

ARISTOTELE

L'ANIMA

A CURA DI ALDA BARBIERI



EDITORI LATERZA - BARI 1957

COLLEZIONI

D

60

16

BIBLIOTECA CIVICA  
BERTOLIANA-VICENZA

PROPRIETÀ LETTERARIA

## INTRODUZIONE

Il travaglio con cui la critica moderna va meditando e componendo le pagine aristoteliche nel quadro di una rinnovata visione storica, non investe il *De Anima*.

I metodi di ricerca si susseguono, vari<sup>1</sup>, e gli antichi scritti rientrano — frammentariamente — nell'una o nell'altra fase evolutiva; ma il trattato di psicologia segna, per ogni studioso, l'elaborazione ultima del pensiero aristotelico. La definizione di « anima », di « essere vivente » non lascia dubbi circa la data di composizione dell'opera<sup>2</sup> e diviene misura per una migliore valutazione dell'intero *Corpus Aristotelicum*.

Ripercorrere il cammino che dalla fede nell'immortalità dell'anima giunge al concetto dell'unità sostanziale di anima e corpo, è invero rivivere la formazione della personalità di Aristotele e riordinare — sulla linea che congiunge l'*Eudemo* al *De Anima* — la serie dei suoi scritti.

Lo studio del Nuyens<sup>3</sup> è ormai classico e si offre guida preziosa alla lettura del *Περὶ Ψυχῆς*<sup>4</sup>. Ma il silenzio

<sup>1</sup> Metodo genetico retrospettivo nello Jäger, comparativo in Ross, filologico storico in De Corte, storico prospettivo in Nuyens, e così via.

<sup>2</sup> Intorno al 330.

<sup>3</sup> *L' Evolution de la Psychologie d' Aristote*, Louvain, 1948.

<sup>4</sup> Cfr. pp. 215-250.

in cui l'autore lascia la dottrina dell'anima « quinto elemento »<sup>5</sup> e gli argomenti con i quali vuole inserire nel periodo platonico il *De Philosophia*<sup>6</sup> creano perplessità, una perplessità che la tentata giustificazione del Mansion<sup>7</sup> accresce, e lo studio del libro primo del *De Anima* conferma.

Il Nuyens stesso nota che Aristotele quando « réfute ses adversaires en se mettant sur leur propre terrain,... indique en même temps la voie qu'il a suivie pour arriver à son explication tirée de l'hylémorphisme »<sup>8</sup>; ma limita il rilievo alla critica che Aristotele muove contro Democrito<sup>9</sup> e contro i filosofi che non specificano la causa dell'unione dell'anima con il corpo<sup>10</sup> oppure localizzano l'anima in un organo particolare<sup>11</sup>. Perché non

<sup>5</sup> Messa in luce dal Bignone (*L'Aristotele perduto*, Firenze, 1936, vol. I pp. 227-265), dal Moreau (*L'Âme du Monde*, Paris, 1939, pp. 115-145) e confermata dal Bidez (*A la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943, pp. 22-44), dal Festugière (*La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1949, vol. II pp. 247-248).

<sup>6</sup> Προρρητικός e Περί φιλοσοφίας sarebbero stati composti nel medesimo anno: 353 (pp. 95-100).

<sup>7</sup> Pagine introduttive XII-XIII: le circostanze impedirono al Nuyens di prendere visione dei nuovi frammenti del *De Philosophia*, ma « à vrai dire,... tout son ouvrage n'est-il pas la condamnation des vues qu'on vient de rappeler? Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir... la courbe retraçant l'évolution des idées d'Aristote dans le domaine de la psychologie. On constate aussitôt qu'il n'y a pas moyen d'insérer dans cette courbe, sans y produire une rupture inexplicable, un segment répondant à la phase matérialiste en question ». Inoltre « on ne constate nulle part dans les écrits postérieurs au *De Philosophia* une réaction contre des conceptions matérialistes ».

<sup>8</sup> Pag. 231.

<sup>9</sup> Per la sua dottrina meccanicistica cfr. pp. 229-230.

<sup>10</sup> Pagg. 230-231.

<sup>11</sup> Pag. 260.

ampliare il raggio di questa considerazione che scaturisce da tutto il quadro storico che Aristotele premette all'esposizione della sua teoria?

La domanda si pone, necessaria: nell'annotare, in margine alla traduzione, le fonti relative alla dottrina che Aristotele richiama, ho avvertito l'esigenza di citare, accanto, i frammenti o i brani aristotelici che parlano un analogo linguaggio; esigenza che tuttavia non ho soddisfatto, desiderando affidare al lettore un testo scevro, il più possibile, da considerazioni personali.

Le pagine che Aristotele dedica a confutare chi ritiene il moto attribuito essenziale dell'anima e l'anima composta dagli elementi o dal più sottile degli elementi<sup>12</sup>, non possono non rievocare i frammenti del Περί φιλοσοφίας ove l'essenza dell'anima è — similmente a quella degli astri — *quintum genus e continuata motio et perennis*, ἐνδελέχεια<sup>13</sup>. Tale concezione, definita dal Mansion materialistica, è la risposta che il giovane Aristotele dava alla rivalutazione operata dalle scienze matematiche nel mondo fenomenico, e che Platone aveva già dato nella cosmogonia del *Timeo*<sup>14</sup>. Se, successivamente, il costante desiderio dell'Assoluto aveva indotto Platone a fare trascendere la φιλία cosmica nell'astratta sfera dei principi matematici<sup>15</sup>, l'amore della materia

<sup>12</sup> *De An.*, I, I, c. 2-5.

<sup>13</sup> Fr. 27,21 W.

<sup>14</sup> Questa appunto Aristotele ricorda in *De An.* 404 b 16-18, 406 b 26-407 a.

<sup>15</sup> *De An.* 404 b 18-24. Il Saffrey, *Le Περί φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leiden, 1955, offre la più convincente dimostrazione di come queste righe del *De Anima* esprimano ancora il pensiero di Platone e rimandino al contenuto del I. II del *De Phil.* Il dialogo (ascritto anche

aveva portato Aristotele a tradurre nella *συνέχεια* biologica la razionale compartecipazione degli esseri. In Aristotele la teoria del quinto elemento, più che materializzare l'essenza, spiritualizza e valorizza la materia, rappresentando, non meno dell'*istrumentismo vitaliste* di altre opere del periodo di transizione<sup>16</sup>, un momento decisivo nell'evoluzione della psicologia aristotelica<sup>17</sup>. Ad esso risponde, in campo morale, la rivalutazione del piacere quale Sommo Bene e attributo divino<sup>18</sup>. Come — nell'ultima fase del pensiero aristotelico — il piacere diverrà da *τέλος*, *τέλειος* dell'*ἐνέργεια*<sup>19</sup>, così il corpo non sarà più esso stesso sostanza d'anima, ma potenza di quella perfezione che nell'anima è in atto. Alla base di tutta l'evoluzione è il desiderio di ridare alla vita la spontaneità che il platonismo le aveva negato: l'« essere vivente » di Aristotele deve vivere « secondo natura », e

dal Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951, p. 30 sgg., ad epoca più tarda del *Protreptico*) si componeva di tre libri: il I racchiudeva le linee di una storia della filosofia dalle origini a Platone, il II riportava — e confutava — la teoria delle idee e delle idee numeri in Platone, il III esprimeva i nuovi concetti di cosmo, uomo, dio che Aristotele aveva edificato sui dati delle recenti scoperte scientifiche. Questo III libro conteneva appunto una costruzione cosmologica — in cui lo sguardo di Aristotele spazia, più vasto di Platone, su la realtà tutta —, la prima prova dell'esistenza di Dio e la dottrina dell'anima quinta natura.

<sup>16</sup> NUYENS, *op. cit.*, pp. 57-58 e 146-214.

<sup>17</sup> L'ulteriore momento in cui Aristotele trasforma l'anima da *ἐνδελέχεια* in *ἐντελέχεια* è approfondito dal Bignone (*op. cit.*, vol. I, pp. 227-272) che acutamente esamina il valore filologico e filosofico di questi termini appositamente foggiate da Aristotele.

<sup>18</sup> *Ethic. Nic.*, l. VIII (riconosciuto parte dell'*Etica Eudemea*). Tale rivalutazione derivava anch'essa dal realismo instaurato da filosofi della scienza (Eudosso).

<sup>19</sup> *Ethic. Nic.*, l. X. Cfr., nel *De An.*, la parte relativa alla facoltà appetitiva (l. III c. 10-11).

ciò è possibile in quanto è unità indissolubile di due principi: l'anima e il corpo.

Aristotele aveva vissuto nell'*Eudemo* il pessimismo di chi, considerando temporanea l'unione dell'anima con il corpo, riguardava la vita umana come una manifestazione « contro natura »<sup>20</sup>; questo pessimismo egli certo rinnega quando afferma che l'anima non è separabile dal corpo (*De An.* 413 a 4) e che, « essendo ogni ente innato per natura nell'esistente in potenza e nella sua propria materia », non può « l'anima casuale » penetrare nel « corpo casuale » (407 b 20-26, 414 a 22-28). Alla stessa guisa Aristotele rinnega, superandola con il concetto di « funzioni » o « facoltà », la teoria platonica delle parti dell'anima<sup>21</sup>, teoria che aveva accolto nei suoi trattati di biologia<sup>22</sup>.

Ma ciò che più colpisce, nei riferimenti al pensiero altrui, è il continuo ritornare sul principio della conoscenza del simile per il simile<sup>23</sup>, principio che era sotteso nel *De Philosophia* alla consustanzialità dell'anima umana con i corpi celesti, e nel *Protreptico* all'ideale del *βίος θεωρητικός*: all'uomo era consentito comprendere Dio nella sua essenza (Dio-Nous) e nel suo manifestarsi (Cosmo) in virtù della natura superiore dell'intelletto.

La superiorità dell'intelletto rimane, attraverso ogni evoluzione, elemento costante del pensiero aristotelico. La teoria del Nous, nel l. III del *De Anima*, non solo non

<sup>20</sup> Fr. 1, 3, 5, 8 W. Aristotele rifiuta la psicologia di questa sua prima opera anche là dove critica coloro che riguardano solo l'anima umana (402 b 3-5).

<sup>21</sup> 411 b 5-6, 413 b 27-29, 432 a 24-25.

<sup>22</sup> *De Part. Animal.* 641 b 4-10.

<sup>23</sup> 404 b 17-18, 405 b 15, 409 b 26-27, 410 a 24-25, 416 a 29-31, 416 b 35.

apre, per certa sua natura platonica, una questione di struttura e di cronologia<sup>24</sup>, ma riflette — approfondita come è — l'elaborazione propria a tutta la psicologia del Περὶ Ψυχῆς.

\* \* \*

Ha guidato questa mia traduzione un solo criterio: leggere Aristotele secondo lo spirito e gli interessi del suo tempo, secondo l'atteggiamento particolare della sua mente.

Per questo ho cercato di rendere la rispondenza aristotelica tra schema logico e struttura sintattica del periodo, conservando — nel limite del possibile — significato e disposizione di termini nella concisione stilistica originale. E la mia attenzione si è soffermata sull'uso di espressioni apparentemente analoghe, nella speranza di cogliervi distinzioni di contenuto, talvolta assai lievi; mi riferisco specialmente alle varie forme dell'attività mentale<sup>25</sup>, agli elementi del pensiero<sup>26</sup> e agli stati dell'atto<sup>27</sup>. Più difficile discernere le varie accezioni di un medesimo vocabolo<sup>28</sup>.

Ho desiderato rispettare l'uso dell'infinito come sog-

<sup>24</sup> Come ritiene lo Jäger, *Aristotele*, Firenze, 1947, pp. 451-455. Il Nuyens (*op. cit.*, pp. 265 sgg.) ha già dimostrato che il problema del Nous domina tutto il *De Anima*.

<sup>25</sup> νοεῖν, θεωρεῖν, φρονεῖν, διανοεῖσθαι, γινώσκειν, γνωρίζειν, μαθάνειν, λογίζειν.

<sup>26</sup> νόημα, ἐπάληψις, σύλληψις.

<sup>27</sup> ἔργον, ἐνέργεια, ἐντελέχεια. Ho preferito non trasferire letteralmente — come la maggior parte dei traduttori — il termine ἐντελέχεια, ritenendo che l'espressione italiana «atto perfetto» possa abbastanza fedelmente racchiudere il concetto di «conquista e possesso del fine da parte dell'attività».

<sup>28</sup> Ad es. λόγος (essenza-concetto-definizione-ragione-ragionamento-espressione logica-proporzio-ne-rapporto).

getto (e non ho quindi cristallizzato il verbo greco in un sostantivo italiano, credendo di leggermi una ragione superiore a quella de «l'uso comune») <sup>29</sup>, la mancanza dell'articolo (per lasciare alla parola quella genericità che il contesto richiede), il valore di ogni particella e congiunzione.

Di fronte ai passi più oscuri e dibattuti, ho vagliato la mia interpretazione sull'autorità di commentatori antichi <sup>30</sup> e moderni <sup>31</sup>, ma quando anche la loro parola mi è sembrata arbitraria, ho preferito lasciare al testo italiano la medesima ambiguità di quello greco, vigilando la perfetta aderenza al testo: è forse preferibile una oscura espressione aristotelica ad una falsa posteriore interpretazione.

Ho condotto la traduzione sul testo edito da Biehl e Apelt, Leipzig, 1926, a cui ho apportato alcune varianti suggeritemi da un criterio di integrazione del valore filologico con il valore filosofico delle lezioni.

Ho tenuto inoltre presenti le seguenti edizioni: Bekker, Berlin, 1831; Torstrik, Berlin, 1862; Trendelenburg, Berlin, 1877; Wallace, Cambridge, 1882; Rodier, Paris, 1900; Hicks, Cambridge, 1907.

A. B.

Firenze, ottobre 1955

<sup>29</sup> Ad es. τὸ κρνεῖν: l'atto discriminante; τὸ νοεῖν: l'atto intellettuale.

<sup>30</sup> Alessandro di Afrodisia, ed. Bruns, Berlin 1887; Temistio, ed. Heinze, Berlin 1899; Simplicio, ed. Hayduck, Berlin 1882; Filopono, ed. Hayduck, Berlin 1897; Sofonia, ed. Hayduck, Berlin 1883; S. Tommaso, ed. Pirrotta, Torino 1926.

<sup>31</sup> Tra questi, principalmente, il Rodier, l'Hicks, il Wallace (nelle edizioni menzionate in seguito) ed il Tricot, Paris 1947.

## CODICI

- E codex Parisiensis 1853.  
L codex Vaticanus 253.  
S codex Laurentianus 81.  
T codex Vaticanus 256.  
U codex Vaticanus 260.  
V codex Vaticanus 266.  
W codex Vaticanus 1026.  
X codex Ambrosianus H 50.  
Y codex Parisiensis 2034.

## INDICE SOMMARIO

### LIBRO I.

#### Cap. I 402 a 1 - 22

L'anima sussiste quale principio degli esseri viventi; l'indagine sull'anima reca grande contributo alla scienza della natura, e si pone tra le più degne forme del sapere. Obiettivo della ricerca è conoscere l'essenza e le proprietà dell'anima; raggiungerlo, è arduo: si presentano questioni di metodo, si frappongono difficoltà nel puntualizzare e circoscrivere i problemi, nel dare loro soluzione certa.

#### 402 a 23 - 403 b 19

È necessario definire a quale categoria l'anima appartiene; stabilire se essa esiste in potenza o in atto perfetto; se è divisibile o indivisibile; se tutte le anime sono o no della stessa specie, e se si dà — dell'anima — un'unica definizione. È necessario risolvere la questione delle parti, delle funzioni, dei rispettivi oggetti; ed in particolare studiare le affezioni dell'anima, le quali implicano sempre riferimento al corpo (chi dunque le indagherà, il dialettico o il fisico? [403 a 28-403 b 25]) e sono concetti materiali.

#### Cap. II 403 b 20 - 28

Prima di iniziare tale indagine, è bene vagliare le dottrine elaborate precedentemente. Attributi principali dell'anima sono stati considerati a) *il moto*, b) *l'atto percettivo*:

#### 403 b 28 - 404 b 6

a) L'anima è mobile in quanto principio motore. Tale la ritengono Democrito e Leu-

cippo (forgiandola di atomi sferoidali e di fuoco, il più sottile e mobile degli elementi); i Pitagorici (per i quali essa è la stessa polvere che s'avvolge nell'aria o la forza che la sospinge); e quanti definiscono l'anima « ciò che da sé si muove »; e Anassagora, il quale ne fa la fonte del primo moto cosmico (invero, la sua identificazione di anima e intelletto non è così chiara come in Democrito [cfr. 405 a 8-19]). Accanto a questi, Talete (che vede un'anima nella pietra di Magnesia perché attira il ferro); Diogene (che ritiene l'anima aria in quanto mobile); Eraclito (che la riguarda principio sempre fluente); Alcmeone (che la considera immortale per il suo moto continuo ed eterno) [405 a 19-404 b].

404 b 7 - 405 b 30

b) L'anima si identifica nei principi della realtà in quanto è conoscenza e percezione. L'argomento poggia sulla teoria della conoscenza del simile per il simile, teoria che è sottesa a tutte le dottrine, escluso solo Anassagora, per il quale l'intelletto è impassibile e non ha nulla di comune con altro. Ne sono esempio i versi di Empedocle ed il *Timeo* platonico.

Vi è divergenza sulla qualità e sulla quantità dei principi: essi sono considerati o incorporei, o corporei, o corporei ed incorporei insieme; alcuni filosofi poi adducono un solo principio, altri più; e la definizione dell'anima si adegua, di volta in volta, alle singole opinioni, risultando unitaria o molteplice nella sua costituzione, determinandosi dell'una o dell'altra qualità.

Cap. III

405 b 31 - 406 b 15

Non solo è falso definire l'anima « ciò che da sé si muove », ma è impossibile che il movimento le sia proprio. Infatti:

- non è necessario che il motore sia pure mobile;
- un ente si muove o per natura o per accidente, e di uno di questi quattro moti: traslazione, alterazione, decrescimento, accrescimento. Essi si svolgono sempre in

un luogo; l'anima, se si muove per natura, sarà necessariamente in un luogo; — e se si muove per natura, si muoverà pure per costrizione: il che è inimmaginabile;

— corre intima rispondenza tra direzione dei moti e qualità dei singoli elementi; l'anima, muovendosi, verrebbe a identificarsi in uno di questi;

— se l'anima muove il corpo, lo muove degli stessi suoi moti; il moto di cui il corpo si muove sarà il medesimo di cui l'anima si muove; il corpo si muove di traslazione: anche l'anima si muoverà di traslazione e potrà uscire dal corpo, e rientrarvi;

— l'anima non può muoversi per accidente ed essere al contempo motrice per natura;

— ogni moto è spostamento di ciò che è mosso; se l'anima si muove per natura, uscirà dalla propria sostanza.

406 b 15 - 407 b 11

Particolare errore commettono i filosofi che spiegano l'azione motrice dell'anima sul corpo in base a principi naturalistici, mentre l'anima muove l'essere vivente per un determinato divisamento del pensiero. Tali sono Democrito — per il quale gli atomi sferici e sempre mobili dell'anima trasci- nano il corpo cui è congiunta —, e Platone. Alle parole di *Timeo* (36 b-d) si replica:

— l'anima non è una grandezza; e l'intelletto, identificato con l'anima del Tutto, è continuo come il numero;

— non vi è relazione tra estensione e pensiero, tra moto del cerchio e moto dell'intelletto;

— la rivoluzione è eterna: che cosa penserà l'intelletto, sempre?

— se più volte si compie la rivoluzione, più volte l'intelletto dovrà pensare la medesima cosa;

— l'atto intellettuale, in quanto tale, è simile ad una forma di arresto più che di movimento;

— l'unione al corpo è, conformemente alla

- dottrina platonica, penosa e da rifuggire;  
 — la causa della traslazione del cielo è oscura.
- 407 b 12 - 26 Assurdità comune non solo a Platone, ma alla maggior parte dei pensatori, è aver limitato l'indagine all'anima, senza estenderla al corpo; quasi che un'anima penetri a caso in un corpo qualunque. Mentre la relazione che unisce anima e corpo è tutt'altro che accidentale: l'una agisce e muove, l'altro patisce ed è mosso [cfr. 413 a 3-28].
- Cap. IV  
 407 b 27 - 32 Un'altra dottrina pone quale attributo essenziale dell'anima, accanto al moto, l'*armonia*. Essa ragiona così: l'*armonia* è fusione e sintesi di contrari, e il corpo consta di contrari.
- 407 b 32 - 408 a 28 Si obietta:  
 — l'attività motrice, attribuita all'anima, non è indice di armonia;  
 — difficile sarebbe determinare le armonie rispondenti alle singole affezioni dell'anima;  
 — l'*armonia* è riguardata o come sintesi delle grandezze che hanno movimento e posizione, ed escludono l'aggiungersi di un ente della loro stessa specie, o come proporzione degli enti mescolati: l'anima non può essere armonia né nell'un senso né nell'altro.
- Ad analoghe critiche soggiace il sistema di Empedocle, per il ruolo che in esso svolgono anima, proporzione, amicizia.
- 408 a 29 - 408 b 18 Si potrebbe credere che l'anima sia mossa dalle sue stesse affezioni, quali l'addolorarsi e il gioire. Ma tali affezioni sono accompagnate da determinati movimenti del corpo, e dire che l'anima si addolora equivarrebbe a dire che l'anima, ad esempio, tesse. Non l'anima, ma l'uomo attraverso l'anima si addolora e gioisce. Il moto non è nell'anima; piuttosto, da essa parte o in essa termina. Ad ogni controversia si sottrae l'intelletto: esso è sostanza particolare, incorruttibile.
- 408 b 18 - 29

- Quando una parte del corpo va in disfaccimento, le attività teoretiche e speculative declinano, ma l'intelletto in sé resta impassibile (il meditare infatti è una azione non sua, ma del soggetto che ha intelletto, vale a dire del composto).
- 408 b 30 - 409 a 30 La teoria più irrazionale, tra quante affermano che l'anima è mossa, l'ha enunciata Senocrate, definendo l'anima « *numero se-movente* ».
- Queste le obiezioni:  
 — una monade, in quanto indifferenziata e indivisibile, non può muoversi;  
 — se una linea in movimento genera una superficie e un punto una linea, se il punto è una monade che ha posizione e l'anima è un numero costituito da monadi che hanno posizione e quindi da punti, il movimento dell'anima genererà una linea;  
 — se da un numero se ne sottrae un altro, il numero che resta è diverso; ora, la sezione di una pianta o di un animale permane della stessa specie;  
 — non vi sarà distinzione tra le monadi dell'anima e le molecole di Democrito: nella quantità delle une e delle altre si dovrebbe trovare una parte rispondente al mobile e una parte rispondente al motore; trattandosi di monadi-punti, la parte rispondente al motore potrà differenziarsi solo per posizione;  
 — se le monadi del corpo e quelle dell'anima differiscono, ogni monade di corpo e ogni monade di anima occuperà uno stesso spazio di punto; se si identificano, tutti i corpi avranno anima.
- Cap. V  
 409 a 31 - 409 b 23 La definizione di Senocrate incorre nelle medesime difficoltà di coloro che considerano l'anima come il corpo più sottile ed il principio motore; l'identificazione di numero e moto accresce tali difficoltà e rende impossibile definire non solo l'anima, ma anche le sue proprietà derivate.
- 409 b 23 - 28 Esaurita la critica relativa al moto, resta da



- condurre l'altra, relativa all'atto percettivo. A quanti asseriscono che l'anima è composta degli elementi per percepire e conoscere gli enti reali, si fa notare:
- 409 b 28 - 410 b 15 — enti reali non sono solo gli elementi, ma anche i loro composti, nei quali essi si dispongono in una determinata proporzione e sintesi: queste pure dovrebbero essere intrinseche all'anima, e così le categorie per le quali è definito l'essere; — se « sentire » è subire affezione e movimento, e il simile è percepito dal simile, non può darsi — come sostengono — che l'uno resti impassibile sotto l'azione dell'altro;
- l'esperienza dimostra che ossa, nervi, e le parti costituite da terra non percepiscono nulla, neppure gli elementi simili;
- ogni singolo elemento conoscerà una sola cosa, e ignorerà tutte le altre;
- l'essere meno sapiente sarà — in Empedocle — il dio, perché ignora l'odio che ogni mortale conosce, in quanto costituito da tutti gli elementi;
- occorrerebbe un principio unificatore degli elementi dell'anima, ma non può esistere un ente superiore all'anima stessa.
- 410 b 16 - 27 Errore comune a tutti è non riferirsi mai ad ogni specie di anima, e considerare solo l'anima umana. Così, nelle dottrine relative al movimento, non trovano ragione gli esseri viventi sensitivi ma privi di moto locale; e nelle dottrine che definiscono l'anima in base all'atto percettivo, non rientrano le piante prive di traslazione e percezione, e gli animali mancanti di pensiero discorsivo.
- 410 b 27 - 411 a 24 Errore analogo è contenuto nei Versi Orfici. E a coloro che vedono l'anima mescolata nel tutto (come Talete), basta fare osservare che nel fuoco o nell'aria essa dovrebbe dar luogo a un essere vivente.
- 411 a 24 - 26 Concludendo: l'anima non si muove, l'anima non possiede attività cognitiva in quanto costituita dagli elementi.
- 411 a 26 - 411 b 30 L'anima non è divisibile, come alcuni pen-

satori sostengono: quale ente la terrebbe unita? Non il corpo, ma sempre un'anima, la quale richiederebbe a sua volta un ente unificatore, e si procederebbe così all'infinito. Inoltre, se l'intera anima tiene unito il corpo, ciascuna parte dell'anima terrà una parte del corpo: la considerazione dell'intelletto ne mostra l'assurdità. Si osserva infine che alcuni insetti, sezionati, sopravvivono, non perché in ogni singola sezione vi sia una parte dell'anima intera, ma perché in ogni sezione vi è un'anima della stessa specie dell'anima intera.

## LIBRO II.

## Cap. I

412 a 3 - 6

Esaminate le dottrine tradizionali, si cerca di stabilire che cosa è anima e quale la *definizione* sua più universale.

412 a 7 - 413 a 10

Il termine « sostanza » designa sia la materia (che è potenza), sia la forma (che è atto perfetto), sia il composto dell'una e dell'altra.

Sostanza si ritiene che sia principalmente il corpo naturale vivente, e — di necessità — nella terza accezione, quale composto di materia e di forma. Solo il corpo può avere una certa qualità e forma sarà l'anima. Ma la forma è, qui, atto perfetto nel senso in cui è atto perfetto il possesso della scienza, non l'esercizio della scienza; e poiché nel medesimo individuo l'uno ha priorità sull'altro, l'anima può definirsi atto perfetto primo di un corpo naturale che ha vita in potenza, vale a dire organico.

Il corpo che in potenza ha capacità di vita non è quello che ha perduto l'anima, ma quello che la possiede: come la pupilla e la vista costituiscono un occhio, così l'anima e il corpo danno luogo a un essere vivente. L'anima quindi non è separabile dal corpo; l'una e l'altro formano una unità indissolubile.

## Cap. II

413 a 11 - 25

Definita l'anima, è necessario esaminare le *facoltà* di cui essa è principio e da cui riceve determinazione.

413 a 25 - 414 a 28

L'esperienza dimostra che gli esseri vivono in virtù della *facoltà nutritiva*, e sono specie animale in virtù della sensazione. La *facoltà nutritiva* può essere disgiunta dalle altre, le altre non possono essere disgiunte da lei; questo si determina anche per il tatto — sensazione prima — rispetto agli altri sensi. Le piante divelte e gli insetti sezionati, che continuano a possedere sensazione e moto locale, attestano che le parti dell'anima non sono localmente separate, ma si distinguono logicamente, per il loro concetto. L'intelletto solo sembra risponda ad un altro genere, e sia separato dal corpo come l'eterno dal corruttibile.

## Cap. III

414 a 29 - 414 b 19

Sono *facoltà dell'anima* la nutritiva, la sensitiva, la appetitiva, la cinetica locale e la dianoetica. Gli esseri viventi possono possederne o una sola (le piante: la nutritiva) o alcune (gli animali: la nutritiva, la sensitiva e — conseguentemente — l'appetitiva; la cinetica locale può e non può essere presente), o tutte (gli uomini, dotati di *facoltà dianoetica*).

414 b 20 - 415 a 13

Le *facoltà dell'anima* sono ordinate gerarchicamente: la precedente è insita in potenza nella susseguente; la susseguente implica sempre la precedente, mentre la precedente può non includere la susseguente. La definizione di ognuna di queste *facoltà* sarà essa stessa la più propria all'anima.

## Cap. IV

415 a 14 - 22

Nell'iniziare l'esame delle singole *facoltà*, va annotato che esso dovrà contemplare gli oggetti ed atti rispondenti, e anteriori, alle stesse *facoltà*.

415 a 23 - 415 b 28

I) La *facoltà nutritiva* è la prima e la più comune, in quanto condizione assoluta di vita. Sue funzioni sono nutrirsi, e generare:

i viventi tendono per natura a creare un essere loro simile, onde partecipare — nel limite del possibile — all'eterno e al divino. Causa di accrescimento e di generazione è dunque l'anima. Essa, oltre ad essere causa formale (causa dell'essere è l'essenza; per i viventi l'essere è vivere; causa della vita è l'anima; l'anima è essenza) e causa finale (il corpo naturale è strumento dell'anima, questa è la causa finale del corpo), è pure causa motrice, e quindi principio di accrescimento (una delle quattro specie di movimento).

415 b 28 - 416 a 18

Erra dunque Empedocle quando asserisce che la natura degli elementi determina l'accrescersi delle piante nelle opposte direzioni; ed errano quanti vedono nel fuoco la causa nutritiva.

416 a 19 - 416 b 31

Circa il nutrimento, agente conservatore e generatore, alcuni sostengono che il contrario si alimenta dal contrario, altri che il simile è nutrito dal simile. In realtà, non digerito, il contrario è nutrito dal contrario; digerito, il simile è nutrito dal simile. Il nutrimento dispone la *facoltà nutritiva* — capace di conservare l'essere che la possiede, in quanto tale — a passare all'atto; per questo, l'essere privato del nutrimento non può esistere.

Si avranno, riassumendo, tre coefficienti:

ciò che è nutrito: il corpo che possiede l'anima nutritiva;

ciò con cui esso è nutrito: il nutrimento; ciò che lo nutre: la prima anima.

II) *Facoltà sensitiva.*

## Cap. V

416 b 32 - 418 a 6

La sensazione si determina nel subire moto e affezione; sembra sia infatti una alterazione. Termini estremi di questo processo alterativo sono la *facoltà sensitiva* e i sensibili.

La *facoltà sensitiva* è in potenza ciò che il sensibile è in atto perfetto. Essa patisce perché non è simile, ma una volta che abbia

patito è divenuta simile ed è come quello. È necessario precisare il valore di « patire ». Nei riguardi della sensazione, esso indica non distruzione, ma conservazione: conservazione dell'ente in potenza da parte dell'ente in atto perfetto; « patire » giunge così a significare « attuarsi, perfezionarsi ».

Cap. VI  
418 a 7 - 25

I sensibili si distinguono in sensibili propri e sensibili comuni. I sensibili propri sono relativi ad un singolo senso e da nessun altro possono venir percepiti; tali sono, ad esempio, il colore, il suono e il sapore, rispettivamente sensibili della vista, dell'udito e del gusto. I sensibili comuni invece non sono propri ad alcun senso e possono venir percepiti da tutti. Tali, ad esempio, il moto, la grandezza, la figura.

Cap. VII  
418 a 26 - 31

Sensi sono:

*La vista.*

Sensibile proprio della vista è il visibile. Visibile è il colore. Si distinguono invero, per il colore, tre classi; i corpi colorati, visibili in luce; i corpi fosforescenti, visibili nell'oscurità; il fuoco, visibile in luce ed in oscurità (cfr. 419 a 1-7, 419 a 23-25).

418 b 1 - 9

Non è possibile che l'organo sensitivo patisca l'azione diretta del colore del visibile; si richiede un intermediario: il diafano. Esso è una « natura comune » all'aria e all'acqua, esiste separato e, nella misura in cui si trova nei corpi, li fa partecipi del colore. In sé, il diafano è in potenza, e incolore; diviene atto perfetto sotto l'azione del fuoco o di qualcosa di simile al corpo della sfera superiore.

418 b 9 - 419 a 1

Atto perfetto del diafano è luce (luce non colorata). L'oscurità è privazione, nel diafano, del suo stato di atto perfetto. La luce non è quindi né fuoco, né corpo, né emanazione di un corpo; essa è l'atto del diafano indeterminato.

419 a 1 - 25

I colori sono i diafani determinati che ri-

siedono nei corpi. Il colore di un corpo solido è il limite, la superficie del diafano che è nel corpo, e non la superficie del corpo stesso. Quiddità del colore è il suo essere causa motrice del diafano in atto, della luce; dal diafano in atto viene mosso, a sua volta, l'organo sensoriale. Il colore quindi non è visibile senza luce. *L'intermediario* è richiesto non solo per la visione, ma per ogni sensazione; esso è il tramite fra organo sensoriale e sensibili — termini estremi del processo di alterazione —, e quando è esterno si estende continuo, naturalmente connesso all'organo. Il moto si ripercuote dall'oggetto all'intermediario, dall'intermediario alla facoltà.

Cap. VIII

419 b 4 - 420 b 4

*L'udito.*

L'intermediario dell'udito è l'aria: essa si estende, massa compatta, fino all'organo uditivo che pure racchiude una limitata unità d'aria.

Il suono nasce dall'urto di due corpi solidi nell'aria. È necessario che l'ente che colpisce prevenga con la velocità e la veemenza la dispersione dell'aria (essa, in sé, è asonica; impedita la dispersione, il suo moto è suono), e che l'ente colpito sia liscio (si che la massa d'aria rimbalzi e vibri). Al moto dell'aria esterna risponde allora il moto dell'aria interna racchiusa nelle orecchie, e si determina l'atto uditivo. Le varietà tonali si percepiscono nel suono in atto.

420 b 5 - 421 a 6

Suono proprio dell'essere animato è la voce. Possono aver voce solo gli esseri che respirano: organo della respirazione è la laringe, connessa al funzionamento dei polmoni e della zona circostante il cuore; l'urto dell'aria aspirata contro l'arteria è voce. La voce, essendo un suono che ha significato, richiede fantasia.

Cap. IX

421 a 7 - 422 a 7

*L'odorato.*

L'uomo possiede l'odorato in grado inferiore rispetto agli altri animali, e percepisce l'odorabile solo se è piacevole o spiacevole.

L'identità dei soggetti stabilisce una analogia fra odorato e gusto, e specie di sapori e specie di odori; analogia che si riflette nelle denominazioni.

Intermediario dell'odorato è l'aria o l'acqua. L'uomo percepisce odore solo immettendo il respiro: aspirare sembrerebbe indispensabile; ma anche gli animali privi di sangue, e quindi di respirazione, sentono odore; differirà allora l'organo, scoperto negli uni, protetto da un involucro nell'altro, involucro che nella respirazione si apre per il dilatarsi delle vene.

## Cap. X

422 a 8 - 422 b 16

*Il gusto.*

Il gusto non richiede un intermediario esterno; il sapido infatti è un ente tangibile, e intermediario del tatto è la carne; nel caso del sapido questo intermediario è circoscritto alla lingua.

Elemento necessario, perché si effettui sensazione di sapore, è l'umidità. Materia del sapido è l'umido. La facoltà gustativa, in se stessa, deve essere umida solo in potenza: il sapido la fa passare in atto perfetto.

Come la vista è senso del visibile, dell'invisibile e del troppo splendente; e l'udito di suono, di silenzio e di forte suono; così il gusto è senso di sapido e non sapido.

Le specie dei sapori comprendono: i semplici e i loro contrari, i derivati e i loro intermedi.

## Cap. XI

422 b 17 - 423 a 21

*Il tatto.*

La facoltà tattile è interna e non si identifica — come potrebbe apparire — con la carne. Questa è l'intermediario, ed essendo connaturata al corpo può trasmettere, a differenza di quanto avviene per gli altri sensi, una pluralità di sensazioni.

423 a 22 - 424 a 16

I tangibili si differenziano dai visibili e dai sonori in quanto sono percepiti non per la azione generata dall'intermediario, ma per l'azione simultanea a quella dell'intermediario.

Tangibili sono le differenze del corpo in quanto tale, cioè sono le qualità distintive degli elementi. E il tatto, analogamente agli altri sensi, è senso del tangibile e del non tangibile.

## Cap. XII

424 a 17 - 424 b 18

Dall'esame particolareggiato condotto fin ora, risulta che il *sensu* è il ricettacolo delle forme sensibili senza la materia. L'organo sensoriale primo è quello in cui risiede la facoltà recettiva siffatta; l'uno e l'altra si immedesimano quali aspetti di un'unica realtà, si differenziano per la loro quiddità.

Le piante non percepiscono perché mancano di un principio che riceva le forme, e nel loro patire è presente la materia.

Va sottolineato che ogni senso patisce solo l'azione dei suoi sensibili e che il patire risponde ad uno stato di partecipazione, non di passività.

## LIBRO III.

## Cap. I

424 b 22 - 425 a 13

Non esiste altro senso oltre i cinque menzionati. Lo provano i seguenti argomenti: — se manca un senso, manca il corrispondente organo sensoriale; gli enti — si è visto — sono percepiti o direttamente per il tatto, o indirettamente per l'intermediario; questi è sempre composto di aria o di acqua, degli stessi elementi cioè di cui constano gli organi sensoriali: il fuoco e la terra possono solo aggiungersi (il fuoco rientra in tutti, perché non esiste facoltà percettiva senza calore; la terra rientra mescolata, in misura preponderante, nel tatto). Se nel mondo sublunare non esistono altri corpi semplici oltre i quattro elementi, i sensi sono necessariamente cinque;

425 a 14 - 425 b 11

— sesto senso non può essere un organo sensoriale proprio dei sensibili comuni, percepiti non accidentalmente, ma per il mo-

vimento che essi stessi imprimono ai sensi. I sensibili comuni sono derivati, concomitanti dei sensibili propri; la loro presenza in più sensi manifesta che non sono singolarmente distinti;

Cap. II  
425 b 12 - 25

— neppure la consapevolezza che accompagna la sensazione richiede un sesto senso. Si avrebbero infatti due sensi per uno stesso sensibile; inoltre, la coscienza di questo secondo senso implicherebbe l'esistenza di un terzo senso, e così, all'infinito: meglio allora attribuire questa consapevolezza al primo senso e dire che la sensazione stessa si percepisce.

425 b 25 - 426 a 26

Ciò è possibile in quanto l'atto del sensibile e del senziente è uno e medesimo; diversa invece è la loro essenza: in potenza quindi i sensibili potranno esistere indipendentemente dai sensi. I primi fisiologi, quando asserivano che non esiste sapore senza gusto, non ponevano distinzione tra potenza e atto.

426 a 27 - 427 a 16

Si è detto che ogni senso giudica le varie qualità dell'oggetto suo sensibile (ad esempio, la vista: il bianco e il dolce), un altro ente dunque percepirà e giudicherà le qualità sensibili rispondenti a sensi diversi (ad esempio, il bianco e il dolce), un ente unico, inseparabile, che operi in un tempo inseparabile.

Si potrebbe obiettare: come può un ente ricevere simultaneamente i moti contrari dei sensibili? Lo può, in quanto esso è come il punto: uno e indivisibile nell'essenza, può considerarsi due e divisibile se usato due volte nello stesso tempo (quale termine del primo segmento e quale inizio del secondo segmento di una linea). L'ente che opera il giudizio quando considera il limite di due sensi come uno, giudica un solo oggetto in uno stesso tempo; quando lo considera come due, giudica due oggetti che sono separati per mezzo di una facoltà che è, in certo modo, separata essa stessa.

Cap. III

427 a 17 - 427 b 14

III) *Facoltà dianoetica.*

La facoltà dianoetica si distingue sia dalla sensazione (in quanto è presente solo negli esseri ragionevoli e comporta errore), sia dalla fantasia.

427 b 14 - 428 b 9

La *fantasia* è il principio per cui nascono le immagini, in virtù delle quali si asserisce il vero o il falso. Facoltà di giudizio sono pure la sensazione, l'opinione, la scienza, l'intelletto; facilmente si dimostra che la fantasia non è nessuna di queste (soprattutto in quanto non esiste sempre e non esiste in tutti, ed è la più fallace, e si trova anche negli esseri privi di fede), in particolare non è connessione di opinione e sensazione: spesso sorgono immagini false di ciò di cui si ha contemporaneamente una nozione vera.

428 b 10 - 429 a 9

La fantasia è movimento generato dalla sensazione in atto, e come tale è presente solo negli esseri sensitivi. Dal sensibile nasce il movimento che origina la sensazione, dalla sensazione in atto il movimento che origina la fantasia; se il sensibile — cui i due moti fanno capo — è proprio, l'immagine sarà vera, se è accidentale o comune, potrà essere anche falsa, specie se il sensibile è lontano. Poiché le immagini perdurano e sono simili alla sensazione, per esse operano le bestie, e gli uomini quando l'intelletto si oscura.

Cap. IV

429 a 10 - 429 b 22

L'*atto intellettuale* consisterà, analogamente a quello percettivo, in un patire sotto le forme dell'intelligibile. Vi è tuttavia, tra facoltà sensitiva e intelletto, una profonda divergenza: l'una non può prescindere dal corpo e dopo l'azione dell'eccessivo sensibile percepisce meno, l'altro non è mescolato al corpo e dopo aver pensato un ente fortemente intelligibile pensa di più. In quanto non mescolato al corpo, l'intelletto può giudicare le forme pure, le essenze, e al tempo conoscere — con un diverso comportamento della medesima facoltà — le forme materiate.

429 b 22 - 430 a 9

A chi domanda come l'intelletto, che è im-

passibile e non ha in comune nulla con null'altro, possa pensare, cioè patire, si fa notare che esso per sua intrinseca virtù diviene gli stessi intellegibili, e che, prima di pensare, è solo in potenza questi intellegibili. Intelletto e intellegibili si identificano per gli oggetti immateriali, non si identificano per i materiali, che sono intellegibili solo in potenza.

Cap. V  
430 a 10 - 25

Alla materia ed alla causa efficiente nell'universa natura, rispondono, nell'anima, l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti e l'intelletto che tutti li produce. L'uno è pura potenza; l'altro è essenzialmente atto, e impassibile, e senza mescolanze: separato dal corpo, esso solo è immortale ed eterno.

Cap. VI  
430 a 26 - 430 b 6

L'intellezione dei composti comporta errore; essi sono una sintesi di concetti tale da costituire una unità (quale, ad esempio, l'incommensurabilità della diagonale: sintesi del concetto di incommensurabile e del concetto di diagonale). Questa unità di composizione è dovuta all'intelletto, il quale collega e scinde gli elementi con una medesima operazione. Nella composizione come nella divisione il giudizio vero o falso investe il suo oggetto non solo nel presente ma anche nel futuro.

430 b 6 - 30

Riguardo l'intellezione degli indivisibili, bisogna distinguere:

- le grandezze continue (quali la linea) che sono essenzialmente divisibili in potenza, indivisibili in atto per accidente, in quanto percepiti in un tempo e con una intellezione indivisibili in atto e divisibili in potenza;
- le forme indivisibili in senso assoluto, percepite in un tempo e con una intellezione indivisibili anche in potenza;
- gli indivisibili (quali il punto) che sono percepiti dall'intelletto come privazione dei loro correlativi.

Cap. VII  
431 a 1 - 431 b 19

Vi è parallelismo tra facoltà sensitiva e facoltà dianoetica, sotto questo aspetto: quando, nella sensazione, l'oggetto è piacevole o spiacevole, l'anima — perseguendolo o rifuggendolo — in certo modo afferma o nega; quando oggetti della riflessione sono i concetti di bene o di male, l'intelletto — giudicandoli affermativamente o negativamente — persegue o rifugge. L'anima dianoetica formula i suoi giudizi per mezzo delle immagini, che sono come sensazioni e ne determinano il moto, l'azione. Senza immagini l'anima non pensa mai; per esse anzi calcola e delibera talvolta il futuro, quasi lo vedesse, e agisce conseguentemente, rifuggendo il male e perseguendo il bene. E così per il vero e il falso, che rientrano nello stesso genere del bene e del male anche se esistono assolutamente, e non — come loro — in relazione a un determinato oggetto. Circa gli enti astratti (quali i matematici), l'intelletto li pensa separati anche se in realtà non lo sono.

Cap. VIII  
431 b 20 - 432 a 14

Dando uno sguardo retrospettivo alle facoltà fino ad ora esaminate, si può asserire: l'anima è, in certo modo, gli enti stessi; gli enti sono o sensibili o intellegibili: il senso è forma dei sensibili, l'intelletto è forma degli intellegibili. Ma poiché non esistono reali separati dalle grandezze sensibili, gli intellegibili sono nelle forme dei sensibili; per questo chi non percepisce sensazione, non apprende e non comprende nulla. La stessa attività speculativa poggia sulle immagini, che sono sensibili senza materia; essa si distingue però dalla fantasia in quanto implica una connessione di concetti e questi non esistono senza immagini, ma non sono essi stessi immagini.

Cap. IX  
432 a 15 - 432 b 7

IV) *Facoltà cinetica locale.*  
Prima di ricercare quale principio muova gli animali di moto locale, è bene rispondere

- 432 b 7 - 433 a 8 alla questione delle parti dell'anima e precisare che non esistono parti (che sarebbero invero infinite), ma facoltà.
- 432 b 7 - 433 a 8 Facoltà cinetica non può essere né la nutritiva (— anche le piante avrebbero capacità motrice; — il movimento è accompagnato da fantasia e appetito), né la sensitiva (— molti animali perfetti mancano delle parti organiche della locomozione), né la facoltà ragionativa (— l'intelletto speculativo non pensa nulla di pratico da rifuggire o da perseguire; — spesso l'intelletto pratico impone di perseguire o rifuggire qualcosa, ma l'animale non si muove e agisce secondo desiderio).
- Cap. X  
433 a 9 - 433 b 30 Facoltà cinetica locale è l'appetitiva. Infatti, considerata la fantasia una specie di intelligenza, i principi motori risultano l'appetito e l'intelletto pratico, che si distingue dallo speculativo in quanto ragiona in vista di un fine. Ma anche l'appetito è sempre in funzione di un fine, dato che l'appetibile è principio stesso dell'intelletto pratico (il cui termine ultimo è l'azione).
- Al moto dell'appetibile risponde il moto della riflessione; principio motore risulta essere quindi uno solo: la facoltà appetitiva, o meglio *l'appetibile* perché, percepito dall'intelletto o dalla fantasia, muove senza essere mosso.
- Si avranno così tre fattori:
- il motore immobile: il bene pratico
  - il motore mosso: la facoltà appetitiva
  - il mosso: l'essere vivente.
- Gli appetiti contrari nascono negli esseri che hanno percezione del tempo, quando la ragione e il desiderio sono tra loro contrastanti: l'intelletto guarda al futuro, il desiderio all'immediato (il piacere attuale, che appare il bene assoluto).
- Riassumendo: l'essere vivente si muove in quanto appetisce, appetisce in quanto ha fantasia, la quale è o ragionativa o deliberativa o sensitiva.

- Cap. XI  
433 b 31 - 434 a 21 Gli *esseri inferiori*, dotati di un solo senso — il tatto —, posseggono fantasia, appetito e movimento in modo assai indeterminato. La mancanza della fantasia deliberativa (propria degli esseri ragionevoli capaci di tradurre molteplici immagini in una sola) non consente loro di possedere l'opinione che deriva dal sillogismo. Evidentemente l'appetito non implica la facoltà deliberativa: a volte questa prevale sull'appetito, a volte invece ne è trascinata, a volte l'appetito muove l'appetito. La facoltà speculativa invece permane sempre ferma.
- Cap. XII  
434 a 22 - 435 a 10 Tutti i *viventi* devono possedere la facoltà nutritiva; non tutti la facoltà sensitiva, necessaria peraltro agli *animali*. Tra i sensi, indispensabile è il tatto, che implica, a sua volta, il gusto.
- Gli altri sensi sono in funzione non dell'essere, ma del benessere.
- Cap. XIII  
435 a 11 - 435 b 25 L'organo del tatto non può essere di solo fuoco o di sola aria o di sola acqua: questi elementi costituiscono organi sensoriali che richiedono un intermediario, mentre il tatto si determina in contatto diretto con gli oggetti. E neppure può essere di sola terra, dato che coglie tutte le qualità tangibili. L'organo del tatto dunque è composto, come composto è il corpo dell'animale.
- Gli animali — si è visto — privati di questo senso muoiono: quando l'eccesso dei tangibili distrugge il tatto, anche l'animale viene distrutto; mentre gli eccessi degli altri sensibili distruggono solo l'organo sensoriale.

L'ANIMA



## LIBRO I

### I

Pur ritenendo bello e degno tutto il sapere, noi preferiamo l'una forma all'altra sia per il rigore che essa implica sia per la superiorità e la maggiore attrattiva degli oggetti cui si rivolge; sulla base di questa duplice considerazione, possiamo giustamente porre in primo piano l'indagine attorno all'anima. La sua conoscenza 5 sembra rechi, inoltre, grande contributo ad ogni verità, specie poi a quella inerente alla natura: infatti l'anima sussiste quale principio degli esseri viventi. Obiettivo della nostra ricerca è, quindi, studiarne e conoscerne la natura, l'essenza e le relative proprietà; delle quali alcune paiono affezioni proprie dell'anima, altre sembrano esistere, suo tramite, anche negli esseri viventi. Rag- 10 giungere una certezza intorno ad essa è assolutamente, sotto ogni riguardo, tra le più ardue difficoltà. E invero la ricerca — intendo quella relativa alla sostanza e all'essenza — si presenta comune a molti altri campi e si potrebbe credere che, così come nella dimostrazione 15 delle proprietà derivate, vi sia, per tutto ciò di cui vogliamo conoscere la sostanza, un solo metodo, questo

quindi sarebbe da ricercare. Ma se, nei riguardi dell'essenza, non esiste un solo metodo comune, la nostra opera diverrà ancor più difficile, poiché si dovrà assumere, per ogni singolo caso, il procedimento rispondente.

20 Se poi esso risulterà chiaro — se dimostrazione o divisione o pure qualche altro metodo —, ancora molte difficoltà e incertezze si avranno circa il punto di partenza della ricerca: i principi infatti variano con il soggetto, come avviene per numeri e superfici.

In primo luogo è verisimilmente necessario definire a quale genere appartenga e che cosa sia l'anima — intendendo, se una determinata particolare sostanza o una  
25 qualità o una quantità o pure un'altra delle categorie distinte —, e ancora, se è un essere in potenza o piuttosto un atto perfetto: differenza invero non lieve. Bisogna considerare inoltre se è divisibile o indivisibile  
402 b e se tutte le anime sono o no della stessa specie; e, nel caso che non lo siano, se differiscono in specie o in genere. Oggi, infatti, coloro che conducono dissertazioni e ricerche intorno all'anima, sembrano riguardare solo  
5 l'umana. Si deve poi stare accorti a non tralasciare di considerare se unica è la definizione di anima, come di essere vivente, o se ve ne è distintamente per ognuna una, come per cavallo, cane, uomo, dio — allora l'essere vivente, come universale, certamente non è affatto, oppure è posteriore: affermazione valida per ogni altro comune predicato —; e ancora se, supposto che esistano  
10 non molte anime, ma molte parti di anima, è bene investigare questa prima nella sua totalità o nelle sue parti. È difficile pure stabilire quali di queste parti sono per natura distinte le une dalle altre e se si deve con-

durre la ricerca prima sulle parti o sulle loro funzioni, vale a dire prima sull'intendere o sull'intelletto e sul percepire o sulla facoltà percettiva, e così via. Data la  
15 priorità alle funzioni, ci si chiederà di nuovo se non siano da anteporre a queste i loro oggetti, cioè alla facoltà sensitiva il sensibile e all'intelletto l'intelligibile. Si pensa che non solo conoscere l'essenza giovi a cogliere le cause delle proprietà derivate delle sostanze — come nelle matematiche è utile sapere ciò che è la retta e la  
20 curva o ciò che è linea e superficie per considerare a quanti angoli retti equivalgono gli angoli di un triangolo — ma che anche, inversamente, conoscere le proprietà derivate contribuisca in gran parte alla comprensione dell'essenza. Quando infatti avremo saputo definire, conformemente all'esperienza, le proprietà derivate — tutte o nella maggior parte —, allora potremo  
25 benissimo parlare anche della sostanza; poiché principio di ogni dimostrazione è l'essenza, risulta chiaro come quelle definizioni che non rendono note le proprietà derivate e neppure ne facilitano una congettura, siano state  
408 a formulate dialetticamente e siano tutte vane.

Un'altra difficoltà è posta poi dalle affezioni dell'anima: sono queste tutte comuni anche all'essere che la racchiude o pure qualcuna di esse rimane peculiare dell'anima stessa? Perché è necessario, se pure non facile, comprendere ciò. La maggior parte dei casi ci  
5 rivela che l'anima non può, senza il corpo, né subire né determinare alcuna affezione, come avviene relativamente ad ira, coraggio, desiderio e ad ogni sensazione in genere. Somma sua peculiarità sembra essere, invece, l'atto intellettivo; ma se anch'esso è una specie di fan-

10 tasia oppure un atto che non può prescindere da fantasia, è inammissibile che esista indipendentemente dal corpo. Se dunque esiste una funzione o affezione propria dell'anima, essa stessa potrà avere una esistenza separata; se invece nessuna affezione le è propria, essa non sarà disgiunta dal corpo, ma avverrà per lei ciò che avviene per la linea retta la quale, in quanto retta, ha molte proprietà, tra cui quella di toccare la sfera di
 15 bronzo in un punto; questa tangenza non si avrà se la retta sarà stata separata: in realtà non è separabile, unita — come sempre — ad un corpo. Si pensa che implicino corpo anche tutte le affezioni dell'anima: ardore, dolcezza, paura, pietà, coraggio e inoltre gioia e l'amare e l'odiare; tutte il corpo in certo modo le vive.
 20 Lo prova il fatto che, a volte, forti avvenimenti ci colpiscono chiaramente e noi non ne siamo affatto esacerbati o spaventati; a volte, invece, ci lasciamo trascinare da piccole indistinte cause, perché il corpo, già eccitato, si trova in uno stato simile a quello dell'ira. Ma prova ancor più evidente è questa, quando nulla di terribile ci
 25 accade e pure soffriamo come chi ha paura. Ammesso ciò, risulta chiaro che le affezioni sono concetti materiali.

Le loro definizioni vanno, così, condotte sull'esempio dell'ira quale movimento di tale corpo o parte o facoltà, prodotto da tale causa per tale fine. E per ciò è già compito di fisico indagare intorno all'anima sia nella sua totalità che nell'aspetto suo determinato. Dialettico e
 30 fisico dissentiranno nel definire ogni singola affezione, ad esempio che cosa è ira: per l'uno sarà il desiderio di render la pena ricevuta od un sentimento analogo, per

l'altro sarà il ribollire, attorno al cuore, di sangue e di
 303 b una sostanza calda. L'uno rende conto della materia, l'altro della forma e del concetto. L'essenza stessa della cosa, invero, per esistere deve necessariamente realizzarsi in una determinata materia; prendiamo la nozione di casa quale riparo, ad impedire rovine, da venti piogge
 5 e calure: l'uno dirà che essa è un insieme di pietre e mattoni e legni, l'altro che è la forma che si realizza in questi materiali per un determinato fine. Chi dei due dunque è il fisico? Colui che riguarda la materia ignorando il concetto o colui che considera solo il concetto? Piuttosto chi tiene conto dell'una e dell'altra. E allora come qualificare ciascuno dei due? O forse non vi è nessuno che studi le proprietà inseparabili della ma-
 10 teria, neppure come separabili? Ma il fisico si interessa a tutte le funzioni e affezioni di questo dato corpo o di questa determinata materia; delle proprietà, invece, che non sono tali, si occuperà altri e di alcune uno specialista, secondo il caso, ad esempio un costruttore o un medico; di quelle poi che, sebbene inseparabili, non sono attributi di un determinato corpo e si possono
 15 distaccare per astrazione, il matematico; di quelle che esistono separatamente, il metafisico. Ma ritorniamo al nostro argomento. Dicevamo che le affezioni dell'anima sono, in certo modo, inseparabili dalla materia fisica degli esseri viventi, sì che coraggio e paura, ad esempio, le appartengono in quanto tali e non come linea o superficie.

## II

20 Studiando l'anima è necessario non solo presentare le questioni che dovremo in seguito risolvere, ma richiamare la dottrina di tutti i predecessori che si espressero intorno ad essa; ne riterremo, così, le opinioni giuste e ne eviteremo gli eventuali errori. Momento primo del-  
 25 l'indagine sarà l'esposizione di quei caratteri che paiono essenzialmente propri dell'anima secondo natura. L'essere animato sembra differisca dall'inanimato specie per due attributi: moto e atto percettivo. Questi attributi costituiscono, in fondo, ciò che abbiamo appreso intorno all'anima dai nostri predecessori; alcuni di essi, infatti, dicono che il principio motore è massimamente  
 30 e primieramente anima<sup>1</sup>. Avendo creduto impossibile che ciò stesso che non si muove, muova altri, sostennero che l'anima è uno dei mobili. Per cui Democrito afferma  
 404 a che essa è una specie di fuoco e di sostanza calda<sup>2</sup>; nell'infinita varietà di figure e di atomi<sup>3</sup>, egli chiama fuoco ed anima quelli sferoidali<sup>4</sup>, simili al così detto pulviscolo atmosferico che appare nei raggi solari attraverso le fenditure, e adduce ad elemento dell'universa  
 5 natura la totale mescolanza di questi semi<sup>5</sup>; medesima

<sup>1</sup> Talete (cfr. 405 a 19-21; n. 31), Anassimene (Vors. 13 B 2, A 10), Eraclito (cfr. 405 a 25-29; nn. 34, 36) e i filosofi che Aristotele ivi (404 a sgg.) menziona: i Pitagorici, Democrito, Leucippo, Anassagora.

<sup>2</sup> Cfr. Aët. IV 3,5 (Vors. 68 A 102).

<sup>3</sup> Cfr. Simpl., Phys. 28, 15 (Vors. 68 A 38); Simpl., Phys. 327, 24 (Vors. 68 B 167).

<sup>4</sup> Aët., I. c.

<sup>5</sup> Cfr. Arist., Phys. 203 a 16-23.

teoria ha pure Leucippo<sup>6</sup>: anima sono gli atomi di forma sferica, perché le figure di tale forma possono penetrare assolutamente ovunque, e, muovendosi esse stesse, muovere le altre; infatti per ambedue questi filosofi l'anima è la fonte del movimento negli esseri viventi<sup>7</sup>. Limite della vita è quindi il respiro; quando,  
 10 invero, la materia circostante si addensa sui corpi, premendo fuori quelle figure che, per non essere esse stesse mai immote, danno il movimento agli esseri viventi, un aiuto si verifica dal di fuori: nella respirazione altre uguali figure subentrano, che impediscono a quelle che ancor sono nell'interno degli esseri viventi, di distac-  
 15 carsi, ed insieme raffrenano la materia che comprime e si addensa. E la vita continua fino a quando esse possono così agire<sup>8</sup>. Si pensa pure che uguale significato abbia la dottrina dei Pitagorici; alcuni di essi, infatti, sostenevano che anima è la stessa polvere che s'avvolge nell'aria<sup>9</sup>, altri la forza che la sospinge. E ciò è stato detto perché essa pare continuamente spostarsi,  
 20 anche quando vi sia assoluta mancanza di vento. A identica dottrina si accostano anche coloro che definiscono l'anima ciò che da sé si muove<sup>10</sup>; e tutti questi infatti sembra abbiano ritenuto che il movimento sia ciò che di più connaturale abbia l'anima e che, mentre tutto il resto si muove in virtù dell'anima, questa si muova

<sup>6</sup> Cfr. Hippol., Ref. I 12 (Vors. 67 A 10); Arist., De Caelo 303 a 4 sgg.; Aët. IV 3, 7 (Vors. 67 A 28).

<sup>7</sup> Cfr. Macrob. in S. Scip. I 14, 19 (Vors. 68 A 103).

<sup>8</sup> Cfr. Arist., De Respir. IV.

<sup>9</sup> Cfr. Diog. Laërt. VIII. 32.

<sup>10</sup> Alcmeone (Vors. 24 A 12); Platone, Phaedr. 245 c-e, Leg. 894-896; Senocrate (fr. 60-67 Heinze).

per se stessa; infatti non si vede mai nulla che sia  
 25 insieme immobile e motore. Similmente anche Anas-  
 sagora sostiene che è l'anima che determina il movi-  
 mento<sup>11</sup>, e se qualche altro filosofo ha affermato che un  
 intelletto mise in moto il tutto, non ha certo seguito  
 l'opinione di Democrito. Questi, infatti, identifica sen-  
 z'altro anima e intelletto<sup>12</sup> e crede che la verità sia ciò  
 30 che appare. Egli loda il verso di Omero « Ettore giaceva  
 con la mente assente »<sup>13</sup>; l'intelletto non è, quindi, con-  
 siderato una facoltà necessaria al possesso della verità,  
 404 b ma viene identificato con l'anima. Anassagora è, sull'ar-  
 gomento, meno chiaro: più volte egli dice che la causa  
 del bello e del giusto è l'intelletto, altre, invece, iden-  
 tifica questo con l'anima per il fatto che è presente in  
 tutti gli esseri viventi, grandi e piccoli, superiori e in-  
 5 feriori<sup>14</sup>. Ma non risulta che l'intelletto, inteso almeno  
 come prudenza, si trovi ugualmente in tutti gli animali  
 e neppure in tutti gli uomini.

Dunque, tutti coloro che riguardano l'essere animato  
 come moto, assunsero l'anima quale motore per eccel-  
 lenza; coloro, invece, che lo considerano come cono-  
 10 scenza e percezione della realtà, identificano l'anima con  
 i principi — più od uno, a seconda di quanti essi ne  
 pongono<sup>15</sup>. Così Empedocle dichiara che l'anima è com-  
 posta di tutti gli elementi, poiché ognuno di essi è  
 anima, dicendo:

<sup>11</sup> Cfr. *Simpl., Phys.* 300, 27 (*Vors.* 59 B 13); *Psell., d. omnif. doctr.* 15 A (*Vors.* 59 A 101 a).

<sup>12</sup> Cfr. *Diog. Laërt.* IX 44 (*Vors.* 68 A 1).

<sup>13</sup> Espressione riferita in *Hom., Il. Ψ* 698, ad Eurialo.

<sup>14</sup> Cfr. *Plat., Cratyl.* 400 a.

<sup>15</sup> V. p. 12 nn. 24-25.

Per la terra noi vediamo la terra; per l'acqua l'acqua;  
 Per l'etere, l'etere divino; per il fuoco, il fuoco distruttore;  
 Per l'amore, l'amore; e l'odio per l'odio pernicioso<sup>16</sup>. 15

Alla stessa guisa Platone nel *Timeo* foggia l'anima  
 dagli elementi<sup>17</sup>: il simile infatti è conosciuto dal si-  
 mile<sup>18</sup> e le cose sono costituite dai principi. Analogamente,  
 nelle dissertazioni intorno alla filosofia<sup>19</sup>, si definisce  
 che l'essere vivente in sé risulta costituito dall'idea 20  
 stessa dell'uno e dai principi di lunghezza e larghezza  
 e profondità, ciò che avviene anche per gli altri enti. E  
 altrimenti: intelletto è l'uno; scienza il due — in una  
 sola direzione infatti si procede verso l'unità —; opi-  
 nione è il numero del piano; sensazione il numero del  
 solido; si dice infatti che i numeri sono le idee e i  
 principi stessi e sono formati dagli elementi. Si discer- 25  
 nono le cose, alcune con intelletto, altre con scienza,  
 altre con opinione, altre con sensazione: questi stessi  
 numeri sono idee delle cose. E poiché l'anima appariva  
 atta a muovere ed a conoscere, così alcuni filosofi si  
 ricollegarono a questa duplice facoltà, dichiarando la  
 anima numero semovente<sup>20</sup>. Vi è tuttora divergenza sul- 30  
 l'argomento dei principi — quali e quanti siano —, specie  
 fra coloro che li ritengono corporei<sup>21</sup> e coloro che  
 li credono incorporei<sup>22</sup>, e pure tra questi e quei filosofi 405 a

<sup>16</sup> *Vors.* 31 B 109.

<sup>17</sup> *Tim.* 35 e sgg.

<sup>18</sup> *Tim.* 45 c, cfr. 90 a-d.

<sup>19</sup> Nel *Περὶ φιλοσοφίας* (dialogo aristotelico dell'età giovanile) Platone esponeva l'ultima sua teoria dei principi primi quali numeri ideali. Cfr., per questa teoria, *Arist., Metaph.* A, M, N.

<sup>20</sup> Senocrate, fr. cit.

<sup>21</sup> Talete, Anassimene, Eraclito, Democrito.

<sup>22</sup> Platone, Speusippo (fr. 33 Lang), Senocrate (fr. 15 Heinze).

che, operando un miscuglio, definiscono i principi in base agli uni e agli altri <sup>23</sup>. La divergenza riguarda anche il loro numero: alcuni infatti pongono un solo principio <sup>24</sup>, altri più <sup>25</sup>. E, coerentemente a queste loro dottrine, definiscono l'anima: e non senza ragione hanno ritenuto che il motore è la natura dei principi. Onde alcuni credettero che l'anima fosse fuoco, perché è il più sottile e soprattutto il più incorporeo degli elementi, inoltre fin dall'origine si muove e muove gli altri <sup>26</sup>. Democrito ha avuto parole ancor più profonde nel dimostrare il perché di queste due facoltà: l'anima è lo stesso ente che l'intelletto — e questo ente è fra <sup>27</sup> i corpi primi e indivisibili — ed è motore per la sua sottigliezza e per la sua figura; la figura che più agevolmente si muove è la sferica: tale figura hanno l'intelletto e il fuoco <sup>28</sup>. Anassagora, come già prima accennammo, sembra invece affermare che altro è anima, altro è intelletto; tuttavia si serve di entrambi come di un'unica natura <sup>29</sup>, salvo poi a porre l'intelletto assolutamente a principio di tutte le cose; afferma invero Anassagora che esso solo, fra gli esseri, è semplice e senza mescolanze e puro. Al medesimo principio egli attribuisce la duplice facoltà di conoscere e di muovere, asserendo che l'intelletto mette in moto il tutto <sup>30</sup>. Appare dalla tradizione che

<sup>23</sup> Empedocle e Anassagora.

<sup>24</sup> Anassimene (Vors. 13 A 4, 6), Eraclito.

<sup>25</sup> Parmenide (Vors. 28 B 9), Zenone (Vors. 29 A 1 [29]), Empedocle (Vors. 31 A 24-35).

<sup>26</sup> Eraclito (v. p. 13 nn. 34 e 36).

<sup>27</sup> I. 10: *εἶναι ἐκ τῶν TUVWX*.

<sup>28</sup> Cfr. Aët. IV 3, 5 (Vors. 68 A 102); Arist., *De Respir.* IV.

<sup>29</sup> Così in Plat., *Cratyl.* 400 a.

<sup>30</sup> Cfr. Simpl., *Phys.* 164, 24 e 300, 27 (Vors. 59 B 12-13).

anche Talete pensò l'anima come una forza motrice <sup>31</sup>, se disse che la pietra [*di Magnesia*] ha un'anima perché attira il ferro. Diogene <sup>32</sup>, come pure alcuni altri <sup>33</sup>, ritenne l'anima aria, perché elemento fra tutti il più sottile e principio primo; e per questo l'anima possiede conoscenza e moto: come principio primo, da cui tutto il resto deriva, conosce, come l'elemento più sottile è principio motore. Anche Eraclito afferma che il principio primo è anima, se veramente esso è l'esalazione <sup>34</sup> da cui si costituiscono le altre cose, e nulla vi è di più incorporeo, e sempre fluisce: il mobile è conosciuto dal mobile. Anch'egli credeva, come la maggior parte dei filosofi <sup>35</sup>, che tutto ciò che esiste, è in movimento <sup>36</sup>. A costoro sembra accostarsi, per la sua teoria intorno all'anima, anche Alcmeone; egli dice, infatti, che l'anima è immortale, perché è simile agli immortali e questa immortalità le viene dall'essere sempre in moto; invero tutto ciò che è divino si muove di un moto continuo ed eterno: la luna, il sole, le stelle e l'intera sfera celeste <sup>37</sup>. Alcuni dei filosofi più grossolani, quale Ippone, dissero che l'anima è acqua e sembra che siano stati indotti a ciò dal fatto che il seme è, in tutti, umido <sup>38</sup>. E Ippone critica coloro che affermano che l'anima è sangue, per-

<sup>31</sup> Cfr. Aët. IV 2, 1 (Vors. 11 A 22 a).

<sup>32</sup> Cfr. Vors. 64 B 4-5, 64 A 6, 7, 19.

<sup>33</sup> Anassimene (Vors. 13 B 2).

<sup>34</sup> Cfr. Macrob., in *S. Scip.* 14, 19; Aët. IV 3, 12 (Vors. 22 A 15); Arius Did., ap. Eus., *P. E.* XV 20 (Vors. 22 B 12).

<sup>35</sup> Talete, Anassimene, Empedocle, Democrito.

<sup>36</sup> Cfr. Aët. I 23, 7 (Vors. 22 A 6); Plat., *Cratyl.* 402 a.

<sup>37</sup> Cfr. Cic., *De nat. deorum* I 11, 27; Clem., *Protr.* 66; Aët. IV 2, 2 (Vors. 24 A 12).

<sup>38</sup> Cfr. Aët. IV 3, 9 (Vors. 38 A 10).

ché il seme non è sangue: esso è l'anima prima. Altri, come Crizia, sostengono invece che l'anima è sangue, ritenendo che la sensazione sia la facoltà più intrinseca all'anima e che le derivi dalla natura del sangue<sup>39</sup>. Tutti gli elementi, invero, hanno avuto un sostenitore, eccetto la terra, che nessuno ha addotto, se non chi ha dichiarato che l'anima è costituita da tutti gli elementi o che essa è tutto<sup>40</sup>.

Tutti, dunque, definiscono l'anima, per così dire, sotto tre aspetti — moto, sensazione, incorporeità —, ognuno dei quali viene ricondotto ai principi. Si che anche coloro che determinano l'anima in base all'attività conoscitiva la rendono o un elemento o un prodotto degli elementi e, se si eccettua uno solo di essi<sup>41</sup>, tutti sostengono teorie quasi identiche: affermano, infatti, che il simile è conosciuto dal simile e poiché l'anima tutto conosce, essi la compongono di tutti i principi. Dunque, quanti adducono una sola causa ed un solo elemento, danno unicità anche alla costituzione dell'anima — considerata fuoco od aria; coloro, invece, che ammettono più principi, rendono multipla anche la formazione dell'anima. Solo Anassagora asserisce che l'intelletto è impassibile e che non ha in comune nulla, con null'altro<sup>42</sup>. Ma in quale modo e per quale causa l'intelletto, come tale, conosca, né egli ha detto né trapaspare dalle sue parole. Quanti riconoscono nei principi coppie di contrari, costituiscono anche l'anima dai con-

<sup>39</sup> Cfr. Philop., *De an. prooem.* 9, 19.

<sup>40</sup> Empedocle.

<sup>41</sup> Anassagora.

<sup>42</sup> Cfr. *Phys.* 256 b 24-27.

trari<sup>43</sup>; coloro poi che pongono uno dei due contrari<sup>44</sup>,<sup>25</sup> come caldo o freddo od altro che di simile, analogamente identificano l'anima con uno di questi. E così si lasciano guidare dalle denominazioni: gli assertori del caldo (τὸ θερμόν) sostengono che da esso prende nome anche la vita (τὸ ζῆν); gli assertori del freddo (τὸ ψυχρόν) dicono che l'anima trae nome dalla respirazione e dal raffreddamento (ἡ κατάψυξις)<sup>45</sup>. Queste le teorie tramandate intorno all'anima e le ragioni che le hanno de-<sup>30</sup> terminate.

### III

In primo luogo è da considerare il moto, poiché verisimilmente non solo è falso che la sostanza dell'anima sia tale quale la vogliono coloro che la definiscono « ciò <sup>406 a</sup> che da sé si muove » o « forza motrice », ma è pure impossibile che il movimento le sia proprio. Già innanzi è stato detto come non sia necessario che il motore sia pure mobile. Ogni ente si muove in due modi (a causa cioè di altri o di se stesso; noi diciamo di altri quando <sup>5</sup> si muove perché si trova in un altro ente che si muove, come avviene per i naviganti: il loro moto infatti non è eguagliabile a quello della nave: questa si muove per se stessa, quelli perché si trovano in essa che si muove. Chiaro esempio offrono le membra: moto proprio dei piedi, e quindi pure degli uomini, è il passo — che però non è dato nel caso dei naviganti); considerato l'essere <sup>10</sup>

<sup>43</sup> Parmenide ed Empedocle (fr. cit.).

<sup>44</sup> Eraclito.

<sup>45</sup> Cfr. Plat., *Cratyl.* 399 e.

in moto sotto questo duplice aspetto, riportiamoci ora all'anima, esaminando se essa si muova per se stessa e quindi partecipi al moto. Poiché i movimenti sono quattro — traslazione, alterazione, decrescimento, accrescimento — essa potrebbe muoversi o di uno solo di questi 15 moti o di più o di tutti. L'anima se non si muove per accidente, può possedere il moto per natura; ammesso ciò, dovrà ammettersi pure un luogo, poiché tutti i movimenti menzionati si determinano localmente. Se essenza dell'anima è muoversi da sé, non le avverrà certo di muoversi per accidente, come accade invece al bianco o al tricubitale: anch'essi infatti si muovono, ma per 20 accidente, perché si muove ciò in cui si trovano — il corpo; non vi è quindi un luogo loro, mentre vi sarà per l'anima, se essa per natura partecipa al moto. Ma ancora, se per natura si muove, può muoversi anche per costrizione, e se per costrizione, anche per natura. La stessa considerazione vale per la quiete: il termine verso cui un ente si muove per natura, è pure il ter- 25 mine in cui per natura si riposa, e, similmente, il termine verso cui per costrizione si muove, è il medesimo in cui per costrizione s'arresta. Ma quali possano essere i moti e i riposi forzati dell'anima, non è facile chiarire neppure se vogliamo immaginarceli. Inoltre se si muoverà verso l'alto, sarà fuoco, se verso il basso, terra, poiché questi sono i movimenti di tali corpi. Lo 30 stesso ragionamento vale per gli elementi intermedi. E ancora, poiché è palese che l'anima muove il corpo, è logico lo muova degli stessi moti di cui essa si muove. E se questo è vero, sarà pure vera l'affermazione inversa 406 b che il moto di cui il corpo si muove, è il medesimo di

cui l'anima si muove. Il corpo si muove per traslazione, sì che anche l'anima muterebbe luogo in conformità del corpo, spostandosi o tutta o in parte. Ma se ciò è possibile, sarà possibile pure che essa, uscita dal corpo, di nuovo vi rientri; e ne seguirebbe la resurrezione degli 5 esseri viventi che sono morti. Il moto accidentale può determinarsi nell'anima per una causa a lei estranea; l'essere vivente, infatti, può essere sospinto da violenza. Ma questo non richiede che ciò che si muove di per se stesso, nella sua essenza, sia mosso da altri, eccetto che avvenga per accidente, così come ciò che in se stesso, per sua virtù, è buono, non lo è né per altra causa né 10 per altro fine. Si può dire innanzi tutto che l'anima, se è mossa, è mossa dai sensibili. Ma anche che essa, muovendo se stessa, verrebbe ad essere mossa; così che se ogni moto è spostamento di ciò che è mosso, in quanto si muove, l'anima può uscire dalla propria sostanza; questo, naturalmente, se il moto con cui l'anima muove se stessa non è accidentale, ma innato alla sua stessa 15 sostanza e spontaneo. Alcuni pensatori, poi, affermano che l'anima muove il corpo, in cui è racchiusa, dello stesso moto di cui essa si muove: così Democrito, ragionando in modo quasi analogo a Filippo<sup>46</sup>, maestro ed autore comico; dice infatti questi che Dedalo impresse il movimento alla lignea Afrodite, infondendole argento liquido; e similmente parla Democrito, asserendo che 20 gli indivisibili atomi sferici — non arrestandosi mai per natura — trascinano e muovono il corpo tutto. Ma noi chiederemo se questi stessi atomi determinano anche la

<sup>46</sup> Figlio di Aristofane, autore di una commedia intitolata *Dedalo*.



quiete. E in quale modo possano determinarla, è difficile — o meglio impossibile — a dirsi. Appare insomma che  
 25 non così l'anima muove l'essere vivente, ma per un determinato divisamento del pensiero.

Alla stessa guisa anche Timeo<sup>47</sup> spiega, in base a principi naturalistici, che l'anima muove il corpo; infatti, congiunta com'è ad esso, lo muove per il suo stesso muoversi. Invero, composta l'anima degli elementi  
 30 e scompartitala secondo i numeri armonici — affinché avesse connaturata sensibilità di armonia ed il Tutto compisse armonici corsi — piegò in cerchio la sua rettilineità; quindi, trasformatolo da uno in due cerchi  
 407 a tangenti in due punti, suddivise ancora l'un cerchio in sette cerchi, come se le evoluzioni del cielo fossero i moti dell'anima. In primo luogo, dunque, non è giusto affermare che l'anima è una grandezza: è evidente, infatti, che l'anima del Tutto vuole essere per il Timeo  
 5 ciò che talvolta è la facoltà chiamata intelletto; e invero essa non è affatto né come l'anima sensitiva né come l'anima desiderativa, perché il moto di queste non è circolare; l'intelletto è uno e continuo, come pure l'intellezione: l'intellezione si identifica con i concetti; questi sono una unità perché in successione, come il numero, ma non come la grandezza: per cui neppure l'intelletto è continuo in questo senso, ma è certamente o indivi-  
 10 sibile o continuo, non come una grandezza. E infatti, se è una grandezza, come anche penserà? Forse con una qualsiasi delle sue parti? Con una parte intesa certo o come grandezza o come punto, ammesso che anche

<sup>47</sup> Plat., *Tim.* 36 b-d.

ciò debba chiamarsi parte. Se dunque è intesa come punto, e i punti sono infiniti, evidentemente l'intelletto non potrà mai percorrerli; se invece è intesa come grandezza, l'intelletto penserà la medesima cosa molte o infinite volte; mentre è manifesto che lo può una sola volta. 15  
 Se è sufficiente il contatto di una qualsiasi delle sue parti, perché si richiede all'intelletto di muoversi di moto circolare o pure di avere, assolutamente, grandezza? Se invece per pensare è necessario il contatto dell'intero cerchio, quale valore ha il contatto delle parti? E ancora, come il divisibile penserà con ciò che è indivisibile e l'indivisibile con ciò che è divisibile? L'intelletto si iden- 20  
 tifica necessariamente con questo cerchio: infatti, moto di intelletto è intellezione, di cerchio rivoluzione; se dunque l'intellezione è rivoluzione, sarà anche intelletto il cerchio, la cui specificata rivoluzione è intellezione. Che penserà poi esso, sempre? Perché è necessario, se eterna è la rivoluzione; per i pensieri pratici, infatti, sussistono limiti (sono tutti invero in considerazione di 25  
 altro) mentre i pensieri speculativi sono limitati conformemente alle loro espressioni logiche: e ogni espressione è definizione o dimostrazione; la dimostrazione, dunque, muove da un principio ed ha, in certo modo, come fine il sillogismo o la conclusione, e le dimostrazioni, anche se non sono limitate, non tornano invero nuovamente sul principio, ma — aggiungendo sempre un medio ed un estremo — procedono direttamente; la 30  
 rivoluzione, invece, piega di nuovo sul principio. Le definizioni sono tutte limitate. Inoltre, se più volte si compie la medesima rivoluzione, più volte l'intelletto dovrà pensare la medesima cosa. E ancora, l'intellezione

assomiglia più ad una forma di riposo e di arresto che ad un movimento: così pure il sillogismo. Ma neppure  
 407 b vi è felicità, almeno in ciò che non è agevole ma forzato. E se il moto dell'anima non rispondesse alla sua stessa sostanza, essa si muoverebbe contro natura. Ed è penoso anche trovarsi congiunto al corpo senza possibilità di scioglimento, anzi è uno stato da rifuggire, se veramente — come di solito si afferma e come molti  
 5 convengono — è meglio per l'intelletto non essere congiunto al corpo. Oscura è poi la causa per cui il cielo si muove circolarmente, poiché né la sostanza dell'anima è causa di moto di rivoluzione — dato che essa si muove così per accidente —, né è causa il corpo, cui allora sarebbe da anteporre l'anima. E non si dice neppure perché è meglio: eppure sarebbe almeno necessario che il  
 10 dio imponesse all'anima una rivoluzione circolare per questo: perché è per lei meglio muoversi che restare immota, e muoversi di questo piuttosto che di altro moto.

Poiché tale ricerca è più consona ad altre dissertazioni<sup>48</sup>, tralasciamola, per ora. Queste teorie e la maggior parte di quelle riguardanti l'anima, implicano una  
 15 nota assurdità: esse pongono l'anima congiunta a un corpo, senza specificare affatto quale ne sia la causa e come il corpo si comporti. Il che, invero, sembrerebbe necessario, poiché, proprio per questa comunanza l'una agisce, l'altro patisce e l'uno è mosso, l'altra muove, e nessuna di queste correlazioni si determina casualmente.  
 20 Tali pensatori intraprendono solo a illustrare la natura dell'anima e non aggiungono nessuna deter-

<sup>48</sup> *Phys.* VIII; *De Caelo* I.

minazione circa il corpo che la riceve, come se fosse possibile — secondo i miti pitagorici — che l'anima casuale penetri nel corpo casuale<sup>49</sup>; mentre appare che ciascun corpo possiede una propria forma e figura. Essi parlano quasi come chi dicesse che l'arte dell'ebanista  
 25 penetra nei flauti: è necessario, infatti, che l'arte si serva dei rispondenti strumenti, l'anima del corpo rispondente.

## IV

E intorno all'anima è stata tramandata un'altra dottrina — per molti non meno persuasiva di alcuna delle già citate —, la quale ha esposto le sue ragioni, come rendiconto, anche nelle discussioni svolte in pubblico<sup>50</sup>. I suoi sostenitori affermano che l'anima è un'armonia<sup>51</sup>,  
 30 perché l'armonia è fusione e sintesi di contrari, ed il corpo consta di contrari. Per altro, invero, l'armonia è una proporzione o sintesi degli enti mescolati, mentre l'anima non può essere né l'una né l'altra. Inoltre, l'attività motrice non è indice di armonia; pure, tutti — si  
 408 a può dire — considerano questa attività come essenziale attributo di anima. Conviene parlare di armonia più in merito a salute, e in breve, alle virtù corporali, che in merito all'anima. Ciò risulterebbe evidentissimo, se si provasse ad attribuire le affezioni e le funzioni del-

<sup>49</sup> Dottrina della metempsicosi che si fa risalire a Ferecide e si ritrova negli scritti di Eraclide Pontico.

<sup>50</sup> « Dialoghi essoterici ».

<sup>51</sup> Pitagora, Filolao (*Macrob.*, in *S. Scip.* I 14, 19), Platone (*Tim.* 35-38, 47 d).

5 l'anima ad una armonia perché sarebbe difficile adattarle. Inoltre, se parliamo dell'armonia, considerandola in due significati — nel primo, più proprio, relativo alle grandezze che hanno movimento e posizione, essa è la loro sintesi, quando siano disposte insieme in modo da non poter ricevere alcun ente della loro stessa specie; nel secondo, derivato, essa è la proporzione degli enti  
 10 mescolati —, in nessuno dei due l'attribuzione è giusta; che l'anima poi sia la sintesi delle parti del corpo, è troppo facile da investigare. Infatti le sintesi delle parti sono molte e di vario genere; di che parte dunque o in che modo deve intendersi sintesi l'intelletto; o pure l'anima sensitiva o appetitiva? E ugualmente assurdo è  
 15 che l'anima sia la proporzione del miscuglio: la mescolanza degli elementi non ha, infatti, la medesima proporzione in quanto carne e in quanto ossa. Di conseguenza si avranno molte anime lungo tutto il corpo, se è vero che ogni sua parte si compone degli elementi mescolati e la proporzione del miscuglio è armonia e anima. Si potrebbe chiedere anche questo, invero, a Empedocle quando asserisce che ogni parte esiste per una  
 20 determinata proporzione<sup>52</sup>: l'anima è dunque la proporzione o piuttosto è qualcosa d'altro che si ingenera nelle parti? E ancora, l'amicizia è causa della mescolanza occasionale o della mescolanza secondo la proporzione? E l'amicizia è la proporzione oppure altra cosa rispetto alla proporzione? Queste dottrine dunque presentano  
 25 tali difficoltà. D'altra parte, se l'anima è diversa dalla mescolanza, perché mai delegua simultaneamente al-

<sup>52</sup> V. p. 28 n. 55.

l'essenza della carne e delle altre parti dell'essere vivente? Inoltre, se non ogni singola parte ha anima, se l'anima non è la proporzione del miscuglio, che cosa è che si distrugge quando l'anima vien meno?

Dai precedenti discorsi risulta dunque evidente che l'anima non può essere armonia e neppure avere una  
 30 rivoluzione circolare. Ma, per accidente, come dicemmo, essa può essere mossa e muovere se stessa; vale a dire è possibile che ciò, entro cui essa è racchiusa, sia mosso, e sia mosso dall'anima; altrimenti essa non potrebbe muoversi di moto locale. A maggior ragione si troveranno difficoltà riguardo all'anima come mobile, quando  
 408 b sia stato considerato quanto segue. Noi diciamo, invero, che l'anima si addolora, gioisce, ardisce, teme, e inoltre si adira e percepisce con i sensi e medita: e tutte queste affezioni paiono essere moti. Si potrebbe credere allora che essa stessa si muova: ma ciò non è necessario. In  
 5 fatti, se anche l'addolorarsi o il gioire o il meditare sono quanto mai moti e ognuna di queste affezioni è un subire movimento, e il subire movimento è causato dall'anima — se anche, ad esempio, il sentimento dell'ira e della paura risponde al determinato muoversi del cuore e la riflessione o a questo stesso, analogamente, o ad altro — si avrà che questi moti sono alcuni di traslazione, altri  
 10 di alterazione di determinate parti (quali siano poi questi moti e in che modo si effettuino, costituisce un altro problema); dire così che l'anima si adira equivarrebbe a dire che l'anima tesse o fabbrica; e infatti è certamente meglio dire non che l'anima, ma che l'uomo attraverso l'anima, ha pietà o apprende o riflette; e questo si  
 15 significa non che in essa sia il movimento, ma che a volte

in essa termina, a volte da essa parte — ad esempio la sensazione muove da determinati oggetti, la reminiscenza invece dall'anima verso i moti che sono o perdurano negli organi sensoriali. Ma l'intelletto si crede sia ingenerato quale particolare sostanza, e non perisca. Infatti se perisse, sarebbe stato principalmente distrutto  
 20 dall'indebolimento della vecchiaia, e in queste condizioni accadrebbe certamente ciò che accade per gli organi sensoriali: se infatti il vecchio recuperasse un occhio integro, vedrebbe alla stessa guisa del giovane. Sì che la vecchiaia è dovuta ad una affezione non dell'anima, ma dell'essere in cui essa è racchiusa, come si verifica negli stati di ubriachezza e di malattia. Sia l'attività teoretica che l'attività speculativa s'ammorzano,  
 25 quando un'altra parte del corpo all'interno, va in disfacimento; ma l'intelletto in se stesso è impassibile. Il meditare e l'amare o l'odiare non sono affezioni sue, ma del soggetto che ha intelletto, in quanto lo possiede. Per ciò, se questo soggetto perisce, l'intelletto non ricorda e non ama; perché quanto è perito non era suo, ma del composto; e l'intelletto è certo qualcosa di più divino ed è impassibile.

30 Da queste argomentazioni risulta dunque chiaro che è impossibile che l'anima sia mossa, ma se essa non è assolutamente mossa, non lo sarà evidentemente neppure da se stessa. La più irrazionale delle teorie enunciate è di gran lunga quella per cui l'anima è un numero semovente<sup>53</sup>; i suoi sostenitori incorrono nelle difficoltà che sono implicite all'anima intesa prima come

<sup>53</sup> Senocrate (fr. cit.).

mobile, poi, in particolare, come numero. Come pensare  
 400 a infatti una monade che viene mossa — e da parte di chi e in quale modo —, dal momento che è indivisibile e indifferenziata? Perché deve essere differenziata se è insieme motrice e mobile. Inoltre, poiché secondo le loro affermazioni, una linea in movimento genera una  
 5 superficie, ed un punto una linea, anche i movimenti delle monadi saranno linee; il punto infatti è una monade che ha posizione; e il numero dell'anima già è in un luogo ed ha posizione. E ancora, se da un numero si sottrarrà un numero od una unità, resta un numero diverso; invece le piante e molti animali, anche se se-  
 10 zionati, sopravvivono e paiono conservare la stessa specie di anima. Si potrebbe credere poi che non vi sia alcuna distinzione fra parlare di monadi e parlare di piccoli corpuscoli: infatti, se gli atomi sferici di Democrito diventeranno punti, e rimarrà immutata solo la loro quantità, in essa — come nel continuo — si troverà  
 15 una parte rispondente sia al motore sia al mobile. Ciò che si è detto è dovuto non alla differenza in grandezza o piccolezza, ma al fatto che si tratta di una quantità. È necessario, quindi, vi sia un ente che muova le monadi. Se nell'essere vivente il principio motore è l'anima, sarà così anche nel numero; conseguentemente non il motore e il mobile saranno l'anima, ma il motore solo. Ma come può questo principio motore essere monade?  
 20 Perché essa deve possedere una certa differenza rispetto alle altre monadi. E quale differenza vi può essere per un punto monadico, se non di posizione? Dunque, se le monadi inerenti al corpo si diversificano dai punti dell'anima, esse si troveranno nello stesso luogo, poiché

ognuna occuperà uno spazio di punto. Invero cosa impedisce che nello stesso luogo in cui si trovano due numeri, ve ne siano pure infiniti? Infatti se è indivisibile  
 25 il luogo, indivisibili sono pure i relativi enti. Se invece i punti inerenti al corpo si identificano con il numero stesso dell'anima — ovvero se il numero dei punti inerenti al corpo è l'anima — perché non tutti i corpi hanno anima? Sembra infatti che in tutti i corpi vi siano punti, e in numero infinito. Inoltre come è possibile  
 30 che i punti siano separati e disgiunti dai corpi se almeno le linee non si risolvono in punti?

## V

Ne consegue, come dicemmo, che essi da un lato affermano la stessa teoria di coloro che considerano l'anima un corpo sottile, dall'altro, cadono nell'assur-  
 409 b dità loro propria, come Democrito quando asserisce che il movimento viene impresso dall'anima. Infatti, se la anima esiste in ogni corpo dotato di percezione sensibile, vi sono necessariamente nello stesso luogo due corpi — ammesso che l'anima sia un corpo. Mentre per coloro che la ritengono numero, vi sono in un solo punto  
 5 molti punti, oppure ogni corpo ha un'anima, a meno che non intervenga un numero differente e non rispondente ai punti insiti nei corpi. E ne deriva che l'essere vivente è mosso dal numero — alla stessa guisa in cui, dicevamo, anche Democrito lo fa muovere —; poiché, con quale distinzione noi parliamo di sfere piccole o di  
 10 monadi grandi o, in breve, di monadi in movimento?

Nell'un caso e nell'altro, invero, si pone come necessità che esse muovano l'essere vivente per il loro stesso muoversi. Quanti poi connettono e immedesimano moto e numero, incorrono in queste e in molte altre simili difficoltà, poiché non solo una definizione di anima non può essere tale, ma neppure una determinazione di proprietà derivata. Il che risulterebbe evidente, se si cer-  
 15 casse di dedurre da questa concezione le affezioni e le funzioni dell'anima — ad esempio, ragionamenti, sensazioni, piaceri, dolori e ogni altra simile proprietà. Perché, come già prima dicemmo, non è facile trarre da essi [*moto e anima*] congetture.

Dei tre tipi di definizione che ci sono stati tramandati intorno all'anima l'uno sostiene che essa è il motore  
 20 per eccellenza perché muove se stessa, l'altro, che è corpo, il più sottile o il più incorporeo di tutti. Ma quali difficoltà e quali contraddizioni contengano queste teorie, abbiamo quasi esaurientemente spiegato. Resta, invece, da considerare in base a quale principio, [*nel terzo tipo di definizione*], si asserisce che l'anima è composta dagli  
 25 elementi. Si adduce che è per percepire gli enti reali e acquistarne singola conoscenza; ma tale ragionamento implica inevitabilmente molte difficoltà. Si stabilisce infatti che il simile conosce per il simile<sup>54</sup>, quasi supponendo che l'anima si immedesimi con gli oggetti. Ora, gli oggetti non sono questi soli elementi, ma molti altri, forse piuttosto sono i loro composti, infiniti di numero. Poniamo che l'anima conosca e percepisca gli  
 30 elementi, di cui è dunque costituito ognuno di questi

<sup>54</sup> Democrito, Empedocle.

composti; ma in virtù di che conoscerà e percepirà l'insieme, ad esempio che cosa è dio o uomo o carne  
 410 a o osso? — e analogamente ogni altro composto —. Ciascuno di essi, infatti ha gli elementi disposti non in un modo qualsiasi, ma in una determinata proporzione e sintesi, come dice anche Empedocle per l'osso:

8 la terra benevola nei suoi bei profondi crogiuoli ricevette due delle otto parti della Nestide limpida, e quattro di Efesto: e le bianche ossa si formarono<sup>55</sup>.

Dunque a nulla serve che gli elementi siano intrinseci all'anima, se non sono intrinseche anche le proporzioni e la sintesi; infatti ciascun elemento conosce il suo simile, ma non vi sarà alcuna conoscenza dell'osso o dell'uomo, se anche essi non saranno inerenti al  
 10 l'anima. E che questo sia impossibile, non occorre dirlo; chi infatti avanzerebbe la questione se pietra o uomo sono presenti nell'anima? E, analogamente, il bene e il non-bene, e allo stesso modo anche negli altri casi. Inoltre, poiché il termine « essere » viene usato in molti significati (esso indica, infatti, sia la determinatezza che  
 15 la quantità o la qualità, oppure un'altra delle categorie distinte), l'anima sarà costituita di tutti questi, oppure no? Ma non sembra vi siano elementi comuni a tutti i generi. Essa, dunque, sarà costituita solo di quegli elementi che fanno parte della sostanza? E come allora conosce ogni altro singolo genere? Oppure si dirà che vi sono per ciascun genere elementi e principi propri,  
 20 dai quali l'anima è costituita? Essa sarà quindi quan-

<sup>55</sup> Vors. 31 B 96. Cfr. Aët. V 22, 1 (Vors. 31 A 78).

tità e qualità e sostanza. Ma è impossibile che esista una sostanza, composta degli elementi della quantità, che non sia essa stessa quantità. Così, a coloro che affermano che l'anima è composta di tutti gli elementi, si presentano queste ed altre simili incogruenze. Ma è assurdo pure dire, da un lato che il simile resta impassibile sotto l'azione del simile, dall'altro che il simile è percepito dal simile ed il simile conosce per il simile, quando si  
 25 pone il sentire come un subire affezione e movimento; e analogamente anche l'intendere ed il conoscere. Quanto è stato detto ora, attesta che in molte incertezze e difficoltà incorre chi, come Empedocle, asserisce che ogni elemento è conosciuto per gli elementi che sono nei corpi, e in rapporto al simile<sup>56</sup>. Infatti tutte le parti  
 30 che, nei corpi degli esseri viventi, sono semplicemente di terra — ad esempio, ossa, nervi, peli — non sembrano 410 b percepire nulla, quindi neppure gli elementi simili; e invero dovrebbero percepirli. Inoltre, ciascun principio possiederà più ignoranza che scienza, poiché ognuno<sup>57</sup> conoscerà una cosa e ne ignorerà molte, cioè tutte le altre. Conseguo poi, in Empedocle almeno, che l'essere  
 5 meno sapiente è il dio<sup>58</sup>, perché egli solo non conosce uno degli elementi: l'odio, che invece tutti i mortali conoscono, in quanto costituiti — ciascuno — di tutti gli elementi. E, in breve, per quale causa le cose non posseggono tutte quante un'anima, dal momento che ognuna è un elemento oppure è costituita da un elemento solo

<sup>56</sup> Cfr. Theoph., *De sensu* 10 (Vors. 31 A 86); Vors. 31 B 37, 31 B 90.

<sup>57</sup> I. 3: ἐκάστη TWX.

<sup>58</sup> Lo Sfero. Cfr. Vors. 31 B 27-27 a.

o da più o da tutti? È necessario infatti che ogni cosa  
 10 conosca un elemento solo o alcuni o tutti. Ma si po-  
 trebbe avanzare pure la questione di sapere quale è mai  
 il principio che li unifica: gli elementi sono appunto si-  
 mili a materia, dato che valore supremo ha la facoltà  
 che li tiene uniti, qualunque essa sia; d'altra parte è  
 impossibile che vi sia un ente che superi e domini  
 l'anima e — ancor a più forte ragione — l'intelletto; lo-  
 gicamente, infatti, questi è per natura l'ente primigenio  
 15 e dominatore, mentre, secondo l'opinione che confu-  
 tiamo, primi tra gli enti sono gli elementi.

Tutti, inoltre, sia coloro che ritengono l'anima stessa  
 costituita dagli elementi per l'attività con cui apprende  
 e percepisce gli oggetti, sia coloro che la considerano  
 motore per eccellenza, non si riferiscono ad ogni specie  
 di anima. Infatti neppure gli esseri sensitivi sono tutti  
 20 cinetici, poiché è palese che qualche essere vivente re-  
 sta fisso in un luogo, nonostante sembri che l'anima  
 muova l'essere vivente di questo solo moto locale. E  
 similmente non vi si riferiscono coloro che costituiscono  
 l'intelletto e la facoltà sensitiva dagli elementi; eviden-  
 temente, infatti, le piante vivono senza partecipare né  
 a traslazione né a percezione e molti animali non pos-  
 25 seggono pensiero discorsivo. Ma se si concedesse ciò e  
 si ponesse l'intelletto — e analogamente anche la facoltà  
 sensitiva — come una parte dell'anima, neppure allora  
 si farebbe assoluto riferimento ad ogni specie di anima,  
 e nemmeno a una qualche anima nella sua totalità. In  
 questa difficoltà incorre pure la dottrina contenuta nei  
 così detti Versi Orfici; essa asserisce, infatti, che l'anima  
 portata dai venti penetra dal Tutto negli esseri che aspi-

rano. Ora, non è possibile che questo avvenga per le 30  
 piante e per alcuni animali — se è vero che non tutti 411 a  
 gli esseri respirano —; il che sfuggì ai sostenitori di  
 questa teoria. E ammesso che l'anima debba essere  
 composta dagli elementi, non deve affatto essere com-  
 posta da tutti quanti essi, poiché è sufficiente uno dei  
 due termini della contrarietà a giudicare se stesso e il  
 contrapposto. E infatti noi conosciamo in virtù della 5  
 retta, sia essa stessa che la curva, poiché giudice di  
 ambedue è il regolo; la curva invece non è criterio né  
 di sé né della retta. Altri pensatori poi affermano che  
 l'anima si trova mescolata nel tutto; e per ciò forse an-  
 che Talete<sup>59</sup> credette che tutte le cose sono piene di dèi.  
 Ma questo implica alcune difficoltà: per quale causa, in-  
 fatti, l'anima quando è nell'aria o nel fuoco non dà luogo 10  
 a un essere vivente — come avviene invece quando è negli  
 elementi mescolati — e sebbene essa sembri, nei primi,  
 migliore? Ci si potrebbe chiedere anche per quale ra-  
 gione l'anima che è nell'aria è migliore di quella che  
 risiede negli esseri viventi, e più immortale. In ambedue  
 i casi si incorre in assurdità e paralogismo: infatti  
 chiamare il fuoco o l'aria esseri viventi è tra i maggiori 15  
 paralogismi, e non chiamare viventi gli esseri in cui si  
 racchiude anima, è assurdo. A quanto pare, essi dedu-  
 cono la presenza dell'anima, in questi elementi, dal  
 fatto che il tutto è della stessa specie delle parti e  
 quindi necessariamente affermano che anche l'anima è  
 della stessa specie delle sue parti — posto che gli esseri 20  
 divengano animati traendo dentro di sé una particella.

<sup>59</sup> Cfr. Aët. I 7, 11 (Vors. 11 A 23).

di ciò che li circonda. Ma se l'aria che si distacca è sempre della stessa specie, mentre l'anima è eterogenea, è evidente che di essa solo una parte sarà nell'aria, e un'altra no. Conseguenza inevitabile è che l'anima o è omogenea o non è immanente ad ogni qualsiasi parte del tutto.

Gli argomenti esposti dimostrano dunque che l'anima  
 25 non possiede l'attività cognitiva in quanto costituita dagli elementi, e che non è giusto e neppure vero affermare che essa si muove. Poiché il conoscere e il percepire e l'opinare — e inoltre il desiderare e il vo-  
 30 lere e gli appetiti in generale — sono proprietà dell'anima, ed anche il movimento locale proviene negli esseri viventi dall'anima, insieme a sviluppo, rigoglio,  
 411 b deperimento; queste qualità sono singolarmente proprie a tutta quanta l'anima — e cioè per essa tutta noi pensiamo e percepiamo e ci muoviamo e determiniamo o subiamo ogni altra affezione —, oppure rispondono a differenti parti dell'anima? Ed il vivere risiede in una<sup>60</sup>  
 di queste parti o in molte o in tutte, o pure ha un'altra  
 6 fonte? Sostengono alcuni che l'anima è divisibile e una sua parte pensa, un'altra desidera. Quale ente mai, dunque, tiene unita l'anima, se essa per natura è divisibile? Non certo il corpo, poiché si crede, inversamente, che sia piuttosto l'anima a tenere unito il corpo: infatti, quando essa si distacca, questi si disintegra e putrefà.  
 10 Se dunque un altro ente rende una l'anima, esso soprattutto potrebbe essere anima. Ma si dovrà, a sua volta, ricercare se anche questo ente, è uno o multiplo. Infatti,

<sup>60</sup> I. 4: ἐστὶν ἢ ἐνὶ ἢ E.

se è uno, perché non è una anche l'anima — come direttamente seguirebbe? Se invece è divisibile, la ragione ricercherà di nuovo il suo elemento unificatore, e si procederà così all'infinito. Potrebbe venir posta anche la  
 15 questione delle parti dell'anima, della facoltà cioè che ciascuna parte ha nel corpo. Infatti, se l'intera anima tiene unito tutto il corpo, anche ciascuna delle parti dell'anima dovrà tenere unita una parte del corpo. Ma ciò sembra impossibile, poiché è difficile pur immaginare  
 quale parte o in che modo l'intelletto unificherà. Vediamo, inoltre, che le piante ed alcuni insetti, sezionati, 20 sopravvivono, quasi conservassero un'anima identica come specie — se pure non come numero; infatti ogni sezione possiede per un certo tempo percezione e moto locale. E quando non perdurano, non rivelano alcuna contraddizione, perché non hanno organi atti a salvare la loro natura. Ma, non di meno, tutte le parti dell'anima 25 sono immanenti a ciascuna sezione, e le anime delle singole sezioni sono, sia reciprocamente, sia rispetto all'intera anima, della stessa specie, in modo che le parti dell'anima sono fra loro inseparabili, mentre l'anima intera è separabile. Si crede pure che il principio che è nelle piante, sia un'anima, poiché esso solo è comune sia ad animali che a piante, inoltre può essere separato dal principio sensitivo, mentre senza di esso non può 30 esservi affatto sensazione.