τρόποι) che negli uomini sono maggiormente differenziate, e dei πάθη trattati nella *Retorica* vengono qui attribuiti agli animali rabbia e mitezza, paura e ardimento, e inoltre – ma con ciò si va oltre il livello del-

<sup>15</sup> Cfr. J. COOPER, *op. cit.* (*supra*, nota 3), p. 247. φαντασία e il verbo φαίνεσθαι figurano nella maggior parte delle definizioni delle emozioni fornite nella *Retorica*; cfr. 1378a30-1 (ira); 1382a21-22 (paura); 1383b12-14 (vergogna); 1385b14-17 (commozione); 1387b23-25 (invidia).

le emozioni in senso stretto – furbizia (*πανουργία*), e qualcosa che presenta una *somiglianza* (*ὁμοιότης*) con l'intelligenza (*σύνεσις*). Si tratta dunque di un rapporto analogico, o di semplice somiglianza, la cui natura rimane di difficile determinazione.

I casi esaminati mostrano, non solo che il *pathos* produce una corrispondente reazione a livello corporeo, ma anche che una determinata conformazione fisica stabile influenza in maniera decisiva l'insorgere di un'emozione. L'interazione corpo-anima è reciproca, come si vedrà meglio. La natura del sangue influisce in maniera determinante sul carattere (*ἦθος*, *De part. an.* 651a), essendo la materia e il nutrimento ultimo di tutto il corpo, e al sangue sono legate le due emozioni fondamentali di cui si parlava prima, condivise a vario titolo dall'uomo con gli animali, la paura, consistente nel raffreddamento, la collera, consistente nel riscaldamento. La manifestazione a livello corporeo delle emozioni è dunque solo l'epifenomeno di altri processi fisiologici più complessi e non evidenti, la cui indagine rimane di pertinenza dello studioso di questioni naturali.

La complessità di un'indagine di questo genere viene in luce nei *Problemata*, in massima parte non riconducibili direttamente ad Aristotele.<sup>16</sup> Le questioni poste in molti di essi riguardano le relazioni tra determinate emozioni dell'anima e le corrispondenti manifestazioni a livello corporeo, ma le relative risposte appaiono complicate dal fatto che non sempre nella determinazione del rapporto tra l'aspetto formale del *pathos* e i suoi riflessi fisiologici è possibile stabilire una corrispondenza meccanica e immediata.<sup>17</sup>

Le questioni discusse sono del tipo: perché chi ha paura trema? (*Pr.* 27, 947b12-14; 948b6-12). Perché chi è irato diventa caldo e audace, mentre con chi ha paura avviene il contrario? (*Pr.* 947b22-948a12) O ancora, perché chi ha paura è assetato, pur consistendo la paura in un raffreddamento? (947b15-22). Alcune questioni trattate sono molto specifiche, ad esempio, perché, se paura e dolore sono connessi, chi ha un dolore grida, mentre chi ha paura resta in silenzio? (*Pr.* 948b20-34).

In alcuni casi, più semplici, si può verificare 1. una concomitanza lineare tra l'affezione dell'anima e la corrispondente manifestazione somatica. La paura consiste in un raffreddamento, e perciò coloro che provano questa emozione hanno freddo, in quanto il calore si ritrae dalle sedi superfi-

<sup>16</sup> Sui *Problemata* il più importante studio di riferimento rimane quello di Hellmut Flashar (ARISTOTELES, *Problemata physica*, übersetzt von H. Flashar, Berlin, Akademie Verlag, 1962 (1983<sup>3</sup>); si vedano inoltre l'edizione commentata di P. Louis (ARISTOTE, *Problèmes*, ed. et trad. par P. Louis, 3 voll., Paris, Les Belles Lettres, 1991-1994) e ARISTOTELE, *Problemi*, a cura di M. F. Ferrini, Milano, Bompiani, 2002, nonché la recente raccolta di studi a cura di B. Centrone (*supra*, nota 2).

<sup>17</sup> Per una più ampia e dettagliata analisi di questi aspetti nei *Problemata* rimando a L. CASTELLI, *op. cit.* (*supra*, nota 2), part. pp. 254-261.

ciali del corpo; al *pathos* opposto, l'audacia, corrisponde un riscaldamento. Altri casi sono più complicati: 2. uno stesso *pathos* può essere in concomitanza con manifestazioni somatiche contrastanti, almeno in apparenza. Chi ha paura trema e ha i brividi, e ciò corrisponde al raffreddamento, ma ha anche sete, cosa che con il raffreddamento sembra in contrasto, perché di norma la sete è invece dovuta al riscaldamento del corpo. La risposta data nel *Problema* è che a scaldarsi e raffreddarsi sono parti diverse: il calore, defluendo dalle parti superiori, fa scomparire l'umidità, e ciò provoca la sete; si concentra poi nell'interno, causando lo svuotamento del ventre e il tremore, perché le parti in superficie si raffreddano. 3. Caso ancora diverso, a processi corporei apparentemente identici possono corrispondere affezioni contrastanti: il raccogliersi del calore all'interno del corpo caratterizza le affezioni contrastanti – e tra loro incompatibili<sup>18</sup> – di paura da un lato, ira e audacia dall'altro, e ciò perché in chi è irato (e dunque tendenzialmente audace) il calore si concentra intorno al cuore, mentre in chi è impaurito si raccoglie in basso e intorno al ventre. La generica individuazione di un processo fisiologico si rivela dunque insufficiente: la ritrazione del calore all'interno del corpo permette esiti contrastanti a seconda della sede in cui si raccoglie. E ancora, 4. manifestazioni somatiche contrastanti possono accompagnarsi ad affezioni simili, (948b20 sgg.), ad esempio, gridare e rimanere in silenzio, rispettivamente a provare dolore fisico e aver paura, tra loro simili in quanto entrambe forme di dolore (λύπη). Ora, chi prova dolore trattiene il respiro, perché così facendo raccoglie il calore all'interno, e il calore attenua il dolore concentrandosi nella parte sofferente e 'cuocendola' (ἐκπέττειν, 948b33). Quando poi l'aria (πνεῦμα) esce, viene emessa tutta insieme dalla bocca, perché così avviene quando essa è in eccesso (965a30), e in tal modo produce la voce, che è un movimento dell'aria verso l'alto. In chi invece ha paura il calore si ritrae dalle sedi superficiali, raffreddandole, e si concentra verso il basso, producendo aria e flatulenze. Poiché il πνεῦμα si raccoglie verso il basso, non viene emesso dalla bocca, da cui il silenzio (anche se questo non viene del tutto esplicitato).<sup>19</sup>

In un altro *Problema* (2. 26, 868b34-869a7 e 31, 869b4-19) ci si chiede perché agli ansiosi sudino i piedi e non il viso. La risposta è che in questo caso è presente un calore più elevato di quello che normalmente provoca la sudorazione, e questa è anche la causa per cui i collerici divengono rossi, ma non sudano: il calore è talmente elevato che arriva a seccare l'umidità. Poi-

<sup>18</sup> Cfr. ARIST., *Rhet.* 1380a33-34.

<sup>19</sup> Caso strutturalmente analogo *Pr.* 11, 32 (902b36-903a6), 53 (905a5-15), in cui ci si chiede perché l'ansia (ἄγωνία) causi una voce grave e la paura una voce acuta, considerato che la vergogna è una forma di paura e (premessa aggiuntiva necessaria) la vergogna è causa di ansia.

ché però i piedi sono per loro natura più freddi, il calore diffuso in tutto il corpo arriva a sciogliere l'umidità in essi presente, ma non a seccarla. L'ansia è un aumento del calore, non una sua ritrazione verso le parti basse, come avviene nel caso della paura. L'ansioso condivide con il collerico un sintomo fisico: a uno stesso processo corporeo corrispondono dunque affezioni dell'anima distinte. Il caso in questione non è direttamente riconducibile al precedente caso (3), perché allora si era di fronte a processi corporei solo apparentemente identici, dei quali veniva poi individuata la differenza, ora si tratta invece di identici processi corporei comuni a emozioni distinte; ira e ansia si differenzieranno sotto altri aspetti, e precisamente per il fatto che solo nell'ira il riscaldamento interessa la zona intorno al cuore.

Tutti questi casi, benché apparentemente alquanto bizzarri, risultano interessanti in quanto rivelano la complessità di un'indagine che si proponga di stabilire una correlazione tra le emozioni definite sotto l'aspetto formale e il loro corrispettivo fisiologico: i sintomi di un'emozione sono molti e complessi e possono verificarsi incroci con altri *πάθη*, simili o dissimili. Una manifestazione fisica generica (raffreddamento o riscaldamento) può implicare condizioni psichiche molto differenti. I casi trattati mostrano anche che alcune manifestazioni corporee sono immediatamente identificabili come effetti di un certo *pathos* (diventare rosso=vergogna, impallidire=paura), ma che, data l'impossibilità di una correlazione lineare, altre sintomi saranno ambivalenti, potenzialmente indicativi di emozioni differenti.

Emerge, a questo punto, la legittima questione: è la componente corporea a condizionare l'emozione dell'anima, o viceversa il *pathos* dell'anima a determinare, oltre alla reazione corporea immediata, una certa condizione fisiologica? Si è già in parte visto che si tratta di un'influenza reciproca: il *pathos* dell'anima produce un mutamento che si esprime in un sintomo a livello fisico, ma a una certa emozione si può essere maggiormente predisposti per via di una particolare conformazione fisica. Le alterazioni temporanee possono essere del tutto occasionali (anche chi è stabilmente coraggioso può in determinate circostanze provare paura), ma anche il risultato di conformazioni stabili, che produrranno in un individuo quel *pathos* con una certa regolarità. Esempio è il caso del melancolico nel celebre *Problema XXX*, 1. Il melancolico corrisponde a un preciso tipo caratteriale con una certa conformazione stabile, ma determinate manifestazioni tipiche della melancolia possono essere temporanee e indotte da cause occasionali. Il vino, ad esempio, produce in alcuni individui modificazioni transitorie che in altri costituiscono caratteri stabili:

Come infatti costui è ora da ubriaco, tale è un altro per natura. Il vino provoca dunque una condizione fuori dall'ordinario non per molto, ma per poco tempo, la natura, invece, per sempre (*Pr.* 30,1, 953b9-10; 17-19).

Una risposta più esplicita e articolata alla questione si trova nei *Physiognomonica*, cui merita un breve accenno conclusivo: il corpo e l'anima sono *reciprocamente* causa (ἀλλήλοις αἴτια) delle affezioni che in essi hanno luogo. Uno stato abituale dell'anima comporta l'alterazione della forma del corpo, e quest'ultima, a sua volta, modifica l'*habitus* dell'anima. Ciascuno dei due consegue all'altro (ἐκάτερον ἐκατέρῳ ἐπεται, *Physiogn.* 808b20).

Inoltre in ciò che viene ad essere nella natura si può vedere meglio che corpo e anima sono così reciprocamente connaturati (ἔχει πρὸς ἄλληλα συμφυῶς) che l'uno è causa della maggior parte delle affezioni dell'altro e viceversa (*Physiogn.* 805a8-11).

Mi sembra che l'anima e il corpo siano reciprocamente affetti l'uno dall'altro (συμπαθεῖν ἀλλήλοις); e lo stato abituale (ἔξις) dell'anima, alterandosi, comporta l'alterazione della configurazione del corpo, e a sua volta la configurazione del corpo, alterandosi, comporta l'alterazione dello stato abituale dell'anima (*Physiogn.* 808b11-14).

Si tratta, come si vedrà subito, di tesi condivise da Aristotele, a prescindere dalla quasi certa inautenticità del trattato. Se però ogni *pathos* implica un processo corporeo e una particolare reazione dell'organismo, dobbiamo immaginare che affezioni i cui effetti immediati non sono visibili, come l'invidia e analoghe, che corrispondono, in termini aristotelici, più a un carattere (ἦθος) o a una condizione abituale (ἔξις) che non a un *pathos*, abbiano un corrispettivo a livello fisiologico e producano alterazioni nel corpo. Più radicalmente, si può pensare che una reazione corporea ripetuta arrivi a influenzare la conformazione fisica esteriore di un individuo.

Proprio su queste basi è possibile la fisiognomica, il cui principio fondamentale è che l'*habitus* dell'anima modifica la forma del corpo.<sup>20</sup> La possibilità di una fisiognomica fondata sull'interazione reciproca di corpo-anima è stabilita con chiarezza da Aristotele negli *Analitici primi*

Fare fisiognomica è possibile, se si ammette che le affezioni naturali (φυσικὰ παθήματα) facciano mutare insieme il corpo e l'anima; chi impara la musica muta forse in qualcosa nell'anima, ma questa affezione non è tra quelle che sono per natura; si tratta piuttosto di (affezioni) come ire e desideri, che rappresentano mutamenti naturali. Qualora ciò sia concesso, e una unica cosa sia segno di una unica, e qualora siamo in grado di cogliere l'affezione e il segno propri di ciascun genere, potremo fare fisiognomica. (*An. pr.* II 27, 70b7-14).

<sup>20</sup> Per la fisiognomica in Aristotele cfr. PSEUDO ARISTOTELE, *Fisiognomica*, introduzione, traduzione e note di G. Raina, Milano, Rizzoli, 1993; ARISTOTELES, *Physiognomonica*, übersetzt und kommentiert von S. Vogt, Berlin, Akademie Verlag, 1999; M. M. SASSI, *The Science of Man in Ancient Greece* (trad. ingl. di P. Tucker), Chicago and London, The University of Chicago Press, 2001, part. pp. 43-81.

La fisiognomica riguarda in primo luogo i φυσικά παθήματα, le affezioni naturali che modificano insieme il corpo e l'anima, come ad esempio i desideri e le ire, e non altri tipi di affezioni, quali quelle conseguenti a certi tipi di apprendimento: chi apprende la musica viene modificato in qualcosa nell'anima, ma a ciò non corrisponde uno specifico mutamento nel corpo; può esserci dunque un tipo fisico dell'iracondo, ma non un tipo fisico del musico (*Physiogn.* 806a12-18).

Oltre alle affezioni psichiche naturali la fisiognomica si occupa di παθήματα secondari, o 'aggiuntivi' (ἐπίκτητα), che modificano le caratteristiche fisiche principali oggetto di questa disciplina (806a22-6). Un esempio è costituito da alcune tra le affezioni dell'anima esaminate alla fine del capitolo 1 dei *Physiognomonica*, in cui si descrivono tipi quali l'ironico, il chiacchiere, lo spudorato, l'audace, il mite, e altri, a ognuno dei quali corrispondono precisi tratti fisici. Tutte queste condizioni dell'anima rappresentano evidentemente qualcosa di più di un *pathos* transitorio e costituiscono conformazioni relativamente stabili del carattere; tuttavia, le corrispondenti affezioni sono trattate da Aristotele in certi contesti alla stregua di πάθη, ad esempio la mitezza, o la svergognatezza (πρᾶος, 808a24, ἀναιδής, *Physiogn.* 807b28, cfr. *Rhet.* II 1380a6-b34, πρᾶυσις; 1383b11, ἀναισχυντία). Se alcune caratteristiche fisiche hanno carattere stabile, altre possono rappresentare affezioni transitorie; il collerico è ad esempio caratterizzato dalla voce alta (807a13-25), ma è evidente che anche a chi abbia conformazione fisica e carattere opposto può succedere di alzare la voce. Proprietà caratteristiche del *pathos* sono la sua momentaneità e transitorietà, ma nella *Retorica* Aristotele include tra le emozioni anche affezioni che sembrano costituire una condizione piuttosto stabile dell'anima, quali l'invidia o l'amicizia.

In alcuni casi l'autore dei *Physiognomonica* riconosce che non vi sono – almeno nell'immediato – tratti fisici caratteristici corrispondenti a determinate disposizioni dell'anima; non c'è ad esempio una specifica conformazione dell'invidioso (e di conseguenza nemmeno del relativo *pathos*); in questi casi è necessario tentare di istituire connessioni tra caratteri privi di una corrispettiva caratteristica fisica (l'invidia) e caratteri che invece la hanno. Un uomo collerico e meschino, ad esempio, sarà presumibilmente anche invidioso, e dunque le caratteristiche fisiche dei primi due tipi potranno contrassegnare anche il secondo (*Physiogn.* 807a4-9). Nell'*Historia animalium* (491b14-18) si trova, in effetti, un'indicazione semiotica circa una caratteristica fisica dell'invidioso, le sopracciglia aggrottate. È evidente che in questo caso l'epifenomeno fisico non è la causa materiale dell'emozione, ma una caratteristica modellata nel corso del tempo a cui devono corrispondere fenomeni corporei non facilmente identificabili.

Per concludere, gran parte dell'importanza di Aristotele in ordine al



tema delle emozioni risiede nel riconoscimento del ruolo fondamentale della componente corporea, ma al contempo nell'idea che di per sé i processi fisiologici non possano rendere conto delle emozioni nella loro complessità. In tutte le emozioni è presente una componente cognitiva, talvolta elementare e comune agli animali, riconducibile in primo luogo alla facoltà della *φαντασία*, talvolta dal contenuto più complesso. D'altro canto un'emozione è favorita da una certa condizione fisiologica e comporta a sua volta una serie di modificazioni corporee che hanno ripercussioni, immediate o a lungo termine, sull'aspetto esteriore dell'individuo. La componente corporea risulta fondamentale sia come riflesso di un'emozione, sia come elemento capace di provocarla. L'impossibilità di ridurre un *pathos* unicamente alla componente fisiologica, o a quella formale si mostra concretamente nei *Problemata*, che danno concreta attuazione al tipo di indagine solo indicata da Aristotele: a condizioni materiali molto simili possono corrispondere situazioni emozionali diverse, e a emozioni affini, condizioni fisiologiche diverse, cosa che rende complessa qualsiasi indagine al riguardo. Questo equilibrato tributo alle due componenti rappresenta un elemento che sembra rendere l'indagine di Aristotele, almeno per quanto riguarda la definizione formale dell'interazione corpo-anima, ancora degna della massima attenzione.