

G. Mingucci, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, Bologna: il Mulino, 2015, pp. 345, € 27,00*

Questo libro ha un grosso difetto: non essere stato scritto in inglese – il che significa che purtroppo non entrerà dalla porta principale nelle discussioni, raffinate ma a volte anche capziose, sulla psicofisiologia di Aristotele, che Giulia Mingucci padroneggia signorilmente e alle quali sarebbe in grado di apportare chiarimenti importanti (penso per esempio alla controversia Sorabji-Burnyeat sulla natura dell'atto percettivo, dove il primo inclina per una soluzione materialista, il secondo spiritualista, che sembrano entrambe eccessive) (pp. 114-131).

A parte gli scherzi, si tratta di un contributo importante, forte di una sicura conoscenza dello stato dell'arte ma al tempo stesso di approccio teorico vigorosamente originale sia sulle questioni più dibattute, sia su quelle (trattate nella terza parte) relativamente meno esplorate.

Nella prima parte, intitolata *Inestricabilità*, Mingucci ci introduce, con rigore di analisi e chiarezza di esposizione, in quello che è certamente uno dei più innovativi contributi teorici di Aristotele (e probabilmente il più antiplatonico): la concezione ilomorfica del rapporto fra anima e corpo, pensato in analogia a quello forma/materia in un sinolo, che segna il rifiuto sia del riduzionismo materialistico alla maniera degli atomisti, sia dell'opposizione spiritualistica fra le due polarità. Il primo non riesce a dar conto della specificità della dimensione psicofisica, la seconda può spingersi fino a stranezze come la dottrina della reincarnazione, alla quale Aristotele non risparmia il suo sarcasmo.

Nei processi psicofisiologici dei corpi viventi, al contrario, Aristotele vede una stretta interdipendenza di anima e corpo: l'anima sta al corpo come la vista all'occhio. È chiaro che senza i tessuti e i liquidi che formano l'occhio non vi sarebbe nessuna vista, ed è altrettanto chiaro che, come la vista non può sopravvivere all'occhio, così l'anima non sopravvive al corpo di cui è funzione. Al tempo stesso, però, la vista non è identica all'occhio, e una descrizione di

* Già pubblicato in C. Capuccino (a cura di), *Incontri aristotelici*, Bologna: Bononia University Press, 2018, pp. 17-22.

quei tessuti e di quei liquidi non esaurisce la comprensione della percezione visiva.

In generale, chiarisce Mingucci, l'atto percettivo non è solo fisiologico (alterazione dell'organo di senso, passivo e ricettivo, da parte del sensibile che gli è proprio, come il colore per l'occhio), né solo cognitivo, né si riduce alla somma dei due: si tratta invece di un fenomeno unitario ma complesso in cui si attua la facoltà psichica percettiva dell'organo somatico di senso, dove evidentemente la prima non è separabile dal secondo né viceversa.

Lo stesso può dirsi delle affezioni dell'anima, a proposito delle quali Aristotele formula il celebre esempio dell'ira. Il naturalista descriverà l'ira come il surriscaldamento del sangue nella regione cardiaca; il dialettico come il desiderio di vendicare un torto ricevuto. L'ira è entrambe le cose: né solo un gradiente termico del sangue, né solo uno stato d'animo, e senza il secondo il primo non avrebbe forma (o significato), il secondo non avrebbe energia passionale.

Il nesso che lega anima e corpo, psichico e somatico, nei processi percettivi ed emotivi è dunque, secondo la definizione di Mingucci, inestricabile. Ed è la categoria di inestricabilità psicofisica, che deriva da David Charles, uno dei maestri oxoniensi dell'autrice, che essa sceglie come la propria opzione nell'ambito di quelle proposte dalle filosofie della mente (ne viene offerto un utile prospetto alla fine del libro). Su questo vorrei manifestare un dubbio. Era proprio necessario escogitare una nuova categoria, quando tutto sommato quelle più diffuse di ilomorfismo, e di funzionalismo ilomorfista, sembrano abbastanza vicine alle intenzioni teoriche condivise nel nostro libro?

Il percorso verso la dimensione del pensiero (*nous*), alla cui «emergenza» è propriamente dedicata la ricerca, sembra in questo modo avviato lungo una traccia sicura. È vero che il pensiero, a differenza degli organi di senso, non dispone di un suo organo somatico. Ma Aristotele insiste sul fatto che il pensiero non sarebbe possibile senza la *phantasia*, una sorta di archivio di rappresentazioni mentali delle forme sensibili degli oggetti. E ovviamente la *phantasia* non sarebbe possibile senza la percezione, che recepisce queste forme nel contatto fra sensorio e sensibile. Al limite fra percezione e pensiero si situa anche quella «percezione accidentale» alla quale Aristotele, non senza qualche incertezza, sembra assegnare il ruolo decisivo di «discriminare», o effettuare il montaggio, degli oggetti naturali a

partire dalle loro proprietà sensibili percepite dai singoli sensi. Ci si può porre il problema, che sottopongo all'autrice, se questa funzione sia svolta da un organo (il sensorio comune), che potrebbe essere il cuore, o consista invece in una capacità di coordinazione che emerge dall'insieme dei singoli atti percettivi.

In ogni caso, l'attività del pensiero è ben radicata nell'insieme delle funzioni psicofisiche che ne costituiscono le premesse indispensabili. Del resto, la facoltà del pensare è passiva e receptiva rispetto alle forme intellettuali delle cose, come quella del percepire lo è per le forme sensibili. La facoltà del *nous* insomma, dice Mingucci, esprime l'attitudine dell'uomo, nella sua interezza, a ricevere le forme intellettuali che strutturano la realtà – perciò il *nous*, secondo la celebre formula aristotelica, «diviene tutte le cose».

Ma con essa siamo entrati nel famoso capitolo III 5 del *de Anima*, che si presenta come un difficile ostacolo all'ilomorfismo dell'autrice. Così come il *nous* receptivo diviene tutte le cose, c'è un altro fattore capace di «produrre tutte le cose», cioè di attualizzare la potenzialità di conoscenza del *nous* passivo e quella di esser conosciute delle forme intelligibili. Fa così il suo ingresso in scena il temibile *nous poietikós*, temibile nel senso che esercita una sfida nei riguardi di ogni interpretazione di tipo ilomorfico: esso è infatti «separabile, impassibile e non mescolato», sempre in atto e perciò immortale ed eterno. Di qui in poi, il lavoro esegetico di Giulia Mingucci si concentra nello sforzo di ricondurre all'ordine ilomorfico questo fattore ribelle.

Ognuna delle sue mosse è ben argomentata anche se naturalmente lascia spazio a controversie. Vediamole.

(1) Intelletto attivo e intelletto passivo sono distinguibili concettualmente, per le diverse funzioni che esercitano nel processo del pensiero, ma non ontologicamente. Il *nous poietikós*, scrive Mingucci, «sembra non essere altro che un aspetto della facoltà intellettiva, e in particolare quell'aspetto produttivo in virtù del quale l'essere umano esercita autonomamente il pensiero» (p. 187).

(2) Se è così, allora separatezza e immortalità del *nous poietikós* non possono significare che esso sia «transindividuale» nel senso di «trascendente». Esso è identico ai propri oggetti, «vale a dire quelle nozioni scientifiche che costituiscono il risultato dell'attività teoretica», e che consentono l'esercizio autonomo del pensiero. L'intelletto attivo può anche venir separato nel pensiero da quello receptivo indi-

viduale, ma solo nel senso che esso viene in questo modo a costituire un'intelligenza collettiva e storicamente depositata nell'archivio di sapere del genere umano, che preesiste e sopravvive ad ogni singola attività di pensiero (p. 192). Questa tesi coraggiosa consente a Mingucci di chiarire anche il senso di un altro misterioso passo aristotelico, quello del *De generatione animalium* dove si afferma che il *nous* non appartiene al processo di sviluppo embrionale, ma «viene da fuori ed è divino»: questo «fuori» non rinvia a una sfera divina o astrale, come si è spesso pensato, ma al processo di apprendimento che richiede la preesistenza di conoscenze e di maestri (p. 49); la sua divinità può consistere nel carattere appunto divino che Aristotele attribuisce all'attività teorica.

(3) Da tutto questo è possibile derivare una conclusione molto decisa, che cito nelle parole di Mingucci: «il pensiero sembra essere una capacità complessiva dell'essere umano concepito come un tutto composito (*holon*), una capacità “emergente” dall'interazione di più strutture e processi psicofisici, e in quanto tale dipendente, ma non riducibile, a essi» (p. 231).

Vorrei a questo punto sostare per qualche riflessione. Io condivido questa conclusione, e apprezzo il percorso argomentativo che vi ha condotto. Non riesco tuttavia a sfuggire alla sensazione che in questo lavoro di normalizzazione condotto su Aristotele qualcosa finisce per andare perduto, qualche incertezza d'autore troppo facilmente appianata, qualche ambiguità sciolta un po' in fretta.

Non c'è dubbio, ad esempio, che Aristotele ribadisca a più riprese il radicamento somatico del *nous*. Eppure, non c'è lettore attento cui possa sfuggire l'improvviso aumento delle pulsazioni del testo aristotelico quando in III 5 si dice del *nous poietikós* che esso è «separabile [dal corpo], impassibile e non mescolato, sempre in atto», perciò «immortale ed eterno». Una simile enfasi si riscontra in pochi altri passi, come *Metafisica* XII 7 e 9, *Etica Nicomachea* X 7, che non a caso hanno al centro della scena sempre il *nous*, divino nel primo caso, umano nel secondo. Sia chiaro: lungi da me l'idea che questi passi siano suscettibili di una chiusura sistematica. Ad esempio, l'idea di Frede che il *nous poietikós* sia l'intelletto divino della *Metafisica* mi sembra del tutto infondata.

C'è però qualche cosa che questi tre o quattro capitoli condividono. Intanto, una sorta di eccedenza teorica non davvero giustifi-

cata dal contesto argomentativo. Nella *Metafisica* c'è un personaggio che entra nel camerino di XII 7 nella sobria figura (al neutro) di un operatore cosmologico, il primo motore immobile, e ne esce nei panni (maschili) di un dio pieno di vita, perennemente felice, pensante (se stesso). La macchina del mondo ne aveva proprio bisogno come causa capace di spiegare il proprio moto? Nella *Nicomachea*, la vita del teorico si scopre la più felice, la più cara agli dèi, la più affine al loro modo di essere e alla loro immortalità, declassando decisamente al secondo posto quella del cittadino cui pure il trattato era stato per la gran parte dedicato. Nel *de Anima*, infine, un pensiero separato e immortale si affianca, piuttosto incongruamente, a quello radicato nella corporeità che fornisce l'asse portante dell'opera.

Non intendo certo offrire qui un'interpretazione di questi passi inquietanti. Quello che dico è, appunto, che essi dovrebbero suscitare qualche inquietudine nell'interprete. Prima di impegnarsi in letture normalizzanti, che tendono a lasciare un po' in ombra l'evidenza dei testi, sarebbe bene riconoscere che esistono in Aristotele, e proprio intorno a un tema centrale della filosofia prima e della sua tradizione platonica, zone d'ombra, incertezze, spinte teoriche divergenti.

Vorrei esemplificare quello che intendo dire con un esempio che mi pare interessante. Alla fine di III 5, Aristotele afferma che l'intelletto attivo «non è che ora pensi ora non pensi». Mingucci, e la maggior parte degli interpreti, danno come ovvia la risposta secondo cui esso pensa sempre, ma questa ovvietà si deve solo alla forma in cui è posta l'alternativa, e al ricordo implicito del sempre pensante *nous* divino della *Metafisica*. Sembra che Berti, nel rispondere invece «non pensa mai», possa riferirsi al fatto che senza l'intelletto passivo, recettivo delle forme intelligibili, non può esserci pensiero (umano). Ma secondo me il punto non è di interrogarsi sulla risposta giusta. Bisogna domandarsi, piuttosto, perché su una questione di tale importanza Aristotele si sia espresso in forma così allusiva, sottodescritta, esitante. Non era più semplice dire 'pensa sempre, oppure: non pensa mai', e aggiungere un rigo per spiegare perché?

Ecco, se c'è un limite nel magnifico libro di Mingucci è forse nel non essersi posto questo tipo di domande, nell'aver preferito la soluzione delle aporie alla loro esposizione problematica. Ma forse

è solo questione di miei gusti intellettuali, e non vorrei concedere loro troppo spazio.

Solo un accenno, per finire, al III capitolo, che tratta degli aspetti fisiologici del pensiero e per certi aspetti è anche il più originale del libro, perché estende l'indagine all'intero campo degli animali. Qui Aristotele privilegia il selettorre della psicologia sanguigna: le attitudini mentali e caratteriali delle varie specie si differenziano secondo la qualità del loro sangue. L'analisi aristotelica non può scendere sotto il livello della specie, o, nella stessa specie, dei tipi o gruppi di individui (ma forse Michela Sassi può portare qualche precisazione su questo problema). Sembra comunque che in questo contesto teorico sia impossibile la costruzione di una psicofisiologia individuale, impresa alla quale si sarebbe piuttosto avvicinato Galeno con la teoria dei temperamenti.

Mario Vegetti

