

EMOZIONI, SENSAZIONI, INTELLETTO

RIFLESSIONI SULLA PROBLEMATICAZIONE OPPOSIZIONE RAZIONALE/IRRAZIONALE

Gaetano Licata

Abstract

The opposition between a rational and an irrational behavior or thought poses difficulties in understanding: what do we really mean by «irrational»? A behavior or a thought that adheres to emotions and does not arise from slow reflection can be considered irrational; on the other hand, can we state that emotional reactions and intuitions are «irrational»? I draw from Aristotle's *De Anima* the idea of bringing emotions, sensations and intellect back to a unitary movement and placing them in a certain distinction with respect to dianoetic reason; Aristotelian's bestowal of cognitive value on emotions was then lost, in Western gnoseology, in parallel with the devaluation of the prerogatives of the intellect. An analysis of the psychological literature on emotions and a summary of the history of the relationship between intellect and reason allows us to propose a new point of view on these issues.

Keywords: Aristotle, Intellect, Reason, Emotion, Pathos, Logos.

I. INTRODUZIONE: RAZIONALITÀ, EMOTIVITÀ E INTELLETTO

Questo lavoro è una ripresa del mio lavoro di dottorato sulla dimensione antepredicativa della verità (Licata 2007). R.A. Heinlein ha scritto che «se qualcosa non può essere espresso in numeri, non è scienza: è opinione». Nella *Prefazione ai Primi principi metafisici della scienza e della natura* Kant (1959) scrive: «In ogni dottrina particolare della natura si può trovare solo tanta scienza propriamente detta quanta è la matematica che si trova in essa»; e questo in un'epoca nella quale diverse discipline scientifiche non si servivano affatto di strumenti, concetti o metodi matematici. Lo scientismo e il razionalismo matematizzante positivista del Ventesimo secolo sono a valle della cultura che ha prodotto questa espressione. Ma come siamo potuti arrivare a questo punto? Come siamo potuti finire sotto un giogo così oppressivo del pensiero calcolante? Intendo queste citazioni come espressioni della cultura media del razionalismo e chiamo «razionalismo» non la

corrente filosofica che la storiografia consueta oppone all'«empirismo» in età moderna – in quel caso il nome «razionalismo» è errato – ma la cultura scienziata e tecnocratica contemporanea risultante dalla svalutazione delle prerogative dell'intelletto rispetto ai meccanismi della ragione, e dal travisamento/svalutazione della verità antepredicativa (e con essa delle sensazioni e delle emozioni) rispetto alla ragione deduttiva e al pensiero calcolante.

L'opposizione fra un comportamento razionale e uno irrazionale pone difficoltà di comprensione: cosa si intende per comportamento o pensiero «irrazionale»? Forse un comportamento che aderisce prevalentemente alle emozioni e non scaturisce da riflessione può essere considerato irrazionale, ma possiamo forse dire che reazioni emotive o intuizioni siano condotte irrazionali? Certamente la distinzione razionale/irrazionale è un confine sfumato e poco comprensibile: cosa fa la ragione se non perseguire gli stessi fini degli istinti, se non perseguire tali fini con strategie più lente e mediate rispetto agli impulsi dell'emotività? Dunque, proprio i fini che vengono perseguiti in maniera razionale e tramite lunga riflessione possono essere, secondo altri punti di vista, del tutto irrazionali, se non peggio. Penso a due esempi classici: 1) Il cane di Crisippo ha la «dialettica», ossia una forma di ragionamento assimilabile al sillogismo disgiuntivo (Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, I, 69); 2) la società tecnico-scientifica marcusiana, pur nel trionfo della somma razionalità, elimina la felicità dai suoi fini (Marcuse, 1964), attuando quindi con una conclamata irrazionalità.

Riguardo alle emozioni, nella cultura e nella letteratura occidentale, un *Paradigma della forza* si oppone ad un *Paradigma della debolezza*. Le emozioni sono, da un certo punto di vista, causa ed espressione di forza. Si pensi all'episodio della rabbia di Gesù nel Tempio contro i mercanti – episodio riportato in tutti i Vangeli canonici. Si pensi a Dante baciato da Virgilio per la sua ira appropriata contro Filippo Argenti (*Inferno*, Canto VIII). Ovviamente Dante riprende il tema di san Tommaso dell'ira del giusto: secondo l'Aquinate l'ira non sempre è un vizio e, in determinate circostanze, può divenire una virtù, non adirarsi di fronte all'ingiustizia è anzi uno dei vizi peggiori. San Tommaso segue i celebri passi dell'*Etica Nicomachea* (B 9, 1109a 24-31), nei quali si chiarisce che l'ira governata e dosata nel modo giusto dalla scelta razionale diviene virtù, mentre lasciata allo stato naturale rimane un male. L'atarassia degli Stoici viene intesa a volte come *apathìa* e *adiaphorìa*, ed è indubbio che l'adesione degli Stoici al *logos* che guida

la natura (umana ed universale) abbia a che fare con un certo distacco razionale dalle passioni e dalla emotività; ma quando ci si confronta direttamente cogli esempi di imperturbabilità portati da Seneca nel *De tranquillitate animi*, riguardo ai saggi che si accingono a morire (il filosofo Teodoro, Catone Uticense, Socrate, Giulio Cano), col fatto che nel *De constantia sapientis* la fermezza d'animo è dovuta alla «fiducia» che il saggio ha nella propria virtù, e col fatto che Marco Aurelio considera il cedere all'ira una debolezza mentre il non cedervi una forza¹, si vede che l'atarassia stoica è più una forza emotiva di contrasto ai rovesci della fortuna e una «buona guida» delle passioni, più che la loro assenza. L'atarassia allora ha la sua massima espressione nella forza dell'*hegemonikòn*, la facoltà che guida l'anima e grazie alla quale abbiamo il controllo su noi stessi e sulle nostre pulsioni, che si sostanzia nella massima che Seneca impartisce a Lucilio «imperare sibi maximum imperium est»² e che ha origine platonica³. La *tranquillitas* che Cicerone⁴ mutua da Panezio di Rodi è una serenità interiore e un benessere dell'umore (*euthymìa*), piuttosto che una assenza di emozione. *Apathìa* e *adiaforìa* sono poi, in realtà, l'effetto di una *metriopathìa* pensata sull'esempio del mito platonico della biga⁵. L'atarassia, legata all'*euthymìa* intesa come serenità, è un equilibrio dinamico di passioni sorretto da una fermezza altrettanto emotiva, piuttosto che l'impossibile e innaturale azzeramento delle passioni a favore di una ragione sillogistica, purificata da qualsiasi emozione. Un nuovo modo di intendere il *logos* antico, non più perfettamente coincidente con l'attuale valore semantico del termine «ragione», può restituirci un quadro più coerente di queste problematiche.

D'altro canto non si può negare che le emozioni siano spesso viste come elemento di debolezza caratteriale, e si invoca il valore della «freddezza» nelle situazioni di pericolo, di imbarazzo o quando le nostre prestazioni sono sottoposte a forte responsabilità. Emozioni, sensazioni e istinto sono considerati, nella nostra cultura, aspetti irrazionali della vita – anche dalla scienza (cfr. Kahneman, 2011) –, sulla base del classico giudizio di inferiorità conoscitiva, espresso contro questi aspetti della mente, dai testi fondamentali del pensiero occidentale.

Gli assiomi di un sistema assiomatico-deduttivo. È questo un noto problema di logica apparentemente lontano dal nostro tema, che in realtà può risultare illuminante. Gli assiomi di una scienza dimostrativa possono essere intesi come *a*) principi sempre veri e auto-evidenti, più noti delle conclusioni, su cui si fondano le dimostrazioni (concezione

aristotelica), oppure come *b*) catene di simboli né vere né false da cui «cominciare» le inferenze e le dimostrazioni dei teoremi (concezione formalista). Con l'avvento della «logica simbolica» tardo ottocentesca questi due punti di vista vengono separati, ed il punto di vista «formalista» prende il sopravvento. L'avvento delle geometrie non euclidee e le antinomie di Russell danno il colpo finale all'idea che, nei sistemi assiomatico-deduttivi, gli assiomi debbano essere auto-evidenti. Ma come assicurare coerenza (non contraddittorietà) ad un sistema deduttivo? Nel caso della scienza dimostrativa classica, data la verità degli assiomi, l'uso di regole di inferenza corrette garantiva la coerenza del sistema; se invece gli assiomi, ora, secondo il punto di vista formalista, non sono né veri né falsi, anche deducendo correttamente non si possono escludere contraddizioni (Agazzi 1990, 142-144). Nascono quindi i tre requisiti fondamentali di un sistema assiomatico-deduttivo contemporaneo: la coerenza, la completezza semantica e l'indipendenza. A) Coerenza: un sistema deduttivo deve essere in grado di farci dimostrare o refutare tutte le proposizioni formulabili in quel sistema. B) Completezza: non devono esistere proposizioni vere della teoria che non sono dimostrabili a partire dagli assiomi scelti. C) Indipendenza: ogni assioma scelto non deve potere essere deducibile da uno o più altri assiomi già scelti. Come accertarsi in particolare del requisito A), che è il più importante? Hilbert propone di risolvere questo problema tramite la «prova assoluta di coerenza di un sistema assiomatico» (ivi, 148). Secondo il programma hilbertiano, l'intero ambito della matematica si sarebbe potuto pensare come formalizzabile in tre sistemi assiomatici fondamentali: teoria degli insiemi, analisi ed aritmetica. La prova di coerenza dell'aritmetica, il più semplice dei tre sistemi, diviene così l'obiettivo in cui si impegna lungo gli anni venti la scuola hilbertiana (ivi, 144-149). Il conseguimento di tale prova aveva a che fare in modo diretto con la logica, perché l'aritmetica, della quale si tentava di dimostrare la coerenza, includeva (da Frege in poi) anche gli assiomi e le regole logiche necessarie all'elaborazione della teoria dei numeri. La ricerca sulla coerenza dell'aritmetica era dunque, contemporaneamente, uno studio sugli strumenti dimostrativi di natura logica impiegati nell'aritmetica (metalogica). Ma, per sottoporre la logica ad un'analisi critica, non si poteva fare altro che utilizzare i metodi della logica stessa. Ma questo avrebbe significato impiegare proprio quegli strumenti concettuali dei quali si voleva testare l'adeguatezza. La sola scappatoia era, in definitiva, un rassegnato e significativo ritorno

alla soluzione aristotelica: era necessario impiegare alcuni strumenti e alcuni concetti considerandoli «intuitivi» ed «evidenti», quindi come veri per sé, *sia pure limitando al massimo questo ricorso all'intuizione*. I metodi finitisti usati da Hilbert corrispondono quindi all'accettazione di metodi intuitivi, all'uso di strumenti semplici e rudimentali; la metamatemica non è, a sua volta, un sistema assiomatico-deduttivo ma una teoria contenutistica e intuitiva (ivi, 149-150). La conclusione del programma hilbertiano fu assai diversa da quanto previsto da Hilbert. Il fatto che la prova di coerenza dell'aritmetica non si possa ottenere valendosi di strumenti appartenenti allo stesso sistema formale che si utilizza per esprimere l'aritmetica elementare veniva dimostrato da Gödel nel 1931; è questo almeno uno dei sensi profondi dei due teoremi d'incompletezza e viene chiaramente espresso nel secondo teorema. È infine molto importante notare la somiglianza fra i teoremi di incompletezza di Gödel e i risultati di Tarski (1933) sulla impossibilità di dare una definizione formalmente corretta e materialmente adeguata, dunque scientificamente accettabile, del concetto di verità nel linguaggio ordinario. La definizione di verità del linguaggio colloquiale, che è il linguaggio da cui dipende tutta la semantica dei linguaggi formalizzati, deve rimanere la definizione vaga e approssimativa data da Aristotele nella *Metafisica* (Γ, 7). Coi teoremi di Gödel si infrange dunque il sogno che la ragione contemporanea sia un sistema «on bootstrap», fondato su sé stesso, ossia che possa fare a meno dell'intelletto (connesso al sistema intuitivo-percettivo-emotivo).

Ritengo che l'*intellectus* sia, in un certo senso, l'organo dello stupore, ciò che consente l'apertura della mente a quella meraviglia dalla quale la ricerca prende inizio. La meraviglia è anche una emozione, un sentire ante-predicativo, una sensazione noetica e pre-analitica che implica la constatazione da parte dell'uomo della insufficienza del proprio sapere. Non penso solo alla meraviglia platonica e aristotelica, ma anche a quella di cui parla continuamente Leibniz. Perdendo (o umiliando) quest'organo, a partire da Kant e da Hegel, la *ratio* occidentale si è fatta dogmatica e ha preteso di trovare nella natura strutture analoghe a quelle che essa andava trovando in sé. La ragione, così assolutizzata, ha anteposto il mondo del soggetto al mondo reale e ha perso la capacità di immaginare un ignoto assolutamente altro da sé, fuori dalla propria capacità di comprendere.

2. UN SUGGERIMENTO DA ARISTOTELE

L'idea del presente lavoro di ricondurre ad un movimento unitario emozioni, sensazioni e intelletto è tratta dal *De Anima* di Aristotele. I *pathe*, le *aisthèseis* e il *noèin* sono citati nel *De Anima* come un complesso unitario legato al corpo:

Pongono un problema anche le affezioni (*pathe*) dell'anima, se cioè sono tutte comuni al soggetto che le possiede, oppure se ce n'è qualcuna che sia propria della stessa anima: [...]. Per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni, risulta che l'anima non subisce e non opera (*paschein oude poièin*) nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio (*epithymèin*), e in generale della sensazione (*aisthànèsthai*), mentre il pensiero (*noèin*) assomiglia ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie di immaginazione (*phantasia*) o non opera senza immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo. [...] Sembra che anche le affezioni dell'anima abbiano tutte un legame con il corpo: l'ira, la tenerezza, la paura, la pietà, il coraggio, e inoltre la gioia, l'amore e l'odio. Infatti non appena esse si producono, il corpo subisce (*paschei*) una modificazione. [...] Ma se così stanno le cose, è manifesto che le affezioni dell'anima (*pathe*) sono forme contenute nella materia (*logoi ènyloi*). (*De Anima*, A, 1, 403a 3-25)

I *pathe* riguardano il sinolo e sono veri e propri *logoi* che pervadono la materia del corpo: questo è del massimo interesse per dimostrare il valore conoscitivo delle emozioni e per negare l'irrazionalità (ed il potere di danneggiare la vita) attribuita alle passioni dal positivismo in poi. I *pathe* contengono tanto le emozioni quanto le sensazioni, perché riguardano sia il «sentire» emotivo, sia quello percettivo. Sono «disposizioni» (*diathèseis*) immanenti in un corpo vivente, capaci di modificarne lo stato. In particolare i *pathe* sono disposizioni stabili che caratterizzano quegli esseri viventi che, oltre a possedere, come le piante, gli attributi fondamentali della vita (nutrirsi, crescere e riprodursi), hanno in più sensazione e capacità di movimento: sono dunque i viventi dotati di *psyche aisthetikè* quelli che sviluppano i *pathe*. Il riferimento alla coppia concettuale specifica *paschein* e *poièin*, riguardo alle affezioni dell'anima, indica che vi è nelle passioni una componente attiva. È chiaro che i *pathe* hanno una portata conoscitiva: sensazioni ed emozioni sono legate all'*hic et nunc* del percepire e del sentire; ma bisogna fare distinzione fra percezioni ed emozioni/sentimenti. L'aspetto specifico della percezione è la capacità dell'organo di senso di

«discriminare» tra i sensibili, ponendosi come qualcosa d'intermedio tra essi. Dal momento che il «sensorio» è in potenza tale quale i sensibili sono in atto, Aristotele afferma che non è possibile percepire le qualità degli oggetti di una intensità pari a quella del sensorio, ma solo le qualità che eccedono in più o in meno quelle del sensorio. Un oggetto può essere percepito come caldo o freddo solo se è più o meno caldo del sensorio del tatto, un discorso analogo vale per la luminosità nel caso della vista o per la rumorosità nel caso dell'udito. Ciò accade perché il sensorio costituisce un termine intermedio, dunque un «giusto mezzo», tra qualità sensibili contrarie che rappresentano gli estremi per eccesso e per difetto (cfr. *De Anima*, B, 11, 424a 1-16; Γ, 2, 426b 8ss).

La vicinanza posta fra *noèin* e *aisthànestai*, dunque fra l'intuire dell'intelletto e il sentire percettivo (cfr. *Etica Nicomachea*, Z, 11), implica una assimilazione del *noèin* ad un *paschein* di natura intellettuale. Così come nella percezione il sensorio riceve il sensibile nel modo in cui una materia viene impressionata da una «forma» sensibile, nella intellesione una certa parte dell'anima, indifferente al subire sensibile, è recettiva rispetto all'azione dell'intelligibile (che è forma conoscibile) nel senso dell'apprendere e del ritenere. L'intelletto (*nous*) è dunque separato dalle forme ed è in potenza qualsiasi forma: è l'organo tramite cui l'anima ha apprensioni intellettive (*hypolambànei*) ed esercita la facoltà di pensare «dianoeticamente», nel senso di «dia-intelligere»:

Riguardo alla parte dell'anima con cui essa conosce (*ghinòskei*) e pensa (*phronèi*) (sia questa parte separabile, sia non separabile secondo la grandezza, ma soltanto logicamente⁶) si deve ricercare quale sia la sua caratteristica specifica (*diaphoràn*) ed in quale modo il pensiero si produca (*ghìnetai to noèin*). Ora se il pensare (*to noèin*) è analogo al percepire (*aisthànestai*), consisterà in un subire (*paschein*) l'azione dell'intelligibile (*noètou*) o in qualcos'altro di simile. Questa parte dell'anima deve dunque essere impassibile (*apathès*), ma ricettiva (*dektikòn*) della forma (*eidous*), e deve essere in potenza tale qual è la forma, ma non identica ad essa; e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intellegibili. È necessario dunque, poiché l'intelletto pensa (*noèi*) tutte le cose, che sia non mescolato, come dice Anassagora, e ciò perché domini (*kratè*), ossia perché conosca (*gnorize*) [...]. Di conseguenza la sua natura non è altro che questa: essere in potenza (*dynatòs*). Di conseguenza il cosiddetto intelletto (*nous*) che appartiene all'anima (chiamo intelletto (*noun*) ciò con cui l'anima pensa (*dianoèitai*) e apprende (*hypolambànei*) non è in atto nessuno degli enti prima di pensarli (*noèin*). (*De Anima*, Γ, 4, 429a 10-24)

Nella pagina seguente di *De Anima*, Γ, 4, Aristotele continua a descrivere il modo in cui il *nous* coglie l'essenza, che è come qualcosa di separato negli oggetti materiali ma anche nelle immagini geometriche. La vicinanza fra sensazione e intelletto è fondamentale per la concezione del vero ante-predicativo: quando l'intelletto coglie ciò che una cosa è per essenza è sempre nel vero, e ciò non ha a che fare con la predicazione dianoetica di un soggetto da parte di un predicato, bensì con quel prendere contatto col vero di cui Aristotele parla in *Metafisica*, θ,10: vedere un oggetto è sempre un modo di essere nel vero, mentre una predicazione può rivelarsi anche falsa. La contemplazione delle forme prive di materia, da parte del *nous*, è espressamente non discorsiva (*De Anima*, Γ, 6, 430b 28-30). Sono questi i passi aristotelici riguardanti la verità antepredicativa sui quali Heidegger si è soffermato, tematizzando in modo specifico *Metafisica*, θ, 10, sia in *Logica. Il problema della verità* (1986, § 13, 109-122) che nella *Lettera sull'«Umanismo»* (1987, 284-285), come luogo testuale nel quale si mostra la natura pre-proposizionale e pre-espressiva della verità. Dove «pre-espressivo», è bene ricordarlo, non significa pre o a-linguistico, dal momento che qualsiasi intuizione o contemplazione ante-predicativa del vero è sempre, nell'uomo, mediata dalla sua linguisticità. Nel passo seguente lo stesso percepire e sentire antepredicativo è connesso all'alternativa fra piacere e dolore, che determina il perseguimento (*òreksis*) o il rifiuto dell'ente sentito; tali azioni, sostiene Aristotele, sono embrionalmente riconducibili all'alternativa discorsivo-dianoetica fra l'affermare e il negare⁷:

È manifesto che l'oggetto sensibile (*aisthetòn*) fa passare all'atto la facoltà sensitiva (*aisthetikòu*) che era in potenza, giacché essa non subisce né viene alterata. [...] Il percepire (*aisthànesthai*) è simile (*hòmoion*) al solo dire (*phanai*)⁸ e al pensare (*noèin*); quando invece l'oggetto è piacevole o doloroso, l'anima lo persegue o lo evita come se affermasse o negasse (*kataphàsa e apophàsa*). Provare piacere e dolore è agire con la medietà sensitiva, riguardo al bene o al male, in quanto tali. La ripulsa (*phyghè*) e l'appetizione (*òreksis*), quella in atto, sono la stessa cosa, e la facoltà appetitiva (*orektikòn*) e quella repulsiva (*pheuktikòn*) non sono diverse né fra loro né dalla facoltà sensitiva (*aisthetikòu*), benché la loro essenza sia differente. (*De Anima*, Γ, 7, 431a 4-14)

I *pathe* sono, più precisamente, gli *effetti* delle sensazioni e delle emozioni; anche desiderio e ripulsa fanno parte dei *pathe*, in un modo per cui non è facile distinguere fra le cause e gli effetti di reazione

che determinati eventi scatenano in noi. I *pathe* non si identificano esattamente con percezioni come l'odorare o il vedere, ma accompagnano sempre tali atti. Altri tipi di *pathe* sono le affezioni che subiamo quando immaginiamo (*phantasia*) o sogniamo qualcosa di pauroso o rassicurante, perché allora non siamo affetti da enti percepiti in atto, ma da realtà che noi stessi raffiguriamo, come in un dipinto, o che consideriamo possibili, o che ricordiamo. Altre ancora sono le affezioni che proviamo quando desideriamo qualcosa che si giudica essere buono e quindi desiderabile, oppure cattivo e quindi non desiderabile (cfr. *De Anima*, Γ, 3, 427b 15-24). È interessante notare che proprio come i *logoi*, ma ad un livello antepredicativo al pari delle sensazioni, le passioni/emozioni possono ingannare, se sono legate alle immagini fittizie dei sogni, oppure possono distorcere le percezioni reali, facendoci scambiare le nostre illusioni per realtà esistenti (cfr. *De Insomniis* 1, 458b 24-459a 1; 3, 460b 1-16).

La duplicità del movimento predicativo dell'affermare e del negare, connessa al sapere discorsivo, è radicata, come abbiamo visto, nel discrimine esercitato dalle emozioni che porta al desiderio o alla ripulsa, ma è distinta dal semplice contatto antepredicativo della sensazione, paragonata al *phanai* e al *noein*. Eppure sembra che, nella conclusione del suo studio sui *pathe* nel *De Anima*, Oppedisano consolidi un pregiudizio che nega valore conoscitivo ai *pathe* emotivi. Tale pregiudizio sembra dipendere sia dall'analisi aristotelica (la quale comunque attribuisce alle emozioni un certo potere conoscitivo), sia da un'inveterata tradizione che ha cristallizzato questa idea. Se le sensazioni sono quasi sempre veritiere, i *pathe* emotivi hanno in Aristotele un valore gnoseologico che rimane al livello della pura opinione, quando non scadono al livello dell'inganno (Oppedisano 2009: § 4, 27). Il pregiudizio contro i sentimenti, gli istinti e le emozioni espresso da Aristotele, in una certa misura anche da Platone⁹ e decisamente da Plotino, ha fortemente influenzato il pensiero occidentale e l'epistemologia. E questo anche se lo stesso Aristotele ammette nella *Retorica* una connessione profonda fra emozioni e giudizio *discriminativo* – come anche Oppedisano riconosce. Dalle emozioni all'intelletto Aristotele ci restituisce nel *De Anima* una struttura della conoscenza saldamente ancorata al *pathos*, ma secondo un pregiudizio di valore che relega i *pathe* al grado più basso del potere veritativo. Tale pregiudizio, salvo rare eccezioni, ha notoriamente influenzato la gnoseologia antica, tardo-antica e medievale, fino a concretizzarsi, attraverso il neoplatoni-

smo, nelle grandi epistemologie moderne di Cartesio, Locke e Leibniz, e quindi in Kant. Solo i romantici rompono con questa tradizionale inferiorità delle emozioni, col risalto da essi conferito alle sensazioni ed al sentire; ma questo non vale più già per Hegel, che ritorna saldamente al dominio del razionalismo anti-emotivo. Ma torniamo ai *pathe* del *De Anima* e alla strana distinzione razionale/irrazionale. Solo se tenute a bada ed arginate dall'unità noetico-dianoetica del *logos*, si dice, le passioni possono avere un valore positivo per la vita. Ma siamo certi che, nei momenti in cui più è necessario, sia semplicemente il *logos* calcolante o l'anima razionale la sola parte dell'anima che tiene a bada le passioni? Se sì, di che natura è il rapporto fra passioni e anima razionale?

3. EMOZIONI, COGNIZIONE ED EMBODIMENT

Il lavoro di Antonio Damasio ha dimostrato che, al contrario di una tradizione culturale che ha sempre svalutato le emozioni come elementi contrari alla ragione, esse debbano essere viste non come distorsioni irrazionali ma come la base del buon funzionamento della mente: se l'uomo perde le capacità emozionale non è più in grado di essere ragionevole. Negando recisamente il dualismo cartesiano mente-corpo, egli mette in evidenza l'azione reciproca fra corpo e cervello/mente, i quali, come pensava Spinoza, costituiscono un solo inscindibile organismo. La ragione non potrebbe funzionare correttamente senza le passioni, ovvero senza lo stretto collegamento con un corpo che offre costantemente la materia di base su cui il cervello/mente costruisce il pensiero. Damasio (1994, 58) difende a spada tratta l'idea che le emozioni siano interamente incarnate: le rappresentazioni neurali del corpo devono essere continuamente aggiornate dal corpo «vero e proprio»: tutta l'attività biochimica viene continuamente ricreata dal corpo e non può essere rappresentata nel cervello a prescindere dal corpo (cfr. Colombetti, Thompson 2008, §37). Il lavoro di Damasio è una grande dimostrazione di come le emozioni siano dimensioni cognitive di livello primario, non inferiori ai calcoli sillogistici (e non scollegati da essi), di come dunque esse siano, proprio come sostiene Aristotele, *logoi ènyloi*: discorsi di cui la materia del corpo è intrisa. Questa nuova teoria dell'interconnessione tra mondo emotivo e razionalità confuta la tradizione psicologica che confina la genesi delle emozioni nei centri

sottocorticali più antichi e meno evoluti del cervello, pregiudicandone quindi il nesso inscindibile col «pensiero razionale», il quale somiglierebbe presuntamente a puri algoritmi logici svincolati dalle emozioni¹⁰. Il *logos* non è come un arto retto dallo scheletro del calcolo sillogistico e implementato da muscoli-emozioni, tale che se toglie i muscoli delle emozioni rimane l'osso/struttura, ossia l'imperturbata linea del puro ragionamento (Colombetti, Thompson 2008, §25).

Il concetto di enattivismo (derivato da *en-action* che significa «mettere in opera», «mettere in scena»), venne largamente impiegato da Varela, Thompson e Rosch in *The embodied mind* del 1991, il testo che portò in primo piano, nelle scienze cognitive, il punto di vista della mente incarnata e contestualizzata. Secondo l'enattivismo la cognizione nasce da un'interazione dinamica tra un organismo in azione ed il suo ambiente. Ciò non potrebbe accadere se gli esseri viventi non fossero agenti autonomi che generano e mantengono la propria identità, producendo così il proprio dominio cognitivo (cfr. Colombetti, Thompson 2008, §§24-35). Il termine *enaction* è stato proposto proprio per enfatizzare la convinzione che la cognizione non sia il risultato della rappresentazione di un mondo precostituito da parte di una mente precostituita, ma che sia piuttosto l'attuazione reciproca di un mondo e di una mente sulla base della storia della varietà di azioni che un essere compie nel suo ambiente (ivi, § 27). La critica che l'enattivismo muove al concetto di rappresentazione è però una marcata debolezza di questa cornice teorica, ed appare troppo unilaterale fondare tutta la cognizione – e in definitiva tutta la vita psichica – sulle capacità e le attività senso-motorie dell'individuo, per cui non si può escludere, anche in questo nuovo approccio, la necessità della funzione mediatrice della rappresentazione.

I sistemi cognitivi naturali partecipano alla generazione del significato impegnandosi in interazioni non solo informative, ma anche trasformative: essi mettono in scena (*enact*) un mondo. Le strutture cognitive della mente emergerebbero dalle concrete dinamiche senso-motorie ricorrenti fra l'agente incarnato (*embodied*), inserito in un ambiente naturale (*embedded*), e la realtà. Inoltre la nostra mente non è riducibile esclusivamente alle strutture e alle attività presenti dentro il nostro cervello, ma «estesa» alle dinamiche fra l'individuo corporeo e gli oggetti salienti dell'ambiente fisico (Clark, Chalmers 1998). Tali dinamiche permettono all'azione di essere guidata percettivamente e fanno delle sensazioni un aspetto dell'agire. Secondo l'approccio enat-

tivo, come sottolineato da Noë (2004), la percezione non è qualcosa che «ci accade», che accade «dentro di noi», essa è piuttosto qualcosa che noi *facciamo* (cfr. Colombetti, Thompson 2008: § 33). Percepire è un tipo di azione, e richiede una conoscenza tacita e pratica di come la stimolazione sensoriale cambi al variare delle azioni che compiamo. Questa acquisizione della psicologia contemporanea non è in contrasto con Aristotele, perché, come si era notato nel passo *De Anima*, A, 1, 403a 3-25 (citato all'inizio della nostra Sezione 2) così come in *Metafisica*, A, 1, riguardo al tema dell'«amore per le sensazioni», anche Aristotele vede una componente attiva nel percepire, oltre all'aspetto passivo. Come abbiamo visto nell'analisi dei *pathe* condotta nel *De Anima*, Aristotele ha ben chiaro che la conoscenza umana è conoscenza corporea.

Il resoconto proposto da Colombetti e Thompson (2008, §§ 34-35) sulle emozioni, nella cornice teorica della mente incarnata, presenta diversi punti di contatto con la connessione che troviamo in Aristotele fra emozioni, sensazioni e noesi. Significato ed esperienza sono prodotti dalle relazioni che si instaurano tra cervello, corpo e realtà esterna. Nel contesto di questa rete di relazioni, spiccano tre modalità di attività corporea: *a*) autoregolazione dell'organismo, *b*) accoppiamento sensomotorio con l'ambiente, *c*) interazione intersoggettiva. L'autoregolazione dell'organismo è la vita stessa che produce le cangianti condizioni psico-fisiche del corpo. L'emozione e la sensazione costituiscono parte dell'attività autoregolativa dell'organismo. L'interazione intersoggettiva è una cognizione, e, allo stesso tempo, un'esperienza affettiva di sé stessi e degli altri. Il cervello umano è cruciale per queste capacità, ma è anche a sua volta modellato dalla loro messa in opera. Esperire la propria corporeità significa essere un soggetto corporeo di esperienza, un corpo vissuto e attualmente vivente (un *Leib* e non semplicemente un *Körper*). Noi esperiamo noi stessi come soggetti di movimento volontario, come soggetti di appartenenza a gruppi, come soggetti situati in un ambiente, come soggetti che percepiscono e agiscono, ecc. Le esperienze emotive (*feelings*) non consistono però in emozioni intese come eventi separati dalla *valutazione* del soggetto che le vive (cfr. Scherer 2009). Le esperienze di valutazione sono parte integrante dell'esperienza emotiva, tratti emergenti dell'organismo nel momento in cui esso produce una «interpretazione emotiva». Con la terminologia di Prinz (2004), possiamo dire che le emozioni sono «valutazioni incarnate». Questa è una posizione pienamente in linea

col resoconto aristotelico, secondo cui i *pathe* sono *logoi ènyloi*, esperienze conoscitive nelle quali non vi è alcun elemento di calcolo o di deduzione che possa essere astratto e purificato dal vissuto emotivo: valutazioni immediate della situazione vissuta.

Secondo la *Basic Emotion Theory* (BET) (Ekman, Friesen 1971), un numero limitato di emozioni sono «programmi affettivi» innati e universali, ossia presenti in tutte le culture umane; queste emozioni di base (felicità, tristezza, rabbia, paura, disgusto, sorpresa ecc.) sono costituite da programmi neurali che, una volta attivati, inducono manifestazioni specifiche nel resto del corpo (come nel viso e nel sistema nervoso autonomo). È questa una visione componenziale che risale a Cartesio (*Le passioni dell'anima*) e a san Tommaso (*Summa theologiae*, I). L'evidenza empirica tradizionalmente menzionata a sostegno della BET non è solidissima, tuttavia non è possibile negare che esista un certo grado di specificità cerebrale per un certo numero di *affect programs*. Secondo Colombetti (2017, 201) l'evidenza sperimentale è coerente con l'ipotesi che alcune emozioni siano basate su configurazioni di programmi del sistema nervoso abbastanza stabili e ricorrenti: questo non significa che tali configurazioni siano innate e panculturali, però indica che «qualcosa» nell'organismo rimane, per alcune emozioni, abbastanza invariante. Colombetti (2014, 2017) pensa che sia necessaria un'alternativa alla BET, che possa spiegare le caratteristiche biologiche comuni dei nostri episodi emotivi, ma anche la loro malleabilità e sensibilità al contesto. Concettualizzare le emozioni come configurazioni dinamiche, processi cerebrali e corporei autorganizzanti descritti dai principi della teoria dei sistemi dinamici (DST), fornisce un'alternativa adeguata alla BET che soddisfa i suoi *desiderata* (cfr. Scherer 2009). Nella cornice DST l'organismo è visto come un sistema complesso, autorganizzante, aperto e plastico, in grado di realizzare episodi emozionali dipendenti dal contesto e altamente variabili, ma schematici e ricorrenti.

In definitiva, la letteratura scientifica spiega cosa siano e a cosa servano le emozioni da un punto di vista bio-teleologico. Le emozioni hanno: *i*) una funzione di scarico/riequilibrio tramite elaborazione corporeo-cognitiva, *ii*) una funzione comunicativa fra individui della stessa e di diverse specie, *iii*) una funzione di attivazione finalizzata all'autoconservazione dell'individuo e della specie, *iv*) lo scopo di farci di sentire la bellezza della vita e la felicità: le filosofie più profonde sanno che non esiste realizzazione esistenziale che non sia emotiva. Tutta-

via la letteratura non approfondisce il fatto, rilevato da Aristotele, che le emozioni hanno *v*) un fondamentale valore conoscitivo, intuito ma largamente misconosciuto nella tradizione epistemologica, connesso anche a quel *discriminare*, inteso come stato embrionale dell'affermare e del negare, che ho indicato nella Sezione 2 di questo lavoro. Aspetti dell'*embodiment* sono pienamente presenti in autori come Aristotele e Spinoza, che hanno studiato a fondo il ruolo del corpo nella cognizione (cfr. Pennisi 2017; 2021), proprio attraverso le emozioni e la loro valenza cognitiva. In effetti, il fatto che in *Essere e tempo* (§§ 29 e 31) Heidegger leghi profondamente la comprensione antepredicativa (*Verstehen*) alla situazione emotiva è una anticipazione sconcertante delle teorie dell'*embodiment*. Nelle celebri pagine di *Essere e tempo*, § 31 (1976: 182-183), nelle quali si connette la comprensione alla situazione emotiva, Heidegger non fa altro che accogliere il «suggerimento aristotelico» di cui ho parlato nella Sezione 2. Nel § 29 (1976, 172-173), il tedesco descrive le ragioni per cui l'esser-possibile essenziale all'Esserci, il suo poter-essere connesso essenzialmente alla comprensione (dunque la libertà di scelta che sempre caratterizza l'Esserci), fa della situazione emotiva *una* delle strutture esistenziali in cui l'essere del «Ci» sempre si mantiene. Situazione emotiva e comprensione sono aspetti che caratterizzano l'Esserci immediatamente e in modo costitutivo: esse permettono l'apertura stessa dell'Esserci all'essere e al mondo; mediante il «come va» lo stato emotivo apre l'essere al suo «Ci». Il sapere proposizionale non può tematizzare questo autosentimento, perché le possibilità rivelatrici del conoscere razionale e proposizionale sono inadeguate e «successive» rispetto all'apertura originaria propria della tonalità emotiva tramite cui l'Esserci è posto innanzi al suo essere, come essere gettato nel «Ci».

Daniel Kahneman (2011) ha distinto due Sistemi nel nostro pensiero. Il Sistema 1 è caratterizzato come «veloce, automatico, frequente, emotivo» ed aderente all'inconscio; può svolgere più compiti nel medesimo tempo, usa poca energia. Il Sistema 2 è caratterizzato come «lento, faticoso, poco frequente, logico» e richiede una forte attivazione cosciente; non può occuparsi di più processi al medesimo tempo e impiega molta energia. In caso di emozioni forti, è molto difficile scavalcare il Sistema 1. I pensieri lenti, sebbene abbiano una decisiva funzione correttiva nei confronti del pensiero intuitivo-emotivo-impulsivo, compensano con grande difficoltà il meccanismo associativo del Sistema 1 (cfr. Mazzone 2021). Noi non prendiamo decisioni in

modo calcolato, al contrario, tendiamo a prendere decisioni al volo: non interpretiamo gli eventi analizzando in modo riflessivo, ma preferendo analisi euristiche. Le euristiche sono processi mentali intuitivi, scorciatoie utili, ma anche pericolose perché producono errori a causa dei «pregiudizi» (esperienze e conoscenze accumulate negli anni, *euristica della disponibilità*). Con l'*euristica dell'affetto* decidiamo in base alla simpatia dell'interlocutore; con l'*euristica intuitiva* prendiamo decisioni semplificando i casi: l'autore fa l'esempio dell'acquisto di azioni della Ford dove invece di valutare una analisi riguardante l'andamento recente delle azioni ci limitiamo al giudizio inconscio «la Ford è un'auto che mi piace». Il Sistema 1, la mente animale, è di gran lunga quello più potente e, di fatto, dirige e governa i nostri pensieri razionali. La memoria associativa del Sistema 1 elabora ad ogni istante una interpretazione coerente di quanto accade nel nostro mondo: è questa l'attività dell'io mnemonico. La distinzione fra io mnemonico (più istintivo e connesso al Sistema 1) ed io esperienziale (più razionale e connesso al Sistema 2), evidenzia una maggiore integrazione del sistema emozioni-sensazioni-intelletto che del sistema intelletto-ragione, e ciò malgrado la struttura sempre linguistica (quindi dianoetica) della noesi umana, se vista nello svolgersi del tempo. La formazione automatica dei ricordi, caratteristica del Sistema 1, ha le sue regole che possono falsare l'effettivo svolgimento degli eventi che viviamo. L'io mnemonico è soggetto ad una illusione di focalizzazione riguardo alla vita che l'io esperienziale riesce a sopportare. Secondo Kahneman noi pensiamo alla nostra vita ed a quella degli altri come ad una storia, e vogliamo che finisca bene. L'io mnemonico compone storie e le conserva per riferimenti futuri. Per quanto possa sembrare strano, io sono il mio io mnemonico: l'io esperienziale, quello che vive la mia vita concreta, è come un estraneo per me. L'io mnemonico, molto più importante dell'io esperienziale, è l'idea di noi stessi che ci costruiamo col Sistema 1. Si può dire che l'io mnemonico sia come un fotografo che decide quali dettagli inquadrare e scatta la fotografia al momento giusto, imprimendo per sempre quel ricordo nella memoria. L'io esperienziale, più oggettivo e «matematico», entra in gioco solo durante l'esperienza stessa, la fotografia scattata dall'io mnemonico verrà invece richiamata in causa infinite volte. Se dovessimo vedere nel semplice Sistema 1 di Kahneman l'*intellectus* dei filosofi moderni o addirittura il *nous* aristotelico, a parte le somiglianze, avremmo qualche problema; le cose si sistemano se confrontiamo col *nous* l'io mnemonico che lo

psicologo israeliano lega strettamente al Sistema 1. A quel punto vedremmo nell'io mnemonico depositarsi, per induzione, la storia delle nostre esperienze che viene organizzata dall'inconscio in principi di fondo: è la visione di insieme che caratterizza il *nous* aristotelico¹¹.

La macchina di Turing contiene una idea di intelligenza artificiale esclusivamente deduttiva, in cui la struttura di un algoritmo lineare (*input*, stato della macchina, operazione, *output*) pareva, ai tempi del comportamentismo¹², il modo giusto per imitare la mente umana. Il connessionismo ha mostrato che un sistema adattativo a calcolo in parallelo è molto più efficiente. Non che le macchine di Turing non eseguano gli algoritmi in parallelo: furono subito approntate macchine di Turing a più nastri che potevano determinare uno stato composito del sistema. Il fatto è che nelle reti neurali ogni nodo di strato interno (*hidden layer*) è in connessione con tutti i nodi dello strato precedente e di quello seguente, quindi alla comparsa di un *input*, ad es. un *input* percettivo, la rete si riadatta olisticamente. In una Architettura di Von Neuman (evoluzione della macchina di Turing), le operazioni di calcolo sono in serie: la CPU legge le istruzioni e i dati dalla memoria utilizzando lo stesso *bus*, quindi quando la CPU carica un'istruzione non può contemporaneamente caricare anche un dato. Un'Architettura di Harvard ha invece un processore che è in grado di accedere in modo indipendente a dati e istruzioni. Essa quindi può eseguire più compiti in contemporanea dato che può parallelizzare le operazioni di lettura e scrittura; ma non può mai eguagliare la potenza di calcolo in parallelo delle reti neurali, le quali possono anche avere livelli *fuzzy* e non binari di attivazione delle connessioni. Rispetto all'Architettura di Harvard, le reti neurali rappresentano un notevole progresso perché, pur essendo strutturate per associare determinati *output* a determinati *input*, modificano sé stesse in base alla differenza fra l'*output* risultante dal loro calcolo, causato dall'*input* cui sono esposte, e l'*output* desiderato dall'addestratore in base a quello stesso *input*, l'*expected output*. Questa modifica si realizza tramite una variazione nel livello di attivazione sinaptica (*weight*) delle connessioni fra i nodi della rete, attuata tramite *back propagation* (cfr. Licata 2015). Porre uno stimolo di fronte ai sensori in *input* di una rete neurale è uno schema molto più simile alla sensazione-intuizione umana, rispetto alla mera operazione di calcolo sequenziale della macchina di Turing.

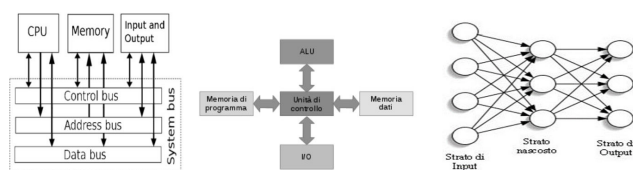


Fig.1. Architettura di von Neumann, Architettura di Harvard, Rete neurale.

Il contatto fra un *input* complesso ed un *input layer* composito, analogo alla sensazione e alla conoscenza noetico/intellettuale, innesca un calcolo che ristrutturata l'intera rete: nulla del genere avviene nelle Architetture derivate dalla macchina di Turing. Pur nella differenza abissale che separa le reti neurali dal cervello umano, è evidente quanto le reti neurali agiscano in modo più simile, per processo e struttura, al sistema ambiente/corpo-cervello, rispetto al modello Turing. In effetti possiamo riassumere il senso di questa Sezione 3 affermando che senza corpo percettivo, e senza emozioni, non ha senso parlare di intelligenza.

4. RIEPILOGO STORICO SU INTELLECTUS E RATIO

La superiorità che Platone e Aristotele accordano al *nous*, rispetto alla *diànoia*, sarà ribadita in età ellenistica con il neoplatonismo, quando Plotino assegnerà all'ipostasi della *Psychè* il grado di conoscenza mediata che è proprio della ragione, il quale è inferiore a quello di conoscenza immediata ed intuitiva che caratterizza il *Nous*. Questa concezione verrà ripresa in seguito anche da sant'Agostino, che distingue l'*intellectus*, ossia la capacità di farsi illuminare dalle verità eterne, dalla *ratio*, che è invece la facoltà di discorrere e di applicare i concetti appresi per intuizione. Per indicare le due facoltà, Agostino (*De Trinitate*, XII, 3) utilizzerà anche i termini *ratio superior* e *ratio inferior*.

Tommaso D'Aquino scrive in *Summa Theologica* (II-II, Questio 49, art. 5):

Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur a diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ex intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu.

Questa posizione di Tommaso è molto equilibrata, in essa si sente ancora l'unità del corpo del *logos* antico: la distinzione fra aspetto noetico e aspetto dianoetico del pensiero sembra rimanere ad un livello solo nominale. Nel *De unitate intellectus contra averroistas* Tommaso vede una sostanziale unità fra corpo e anima. Tramite la tesi della individualità dell'atto di intendere (*hic homo intellegit*), Tommaso dichiara che la facoltà intellettiva è una potenza dell'anima individuale che raffigura la forma sostanziale del corpo singolo. L'intelletto, come principio immateriale, compie la sua funzione indipendentemente dalla materia, ma come potenza dell'anima che è forma del corpo. Anche Tommaso quindi accoglie la profonda integrazione corporea dell'anima, in piena continuità col *De Anima* aristotelico ed in accordo con le attuali teorie dell'*embodiment*.

Cusano scrive nella *Apologia doctae ignorantiae* (h II, S. 16, Z. 1-6):

Admonuit deinde praeceptor, cum haec dixisset, ut attenderem doctam ignorantiam sic aliquem ad visum elevare quasi alta turre. «Videt enim ibi constitutus id, quod discursu vario vestigialiter quaeritur per in agro vagantem; et quantum quaerens accedit et elongatur a quaesito, ipse intuetur. Docta enim ignorantia de alta regione intellectus existens sic iudicat de ratiocinativo discursu».

Il campo d'azione della ragione viene equiparato alla vista conseguibile da un viandante, il quale può vedere solo ciò che strada facendo, di volta in volta, gli si offre in successione temporale, tramite analisi. L'attività dell'intelletto, per converso, è più simile alla prospettiva cui un individuo può accedere posizionandosi in cima ad un'altra torre. Sebbene non consegua una conoscenza particolareggiata degli stessi oggetti che il viandante va osservando sulla strada, tuttavia egli domina l'intera vallata con un onnicomprensivo sguardo d'insieme, e «giudica» tramite docta ignorantia il discorso raziocinante. L'intelletto è giudice della ragione discorsiva proprio nel senso che esso permette di cogliere, tramite un unico atto intuitivo, ciò che con la ragione può esser colto solo di volta in volta, parzialmente e limitatamente. L'elemento che caratterizza la *ratio* in quanto tale è il principio di non contraddizione. Tale principio, se da un lato permette una positiva conoscenza razionale del mondo finito, dall'altro caratterizza come limite l'attività propria della ragione rispetto a quella dell'intelletto, dal momento che per l'intelletto il PDNC non vale (ivi, h II, S. 28, Z. 15-17).

L'*intellectus videns* supera il PDNC proprio perché non è fondato sulla conoscenza discorsiva: esso consente all'uomo di cogliere l'unità come *coincidentia oppositorum*, malgrado e oltre tutte le possibili contraddizioni. L'intelletto coglie il proprio oggetto in un modo totalmente diverso dal modo in cui lo coglie la ragione; non a caso Cusano parla di *visus mentis sine discursu*. Nel *De Quaerendo Deum* (h IV, I, S. 17, 25, Z. 1-4) il tedesco afferma:

Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores.

L'intelletto presiede quindi al ragionamento così come la vista giudica dei colori: le cose razionali (proposizioni e sillogismi) vengono giudicate e trattate proprio in virtù della superiore facoltà intellettuale. L'intellezione è così per Cusano, in linea con san Tommaso e la mistica medioevale, l'unica facoltà in grado di cogliere l'assoluto¹³. Ciò che interessa a noi è che i *rationabilia* hanno un giudice: esiste cioè una attività della mente che si trova *dal lato opposto* rispetto al darsi dei giudizi (come l'occhio è opposto ai colori), e che presiede alla formazione del giudizio atomico, quello che la lingua tedesca intende come il taglio fondamentale fra soggetto e predicato: *Ur-teil*.

Nella diatriba fra Locke e Leibniz sull'intelletto, i termini *Understanding* ed *Entendement* indicano l'intera facoltà della conoscenza: l'*intellectus* non viene ancora inteso come una parte della facoltà di conoscere differente dalla *ratio*. Semplicemente l'intera capacità di conoscere viene nominata a partire dalla sua attitudine più alta. L'intelletto è la facoltà somma di apprensione della verità in san Tommaso e in Cusano, e nella tradizione aristotelica e neoplatonica della quale sono eredi; così continua ad essere per Spinoza, Leibniz e Locke, che considerano l'intelletto come il tutto della conoscenza, sulle orme di Cartesio e della scolastica (cfr. Heidegger 1986: § 10, 80-81). Cartesio aveva distinto due *actiones* nell'*intellectus*, *intuitus* e *deductio*; l'intuito, o visione, è più certo della deduzione, essendo più semplice e avendo la cosa presso di sé in maniera diretta, non indirettamente lungo il cammino di una dimostrazione. Ma in questa diatriba l'intelletto comincia ad apparire come un «contenitore» inerte di idee distinte, mentre la *ratio*, soprattutto in Leibniz, è vista come una «attività» che opera su di esse. Sebbene anche per Leibniz l'intuizione sia la somma attività di

apprensione delle idee chiare e distinte da parte dell'intelletto, mentre la ragione sia la semplice facoltà di comporre le idee, questa comincia ad apparire come un'attività specificatamente umana, di certo immensamente meno capace di conoscere rispetto all'intelletto divino, ma pur sempre positiva e disponibile. Dio conosce l'infinito senza tempo e senza mediazione deduttiva e, capace di analisi infinite *ictu oculi*, crea i suoi stessi oggetti di intellesione (cfr. *ivi*, § 10, 78). Anche per Locke l'intelletto è di fatto il contenitore mentale delle idee: la disamina del filosofo inglese è tutta incentrata sulla origine, a partire dall'esperienza sensibile, delle idee e sulla loro natura. L'accordo fra idee può essere colto in modo immediato, come nelle tautologie, oppure in modo mediato, come quando ricorriamo a lunghi ragionamenti. Nel primo caso Locke parla di *conoscenza intuitiva*, nel secondo di *conoscenza dimostrativa*, osservando che mentre la prima è certa, la seconda lo è meno, perché nei ragionamenti può annidarsi l'errore. Locke e Leibniz mantengono quella impostazione cartesiana, in linea con la tradizione scolastica e antica, secondo la quale la conoscenza intuitiva è superiore alla conoscenza dimostrativa; eppure qualcosa sta cambiando. Lo snodo decisivo nel processo di inversione di dignità fra intelletto e ragione risiede *i*) nell'importanza conferita da Leibniz alla logica e al suo storico tentativo di dotare il ragionamento umano della certezza del calcolo matematico, *ii*) nell'attribuzione del carattere di conoscenza pienamente adeguata e dunque «intellettuale» esclusivamente a Dio, e *iii*) nella crescente importanza della matematica per le nuove scienze naturali. Le verità necessarie della logica, quelle che Leibniz chiama «verità di ragione» sono conoscibili o per dimostrazione finita o per evidenza, e l'evidenza si ha solo col principio di identità $A=A$ e con gli assiomi che immediatamente da esso conseguono: il principio di non contraddizione e il principio di doppia negazione. Oltre tali assiomi dovranno intervenire il ragionamento dimostrativo e i teoremi. La ragione dimostrativa ha così, nel sistema di Leibniz, un valore pratico estremamente importante accanto all'evidenza noetica: questa rimane superiore, ma più *de nomine* che *de facto*. L'importanza dell'intelletto nella gnoseologia di Leibniz viene sottolineata da Heidegger (*ivi*, § 10, 80-82) quando, facendo riferimento al trattato *De cognitione, veritate et ideis* (C.J. Gerhardt, vol. IV: 422-426), si sottolinea che il filosofo di Hannover fornisce quattro determinazioni della conoscenza: la *cognitio* è *clara, distincta, adaequata* e *intuitiva*; se una conoscenza è *simul adaequata et intuitiva* allora è *perfectissima*. Attribuendo tale livello di

conoscenza a Dio, il filosofo di Hannover, dubita che l'uomo possa attingere un tale grado di perfezione. La conoscenza intuitiva rimane quindi la più alta, ma nasce il sospetto che l'uomo sia tagliato fuori da questo grado di conoscenza.

Oltre Aristotele e Tommaso d'Aquino, campione dell'*embodiment* è, nella tradizione occidentale, certamente Spinoza (cfr. Pennisi 2017; 2021). Sebbene creda nella matematizzazione cartesiana e galileiana delle scienze della natura, Spinoza pone l'intelletto saldamente al vertice della conoscenza. L'olandese accoglie il dualismo gnoseologico di Cartesio che problematizza la corrispondenza fra le cose extramentali e le nostre idee, secondo la negazione dell'intenzionalità tomistica. Anche per Spinoza, come per Cartesio, il pensiero rimane confinato entro il limite delle idee, ma noi sappiamo che esse sono esattamente ricalcate sulle cose, poiché idee e cose promanano entrambe, con rigoroso ordine, dalla medesima Sostanza. Pensiero ed estensione sono attributi che esprimono la medesima Sostanza: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» (*Ethica*, II, prop. VII). Tutte le idee sono corrispondenti a qualche livello di realtà, ma non tutta la conoscenza umana è posta sul medesimo piano: si deve passare da una conoscenza più imperfetta ad una più perfetta. Tre sono i gradi della conoscenza, in ascesa verso la perfezione: opinione, ragione, intelletto. I) Al livello sensibile la *opinio*, o conoscenza percettiva, è confusa; di essa ci serviamo quotidianamente, ma rimane teoreticamente povera; è legata al nesso immaginazione/sensazione, ed è influenzata dalle passioni. II) La *ratio*, si eleva al di sopra dell'opinione, ma può conoscere solo concetti generali ed è incapace di conoscere l'individuale; è il sapere proprio delle scienze, che cerca di definire e argomentare avvalendosi delle idee chiare e distinte tratte dell'intuizione (a differenza dell'opinione che opera sulle nozioni confuse delle sensazioni), ma portandosi con fatica da un aspetto all'altro della realtà. III) La conoscenza intuitiva, o *intellectus*, infine, è la conoscenza che giunge al cuore della realtà, non scorrendo, ma in modo immediato, come una visione. La parte quinta dell'*Etica* sviluppa il tema dell'amore dell'uomo verso Dio: tale amore nasce dalla visione dell'ordine necessario di tutte le cose consentita dal supremo genere di conoscenza, l'intuizione, che apre all'uomo la comprensione della propria mente *sub specie aeternitatis*, ossia come appartenente all'unica Realtà eterna¹⁴. Accompagnato da una gioia eterna, l'amore dell'uomo per Dio rappresenta la realizzazione, a livello individuale, dell'unico amore che Dio prova

per sé stesso, nella misura in cui è in grado di intendersi perfettamente quale Causa del tutto. Gli individui, quando amano quel Dio col quale condividono un'unica essenza, diventano parte consapevole dell'unica attività con cui la Sostanza divina incessantemente manifesta sé stessa¹⁵. Il vertice della vita etica è così l'*amor intellectualis Dei*, ossia l'amore per la Sostanza, amata appunto *intellettualmente*, capendo che Tutto è necessario.

Wolff è certamente l'autore che, portando alle estreme conseguenze l'interesse e la fiducia di Leibniz per la dimostrazione logica, determinerà, con la sua influenza su Kant, l'inversione di dignità conoscitiva fra intelletto e ragione. Seguendo il logicismo dimostrativo di Leibniz, Wolff considerò l'*intellectus* una «*Facultas res distincte repraesentandi*» (*Psychologia empirica*, § 483) mentre definì la *ratio* una «*Facultas nexum veritatum universalium perspiciendi*» (*Psychologia empirica*, § 275). Ben prima della *Psychologia empirica*, che è del 1732, aveva scritto nella *Metafisica tedesca* del 1719: «*Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset Vernunft*» (§ 368). Così la *ratio* illuministica diviene in Germania, capovolgendo una millenaria tradizione filosofica, la facoltà di vedere insieme le verità del ragionamento, ossia una vera e propria intuizione sintetica. I verbi e i sostantivi di percezione visiva, impiegati da Wolff per definire la ragione lo confermano: *perspicio*, *Einsicht*, *einzusehen*.

Sulla base di questa impostazione Kant considererà la *Vernunft* l'organo superiore della conoscenza sintetica ed il *Verstand* la facoltà entro la quale si strutturano concetti e categorie, ma alla quale rimane preclusa la conoscenza del noumeno: la *Vernunft* è il campo dell'attività conoscitiva che abbraccia e supera l'intelletto. Se l'intelletto è la *facoltà delle regole* preposte a unificare il molteplice della sensazione nel fenomeno, la ragione è la *facoltà dei principi*, attraverso le regole dell'intelletto, che si erge sinteticamente verso l'Incondizionato, cadendo così nei paralogismi (KrV, 2019: 533-539, Introduzione alla *Dialettica Transcendentale*). Per fare funzionare questa architettura Kant deve relegare l'intuizione ad attività meramente percettiva, che riunifica il materiale sensibile e sottostà all'intelletto come *materia*, ma non essendone l'attività (Ivi: 167-173, Introduzione alla *Logica trascendentale*). Il *Verstand* umano è «non intuitivo ma discorsivo» (Ivi: 191-193, *Analitica trascendentale*, *Analitica dei concetti*, Capitolo primo, Sezione prima) tramite la *Verbindung*, la sintesi fra soggetto e predicato che esso

realizza grazie alla «facoltà di giudizio»; inoltre la tavola delle categorie viene tratta da quella dei giudizi: è questo un rovesciamento ed un tradimento del *nous* platonico e aristotelico, perché è come se la visione intellettuale dei concetti più generali provenisse dal sapere discorsivo e ad esso fosse sottoposta. Nel Capitolo terzo del Libro secondo della *Analitica trascendentale*, intitolato *Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in phaenomena e noumena* (Ivi: 451-483), Kant riconosce che l'intelletto umano sarebbe fatto per l'intuizione del noumeno, ma siccome la conoscenza umana è confinata alla realtà sensibile, solo l'intuizione sensibile può costituire il materiale di una conoscenza valida. Esiste un altro modo intuitivo di conoscere, scevro dalla sensibilità, che è superiore al sapere umano ed alla *Vernunft*: è un conoscere che attinge il noumeno tramite intuizione intellettuale (*intellektuelle Anschauung*). Tale intuizione aprirebbe il mondo delle cose in sé per via intellettuale, ma da questa facoltà il conoscere umano è escluso. È questo l'unico legame che Kant mantiene con la tradizionale superiorità dell'intelletto; e tale legame, come si vede, è connesso alla posizione di Leibniz.

L'ambito della logica che si occupa delle idee della ragione è la dialettica, attività che porta ad illusioni e paralogismi, e, insieme, attività critica di questi stessi errori (cfr. ivi, 167-185). In questo modo il percorso ascensivo del conoscere che Platone aveva delineato nella *Repubblica* (VI, 509d-510a), per il quale lo stadio dialettico rimaneva inferiore allo stato noetico e *visivo*, viene sovvertito. Il ruolo peculiare attribuito dai sofisti, da Platone, da Aristotele e dalla tradizione neoplatonica (con le dovute differenze) alla ragione dianoetica era quello di una attività intesa come capacità di contraddire ma anche di scomporre un concetto nelle sue componenti secondo le regole della diairesi e della sintesi, al fine di ricostruire quella rete di connessioni concettuali (definizioni) che determinano gli enti: il sillogismo e le inferenze erano gli strumenti che divisione e sintesi permettevano e tramite i quali venivano realizzate. Ma la dialettica così intesa, fino a Spinoza, era situata a un livello inferiore rispetto alla visione omnicomprensiva *sine discursu* dell'intelletto. Kant – seguendo le tesi psicologiche di Wolff, e spinto dal successo del connubio fra logica, matematica e scienze naturali sulle quali si fondava il sistema di Leibniz – capovolge questa gerarchia assegnando alla ragione un ruolo supremo, in forza della sua attività dialettica e critica. Tale attività, come era per gli antichi, consisteva nel collegare i concetti tra loro, ma Kant assegna ora ad essa anche quel

potere di *visione* sintetica di insieme, fino alla contemplazione delle idee, che la tradizione aveva sempre attribuito all'intelletto. Le idee della ragione non hanno tuttavia per Kant una funzione *costitutiva* del conoscere, ma solo *regolativa*: non le danno il contenuto ma ne indicano il percorso ed il senso. Attribuire loro un valore ontologico avrebbe significato cadere nelle antinomie. La dialettica deve servire piuttosto come attività critica dei giudizi che trascendono l'esperienza, poiché travalicare il mondo dei fenomeni significa perdere la fondatezza del sapere.

La concezione kantiana della dialettica, intesa come esercizio critico di riconoscimento dei propri limiti, viene ripresa da Fichte e Schelling; essi le attribuiscono non solo la capacità di riconoscere i limiti dell'Io, ma anche la facoltà di *porre* ontologicamente tali limiti. La dialettica diviene nei due idealisti lo strumento trascendentale attraverso cui si articola l'attività dell'Io. Percorrendo le tappe della dialettica, la ragione di Fichte e Schelling, pur con modalità e secondo interessi molto diversi, riconduce l'intera realtà alla scienza, anche se essa si limita a riconoscere, ma non a *produrre*, l'atto creativo con cui il soggetto pone l'oggetto. Questo atto, in ossequio alla tradizione precedente a Kant, resta prerogativa di una suprema intuizione intellettuale. Nei due idealisti la ragione mantiene così un aspetto finito, poiché si limita a ricostruire per via teorica il processo con cui l'Io crea il mondo, senza giungere però a cogliere l'Incondizionato. Per accedere all'Assoluto Fichte propone la via etica, mentre Schelling quella estetica, secondo percorsi che si distaccano dal piano della razionalità.

Come si vede nel capitolo terzo della *Fenomenologia dello spirito*, intitolato *Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*, alla fine dello sviluppo della Coscienza, l'intelletto è sulla via verso la *Vernunft*, la prima delle quattro figure (AA)¹⁶ cui è dedicata la terza Sezione dell'opera, C, che non ha un titolo proprio. Hegel accoglie il rapporto kantiano tra intelletto e ragione e afferma la superiorità assoluta della ragione sintetica. L'intelletto, pur oltrepassando ora la barriera fra fenomeno e noumeno, opera distinzioni e produce una conoscenza astratta. Spetta alla ragione superare le astrazioni dell'intelletto per attingere l'universale concreto. L'intelletto cristallizza astrattamente quelle determinazioni che il procedere dialettico della ragione mostra come vive e in movimento. L'intelletto è la facoltà del dividere e del classificare che separa e irrigidisce i concetti, la ragione è la facoltà che li mette in movimento cogliendone l'unità. Se l'intelletto può essere

applicato alle scienze particolari, la ragione è in grado di soddisfare il superiore domandare filosofico. In Hegel la ragione non è più vittima di paralogismi e non porta ad idee antinomiche che vanno ingiustamente oltre il limite dell'esperienza: l'antinomia si fa contraddizione, diviene il cuore della ragione dialettica. La ragione è lo stadio in cui la coscienza comincia a riconoscersi come spirito e lo spirito diviene sapere assoluto, nel momento in cui scopre che la dialettica, che si muove tramite contraddizione, è scienza delle idee e della verità. Hegel viola la logica classica e postula per la ragione discorsiva un potere fondazionale che i teoremi di Gödel le negheranno. Il tedesco capovolge la tesi di Cusano, affermando che l'intelletto è vincolato al principio di non contraddizione, mentre la ragione è in grado di superarlo tramite la propria funzione sintetica. Ma così facendo non tiene presente che l'intelletto di Cusano ha una natura visiva e pre-espressiva, è *sine discursu*, mentre la ragione hegeliana è discorsiva: anche Hegel, come Kant, si serve della ricchezza semantica del linguaggio naturale per conferire alla ragione il potere sintetico di svincolarsi dal PDNC: in tal modo Hegel non distingue fra logica e linguaggio colloquiale. L'intuizione intellettuale era stata rivendicata da Fichte e Schelling, rispetto all'intelletto divisivo di Kant, come superiore alla ragione, mutuandola proprio da Kant e dalla tradizione, ed attribuendola al pensiero umano. Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* (1996: 41-42) Hegel giudica il fatto che Fichte e Schelling abbiano posto l'intelletto in una posizione teoretica più alta, rispetto alla ragione, come una «fantasticheria romantica» (*Romantische Schwärmerei*)¹⁷.

In Hegel la ragione non ha solo un valore epistemologico, come era stato nella tradizione: sulla base di un idealismo che vuole conciliare il soggettivismo di Fichte e l'oggettivismo (spinozista) di Schelling, nella cancellazione della distinzione fra soggetto e oggetto, la ragione acquisisce una valenza ontologica. Nel capitolo quinto della *Fenomenologia dello spirito*, *Certezza e verità della ragione*, che apre la terza sezione senza nome dell'opera (C), Hegel (1996: 148) scrive: «La ragione è la certezza di essere ogni realtà: così l'idealismo esprime il concetto della ragione». Nella prima parte di questo capitolo, *Ragione osservativa*, la ragione scopre di essere essa stessa il mondo. Qui Hegel richiama tutto il percorso della conoscenza descritto nei capitoli precedenti: certezza sensibile, percezione, intelletto, autocoscienza. Tutto però adesso si trova su un piano più elevato, perché adesso la ragione conosce il proprio oggetto non sentendolo come

estraneo, ma come parte di sé. Adesso si conosce sul serio l'essenza delle cose e la piena dimensione dell'universale: è qui che il sapere diventa scienza. L'intelletto rappresentava una facoltà dell'astrazione che irrigidiva le opposizioni, della realtà e del pensiero, trasformandole in dualismi inconciliabili: le forze che opponendosi accompagnano il dispiegarsi dell'intelletto. La ragione, invece, è in grado di cogliere la connessione dialettica che esiste tra gli opposti, i quali – entrando continuamente in contraddizione tra loro e dando luogo a continue sintesi – provocano l'incessante movimento che costituisce la realtà vivente. Nella sua valenza ontologica la ragione può quindi affermare: «Tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che razionale è reale» (Prefazione a *Lineamenti di filosofia del diritto*, 1954: 15). Tirannide della ragione deduttiva dunque, scomparsa della funzione sintetica e *visiva* dell'intelletto, estremizzazione dell'idea moderna che il soggetto sia l'ambito di studio per comprendere la realtà, fino alla presupposizione che la dimensione razionale-deduttivo della mente si identifichi con la struttura della realtà. Oscuramento dell'intelletto come organo della meraviglia, del non sapere, sede di verità che il linguaggio non può esprimere, organo del *Fragen* e della meditazione. È appena il caso di notare che il colpo al cuore alla tradizione filosofica tedesca (ma anche alla nascente tradizione analitica), vibrato da Heidegger con la sua polemica contro il pensiero calcolante, viene condotto tramite un pensiero noetico dell'essere che è analogo ed avvicicabile all'*intellectus sine discursu* di san Tommaso e di Cusano, sebbene da esso si discosti per varie ragioni.

Questo riepilogo dovrebbe gettare una nuova luce sul senso dell'aggettivo «razionalista», impiegato da diversi decenni per caratterizzare un certo indirizzo della filosofia moderna in contrapposizione ad «empirista». Non considero Locke meno razionalista di Leibniz (a meno che non sia «razionalismo» la personale propensione del tedesco per la logica e la matematica). Il loro disaccordo non riguardava la strutturazione delle facoltà cognitive, per entrambi l'*intuitus* è una modalità di conoscere superiore alla *ratio*; il disaccordo sostanziale riguardava l'esistenza o meno di idee innate, dunque qualcosa inerente alla struttura dell'*intellectus*. Né Cartesio può essere considerato meno empirista di Locke: lo dimostra la sua stima per le scienze naturali; il fatto che si sia dedicato a studi algebrici e geometrici non nega in alcun modo la sua attenzione alla sfera dell'esperienza. Né si può negare l'empirismo di Spinoza solo perché fu un cartesiano. Il gradimento di

Cartesio, Leibniz e Spinoza per la matematica non li rende più razionalisti di Locke e Hume: essi mantengono una concezione tradizionale della gnoseologia, per la quale la ragione è una facoltà discorsiva subordinata dell'intelletto e l'esperienza sensibile rappresenta la base ed il primo stadio del conoscere. Razionalisti in modo sostanziale sono invece Wolff, Kant e soprattutto Hegel, per la rilevanza spropositata che hanno dato alla *Vernunft*. Razionalista è Marx, che accoglie pienamente il metodo dialettico di Hegel e lo applica all'economia e alla sociologia, facendone, col materialismo dialettico, una dittatura della ragione. Così come razionalisti, di un razionalismo empirista, sono i filosofi del circolo di Vienna e i neopositivisti logici, che hanno attribuito alla formalizzazione dell'attività inferenziale, all'atteggiamento logico e al pensiero calcolante meriti che vanno al di là di un giudizio sensato; e questo perché convogliavano in un unico movimento la cancellazione della metafisica, la soppressione dell'*intellectus* come organo dello stupore, e l'esaltazione del razionalismo empirista e materialista. Tarski e Gödel hanno assestato colpi decisivi a questa fiducia sfrenata nella ragione calcolante, a quella che sant'Agostino chiama *ratio inferior*. Le congetture di Popper, il modo in cui Feyerabend e Lakatos descrivono il metodo scientifico, oltre che le pratiche effettive degli scienziati, non fanno che dimostrare quali abbagli e quali errori possono derivare da un pensiero calcolante che dimentica il plesso verticale emozione/sensazione/intelletto e che applica le sue catene inferenziali alla scienza e alla vita senza tenere conto della noesi.

5. LA SOLUZIONE IN ARISTOTELE

È dunque errata l'immagine secondo cui una ragione calcolatrice scivola dall'emotività controllerebbe emozioni e sentimenti come se questi fossero il mondo dell'assolutamente irrazionale, lo si vede in modo conclamato in alcuni passi dell'*Etica Nicomachea* (A 13 e Z 2). Nel mito della biga alata del *Fedro* platonico, chi conduce il carro non conduce, distaccato, esercitando un potere assoluto sui due cavalli: il suo operare non viene rappresentato come un imperturbato calcolo del *logos* in totale separazione rispetto alla componente emotiva. Come si legge testualmente nel dialogo (247c 5-d 4), l'auriga è il *nous*, quella parte dell'anima capace di contemplare l'essere e le idee. Il *logos*, tranne che nei brani nei quali assume espressamente questo significato, non è

puro calcolo dianoetico della *ratio*, ma unione di *nous* e *diànoia* nella quale il *nous* è preponderante, così come il Sistema 1 di Kahneman è preponderante sul Sistema 2, salvo che in occasioni specifiche. Questo implica che la sfera semantica del *logos* antico non è sovrapponibile sulla sfera semantica della «ragione» contemporanea: il *logos* antico è quasi sempre unione di ciò che i moderni chiamavano «intellectus» e «ratio», di noesi e dianoesi. Alcuni brani di *Etica Nicomachea* A, 13, chiariranno questa circostanza.

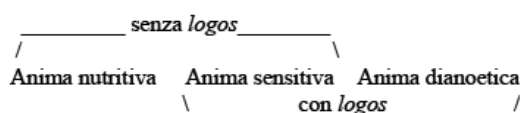
una parte di essa [dell'anima] è irrazionale (*àlogon*), e l'altra è fornita di ragione (*logon echon*).[...] Di quella irrazionale (*alògou*), poi, una parte sembra essere comune anche ai vegetali (intendo quella che è causa della nutrizione e dell'accrescimento), giacché tale facoltà (*dýnamin*) dell'anima si può ammettere in tutti gli esseri che si nutrono [...]. Sembra poi che ci sia anche un'altra facoltà naturale (*physis*) dell'anima, irrazionale (*àlogos*), ma tuttavia in qualche modo partecipe di ragione (*logou*). (1102a 28-b 14)

Infatti, noi lodiamo, sia dell'uomo continente sia di quello incontinente, la ragione (*logon*), cioè la parte razionale (*to logon echon*) dell'anima, giacché è essa che li esorta (*parakalèi*) alle azioni più nobili (*bèltista*). È manifesto poi in essi anche un altro elemento, che, per natura, è estraneo (*ti para*) alla ragione, e combatte e contrasta la ragione. Proprio come le membra paralizzate: quando uno si propone di muoverle a destra, si volgono, al contrario, a sinistra; così avviene anche per l'anima: le inclinazioni degli incontinenti, infatti, si volgono in direzioni contrarie. [...] Nondimeno, certo, dobbiamo pensare che nell'anima ci sia qualcosa di estraneo (*ti para*) alla ragione, che ad essa si oppone e resiste.[...]. Anche questo elemento, poi, partecipa, manifestatamente, della ragione (*logou*) come abbiamo detto: nell'uomo continente ubbidisce di certo alla ragione (*logo*), e forse ancor è più docile nell'uomo temperante ed in quello coraggioso, giacché in essi tutto è in armonia con la ragione (*homophonèi to logo*). Dunque è manifesto che anche l'elemento irrazionale è duplice (*àlogon ditton*). (1102b 14-29)

La parte vegetativa (*phytikòn*) non partecipa per niente della ragione (*logo*), mentre la facoltà del desiderio (*epithymetikòn*) e, in generale, degli appetiti (*orektikòn*), ne partecipa in qualche modo, in quanto le dà ascolto (*katekoòn*) e le ubbidisce (*peitharchikòn*). E questo nel senso in cui anche diciamo «accettare la ragione (*echein logon*)» del padre e degli amici, e non nel senso in cui diciamo «comprendere la ragione (*echein logon*)» delle dimostrazioni matematiche (*mathematikòn*). E che l'elemento irrazionale (*àlogon*) in qualche modo si lasci determinare (*pèithetai*) dalla ragione (*logou*), lo mostrano gli ammonimenti, i rimproveri e tutti i tipi di

esortazione. Ma se è necessario dire che anche questo elemento partecipa della ragione (*logon echein*), allora anche la parte che possiede la ragione sarà duplice (*ditton to logon echon*): l'una la possiederà in senso proprio e in sé stessa (*kyrios kai en ayto*), l'altra nel senso che le dà ascolto (*akus-tikòn*) come ad un padre. (1102b 29-1103a 3)

La tripartizione dell'anima, in Aristotele, assume dunque questa forma:



Questa *anima ibrida (ditton)*, quella sensitiva o desiderativa, è l'ambito specifico per l'esercizio delle virtù etiche. La virtù etica è infatti una *homophonìa* della componente emotivo/sensitiva col *logos*: la capacità di discorso ed emotività di guardare nella stessa direzione. Vediamo in *Etica Nicomachea*, Z 2, cosa accade quando questa divisione/unità fra le parti dell'anima deve passare all'azione:

Orbene, il principio dell'azione è la scelta (*proairesis*) [...] e i principi della scelta sono il desiderio (*oreksis*) e il calcolo (*logos*) dei mezzi per raggiungere il fine. Dunque, la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero (*nou kai dianòias*) né senza disposizione morale (*ethikès hèkseos*), giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero (*dianòias*) e senza carattere (*ethous*). Il pensiero (*diànnoia*) di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere un fine, cioè il pensiero pratico (*praktikè*). [...]. Perciò la scelta è intelletto che desidera (*orektikòs nous*) o desiderio che ragiona (*òreksis dianoetikè*), e tale principio è l'uomo. (1139a 31-1139b 5)

Non c'è dunque opposizione drammatica fra deliberazione deduttivo/ragionativa da pensiero lento (*diànnoia*) e impulso emotivo/sensoriale/intellettivo da pensiero veloce su cui ragionare, ma una integrazione gerarchica in cui il *nous* rimane in posizione di controllore. La parte dell'anima noetica che intuisce e calcola i giusti mezzi per i giusti fini (*dianoetikè*), quella che ha il *logos* in sé stessa in senso proprio, e la parte dell'anima che può ascoltare il *logos*, sono anzi qui indicate come entrambe intellettive (*noetikòn*). Se la parte sensitiva dell'anima è riottosa e si oppone alla visione del bene – ad esempio

nell'incontinente – essa verrà convinta con l'intera potenza del *logos*, tramite le esortazioni e gli ammonimenti emotivi del linguaggio colloquiale (e non esclusivamente col calcolo logico della matematica) perché essi non sono estranei al *logos*; sono anzi una dotazione naturale intrinseca al *logos*. Per la corretta scelta è necessario *tutto* il *logos*, con la componente dianoetica guidata dal *nous* ed il radicamento di questo nell'apertura sensoriale ed emotiva. Se l'*orthos logos* con cui si apre il sesto libro dell'*Etica Nicomachea* è il mirare ad un bersaglio (il giusto mezzo) che viene colto come appropriato, rispetto ad estremi visti nel contesto di una dotazione naturale, solo come *nous orektikòs* (l'intelletto che è di per sé desiderativo) e *òreksis dianoetikè* (desiderio che si dispone a calcolare per ottenere il giusto fine) l'uomo può essere principio dell'agire. Per questo Aristotele dice che l'anima sensitiva, pur potendo ricadere nell'eccesso e nell'errore, dà ascolto al *logos*; sarebbe strano il contrario, perché è chiaro che desideri, passioni, impulsi istintivi e sentimenti sono ben dosati dalla natura e rappresentano la base per l'azione, non l'elemento irrazionale che disturba l'azione. Quando si rischia un eccesso la parte sensitiva deve seguire la parte di anima che ha il *logos* in senso proprio, e farsi persuadere proprio come noi ci facciamo persuadere da nostro padre e dai nostri amici, «e non come ci faremmo convincere da una dimostrazione matematica puramente deduttiva» perché in questo *logos* del padre e degli amici ci sono il *nous*, le sensazioni e le emozioni. Il fatto che Aristotele escluda *espressamente* che la parte sensitiva dell'anima si faccia convincere «come ci si convince delle dimostrazioni matematiche» è uno degli argomenti principali della precedenza gerarchica del *nous* sensitivo ed emotivo nel rapporto con la *diànoia*, e dunque una forte prova a favore della architettura cognitiva che ho delineato in questo lavoro.

Ora comprendiamo il motivo per cui ci risultava incomprensibile la distinzione razionale/irrazionale: tale distinzione, a partire dal razionalismo kantiano-hegeliano che il positivismo scientifico ha trasferito alla nostra epoca, pone la ragione dianoetica calcolante da un lato e il plesso noetico emozioni-sensazioni-intelletto intuitivo dall'altra (quasi fosse irrazionale), creando questa opposizione inesistente e incomprensibile:

Razionale | (emozioni-sensazioni-intuizione-intelletto → Irrazionale

L'odierna opposizione razionale/irrazionale non tiene conto della componente noetica e la confina sbrigativamente nell'irrazionale,

distruggendo la comprensibilità e il valore epistemologico della opposizione aristotelica fra *àlogon* e *logon echon*, che aveva invece questa forma:

Logon echon ← emozioni-sensazioni-intuizione-intelletto) | *Àlogon*

Ben più comprensibile è, come si vede, l'opposizione originale posta da Aristotele fra *àlogon* (nella quale rimane confinata l'anima nutritiva) e *logon echon* comprendente l'anima dianoetica guidata dal *nous* e l'anima sensitiva. Rispetto all'opposizione aristotelica, la distinzione contemporanea razionale/irrazionale è un calco profondamente infedele e fuorviante. Ciò che è *logon echon* non distingue fra *intellectus* e *ratio*, li comprende entrambi nel giusto rapporto dinamico di precedenza del *nous*; ciò che è *àlogon* è solo un processo biofisico (nutrizione, accrescimento) in cui il *logos*, con le sue caratteristiche sia noetiche che dianoetiche, viene meno.

Questa soluzione aristotelica di un *logos* che contiene sia l'aspetto noetico-emotivo-sensitivo che l'aspetto dianoetico-razionale del pensiero è in contrasto con la tradizionale recezione del mito della biga nel *Fedro* (246a-249d) di Platone, viziata dall'immagine secondo cui l'auriga corrisponderebbe ad una fredda capacità di calcolo separata dall'elemento emotivo e posta in posizione di controllo rispetto a questo: l'elemento razionale dell'anima eserciterebbe il suo controllo sulle passioni come una guida separata da esse e non emotiva. È questa una *vulgata* del tutto fuorviante, proprio nel senso indicato da questo studio. Nel testo platonico l'auriga è esplicitamente identificato col *nous* nella sua funzione di intuizione dia-intellettiva (247c 5-d 4) inseparabile dalle emozioni, e non vi è riferimento alcuno ad un'anima razionale o calcolatrice. L'immagine della biga inoltre, anche se fa riferimento alla connessione di un elemento che guida con un elemento guidato, parla più della unità dell'anima e di una integrazione fra componenti emotive (il carro alato legato ai cavalli) e cosciente autocontrollo noetico (l'auriga). Se qualcosa guida il carro alato questo non è il puro dedurre e sillogizzare, ma anzitutto la facoltà intuitiva e la consapevolezza di sé dell'anima, nella sua situazione emotiva.

Memoriae Patris Carissimi Dicitum

Gaetano Licata
 Università degli Studi di Palermo
 Dipartimento di Scienze Umanistiche (SUM)
 Via Catania 166
 90141, Palermo (Italy)
 ninnilicata@gmail.com
<https://orcid.org>

ENDNOTES

- ¹ Marco Aurelio, *Colloqui con sé stesso*, 4, 48.
² Seneca, *Lettere a Lucilio*, CXIII, 30.
³ Platone, *Gorgia*, 491d.
⁴ Cicerone, *De finibus*, 5, 8, 23.
⁵ Platone, *Fedro*, 246a-b.
⁶ Cfr. *Etica Nicomachea*, A, 13, 1102a 28-33.
⁷ Su *òreksis* come connessa all'affermare e fuga al negare, cfr. *Etica Nicomachea*, Z 2, 1139a 21-26.
⁸ Il *phanai*, il dire, è ben distinto dal *kataphànai*, l'affermare, in *De Interpretatione*, 4. È un tema richiamato da Heidegger (1986, § 13, 109-114).
⁹ Si pensi alla similitudine della linea in *Repubblica*, VI, 509d-510a.
¹⁰ Secondo la visione anatomico-evoluzionistica del «cervello tripartito» di MacLean (1973, 1985), a parere del quale però la tripartizione preluderebbe ad una piena integrazione unitaria.
¹¹ Cfr. *Analitici Secondi* A, 18, 81b; B, 7, 92a-92b; B, 19, 99b; 100b.
¹² Cfr. Pennisi (2017, 240-242).
¹³ Cfr. Heidegger (1986, § 10, 82-83).
¹⁴ Cfr. B. Spinoza, *Etica*, parte V, prop. XX, scolio; in Spinoza (Opere, 2007: 1069).
¹⁵ Cfr. *ivi*, prop. XXXVI; in Spinoza (*ivi*:1079).
¹⁶ Le altre figure della Sezione C sono: Spirito (BB), Religione (CC), Sapere assoluto (DD).
¹⁷ Cfr. Stekeler-Weithofer (2010: 72).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxford, Oxford University Press, 1949.
Aristotelis Etica Nicomachea, recognovit brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford, Oxford University Press, 1959.
Aristotelis Ars Rhetorica, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1959.

- Aristotelis De Anima*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- Arnim, H. von, 1904, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, volume I, Milano, Bompiani, 2002.
- Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*, cura et studio W.J. Mountain, auxiliante F. Glorie, in Augustinus, *Opera omnia*: 16.1-2; Corpus Christianorum, Series latina voll 50-50A, Turnholti, Brepols, 1968.
- Agazzi E., *La logica simbolica*, Brescia, La Scuola, 1990, pp. 144-149.
- M. Tulli Ciceronis, *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, 2 voll. Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1998.
- Ceruzzi P.E. (1988), *A History of Modern Computing*, Cambridge, MA, MIT Press; trad. it. di M. Pacifico, *Storia dell'informatica. Dai primi computer digitali all'era di internet*, Milano, Apogeo, 2005.
- Clark A., Chalmers D. (1998), *The Extended Mind*, in «Analysis», 58, pp. 7-19.
- Colombetti G. (2014), *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Colombetti G. (2017), *Emozioni come sistemi dinamici*, in «Sistemi Intelligenti», 29(1), pp. 195-220.
- Colombetti G., Thompson E. (2008), *Il corpo e il vissuto affettivo: verso un approccio «enattivo» allo studio delle emozioni*, in «Rivista di estetica» [Online], 37, 2008, pp. 77-96, <http://journals.openedition.org/estetica/1982>.
- Nicolai de Cusa, *Opera omnia*, Iussu et auctoritate academiae litterarum heidelbergensis, ad codicum fidem edita, 20 voll., in particolare: I De docta ignorantia; II Apologia doctae ignorantiae; IV Opuscula, I (De deo abscondito, De quaerendo deum, De filiatione dei, De dato patris luminum, De coniectura de ultimis diebus, De genesi), ediderunt E. Hoffmann, R. Klibansky, K. Bormann, P. Wilpert, H. Bascour, G. Kallen, editio stereotypa praefatione editoris altera et addendis corrigendis aucta, Hamburgi, in aedibus Felicis Meiner, 1932-2007.
- Damasio A.R. (1994), *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam.
- Damasio A.R. (2003), *Looking for Spinoza*, Orlando, Harcourt.
- Descartes R. (1637), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode*; trad. it. di L. Urbani Ulivi (ed.), *Discorso sul metodo*, Milano, Bompiani, 2002.
- Descartes R. (1649), *Les passions de l'ame*, Henry Le Gras, Paris; trad. it. di S. Obinu, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003.
- Ekman P., Friesen W.V. (1971), *Constants Across Cultures in the Face and Emotion*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 17, pp. 124-129.

- Heidegger M. (1976), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann; trad. it di U.M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano, Mursia, 1986.
- Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen-Halle a.d.S., Max Niemeyer; *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Milano, Longanesi, 1976.
- Heidegger M. (1947), *Brief über den »Humanismus«*, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann; trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«Umanismo»*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987.
- Hegel G.W.F. (1807), *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg, J.A. Goebhardt; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1996 (1933¹).
- Hegel G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Nicolai; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1954 (1999).
- Husserl E. (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ein Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Walter Biemel (ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 2015 (1961).
- Kahneman D. (2011), *Thinking, Fast and Slow*, New York, Ferrar, Straus & Giroux.
- Kant I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, J.F. Hartknoch; *Fondazione della metafisica dei costumi*, F. Gonnelli (ed.), Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Kant I. (1786), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, J.F. Hartknoch; trad. it. di L. Galavani, Bologna, Cappelli, 1959.
- Kant I. (1787), *Kritik der Reinen Vernunft*, Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, bei Riga, J.F. Hartknoch, 1787 (1st 1781); trad. it. di C. Esposito (ed.), *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 2019.
- Leibniz G.W. (1672), *Confessio philosophi. Das Glaubenbekenntnis des Philosophen. Ein Dialog*, Otto Saame (ed.), Zweite, durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- Leibniz G.W. (1684), *De cognitione, veritate et ideis*, in Leibniz G.W. (1931), *Die Philosophische Schriften*, 7 Voll., edited by C.I. Gerhardt, Leipzig, Lorenz (Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1890), vol. IV, pp. 422-426.
- Leibniz G.W. (1705), *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in G.W. Leibniz, *Oeuvres philosophiques latines et françoises*, R.E. Raspe (ed.), Amsterdam-Leipzig, 1765; trad. it. in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, 2 voll., Torino, Utet, 1963.
- Leibniz G.W. (1714), *La monadologia*, in *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Roma-Bari, Laterza, 1963.
- Licata G. (2007), *Teoria platonica del linguaggio. Prospettive sul concetto di verità*, Genova, Il Melangolo.
- Licata G. (2015), *Are Neural Networks Imitations of Mind?*, in «Journal of Computer Science and System Biology», 8(3), pp. 124-126, <https://www.hi>

- larispublisher.com/open-access/are-neural-networks-imitations-of-mind-jcsb-1000179.pdf.
- Licata G. (2018), *Incontinenza, scienza e phrònesis: la razionalità tecnica e la trattazione aristotelica della felicità*, in C. Agnello, R. Caldarone, A. Cicatello, R.M. Lupo (eds.), *Il campo della metafisica. Studi in onore di Giuseppe Nicolaci*, Palermo, Palermo University Press, pp. 303-318.
- Locke J. (1690), *An Essay Concerning Humane Understanding*, London, Thomas Basset; trad. it. di V. Cicero e M.G. D'Amico, *Saggio sull'Intelletto Umano*, Milano, Bompiani, 2004.
- The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, edited by A.S.L. Farquharson: with translation and commentary, 2 voll., Oxford, Clarendon Press, 1944.
- MacLean P.D. (1969), *A Triune Concept of the Brain and Behavior*, in T.J. Boag, D. Campbell (eds.), *The Clarence M. Hincks Memorial Lectures*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 1-66.
- Marcuse H. (1964), *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon, Boston.
- Mazzone M. (2021), *An Associative Account of Inferences: The Development Towards the Prototype*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia», 12 (1), pp. 1-15.
- Noë A. (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Oppedisano C. (2009), *Sensazioni e passioni in Aristotele*, in «Rivista di estetica» [Online], 42, 2009, pp. 117-139, <http://journals.openedition.org/estetica/1848>.
- Pennisi A. (2017), *Cosa può un corpo. Spinoza e l'Embodied Cognition*, in F. Lo Piparo (ed.), in «Bollettino. Centro di studi filologici e linguistici siciliani – In ricordo di Tullio De Mauro», 28, pp. 237-263.
- Pennisi A. (2021), *Che ne sarà dei corpi? Spinoza e i misteri della cognizione incarnata*, Il Mulino, Bologna, 2021.
- Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900-1907, (5 voll.). In particolare: *Gorgias, Cratylus, Phaedrus, Theaetetus, Sophista*.
- Prinz J.J. (2004), *Gut feelings: A perceptual theory of emotion*, Oxford, Oxford University Press.
- Rickert H. (1896), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg i.B.-Leipzig, Erste Hälfte. Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr. 1896, 304 S, Online Archive, 5. Aufl., Tübingen 1929.
- Salomaa A. (1985), *Computation and Automata*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Scherer K.R. (2009), *The Dynamic Architecture of Emotion: Evidence for the Component Process Model*, in «Cognition and emotion», 23(7), pp. 1307-1351.
- Sesto Empirico, *Schizzi Pirroniani*, a cura di A. Russo, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- L. Annaei Senecae, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, 2 voll., Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1965.

- L. Annaei Senecae, *Dialogorum libri duodecim*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds, Oxonii, e Typographeo Clarendoniano, 1988.
- Spinoza *Oeuvres*, 1999-2021, édition critique publiée sous la direction de P.F. Moreau, Groupe de Recherches Spinoziste: III, *Traité théologico-politique*, 1999; V, *Traité politique*, 2005; I, *Premiers écrits*, 2009; IV *Ethica*, 2021, Paris, Presses Universitaires de France.
- Spinoza B. (1677), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, in Spinoza, *Opere*, F. Mignini (ed.), Milano, Mondadori, 2007.
- Stekeler-Weithofer P. (2010), *Intelletto e ragione. Sviluppo dell'autocoscienza nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in «Philosophical Readings», 2(1), pp. 53-74.
- Tarski A. (1933), *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warsaw; Eng. Trans. by J.H. Woodger, *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics*, second edition by J. Corcoran, Indianapolis, Hackett, 1983 (1956), pp. 152-278.
- Sancti Thomae de Aquino doctoris angelici Opera Omnia*, iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, cura et studio fratrum praedicatorum, 1882 ss., in particolare: *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 5, Roma 1976, pp. 289-314; *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*. Rome: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888-1906; Introduzione di G. Barzaghi, traduzione di T. Sante Centi, R. Coggi, G. Barzaghi, G. Carbone, Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, 4 Voll., Testo latino a fronte, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wigner E. (1960), *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences*, in «Communications on Pure and Applied Mathematics» 13(1), pp. 1-14.
- Woodger (1956), *The Concept of Truth in Formalized Languages*, in A. Tarski, *Logic, Semantics, Metamathematics. Papers from 1923 to 1938*, second edition by J. Corcoran, Indianapolis, Hackett, 1983, pp. 152-278.
- Wolff, C., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, J.E. Hoffmann, M. Thomann, H.W. Arndt, C.A. Corr, Hildesheim [et al.], Olms, 1962-
- Der Vernunftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Metaphysik)*, Hildesheim, Olms 1983 (riprod. anast. ed. Halle 175111), GW, I, 2.
- Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Hildesheim [et al.], Olms, 1968 (riprod. anast. ed. Frankfurt u. Leipzig 17382), GW, II, 5.