

DIVINO E UMANO: L'ANIMA IN ARISTOTELE E IN PLATONE

Maurizio Migliori*

Sintesi: Questo articolo affronta una serie di temi fortemente connessi. In primo luogo si ricostruisce brevemente la "invenzione" del concetto di anima nel mondo greco, da Omero a Socrate, facendo emergere il duplice problema della unità di un'anima che ha funzioni diverse e anche opposte, e quello della sua sopravvivenza. Su questa base si affrontano entrambi i temi in Platone; in questa trattazione si cerca di evidenziare la polivalenza strutturale della visione platonica che affronta sempre i problemi da una pluralità di punti di vista. Si può in questo modo mostrare che in Aristotele c'è una analoga attitudine filosofica, per certi aspetti addirittura esasperata. Rifiutata in questo modo l'inconsistente tesi di una evoluzione dello Stagirita, si analizza la posizione aristotelica nelle sue somiglianze e nelle sue differenze rispetto a quella platonica. Emergono così alcune ineliminabili aporie che spiegano la successiva insuperabile divaricazione tra le diverse interpretazioni.

DIVINE AND HUMAN: THE SOUL IN ARISTOTLE AND IN PLATO

Abstract: This article deals with a series of issues which are very connected. In the first place, we rebuild briefly the "invention" of the concept of soul in Greek word, from Homer to Socrates, highlighting the dual problem of the unit of a soul that has different and even opposite functions, and that of its survival. Here we try to highlight the structural versatility of the Platonic view that face continuing problems from a variety of viewpoints. One can thus

* Professor do Departamento de Filosofia da Università degli Studi di Macerata, Itália. Membro da International Plato Society (IPS).

Maurizio Migliori

show that in Aristotle's philosophy a similar attitude, in some respects, even exasperated. Refused the flimsy argument of an evolution of Aristotle, we analyze the Aristotelian position in its similarities and its differences from that of Plato. Emerge as unavoidable aporia that explain the subsequent gap between the different interpretations.

Due ragioni mi costringono a selezionare molto il tema che intendo affrontare. In primo luogo, la vastità delle questioni che dovrebbero essere messe in luce in un lavoro che pretendesse in qualche modo una certa completezza, poi il fatto di essere già intervenuto con due articoli su questo tema¹. L'intento è quello di trattare la questione dell'anima in Aristotele, segnatamente nel *De Anima*; per questo, però, non credo di poter evitare di riferirmi anche a Platone, come utile (se non necessaria) premessa al chiarimento della posizione dello Stagirita.

1. Una premessa sul metodo

Dobbiamo prendere le mosse da quello che è stato, per lungo tempo, un problema "classico", connesso alla lettura "evolutiva" del pensiero dello Stagirita.

Due Aristoteli?

Jaeger² sottolinea il contrasto tra il carattere naturalistico dei primi due libri del *De Anima* e il carattere platonico del terzo. Lui stesso formula una possibile obiezione: « questo duplice carattere domina l'intera filosofia di Aristotele e può bene esserle stato peculiare fin dai primordi ». Ma tale affermazione non gli sembra

¹ *L'anima in Platone e Aristotele*, « Studium », 96 (2000), pp. 365-427; *La domanda sull'immortalità e la resurrezione. Paradigma greco e paradigma biblico*, in *Seconda navigazione, Annuario 2003: La domanda sull'anima/La riscoperta dell'anima*, in corso di pubblicazione.

² W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, 1960², p. 451-452.

affatto convincente. Lo stupore di Jaeger nasce dal permanere di quella concezione "antiquata" che si trova anche nel *Protreptico* e nelle opere etiche, quando lo Stagirita aveva già sviluppata un'altra e diversa teoria che, ad esempio, non riconosceva più «una distinzione dell'anima in parti». Tale contrasto è teoreticamente tanto profondo, secondo lo studioso tedesco, che questi, pur riconoscendo la presenza di una visione "platonica" nell'*Eudemo* e nel *De Anima*, ribadisce che questa non è compatibile con la psicofisica del *De Anima* in quanto la prima sostiene l'immortalità di quell'anima che, secondo l'altra impostazione, è tanto legata al corpo da non potergli sopravvivere³.

Avremmo quindi un contrasto teoretico, non solo insanabile ma anche inspiegabile, tra un elemento platonico e un altro che è esclusivamente aristotelico. Per sottolineare questo stacco Jaeger si appella allo scritto sulla divinazione per mezzo dei sogni: la «forma mentis qui è puramente naturalistica e del tutto aliena da preoccupazioni per il problema etico e più importante del fatto che Aristotele rigetti la sua precedente opinione è qui il metodo che tale rigetto giustifica. Egli ricorre persino a riflessioni di psicologia degli animali: che è un chiaro sintomo del mutato spirito di questa nuova considerazione delle cose, ormai del tutto spogliata d'intenzione mistica. Questo spirito, d'altronde, compenetra per intero i due primi, classici, libri del *De Anima* con la loro concezione dell'anima quale entelechia del corpo organico che ad essa si riconnette»⁴. Quindi, troveremmo nelle opere di Aristotele due psicologie, una fisico-biologica contrapposta ad una "mistica", di cui si riconosce l'esistenza e insieme la totale irriducibilità all'altra, per cui il contrasto può e deve essere risolto secondo il metodo evolutivo.

³ Jaeger, *Aristotele...*, p. 453.

⁴ Jaeger, *Aristotele...*, p. 454.

Maurizio Migliori

In questa molto fortunata posizione di Jaeger operano alcuni presupposti ermeneutici su cui è necessario richiamare l'attenzione, senza pretendere di affrontare nel suo insieme la questione della cosiddetta "evoluzione" di Aristotele.

In primo luogo, un eventuale contrasto teoretico non può essere immediatamente trasformato in un passaggio storico-temporale. Nulla vieta che in un filosofo sussistano contrastanti posizioni teoretiche che egli non coglie o, come accade spesso, che nella sua concezione non appaiono così inconciliabili. Questa seconda possibilità è soprattutto forte quando, come nel nostro caso, 2400 anni ci separano dalle opere "scientifiche" di Aristotele. Infatti, la prima domanda che dobbiamo porci in casi come questo, in cui appaiono "evidenti" contraddizioni, è se ci sono "in quel sistema di pensiero" condizioni metodiche, logiche e categoriali o, più in generale, precomprensioni inavvertite che rendono possibili compresenze di dati che, in quel contesto specifico, non hanno il senso e il peso che hanno nel nostro (per cui non risultano immediatamente contraddittorie).

A questa prima riflessione credo vada collegata una seconda, concernente il problema del metodo negli antichi. Come Aristotele ci ricorda fin dal primo capitolo del *De Anima*, tale questione non può essere ignorata, perché oggetti diversi richiedono metodi diversi (A, 1, 402 a 11-22). Per noi, figli di Cartesio e certi dell'unità del metodo scientifico, tale riferimento diviene un invito a scoprire qual è "il" metodo. Ciò non si dà nel pensiero antico che invece privilegia, e molto, la continua indagine sui molteplici irriducibili aspetti che la realtà multiforme ci propone ed è disponibile ad una pluralità di ipotesi e di tentativi, cioè di "vie", che, di volta in volta, possono essere con risultati diversi legittimamente percorse.

Per restare nel nostro contesto, proprio Aristotele sottolinea all'inizio che fisico e dialettico definiscono una stessa affezione in modo diverso e prende ad esempio la collera:

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

per il dialettico è desiderio di rendere il torto o qualcosa di simile, per l'altro ebollizione del sangue e del calore intorno al cuore. Di questi l'uno indica la materia, l'altro la forma e la nozione (A, 1, 403 a 30 - b 2).

Passando subito dopo all'esempio della casa ne dà tre definizioni, una funzional-dialettica, la nozione (λόγος, A 1 403 b 4) legata al fine (riparo), cui si aggiunge subito una che indica la materia (pietre, mattoni ecc.) e una che si richiama alla forma (εἶδος, A, 1, 403 b 7) presente in questi materiali per uno scopo specifico. Aristotele precisa che il fisico è quello che tiene conto di entrambe, cioè che collega forma e materia. Segue un passo di difficile interpretazione, in cui egli sembra voler distinguere dal fisico la figura di chi considera come separabili le affezioni inseparabili, il che lo costringe a ricordare colui che, correttamente, prende sì le affezioni non separabili ma non in quanto affezioni del corpo, cioè colui che opera consapevolmente per astrazione, il matematico; infine c'è colui che prende in esame quelle che hanno un'esistenza separata, ed è il filosofo primo. Se aggiungiamo che Aristotele sente il bisogno di citare anche colui che si occupa degli aspetti puramente materiali, cioè il tecnico, vediamo ben esemplificata in poche righe la poliedricità dei possibili e corretti approcci verso una stessa realtà.

Tuttavia, se ci fermassimo a questo livello di riflessione sarebbe possibile sostenere che la molteplicità metodica è connessa esclusivamente alla distinzione di ambiti; si tratterebbe di un dato reale, ma relativamente importante. La posizione di Aristotele sul metodo è molto più radicale, come dimostra un passo del *De generatione et corruptione* in cui lo Stagirita rimprovera la vaghezza della trattazione empedoclea del movimento e osserva:

Maurizio Migliori

occorreva allora dare delle definizioni e costruire delle ipotesi o proporre delle dimostrazioni, poi svolte o in modo rigoroso o in modo più debole o in un modo qualunque (B, 6, 333 b 24-26).

Come si vede, a fronte di uno specifico problema e di una specifica debolezza critica, Aristotele non oppone la necessità di “un” metodo, ma propone, con una leggerezza ai nostri occhi forse “eccessiva”, una molteplicità di vie possibili.

Questa nostra proposta su come leggere l’approccio metodico aristotelico appare tanto più convincente in quanto propone un dato che risulta identico a quello che troviamo in Platone. Non vogliamo in questa sede riprendere la trattazione filosofica della *Lettera VII*, 342 A– 344 D, in cui è facile vedere come Platone mette in gioco tutti i metodi che siamo soliti, a vario titolo, attribuirgli⁵. Basterà verificare se, nella trattazione specifica dell’anima, questo tipo di approccio emergerà con sufficiente chiarezza.

È però importante capire subito il senso di questo pluralismo “metodico”. Se si costruisce filosofia non per una volontà di avere idee chiare e distinte organizzate in un sistema che ha come fondamentale e necessaria caratteristica l’assoluta coerenza, ma per il bisogno di capire una realtà di cui si riconosce la poliedricità, diviene utile, se non necessario, costruire schemi diversi, scontando anche un loro problematico rapporto reciproco. Se si assume questo punto di vista l’unità del metodo è un assurdo o almeno un ostacolo all’indagine.

Con queste osservazioni, non abbiamo certo risolto il problema posto da Jaeger, ma lo abbiamo in una certa misura sdrammatizzato. Se anche trovassimo

⁵ Per tale trattazione, cfr. quanto diciamo in *Pervasività e complessità della dialettica platonica*, in corso di pubblicazione in *Non solo dialettica, non solo logica. La questione del metodo in Platone e Aristotele*, Atti dei convegni tenuti all’Università di Macerata, 2000-2001, Morcelliana, Brescia.

due psicologie, la cosa potrebbe non costituire un problema, a condizione che esse risolvano problemi reali e tanto diversi da non poter essere coerentemente affrontati all'interno di un unico modello teorico⁶.

2. L'invenzione del concetto di anima

L'impostazione che abbiamo tematizzata con l'espressione "pluralismo metodico" degli antichi presenta, come ogni altra, un rischio, quello di essere una chiave che apre tutte le porte, un *deus ex machina* da far intervenire ogni volta che ci si trova di fronte ad un problema, un contrasto, una differenza. Per questo va usata con molta cautela e sulla base di espliciti riferimenti testuali, non come soluzione "a valle" che intende chiarire quello che il testo non risolve. Nei casi in cui tale situazione si verificasse, lo studioso ha il dovere di segnalare che si tratta di un'ipotesi "ulteriore" a quello che il testo lascia come problema insoluto.

Tutto questo, come vedremo, ha una diretta attinenza con il tema di questo saggio.

La visione della morte

C'è infatti uno specifico problema che possiamo introdurre con una citazione di Mario Vegetti, a proposito del passaggio che, su questo terreno, si opera da Socrate a Platone: «Il genio comico di Aristofane colpisce come sempre nel segno quando indica la presenza, nell'Atene degli ultimi decenni del quinto secolo,

⁶ Ad una posizione analoga mi sembra arrivi L. Repici, *Aristotele, Il sonno e i sogni*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003, che affronta il tema in un'apposita appendice, *Ancora sulla mantica attraverso i sogni: Aristotele contro Aristotele* (pp.180-196). Non a caso il testo così conclude: «Ancora una volta dunque l'Aristotele che emerge dalla tradizione è un Aristotele dai molteplici volti, che pone problemi non indifferenti a chi voglia tentare di ridurne le diverse immagini a unità» (pp.192-193).

Maurizio Migliori

di un gruppo di persone dal pallore “spettrale”, raccolte nel “pensatoio delle anime geniali” (*Nub.* 94 sgg.): si tratta di Socrate e dei suoi seguaci. Il privilegio dell'anima, la sua identificazione con il “vero io” contrapposto all'esteriorità del corpo, dei suoi piaceri e delle sue vicende, persino il richiamo a un “demone” capace di governare l'io nei momenti decisivi - temi tutti derivati dalla tradizione pitagorica ed eraclitea - appaiono costituire il nucleo centrale che caratterizza l'esperienza socratica all'interno della cultura ateniese. Ma sarà Platone a fare di questa tradizione e di questa esperienza la base di una visione potente, che installa l'anima al centro della soggettività, della conoscenza, dell'ordine stesso del mondo»⁷. Questa visione è però destinata ad entrare in conflitto con la volontà di Platone di «costruire un nuovo sapere *sul* mondo, e fondare una nuova città non per i morti, ma per gli uomini vivi»⁸. Ciò porta il filosofo a dedicare un «rilevante impegno teorico» per costruire linee di fuga da questo impianto.

Vegetti denuncia in Platone un contrasto diverso ma funzionalmente analogo a quello segnalato prima per Aristotele, perché anche in questo caso si sottolinea l'incongruenza di due modelli e l'appesantimento che questo determina nella visione filosofica complessiva. Sarebbe allora facile tentare di ripetere lo schema proposto precedentemente, appellandoci direttamente ad una legittima pluralità d'approccio, tipica del pensiero classico. In questo modo, però, si rischia di non cogliere l'elemento specifico che c'è nel problema sollevato da Vegetti. Il dato su cui riflettere, connesso al modo specifico di manifestare su questo terreno la poliedricità, è l'accettazione della molteplicità “ontologica” del soggetto, sia sul piano del dualismo anima-corpo, sia su quello del nesso essere uomo - sue

⁷ M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992, pp.201-228, p.210.

⁸ M. Vegetti, *Anima...*, p.211.

parti, sia soprattutto sul piano della molteplicità delle funzioni in qualche modo riconducibili all'anima.

Per limitarci all'ultima polarità, si tratta di un dato importante, facilmente riconoscibile in Platone nella teoria delle diverse parti dell'anima, ma che si ritrova anche in Aristotele, che ha una viva sensibilità per la molteplicità delle funzioni psichiche. Anticipando un elemento che scaturirà dalla successiva analisi, vogliamo qui ricordare che, nel momento in cui deve affrontare il tema del vivere (*De Anima*, B, 2, 413 a 20 ss.), lo Stagirita prima elenca le varie caratteristiche intrinseche alla vita nelle sue diverse manifestazioni: l'intelletto ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), la sensazione, il movimento spaziale, il mutamento secondo nutrizione, crescita e decrescita⁹; poi pone il problema del rapporto tra queste funzioni e le eventuali parti dell'anima e quindi anche della loro separabilità o non separabilità (B, 2, 413 b 13 ss.); si sottolinea la condizione particolare del *nous*, che può essere separato, mentre le altre, anche se non sono separabili, sono distinte sul piano della nozione ($\tau\hat{\omega}$ δ' λόγῳ, B, 2, 413 b 29). Si fa l'esempio della differenza tra facoltà sensitiva e opinativa, aggiungendo che ciò vale anche per ciascuna delle altre facoltà di cui si è parlato. Poco dopo (B, 3, 414 a 29 ss.), riprendendo la questione delle facoltà, questa volta però dell'anima e non della vita, le elenca: nutritiva, sensitiva, appetitiva, locomotoria e razionale.

Come si vede, il modello è ben più complicato di quello che la manualistica propone e dà un primo esempio della poliedricità strutturale del vivente e soprattutto del vivente pensante, essere umano composto di elementi dal difficile rapporto "ontologico" prima ancora che funzionale.

⁹ E subito aggiunge che vivono anche le piante e che il nutrimento è l'unica funzione che può esistere da sola, mentre le altre non possono esistere senza questa.

Il precoce emergere del nesso funzioni - ontologia

Questo rapporto funzione – realtà sussistente è, in effetti, una delle questioni di fondo, anzi il motore dell'invenzione del concetto di anima.

Anche in contesti diversi da quello greco, come quello egizio, appena si comincia a pensare qualcosa su questo terreno, si sente il bisogno di moltiplicare gli attori, ponendo il *Ba*, il *Ka*, l'*Akh*, tre funzioni che, in modo spesso sovrapposto, garantiscono la funzione vivificatrice, il rapporto con una dimensione divina, la sopravvivenza del soggetto. La cosa interessante è che un analogo intreccio è rilevabile all'interno dei numerosi termini e concetti che definiscono l'anima nei poemi omerici, soprattutto nel nesso e nella distinzione tra νόος, θυμός e ψυχή¹⁰. Nella "interiorità" incontriamo quindi una molteplicità di elementi, che però, essendo anche "ontologicamente" diversi, comportano non solo il riconoscimento e la "collocazione" di una molteplicità di funzioni, ma una vera e propria duplicità o triplicità di quello che *noi* chiamiamo "io". Ciò diviene manifesto soprattutto nel momento del trapasso, in quanto la morte coinvolge in modo diverso i diversi elementi spirituali. Ciò comporta, nel primo pensiero greco, un risultato paradossale: l'elemento che indica in senso più proprio la vita, il θυμός, scompare nel nulla, mentre la ψυχή, che sopravvive, non solo nel vivente ha un valore ambiguo e non sembra avere un vero ruolo, ma non è il soggetto in quanto non si può affermare che esista in senso pieno¹¹.

¹⁰ Θυμός è il termine più usato in Omero, quello che «abbraccia per intero tutta quanto la sfera delle emozioni: sia l'organo di questi sentimenti sia la connessa funzione sia gli effetti di essa» (G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p.65): il θυμός indica anche la vita, magari con la sottolineatura del "respiro", che alla morte "esala" e scompare (cfr. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, traduzione italiana di V. Degli Alberti e A. Solmi Marietti: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963, p.30), mentre è la ψυχή che vola via (per una serie di esempi, cfr. Reale, *Corpo...*, pp.64-82).

¹¹ Reale, *Corpo...*, pp.83-85

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

In parallelo a questo passaggio dal *θυμός* alla *ψυχή*, la condizione del morto richiede un'analogia movente per quella parvenza rimasta, che è il cadavere. Alla precoce nascita della figura del "volar via" si accompagna la difficoltà di definire ciò che resta, che non è il soggetto ma nemmeno una sua statua. L'individuo non è più presente malgrado la perdurante materialità del "suo solo corpo". Pertanto, nel primo pensiero greco alla umbratile presenza della *ψυχή*, quell'essere - non essere che fuoriesce e va nell'Ade, corrisponde un'altrettanto umbratile presenza costituita dal cadavere, quel simulacro che è il *σῶμα*. Non a caso, dunque, i due termini, destinati a diventare centrali nel successivo pensiero religioso e filosofico, nel linguaggio omerico sono propri dell'ambito *post mortem* mentre non sono affatto significativi nella vita vissuta, in cui esiste il soggetto con tutte le sue funzioni fisiche e mentali che vengono designate con altri termini.

Tralasciando le molte questioni che tali distinzioni comportano, ci limitiamo a ribadire che una serie di dati, come l'uso evidente e diffuso della *sineddoche*¹², mostrano che il soggetto unitario non è affatto assente in questa "esplosione delle differenze", anzi tale situazione è possibile proprio perché dà per scontata un'unità certamente immediata, ma "forte", che corrisponde allo stesso vivente, che con il nome proprio segnala la sua unicità, che non deve essere ulteriormente giustificata. Devono invece essere spiegate le molteplici funzioni che questa unità racchiude: da qui scaturiscono la molteplicità di enti che cercano poi una loro più precisa collocazione e definizione.

¹² Cfr. Reale, *Corpo...*, p.33: «Pertanto, l'indicazione della "parte" viene presa come una manifestazione dell' "intero"... Qui [*Iliade*, I, v. 163-168] Achille identifica la propria persona con le proprie mani»; ancora, p.69: «qualsiasi sia la "parte" dell'uomo chiamata in causa è sempre l' "insieme dell'uomo" che entra in gioco, la "parte" è sempre, in larga misura, espressione di "tutto" l'uomo... E *thymos* è effettivamente una "parte" che, a suo modo, esprime il "tutto", ossia l' "intero" dell'uomo».

Maurizio Migliori

A questo punto, e solo a questo punto, nasce la necessità di riconnettere in unità tale molteplicità, pena la perdita del soggetto stesso, che risulta altrimenti del tutto frammentato. Ciò dà luogo all'invenzione del concetto di anima quale noi lo conosciamo, grandissima invenzione che non a caso è destinata a una lunga storia. Tale concetto nasce da un duplice problema teorico, quello dell'unità e quello della sopravvivenza del soggetto. Ma lo stesso successo che questa concezione cominciò ad avere fece rapidamente emergere un nuovo problema: se l'anima viene intesa come una sorta di demone si va alla netta contrapposizione tra anima e corpo, per cui lo stesso "essere nell'uomo" «costituisce... la pena che l'anima deve pagare per la sua colpa e il maggiore impedimento al suo ritorno a una condizione divina»¹³. Infatti sappiamo da Platone che «i seguaci di Orfeo» dicevano che il corpo, σῶμα, è tomba, σήμα¹⁴. In tal modo si ripropone, paradossalmente con più forza, la questione dell'unità, che ora riguarda sia l'anima con le sue diverse funzioni, sia l'individuo che è anima e corpo. Si apre un dilemma tra due posizioni estreme: da una parte, infatti, l'essere umano può risultare composto di due elementi tanto diversi da essere quasi inconciliabili, dall'altra un'unità troppo forte rischia di annegare in sé la molteplicità delle funzioni, rendendole inesplicabili. Per reazione, queste differenze tornano ad affermarsi nella divisione delle anime, dando luogo ad alcuni dei problemi che troviamo nei testi che dobbiamo ora analizzare.

3. La posizione di Platone

Platone affronta questi temi con una pluralità di schemi, diversi tra loro, ma non contrapposti perché esprimono termini di riferimento diversi e tutti legittimi.

¹³ M. Vegetti, *Anima...*, p. 208.

¹⁴ *Cratilo*, 400 C; si tratta di un'informazione corretta che risulta confermata in Filolao, DK 44 B 14.

L'essere umano e l'anima

Prendiamo l'*Alcibiade Maggiore* (128 E - 131 A): qui si passa dalla cura di sé alla necessità di conoscere sé e poi alla conoscenza dell'anima. L'argomento fondamentale è che chi usa è diverso da ciò che usa; pertanto, il soggetto non è il suo corpo, e quindi nemmeno l'insieme di anima e corpo, ma anima, funzione prima e decisiva che usa lo strumento corporeo. Sembra allora che l'uomo non sia altro che anima con esclusione del corpo. Ma Platone ci dice subito che non è così, sottolineando che non si è fatto quello che si doveva:

SOCRATE – È ciò che si diceva poco fa, che innanzitutto bisogna cercare che cosa è questo se stesso; ora invece, al posto di se stesso, abbiamo cercato che cosa è in sé ogni singolo. Forse sarà sufficiente, perché non potremmo dire che c'è qualcosa di noi stessi più importante dell'anima (*Alcibiade Maggiore*, 130 D 3-6).

Quello che qui deve colpirci è la reiterata affermazione di una duplicità: si distingue tra questo se stesso e ciò che è in sé ogni singolo. L'indicazione dell'anima per il "se stesso", a questo livello, risulta accettabile in quanto questa resta la cosa più alta che c'è in noi, tuttavia l'affermazione di una duplicità è subito riaffermata indirettamente (*Alcibiade Maggiore*, 130 D 8 - E 6):

SOCRATE - Dunque va bene credere che, quando io e te conversiamo tra noi, servendoci di parole, l'anima si rivolge all'anima?... quando Socrate dialoga con Alcibiade, servendosi del discorso, non rivolge le parole al suo viso, come sembra, ma ad Alcibiade; questo è l'anima.

Qui si parla del rapporto tra due soggetti, che è e non è identico alla relazione tra le anime: quando Socrate parla in faccia ad Alcibiade le loro anime

Maurizio Migliori

comunicano. Il rapporto vero non è quello esterno e visibile, ma quello più diretto e profondo tra due anime che comunicano *attraverso* il corpo.

La duplicità della situazione risulta ancora evidente in una frase successiva (*Alcibiade Maggiore*, 130 E 8 – 131 A 3):

SOCRATE – Dunque, colui che ci invita a conoscere se stesso ci ordina di conoscere l'anima... Quindi chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa che appartiene a se stesso, ma non conosce se stesso

Conoscere se stesso è conoscere l'anima, ma questa non rappresenta la totalità dell'individuo stesso, cui appartiene necessariamente anche il corpo. Ed affermare che conoscere se stesso è conoscere l'anima vale solo perché si coglie l'elemento principale che appartiene al "se stesso".

Così un punto è stato guadagnato: in un senso il soggetto è la sua anima, che è la parte più elevata dell'essere umano, è ciò che è in sé, nel profondo del suo essere, quindi in un certo senso anche il suo stesso essere, ma solo in un certo senso, in quanto l'uomo comunica parlando con la lingua e guardando in faccia. E se non riconosciamo questo non parliamo di un essere umano.

Tale duplicità non deve essere dimenticata nel momento in cui si affronta il *Fedone*, dialogo che ha suscitato giudizi molto perentori¹⁵ a causa dell'evidente presenza della tradizione orfica e pitagorica fin dalla scelta degli interlocutori, Simmia e Cebete, che erano stati discepoli di Filolao.

Ora, nei lavori già citati ho tentato di dimostrare con una serie di testi (*Menone*, 81 A-E, *Cratilo*, 400 C 2-9, *Gorgia*, 492 E - 493 B), che Platone ricorda

¹⁵ Cfr. ad esempio M. Vegetti, *Anima...*, p. 210: «un dialogo mortuario come il *Fedone* porta al limite estremo l'opposizione di anima e corpo, facendo dello scioglimento delle catene corporee, della preparazione alla morte come liberazione dell'anima, il compito della vita in generale, e il progetto della vita filosofica in particolare».

l'Orfismo correggendolo sui punti qualificanti¹⁶. D'altra parte, egli non poteva accettare senza problemi il dualismo orfico in quanto per lui il corpo, se certo non può essere definito innocente, è tuttavia incolpevole. Già nel *Gorgia*, infatti, subito dopo aver ricordato la teoria secondo la quale il corpo è una tomba, parla di quella parte dell'anima che è seducibile (*Gorgia*, 493 A-B). In sostanza, il testo ricorda subito che la vera responsabilità spetta all'anima, cui infatti, nel *Filebo*¹⁷, si riconduce tutto, desideri e sensazioni, lasciando al puro corpo sostanzialmente nulla.

Ancora, nella lettura del *Fedone* occorre ricordare che non si sta "discutendo" di morte ma "attendendo" la morte di Socrate: i beni propri della vita sono "dietro" e non possono più essere considerati decisivi nel momento del "trapasso". Altro è quello che, in tale contesto, Platone vuole chiarire, in esplicita opposizione alle idee dominanti. Si ricorda per questo che Aristofane e in genere gli Ateniesi pensano che i filosofi sono dei soggetti che desiderano la morte, il che è anche vero, solo che sfugge loro in che senso lo siano e di quale morte si parli (*Fedone*, 64 B). Evidentemente, c'è una pluralità di sensi non riconducibile a quello che il pensiero comune qualifica come "morte". In tal modo si mettono in conflitto due paradigmi. Da una parte ci sono i filosofi i quali sono convinti che la morte è solo la separazione dell'anima dal corpo (*Fedone*, 63 C), e quindi non apprezzano i piaceri materiali in quanto si prefiggono di liberare l'anima (*Fedone*, 64 D - 65 A); dall'altra ci sono "i più", i quali credono che, se si rinuncia ai piaceri, non vale la pena vivere. Da ciò traggono la conseguenza che chi fa queste rinunce è come morto (*Fedone*, 65 A). Tale tema si riallaccia direttamente al *Gorgia* e al giudizio di Callicle per il quale chi non gode assomiglia ad un sasso¹⁸.

¹⁶ Cfr. *L'anima...*, pp. 372-374.

¹⁷ *Filebo*, 33 C - 35 D.

¹⁸ *Gorgia*, 492 E.

Maurizio Migliori

Il contrasto riguarda la ricerca della felicità: per i filosofi è essenziale la saggezza, la φρόνησις (65 A 9), che comporta un distacco dalla sfera materiale. L'anima funziona meglio quando non è disturbata dai sensi, quando si raccoglie in se stessa, rompendo il contatto col corpo (*Fedone*, 65 A-C). Potrebbe sembrare un giudizio estremo se Platone non aggiungesse subito "per quanto è possibile" (*Fedone*, 65 C 8). Si tratta di una dizione ricorrente e che non può essere sottovalutata perché esprime quella profonda convinzione dei limiti umani che segna tutta la filosofia pratica di Platone¹⁹.

L'affermazione viene ribadita: i veri filosofi esprimono un giudizio vero (ἀληθῆ, *Fedone*, 67 B 7): l'anima, se resta invischiata con il corpo, non raggiunge in modo adeguato la verità. Di conseguenza, l'anima guarda le cose in se stesse non in questa vita ma nella morte: solo in tale condizione la pura anima si incontra con realtà analogamente pure. Per questo Socrate parla della speranza di trovare là dove sta per andare quello per cui si è dato tanto da fare nella vita passata (*Fedone*, 66 E – 67 B).

Come si vede si tratta di una tensione per realizzare quella meta che ha già caratterizzato la vita precedente, la liberazione dell'anima che il filosofo ha perseguito per tutta la vita. In questo senso, e solo in questo senso, è corretto dire che i filosofi si esercitano a morire (*Fedone*, 67 D – 68 A). Non si tratta affatto di una rinuncia, ma della realizzazione di quell'elemento che in noi è il più alto.

¹⁹ Su questo tema del "limite" sono tornato ripetutamente e in vario modo nei miei articoli sul Platone etico e politico: cfr. soprattutto M. Migliori, *La prassi in Platone: realismo e utopismo*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Atti dei convegni tenuti nel Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, Università di Macerata 1996-1997, a cura di Maurizio Migliori, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 239-282.

Una duplicità di punti di vista

Tale posizione non è affatto tipica del *Fedone*, ma appare perfettamente coerente, ad esempio, con il giudizio ricorrente nell'opera platonica sui piaceri, soprattutto quelli "corporei". Ci sono due motivazioni di fondo per le riserve che Platone esprime. Una è interna alla loro natura: chi accetta la vita di piacere accetta non solo la generazione connessa al piacere, ma anche la distruzione connessa al dolore, in quanto i due sono intrinsecamente legati (cfr. *Fedone*, 60 B-C; *Filebo*, 54 D - 55 A). Tale giudizio vale dal punto di vista dell'essere umano, cioè del composto corpo-anima.

C'è poi una motivazione più propria della sola anima. Infatti, nel *Filebo*, 61 C – 64 B, il *nous* non condanna indiscriminatamente tutti i piaceri, ma accetta nella vita mista buona, fatta di conoscenze e piaceri, solo i piaceri puri e quelli necessari, rifiutando quelli forti e smodati che, da una parte rendono impossibile la mescolanza stessa, dall'altra impediscono all'anima di svolgere la sua attività.

Conviene chiarire bene la duplicità del punto di vista platonico. Questa viene confermata se si riflette sull'altro aspetto della mescolanza che costituisce la vita mista buona, le conoscenze. Queste vengono accettate tutte, anche quelle evidentemente "scandalose" del falso regolo e del falso cerchio (*Filebo*, 62 A-D) con la esplicita motivazione che, in quanto esseri umani, abbiamo dei bisogni elementari, dobbiamo "trovare la strada di casa". Per questo anche le conoscenze ridicole e imprecise ci sono assolutamente necessarie.

Questo limite, proprio della condizione umana, non ha senso se parliamo di anima, che è e non è di questo mondo. Per il suo "viaggio", il corpo costituisce un limite di natura ontologica: ciò che è impuro non può avvicinarsi a ciò che è puro, cioè alle Idee (*Fedone*, 66 B - 67 B). Da questo punto di vista si capisce il mantenimento della figura dell'anima prigioniera del corpo (*Fedone*, 82 E – 83 A).

Maurizio Migliori

Se allora la posizione platonica è binaria nel senso che assume alternativamente due punti di vista diversi, quello dell'anima e quello dell'essere umano, ci troviamo in una condizione che il pensiero moderno tollera a fatica, ma che non dà luogo ad alcuna tensione teorica. Si tratta solo di capire se e quando è preferibile assumere la prima prospettiva e quando assumere l'altra. In questa chiave alcune posizioni, che potrebbero sembrare contraddittorie risultano spiegabili²⁰. Lo stesso contesto del *Fedone* appare legittimamente, in positivo e non in negativo, "mortuario": se gli esseri umani devono prendersi cura della realtà in cui vivono, che tuttavia appare, dal punto di vista dell'anima, una prigione (*Fedone*, 114 B-C), sono obbligati ad un atteggiamento verso il mondo tale da non rafforzare la prigione stessa. Ciò vale soprattutto per il filosofo che si pone dal punto di vista dell'anima perché è l'elemento più prezioso, senza che questo comporti un generico e velleitario disprezzo per il corpo e per la vita comune. Anche il filosofo deve trovare la strada di casa.

C'è nel testo platonico un esempio patente di questo apparente irriducibile contrasto, che mi sembra molto significativo. Come sappiamo, Platone in tutta la sua produzione conferma un elemento socratico: Dio solo sa davvero, è sapiente, l'uomo è solo amico del sapere, filosofo. Questo fin dall'*Apologia*, 23 A. Minore attenzione forse si presta al giudizio pesantemente negativo che se ne ricava. L'oracolo dice che

²⁰ Ad esempio, non c'è contrasto tra esprimere riserve pesanti sui sensi affermando che con gli occhi non vediamo nulla di sicuro (*Fedone*, 65 B), cosa che Platone sempre sostiene, e dire che gli occhi sono un bene grande e che la vista è causa utilissima in quanto ha consentito i ragionamenti fatti intorno all'universo, e quindi la nascita della filosofia (*Timeo*, 47 A-B). Infatti per l'essere umano il vedere fornisce stimoli, in certi casi decisivi per il pensiero stesso, mentre la stessa filosofia, una volta nata, si svolge sul piano del puro pensiero e su questo terreno l'anima subisce le interferenze dei sensi e del corpo.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

la sapienza umana vale poco o nulla (*Apologia*, 23 A 6-7) ...in verità la <sua> sapienza non vale nulla (*Apologia*, 23 B 3-4).

La cosa rilevante è che un giudizio altrettanto, se non più, duro compare nell'ultima opera di Platone:

Su tali cose pensiamo così: ciascuno di noi viventi è un meraviglioso burattino, costruito da dio, per gioco (*παίγνιον*) o per qualche serio motivo: questo non lo sappiamo (*Leggi*, I, 644 D 7 - E 1).

Tale giudizio viene richiamato e ribadito molti libri dopo: bisogna sentirsi sotto il controllo della divinità

in modo che uno possa condurre la vita secondo quella natura per cui siamo quasi totalmente burattini, che partecipano di piccole parti della verità (*Leggi*, VII, 804 B 2-4).

Megillo trova eccessiva questa svalutazione della natura umana, il che consente a Socrate di chiarire che si è trattato di un dato che emerge per il punto di vista che egli ha assunto:

Non stupirti, Megillo, ma comprendimi: infatti ho detto quello che ora ho detto guardando la divinità e subendone l'influenza. Ma, se questo ti è caro, sia pure il nostro genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (*Leggi*, VII, 804 B 7 - C 1).

Quindi, questo giudizio nasce dal "fascino" che ha esercitato la figura divina. Dal punto di vista divino, l'uomo è ben povera cosa.

Maurizio Migliori

In modo analogo vanno, a mio avviso trattati altre apparenti contraddizioni. Per fare un ultimo esempio, in questo quadro si può nel libro settimo dire:

questo diciamo essere degno della massima attenzione: bisogna che ciascuno viva la sua vita in pace il più a lungo e nel miglior modo possibile (*Leggi*, VII, 803 D 6-8)

e nel libro ottavo:

infatti, come io direi parlando seriamente, l'unione di anima e corpo non è affatto meglio della separazione (*Leggi*, VIII, 828 D 4-5).

Dal punto di vista dell'essere umano occorre vivere bene e a lungo, ma in assoluto la vita in questo mondo non è affatto meglio di quello che attende l'anima dopo la separazione. Ma, come certamente ci si è accorti, abbiamo volutamente usato questa espressione "forte", abbiamo parlato della "vita che attende l'anima" per spiegare l'importanza decisiva che, soprattutto in questo dialogo in cui Socrate è posto di fronte alla morte, ha la "dimostrazione" dell'immortalità dell'anima. Se infatti questa non fosse immortale, tutto il discorso fatto perderebbe gran parte del suo significato.

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima

La questione della dimostrazione dell'immortalità va affrontata a partire dalle indicazioni metodologiche che Platone stesso ci fornisce. Infatti, a fronte di temi di questa difficoltà occorre procedere con molta cautela e senza illusioni. In tale chiave credo vada valorizzata l'indicazione metodica fornita da Simmia (*Fedone*, 85 B-C), che propone una duplice alternativa, una tra ragione e fede,

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

l'altra all'interno della ragione, tra sapere certo e probabilità. Infatti, la soluzione del problema che si sta indagando è o impossibile o molto difficile; se poi non è possibile scoprire la verità, e se nessuna divinità viene in soccorso, con una sorta di rivelazione, bisogna

accettare, tra i ragionamenti umani quello migliore e meno facile da confutare (*Fedone*, 85 C 8-10).

È facile travisare il senso di queste affermazioni, quasi fossero un puro cedimento, più che alla verosimiglianza, alla pura apparenza, dimenticando che Simmia stesso condanna gli argomenti che si basano

su una certa verosimiglianza e una bella apparenza (*Fedone*, 92 D 1-2).

Bisogna distinguere tra i "bei discorsi" e quelli che hanno dalla loro un certa consistenza, un valore di "opinione" capace di reggere alle critiche, o che comunque si reggono in assenza di un'ipotesi migliore. In questo senso, anche il mito come narrazione probabile ha una sua forza, purché abbia una natura razionale e non favolistica. Non a caso nel *Politico*, nel momento stesso in cui sta lavorando su un blocco di miti per raggiungere una spiegazione cosmologicamente molto significativa, Platone condanna sia coloro che assumono un atteggiamento scettico (271 B), sia quelli che si limitano a dilettersi con queste favole (272 B-C). Il filosofo non è né per l'uso indiscriminato del mito né per uno scetticismo razionalistico: ragione e mito vivono in un costante intreccio, soprattutto quando l'astrattezza o la "lontananza" del tema obbligano a muoversi in questo modo. Fermo restando che è il λόγος che giudica e seleziona il mito stesso.

Platone è coerente con questo quadro nel *Fedone*. Infatti, nel corso del dialogo Socrate invita i due pitagorici a incantare se stessi con il mito, distinguendo ciò che è fantastico da ciò che è verosimile (*Fedone*, 114 D). Questo atteggiamento, insieme cauto e deciso, spiega almeno tre dati. Tralasciando per ora il terzo, le conclusioni cui arriva Socrate dopo il mito, che analizzeremo in seguito, vediamo subito gli altri due.

1. In primo luogo, si spiega lo straordinario intreccio di dubbi e di convinzioni che Socrate manifesta sul rapporto con il divino e con la sorte dell'anima dopo la morte. Egli ribadisce continuamente che la morte è la separazione dell'anima dal corpo ma è anche certo del fatto che gli dei si prendono cura degli uomini (*Fedone*, 62 B) e che ci sono premi e castighi (*Fedone*, 63 C, 69 C). Già questo mostra la sua certezza della sopravvivenza dell'anima. Infatti, si ribadisce più volte che la morte non è in sé un male, anzi è positiva per l'anima, cosa che interessa soprattutto il filosofo (*Fedone*, 63 C - 64 A; 66 B – 68 B; 84 D - 85 B); la sua stessa tragica e ingiusta morte giunge con il segno di una sorta di approvazione divina (*Fedone*, 58 E; 62 B; 67 C). Non può essere altrimenti visto che lui è convinto che i buoni abiteranno con gli dei e saranno da loro premiati, un dato tanto importante che il filosofo lo ribadisce più volte (*Fedone*, 63 B-C; 69 C; 80 D). Nello stesso tempo Socrate non sa come si svolga la vita nell'Aldilà, se cioè ci sia un luogo in cui si ritrovano le anime degli esseri umani; soprattutto manifesta dubbi sulla condizione dell'anima, se cioè questa conservi potere e intelligenza (*Fedone*, 70 B).

Questo dubbio esplicitato merita però una riflessione. Se infatti davvero si teme che l'anima non conservi il ricordo della vita precedente, tutte le certezze sopra affermate cadono, perché il soggetto stesso scompare e non avrebbero senso attese, punizioni e via dicendo. Dobbiamo allora considerare questo dubbio

come strumentale, nel senso che serve a indicare il tema vero intorno a cui ruota la dimostrazione dell'immortalità dell'anima: non si tratta solo e tanto della sopravvivenza di qualcosa, di un principio immortale per sua natura, ma della sopravvivenza del soggetto stesso.

2. Si capisce anche la portata e il senso della "dimostrazione". La "duplicità" resta prevalente: non a caso si parla continuamente di "speranza"²¹, pur dicendo fin dall'inizio che fu una discussione filosofica (*Fedone*, 59 A)²².

Socrate, d'altra parte, vuole affrontare la questione da un punto di vista razionale per due ragioni. In primo luogo per un motivo teoretico: si sottolinea due volte (*Fedone*, 61 D, 61 E) che su questi temi anche un pitagorico come Filolao non ha mai detto nulla di chiaro. In secondo luogo per un motivo di coerenza logico-esistenziale: è meglio

per chi è sul punto di intraprendere il viaggio verso l'altro mondo indagare con la ragione e discorrere con miti (*Fedone*, 61 E 1-2).

Si tratta di procedere sia sul piano puramente razionale, sia su quello "mitico". Infatti, le prove dell'immortalità, *sono e non sono decisive* cioè, pur non avendo la cogenza di una dimostrazione "vera", *more geometrico demonstrata*, producono e/o giustificano un'adeguata convinzione. Siamo nell'alveo dell'indicazione metodica di Simmia. Non bisogna quindi arrivare a pensare che

²¹ *Fedone*, 63 C 1; 68 A 1, A 6, A 8; grande (67 B 8; 114 C 8), buona (63 C 5; 64 A 1; 67 C 1), grande e bella (70 A 8).

²² Si tratta di atteggiamenti che, proprio per il tema in questione, troviamo fin dall'*Apologia*. Quando Socrate presenta le due possibilità, che la morte sia come una lunga notte, un sonno senza sogni, oppure un viaggio verso un altro luogo «stando ad alcune cose che si tramandano» (*Apologia*, 40 C 7), se «sono vere le cose che si raccontano» (*Apologia*, 40 E 5-6), afferma che bisogna avere buone speranze davanti alla morte e ritenere che «ad un uomo buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non vengono trascurate dagli dei» (*Apologia*, 41 D 1-2).

Maurizio Migliori

la dimostrazione non ci sia o che sia un elemento secondario. Su questo il testo è chiaro: Socrate, nel momento stesso in cui, a riprova della sua profonda certezza, invita Fedone a non tagliarsi il giorno dopo i suoi bei capelli, cioè a non prendere il lutto, dichiara di essere pronto a tagliarli subito insieme a lui se non si riesce a rispondere alle obiezioni di Simmia e Cebete (*Fedone*, 89 B-C). Ciò dimostra che il vero lutto va assunto solo se si resta nell'incertezza sul destino che attende colui che muore. In effetti, la dimostrazione è *necessaria* se non si vuole avere «una fiducia stolta e insensata» (*Fedone*, 95 C 4). Infatti

è giusto che abbia paura, se non è uno stolto, chi non sa o non ha argomenti per dimostrare che l'anima è immortale (*Fedone*, 95 D 6-8).

Lo sviluppo delle prove dell'immortalità dell'anima

Non vogliamo a questo punto analizzare il blocco di prove proposto nel *Fedone* e che abbiamo già altrove esaminato²³. Ci limitiamo a riassumerle brevemente, ricordando che questa serie di argomenti sono provocati essenzialmente dai dubbi e dalle obiezioni di Cebete.

Il blocco iniziale di prove si struttura attraverso due passaggi. Nel primo si argomenta (*Fedone*, 70 C – 72 D), a partire dai contrari e recuperando la dottrina orfica della reincarnazione, che il vivo nasce dal morto. L'argomento sembra poco convincente se non si ricorda che per Platone il morire è semplicemente la fine dell'unione di anima e corpo, come il testo stesso ricorda poco dopo (*Fedone*, 84 B). Come ci dice la spiegazione finale, questo passaggio alterno di stadi si giustifica, in quanto impedisce alla realtà di essere del tutto distrutta (*Fedone*,

²³ Cfr. *L'anima...*pp. 387-396.

72 A-D). Siamo di fronte all'applicazione al vivente di quel modello teorico che si ritrova, a livello cosmico, nel mito del *Politico*, 270 A, 273 D-E: Dio ha dato al mondo l'unica eternità che può competergli, quella di un ciclo bifase, alternato e continuo. Il processo delle reincarnazioni si inserisce così nel più vasto ciclo cosmico.

Comunque, questa è poco più di una introduzione che richiama tale dato, il quale però resta necessariamente sullo sfondo, e che non parla tanto dell'anima quanto dell'essere umano. Infatti, nella terza dimostrazione Platone afferma che questo primo argomento si è svolto solo sul piano del sensibile (*Fedone*, 103 A-B).

A sostegno di questo approccio abbiamo un secondo argomento basato sulla reminiscenza (*Fedone*, 72 E - 77 B). Come nel *Menone*, 81 A-B, si constata il fatto che un soggetto ben guidato riesce a rispondere su temi che dovrebbe ignorare. Ma Socrate eleva subito il livello teorico della riflessione collegandola alla dottrina delle Idee. In particolare si enfatizza la capacità dell'anima, che agisce anche su realtà che hanno poco in comune con quanto si "ricorda": la reminiscenza viene tanto dal simile quanto dal dissimile. Inoltre si sottolinea, come dato necessario, l'esistenza di una forte affinità tra le anime prima della nascita e le Idee (*Fedone*, 76 E - 78 A).

Questo ragionamento è evidentemente ritenuto efficace, tanto che Platone non dà la parola ai due pitagorici per esprimere un giudizio. Tuttavia, esso ha degli evidenti limiti, anche perché non dice nulla riguardo alla sopravvivenza successiva dell'anima. Se però lo colleghiamo alla precedente visione ciclica possiamo comprendere facilmente le possibili conseguenze su questo terreno. Ma il limite maggiore è che questo argomento non solo prende le mosse da una

serie di postulati, dalla reminiscenza alle Idee, ma invece di indagare la natura dell'anima, e poi verificarne l'eventuale immortalità, ha subito cercato di dedurre questa qualità dalle azioni dell'oggetto. Anche per questo, Socrate ritiene che si debba indagare più a fondo.

Infatti, la seconda prova (*Fedone*, 78 B – 80 B) viene incentrata sulla natura degli oggetti: volendo individuare quali realtà sono caduche e quali no, si delineano due forme di realtà: una visibile, composta e mutevole, e una invisibile, semplice e stabile²⁴. Il corpo è più simile e affine (ὁμοιότερον... καὶ συγγενέστερον, *Fedone*, 79 B 4-5) alla realtà visibile, l'anima all'altra.

A questo argomento si associa subito un altro, legato alla figura del "dominio": l'anima, proprio perché domina il corpo, finisce con l'attaccarsi anche alle cose terrene, mentre quando svolge la sua ricerca da sola si eleva a ciò che è puro, eterno, immortale, immutabile, cui è affine per natura (*Fedone*, 79 D 1-4).

Contro queste tesi muovono le loro obiezioni Simmia e Cebete. Il primo si fa portavoce di una posizione, che non è corretto definire pitagorica, in quanto porta a negare l'immortalità dell'anima e non è condivisa da Cebete (*Fedone*, 87 A): se l'anima è armonia degli elementi corporei, quando il corpo muore si dissolve anche l'anima-armonia, che pure è superiore e divina (*Fedone*, 85 E – 86 D). L'obiezione di Cebete è più forte in quanto egli accetta le prove, ma ne mette in luce i limiti: in particolare, il fatto che l'anima sia superiore al corpo, quindi più resistente, non dimostra che è immortale e indistruttibile (*Fedone*, 86 E – 88 C). Si apre, così, una particolare distinzione tra sopravvivenza e immortalità.

La risposta di Socrate a Simmia è *ad hominem*, quasi a confermare che si sta polemizzando con una posizione storicamente riconoscibile. Non si può accettare insieme la dottrina della reminiscenza e quella dell'anima-armonia. La

²⁴ Platone continua a fare affermazioni sulle Idee senza approfondirle, per cui dovrà necessariamente affrontare una più articolata trattazione delle Idee che comincia a 96 A.

prima, infatti, implica la preesistenza dell'anima e non si può certo affermare che l'armonia degli elementi esiste prima degli elementi stessi. Bisogna "scegliere" tra le due tesi e Simmia preferisce l'argomento della reminiscenza (*Fedone*, 91 E - 92 E). In tal modo Platone ci fa vedere in atto l'indicazione metodica data: non dimostra la falsità di un argomento, in quanto è sufficiente che esso risulti meno convincente dell'altro con cui è in diretta opposizione.

Tuttavia, la scelta di Simmia è subito supportata da Socrate con quattro argomenti tesi a mostrare che l'identificazione tra anima e armonia è impossibile (*Fedone*, 92 E – 95 A)²⁵. Inoltre, e soprattutto, Platone dà ragione di questa preferenza con la lunga trattazione (che inizia da 96 A) a sostegno dell'esistenza delle Idee come elemento che consente una visione non aporetica del reale²⁶. Questa trattazione ha un rapporto diretto con il tema della ricerca, come afferma il testo stesso

Ora, se mi concedi e convieni che esistono queste realtà, spero, in forza di queste, di mostrarti e di scoprire perché l'anima è immortale (*Fedone*, 100 B 7-9).

Socrate spera di fondare l'immortalità dell'anima sulla base dell'esistenza delle Idee. L'argomento muove dal tipo di predicazione, distinguendo la predicazione essenziale da quella accidentale. Solo nella predicazione essenziale i contrari

²⁵ L'anima guida il corpo, l'armonia non guida, ma segue gli elementi; mentre l'armonia può essere maggiore o minore, l'anima non può essere più o meno anima; l'anima è buona o cattiva, l'armonia non può essere armonica o disarmonica; se l'anima fosse identica all'armonia, visto che virtù e vizi sono gradi diversi di armonicità, poiché l'anima non ammette gradazioni nel suo essere anima, non ammetterà nemmeno vizi e virtù.

²⁶ Su questo tema e sulla connessione tra questo brano e la trattazione del *Parmenide* che lo conferma e lo inverte con l'esempio dialettico che costituisce la seconda parte del dialogo, cfr. M. Migliori, *Il "Parmenide" e le dottrine non scritte di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, ora anche in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994², pp. 165-222, pp. 167-184.

Maurizio Migliori

si escludono, per cui una realtà non può acquisire caratteristiche contrarie a quelle che la definiscono, restando se stessa (*Fedone*, 103 C - 105 B). Ora, visto che l'anima è intrinsecamente connessa all'Idea di vita, non può partecipare della morte ed è quindi immortale.

Valore e limite della dimostrazione

Il fatto rilevante è che Cebete cioè colui che

cerca sempre nuovi ragionamenti e non si lascia convincere subito da quello che uno gli dice (*Fedone*, 63 A 1-3)

ripetutamente approva il ragionamento, in quanto svolto in modo del tutto adeguato e soddisfacente (*Fedone*, 105 E). Per lui non occorre insistere per dimostrare che l'anima è incorruttibile e immortale (*Fedone*, 106 D):

io, Socrate, non ho nulla per obiettare a queste affermazioni né per non aver fede nei ragionamenti (*Fedone*, 107 A 2-3).

A tale affermazione si associa Simmia, che però, sorretto da Socrate, ribadisce tutte le ragioni che spingono a dubitare, a partire dalla vastità dell'argomento e dalla debolezza umana. Socrate da parte sua sembra sottolineare soprattutto le difficoltà teoriche legate alle Idee, le quali appaiono postulati credibili, che però devono essere approfonditi e compresi

per quanto è possibile ad un essere umano. Se anche questo risulterà chiaro, non dovrete cercar più niente di ulteriore (*Fedone*, 107 B 8-9).

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

Le difficoltà implicano solo un ulteriore impegno, sul cui esito non ci sono particolari dubbi. Questo *per quanto riguarda le Idee*; per il tema in oggetto, Platone mostra di essere certo di aver dimostrato l'immortalità dell'anima.

Ciò risulta confermato dal fatto che in *Repubblica*, X, 608 D - 611 A, Platone propone una dimostrazione la cui logica è estremamente prossima a quella dell'argomento del *Fedone*²⁷. Ancora, nel *Fedro*, 245 C-E, abbiamo un ulteriore argomento, che ha un andamento diverso, ma che, come nella terza prova del *Fedone*, è basato sulla natura dell'anima, vista come realtà che si muove sempre da sé, come principio di movimento. Come tale non può essere generata ed è anche incorruttibile, perché se perisce il principio del movimento nulla si muoverebbe più. Tale ragionamento è riproposto in *Leggi*, X, 894 B - 896 C, in cui troviamo esplicitato il nesso tra la capacità di automovimento e la vita (895 C). Pertanto, in questo blocco di argomentazioni, che ruotano sul carattere di principio di moto e di vita dell'anima, si trova il cuore della "dimostrazione platonica" dell'immortalità dell'anima.

Resta naturalmente vera l'indicazione metodica iniziale sui limiti delle dimostrazioni su questo terreno. Non a caso l'affermazione finale del mito è che non si può sapere quello che accade nell'aldilà, per cui non si può sostenere che il mito escatologico è "vero":

Dunque, sostenere ostinatamente che le cose stiano così come le ho descritte non si addice ad un uomo che abbia intelligenza delle cose, ma sostenere che questo o qualcosa di simile accada delle nostre anime e delle loro dimore, visto che è risultato (φαίνεταί) che l'anima è

²⁷ Ogni realtà ha, rispetto alla propria natura, uno specifico bene e uno specifico male; il male estremo determina la distruzione di tale realtà. Se quindi un oggetto resiste al suo male estremo resiste *a fortiori* a tutti gli altri mali e quindi è immortale. Ora l'anima malvagia non muore, quindi non esiste un male che la distrugga.

Maurizio Migliori

immortale, mi pare che si addica e che valga la pena rischiare di crederlo; infatti il rischio è bello (*Fedone*, 114 D 1-6).

Come si vede, il quadro resta quello di una certa cautela, e tuttavia il “rischio” riguarda il tipo di vita che si troverà nell’Aldilà, mentre la questione dell’immortalità dell’anima è data per sicura. In effetti, il comportamento di Socrate conferma che per lui la prova è stata conseguita: i suoi ultimi gesti sono di sostegno agli amici e di preghiera agli dei perché

il trasferimento da qui a là si compia con buona fortuna (*Fedone*, 117 C 2-3).

L’ultima frase sintetizza entrambi questi atteggiamenti e non a caso è al plurale, con un ovvio passaggio dal “noi” al “voi”:

Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene (*Fedone*, 118 A 7-8).

Il gallo lo devono entrambi, ma solo quelli che restano “sulla terra” potranno presentarlo nel tempio.

Tale esito era chiaro fin dall’inizio, nella parole di Fedone il quale ricordava (*Fedone*, 58 E - 59 A) di non aver avuto compassione per Socrate, pur in quel momento, anche perché il maestro gli apparve non solo intrepido, ma addirittura nelle parole e nei gesti quasi felice.

In sostanza, Platone ha dimostrato che l’anima è immortale sulla base di un nesso con le Idee non completato perché manca tutta la trattazione dialettica. Su questa base si può costruire un discorso probabile e più verosimile di altri, in

quanto si intreccia con la convinzione sulla natura giusta degli dei. Per questo Socrate può intonare il suo canto del cigno:

E anzi, credo, i cigni, poiché sono sacri ad Apollo, sono indovini; e avendo la visione dei beni dell'Ade, nel giorno della loro morte cantano e si rallegrano più che nel tempo passato. Ora, anch'io mi ritengo compagno dei cigni nel loro servizio e sacro al medesimo dio e ritengo di aver avuto dal dio il dono della divinazione non meno di essi, e quindi di dover andarmene da questa vita non più tristemente di loro (*Fedone*, 85 B 1-7).

Unità e tripartizione dell'anima

Abbiamo già sottolineato che due sono le movenze teoriche alla base del tema dell'anima. La questione della sopravvivenza è stata affrontata; resta l'altra, l'unità dell'anima in relazione all'evidenza della sua molteplicità di funzioni. Su questo terreno apparentemente in Platone non dovrebbero esserci problemi, Apparentemente.

Uno dei punti fermi di tutti coloro che sostengono la (costante) mutevolezza del pensiero platonico è che il filosofo ebbe una evoluzione sulla questione della tripartizione dell'anima, che non appare in molti dialoghi, ad esempio nel *Fedone*.

Ora, si potrebbero muovere due obiezioni di fondo a questa affermazione. La prima, teorica, è che in questo caso Platone avrebbe ignorato a lungo il problema della diversità di funzioni che invece, se le cose che abbiamo inizialmente sostenute hanno un qualche senso, è stato uno dei motori dell'invenzione e dell'evoluzione del concetto stesso di anima. Sarebbe un dato molto strano,

Maurizio Migliori

tanto più che, come abbiamo visto, in questo percorso, Platone accentua il ruolo dell'anima cui riconduce quasi tutte le funzioni.

La seconda, metodica. è che a nessun filosofo si è mai chiesto di manifestare tutto il suo pensiero in ogni opera, anche se ha poco a che vedere con il problema teorico che sta affrontando. E non si capisce perché per Platone si debba fare una eccezione.

Ma è meglio lavorare sul testo, sottolineando che già nel *Gorgia*, 493 A 3-4, si parla di «quella parte dell'anima in cui si trovano le passioni», una parte quindi che non può essere quella "razionale". E si ricorda che un filosofo (Filolao o forse Empedocle) faceva un gioco di parole su questa parte dell'anima, che è facilmente seducibile (πιθάνος) considerandola come un orcio (πίθος) bucato (493 A 5 – B 3).

Ma anche quanto si dice sull'anima nel *Fedone* non sembra conciliabile con la visione di un'anima semplice e puramente razionale. Infatti nel primo mito le anime hanno un destino molto diversificato: quelle filosofiche si liberano, quelle legate al corpo tornano a reincarnarsi anche in animali, mentre in una condizione più felice sono le anime degli uomini virtuosi, ma privi di conoscenza che possono anche reincarnarsi in uomini probi (*Fedone*, 80 C - 82 D). Dunque, abbiamo una terna di possibilità: un'anima corporea e iniqua, un'anima che pratica *solo* la virtù, l'anima superiore del filosofo, che unisce la conoscenza alla virtù. Non siamo così lontani dalla tripartizione classica. Inoltre, si parla di virtù e di vizio come armonia e disarmonia interne all'anima (*Fedone*, 93 C), il che risulterebbe impossibile se l'anima fosse semplice e perfettamente omogenea.

Il rimando ovvio è a quei passi, come *Repubblica*, IV, 436 A – 441 C, in cui la tripartizione è affermata e tematizzata. Ma solo nel *Timeo* capiamo la radicalità di questa partizione. Infatti, in primo luogo si precisa che c'è un'anima immortale

e una mortale (*Timeo*, 72 D 4). La distinzione in questo caso non è solo funzionale, ma ontologica. Se parliamo dell'essere umano e della sua necessaria "cura dell'anima", la trattazione è unitaria in quanto si sta parlando «dell'essere vivente nel suo insieme» (*Timeo*, 89 D 2): «la parte che deve guidarlo» (*Timeo*, 89 D 4-5) dev'essere la più bella e la migliore per quanto è possibile (*Timeo*, 89 D 6). Ma quando si parla di questa anima, si ribadisce subito che si presenta in tre forme (εἶδη, *Timeo*, 89 E 4) collocate in tre luoghi diversi con tre movimenti diversi. Solo la forma superiore è data da Dio come un demone, cosa che consente di stabilire un collegamento con la sfera divina (*Timeo*, 90 A). Chi coltiva questa parte partecipa, per quanto è possibile all'uomo, della immortalità ed è anche molto felice (*Timeo*, 90 B-C). Come si vede, la differenza è profonda e riguarda complessivamente tutti gli aspetti.

In effetti, la Divinità costruisce l'anima con una complicatissima serie di passaggi (*Timeo*, 34 B – 35 B) e di mescolanze necessarie per produrre quest'unica realtà, quest'unica idea (μίαν ἰδέαν, *Timeo*, 35 A 7). Poi, Dio ha affidato a divinità inferiori e generate il compito di fare l'uomo nel migliore dei modi possibile, costruendo

i corpi mortali e ciò che ancora restava, quanto ancora bisognava aggiungere all'anima umana, questo e tutto ciò che ne consegue (*Timeo*, 42 D 6 – E 1).

Il punto decisivo di tale affermazione è che a quest'anima fatta da Dio mancava ancora qualcosa per consentirle di essere anima umana. Gli dei generati agendo su ordine di Dio non solo formano intorno all'anima divina un corpo mortale, dandoglielo come un veicolo, ma costruiscono anche dentro il corpo l'altra specie di anima, quella mortale, che ha in sé terribili e inevitabili passioni (*Timeo*, 69 C-

D). Proprio per questo gli dei si impegnano ad evitare che le due anime si mescolino più del dovuto, collocando quella mortale nel torace, dividendo con il diaframma la parte migliore, "irascibile", posta nella zona alta vicino alla ragione e da quella appetitiva posta in basso (*Timeo*, 69 D - 71 A). Come si vede, alla fine, l'esito è tripartito.

L'anima umana, dunque, non è semplice, ma composta di una parte razionale immortale e di parti mortali con cui risulta connessa, tanto che bisogna prestare attenzione a limitare i "contatti". Ciò spiega gran parte del potere che il corpo ha nei suoi confronti (*Timeo*, 43 C - 44 B; 86 D); nello stesso tempo la differenza tra l'anima divina e le altre due appare radicale.

Tutto ciò potrebbe indurre a pensare che solo l'anima-demone sopravvive, ma una serie di dati ci portano ad escludere questa tesi. Se infatti alla morte dell'individuo sopravvivesse la sola anima razionale ci troveremmo di fronte ad una serie di aporie. Per ricordare solo quelle più evidenti:

1. non sarebbe possibile la reincarnazione in animali;
- 2.1. non sarebbe possibile che, nell'Ade, alcune anime siano vinte dai desideri del corpo (*Fedone*, 80 C - 82 B; 107 C - 114 C);
- 2.2. più in generale la "libera" scelta, come viene raccontata nel mito di Er, diventerebbe impossibile;
- 2.3. peggio ancora, il mito stesso diventerebbe incomprensibile, perché Er, essere umano con le sue passioni e le sue particolari propensioni, non ci sarebbe più, in quanto quelle funzioni hanno sede nelle due anime che sarebbero "morte";
3. l'immagine della "biga alata", con una realtà plurima che, tra mille difficoltà, vede le realtà nell'Iperuranio, invece di essere utile, sarebbe addirittura fuorviante;

4. a ogni reincarnazione, gli dei inferiori dovrebbero produrre le parti mancanti dell'anima.

Siamo di fronte ad un problema, rispetto alla quale non posso che confermare quanto ho già scritto in un precedente articolo: «Ci troviamo di fronte ad una difficoltà, in quanto dobbiamo mediare elementi diversi e apparentemente in contrasto insanabile. In via ipotetica, possiamo proporre questa soluzione: visto che Platone ci dice nel *Fedone* che esistono realtà che possono durare molto a lungo, ben più del corpo, ma che poi soccombono, perché le anime mortali non dovrebbero essere di questo genere? Perché esse non dovrebbero sopravvivere nella metempsicosi, mentre scompaiono nel momento in cui una vita tutta dedicata alla parte razionale ha indebolito le altre due parti (per questo Platone precisa, di passaggio, *Timeo*, 89 E, che quella parte di anima che non svolge i suoi movimenti diventa debolissima, mentre quella che si esercita resta vigorosa). Le anime mortali alla fine periscono. Infatti, ogni 10.000 anni tutte le anime tornano dagli dei perché il mondo finisce e si ricomincia da capo, secondo un modello oscillante che ricorda il mito del *Politico*»²⁸.

In sintesi, Platone sostiene:

1. che l'essere umano è corpo e anima;
2. che la vita ha un senso dal punto di vista dell'essere umano e un altro dal punto di vista dell'anima;
3. che la posizione più razionale e più felice, quella che realizza la massima continuità in questa e nell'altra vita è data dalla scelta del filosofo che si pone dal punto di vista dell'anima, per quanto è possibile ad un essere umano;
4. che la sopravvivenza e il destino degli esseri umani sono garantiti dalla giustizia delle divinità, sensibili al bene e alle virtù;

²⁸ *L'anima...*, p. 400.

Maurizio Migliori

5. che le funzioni umane trovano diversa collocazione in parti diverse dell'anima;

6. che le diversità dell'anima sono talmente radicali che risulta problematico stabilire se prevale l'unità o la molteplicità;

7. che sul piano ontologico, e quindi per la sopravvivenza, occorre distinguere tra l'unica anima divina, superiore e direttrice, e le altre due.

4. Aristotele

Il punto che ci interessa ora verificare è se e quanto in Aristotele, e soprattutto nel *De Anima*, ci siano segni di una situazione analoga. Per questo utilizzeremo in modo particolare i primi due libri del *De Anima* che, come abbiamo visto all'inizio, sarebbero, secondo Jaeger, tipici del modo di vedere "naturalistico".

Differenze e critiche rispetto alla posizione platonica

Anche Aristotele appare interessato al tema dell'anima, cui dedica un apposito testo, il *De Anima*, che si apre con l'affermazione che questo studio è tra quelli più importanti sia per quanto riguarda il rigore, sia per quanto riguarda la natura dell'oggetto studiato (A, 1, 402 a 1-4). In realtà, cospicui riferimenti all'anima appaiono ripetutamente anche in altre opere, a partire da quelle etiche. In effetti, la felicità dell'essere umano rimanda direttamente alla *psiché*, per cui l'uomo politico deve conoscere l'anima tanto quanto il medico deve conoscere il corpo che intende curare (*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 13-21). Ma non è questo il tipo di approccio che troviamo nel *De Anima*. In questa opera l'interesse di

²⁹ Cfr. G. Movia, *Aristotele, L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979, p. 216.

³⁰ «Ma ottenere una qualche convinzione certa (τινὰ πίστιν) riguardo all'anima è in tutto e per tutto tra le cose più difficili» (A, 1, 402 a 10 -11).

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

Aristotele non è di tipo “cosmico-antropologico” come quello prevalente in Platone e gli Accademici²⁹, ma piuttosto di natura fisico-biologica. Lo Stagirita sottolinea che si tratta di una conoscenza estremamente difficile³⁰, ma di grande valore sul piano “scientifico”:

Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca molto alla verità nel suo complesso, e specialmente allo studio sulla natura, giacché l'anima è come il principio dei viventi (A, 1, 402 a 4-7).

Abbiamo una evidente differenza “antropologica” per quanto riguarda l'interesse di fondo dei due grandi filosofi, con una visione aristotelica che consente di parlare di una «scienza integrata del vivente, biologico e psichico insieme»³¹, connessa alle «tendenze dominanti del pensiero naturalistico e medico del quinto secolo... Cade naturalmente, nel contesto medico, l'interesse per il destino dell'anima dopo la morte e il ruolo della ψυχή risulta dunque circoscritto a quello di principio animatore del corpo vivente»³².

Le linee portanti della ricerca aristotelica sono note, e costituiscono una sorta di apparente controcanto alla posizione platonica.

In primo luogo, egli vuole recuperare l'unità piena dell'anima. Questo è realizzato ponendo, per così dire, le anime come in scala: nel livello successivo e superiore è sempre contenuto l'antecedente e inferiore (B, 3, 414 b 29-31). Pertanto, «non esistono (come pensava Platone) due o tre anime diverse, oppure due o tre parti diverse di una stessa anima, localizzate in distinte parti del corpo, ma un'anima unica, come unica è la forma sostanziale di ciascuno corpo.

³¹ Vegetti, *Anima...*, p. 216.

³² Vegetti, *Anima...*, p. 203.

³³ Movia, *Aristotele, L'Anima...* pp. 61-62.

Maurizio Migliori

Quest'unica anima resta definita dalla facoltà che le è propria e caratteristica e che svolge anche le funzioni inferiori»³³.

In secondo luogo, le funzioni da cui parte per riflettere sull'anima danno luogo ad una tripartizione che non è connessa alla dimensione etica come in Platone (anima concupiscibile, anima irascibile e anima razionale) ma alle funzioni biologiche, alla classificazione dei viventi: se l'anima è principio di vita, a ogni "diversa" forma di vita corrisponde un'anima. Abbiamo così l'anima vegetativa, l'anima sensitiva, l'anima razionale: alla prima spettano le funzioni più elementari connesse con la vita, come la generazione e la nutrizione, a quella sensitiva competono sensazioni, appetiti e movimento, a quella razionale il pensiero. In sostanza, «l'anima non risulta più divisa in "parti" potenzialmente conflittuali, secondo il modello etico-politico di Platone; essa è piuttosto articolata nella somma delle funzioni essenziali alla vita che formano quindi un'unità complessa ma pacificata e armonicamente cooperante»³⁴.

Questo per Aristotele è necessario anche perché, se si volesse davvero considerare l'anima divisa in parti, si dovrebbe prendere atto di una molteplicità così articolata da risultare quasi infinita (G, 9, 432 a 22 - b 7; G, 10, 433 b 1-4).

In terzo luogo, lo Stagirita cerca, con la concezione dell'anima atto del corpo, di garantire una più forte unità del soggetto, polemizzando esplicitamente con la posizione di Platone: se i due termini sono lontani e separati, in quanto entrambi sostanze, se per l'anima è meglio non stare insieme al corpo, questo rapporto dovrebbe risultare addirittura doloroso (A, 3, 407 b 2-5).

Così poste le cose, il contrasto tra i due filosofi appare grande e insanabile e la posizione aristotelica risulta lineare e coerente. Si tratterà ora di vedere se le cose stanno proprio e solo così.

³⁴ Vegetti, *Anima...*, p.217.

Il modo e le ragioni del legame anima-corpo

Aristotele muove una critica di fondo a Platone e alla maggioranza delle teorie sull'anima (A 3, 407 b 13 ss.). Queste posizioni:

1. congiungono l'anima con il corpo senza indicare le ragioni di questa unione
2. non precisano la natura del corpo implicato in tale rapporto, mentre il nesso agire-patire non può mai verificarsi a caso. In sintesi si occupano solo della natura dell'anima e non del corpo che deve riceverla, quasi fosse del tutto indifferente.

In sostanza, per Aristotele bisogna spiegare come e perché l'anima si unisce al corpo, cioè qual è la ragione di questa "strana" unione di realtà diverse, e mostrare quali nessi sono possibili e quali no, escludendo un indifferente passaggio dell'anima in corpi di varia e diversa natura senza alcuna sostanziale modificazione, come avviene nella teoria della metempsicosi, ricordata dallo Stagirita come "miti pitagorici" (A 3, 407 b 22). Per giustificare questa esclusione entra in gioco, e in modo evidente, la teoria aristotelica stessa, che porta lo Stagirita ad affermare che

risulta infatti che ogni corpo ha una propria forma e figura (εἶδος καὶ μορφήν) (A 3, 407 b 23-24),

cioè deve avere una propria anima, adeguata alla natura del corpo. Bisogna, pertanto, riflettere sulle varie forme che l'anima stessa assume:

Infatti, quelli che oggi discutono e fanno ricerche sull'anima sembrano prendere in considerazione la sola anima umana. Si deve invece fare

Maurizio Migliori

attenzione a che non sfugga se c'è una sola definizione di anima, com'è quella di vivente, e se sia diversa per ciascuna anima, com'è per cavallo, cane, uomo e dio (A, 1, 402 b 3-7).

Dal punto di vista funzionale due sono le caratteristiche che la concezione greca attribuisce all'anima: l'essere causa del movimento e il sentire (A, 2, 405 b 11-12). Si tratta di una polarità molto forte, che tuttavia va mantenuta. Infatti Aristotele introduce la trattazione del movimento, in A 3, con una formula che sembra esprimere seri dubbi sulla posizione di coloro che ritengono che l'essenza dell'anima sia nell'essere capace di muovere (A, 3, 405 b 31- 406 a 2). Questo perché, come egli osserva, coloro che assumono una posizione unilaterale non parlano di ogni specie di anima. Infatti, ad esempio, non tutti gli esseri viventi e dotati di sensibilità sono capaci di muoversi, anzi ci sono addirittura animali che non si muovono (probabilmente pensa a spugne e molluschi). Ma la stessa obiezione vale per coloro che sostengono che l'anima ha come caratteristica l'intelletto e la facoltà sensitiva, perché ci sono le piante che non sentono e l'intelletto è riservato a pochi (A, 5, 410 b 16-24).

In realtà, come abbiamo già visto all'inizio di questo testo, Aristotele (B, 2, 413 a 20 ss.), preso atto che la differenza fondamentale tra gli esseri è che alcuni vivono e altri, inanimati, no, considera proprio della vita avere almeno una delle seguenti caratteristiche: l'intelletto ($\nu\omicron\delta\varsigma$), la sensazione, il movimento spaziale, il mutamento secondo nutrizione, crescita e decrescita. Si tratta di una molteplicità assai vasta di fattori che evidentemente non possono essere posti tutti sullo stesso piano visto che

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

due caratteristiche definiscono principalmente (μάλιστα) l'anima, il movimento locale e il pensiero (νοεῖν)³⁵, la saggezza (φρονεῖν) e la sensazione (G, 3. 427 a 17-19).

Ma anche con una simile semplificazione del modello risulta comunque chiaro che non è possibile una sola visione dell'anima stessa. Il tema dell'unità e molteplicità appare subito centrale. Non c'è dubbio che si danno forme diverse di anima, il che dipende dal tipo di rapporto che ogni anima stabilisce con uno specifico corpo cui conferisce o non conferisce determinate caratteristiche vitali. Si tratta di cogliere come elemento proprio dell'anima la particolarità del suo essere atto:

L'anima infatti non è l'essenza e la forma di un corpo di questo tipo, ma di un corpo naturale tale da avere il principio di movimento e di quiete in se stesso (B, 1, 412 b 15-17)³⁶.

Da una parte l'anima è principio di vita e di movimento, dall'altro si rivolge ad un corpo specifico che ha già in sé questo dato, cioè che, in quanto "formato", ha in sé le capacità di muoversi³⁷. Su questa base, il legame corpo-anima appare

³⁵ Subito dopo, G, 3. 427 b 8-11, si ricorda che c'è un pensare (νοεῖν) corretto e uno scorretto (τὸ ὀρθῶς καὶ τὸ μὴ ὀρθῶς), e che in quello corretto vanno poste saggezza, scienza e opinione vera (φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθής). La cosa viene ribadita in 427 b 25. Successivamente si ricorda che alcune forme conoscitive sono sempre nel vero, come scienza o intelletto (ἐπιστήμη ἢ νοῦς, G, 3. 428 a 17-18).

³⁶ Οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἢ ψυχὴ, ἀλλὰ φυσικοῦ τοιοῦδι, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ.

³⁷ Su questo terreno ha fornito recentemente un importante contributo Abraham Bos (*The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston 2003). Egli ripercorre analiticamente gli snodi cruciali della critica di Aristotele alla nozione platonica di anima (cfr., ad esempio, pp. 49 ss. ; pp. 99 ss.), rilevando come uno dei nuclei forti di tale critica risiede nell'incapacità dei Platonici di risolvere la questione fondamentale circa le ragioni per cui «l'anima ha bisogno del corpo» («So we should consider that Aristotle's remark about the Platonists and the Pythagoreans who 'did not specify more precisely in their

Maurizio Migliori

tanto forte che Aristotele sente il bisogno, mentre lo afferma, di sottolineare la necessità di non identificare i due termini:

Poiché il composto dei due è animato, non è il corpo l'atto dell'anima ma questa è l'atto di un certo corpo. Per questo è giusta l'opinione di quanti ritengono che né l'anima esiste senza il corpo né è un qualche corpo. In realtà non è corpo, ma qualcosa del corpo e per questo è in un corpo e in un corpo di un determinato tipo (B, 2, 414 a 17-22).

In quanto forma, l'anima è di un corpo e in un corpo, cui dà vita. Nel qual caso, evidentemente, non è separabile.

L'inalterabilità dell'anima

Proprio perché, come abbiamo già detto, l'anima è principio di movimento, Aristotele affronta subito in modo critico la concezione platonica dell'anima come motore che si muove da sé. Ciò conferma quanto abbiamo già sostenuto a proposito della dimostrazione platonica dell'immortalità dell'anima, che qui si trova il nucleo centrale del pensiero platonico su questo tema.

definition why this is so' may mean that they said nothing about the question *why the soul needs a body*», Bos, *Soul...*, p. 53). Da parte sua lo Stagirita osserva che la ragione motrice specifica dell'anima, ovvero la sua *dynamis*, risiede nel *pneuma* («He says in *De generatione animalium* that the *dynamis* of every soul has something of 'another and more divine body than the so called elements'. This more divine body is 'enclosed' by *pneuma* and makes up its essence. This means that *pneuma*, which is itself enclosed by the seminal fluid, is the cause of generation and motion, and through it the parts of the developing creature are produced», Bos, *Soul...*, p. 55). Nell'ottica aristotelica, infatti, il *pneuma* o, più in generale, il *soma organikon*, che costituisce l'elemento intermedio tra l'immaterialità della *psiche* e la materialità del corpo fisico, nonché la sostanza vitalizzante in tutti gli esseri viventi, si configura come lo strumento di cui l'anima si serve per dar vita ad un corpo concreto, visibile e dotato di movimento. È proprio attraverso questa nozione che il filosofo riesce a salvaguardare, contemporaneamente, l'idea (sostenuta già da Platone nel *Fedro*, 245 C 5-D 7) secondo cui l'anima muove il corpo e il corpo è mosso dall'anima (A, 3, 407 b 18) e la nozione di anima come "motore immobile", come ciò che muove senza essere mosso a sua volta.

Il fatto è che la posizione dello Stagirita risulta molto radicale, tesa ad allontanare dall'anima qualunque tipo di movimento. Anche su questo scatta una discriminante teoretica: mentre per lui non è affatto necessario che ciò che muove sia anche in movimento (A 3, 406 a 4), i filosofi precedenti hanno tutti creduto che l'anima, in quanto principio di movimento, deve necessariamente muoversi (A 3, 403 b 29-31). In questa chiave egli legge la stessa posizione dei platonici, certo teoreticamente più sofisticata:

Alla stessa conclusione arrivano anche quanti affermano che l'anima è ciò che si muove da sé. Sembra infatti che tutti costoro abbiano pensato che il movimento è la caratteristica più propria dell'anima e che tutte le altre realtà sono mosse dall'anima e lei da se stessa, in quanto non si vede nulla che muove senza essere esso stesso in movimento (A 3, 404 b 20-25).

La conclusione finale del tentativo aristotelico è ovvia: se l'anima non si muove affatto, ancor meno sarà possibile sostenere che si muove da sé.

Ma questa pretesa aristotelica che l'anima non si muove non può non suscitare qualche problema, poiché non si deve dimenticare che con movimento qui si allude a tutte le forme di modificazione, cioè traslazione, alterazione, aumento-diminuzione e generazione-corruzione. Ora, se davvero neghiamo qualsiasi movimento, dovremmo escludere anche generazione e corruzione, quindi dovremmo pensare che tutte le anime sono immortali o comunque incorruttibili, cosa che certamente non è vera. Solo del *nous*, infatti, si può dire che è incorruttibile (ὄν φθείρεσται, A 4, 408 b 19) e impassibile (ἀπαθές, A, 4, 408 b 25).

Maurizio Migliori

Almeno questa *kinesis* sembra necessaria. Infatti, Aristotele nel momento stesso in cui inizia questa trattazione cita solo quattro specie di movimento: traslazione, alterazione, diminuzione e accrescimento (A, 3, 406 a 12-13). Tutti questi vengono esclusi per l'anima, comunque sia.

Ci troviamo in una situazione molto particolare: ogni anima esclude il movimento, ma solo un'anima particolare, il *nous*, esclude la corruzione. L'anima in genere esclude ogni movimento fuorché quello radicale, che coinvolge la sostanza, in quanto, *nous* a parte, le anime "muoiono".

Comunque, la soluzione di Aristotele non è particolarmente difficile: egli attribuisce al corpo o all'essere umano quelle caratteristiche di movimento che potrebbero apparire proprie dell'anima, con tutti i problemi che ne conseguono.

Questi non si presentano certo a proposito della traslazione. Infatti, visto che ci sono due modi di muoversi, da sé o per mezzo di un'altra realtà, dato che l'anima si trova nel corpo come i naviganti su una nave, si muoverà per accidente con questo, mentre in sé non partecipa del movimento per una lunga serie di ragioni esposte dallo Stagirita (A, 3, 406 a 12 - 406 b 259).

La conclusione è netta:

Tuttavia, come abbiamo detto, può essere mossa per accidente e muovere se stessa, nel senso che viene mosso il corpo in cui è e questo è mosso dall'anima. Non è possibile che l'anima sia mossa localmente in altro modo (A, 4, 408 a 30-34).

L'anima può anche muovere se stessa ma solo nel senso che fa muovere il corpo in cui è collocata. Lo stesso procedimento viene attivato per tutte le altre funzioni che implicano movimento:

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

si potrebbe dipanare in modo più logico il tema del movimento dell'anima se si considerano questi dati. Noi diciamo, infatti, che l'anima prova dolore e gioia, ha coraggio e paura, inoltre che si adira e percepisce e pensa (*διανοεῖσθαι*): sembra che tutti questi siano movimenti. Di conseguenza, si potrebbe credere che essa si muova. Ma ciò non è necessario (A, 4, 408 a 34 – b 5).

La soluzione muove dall'ammissione che questi sono movimenti, ma connessi a parti del corpo, sia come traslazioni, sia come alterazioni, per cui non è corretto attribuirli direttamente all'anima. Allora non si deve dire che l'anima è in collera così come non si dice che l'anima tesse o costruisce una casa:

infatti forse è meglio dire non che l'anima prova compassione o apprende o pensa, ma che è l'uomo per mezzo dell'anima. Questo non in quanto in lei ci sia movimento, ma in quanto questo a volte giunge fino a lei, a volte parte da lei (A, 4, 408 b 13-16).

Come esempio del primo caso si fa quello della sensazione, che parte dagli oggetti e giunge all'anima, come esempio del secondo caso si cita la memoria, il cui richiamo parte dall'anima che si rivolge alle tracce rimaste negli organi corporei. Dunque, il testo

1. non esclude il movimento, ma lo disloca fuori dell'anima, nel corpo per certi aspetti come il movimento locale, nell'essere umano per altri, come quelli connessi alla conoscenza;
2. nello stesso tempo conferma che l'anima agisce a volte come causa motrice;
3. sembra indicare una cautela terminologica necessaria;

Maurizio Migliori

4. applica il discorso anche al pensare in quanto connesso ad organi del corpo.

Ora, appaiono due tipi di problemi. In primo luogo, se è vero che questo agire come causa motrice non va inteso come movimento in senso fisico, in quanto l'anima muove mediante un proponimento e un pensiero (διὰ προαιρέσεως τινος καὶ νοήσεως, A, 3, 406 b 25), tuttavia in una accezione ampia del movimento sembra difficile negare che siamo di fronte a un qualche modificazione dell'anima stessa, soprattutto se si pensa alla coppia generazione-corrruzione, rispetto alla quale l'esistenza stessa dell'anima presenta problemi non indifferenti. Inoltre, ed è questo un secondo e maggiore problema, Aristotele cita più volte lo stesso pensare (διανοεῖσθαι) (A, 4, 408 b 6; b 9; b 14; b 26).

Il problema del pensiero

Che qui ci sia un problema di cui Aristotele è certamente consapevole lo dimostrano due fatti.

In primo luogo, egli pone subito, senza apparente ragione, il tema dell'intelletto, del νοῦς, che come vedremo solleva vari interrogativi. Aristotele ne ha già sottolineato la particolarità, in quanto, almeno come ragione (ὁ γὰρ κατὰ φύσιν λεγόμενος νοῦς, A, 2, 404 b 5) non si trova negli animali, anzi nemmeno in tutti gli uomini. Quindi quest'anima è esclusiva degli esseri umani e la sua virtù, la *fronesis*, non si ritrova in tutti³⁸. In seguito, lo Stagirita fa un'affermazione ancora più decisa e la duplicità delle sostanze, l'essere uomo e il solo *nous*, appare esplicitata, sia pur con tutte le cautele del caso:

³⁸ Si noti che qui non viene esclusa la *sofia*, ma la *fronesis* stessa.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

l'intelletto (νοῦς) sembra che sopraggiunga essendo una qualche sostanza (οὐσίαι τις οὐσα) e che non si corrompa (A, 4, 408 b 18-19).

Quelle che potrebbero sembrare sue corruzioni, per vecchiaia ad esempio, vengono riattribuite al soggetto e al corpo; queste modificazioni compromettono il pensiero (408 b 24, τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν), che in se stesso non può subire nulla (408 b 25, ἀλλὰ τὸ δ' ἀπαθέξ ἐστίν). Così viene confermata l'affermazione di fondo, accentuando il ruolo del soggetto in cui l'anima si trova:

il pensare (διανοεῖσθαι), l'amare o l'odiare non sono affezioni dell'intelletto, ma di quello che lo possiede in quanto lo possiede (408 b 25-27)

con una aggiunta assai rilevante sull'intelletto:

perciò, quando questo è corrotto, non ricorda né ama; infatti tale attività non era dell'intelletto, ma del composto che si è distrutto (408 b 27-29).

Ora, se tutto, pensiero compreso, viene attribuito all'essere composto umano diviene problematico intendere se e che cosa resti come proprio per l'anima e per il *nous*.

In secondo luogo, Aristotele ha già precisato (A, 3, 407 a 32-33) che l'intellezione (νόησις) sembra assomigliare più alla quiete o ad un arresto. Non si tratta di un'affermazione strana: anche in *Fisica*, parlando della "parte" noetica dell'anima³⁹, nega che si abbia una qualche alterazione; si sostiene che l'acquisizione iniziale (ἀρχῆς, VII, 247 b 10) della *episteme* non è né una generazione né un'alterazione, in quanto il pensiero apprende e pensa (τὴν διάνοιαν

³⁹ *Fisica*, VII, 247 b 1, τοῦ νοητικοῦ μέρους nella prima redazione, mentre nella seconda si trova ἐν τῷ διανοητικῷ μέρους.

Maurizio Migliori

ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν, VII, 247 b 11) quando è in quiete; così, si ribadisce, l'anima apprende (τὴν ψυχὴν φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπίστημόν 247 b 18). Il risultato è che c'è alterazione solo nella "parte" sensitiva dell'anima e solo per accidente nelle altre (*Fisica*, VII, 248 a 5-7).

Abbiamo dunque un problema in quanto l'anima da una parte appare priva di movimento e inalterabile, mentre dall'altra in un'opera fisica si dice che ammette alterazione, sia pure nella "parte" sensitiva o per accidente. La cosa colpisce perché questa moderazione non sembra presente nel *De Anima*, visto che qui Aristotele afferma che quello stato di quiete o di arresto vale sempre, anche per il sillogismo (A, 3407 a 33-34).

In realtà, poi, la posizione deve necessariamente mitigarsi, nel momento in cui lo Stagirita riconosce che, ad esempio, la facoltà sensitiva passa dalla potenza all'atto. In questo caso per evitare una patente contraddizione si percorre una seconda strada, basata sulla distinzione tra atto primo e atto secondo, facendo proprio l'esempio della conoscenza:

Infatti chi possiede la scienza diviene [in atto] esercitandola e questo o non è alterazione (poiché è una crescita verso se stesso e la propria entelechia) oppure è un genere diverso di alterazione. Pertanto non è giusto affermare che chi pensa, quando pensa, subisce un'alterazione, come neppure l'architetto quando costruisce (B, 5, 417 b 5-9).

Infatti subito dopo distingue due tipi di alterazione:

ci sono due modi di alterazione: il mutamento verso le condizioni privative e quello verso le disposizioni positive e la natura del soggetto (B, 5, 417 b 14-16).

Ora, qui due cose vanno sottolineate: da una parte, il moltiplicarsi e l'intrecciarsi di schemi diversi, per cui quello che in un contesto è atto primo (il conoscere senza azione) può anche essere letto come potenza (e infatti Aristotele sottolinea subito che si è stabilito che "essere in potenza" non ha un solo significato, B, 5, 417 b 29-30), o ancora si possono distinguere diversi modi dell'alterazione. E tuttavia, in secondo luogo, siamo di fronte ad una alterazione, sia pure positiva, là dove non doveva esserci movimento. L'unica via di fuga resta quindi quella precedente, di attribuire il tutto al soggetto e non all'anima. Compreso il pensare!

Si può a questo proposito ricordare un passo di *Metafisica*, Q, 6. Siamo all'interno di una sezione in cui Aristotele, trattando il tema della potenza e dell'atto sul piano ontologico, sottolinea più volte la difficoltà di chiarire i termini, fino al punto di dire che non bisogna cercare definizioni di tutto, ma accontentarsi di comprendere certe cose per analogia (1048 a 36-37). Subito dopo si afferma che l'atto sta alla potenza come chi costruisce sta a chi può costruire, chi vede a chi può vedere, ma ha gli occhi chiusi. In sintesi, si definiscono come atto e potenza quello che in altro contesto sono considerati atto primo e atto secondo. Si sottolinea poi (1048 b 9 ss) che per alcune realtà, come l'infinito e il vuoto, la trattazione della potenza e dell'atto ha un andamento particolare. Infine, 1048 b 28, si definiscono movimenti (*κινήσεις*) quelle azioni che hanno un fine fuori di sé, attività (*ἐνεργείας*) quelle che hanno in se stesse il proprio fine. E si fa come esempio del primo tipo, cioè come movimenti, il costruire, e come esempi del secondo il pensare, il νοεῖν.

C'è dunque una differenza, che però non è radicale visto che riguarda il fine dell'azione e la sua perfezione. Ciò dà luogo a continue oscillazioni: in

⁴⁰ Questo risulta evidente già a livello di facoltà appetitiva che si situa a due diversi livelli: quello razionale della volontà e quello irrazionale dell'impulso e del desiderio. Aristotele, infatti, svolge

Maurizio Migliori

Metafisica il costruire è portato come esempio di un movimento, contrapposto al pensiero, mentre come abbiamo visto sopra nel *De Anima* l'architetto che costruisce non subisce alterazione, come nell'atto del pensare. Ulteriore conferma si trova nello stesso *De Anima* dove si arriva ad affermare che «l'immaginazione è un movimento (κίνησις) prodotto dalla sensazione in atto» (G, 3, 429 a 1-2). La cosa, evidentemente, non fa problema solo se tale conoscenza è riferita al corpo o all'essere umano.

Stiamo vedendo che Aristotele, come Platone, sembra interessato a moltiplicare schemi interpretativi e figure teoretiche, per riuscire a spiegare i diversi aspetti del reale⁴⁰. E tuttavia dobbiamo segnalare un ulteriore ed "estremo" problema.

L'unità dell'anima e il nous

Abbiamo già avuto modo di sottolineare come Aristotele, fin dall'inizio sottolinei la particolarità e in qualche modo anche la separatezza del *nous*, che sembra delineare una diversa condizione ontologica e differenze non secondarie per il destino delle "parti" dell'anima. Ora vorremmo però vedere come la razionalità umana risulti duplice, sia per la distinzione tra un pensiero dipendente dalla fantasia, sia per la presenza di un pensiero autonomo, sia ancora per la fondamentale distinzione tra intelletto agente e intelletto passivo.

Anticipiamo, però, che Aristotele non può accettare la partizione dell'anima non solo per quanto abbiamo già detto, ma anche per un altro motivo. L'anima costituisce un principio di unità forte del composto: infatti il corpo è tenuto insieme

una lunga trattazione dell'intelletto pratico (νοῦς πρακτικός, *De Anima*, G, 9-11) che, malgrado il suo nome, appartiene alla facoltà appetitiva. Il che dovrebbe farci capire come la separazione tra i diversi livelli non vada intesa in modo assoluto e si apre ad intrecci che, infatti, si ritrovano a livello di impostazione etica.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

dall'anima tanto che, uscita (ἐξελθούσης, A, 5, 411 b 8) questa, il corpo si dissolve. Se quindi si accetta la partizione dell'anima, quello che dovrebbe essere principio unitario si presenta esso stesso bisognoso di un principio ulteriore di unità, che a questo punto sarebbe a maggior ragione "la vera anima" (A, 5, 411 b 9-10).

Inoltre, anche nei riguardi del corpo si determina un'ulteriore aporia:

se infatti l'intera anima dà unità a tutto il corpo, spetta anche a ciascuna parte di dare unità a qualche parte del corpo. Ciò appare impossibile. Quale parte e come darà unità l'intelletto (νοῦς)? È difficile anche immaginarlo (A, 5, 411 b 15-19).

In questo brano l'esempio che immediatamente Aristotele propone per sostenere l'impossibilità che le "parti" dell'anima agiscano come principio di unità è basato sul *nous*, per il quale è persino difficile concepire una simile funzione, in quanto, evidentemente, il *nous* non ha alcun rapporto con il corpo!

In effetti la questione del rapporto anima-corpo, come anche quella delle "parti" dell'anima, diviene esplosiva nel momento in cui poi entra in scena il νοῦς, per una ragione semplicissima:

Sembra poi che l'intelletto si trovi in noi essendo una qualche sostanza e che non si corrompa (A, 4, 408 b 18-19).

Dunque, abbiamo tre livelli di sostanza, l'essere vivente, l'anima, il *nous*, e risulta immediatamente evidente l'impossibilità di trattarli tutte e tre nello stesso modo. Si configura una situazione di verticalità, che trova conferma nella stessa dimensione di potere tra i diversi componenti. Infatti, criticando la dottrina degli elementi di Empedocle, Aristotele afferma:

Maurizio Migliori

ora è impossibile che ci sia qualcosa più grande che comandi l'anima, cosa ancora più impossibile poi per l'intelletto. Infatti è ragionevole che l'intelletto sia per natura anteriore a tutto e signore (A, 5, 410 b 12-15).

Qui siamo posti di fronte ad una duplice superiorità, dell'anima e del *nous*. Anche se questa fosse considerata esclusivamente in relazione al corpo e all'essere umano, la sottolineatura di questa anteriorità esistenziale, di questa preesistenza del *nous* rende problematico anche il rapporto con l'anima e configura, malgrado tutto, la presenza di "parti".

In effetti, le caratteristiche più proprie dell'anima, a partire dall'immobilità, sembrano ricondotte legittimamente al solo *nous*, mentre tutti i processi di deterioramento vengono ricondotti al corpo, per cui si può affermare che

il pensare, quindi, e l'attività speculativa (τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν) viene meno qualora un organo interno si corrompe, ma in se stesso è impassibile (ἀπαθές) (A 4, 408 b 24-25).

Questo però non riguarda e non può riguardare il *nous*. Infatti, nel momento in cui afferma che l'anima non ricorda e non ama, perché erano funzioni del composto che è perito, Aristotele subito aggiunge che

l'intelletto invece è qualcosa di più divino e di impassibile (A 4, 408 b 29).

Si tratta di un'affermazione che torna spesso nel testo e che trova riscontro anche in altre opere, che ne sottolineano la diversità e lo stacco: il *nous* è tra gli elementi

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

il solo che viene dal di fuori e il solo che è divino (*La generazione degli animali*, B, 3, 736 b 27-28).

Appare notevole che proprio in un'opera biologica Aristotele faccia un'affermazione così esplicita sulla divinità del *nous*. Lo stacco appare profondo, tanto che lo Stagirita stesso richiama l'attenzione su di esso:

Per quanto riguarda l'intelletto e la facoltà teoretica (περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως) nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere dell'anima diverso e che esso solo possa essere separato (χωρίζεσθαι), come l'eterno dal corruttibile (B, 2, 413 b 24-27).

Invece, per le altre "parti" (τὰ δὲ λοιπὰ μέρη, B, 2, 413 b 27) dell'anima si afferma subito che è chiaro che non sono separabili come alcuni dicono.

Quindi: 1) la questione non è chiara, ma 2) l'ipotesi prevalente, per così dire, è che il *nous* è impassibile e incorruttibile. Queste non sono caratteristiche applicabili all'intera anima, per cui questa "parte" risulta separabile e comunque diversa dalle altre. Infatti la sua caratteristica "divina" viene segnalata nella distinzione tra ciò che è eterno e ciò che è corruttibile.

La cosa trova conferme in luoghi decisivi. Ad esempio, si trattano le varie facoltà dell'anima, quella nutritiva, quella sensitiva, quella appetitiva, quella motoria, precisando che altri, come l'essere umano o qualche essere anche superiore, hanno la facoltà di pensare e l'intelletto (τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, B 3, 414 b 18). Subito dopo si sottolinea che le anime sono poste in rapporto di successione tale che quella seguente contiene anche la precedente, ribadendo che pochissimi hanno il ragionamento e il pensiero (λογισμὸν καὶ διάνοιαν, B, 3, 415 a 8). A questo punto si aggiunge:

Maurizio Migliori

per quanto riguarda l'intelletto teoretico (περὶ δ' τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ)
occorre un discorso diverso (B, 3, 415 a 11-12).

Infatti, il principio dominante in questa struttura di collegamento è che il seguente contiene l'antecedente che però, in un certo senso, è anche la condizione dell'esistenza stessa del successivo. Infatti:

in realtà, senza la facoltà nutritiva non c'è quella sensitiva, mentre nelle piante la facoltà nutritiva esiste indipendentemente da quella sensitiva. A sua volta, senza il tatto non esiste nessuno degli altri sensi, mentre questo esiste senza gli altri (B, 3, 415 a 1-5).

Se inseriamo il *nous* perfettamente in questa sequenza, esso non solo non sarebbe divino e non verrebbe "dal di fuori", ma dipenderebbe dalla fantasia. Il che, come vedremo, è proprio ciò che Aristotele non è disposto ad accettare. Le conseguenze di questo discorso dovrebbero però essere che esistono due generi di anima, uno connesso al corpo e mortale, l'altro separabile e divino, quindi immortale; analogamente esistono due forme di pensiero, una delle quali partecipa al rapporto di successione integrativa delle anime mentre quella ulteriore, il *nous*, è a parte. Evidentemente questa separazione è resa possibile dal fatto che l'intelletto non è l'entelechia di nessun organo corporeo (B, 1, 413 a 4-7).

Questa presenza nell'uomo di un elemento divino, il νοῦς, ricolloca anche le altre "parti" dell'anima in quanto segnala un diverso destino, proprio perché, a differenza della sensazione che non è indipendente dal corpo, l'intelletto è separato (χωριστός, G, 4, 429 b 5). Il problema del rapporto tra corpo e anima viene così rimesso in discussione, perché torna ad emergere un'anima demone, che pensa. Anzi, qui c'è la vera forma del pensiero, visto che Aristotele dichiara esplicitamente

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

che, con il termine νοῦς, indica «ciò con cui l'anima pensa e apprende» (ἡ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει, G, 4, 429 a 23). Come si vede, l'unità dell'anima, che sembrava perfettamente recuperata, rivela una vistosa aporia connessa da una parte al tema del pensare, dall'altro alla questione dell'immortalità.

Il primo di questi problemi può essere affrontato e, in un certo ambito, risolto, mentre il secondo, come vedremo, è destinato a rimanere tale. D'altra parte neanche questo appare un dato eccezionale, visto che emerge in modo esplicito anche in altre opere:

Se poi anche dopo permane qualcosa, è problema da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo impedisce, ad esempio per l'anima, non tutta, ma l'intelletto (νοῦς); tutta infatti è certamente impossibile (*Metafisica*, L, 3, 1070 a 24-26).

L'intelletto attivo e passivo

Il problema dell'intelletto nasce dal fatto che, contrariamente a quanto si pensa in tutte le visioni di un Aristotele "empirista", lo Stagirita ha avuto la grande preoccupazione di salvaguardare una forma di pensiero puro, che non ha bisogno dell'immaginazione. Se avesse accettato questo legame come necessario, avrebbe facilmente guadagnato la rinuncia all'immortalità e divinità dell'anima.

Ciò è affermato esplicitamente dal testo, là dove, dopo aver detto che il νοεῖν è proprio dell'anima, si pone la questione dell'immaginazione, collegando ad essa il tema della esistenza indipendente dell'anima:

ma se anche il pensare (τὸ νοεῖν) è una specie di immaginazione o non esiste senza immaginazione, neppure esso esisterà indipendente dal corpo. Se dunque una delle attività o le passioni è propria dell'anima

Maurizio Migliori

(τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον), l'anima potrà esistere separata (χωρίζεσθαι), ma se non ce n'è nessuna che è sua propria, allora non sarà separabile (χωριστή) (A, 1, 403 a 8-12).

Pertanto, l'individuazione di un'attività propria dell'anima, un *agire* e un *subire* proprio, è decisiva per la stessa definizione dello statuto ontologico dell'anima stessa. Questa necessaria assenza di relazioni con il corpo spiega il peso che ha il dato della "impassibilità" e perché Aristotele sottolinei che, a differenza di tutti gli altri,

solo Anassagora afferma che l'intelletto è impassibile (ἀπαθῆ) e che non ha nulla in comune con nessuna delle altre realtà (A, 2, 405 b 19-21).

Stabilire un legame stretto e necessario con la fantasia costituiva un passaggio obbligato che evidentemente lo Stagirita, con la maggioranza dei filosofi, poteva fare, ma che altrettanto evidentemente *non ha voluto* fare, a costo di infilarsi in un groviglio di problemi che hanno dato esca ad un dibattito infinito. Infatti tale scelta lo obbliga a spiegare l'attività del pensiero all'interno del pensiero stesso, con l'uso della fondamentale distinzione potenza-atto.

In effetti, al di sotto di questa diversificata trattazione dell'anima c'è un grosso problema teorico, che spiega tale situazione: l'anima razionale è in potenza, e deve esserlo per ricevere tutte le forme intelligibili, quindi non può essere mescolata con il corpo, perché altrimenti assumerebbe alcune caratteristiche in atto. Qui trova il suo fondamento teorico la distinzione tra intelletto potenziale e intelletto attuale, che viene introdotta in quanto bisogna affrontare la caratteristica specifica e il modo di procedere

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

riguardo alla parte dell'anima con cui essa conosce e pensa, sia questa separabile o sia non separabile per grandezza ma solo logicamente (περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, G, 4, 429 a 10-12).

Si noti la formula, che sembra proprio ammettere l'esistenza di una "parte" dotata di una funzione evidentemente autonoma, tanto che è possibile ipotizzarne subito la separazione. Infatti, l'intelletto umano è in potenza, in modo da essere in grado di ricevere tutte le forme, cioè deve essere

impassibile (ἀπαθὲς), ma ricettivo della forma (G, 4, 429 a 15-16).

Questa capacità di ricevere forme non sembra facilmente accordabile con il suo essere impassibile, pertanto, dobbiamo pensare che sia impassibile rispetto alle esperienze inferiori, che vanno tutte attribuite al corpo, e ricettivo della forma che deriva dall'azione dell'intelletto agente. Comunque, questo intelletto è anche non mescolato (G, 4, 429 a 18) in modo da non essere ostacolato nella sua azione da qualcosa di estraneo.

Dovendo poi distinguerlo dalle altre facoltà connesse al corpo, Aristotele deve esplicitare che, a differenza della facoltà sensitiva,

l'intelletto è separabile (ὁ δὲ χωριστός, G, 4, 429 b 5).

Ma ovviamente questo non basta ed Aristotele è costretto ad aggiungere una ulteriore distinzione: abbiamo l'intelletto possibile in sé e l'intelletto possibile che ha ricevuto i suoi oggetti, come il sapiente, che è in grado di esercitare la propria conoscenza,

Maurizio Migliori

anche allora è in un certo senso in potenza, ma non com'era prima di aver appreso o trovato; ed allora può pensare se stesso (G, 4, 429 b 8-9).

In questo caso, non è più pura potenza, in quanto ha acquisito la capacità di operare su se stesso e diviene autocosciente. Comunque quest'intelletto potenziale, come Aristotele sottolinea, ha bisogno di un intelletto agente. Qui c'è l'esplicita affermazione che l'intelletto attivo e passivo sono nell'anima (ἐν τῇ ψυχῇ) (G, 5, 430 a 13): «cadono quindi le interpretazioni sostenute già dagli antichi interpreti, secondo cui l'intelletto agente è Dio (o comunque un intelletto divino separato)»⁴¹. Questo risulta

separabile (χωριστός), impassibile (ἀπαθής) e non mescolato, essendo atto per sua natura (τῇ οὐσίᾳ) (G, 5, 430 a 17-18).

È appena il caso di notare la profonda somiglianza che hanno queste caratteristiche con quelle precedentemente attribuite all'intelletto possibile. Da ciò consegue che questo intelletto

separato (χωρισθείς) è solo quello che veramente è e questo solo è immortale ed eterno (G, 5, 430 a 22-23).

Ora, comunque si intenda questo passo, se non si vuol supporre che qui Aristotele alluda, senza alcuna ragione, ad una pura separazione "per astrazione", dobbiamo riconoscere l'esplicita affermazione dell'esistenza di un'anima demone, affermazione coerente con molti elementi già individuati nei libri precedenti del *De Anima*.

⁴¹ G. Reale, *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita, II, p. 480.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

Certo, quest'anima demone nel *De Anima* non è oggetto di ampie trattazioni, al contrario abbiamo «pochi cenni enigmatici, che non lasciano tuttavia dubbi su due aspetti fondamentali: questo *nous* non è individuale (poiché l'individuazione è propria soltanto del complesso psicosomatico), ed esso non ha nulla a che fare con la vicenda ultraterrena dei premi e delle punizioni (l'etica di Aristotele è infatti rigorosamente mondana, e non ha da esibire alcuna promessa o minaccia di questa natura)»⁴².

Ora, rimandando per il momento la questione dell'etica su cui torneremo, il fatto che tale rilevante dato psicologico sia affrontato in modo così sommario non deve stupire: non è oggetto di questa trattazione. Forse anche per questo Aristotele ricorda subito all'inizio dell'opera che le realtà separate sono oggetto della filosofia prima, che si occupa degli enti immateriali (A, 1, 403 b 15-16). Comunque, una sopravvivenza personale risulta esclusa: anche se una "parte" dell'anima sopravvive alla morte, tuttavia

non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo (*παθητικὸς νοῦς*) è corruttibile (G, 5, 430 a 23-25).

L'intelletto passivo, che è anch'esso impassibile, è nondimeno corruttibile!

Qui due dati non possono essere ignorati. In primo luogo l'esplosione di posizioni differenti. Abbiamo sottolineato lo sforzo di Aristotele di escludere i movimenti dall'anima; qui, invece, nel cuore della trattazione del pensiero puro, del *nous*, abbiamo proprio l'affermazione della corruttibilità dell'intelletto passivo in forza della variazione del pensiero e del suo subire l'azione dell'intelletto agente.

Inoltre, questo non esprime la totalità del suo pensiero, perché, accanto a questo modello, emerge sia in questo testo sia soprattutto nelle opere etiche

⁴² Vegetti, *Anima*, ..., p. 217.

un'altra visione, che però conferma una diversità che più e più volte abbiamo visto segnalata dallo Stagirita nel corso dello stesso *De Anima*.

Sia chiaro: la coscienza di una tale complessità del discorso non elimina certo l'aporia. Se non si dà una qualificazione personale che in qualche modo permanga, non c'è alcun spazio per una fede razionale; se una sopravvivenza personale è ipotizzabile, occorre supporre nell'intelletto produttivo una qualche modificazione che lo qualifichi, cosa inammissibile per una realtà eterna e immutabile. Nondimeno, non è nemmeno possibile pensare che questa non muti nel momento in cui da separata "preesistente" diviene interna e "connessa" alla forma dell'uomo. Registriamo una duplice condizione del *noāj*, nella forma separata e nella fase di presenza nell'essere umano: «Aristotele sancisce la preesistenza [cfr. ad esempio *De Anima*, A, 5, 410 b 14], sostanzialità, impassibilità ed incorruttibilità dell'intelletto in quanto tale, che peraltro, una volta che sia giunto nell'uomo, assume le funzioni di forma e di anima»⁴³. Ma se è così dovrebbe assorbire in sé le funzioni delle anime inferiori e quindi soggettivizzarsi, ed avere anche un rapporto con la fantasia, il che non appare coerente con molti dei testi che sopra abbiamo citato.

Tale situazione aporetica, forse, giustifica ulteriormente la necessità di distinguere intelletto agente e intelletto potenziale, in modo da avere, nella stessa dimensione dell'anima intellettuale, una duplicità che permette di salvare l'immortalità di una parte e la mortalità dell'altra. Infatti, anche se è vero che la condizione dell'anima umana indica «soltanto la situazione *di fatto* in cui il *nous* viene a trovarsi durante il periodo della sua unione con il composto umano, giacché la sua esistenza non presuppone di per sé quella delle altre anime o facoltà [*De Anima*, B, 3, 414 b 20 – 415 a 12]»⁴⁴, dobbiamo essere più radicali e dire che, in

⁴⁴ Movia, *Aristotele, L'anima...*, p. 73.

⁴³ Movia, *Aristotele, L'anima...*, p. 73.

tale passaggio, il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ *non muta*, perché altrimenti avremmo una forma che si genera e/o che diviene, cosa impossibile (*Metafisica*, Z, 8, 1033 b 3-7). Ma, di nuovo, una tale affermazione non sembra sostenibile alla luce di quanto abbiamo detto, visto che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ separato diviene anima e deve assumere anche le funzioni inferiori.

L'azione dell'essere umano

Lasciando da parte questo, riteniamo insolubile, dilemma, possiamo ora tornare alla soluzione cui ricorre Aristotele nel quadro complessivo della sua psicologia, cioè escludere i movimenti dall'anima e attribuire, per quanto è possibile, tutte le funzioni al corpo e al composto umano: «lo Stagirita afferma – ed è questa una tesi assolutamente centrale della sua teoria psicologica – che il soggetto immediato delle attività psichiche – comprendendovi anche il pensiero – non è l'anima stessa, ma il composto di anima e di corpo, l'uomo insomma, che le esercita per mezzo della sua anima»⁴⁵.

Questo però crea una prima duplicità, perché, come subito vedremo, l'uomo agisce in forza della sua anima, ma quest'ultima, essendo dominatrice, opera attraverso l'uomo e il corpo (abbiamo già visto che l'anima può anche muovere se stessa, nel senso che muove il corpo in cui sta come il nocchiero nella sua nave).

Inoltre, lo stesso testo relativizza l'affermazione che l'uomo agisce attraverso l'anima, che da parte sua non agisce. Infatti, fin dall'inizio (A, 1, 402 A 9-10), parlando delle proprietà dell'anima, Aristotele osserva che alcune sembrano essere affezioni che le competono, mentre altre appartengono ai viventi per tramite suo. Quindi, non sembra che per tutte si possa dire che sono dell'essere umano,

⁴⁵ Movia, *Aristotele, L'Anima...*, p. 72.

Maurizio Migliori

sia pure per mezzo dell'anima. In un ulteriore brano (A, 1, 403 a 4-31) si ribadisce il problema: viene esplicitamente riconosciuto che non è facile capire se le affezioni dell'anima sono tutte comuni al soggetto o se ce n'è qualcuna propria della sola anima. Si dice poi che per lo più (πλείστων) l'anima non subisce e non fa nulla senza il corpo (A, 1, 403 a 6-7: οὐθ'ὄν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδ'ὅ ποιεῖν). Emergono così due elementi: in primo luogo, si attribuisce all'anima quel subire che non appare compatibile con la sua affermata immobilità e impassibilità, anzi lo si fa proprio per le attività inferiori (collera, coraggio, desiderio e sensazioni) che più facilmente possono essere attribuite al corpo. Inoltre, si riconosce che ci dev'essere qualcosa che è proprio della sola anima, visto che solo *la maggior parte* delle affezioni implicano il corpo.

Il legame, nello stesso tempo deve essere molto stretto, visto che subito dopo si dice che

sembra che anche le affezioni dell'anima siano legate al corpo (A, 1, 403 a 16-17)

in quanto, quando si producono, il corpo subisce una modificazione. Il legame si conferma biunivoco: dal corpo all'anima e dall'anima al corpo. La successiva dimostrazione conclude che

le affezioni sono forme nella materia (τὰ πάθη λόγοι ἔνυλοι εἰσιν) (A, 1, 403 a 25).

In sintesi, le passioni dell'anima sono ricondotte ancora una volta alla condizione del corpo, con una difficoltà che lo stesso uso terminologico (ἔνυλοι) sembra accentuare. Si sottolinea poi la solita eccezione:

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

soprattutto il pensare (τὸ νοεῖν) sembra appartenere all'anima (A, 1, 403 a 8).

Questa "sofferenza" di Aristotele nei confronti dell'agire e del patire, che è dell'anima, del corpo e dell'essere umano, traspare in molti passi. Ad esempio, dopo aver ribadito che non è vero che l'anima si muove, sembra voler distinguere tra ciò che è proprio dell'anima (τῆς ψυχῆς ἐστὶ, A, 5, 411 a 27) e quello che provoca (γίνεται ἰ ὑπὸ τῆς ψυχῆς, A. 5, 411 a 29-30) nei viventi; nel primo settore colloca il conoscere, il percepire, l'opinare e anche il desiderare, il volere e in genere le tendenze (ὀρέξεις), nel secondo lo spostamento locale, la crescita, la maturità e la decrescita. Qui l'anima è il termine di riferimento per una serie di attività, che sono quelle per le quali abbiamo visto che è meglio dire che l'uomo agisce, mentre per altre il termine di riferimento è il soggetto vivente, l'animale in senso proprio, che in forza dell'anima vive e si muove.

Che comunque tutti questi atti riguardino direttamente l'anima, lo prova la domanda che subito Aristotele si pone, se

ognuna di queste (τούτων ἕκαστον) appartiene all'intera anima, e con tutta pensiamo (νοοῦμέν), percepiamo, ci muoviamo e facciamo e subiamo ciascuna delle altre cose, o con parti diverse compiamo cose diverse? (A, 5, 411 a 30 - 411 b)

In questo caso, la questione appare tanto attribuita all'anima che non emerge il problema della dualità anima-corpo oppure anima-essere umano, ma quella tra le diverse "parti" dell'anima. E già sappiamo che in un certo senso è proprio dell'essere umano pensare, in un altro è proprio dell'anima e in un altro ancora del solo *nous*.

Maurizio Migliori

Se l'affermazione che non si possono attribuire all'anima delle azioni dovesse intendersi in senso prescrittivo e assoluto, cadrebbero intere parti centrali della filosofia aristotelica. Cito un esempio:

È evidente che dobbiamo esaminare la virtù umana; infatti cerchiamo il bene umano e la felicità umana. Diciamo, poi, che virtù umana non è quella del corpo, ma quella dell'anima e che la felicità è attività (ἐνέργεια) dell'anima (*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 13-18).

Due cose si devono qui sottolineare. In primo luogo, la virtù è nel contempo virtù umana e virtù dell'anima, una duplicità che non può essere eliminata dal discorso aristotelico. E se c'è virtù ci deve essere una funzione che è propria e che può essere realizzata compiutamente, cioè virtuosamente.

In secondo luogo torna qui ad emergere una possibile distinzione tra movimento, *kinesis*, ed attività, *energheia*. In una accezione propria di questa distinzione si dovrebbe ricordare l'*Etica Nicomachea*, H, 14, 1154 b 26 –27, in cui a proposito del piacere divino si distingue una *energheia* in movimento e una priva di movimento, cosa confermata in K, 7-8, in cui si presenta il *noein* divino come una forma di *energheia* priva di movimento⁴⁶. Ma a parte la difficoltà di attribuire all'essere umano questa stessa caratteristica, qui si vede con maggiore evidenza la differenza di paradigmi, in quanto come si può conciliare questa visione con quella dell'intelletto attivo e passivo?

Il dominio dell'anima

C'è un ulteriore dato che accentua la portata di questo problema: in diversi passi Aristotele sottolinea la superiorità e la sovranità dell'anima o di una sua

⁴⁶ Devo questi riferimenti, come altri connessi al tema dell'*energheia*, a Linda Napolitano Valditara, con la quale si è svolto, fin dall'incontro di Bomba, un'utile e amicale confronto.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

“parte”. Ma lo stesso fatto che l'anima “domina” il corpo crea problemi in quanto rimanda ad uno schema in cui non c'è alcuna “amicizia” tra i due elementi del “composto uomo”, come non ce n'è tra padrone e schiavo:

Nel caso in cui non c'è nulla di comune tra chi comanda e chi è comandato, non c'è amicizia tra loro; infatti non c'è giustizia, come tra artigiano e strumento, tra anima e corpo, tra padrone e schiavo⁴⁷: infatti, tutte queste cose ricevono cure da parte di chi le usa, ma non c'è amicizia né giustizia per esseri inanimati (*Etica Nicomachea*, Q, 11, 1161 a 32 - b 2).

Come si vede, qui le coppie citate a mo' di esempio implicano un parallelo artigiano-anima nei confronti rispettivamente di corpo-strumento, classificati, insieme allo schiavo, tra le cose “inanimate”. L'affermazione non fa problemi, visto che nel *De Anima*, B 1, Aristotele afferma ripetutamente che l'anima è entelechia del corpo (B 1, 412 a 21-22) chiarendo che

l'anima è l'atto primo di un corpo fisico che ha la vita in potenza; questo è *organikòn* (B 1, 412 a 27-28)

Quindi, l'anima è quella che dà vita ad un corpo che, altrimenti, sarebbe condannato a non realizzare la sua potenza e a sussistere in una condizione analoga a quella del corpo inorganico. La cosa è ribadita subito dopo:

se bisogna dire qualcosa di comune a ogni tipo di anima, sarà che l'anima è atto primo del corpo fisico che è *organikòn* (B 1, 412 b 4-6).

⁴⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, VI, 757 A.

Come si vede nel secondo passo è omessa la vita in potenza ma non il riferimento all'*organikòn*. La traduzione tradizionale di questo termine è "dotato di organi" ma, come ha osservato Bos nel lavoro già ricordato⁴⁸, la parola in Aristotele non significa questo, ma sempre "che funziona come uno strumento", "strumentale"⁴⁹, come si può affermare anche sulla scia delle antiche testimonianze di Plutarco, Diogene Laerzio e Ippolito di Roma. Infatti tradurre *organikòn*, come è stato fatto a partire da Alessandro di Afrodisia⁵⁰, con "dotato di organi", significa optare per una traduzione che non solo non trova alcuna corrispondenza nel *Corpus Aristotelicum*⁵¹, ma travisa completamente il senso e la portata della proposta aristotelica. Al contrario si deve affermare che la "strumentalità" costituisce una delle nozioni-cardine della psicologia dello Stagirita. Tale figura si ripropone a più livelli della stessa riflessione: «a) l'anima è la prima *entelechia* di un corpo naturale che possiede la vita in potenza ed è strumento dell'anima; b) attraverso questo corpo strumentale l'anima usa tutte le parti del corpo visibile come strumenti; c) e ciò si applica non solo ai corpi visibili degli esseri umani e degli animali ma anche a quelli delle piante: anche le parti delle piante sono strumenti... ma in un senso molto elementare, per esempio la foglia protegge il pericarpo e il pericarpo il frutto»⁵².

⁴⁸ Bos, *Soul...*, cit.

⁴⁹ «Aristotle never used '*organikon*' in the sense of 'equipped with organs' but always in the sense of 'instrumental', 'serving as an instrument'» (Bos, *Soul...*, p. 96).

⁵⁰ «And in *De Anima* II 1 he develops step by step his own definition of the soul... We find there three specification of the body with which the soul is connected: it must be 'natural', 'potentially possesses life', and be 'ὀργανικόν'. However, in the interpretation that became dominant from Alexander of Aphrodisias onwards these specifications have always been seen as characteristics of the visible body, which is called 'organic' or 'provided with organs'. But this traditional view must be rejected as untenable» (Bos, *Soul...*, p. 57).

⁵¹ «To opt for the translation 'a body equipped with organs' is to give the Greek word '*organikon*' in this text a sense which is does not have anywhere else in the Aristotelian Corpus» (Bos, *Soul...*, p. 87).

⁵² Bos, *Soul...*, p. 97.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

In tale chiave il legame con il corpo, l'azione causale dell'anima su e con il corpo, non sembra sufficiente a garantire l'unità profonda dell'essere umano, come non è certamente forte l'unità tra essere umano e strumento, tra il capitano e la sua nave.

Il tema dell'azione causale dell'anima viene riproposto anche in un quadro diverso:

L'anima è causa e principio del corpo vivente. Questi si dicono in molti sensi; analogamente, l'anima è causa secondo i tre modi che abbiamo distinto. Infatti l'anima è causa come origine del movimento, come fine e come sostanza dei corpi animati (B, 4, 415 b 8-12).

In buona sostanza, manualisticamente, è causa efficiente (che non si muove o che è meglio escludere dal movimento), causa finale e causa formale (ovviamente non è causa materiale). Ed è causa formale in quanto dà la vita, che è l'essere dei viventi. Nella trattazione della causa finale, in cui dice che l'anima è negli animali il fine naturale, ciò in vista del quale si opera, afferma che

tutti i corpi naturali sono strumenti dell'anima (B, 4, 415 b 18-19).

Quindi sia come causa formale sia come causa finale l'anima usa il corpo come strumento.

Ora questa concezione strumentale del corpo dominato dall'anima ci pone di fronte ad una nuova aporia. Infatti, da una parte il rapporto tra anima-atto e corpo spiega perché subito dopo Aristotele possa affermare che il problema dell'unità dell'essere umano quasi non si pone, visto che l'anima è atto di un tale corpo:

Maurizio Migliori

Per questo non occorre cercare se l'anima e il corpo sono uno, come non lo si cerca per la cera e l'impronta, né in generale per la materia di ciascuna cosa e ciò di cui è materia: l'uno e l'essere, infatti, si dicono in molti sensi, quello fondamentale è l'atto (B 1, 412 b 6-9).

D'altra canto, però, proprio nel momento in cui Aristotele con maggiore forza sottolinea l'unità in quanto l'anima è atto primo del corpo, utilizza questa figura dello "strumento" che manifesta uno stacco forte, se non addirittura un dissidio. E così certamente è e deve essere, visto che nella pagina precedente Aristotele ha esplicitato che

ogni corpo naturale che partecipa della vita è una sostanza, sostanza nel senso di sostanza composta (B, 1, 412 a 15-16),

composta di due elementi separati, con il corpo che fa da sostrato e l'anima da forma ma essendo sostanza (B, 1, 412 a 19, οὐσίαν). E la cosa viene subito ribadita: l'anima

è infatti sostanza nel senso della forma, è l'essenza di un corpo determinato (B, 1, 412 b 10-11).

Questa duplicità di "sostanze" viene affrontata con un esempio che, per essere fedele a questa condizione "strumentale" costruisce una condizione necessariamente assurda:

così, se uno degli strumenti, ad esempio la scure, fosse un corpo naturale, la sua sostanza sarebbe l'essere scure e questo sarebbe l'anima. Separata (χωρισθείσης) questa, non ci sarebbe la scure, ma solo qualcosa di omonimo (B, 1, 412 b 11-15).

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

Quindi, il valore della sostanza composta è tutto nella sostanza-forma. Applicato alla coppia anima-corpo rispetto all'essere umano, dovremmo dire che la sostanza è tutta nell'anima.

Abbiamo visto un'anima, separabile e separata, che è atto e dominatrice, cioè è unita e altra. E non sembra possibile ricondurre tutto alla perfetta unità dell'essere umano proprio per le ambivalenze che abbiamo cercato di mettere in risalto.

Infatti, alla fine della parte iniziale del libro B, subito prima di affermare che l'abbozzo delle definizioni e descrizioni dell'anima è sufficiente, Aristotele dice:

Non c'è quindi dubbio che l'anima, o alcune sue parti (μέρη), se per natura è divisibile, non è separabile dal corpo: infatti l'atto di alcune sue parti (τῶν μερῶν) è quello di corrispondenti parti del corpo. Nondimeno, nulla impedisce che alcune parti siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo. Inoltre, non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il pilota della nave (B, 1, 413 a 3-9).

Quindi: a) si continua a parlare di "parti"; b) si sottolinea che se una "parte" non è atto del corpo, nulla impedisce che sia separabile; c) si cerca di raccordare (ma con un esito stridente) il rapporto anima-atto rispetto al corpo con quello del pilota rispetto alla nave.

La trattazione nelle Etiche

Tali ambivalenze acquistano anche un maggiore risalto se andiamo a vedere come l'anima viene trattata nelle Etiche. Qui il contesto diviene decisivo, in quanto la riflessione è tutta rivolta alle scelte che l'essere umano deve compiere in funzione della sua realizzazione e della sua felicità. Il contesto biologico è del

Maurizio Migliori

tutto assente. Non vogliamo qui riprendere l'analisi che è stata già svolta in altro lavoro⁵³. Ci limiteremo ad alcune osservazioni sintetiche.

Il primo dato rilevante, dal nostro punto di vista, è che nelle opere etiche la stessa anima razionale risulta divisa in due funzioni, che non hanno un diretto rapporto con quelle sopra esaminate per l'attività conoscitiva. Ci troviamo di fronte ad un diverso, ma non opposto, schema interpretativo basato sulla *sofia* e la *fronesis*. La prima, ha per oggetto le realtà stabili, necessarie, immutabili ed eterne, mentre l'altra è rivolta alle cose instabili, calcola i mezzi per attuare i fini, si misura con quello che avviene "per lo più". Sono due forme di pensiero molto diverse: la *fronesis* riguarda le decisioni ed è connessa all'azione e al particolare (*Etica Nicomachea*, Z, 8, 1141 b 8-23), mentre la *sofia* è la più perfetta delle scienze e implica la conoscenza dei principi stessi (*Etica Nicomachea*, Z, 7, 1141 a 16-22). Per questo la virtù migliore e più perfetta non è quella etica, ma quella dianoetica, propria dell'anima razionale che conosce le cose immutabili (*Etica Nicomachea*, Z, 1). Di conseguenza, la massima felicità si ha nella *sofia*, senza che questo comporti la negazione del fatto ovvio che anche la *fronesis* mira alla felicità (*Etica Nicomachea*, Z, 12):

Se... l'attività dell'intelletto (τοῦ νοῦ) si distingue per dignità in quanto è un'attività teoretica, se non mira ad alcun altro fine al di là di se stessa, se ha il piacere che le è proprio... allora, per conseguenza, questa sarà la perfetta felicità dell'uomo, quando coprirà l'intera durata di una vita: giacché non c'è nulla di incompleto tra gli elementi della felicità (*Etica Nicomachea*, K, 7, 1177 b 19 - b 26).

⁵³ Cfr. *L'anima...*, pp. 407-412.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

Questa vita, però, manifesta una condizione divina, tuttavia presente nella condizione umana; rappresenta quindi il modello a cui bisogna *avvicinarsi per quanto è possibile a un essere umano*:

Ma una vita di questo tipo sarà superiore alla natura dell'uomo: infatti non vivrà così in quanto è uomo, ma in quanto in lui c'è qualcosa di divino; e di quanto questo elemento divino eccelle sulla struttura composita dell'uomo, di tanto la sua attività eccelle sull'attività conforme all'altro tipo di virtù. Se dunque l'intelletto ($\nu\omicron\delta\varsigma$) in confronto con l'uomo è qualcosa di divino, anche l'attività secondo l'intelletto sarà divina in confronto con la vita umana. Ma non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. Infatti, sebbene essa sia piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore (*Etica Nicomachea*, K, 7, 1177 b 26 - 1178 a 2).

Qui: a) la tematizzazione della distinzione tra essere umano e anima razionale è massima; b) esplicito e insistito è il riconoscimento della natura divina del *nous*; c) è presente il concetto di approssimazione, di perfezione da cercare *per quanto è possibile* all'essere umano.

Soprattutto colpisce, in queste opere di filosofia pratica, la sottolineatura dello stacco tra anima e corpo e la superiorità della prima:

Così, se l'anima per noi e in assoluto è cosa più degna rispetto ai beni esterni e al corpo, è necessario che le disposizioni dell'anima godano della corrispondente posizione di privilegio. Inoltre, i beni si scelgono ponendo l'anima come fine... Resta dunque stabilito da parte nostra

Maurizio Migliori

che ciascuno merita tanta felicità per quanta virtù, senno e capacità di agire in conformità egli possiede; e ne chiamiamo a testimone dio che è felice e beato non per beni esteriori, ma per se stesso e per quello che è per natura. Perciò necessariamente la buona fortuna è diversa dalla felicità, in quanto causa dei beni esteriori per l'anima può essere il caso o la sorte, mentre nessuno è giusto o saggio per caso o per sorte (*Politica*, H, 1, 1323 b 16-29).

L'anima nelle opere essoteriche

Resta un dato: nelle opere esoteriche dello Stagirita il tema dell'Aldilà brilla per la sua assenza. Tuttavia, varie fonti antiche⁵⁴ ci dicono che nelle opere pubblicate lo Stagirita parlava del destino dell'anima, riprendendo il tema della metempsicosi e della visione del corpo come prigioniero. In particolare, sappiamo che l'*Eudemo*⁵⁵ era interamente dedicato all'anima; pertanto «è presumibile che in esso la dottrina dell'immortalità trovasse la sua formulazione più completa. Ciò del resto si armonizza perfettamente con l'occasione del dialogo: se esso infatti voleva essere una consolazione per la morte dell'amico, è naturale che anzitutto cercasse di dimostrare come la morte fosse soltanto un passaggio a una vita migliore»⁵⁶.

⁵⁴ Proclo, *In Platonis Timaeum*, 338 c-d = Aristotele, *Eudemo*, fr. 4 Ross; Proclo, *In Platonis Rempubicam*, II, 349, 13-26 Kroll = Aristotele, *Eudemo*, fr. 5 Ross, Agostino, *Contra Julianum*, IV, 15, 78 = Cicerone, *Hortensius*, fr. 95; Giamblico, *Protrepticus*, 8, 47, 21 – 48, 9 = Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 Ross.

⁵⁵ Quest'opera, scritta dopo la morte di Eudemo di Cipro, nel catalogo di Diogene Laerzio è al n. 13 con il titolo Περὶ ψυχῆς α'; si tratta di un testo elaborato dopo il 354, anno probabile della morte di Eudemo, da un Aristotele che aveva più di trent'anni (E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 1997², pp. 351-353) e che probabilmente aveva già scritto il Περὶ ἰδεῶν (Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, pp. 130-135).

⁵⁶ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 357.

Queste testimonianze non possono più essere sottovalutate per due motivi. In primo luogo, Aristotele nei testi delle sue "lezioni" non esprime mai un rifiuto del contenuto dei dialoghi, anzi li richiama varie volte⁵⁷. Inoltre Gigon⁵⁸, nella sua nuova edizione dei frammenti, non solo sottolinea che quei testi non sono mai stati rinnegati ma ha anche sostenuto che non è verosimile che i dialoghi siano tutti opere giovanili; a queste stesse conclusioni arriva anche Berti⁵⁹. Pertanto, la critica sta sempre più riconoscendo la necessità di intrecciare le opere essoteriche e quelle della scuola⁶⁰.

⁵⁷ In particolare, alle opere essoteriche sull'anima fa un esplicito e positivo riferimento il I libro dell'*Etica Nicomachea*, A, 13, 1102 a 26-27; nel *De Anima*, A, 4, 407 b 26-29, c'è un rimando normalmente attribuito all'*Eudemo* a proposito della teoria dell'anima-armonia.

⁵⁸ O. Gigon, *Aristotelis Opera*, III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O. Gigon, W. de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1987, p. 230.

⁵⁹ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 13: «Aristotele, nei suoi trattati più maturi, cita continuamente i dialoghi o li richiama o comunque se ne serve come di esposizioni complementari a quella che sta conducendo, il che dimostra che essi non furono mai da lui ripudiati, ma egli vi si riconobbe fino alla morte, perciò i dialoghi devono essere considerati espressioni adeguate del suo pensiero anche maturo».

⁶⁰ Questa tesi è sostenuta con vigore anche da I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; traduzione italiana di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976, che proprio a proposito dell'anima si impegna a dimostrare che «dobbiamo tener fermo che Aristotele nei dialoghi e nelle opere didattiche scritte nello stesso periodo espose sostanzialmente la stessa filosofia... Nei *Topici*, nella *Fisica* e in altre opere che sono anteriori all'*Eudemo*, Aristotele si era dimostrato un pensatore originale e non è quindi pensabile che nell'*Eudemo* abbia introdotto come espressione della sua personale opinione delle teorie sull'anima che sono in stridente contrasto con le opere precedenti e posteriori» (p. 627). Qui si vede bene come la giusta preoccupazione di Düring sia quella di evitare l'ipotesi di un platonismo aristotelico. Lo stacco tra i due filosofi resta. Ma, a nostro avviso, resta forte anche la vicinanza. Il punto che vorremmo sottolineare è proprio questo: non bisogna pensare che Aristotele sia o platonico o del tutto antiplatonico. C'è una dialettica sottile che non sempre i testi in nostro possesso ci consentono di ricostruire adeguatamente. Questo anche perché, e questo è un altro motivo di distacco dall'ermeneutica tradizionale, noi siamo convinti che entrambi gli autori percorrano continuamente vie molteplici e diverse, che rendono quindi i loro rapporti ancora più complessi. Pertanto nei riguardi di questa pagina di Düring ci troviamo nella condizione sia di condividerla («sul problema dell'immortalità dell'anima Platone e Aristotele sono concordi nel ritenere che soltanto il *nous* è immortale») sia di non condividerla («se si interpretano gli scarsi frammenti dell'*Eudemo* da questo punto di vista, non vi si trova, di fatto alcuna contraddizione» con le posizioni espresse nel *De Anima*).

Maurizio Migliori

Ora, per quanto riguarda l'*Eudemo*, Berti sottolinea che «la tesi dell'intero discorso, a mio avviso, è racchiusa nella conclusione – la condizione di chi è morto è migliore di quella di chi vive – ed enunciata a mo' di tema all'inizio – i morti sono beati e felici-. Essa viene dimostrata da Aristotele per mezzo di tre argomenti: 1) il fatto che tutti considerano empio dire qualcosa di falso o bestemmare contro i morti; 2) la sua antichità; 3) il detto di un demone come Sileno... La giustificazione... è... il desiderio di consolazione per la morte di Eudemo... Il tema del discorso... è tutto rivolto a mostrare la beatitudine dell'aldilà e solo incidentalmente accenna alla sofferenza dell'aldilà; tant'è vero che di quest'ultima si fa parola solo nella terza delle tre argomentazioni»⁶¹.

Due cose devono qui immediatamente farci riflettere. In primo luogo, *la tesi di fondo*: la condizione di chi è morto è migliore di quella di chi vive. Può sembrare sconcertante, ma s'intreccia con la concezione dell'*Etica*, per cui la massima felicità risiede nella sapienza, in quella divina vita di puro pensiero che gli uomini possono raggiungere per brevi intervalli e in condizioni eccezionali. Ma è questa la condizione del *nous* che sopravvive alla morte? Se la risposta è sì, se cioè è ipotizzabile per il *nous* una condizione "superiore" a quella della sua vita nel corpo, diventa decisivo un secondo interrogativo: ma questo *nous* è identificabile con un soggetto, è cioè, per usare la nostra terminologia, "persona", tale che il suo raggiungere la piena felicità abbia senso per il soggetto "che" e "in cui" è stato?

Le aporie della concezione dell'anima di Aristotele

Registriamo quindi alcune differenze, ma anche elementi costanti: se nelle opere scientifiche Aristotele dice che l'anima è incorruttibile (*De Anima*, A 4, 408

⁶¹ Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 355-356.

b 18-29), in quelle dialogiche fa riferimento alla diffusa credenza nell'immortalità dell'anima.

Certo, alcune testimonianze sembrano avere un sapore fortemente platonico. Prendiamo l'affermazione riportata da Proco (*In Platonis Rempublicam*, II, 349, 13-26 Kroll = *Eudemo*, fr. 5 Ross):

per le anime la vita senza il corpo che è quella conforme alla loro natura assomiglia alla salute, mentre la vita entro un corpo, che è quella contraria alla loro natura, alla malattia. Nell'aldilà, infatti, le anime vivono conformemente alla loro natura, in questo mondo contrariamente alla loro natura.

Tale frase sembra in contrasto diretto con quanto abbiamo visto prima affermato (*De Anima*, A, 3, 407 b 2-5), in diretta polemica con la posizione platonica. Il problema è però sempre lo stesso: se parliamo di un Aldilà non parliamo più genericamente di anima, ma di *nous*, che viene presentato con caratteristiche diverse da quelle ce troviamo nell'opera "fisica".

D'altra parte, nello stesso *De Anima* parlando dell'anima intellettuale Aristotele, con una movenza squisitamente platonica, mette in risalto che ha affinità con gli εἶδη, per cui è potenzialmente simile ad essi e non mescolata con il corpo, giungendo a lodare coloro che affermano che l'anima è il luogo degli εἶδη. Questo non rimanda affatto alle idee platoniche, visto che «Aristotele, anche nel periodo della sua maturità, continuò a considerare l'anima come un ὀντοσύα e un εἶδος, senza perciò pensare minimamente alle idee separate. Come infatti ha osservato Cherniss, in polemica con Jaeger, in *Metafisica*, XIII, 2, 1077 a 32-33, l'anima è detta: ὀντοσύα...ὡς εἶδος καὶ μορφή τις⁶².

⁶² Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 370; un discorso analogo si può fare a proposito nella testimonianza di Al-kindī (*Eudemo*, fr. 11, 2 Ross): «Aristotele afferma dell'anima che essa è una sostanza semplice le cui azioni sono manifestate nei corpi». «Se dunque è vero che nell'*Eudemo* l'anima è sostanza e anche forma, la dottrina del dialogo si pone in perfetta continuità

Maurizio Migliori

Senza tutto questo non si potrebbero affatto capire sia l'idea che Eudemo è tornato in patria proprio perché è morto⁶³ sia certe espressioni crude. In particolare ci lascerebbe senza parole la più radicale delle affermazioni aristoteliche:

la migliore fra tutte le cose è non nascere e il morire è meglio del vivere
(Plutarco, *Consolatio ad Apollonium*, 27, 115 B-E = *Eudemo*, fr. 6 Ross).

Questa affermazione trova luogo in una visione in cui l'uomo non può mai aspirare all'ottimo, che resta retaggio della divinità. Di nuovo, ci imbattiamo in un ideale cui ci si deve avvicinare, ma con senso del limite e a certe condizioni. Infatti, Giamblico, *Protrettico*, 8, p. 48, 9-21 = Aristotele, *Protrettico*, fr. 10 C 1 Ross, ricorda che per Aristotele il νοῦς è immortale e divino, ragion per cui, pur essendo la vita umana per natura infelice e gravosa, si può vivere bene ad una condizione:

è quindi necessario o filosofare o dire addio alla vita e dipartirsi dal mondo, dal momento che tutte le altre cose sembrano essere solo grande stoltezza e vuota chiacchiera.

In secondo luogo, come abbiamo visto e come ci confermano le stesse fonti antiche⁶⁴ parlando delle opere dialogiche, Aristotele qui fa uso di argomenti

sia con quella del *Fedone* sia con quella del *De Anima*» (Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele...*, p. 367), che connette la natura sostanziale dell'anima al suo essere forma (*De Anima*, B, 4, 412 a 3-21).

⁶³ Secondo il racconto di Aristotele *Eudemo* fr. 1 Ross = Cicerone, *De divinatione*, I, 25, 53, in un sogno Eudemo, gravemente malato, aveva ricevuto tre profezie: la guarigione, la morte del tiranno di Fere, Alessandro, e il suo ritorno in patria cinque anni dopo. Le prime predizioni trovarono presto conferma; invece cinque anni dopo, mentre Eudemo sperava di tornare a Cipro, morì. Di conseguenza, il sogno fu reinterpretato: l'anima di Eudemo era tornata nella sua vera patria.

⁶⁴ Ad esempio Elias, *In Aristotelis Categorias Prooemium*, 114, 15 – 115, 12 = *Eudemo*, fr. 3 Ross.

“persuasivi”⁶⁵. Quindi anche per Aristotele si apre uno spazio di distinzione tra affermazioni fondate e affermazioni credute, tra scienza e “plausibilità”, analoga a quella che abbiamo trovato in Platone. Senza questa saremmo condannati a una completa atetesi dei testi acroamatici, operazione “pesante” che per di più non risolverebbe il problema, perché resterebbero non comprensibili i riferimenti al divino e alla dimensione teologica che pure troviamo nella filosofia aristotelica. Sembra invece più plausibile che anche per Aristotele valga la distinzione tra razionalità fondata e “fede razionale”, quest’ultima magari basata su quanto “tutti” credono, sulla portata di *endoxa* altamente probabili in forza della loro stessa diffusione⁶⁶.

Non posso a questo punto, che confermare quanto già ho scritto in un analogo articolo: « Siamo consapevoli che, in questa lunga cavalcata, abbiamo affrontato temi di notevole spessore teorico in modo necessariamente frettoloso e non vorremmo essere fraintesi. Come dimostrano i secoli di discussione che su questo terreno si sono succeduti, in Aristotele ci sono delle “aporie” che non possono essere risolte. Quello che però va evitato è di “saltare” l’aporia o in qualche modo ridurla. È storicamente e filosoficamente più corretto assumere invece l’atteggiamento opposto e farla “esplodere”, perché questo ci consente di

⁶⁵ Su questo terreno registriamo un contrasto: Elias critica Alessandro, il quale cercava di contrapporre le opere acroamatiche, in quanto vere, e quelle dialogiche, che sarebbero false. In questo modo, secondo Elias, Alessandro difendeva la sua teoria dell’anima razionale mortale, che avrebbe trovato nelle opere pubblicate una smentita clamorosa (Elias, *In Aristotelis Categoriae Prooemium*, 115, 3-12 = *Testimonianze antiche* 24 Ross, *Eudemo*, fr. 3 Ross).

⁶⁶ Ciò spiega perché permangano anche nel “biologo” Aristotele dei riferimenti e delle giustificazioni che rimandano a trattazioni di ben altra natura, come quelle sulla sopravvivenza degli individui e/o della specie: «poiché dunque questi non possono partecipare con continuità dell’eterno e del divino, perché nessun essere corruttibile è in grado di permanere identico e uno di numero» (*De Anima*, B, 4, 415 b 3-5) la sopravvivenza appartiene non al singolo vivente ma alla specie; sui nessi che sono rilevabili tra Platone e Aristotele su questi terreni fisici, rimando a M. Migliori, *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in *Gigantomachia, Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Ed. M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104.

Maurizio Migliori

cogliere l'articolato procedere di un teoreta. Quello che abbiamo visto emergere in Aristotele, come in Platone, è una continua duplicità di approccio alla questione dell'anima, che bisogna evitare di ricondurre ad unità, seguendo lo spirito semplificatore del pensiero moderno, pena dover tagliar via interi comparti del sapere antico»⁶⁷.

Per Aristotele bisogna prendere atto che in una valutazione psico-biologica, in cui si tenta di costruire ragionamenti probanti e rigorosi, come nel *De Anima*, è necessario abbandonare la concezione dell'anima-demone, dell'aldilà, della vita dell'anima dopo la morte per interessarsi del solo "principio vitale"⁶⁸. Tuttavia anche in questo contesto Aristotele non rinuncia a difendere la presenza di un *nous* per il quale è necessario un altro discorso, una presenza che, per di più, solleva una serie molto elevata di problemi e determina alcune forti oscillazioni nella stessa proposta teoretica, fosse solo per il fatto che deve essere l'anima dell'uomo e tuttavia non riesce davvero a esserlo, perché se fosse tutta l'anima umana non ci sarebbe problema sulla sopravvivenza personale, ma ce ne sarebbe rispetto al legame con il corpo. D'altra parte, non sembra facile in Aristotele parlare di "parti" in senso forte e tuttavia di "parti" parla spessissimo lo Stagirita e "parte" sembra, nel senso di parte superiore e separabile, il *nous* stesso.

Quando poi deve affrontare le questioni connesse all'essere umano e alle sue azioni emerge, accanto a questo modello, una ulteriore e diversa complessità, al cui interno si colloca con pieno diritto e ruolo la dimensione divina, che non può essere adeguatamente fondata sul piano scientifico, ma che si collega ad una diffusa e "credibile" opinione. Questa risulta prevalente e significativa nelle

⁶⁷ *L'anima...*, p. 418.

⁶⁸ Cfr. Vegetti, *Anima...*, p. 216.

opere dirette al pubblico, in cui il filosofo sostiene e difende alcune delle opinioni "filosofiche" più diffuse e convincenti.

Aristotele stesso sembra aver presente questa duplicità, tanto che ad essa Düring riconduce due non contrastanti stratificazioni individuabili nel *De Anima*⁶⁹. Di questa duplicità ci sarebbe esplicita menzione nel passo del primo capitolo (A, 1, 402 a ss.) che abbiamo già citato. «Aristotele avverte che ci si può accostare al problema dell'anima per due vie differenti, e cioè come scienziato e naturalista o come dialettico e filosofo. Probabilmente la sua intenzione era quella di trattare la questione dal punto di vista della scienza naturale, ma era troppo legato a concezioni tradizionali per riuscire a distinguere rigorosamente entro questo ambito. Egli traccia tuttavia un confine: oggetto della trattazione dello studioso di scienze naturali sono tutte quelle funzioni dell'anima che sono accompagnate da sintomi fisiologici; se ci sono, invece, funzioni dell'anima che sono separabili o separate dall'elemento corporeo, allora subentra la competenza del filosofo. E poiché Aristotele si considera tanto un naturalista quanto un filosofo, si sente qualificato ad assolvere entrambi i compiti»⁷⁰.

Restano quindi forti differenze, e anche aporie, che hanno alimentato secoli di polemiche, che vanno dalla problematica natura dell'intelletto attivo e passivo alla questione dell'immortalità dell'anima, che per il *nous* appare certa, mentre assai problematica è quella della sopravvivenza personale. D'altra parte, se non è il soggetto che sopravvive non è possibile sostenere che morire è meglio di vivere. Cosa che tuttavia Aristotele di Stagira ha scritto e non ha mai sconfessato.

⁶⁹ Düring, *Aristotele...*, p. 629: «Nella rielaborazione della redazione originaria evidentemente egli [Aristotele] sentì il bisogno di completare quella che era un'analisi prevalentemente biologica delle funzioni dell'anima e di inserire anche la teoria dell'anima nell'insieme della sua filosofia».

⁷⁰ Düring, *Aristotele...*, pp. 629-630.

Referências Bibliográficas

- A. Bos, *The Soul and its Instrumental Body. A reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston 2003.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, traduzione italiana di V. Degli Alberti e A Solmi Marietti: *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 1963.
- E. Berti, *La filosofia del "primo" Aristotele*, Cedam, Padova 1962, Vita e Pensiero, Milano 1997.
- G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- _____, *Storia della filosofia antica*, 5 vv., Vita e Pensiero, Milano 1975-1980, più volte riedita.
- G. Movia, *Aristotele, L'anima*, traduzione, introduzione e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1979.
- I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966; traduzione italiana di P. Donini, *Aristotele*, Mursia, Milano 1976.
- L. Repici, *Aristotele, Il sonno e i sogni*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003.
- M. Vegetti, *Anima e corpo*, in *Il sapere degli antichi*, a cura di M. Vegetti, Boringhieri, Torino 1985, nuova edizione 1992.
- M. Migliori, *L'anima in Platone e Aristotele*, «Studium», 96 (2000), pp. 365-427.
- _____, *Il "Parmenide" e le dottrine non scritte di Platone*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1991, ora anche in *Verso una nuova immagine di Platone*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1994².
- _____, *La prassi in Platone: realismo e utopismo*, in *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, Atti dei convegni tenuti nel Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane, Università di Macerata 1996-1997, a cura di Maurizio Migliori, La Città del Sole, Napoli 2000, pp. 239-282.

Divino e umano: L'anima in Aristotele e in Platone

- _____, *Ontologia e materia. Un confronto tra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in *Gigantomachia, Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Ed. M. Migliori, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 35-104.
- O. Gigon, *Aristotelis Opera*, III, *Librorum Deperditorum Fragmenta*, collegit et adnotationibus instruxit O Gigon, W. de Gruyter, Berolini et Novi Eboraci 1987.
- W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; traduzione italiana di G. Calogero: *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1935, 1960.

Artigo recebido em fevereiro de 2008.

Artigo aprovado em março de 2008.