

MARCELLO ZANATTA

LE DIVERSE FORME DI  
SENSAZIONE NEL *DE ANIMA*  
TEMI E PROBLEMI

Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT  
ISSN 1722-9782



## I. LE DISTINZIONI DEI SENSI

In *De an.* II 6 Aristotele, prendendo espressamente a oggetto ciascuna sensazione, distingue ciò che è sensibile per accidente (*κατὰ συμβεβηγός*) da ciò che lo è per sé (*καθ'αυτό*) e ulteriormente, per quanto concerne quest'ultimo caso, una specie di sensibili per sé percepiti con ciascuna sensazione e una seconda specie di sensibili per sé comuni a tutte le sensazioni (418a 9-10). L'impossibilità dell'errore e il non potersi percepire con una sensazione diversa, che caratterizzano la prima specie di ciò che è sensibile per sé, sono esemplificati con il caso della vista del colore, dell'udito del suono e della degustazione del sapore (a 11-14). Sensibili comuni sono detti invece il movimento, la quiete, il numero, la figura, la grandezza (a 16-18). La motivazione addotta è che essi non sono propri di nessuna sensazione, ma comuni a tutte, giacché un certo movimento è sensibile sia con la vista che con il tatto (a 18-20). Infine, Aristotele chiarisce la nozione di «sensibile per accidente» con l'esempio della percezione che il bianco è figlio di Diare: percezione accidentale in quanto al bianco accade di essere percepito come figlio di costui – l'essere figlio di un dato individuo, nel caso in specie di Diare, è determinazione percepibile; ecco perché nell'esempio la si pone come percepita –, e non se ne è quindi affetti in quanto tale<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De an.*, II 6, 418a 20-23: *κατὰ συμβεβηγός δὲ λέγεται αἰσθητόν, ὅσον εἰ τὸ λευκὸν εἶη Διάρου υἱός· κατὰ συμβεβηγός γὰρ τούτου αἰσθάνεται, ὅτι τῷ λευκῷ συμβέβηκε τοῦτο, οὐ αἰσθάνεται διὸ καὶ οὐδὲν*

## 2. SENSIBILI PER SÉ E SENSIBILI PER ACCIDENTE

A dispetto degli esempi forniti dal filosofo, tuttavia, il senso in cui debba essere intesa l'opposizione fra sensibili per sé e per accidente resta oscuro, soprattutto se si considera che i sensibili comuni, pur essendo detti, qui e in 425a 28, per sé, sono considerati oggetto di percezione accidentale in 425a 18. Più avanti, in aggiunta, anche la percezione di un sensibile proprio tramite un senso differente da quello corrispondente è dichiarata accidentale (III I, 425a 30-31), in maniera apparentemente contraddittoria con 418a 11-12, in cui s'era stabilito che un oggetto proprio può essere percepito esclusivamente da un senso. Non è quindi sorprendente che anche a questo riguardo si registrino discordanze tra gli studiosi, e che la coppia per sé/per accidente sia ritenuta da taluni un'allusione al legame definizionale vigente tra oggetti e sensi, e da altri un riferimento all'azione causale

πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. Rifacendosi a TEMISTIO (*In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899, p. 58,11), W.D. ROSS (in ARISTOTLE, *De anima*, Oxford 1961, pp. 238-240) crede invece che lo οὐ αἰσθάνεται si riferisca al bianco, che è effettivamente e direttamente percepito, in modo da poter agevolmente affermare di seguito che per questo non si è affetti dal figlio di Diare (cui allude lo ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ di a 23) in quanto tale, ma in quanto bianco. Nulla vieta tuttavia di ritenere, una volta letto lo οὐ αἰσθάνεται in riferimento alla percezione accidentale del figlio di Diare, che l'oggetto sensibile da cui non si subisce in quanto tale sia, ancora una volta, il figlio di Diare, a dispetto dell'opposto parere di St. CASHDOLLAR, *Aristotle's Account of Incidental Perception*, «Phronesis», 18, 1973, p. 160, nota 10). La percezione accidentale del figlio di Diare perché bianco può, infatti, ritenersi equivalente alla percezione del figlio di Diare senza esserne affetti in quanto tale. Riferiscono lo οὐ αἰσθάνεται al τούτο (ossia al figlio di Diare) anche R.D. HICKS (in ARISTOTLE, *De anima*, Cambridge, MA 1907, p. 363), A. JANNONE, E. BARBOTIN (in ARISTOTELE, *De l'âme*, Paris 2002, p. 47), R. LAURENTI (in ARISTOTELE, *Opere*, 4, Roma-Bari 1994<sup>4</sup>, p. 144) e G. MOVIA (in ARISTOTELE, *L'anima*, Napoli 1992<sup>2</sup>, p. 313). La stessa esegesi è adottata per ragioni grammaticali da A. GRAESER (*On Aristotle's Framework of Sensibilia*, in *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. by G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, Cambridge, MA 1978, pp. 72-73), che pure ritiene più coerente con il seguito del testo.

che gli ultimi esercitano sui primi<sup>2</sup>. L'ammissione che il

<sup>2</sup> A sostegno della prima tesi, D.W. HAMLYN (*Aristotle's Account of αἰσθησις in the De Anima*, «Classical Quarterly», 53, 1959, p. 13) richiama *An. Post. I 4*, mentre R. SORABJI (*Aristotle on Demarcating the Five Senses*, «The Philosophical Review», 23, 1971, p. 55), più precisamente, fa riferimento a 73a 34-b 24. I due studiosi divergono tuttavia sulla «direzione» in cui tale rapporto sarebbe istituito. Per Hamlyn, infatti, anche la definizione degli oggetti necessita di un riferimento ai sensi, laddove Sorabji ammette unicamente la dipendenza definizionale dei sensi dagli oggetti. La seconda esegesi, invece, è stata adottata da D.K. MODRAK (*Κοινή αἰσθησις and the Discriminations of Sensible Differences in De Anima III 2*, «Canadian Journal of Philosophy», 11, 1981, pp. 405-423), che la ritiene, alla luce della derivazione della dipendenza definizionale dal ruolo causale dell'oggetto, compatibile con quella di HAMLYN (*ibid.*, p. 411, n. 18). Insiste sull'attribuzione di un significato analogo alla coppia di nozioni G.E.L. OWENS (*Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception*, «Phoenix», 36, 1982, pp. 228-229), che sottolinea come l'unico criterio riconosciuto da Aristotele per determinare che un oggetto è percepito accidentalmente sia la mancanza di una corrispondente attivazione del senso. Per certi versi assimilabile a questo filone pare anche l'interpretazione di A. GRAESER (*On Aristotle's Framework of Sensibilia*, cit., pp. 69-97), secondo cui i sensibili per sé sono tali in quanto possiedono in se stessi la causa del loro essere sensibili, avendo così uno *status* indipendente e autonomo. Ciò li differenzerebbe da quelli accidentali, percepiti per associazione a un sensibile per sé. La nozione di percepibile per sé allude al ruolo causale degli oggetti anche per S. EVERSON (*Aristotle on Perception*, Oxford 1997, pp. 21-32), secondo il quale solo l'adozione di questa prospettiva salva dalla circolarità le definizioni di *II 6* (418a 24-15: i sensibili in senso stretto per sé sono i propri, cui si rapporta l'essenza di ciascun senso). Il senso e i sensibili, in quanto relativi, sono di certo reciprocamente dipendenti (*Cat. 7b 13-8a 9*), ma gli oggetti sono anteriori essendo cause determinanti l'affezione, e possono essere descritti a prescindere dalla loro capacità di produrre atti sensitivi. Gli ὑποκείμενα che producono la sensazione di cui parla *Metaph. IV 5*, 1010b 35-1011a 2 non sono infatti le sostanze individuali cui le qualità sensibili ineriscono, bensì queste stesse qualità, come conferma l'uso del termine in *De an. III 2*, 426b 8-11 (*ibid.*, pp. 109-125). Per questo stesso motivo, sarebbe errato ritenere che l'essere capace di muovere il trasparente sia ciò che definisce il colore, giacché, di nuovo, si confonderebbe la natura del colore all'essere una disposizione relativa all'atto percettivo. In *De an. II 7*, del resto, Aristotele dice visibili anche oggetti diversi dai colori. L'affermazione di *III 2*, 426a 15-19, secondo cui la qualità sensibile in atto è simultanea e identica all'atto sensitivo, è un'incauta espressione che si pone in contrasto con l'usuale dottrina circa l'indipendenza delle qualità dalla sensazione. Sulla stessa linea sono collocabili i contributi di T.S. GANSON (*What's Wrong with the Aristotelian Theory of Sensible Qualities?*, «Phronesis», 42/3, 1997, pp. 265, 274-275) e J. BROACKES (*Aristotle, Objectivity and Perception*, «Oxford Studies

sensibile proprio di un determinato senso, come il dolce, è percepibile da un senso differente da quello proprio, come la vista, permette tuttavia di determinare fin d'ora quale sia la posizione più ragionevole al riguardo. A tale riconoscimento, che costituisce la seconda delle tre circostanze in cui il filosofo parla di percezione accidentale, tengono infatti dietro, a ben vedere, due importanti conseguenze.

In primo luogo, è del tutto evidente che se anche un sensibile per sé proprio può essere percepito accidentalmente, la qualifica di «per sé» non è assoluta, vale a dire valida incondizionatamente, bensì dipendente dalla relazione tra un senso e un oggetto in una data circostanza. Questo rilievo, tuttavia, è perfettamente compatibile solo con il riferimento della coppia per sé/per accidente all'effettiva azione causale, mentre la possibilità di pensare che le due nozioni indichino la relazione definizionale tra l'oggetto e il senso, se pure non del tutto eliminata, sarebbe certamente costretta a importanti precisazioni, risultanti in una distinzione alquanto sfumata tra le posizioni<sup>3</sup>.

In aggiunta, la possibilità che un sensibile proprio sia percepibile per sé e per accidente, obbliga a rileggere con attenzione la distinzione tra per sé comuni, per sé propri e accidentali di II 6, e a ritenere quantomeno dubbio che essa possa configurarsi come differenziazione di tre specie

in Ancient Philosophy», 17, 1999, pp. 59-69) che aggiunge a riprova della oggettività del colore l'asserzione di *Metaph.* V 15, 1021a 33 secondo cui, per evitare di ripetere due volte la stessa cosa, la vista non deve dirsi relativa a ciò di cui è vista, ma a qualcos'altro, vale a dire al colore o a qualcosa di simile.

<sup>3</sup> Non basterebbe infatti dire che il colore, essendo necessario per definire la vista, è, in assoluto, percepito per sé. Occorrerebbe invece specificare che esso lo è solo quando è oggetto della vista, perché la vista è definita in base a esso. Sensibile a questa difficoltà si mostra GRAESER, ipotizzando che Aristotele usi implicitamente il termine secondo una differente accezione (*op. cit.*, pp. 76-78). Tale modalità di risoluzione del problema, piuttosto diffusa, è tuttavia poco convincente, dal momento che il filosofo non distingue in nessun passo differenti significati dell'espressione.

di oggetti<sup>4</sup>. A dispetto della ricostruzione del capitolo comunemente accettata, pertanto, è decisamente più opportuno rendere 418a 8-9 (λέγεται δὲ τὸ αἰσθητὸν τριχῶς, ὧν δύο μὲν καθ' αὐτά φαμεν αἰσθάνεσθαι, τὸ δὲ ἐν κατὰ συμβεβηκός) come un'attestazione dei tre modi in cui è possibile dire il termine «percepibile», dei quali due sono per sé, l'altro per accidente<sup>5</sup>. Diventa così del tutto ragionevole la menzione, negli esempi addotti dal filosofo in a 11-12, non solo degli oggetti, ma anche dei sensi che li percepiscono, che sarebbe invece piuttosto strana se si trattasse di una classificazione assoluta di oggetti.

La precisazione sui significati di «percepibile» non può d'altronde giungere inattesa. Dovendo distinguere, per regola generale, le facoltà a partire dagli oggetti (II 4, 415a 14-23)<sup>6</sup>, è

<sup>4</sup> Secondo la traduzione di LAURENTI (*op. cit.*, p. 144) e MOVIA (*op. cit.*, p. 151).

<sup>5</sup> Non si dividono cioè gli oggetti in sensibili per sé e per accidente, ma si effettua una dovuta precisazione riguardo all'uso della parola «percepibile», che ammette diverse accezioni a seconda del modo in cui si intende il percepire. Non si sta quindi dicendo che «*x* è un percepibile di tipo *a*, *y* è un percepibile di tipo *b*, etc...», ma che «percepibile» ha più sensi, e che dire «*x* è percepibile» non è sufficiente, dal momento che esso può essere detto «percepibile da *a*» e «percepibile da *b*». Un oggetto in quanto tale (ad esempio il dolce), infatti, non è percepibile per sé o per accidente, ma lo è per sé *e* per accidente.

<sup>6</sup> Condivisibile quindi la tesi di SORABJI (*op. cit.*, p. 57), secondo cui è sempre a partire dagli oggetti che si distinguono i sensi, mai viceversa. In polemica con Hamlyn, egli nota quanto raramente i sensi siano menzionati nelle definizioni degli oggetti di senso (*De an.* 418b 9-10, 418b 16-17, b 20; 419a 9-11, 422a 8-9, a 21-23, b 11; *Sens.* 439a 19-20, b 11-12, 441b 19-21, 443a 7; *De gen. et corr.* 329b 26-32; *Part. An.* 648a 20-650a 3; *Metaph.* 1015b 16 -1017a 3; 1052a 15-1053b 8; *Phys.* 201a 9-15). Il legame che si ammette in 425b 26- 426a 26, poi, riguarda il colore *in atto* e la vista, e, in 418b 9-10 quello vigente tra quest'ultima e *il trasparente*. Il criterio è seguito con fedeltà, del resto, tanto analizzando i cinque sensi (II 7-11), quanto trattando del senso comune a partire dai suoi oggetti (425a 14-30) e asserendo la molteplicità, per l'essere, della facoltà sensibile centrale (*Sens.* 449a 16-20, *Somn.* 455a 21-22). Contrariamente all'opinione dello studioso (*ibid.*, pp. 68-70), seguita anche da T.K. JOHANSEN (*Aristotle on Sense-Organs*, Cambridge 1998, pp. 179-182), il tatto non sembra tuttavia rappresentare un'eccezione a questa norma generale. Nessuna delle sue con-

infatti quantomeno auspicabile che si chiarisca, di fronte ad un termine plurivoco, in quale senso esso andrà adoperato nella distinzione. A conferma di ciò, il filosofo dichiara esplicitamente che il senso principale di «percepibile» è quello che si applica ai sensibili propri, giacché è a questi che si rapporta naturalmente l'essenza di ciascun senso (418a 24-25). È plausibile, quindi, che anche nel seguito del testo il termine faccia riferimento non al tipo di oggetto, ma al tipo di percezione secondo cui l'oggetto è percepibile: dei due modi in cui si è percepibili per sé, uno è proprio di ciascun senso, e non può quindi avvenire per sé con un senso diverso, l'altro è comune a più d'un senso.

L'esegesi avanzata, del resto, è perfettamente compatibile con il terzo caso in cui lo Stagirita applica la nozione di percezione per accidente, quello in cui percepiamo il figlio di Diare (o di Cleone) in quanto bianco. Sgombrando il campo da diversi luoghi comuni interpretativi, occorre anzitutto

siderazioni, infatti, obbliga ad ammettere che il contatto fosse per il filosofo il criterio di demarcazione del tatto. L'aver luogo per contatto, piuttosto, è una sua peculiarità, dovuta al fatto che, essendo i tangibili qualità definitorie dei corpi in quanto tali, non è possibile individuare un corpo privo in se stesso delle qualità sensibili ma affettibile da esse, ossia tale da poter fungere da intermediario. Il gusto è poi una specie di tatto non perché percepibile per contatto, ma perché ha in un particolare tipo di tangibile il suo oggetto (422a 8-9). Del resto, nota S.A. FREELAND (*Aristotle on the Sense of Touch*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum and A.O. Rorty, Oxford 1992, p. 229), già il fatto che Aristotele distingua il tatto dal gusto, pur essendo entrambi i sensi esercitati per contatto, dimostra che non è quest'ultimo, bensì il tipo di oggetto, il criterio di distinzione. Il fatto che l'olfatto sia detto intermedio tra i sensi a distanza e quelli per contatto (*Sens.*, 5, 445a 4-14) non testimonia poi, come pretende JOHANSEN (*op. cit.*, pp. 243-245), una tensione tra il criterio del contatto e quello dell'oggetto. In *Sens.* 5, infatti, il primo criterio non ha alcun ruolo nella distinzione dell'odore dal gusto, effettuata invece in riferimento alle peculiarità dell'oggetto odorabile (gli odori a differenza dei sapori sono percepiti anche nell'aria, e, nel caso dell'uomo, non tutti gli odori sono legati ai sapori e alla nutrizione). La posizione intermedia tra sensi per contatto e a distanza, piuttosto, è dovuta al fatto che l'odore è da un lato legato all'aria come il colore al trasparente (l'aria è in sé priva di odore), dall'altro è prodotto da un certo tipo di tangibile (il secco dotato di sapore).



sottolineare che tale attività cognitiva è una forma di percezione in senso proprio, e non richiede l'impiego di altre facoltà, come il pensiero o la memoria<sup>7</sup>. Per la percezione

<sup>7</sup> Anzitutto, rileva S. CASHDOLLAR (*Aristotle's Account of Incidental Perception*, «Phronesis», 18/2, 1973, pp. 157-158), va chiarito che l'accidentalità risiede nella percezione stessa e non nel fatto che il bianco è un accidente della sostanza individuale. Quest'ultimo aspetto non è infatti sufficiente perché si produca una percezione accidentale, non comportando la conoscenza del figlio di Cleone da parte di chi percepisce. Se così fosse, inoltre, dal momento che ogni sensibile proprio è accidente di una qualche sostanza, ogni percezione per sé dovrebbe anche essere percezione accidentale di qualcosa. In polemica con lo studioso, EVERSON (*op. cit.*, pp. 187-192) pensa che la percezione accidentale non implichi il riconoscimento di un certo sensibile ad opera di un'affezione nel sensorio, ma solo l'ammissione dell'esistenza di un'unità accidentale tra un certo oggetto, non necessariamente riconosciuto, e una determinazione che produce un'affezione sensitiva. Occorre tuttavia notare che questa esegesi è possibile solo riferendo lo οὐ αἰσθάνεται di II 6 (418a 23) al bianco (τῷ λευκῷ, 418a 22) anziché al τούτο immediatamente precedente (così infatti Everson, *ibid.*, p. 188). Per J.I. BEARE (*Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford 1906, p. 286) questo tipo di percezione sarebbe invece una sorta di inferenza, e I. BLOCK (*Aristotle and the Physical Object*, «Philosophy and Phenomenological Research», 23, 1960, p. 94), non la considera neppure una reale percezione. Su quest'ultima linea pare collocabile anche C.H. KAHN (*Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48, 1966, p. 64), mentre Ross nota che l'operazione, secondo la psicologia moderna, richiede l'impiego della memoria (*op. cit.*, p. 34). Più recentemente, infine, si è sostenuta la necessità, per essa, del possesso di concetti universali (MODRAK, *op. cit.*, pp. 411-412, nota 18). Come rileva opportunamente CASHDOLLAR (*op. cit.*, pp. 158-160), tuttavia, la menzione sporadica del pensiero non implica che esso sia sempre necessario per discernere l'oggetto, ma semmai che esso talvolta è impiegato assieme alla percezione. L'affermazione che il discernimento sui particolari spetta alla percezione (*Eth. Nic.* 1109b 22-23, 1126b 4-5) non è così in conflitto con la descrizione del sillogismo pratico in 1147a 26, in cui un dato percepito accidentalmente, quale «questo è dolce», è detto essere una δόξα. Nulla esclude, infatti, che sia la percezione a compiere l'iniziale asserzione. Né, a rigore, occorre la collaborazione della memoria e della reminiscenza, tenendo conto della maniera in cui tali attività psichiche sono teorizzate dal filosofo. La prima richiede infatti la coscienza del passato (450a 20, 449b 28), e la seconda una decisione a effettuare il richiamo, nonché un atto di inferenza associativa (per la descrizione del quale lo Stagirita impiega, in 453a 10, l'espressione συλλογισμός τις).

accidentale è sufficiente, infatti, la semplice congiunzione di un'immagine conservata a un certo sensibile proprio, quando esso è percepito, per mezzo di una immediata e spontanea associazione operata dalla percezione. Tale attività è fondamentale per il movimento di appetizione o ripulsa degli animali, rendendo possibile, ad esempio, il riconoscimento del proprio padrone da parte di un cane<sup>8</sup>. È inoltre credibile che essa ricoprissi, per Aristotele, un ruolo centrale nella vita cognitiva propria dell'uomo, permettendo la significazione propria del linguaggio verbale<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Una simile ammissione, è doveroso notarlo, implica il riconoscimento che la conoscenza delle sostanze individuali, quali la bile o il figlio di Cleone (e non, si badi, del figlio di Cleone in quanto bianco), ricade per intero nell'ambito della percezione. Se fosse necessario anche l'intelletto, infatti, tale operazione sarebbe di pertinenza esclusiva dell'uomo. L'intelletto non riguarda del resto gli oggetti individuali, a differenza della sensazione (cfr. ad esempio 417b 21-23), e, nel *De memoria*, si parla esplicitamente della *immagine* di Corisco (450b 20-451a 2), che ha per Aristotele origine sensibile (III 3, 428b 10). Questa attività richiede, plausibilmente, l'unificazione dei dati percettivi di più sensi particolari. Non a caso, infatti, la percezione di una sostanza individuale per mezzo di un senso soltanto (il figlio di Cleone tramite la percezione del bianco), ricorre più volte nell'opera come esempio tipico di percezione accidentale. Essa, tuttavia, va distinta dalla percezione dell'unità e del numero concernenti i propri di un solo senso (l'unità o la distinzione tra colori, o tra suoni, etc.), che sono per il filosofo sensibili comuni (per quanto quest'ultima attività costituisca, evidentemente, un presupposto della prima). Per percepire una sostanza individuale, infatti, occorre determinare che i sensibili propri di *diversi* sensi sono un unico oggetto, mentre per quella dei comuni è sufficiente la percezione degli oggetti di un unico senso. Se è legittimo rilevare, infine, l'insufficienza di una simultanea percezione di qualità di specie diversa (è possibile ascoltare una certa musica mentre si osserva un'immagine dipinta e si sente un profumo sparso nell'aria, ma ciò non fa di queste qualità una cosa sola), ciò non costringe comunque ad attribuire allo Stagirita la tesi che gli oggetti sono «costruzioni» di un'attività «mentale» e soggettiva. La percezione di un oggetto individuale concreto avviene infatti, per il filosofo, quando quella simultanea di diverse qualità ha luogo *rispetto a un medesimo oggetto* (425b 1). La sua unità va considerata, quindi, un dato oggettivo cui la percezione risponde, e non una sua «creazione».

<sup>9</sup> A questa conclusione indirizza, secondo CASHDOLLAR (*op. cit.*, pp. 170-171), *Sens.* 437a 4-6, che attribuisce, in relazione al pensiero e acciden-

Secondo Cashdollar, tuttavia, l'accidentalità di tali percezioni andrebbe individuata nel loro essere non necessarie, in stretta connessione alla predicazione di attributi che è loro peculiare<sup>10</sup>. Essendo una determinazione conosciuta di ciò che è percepito necessariamente, infatti, il secondo termine della sintesi non è, a differenza degli altri sensibili, percepito necessariamente, ma in modo dipendente dalle conoscenze e dalle esperienze di chi percepisce<sup>11</sup>. Per quanto tale rilievo sia indubbiamente valido in se stesso, non pare corretto ricondurre a questo aspetto l'accidentalità della percezione, giacché ciò comporterebbe l'assunzione non necessaria di una differente accezione dell'espressione «percepire per

talmente, maggiore importanza all' udito che alla vista. Il discorso è infatti udibile non per sé, bensì per accidente, in quanto composto da nomi che, pur essendo in se stessi meri suoni, sono capaci, grazie all'associazione permessa dalla percezione accidentale, di significare (*Int.* 16a 20-30). A questo tipo di percezione, secondo lo studioso, alluderebbero inoltre passi come *Mot. An.* 701a 27-30, 35-36; *Eth. Nic.* 1309a 18, 1149a 35; *De an.* 431a 8-10.

<sup>10</sup> Essa è contraddistinta da quella che ha luogo nel pensare per l'inversione dell'ordine dei termini, intelligibile, per CASHDOLLAR (*op. cit.*, pp. 161-163), alla luce dell'opposto ordine tra natura e percezione. Per natura, infatti, la sostanza precede la qualità, mentre nella percezione è quest'ultima ad essere anteriore a tutte le altre categorie, compresa la sostanza. In tale predicazione le qualità percepite, pur non essendo sostanze, ricoprono il ruolo di soggetti, giacché la percezione propria è ristretta a oggetti ricadenti nella categoria di qualità, e ciò rende secondari quelli di tutte le altre. L'estensione dei predicati possibili non sembra però limitata alla sostanza, giacché il filosofo attribuisce alla percezione il compito di determinare se questo sia pane e se sia propriamente cotto (*Eth. Nic.* 1113a 1), e questa caratteristica, nota lo studioso, è una condizione o stato (cfr. *Cat.* 2a 2-3: ἔχειν). Va inoltre rilevato, prosegue Cashdollar, che il ruolo di soggetto non deve necessariamente essere ricoperto da un sensibile proprio, dal momento che Aristotele adotta esempi in cui il secondo termine è affermato di una cosa concreta (cfr. *Mot. An.* 701a 32-33: sensazione, φαντασία, o intelletto asseriscono che «questo è una bevanda»)

<sup>11</sup> È del resto impossibile, nota CASHDOLLAR (*op. cit.*, p. 158), che l'accidentalità risieda nel fatto che il bianco sia un accidente della sostanza individuale. Se così fosse, infatti, ogni percezione di un sensibile proprio, essendo questo sempre accidente di qualche sostanza, sarebbe sempre anche di qualcosa per accidente.

accidente». Considerando l'accidentalità, ancora una volta, come semplice mancanza di una vera e propria causazione dell'oggetto percepito sull'organo sensorio, l'ingiustificata proliferazione dei significati è invece evitata, senza tuttavia pregiudicare la pertinenza delle caratteristiche individuate dallo studioso.

### 3. PERCEZIONE PER SÉ E PERCEZIONE ACCIDENTALE DEI SENSIBILI COMUNI

L'unità della nozione di percezione accidentale, se non addirittura la sua stessa coerenza, sembrerebbero tuttavia minacciate da due difficili passi contenuti in III 1, che la applicano al caso dei sensibili comuni. Benché infatti in II 6 (418a 16-19), senza tentennamenti, lo Stagirita classifichi i comuni come una delle due specie di ciò che può dirsi sensibile per sé (accanto ai propri), in maniera alquanto sconcertante si legge qui (in 425a 15) che percepiamo i sensibili comuni accidentalmente con ciascuna *αἰσθησις*. Il problema è reso ancora più intricato da quanto Aristotele (ri)afferma poche righe più in basso (425a 28): «dei sensibili comuni abbiamo una *αἰσθησις* comune, non accidentalmente». A evitare l'apparente contraddittorietà del testo, i commentatori hanno elaborato diverse interpretazioni, riconducibili a tre possibilità fondamentali. La prima consiste nell'emendare il testo aggiungendo una negazione in a 14-15, in modo che si legga «percepiamo non accidentalmente con ciascuna *αἰσθησις*». La seconda nel ritenere a 14-15 non una dottrina di Aristotele, ma un passaggio dialettico in cui si solleva una difficoltà o un possibile fraintendimento, seguito dallo scioglimento di ogni dubbio nell'affermazione che percepiamo i comuni per sé. La terza distingue infine due diversi significati di percezione accidentale, mostrando così che non c'è alcuna contraddizione tra i due passaggi, intesi entrambi

come espressione della posizione propria di Aristotele. Nessuna delle tre soluzioni, tuttavia, è esente da difficoltà. La modifica del testo, innanzi tutto, è priva di qualsiasi serio fondamento<sup>12</sup>. Né migliori risultati sembrano ottenibili, del resto, ipotizzando una qualche speciale accezione in cui la percezione dei sensibili comuni, rispetto a ciascuna senso, possa dirsi accidentale. Come nota Owens, infatti, gli studiosi moderni, servendosi di criteri ottenuti dalle opere di Aristotele, riescono certamente a stabilire una connessione accidentale tra i sensibili comuni e i sensi specifici, tale da permettere nel contempo di considerare, in accordo con la tesi dei commentatori antichi, la percezione dei comuni in generale per sé<sup>13</sup>. Ciò tuttavia, obietta pertinentemente lo stu-

<sup>12</sup> Essa fu proposta da A. TORSTRIK (in ARISTOTELES, *De Anima*, Berlin 1862, p. 162), e ritenuta ancora una possibile soluzione da Ross (*op. cit.*, p. 270). Come nota G.E.L. OWENS (*Aristotle on Common Sensibles and Incidental Perception*, «Phoenix», 36, 1982, pp. 218-219), tale lezione è tuttavia attestata, oltre che dalla traduzione latina adoperata da Tommaso (*In De anima*, II, n. 577), soltanto da tre manoscritti tardi e non autorevoli. Seguendo F. TRENDELENBURG (*Aristotelis De anima*, Berlin 1877<sup>2</sup>, p. 350), ciò è spiegabile con l'influenza della traduzione latina medievale: è molto più verosimile che la negazione sia stata introdotta dal latino, piuttosto che eliminata dal greco. Nessuno dei commentatori greci, infatti, mostra di avere avuto a che fare con un testo contenente la negazione, e lo stesso vale per AVICENNA (*Liber de anima*, éd. par S. van Riet, Louvain 1972, p. 280, n. 50) e AVERROÈ (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, rec. F. Stuart Crawford, Cambridge, MA 1953, p. 331, n. 133.2-3, 14-15).

<sup>13</sup> Per TRENDELENBURG (*op. cit.*, pp. 350-52), essa è tale in quanto è accidentale l'appartenenza di un sensibile comune alla cosa (è solo accidentalmente infatti che qualcosa di colorato è in moto), e inoltre per la necessità dell'attività di comparazione del giudizio (ad esempio la comparazione dei due punti spaziali tra i quali ha luogo il movimento). Tuttavia, obietta Owens, se il criterio fosse la connessione accidentale tra gli oggetti, si avrebbe un numero indefinito di tipi di percepibili accidentali, non solo quelli distinti da Trendelenburg. F. BRENTANO (*La psicologia di Aristotele*, tr. it., Bologna 1989, p. 125), citando 425b 5 (secondo cui i sensibili comuni sono ἀκολουθοῦντα), pensa che l'accidentalità della percezione dei comuni risieda nel fatto che essi, non essendo gli oggetti cui naturalmente sono orientati i sensi, sono secondari rispetto ai propri. Beare, nella medesima direzione, nota poi che i comuni sono percepiti indirettamente, e quindi accidentalmente, dai sensi

dioso, non è sufficiente fondamento per l'affermazione che i sensibili comuni sono percepiti accidentalmente, giacché l'unico criterio di accidentalità ammesso da Aristotele per la percezione è, in 418a 21-24, la mancanza di attivazione dell'oggetto sensibile sul senso corrispondente<sup>14</sup>. Non trascurabili

specifici, e direttamente dal senso comune, e sono per questo (e non perché percepibili da tutti i sensi) detti comuni (*op. cit.*, pp. 284-285; cfr. p. 283, n. 5). Su una posizione piuttosto simile si attesta HICKS (in ARISTOTLE *De Anima*, cit., pp. 426-427). Due diversi significati di «accidentalmente» in riferimento alla percezione sono ammessi anche da ROSS (*op. cit.*, p. 270), che si limita a constatarne uno più generico, tale da includere anche la percezione di sensibili comuni come oggetti secondari di ciascun senso specifico, e un altro ristretto ai casi esemplificati dalla percezione del bianco come figlio di Cleone. Come accennato, infine, l'essere accidentale dei comuni rispetto a ciascuna sensazione propria, equivale per HAMLYN (*op. cit.*, p. 14) all'assenza di un rapporto definizionale rispetto a ciascun senso specifico. Tale rapporto non sussisterebbe quindi tra sensibili comuni e sensi specifici, ma solo tra sensibili comuni e senso comune. Il rapporto si configurerebbe inoltre in una direzione opposta a quella normale: i sensibili comuni sono definibili a partire dal senso comune (non viceversa), giacché Aristotele assegna ulteriori operazioni al senso comune tramite le quali esso potrebbe essere definito.

<sup>14</sup> In maniera piuttosto sorprendente, MODRAK, pur ammettendo ciò (*op. cit.*, pp. 411, n.18.), ritiene la percezione dei comuni uno dei casi in cui l'attività di una pluralità di sensi viene considerata come di uno solo ( $\eta\ \mu\iota\alpha$ ). Ella riprende così la convinzione di Kahn, secondo cui la percezione dei sensibili comuni necessita dell'attività congiunta di più sensi, aggiungendovi l'identificazione della κοινή αἴσθησις di 425a 27 nel tradizionale *sensus communis*, inteso come centro di unificazione dei diversi sensi. Il medesimo punto di vista si ritrova in EVERSON (*op. cit.*, pp. 148-157), secondo il quale ciascun senso, essendo dotato in base a *Somn.* 455a 14-17 di una capacità specifica e di una comune, è in grado di percepire i sensibili comuni non in se stesso, ma in virtù della capacità condivisa, vale a dire in quanto senso comune. Va tuttavia rilevato che se l'essere percepito per sé indica l'azione diretta dell'oggetto sul senso, il punto di vista sotto cui si considera il singolo senso non può che essere ininfluenza. L'oggetto comune stimola o meno l'organo periferico, infatti, a prescindere dal fatto che essi si considerino in se stessi o come parte dell'attività congiunta di più sensi. Il ragionamento di Modrak pare inoltre porre un'inutile complicazione: per evitare che il movimento tattile e quello visivo siano ridotti a due oggetti propri, occorrerebbe unificarli, e ciò sarebbe opera del senso considerato sotto un certo punto di vista. Il problema, e quindi la necessità della soluzione proposta, non sussiste però se si considera come il movimento sia, nella realtà, un oggetto, e che il movimento percepito con il tatto sia quell'identico oggetto

difficoltà grammaticali, infine, viziano la restante modalità di soluzione proposta, adottata dai commentatori greci e difesa dallo stesso Owens<sup>15</sup>. Come è constatabile nello stesso brano (a 12, a 20, a 22), infatti, con il presente αἰσθανόμεθα si espongono di norma fatti accertati, mentre le situazioni contrarie ai fatti sono espresse con l'imperfetto ἤσθασθαι con ἄν (cfr. a 24-25, a 29). Sarebbe tuttavia esagerato ritenere il passo corrotto al punto da risultarne disperatamente compromessa l'intelligibilità<sup>16</sup>. È infatti possibile proporre

percepito con la vista. Il problema della distinzione dei propri dai comuni, che sorge considerando come due oggetti distinti il movimento visivo e quello tattile, è piuttosto un indizio dell'erroneità di questa supposizione. Se anche fosse corretto compiere una simile distinzione, poi, resterebbe comunque vero che un solo senso specifico è sufficiente a percepire un oggetto comune, come ad esempio il movimento, come riconosce la stessa MODRAK (*ibid.*, p. 422). Degli oggetti comuni si potrebbe quindi asserire, tutt'al più, che *possono* essere frutto dell'unificazione dei dati provenienti da più sensi, ma non che *devono* esserlo.

<sup>15</sup> La prima attestazione di questa linea di soluzione è in TEMISTIO (*op. cit.*, 81.18-82.37). Prendendo le mosse dal punto in cui la teoria di Aristotele si trova al momento dell'affermazione, il commentatore rileva che, essendo stati esaminati i soggetti principali dei cinque sensi speciali senza che tra essi vi fossero i sensibili comuni, ora percepiamo i sensibili comuni per accidente con ciascun senso, e si potrebbe quindi pensare alla necessità di un senso proprio per essi. Considerando però gli esempi di percezione accidentale riconosciuti di seguito da Aristotele (cioè la percezione del dolce con la vista e quella del bianco come figlio di Cleone), è evidente per Temistio che il criterio per l'accidentalità è la mancanza di attivazione del senso da parte dell'oggetto. Poiché, al contrario, ciò accade nella percezione dei sensibili comuni, essi non sono percepiti accidentalmente. Il commentatore tende così a costruire l'affermazione, nota Owens, come un fraintendimento che sarebbe potuto nascere all'interno della cerchia degli ascoltatori di Aristotele, più che come un'obiezione alla dottrina. L'esegesi è ripresa da FILOPONO (*In Aristotelis de anima libros commentaria*, Berlin 1897, pp. 453,31-455,9) e SIMPLICIO (*In libros Aristotelis De anima commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1882, pp. 182,16-183,20), che considera però la frase come una possibile obiezione, più che come un fraintendimento. Tale soluzione è poi seguita, tra i moderni, solo da RODIER, TRICOT (citati da OWENS, *op. cit.*, p. 225), THEILER (in ARISTOTELES, *Werke, XIII. Über die Seele*, Berlin 1959, p. 131) e KAHN (*op. cit.*, p. 53, n. 24).

<sup>16</sup> Così L. BLOCK (*Aristotle on Common Sense: A Reply to Kahn and Others*, «Ancient Philosophy», 8, 1988, pp. 247-248, n. 10).

una differente esegesi che, pur non moltiplicando indebitamente i sensi dell'espressione «percepire accidentalmente», permette di considerare 425a 14-15 una tesi di Aristotele, in maniera conforme alla forma grammaticale. Una simile soluzione è delineabile facendo leva sulla necessità della percezione dei propri, suggerita da molte interpretazioni moderne<sup>17</sup>, nonché su quella, asserita da Aristotele stesso, di un cambiamento (425a 16-17). Come suggerisce Webb, il cambiamento in questione è quello che deve avvenire nella percezione dei propri, giacché, ad esempio, per percepire una figura rossa su uno sfondo bianco occorre che ci sia un cambiamento nella percezione del colore<sup>18</sup>. In tutta eviden-

<sup>17</sup> È ad esempio il caso, come visto, di BRENTANO (*op. cit.*, p. 125) e di HICKS (in ARISTOTLE, *De anima*, cit., p. 427: si percepiscono direttamente i propri, e percependo essi, indirettamente, i comuni). Tale aspetto è ripreso da Graeser, senza comunque andare oltre la supposizione di un legame tra i propri e i comuni, garantito dall'essere ἀκολουθοῦντα dei secondi, asserito in 425b 5. Condividendo la convinzione che i sensibili comuni sono percepiti per sé rispetto alla κοινή αἴσθησις (corrispondente all'unione di più di un senso specifico), lo studioso riferisce proprio a questa necessità di associazione l'accidentalità della percezione, che, costituendo uno tra i sensi dell'espressione, spiegherebbe perché il senso principale di «sensibile» compete solo ai propri (*op. cit.*, p. 88). È opportuno rilevare, tuttavia, che l'inerenza della percezione dei sensibili comuni a quella dei propri non spiega questo primato, giacché a sfuggire è proprio il motivo per cui tale rapporto sussiste solo in questa direzione.

<sup>18</sup> Ph. WEBB, *Bodily Structure and Physic Faculties in Aristotle's Theory of Perception*, «Hermes», 110, 1982, pp. 41-42. Il passo è tuttavia oggetto di controversie tra gli studiosi, a iniziare dal testo. TORSTRIK (*op. cit.*, pp. 162-163) modificò infatti κινήσει in κοινή, mentre ROSS (*op. cit.*, p. 270) lo espunse, constatando che Aristotele non spiega, nelle righe seguenti, la percezione del numero facendo riferimento al movimento. Tra coloro che preservano il testo tradizionale, poi, in molti hanno ritenuto che κινήσει alludesse all'affezione che ha luogo nella sensazione. Tale esegesi, adottata già da TEMISTIO (*op. cit.*, 81,30-31), SIMPLICIO (*In libros Aristotelis De anima commentaria*, Berlin 1882, 183,4-11), FILOPONO (*In Aristotelis de anima libros commentaria*, Berlin 1897, p. 457, 29-30), TOMMASO (*In De anima*, III 1, n. 577), è seguita tra gli altri da JANNONE-BARBOTIN (*op. cit.*, p. 104), LAURENTI (*op. cit.*, p. 163, n. 4). Essa rende tuttavia ozioso il rilievo, giacché tutte le sensazioni avvengono tramite movimento, se con ciò si allude all'affezione interna.



za, infatti, l'occhio passa dalla percezione del primo colore a quella del secondo. Questo spiega perché la percezione dei comuni necessiti sempre di quella dei propri (425a 19, cfr. inoltre 437a 5-9), e perché siano questi ultimi i sensibili *κυρίως* (418a 24), in perfetto accordo con la tesi aristotelica circa l'impossibilità di percepire, simultaneamente, più sensibili propri dello stesso tipo<sup>19</sup>. Enunciata (in a 16-17) questa tesi, ed esemplificatala con la percezione della grandezza e della figura, lo Stagirita presenta poi alcune operazioni *supplementari* necessarie alla percezione del numero e della quiete (a 18-19). Per il primo caso, occorre si neghi la continuità tra i propri che costituiscono i termini del cambiamento nell'oggetto della percezione<sup>20</sup>. La percezione della quiete,

Né pare credibile l'esegesi, elaborata da TRENDELENBURG (*op. cit.*, p. 348) e accettata da HICKS (in ARISTOTLE, *De anima*, cit., pp. 428-429), secondo cui il movimento in questione sarebbe quello dei corpi esterni, giacché non è chiaro come il movimento dell'oggetto esterno permetta di percepirne la figura o la grandezza. Non irresistibili, infine, le argomentazioni fornite da Modrak, che fa del movimento un semplice esempio scelto tra i vari oggetti comuni. Il fatto che in 425a 21 il movimento sia preso in considerazione come esempio di sensibile comune, infatti, non implica che, in mancanza di ogni esplicita indicazione in proposito, lo sia pure in 425a 17. Piuttosto va sottolineato come si affermi qui espressamente che tutti i sensibili comuni, elencati appena sopra, sono percepiti tramite un cambiamento.

<sup>19</sup> Rilevabile in *Sens.* 447a 12-b 1, e, indirettamente già in 440a 20-23. Sebbene il filosofo non sia stato particolarmente prolisso sull'argomento, è legittimamente sostenibile che egli credesse che una composizione di colori, ad esempio, non potesse essere percepita in un istante (contro l'opinione di MODRAK, *op. cit.*, p. 418, nota 30), e perciò neppure le grandezze, le figure e le entità numerabili (cfr. la nota successiva).

<sup>20</sup> Pertanto, se vedendo una successione di colori si ritiene che essi siano continui, si avrà la percezione di un'unità composta da parti di colore diverso, mentre «negando il continuo» si avrà l'enumerazione di diversi oggetti di colore diverso. Si pensi alla visione di una bandiera variopinta (continuità tra i colori) su uno sfondo (i cui colori sono contigui, ma non continui, rispetto a quelli della bandiera). La continuità discrimina del resto, per Aristotele, la specie di quantità divisibile in parti aventi sempre un'estremità in comune (cfr. *Cat.* 6, 4b 20-15a 14; *Phys.* V 3, 227a 10 ss.), e in questo senso il continuo scandisce l'intero (13-18), in quanto le parti continue formano un oggetto unitario. A differenza delle contigue (e delle continue che ne sono specie)

poi, è dovuta all'assenza di movimento nell'oggetto esterno<sup>21</sup>. Sulla scorta di questa ricostruzione della particolare modalità in cui sensibili comuni affettano i sensi, è più che plausibile che Aristotele, dichiarandoli accidentali a ciascuna *αἰσθήσις* (425a 14-15), non intendesse sostenere che essi sono tali rispetto a ciascun senso specifico, bensì che essi lo sono rispetto a ciascun singolo *atto sensitivo* (la percezione di *un* colore, *un* odore, *un* suono e così via). In quest'ultimo caso, infatti, non ha luogo un'effettiva e piena causazione per la loro percezione. Percependo solo il bianco, non si può riconoscere una figura, se non per accidente, perché per percepire una figura occorre il passaggio (ad esempio) dal bianco al rosso, letto come contrasto tra figura e sfondo<sup>22</sup>. Il

le grandezze discrete, di cui fanno parte i numeri, sono poi caratterizzate dal non avere limiti coincidenti tra le parti. In base a *Metaph.* V 13, queste quantità costituiscono pluralità numerabili, in opposizione alle grandezze, che sono misurabili e definiscono le quantità continue (1020a 9-12; cfr. l'uso di «grandezza» nel *De an.* in riferimento alle quantità continue [in 407a 3 ss., 418a 18, 429b 10 ss.] o come equivalente della corporeità [429a 11 ss., 430a 20, 429b 10ss., 431b 18 ss., 433b 25]).

<sup>21</sup> Cfr. Hicks (in ARISTOTILE, *De anima*, cit., p. 429). Palesemente, infatti, se per percepire l'oggetto stesso, prima ancora del suo essere in quiete (o in moto), occorre un cambiamento nell'affezione del senso, non è possibile intendere «assenza di movimento» come «persistenza della medesima impressione» (come fa FILOPONO, *op. cit.*, pp. 458,31-36). È ovvio a questo punto come la percezione del movimento e della quiete postuli quella dell'unità non solo delle determinazioni provenienti da ciascun senso, ma pure di quella dell'oggetto concreto, che gli è quindi anteriore. La percezione di un movimento può infatti aver luogo solo in base a un ordinamento precedente di più sequenze di oggetti, provenienti da più sensi, secondo continuità e discontinuità. È in questo modo che si può avvertire, senza il rischio di confusione, il cambiamento di uno o più colori in una bandiera (cambiamento tra elementi continui), o il suo spostamento rispetto allo sfondo (cambiamento tra elementi contigui ma non continui).

<sup>22</sup> Aristotele aggiunge del resto, in a 19-20, che è anche per mezzo dei sensibili propri che si percepiscono i comuni. Diversamente, si può ritenere che l'espressione si riferisca solo alla percezione del numero, che è l'ultimo argomento trattato in a 19, mentre pare poco plausibile che essa indichi una seconda e diversa modalità di percezione del numero, come crede Movia (*op. cit.*, p. 351) accettando l'esegesi di Hamlyn.

passo esprime quindi una tesi propria di Aristotele, in maniera pienamente coerente con la successiva ammissione di un percezione per sé a riguardo dei sensibili comuni (425a 28). Questa interpretazione non entra quindi in conflitto con la forma grammaticale della frase, né ha l'onere di spiegare l'assenza di qualsiasi confutazione della presunta obiezione, o, d'altro canto, di escogitare una distinzione di significati della coppia per sé/per accidente in riferimento alla percezione. Tanto nel caso della percezione accidentale del dolce con la vista, quanto nella dichiarazione che i sensibili comuni sono percepiti accidentalmente con ciascun atto sensitivo, si tratta di considerare per sé la percezione che sorge in presenza di una causa adeguata (vale a dire di un' effettiva stimolazione da parte dell'oggetto percepito), e per accidente quella in cui si ha l'esperienza della presenza dell'oggetto, pur in assenza di queste condizioni. Ciò che va riconosciuto, pertanto, è la differente modalità d'impiego, nella percezione dei comuni, degli stessi sensi che percepiscono i propri<sup>23</sup>.

Diventa così possibile inquadrare la trattazione della percezione dei comuni nel disegno unitario del capitolo e, più ampiamente, nella discussione aristotelica sulle distinzioni riguardanti la facoltà sensitiva. Stabilita in II 6 l'accezione

<sup>23</sup> Il finale del capitolo non afferma, quindi, l'impossibilità di distinguere i comuni dai propri se si dispone di un solo senso. Essi sarebbero comunque caratterizzabili, infatti, per l'essere percepiti tramite il cambiamento degli oggetti propri. A sfuggire sarebbe piuttosto il loro essere percepibili da più sensi, e, in connessione a ciò, il loro essere oggetti in se stessi indipendenti, non riducibili ai propri. Solo possedendo più sensi, infatti, si può riconoscere che una figura è un oggetto a sé, e non, ad esempio, un qualcosa di essenzialmente legato al colore, da esso indisciungibile. Ciò risulta infatti con evidenza dal suo essere percepibile anche da altri sensi, in perfetto accordo, del resto, con le parole del filosofo («se infatti possedessimo solo la vista, e questa percepisce il bianco, ci sfuggirebbero maggiormente, e crederemmo che tutti fossero la stessa cosa, per il fatto che colore e grandezza si accompagnano sempre tra loro. Ora, poiché i comuni ineriscono anche in un altro sensibile, ciò rende chiaro che ciascuno di essi è qualcosa di diverso»).

in cui il termine «percepibile» deve essere inteso per effettuare le distinzioni, il filosofo elenca i vari sensi fissandone a cinque il numero massimo possibile, sulla base di un'argomentazione incentrata sull'impossibilità fisica di sensori composti diversamente da quelli posseduti dagli animali perfetti (424b 22-425a 13). Così facendo, egli guadagna la possibilità di dimostrare l'asserto di II 6, secondo cui i comuni non sono propri di nessun senso, richiamato palesemente dall'affermazione che non esiste alcun senso proprio dei comuni. Prima di tutto, come visto, si precisa la maniera in cui i comuni sono percepiti: essi sono accidentali a ciascun atto sensitivo (singolo e istantaneo), in quanto richiedono un cambiamento nell'oggetto che è percepito propriamente. In questo senso, la percezione dei comuni avviene mediante i propri, giacché ciascun atto sensitivo percepisce un solo oggetto (425a 14-20). Ciò detto, la dimostrazione è chiara, giacché se ci fosse un senso specifico per i comuni, essi si percepirebbero come il dolce con la vista, vale a dire con un'operazione resa possibile da un'effettiva percezione precedente di entrambi i sensibili (il dolce e il bianco, ad esempio), con cui riconosciamo quando essi si accompagnano<sup>24</sup>. Se non fossero percepiti in questo modo, nota Aristotele, i comuni non sarebbero percepibili che per accidente (così come lo è il figlio di Cleone quando non è percepito in quanto tale, ma come accidente del bianco), ossia non sarebbero per nulla effettivamente percepibili<sup>25</sup>. Dei comuni, però, si ha

<sup>24</sup> Considerando il limite del numero dei sensi, infatti, il senso specifico dei comuni dovrebbe essere uno dei cinque, e la percezione condivisa da più sensi, a riguardo dei sensibili comuni, sarebbe effettivamente come quella di un senso specifico che percepisce gli oggetti propri di un altro.

<sup>25</sup> Non è in alcun modo ravvisabile nel passo, è bene rilevarlo, una distinzione tra l'accidentalità della percezione del dolce con la vista e quella del figlio di Cleone perché bianco. La nozione di percezione accidentale esprime, infatti, unicamente la mancanza di una stimolazione effettiva sull'apparato sensoriale. Sarebbe quindi errato ritenere che l'argomento

effettivamente una percezione comune non accidentale, ed è pertanto chiaro che non può esistere a loro riguardo un senso specifico<sup>26</sup>. Le *αἰσθήσεις*, precisa Aristotele (425a 30-b 4), percepiscono poi l'una i propri dell'altra accidentalmente, e non in se stesse, ma operando in quanto una, quando la percezione avviene simultaneamente riguardo allo stesso oggetto, come quella della bile che è amara e gialla. Non è infatti proprio di un'altra dire che entrambi sono un solo oggetto (e perciò si sbaglia, e se una cosa è gialla si crede sia bile). Ciò che determina l'impossibilità di un senso specifico per i comuni, quindi, è che la loro percezione sarebbe sì comune, come lo è quella del dolce (il quale è percepibile allo stesso modo, ad esempio, dalla vista e dall'olfatto), ma accidentale. Inoltre, mentre tale attività è basata sull'esistenza di una precedente percezione per sé, in cui è necessario che almeno due sensi operino congiuntamente (percependo due qualità in riferimento a un medesimo oggetto), quella dei comuni è possibile anche esercitando solo un senso, e richiede un periodo di tempo in cui si attua il cambiamento nell'oggetto (il passaggio da un colore all'altro, ad esempio).

ponga a confutazione della premessa, come conseguenze alternative, un primo modo di percezione in cui i comuni, alla stregua del dolce, sono qualcosa di sensibile ma non attualmente sentito, e un secondo in cui essi sarebbero, come il figlio di Cleone, qualcosa di essenzialmente non percepibile. Aristotele si preoccupa di specificare chiaramente, infatti, che a essere percepito per accidente non è il figlio di Cleone in quanto tale, bensì il figlio di Cleone come qualcosa che accede al bianco che è percepito. Come visto, del resto, è ragionevole credere che le sostanze corporee individuali, di cui il figlio di Cleone è un esempio, fossero per lo Stagirita oggetti normalmente ricadenti nel dominio della facoltà percettiva.

<sup>26</sup> Come nota correttamente BLOCK (*Aristotle on Common Sense*, cit., pp. 244-245; 247-248, nota 10), infatti, è solo alla condivisione della capacità di percepire i sensibili in oggetto che allude lo *αἰσθησιν κοινῆν* di 425a 27. Del resto, l'allusione al senso comune, inteso come il centro unificante dell'apparato percettivo, non risolverebbe comunque le difficoltà del capitolo, giacché la percezione per sé da parte del senso comune, rileva lo studioso, non è logicamente sufficiente a escludere quella da parte di uno dei sensi periferici.

Lo scopo del capitolo è quindi, come detto, unicamente quello di fissare a cinque il numero massimo possibile di sensi. Preoccupandosi di preservare tanto questo limite quanto la tesi (enunciata in II 6) che i comuni non sono propri di nessun senso, il filosofo chiarisce che i sensibili comuni non sono per questo percepiti accidentalmente, giacché al loro riguardo sussiste una particolare modalità di percezione che, condivisa allo stesso modo dai vari sensi, si basa sul mutamento dell'oggetto della percezione. Accennando poi alla percezione della bile e del dolce con la vista, Aristotele, oltre a suggerire che la conoscenza delle sostanze individuali ricade interamente nell'ambito della percezione, effettua implicitamente un primo riconoscimento dell'unione dei cinque sensi (non ancora ravvisabile, però, nella *κοινή αἴσθησις* di 425a 27). È ragionevole credere che anche quest'ultima ammissione sia funzionale al consolidamento e al chiarimento del sistema pentapartito aristotelico. Dimostrando la confluenza e la collaborazione tra i sensi, infatti, emerge il loro status di *parti* di un'unica facoltà psichica, e si elimina la possibilità di considerare i cinque sensi come altrettante facoltà sensitive distaccate. Nella medesima direzione, quindi, è possibile inquadrare la trattazione delle altre due attività psichiche discusse nel capitolo seguente. La percezione di percepire, infatti, non richiede l'ammissione di alcun senso ulteriore, mentre la discriminazione delle differenze sensibili postula, in maniera ancor più chiara, l'unione e la collaborazione dei sensi periferici.

#### 4. LA DISCRIMINAZIONE DELLE DIFFERENZE SENSIBILI

Constatando che si distinguono, mediante ciascun senso, le differenze a riguardo di ciascun sensibile (ad esempio, il bianco e il nero con la vista), e che tale discriminazione avviene rispetto a ciascun altro, Aristotele si chiede, in 426b

9-14, quale facoltà renda possibile la discriminazione della loro differenza. Rilevato che, dal momento che si tratta di sensibili, deve trattarsi di una sensazione (b 15: αἰσθήσει), egli prende a dimostrare che tale percezione non può avvenire per mezzo di sensi separati, né in tempi separati<sup>27</sup>. La prima tesi è provata dal fatto che se un soggetto percepisse una cosa, e un altro un'altra, sarebbe evidente la loro diversità, mentre deve esserci una sola cosa a dire che, ad esempio, il dolce è diverso dal bianco<sup>28</sup>. Riguardo alla seconda, si

<sup>27</sup> Fa da intervallo un rilievo circa l'impossibilità che la carne sia «l'ultimo sensorio», giacché altrimenti sarebbe necessario che ciò che lo (αὐτὸ) discrimina lo facesse mediante contatto (426b 15-17). Per mantenere il necessario collegamento logico con il contesto è ragionevole credere che allo ἔσχατον αἰσθητήριον vada attribuita la discriminazione delle differenze sensibili, e che sempre a quest'ultimo processo si riferisca αὐτὸ. Ciò tuttavia non sembra implicare, contro l'opinione di HICKS (in ARISTOTLE, *De anima*, cit., pp. 446-447), che Aristotele assuma, allo scopo di dimostrare che il sensorio ultimo (l'organo immediato del senso comune) non è identificabile con il sensorio del tatto, la tesi che la carne è sensorio del tatto (contestata in II 11). Più semplicemente, piuttosto, il filosofo sembra voler negare qui, senza riferimento alcuno alla discussione di II 11 sul sensorio del tatto, che il sensorio ultimo sia la carne, derivando questa conclusione dalla necessità di attribuire la discriminazione in questione a un senso, giacché essa verte su oggetti sensibili.

<sup>28</sup> Si avrebbe altrimenti, come nota MODRAK (*op. cit.*, p. 410), una situazione simile a quella di una persona che chiedesse a un'altra se sente un certo rumore: ad una risposta negativa, entrambe sarebbero consapevoli che i rispettivi oggetti di senso sono differenti, ma non nella maniera che Aristotele ha qui in mente. La discriminazione delle differenze si configurerebbe invece, per il filosofo, come un caso di percezione ἧ μία, in cui più sensi specifici che percepiscono per sé operano congiuntamente come uno solo (*ibid.*, pp. 419-420). Contro il parere della studiosa, tuttavia, non pare che l'operazione necessiti, per aver luogo in un dato istante, della percezione per sé dei sensibili che vengono discriminati. La paventata possibilità che un senso singolo, percependo per sé il proprio oggetto e per accidente quello proprio di un altro senso, effettui la discriminazione (*ibid.*, pp. 416-417), si rivela infatti infondata, se solo si considera quanto sia differente, ad esempio, la discriminazione del bianco dal dolce rispetto alla percezione, per mezzo della vista, del dolce in associazione al bianco. Quest'ultima attività, inoltre, richiede comunque la φαντασία di un oggetto individuale concreto, e quindi un'antecedente percezione per sé da parti di più sensi operanti congiuntamente. È intuitivamente evidente, del resto, che per percepire

legge che come ad affermare che bene e male sono diversi è la stessa cosa, così anche, quando la stessa cosa dice che l'uno è diverso dall'altro (οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον), il «quando» non è accidentale (come lo è quando si dice ora che un oggetto è diverso da un altro, e non che sono diversi ora), ma sia si afferma ora sia che sono diversi ora, e dunque simultaneamente<sup>29</sup>. Come nota Modrak, la posizione della necessità di un tempo indiviso per la discriminazione rivela la volontà, da parte del filosofo, di preservarne il carattere non inferenziale, che sarebbe minacciato, se la discriminazione avesse luogo in un tempo diviso, dalla possibilità di subire l'affezione in maniera seriale da parte degli oggetti<sup>30</sup>. Perfettamente comprensibile

la differenza tra bianco e dolce, conformemente ai criteri stabiliti in III 2, è sufficiente che l'immagine di entrambi sia presente al sensorio comune simultaneamente, senza alcuna necessità di percepire attualmente né l'uno né l'altro. Ciò spiega l'attribuzione dell'operazione al sensorio principale (in *Somm.* 2), posta in contrasto, come si vedrà, alla percezione da parte della vista, dell'udito, o di entrambi i sensi.

<sup>29</sup> L'analogia è così posta tra l'unità del soggetto discriminante e quella del tempo (il «quando», di cui si sottolinea la non accidentalità): come è unitario il soggetto, così lo è il tempo, giacché, quando è il medesimo soggetto che discrimina la differenza tra gli oggetti, il «quando» non è accidentale. Non si afferma cioè in un dato istante che essi sono differenti, ma si afferma in un dato istante che essi sono diversi in un dato istante. Non pare quindi convincente la traduzione di MOVIA (*op. cit.*, p. 176): «come infatti la stessa cosa afferma che il bene e il male sono diversi, così anche quando dice che un oggetto è diverso da un altro («quando» non ha un significato accidentale; intendo, ad esempio, quando dico «ora» che un oggetto è diverso da un altro, e non che sono diversi «ora»; al contrario, sia si afferma «ora» sia che sono diversi «ora»), e dunque simultaneamente». Si avrebbe in tal modo, infatti, una riaffermazione dell'unità del soggetto discriminante con un'analogia, cui terrebbe dietro, con un salto logico di difficile comprensione, quella della simultaneità di qualcosa di sottinteso, probabilmente la discriminazione. Né la situazione è più chiara ricorrendo all'ausilio del rilievo parentetico. Se anche si afferma che con «quando» ci si riferisce non solo al momento dell'affermazione, ma pure al momento in cui si afferma che gli oggetti sono diversi, non si capisce, in questo contesto, perché la discriminazione sia simultanea.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 417.



risulta così l'enfasi posta dallo Stagirita sul carattere non accidentale del «quando». Se si trattasse semplicemente di affermare ora che i sensibili sono differenti, e non pure che sono differenti ora, si potrebbe pensare, infatti, che la dichiarazione della loro differenza avvenga nell'istante conclusivo di un ragionamento, rimandante a un suo precedente sviluppo temporale. Dicendo invece ora che sono differenti ora, ci si vincola alla presentazione simultanea di entrambi di fronte a un unico atto percettivo, chiarendo che è in base a esso che, contemporaneamente e istantaneamente, si percepisce la loro differenza.

Ciò detto, il filosofo affronta la difficoltà di spiegare come una medesima cosa possa essere mossa, contemporaneamente, da movimenti contrari. Egli anzitutto rileva che ciò che discrimina è indivisibile e inseparabile numericamente, ma separato per l'essere, e può quindi in un certo modo percepire gli oggetti come separati, mentre in un altro può percepirli in quanto indivisibili. Si precisa tuttavia che la stessa cosa, rispetto ai contrari, è identica solo potenzialmente e non per l'essere, mentre in quanto si attualizza è divisa. Non può quindi essere simultaneamente bianca e nera, né subire l'azione di queste due forme. Per illustrare la soluzione proposta per la questione, Aristotele ricorre infine all'analogia con il punto, in quanto è uno e due: ciò che discrimina, in quanto indivisibile, è uno e giudica simultaneamente, mentre, in quanto divisibile, usa due volte simultaneamente lo stesso punto. In quest'ultimo caso, discrimina due oggetti separati come separatamente, mentre nel primo un solo oggetto e simultaneamente. A dispetto di quanto potrebbe a tutta prima apparire, non si pone nel brano una seconda soluzione a correzione della prima<sup>31</sup>. La risposta fornita dal filosofo è

<sup>31</sup> Così interpreta MODRAK (*op. cit.*, pp. 417-419), ritenendo assimilabile il caso dei movimenti contrari (come quelli prodotti da dolce e amaro) a quello dei movimenti diversi (come quelli del dolce e del bianco). Dato

una soltanto: ciò che discrimina è uno numericamente, ma divisibile per l'essere, proprio come il punto comune a due segmenti. La pertinenza della soluzione è infatti successivamente negata, a ben vedere, soltanto a proposito dei sensibili contrari, come il dolce e l'amaro, la cui diversità dai sensibili eterogenei è esplicitamente asserita in 426b 31-427a 2 (εἰ γὰρ γλυκύ, ὠδὶ κινεῖ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν νόησιν, τὸ δὲ πικρὸν ἐναντίως, καὶ τὸ λευκὸν ἐτέρως)<sup>32</sup>. Tale eccezione costringe

il suo caratteristico empirismo, Aristotele non potrebbe infatti negare, a parere della studiosa, che il nostro campo visivo, in un dato istante, è costituito da un insieme variegato di colori. La prima soluzione consisterebbe quindi nel porre un'analogia tra la facoltà che percepisce e il punto, che configurerebbe la prima come il centro in cui convergono i diversi sensi, che può essere uno o due, sebbene indivisibile in se stesso (alla stregua del centro di un cerchio rispetto ai suoi raggi). Per evitare l'obiezione che la molteplicità del punto è ammissibile solo con una sorta di trucco mentale, lo Stagirita elaborerebbe però, continua la studiosa, una seconda soluzione, incentrata sul duplice utilizzo dello stesso punto o limite. Essa, secondo Modrak, finisce però per risultare problematica. Se la facoltà usa due volte l'oggetto, prima nel percepire la sua dolcezza, poi la sua bianchezza, la discriminazione non sarebbe eseguita, infatti, in un tempo indiviso. Né si dimostrerebbe la possibilità di opposti movimenti simultanei della stessa facoltà ipotizzando, invece, un primo uso dell'oggetto come dolce e bianco separatamente, e un successivo come dolce e bianco insieme (cioè prima come semplice percezione, poi nella coscienza di tale percezione). Due le risposte del filosofo anche per MOVIA (*op. cit.*, p. 360). La prima, facente leva sulla distinzione tra divisibilità essenziale e indivisibilità numerica e spaziale, risulterebbe infatti insoddisfacente, giacché ciò che discrimina non può essere simultaneamente identico a due sensibili contrari in atto, ma soltanto in potenza. La soluzione definitiva sarebbe quindi ottenuta con l'analogia del punto geometrico, di per sé uno e indivisibile, ma duplice e divisibile come inizio e fine di due segmenti continui.

<sup>32</sup> A tale proposito, valutando attentamente III 7, non si può non notare la mancanza di un qualunque legame logico tra 431a 20-b 1 e quanto precede e segue nel capitolo. È inoltre rimarchevole che Aristotele, interrogatosi su cosa differenzi la distinzione di sensibili contrari da quella di sensibili non omogenei (431a 24-25), senza esprimere una risposta proceda con l'ammettere (in via ipotetica?) che il rapporto tra bianco e nero è identico a quello tra altri due oggetti, non meglio precisati, ma probabilmente identificabili con altri due sensibili contrari, come ad esempio dolce e amaro (cfr. MOVIA, *op. cit.*, p. 386). Ben altra, innegabilmente, sarebbe l'intelligibilità che il passo acquisterebbe se lo si leggesse di seguito a 426b 29. All'asserzione che

certamente il filosofo a riconsiderare la questione: il caso dei sensibili non omogenei sembra confermare la soluzione proposta, quello dei contrari pare confutarla (427a 2-9). L'analogia finale con il punto ha però unicamente lo scopo di illustrare la situazione verificata: come il punto, così ciò che discrimina è uno e molteplice, indivisibile e divisibile, a seconda dell'angolatura sotto cui lo si considera. In quanto è indivisibile (cioè in quanto si relaziona a sensibili contrari), ciò che discrimina in maniera simultanea è una cosa sola (a 11-12: ἡ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἐν τῷ κρίνόν ἐστι καὶ ἅμα), e discrimina in maniera simultanea un solo oggetto (a 14: ἡ δὲ ἐνί, ἐν καὶ ἅμα), mentre in quanto è divisibile (vale a dire in quanto si relaziona a sensibili eterogenei), usa due volte lo stesso limite simultaneamente (a 12-13: ἡ δὲ διαίρετόν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρῆται σημείῳ ἅμα), e può così nello stesso istante discriminare due oggetti separati, in un certo modo, separatamente (a 13-14: ἡ μὲν οὖν δις χρῆται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ κεχωρισμένα). Il senso comune non viene a configurarsi, quindi, come una sorta di sesto senso, bensì come la parte principale di ciascuno, identica per

la facoltà che opera la discriminazione è indivisibile e opera in un tempo indivisibile, verrebbe a seguire (431a 21) quella dell'analogia tra il rapporto che vige tra sensibili contrari, da un lato, e quello tra i sensibili di tipo diverso, dall'altro, in base al fatto che, come si è stabilito, anche i contrari sono discriminati da un unico senso. A questa però terrebbe subito dietro la precisazione della differenza tra la discriminazione dei sensibili contrari e quella dei sensibili eterogenei in 426b 29 ss. Una stessa cosa non può essere mossa simultaneamente da movimenti contrari, e mentre il modo in cui il senso è mosso dal dolce è contrario a quello in cui lo è dall'amaro, esso è semplicemente diverso da quello in cui lo è dal bianco. Ad ogni modo, anche senza giungere a proporre lo spostamento del brano, l'analogia tra la discriminazione di sensibili contrari e quella di sensibili di diversi sensi, poggiante sull'esistenza di un unico termine ultimo con cui avviene la discriminazione, non impedisce che le attività con cui tali discriminazioni sono compiute siano differenti. Nel primo caso, infatti, è impossibile che le qualità siano presenti simultaneamente, ma non nel secondo.

tutti e fungente in tal modo da elemento di congiunzione<sup>33</sup>. Aristotele preserva così la limitazione del numero dei sensi stabilita nel capitolo precedente, dimostrando che la discriminazione delle differenze sensibili non postula alcun altro senso, e, nel contempo, che le distinzioni generano non una moltiplicazione di facoltà, bensì una partizione interna dell'unica facoltà sensitiva.

## 5. LA PERCEZIONE DI PERCEPIRE

In maniera assai simile è agevolmente inquadrabile la trattazione dell'autocoscienza percettiva, che precede nel capitolo di *De an.* III 2 quella della discriminazione delle differenze sensibili. Partendo dal dato di fatto che percepiamo che vediamo e ascoltiamo (425b 12), lo Stagirita pone due possibilità alternative: o tale percezione avviene con il senso stesso, cosicché percepiamo di vedere con la vista, oppure con un altro. In entrambi i casi, il medesimo senso sarà della vista e del colore che ne è oggetto, cosicché nella prima ipotesi due sensi avranno lo stesso oggetto, nella seconda uno finirà

<sup>33</sup> Così pure MODRAK (*op. cit.*, p. 421-422), che tuttavia sostiene che l'aristotelico «senso comune» alluda alla capacità dei sensi di percepire in maniera unificata ( $\tilde{\eta}$   $\mu\iota\alpha$ ). Tale modalità non è però riscontrabile in ogni attività esercitata dal senso comune. Essa non lo è nella discriminazione delle differenze sensibili, né nella percezione di percepire, né tanto meno in quella dei sensibili comuni. Parimenti non condivisibile l'opinione di WEBB (*op. cit.*, p. 45), secondo cui il senso comune sarebbe un amalgama non aristotelica di poteri. Certamente, dal punto di vista dello studioso, è effettivamente impossibile distinguere la localizzazione di attività quali la percezione dei propri o quella dei comuni da quella, ad esempio, della discriminazione della differenza tra i sensibili, giacché i sensori periferici hanno, per lo studioso, il semplice ruolo di trasmettere allo  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  nel cuore le affezioni. Se invece si ritiene, come nell'interpretazione che si è proposta, che gli organi sensori periferici siano il termine della compensazione che ha principio nel cuore, allora la localizzazione di un'attività fa differenza. Solo un'attività localizzata nel sensorio principale in maniera esclusiva, infatti, potrà aver luogo anche in assenza di una effettiva stimolazione negli organi sensori periferici.

per avere per oggetto se stesso<sup>34</sup>. Se anche si trattasse di un senso diverso, però, a meno di non voler incorrere in un regresso all'infinito un dato senso avrà prima o poi per oggetto se stesso, e quindi sarà meglio riconoscere direttamente al primo tale capacità<sup>35</sup>. Com'è evidente dall'ammissione della possibilità di un regresso all'infinito, la capacità di percepire che si percepisce si teorizza qui, implicitamente, come condizione necessaria di ogni percepire. Per quanto

<sup>34</sup> Non condivisibile la scansione proposta da L.A. KOSMAN (*Perceiving that We Perceive: On the Soul III 2*, «The Philosophical Review», 84, 1975, pp. 499-508) e seguita da MOVIA (*op. cit.*, p. 354), secondo cui lo stesso senso sarebbe e della vista e del colore solo nella seconda ipotesi (vale a dire solo se fosse un senso diverso dalla vista a percepire ciò che si vede). In tal modo, infatti, non si comprenderebbe la successiva disgiunzione (due sensi avranno lo stesso oggetto, o uno avrà per oggetto se stesso), la cui seconda parte sarebbe ripresentata nella frase successiva, dopo la superflua ripetizione che ciò vale se a percepire di percepire è un senso diverso. Corretto invece il chiarimento, comune a entrambi gli esegeti, del motivo per cui la condivisione da parte di due sensi diversi di uno stesso oggetto, confuterebbe l'ipotesi che a percepire di percepire sia un senso diverso. Ciascun sensibile proprio, infatti, non può essere percepito che dal suo senso corrispondente. Lo stesso può dirsi della spiegazione fornita alla necessità che il senso che percepisce che percepiamo debba pure percepire l'oggetto che percepiamo, sottintesa nell'argomento. Essa è infatti comprensibile tenendo conto della dottrina, asserita in 425b 26 ss., dell'identità attuale tra la capacità di percepire e l'essere percepito dell'oggetto (KOSMAN, *op. cit.*, pp. 513-514; MOVIA, *ibid.*).

<sup>35</sup> Se ad esempio ci fossero tre sensi ( $x, y, z$ ), e  $x$  non percepisse se stesso, esso lo sarebbe da un altro, poniamo  $y$ . Occorrerebbe tuttavia chiedersi da cosa è percepito  $y$  (Aristotele ammette che percepiamo non solo di vedere, ma anche di udire, e non c'è ragione di credere che ciò non valga anche per gli altri sensi). Se sarà percepito da se stesso, avremo attribuito a un senso la capacità di percepire se stesso (come previsto dall'argomentazione del filosofo). Lo stesso accadrà tuttavia, a un attento esame, anche se  $y$  fosse percepito da un altro. Si tratterà infatti o di  $x$ , che verrebbe così, indirettamente, a percepirsi (giacché  $y$  percepisce  $x$ ), o di  $z$ . In quest'ultimo caso, riproponendo il quesito (chi percepisce allora  $z$ ?), si avrà ancora che un senso percepisce se stesso: o  $z$  percepirà se stesso, oppure lo percepiranno  $x$  o  $y$  (percependo indirettamente se stessi). L'unico modo di evitare prima o poi di attribuire a un senso la percezione di se stesso sarebbe quello di postulare ogni volta un nuovo senso, che porterebbe tuttavia all'assurdità di un regresso all'infinito. L'argomento, evidentemente, è valido soltanto presupponendo, per ogni senso aggiuntivo ipotizzato, la possibilità di percepire che esso percepisce.

questo aspetto non sia effettivamente dimostrato, ma semplicemente assunto, non è necessario ipotizzare un'allusione alla coscienza come carattere costitutivo della percezione, in connessione al problema, posto in II 12, della distinzione della percezione stessa dalla semplice affezione fisica<sup>36</sup>. Nulla nel testo suggerisce l'introduzione di una simile nozione, né essa è richiesta per la distinzione in questione. Come si è in precedenza considerato, infatti, essa è possibile già a livello della sola affezione fisica percettiva, in quanto quest'ultima non è semplicemente passiva, bensì passiva e compensativa insieme. Nel passo che segue, pertanto, Aristotele non propone due modi alternativi di risolvere una possibile difficoltà sollevabile contro la tesi che è la vista a percepire che si vede<sup>37</sup>. All'obiezione che ciò che vede verrebbe a essere colorato, che vanificherebbe l'intera teoria fisiologica compensativa, il filosofo risponde infatti semplicemente che percepire con la vista ha più significati<sup>38</sup>. Affermando di seguito che ciò che vede è colorato solo in un certo modo, in quanto riceve

<sup>36</sup> Così KOSMAN, che ritiene l'espressione «percepire di percepire» un tentativo di ovviare alla difficoltà di porre essa stessa come oggetto, dovuta alla sua costitutiva intenzionalità (*op. cit.*, pp. 515-517). In maniera simile, già KAHN (*op. cit.*, p. 73) leggeva la formula in riferimento alla coscienza percettiva in quanto tale, «soggettiva ma non necessariamente riflessiva», distinta dal suo aspetto «cognitivo» o «oggettivo». Nella medesima direzione legge l'espressione EVERSON (*op. cit.*, pp. 143-144), che ritiene di scorgere un'allusione alla coscienza percettiva anche in *Phys.* VII 2, 244b 2-245a 11.

<sup>37</sup> Secondo la ricostruzione di KOSMAN, *op. cit.*, p. 500.

<sup>38</sup> Il riferimento alla discriminazione del buio e della luce quando non si vede allude, probabilmente, alla possibilità di conservare e contemplare immagini anche quando non si vede, e non al fatto che, al buio, si ha coscienza del buio e della luce in modo diverso (come ritiene invece MOVIA [*op. cit.*, p. 354], pensando che il buio si distingue per il tentativo senza riuscita di vedere la luce e i colori). È d'obbligo porre in rilievo l'importanza del passo, che attesta esplicitamente la molteplicità di sensi del termine «percepire». È ormai evidente, infatti, che oltre a «percepire con la vista» per sé un colore (sensibile proprio), una figura (sensibile comune), la dolcezza (per accidente), si «percepisce con la vista» un colore anche in sua assenza, e si «percepisce con la vista», in un altro senso ancora, che si sta vedendo.

la forma senza la materia, egli non vuole esporre una posizione tenibile accanto a quella che afferma la plurivocità dell'espressione, bensì puntualizzare che ciò che vede *non* è fisicamente colorato. È quindi preferibile ritenere che la percezione che si sta, ad esempio, vedendo o udendo, non si riferisca ad altro che al senso letterale dell'espressione: l'essere percettivamente a conoscenza del fatto che è in corso una percezione visiva o uditiva<sup>39</sup>.

Occorre tuttavia rilevare che, a dispetto della presente assegnazione dell'autocoscienza percettiva al senso stesso che percepisce, nel *De somno et vigilia*, in maniera apparentemente contraddittoria, il filosofo nega espressamente che sia con la vista che si percepisce di vedere, attribuendo questa operazione a una parte comune a tutti gli organi sensorii (455a 19-20: *τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων πάντων*). C'è infatti, precisa lo Stagirita, un'unica sensazione e un unico organo sensitivo fondamentale (*κύριον αἰσθητηρίον*), mentre diverso è l'essere della sensazione di ciascun genere, per esempio del suono e del colore (455a 17-22). Come dimostra Kahn, tale asserzione è del tutto coerente con la generale teorizzazione aristotelica del cosiddetto senso comune, che ne fa la parte centrale e principale di ciascun senso, identica per tutti, e quindi accomunante e unificante<sup>40</sup>. L'apparente

<sup>39</sup> Questa attività non è d'altronde priva d'importanza, se si tiene presente come, nello scambiare immagini, allucinazioni o sogni per oggetti effettivamente presenti, si verificano percezioni ingannevoli (cioè provocate da uno squilibrio interno all'apparato percettivo che, scambiato per un'affezione sensitiva, viene compensato e interpretato come un oggetto presente esternamente). Percepire di percepire significa, quindi, percepire che l'attività della facoltà sensitiva è un caso genuino di percezione, e che l'oggetto da essa attestato è presente dinanzi a chi percepisce. L'attribuzione stessa di questo compito alla percezione, piuttosto che al pensiero, non sembra poi casuale, giacché certamente ciò agevola l'ammissione della possibilità di errori.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 52-59. Questa connotazione di facoltà generale della sensazione collocata nel cuore, che ha finito per prevalere nella successiva designazione del *sensus communis*, è riscontrabile, nota Kahn, in numerosi

discrepanza tra le opere impone però, piuttosto ovviamente, di interrogarsi sul rapporto tra la dottrina del *De anima* e quella del *De somno*<sup>41</sup>. Si potrebbe anzitutto notare che, in base alla fisiologia della percezione che si è ricostruita, è affatto ovvio che ogni atto sensitivo avvenga per mezzo del senso comune, giacché esso non può essere altro che la

passi, anche se spesso Aristotele adopera diverse espressioni, come τὸ πρῶτον αἰσθητικὸν (*Mem.* 450a 11, 450a 14, 451a 16; *Somn.* 454a 23), αἰσθητικὸν (*Insomn.* 459a 12; *Sens.* 7, 449a 17), τὸ κύριον αἰσθητηρίον (*Somn.* 455a 21), τῷ πρῶτῳ ᾧ αἰσθάνεται πάντων (455b 10), ἀρχὴ κινήσεως καὶ τῆς αἰσθήσεως τῆς κύριας (456a 6), τῷ πρῶτῳ αἰσθητηρίῳ (456a 21), ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως (*Insomn.* 461a 6), κοινόν...αἰσθητηρίον (*Iuv.* 467b 28), τὸ κύριον τῶν αἰσθήσεων (469a 12). Lo studioso segnala poi opportunamente *Mem.* 450a 10 (la φαντασία è affezione del senso comune) e *Part. An.* 686a 31 (l'uomo è eretto perché, per non ostacolare l'esercizio di διάνοια e senso comune, la parte superiore del suo corpo non è troppo pesante), mentre non può dirsi altrettanto, come visto, della menzione della κοινή αἴσθησις in III 1. La stessa presenza dell'espressione è poi assai dubbia in III 7, 431b 5 (accettata da Ross, essa è espunta da Bywater, Hicks, Hamlyn, Laurenti, Movia).

<sup>41</sup> KAHN (*op. cit.*, p. 56.), rilevando l'incompletezza del *De anima* al riguardo, cerca di spiegarla con la volontà di collegare, nei *Parva Naturalia*, la più ampia trattazione del senso con quella della memoria e dell'immaginazione, tralasciando nel *De anima* le questioni più complesse, allo scopo di completare l'esposizione delle altre facoltà psichiche discusse nel trattato (l'intelletto, il desiderio e la locomozione). A riprova di ciò, egli nota che se non vi fosse l'esigenza, per la percezione di percepire, di una più alta e generale modalità di percezione, la percezione di ascoltare sarebbe, ad esempio, di natura totalmente differente da quella di vedere, ed esercitata da una facoltà completamente differente. Affermando di rifarsi all'esegesi di Kahn, KOSMAN (*op. cit.*, p. 517-519), ritiene che il filosofo non neghi, nel *De somno*, che la vista è sede della coscienza visiva, ma che semplicemente sottolinei la necessità che l'occhio si integri nella rete unificata dei sensi, ciascuno dei quali esegue la propria specifica attività di sensazione, ma è capace di coscienza solo in virtù della facoltà comune di sensibilità, condivisa da tutti i sensi considerati come elementi dell'organismo percipiente. Su questa stessa linea EVERSON (*op. cit.*, p. 143, con nota 7) nota come in 425b 12-16, a dispetto di un'apparenza superficiale, non si presenti alcuna considerazione decisiva a favore dell'attribuzione della percezione di percepire a ciascun senso isolatamente considerato, e che pertanto non c'è alcun contrasto reale con la soluzione della questione offerta nel *De somno*. Secondo BLOCK (*Aristotle on Common Sense*, cit., pp. 239-242, 245), invece, la discrepanza tra il *De anima* e il *De somno* sarebbe imputabile solo a un'evoluzione delle idee dello Stagirita.



facoltà sensitiva posseduta dallo  $\piνεῦμα$  nel cuore, che è la parte principale di ciascun senso, identica per tutti. Dato il suo necessario impiego in tutti i tipi di attività sensitive, affermare che una certa operazione avviene per mezzo del senso comune (o del sensorio comune, o principale, eccetera), equivale solo a dichiarare, in generale, che essa è di pertinenza della facoltà sensitiva. Non è in tal modo possibile, tuttavia, alcuna identificazione più accurata del tipo di capacità coinvolta, giacché non si precisa, ad esempio, se sia necessario l'impiego dei sensi esterni (di uno in esclusiva o indifferentemente di uno o l'altro), né se la percezione sia effettiva o per associazione<sup>42</sup>. In forza di queste considerazioni, si potrebbe quindi credere che tra le due opere non ci sia incongruenza alcuna, e che si tratti piuttosto di una differenza nel grado di precisione. In realtà, però, il passo di *Somn.* 2 è abbastanza chiaro nel porre in contrasto le percezioni effettuabili con uno o più sensi e quelle, dovute alla parte comune a tutti i sensi, del percepire stesso e delle differenze tra i sensibili. L'attribuzione della capacità di percepire che si percepisce al sensorio principale, pertanto, non attesta semplicemente la pertinenza dell'operazione alla facoltà sensitiva, ma indica che il senso comune è capace di effettuarla a prescindere dai sensori periferici. Così, mentre una percezione effettiva di un comune o di un proprio avviene per mezzo di una compensazione che, pur avendo

<sup>42</sup> Finché è in questione la determinazione dell'appartenenza di un'operazione cognitiva alla sensazione piuttosto che al pensiero, tale dato risulta del tutto soddisfacente. Questo è il caso, ad esempio di *Mem.* 450a 1-15, in cui si legge che, essendo la grandezza e il movimento conosciuti con la stessa facoltà del tempo, e giacché l'immagine è affezione del senso comune, la conoscenza di queste avviene tramite τὸ πρῶτον αἰσθητικὸν (a 10-11). Aristotele non intende stabilire, evidentemente, il modo preciso in cui questi oggetti siano percepiti, bensì, più semplicemente, che essi sono prerogativa della facoltà sensitiva e non di quella intellettuale, che è quanto gli consente di dimostrare che la stessa memoria si esercita per mezzo del τὸ πρῶτον αἰσθητικὸν.

il suo principio nel sensorio centrale, si conclude in quello periferico e ha luogo in esso (qualificandolo proprio per questo come sensorio), la percezione che si percepisce è qualcosa che riguarda esclusivamente il sensorio centrale. Quando un certo movimento compensativo vi ha inizio, esso stesso percepisce che si tratta o meno di un caso di percezione, senza che ciò interessi e coinvolga il sensorio periferico. Né è troppo difficile scorgere, come plausibile motivazione per questa attribuzione, il desiderio di Aristotele di rendere conto della possibilità di ingannarsi riguardo ai dati percettivi. Se la percezione di vedere avvenisse per mezzo della vista, infatti, sorgerebbe solo in seguito a una stimolazione effettiva dell'occhio, e si percepirebbe di vedere, quindi, sempre e soltanto quando si vede effettivamente. Se così fosse, tuttavia, diventerebbe impossibile credere che si sta percependo mentre si sta sognando o si è in preda ad allucinazioni, come ammette invece *Insomn.* 461 a 26-b 11. Sebbene tutto ciò sembri suggerire una diversità di dottrina tra le opere, nulla vieta di teorizzare, più semplicemente, un diverso grado di approfondimento, dettato dai diversi scopi delle opere. Mentre la precisa attribuzione dell'operazione è cruciale nella descrizione del funzionamento delle attività comuni al corpo e all'anima, che costituisce l'ambito d'indagine dei *Parva Naturalia*, nel *De anima* Aristotele sembra intenzionato solo a stabilire quante siano le parti della facoltà sensitiva che è legittimo ammettere. Preservando la dottrina da possibili obiezioni e fraintendimenti il filosofo fa notare, con il rapido accenno alla percezione di percepire, che non ogni tipo di operazione richiede la distinzione di una specifica facoltà. Anche in quest'ultimo caso, pertanto, si conferma la limitazione del numero delle parti e l'unità del sistema percettivo aristotelico.

Quest'ultima caratteristica, unita alla constatazione del numero e dell'importanza delle operazioni assegnate al

senso comune, ha indotto qualche studioso a credere di trovarsi di fronte a una vera e propria teoria della coscienza<sup>43</sup>, contraddistinta dall'attribuire alla facoltà sensitiva, in maniera piuttosto originale, la capacità di prendere a oggetto il nostro stesso percepire e pensare<sup>44</sup>. A dispetto

<sup>43</sup> Così KAHN (*op. cit.*, pp. 69-70), che, pur ammettendo l'assenza di una diretta corrispondenza tra coscienza e ψυχή, nota che il termine greco più vicino a quello moderno di coscienza, ai tempi di Aristotele, era proprio αἰσθησις. Sulla stessa linea, MODRAK (*An Aristotelian Theory of Consciousness?*, «Ancient Philosophy», 1, 1980-1981, pp. 160-167) ritiene rintracciabile in Aristotele la presenza di quattro aspetti tipici della coscienza. La molteplicità di attività psichiche che confluiscono nell'ambito della percezione, infatti, ne indicherebbe la caratteristica unità, mentre la trattazione della relazione tra oggetti cognitivi sarebbe testimoniata nelle varie distinzioni tra le facoltà (ad es. 427b 15-25, 451a 7-12). A testimoniare il riconoscimento del carattere intenzionale proprio della coscienza, poi, la studiosa chiama in causa il presupposto metodologico che impone, per ogni attività mentale, la definizione a partire dai rispettivi oggetti, richiamando infine, a proposito del carattere dell'autocoscienza, le discussioni contenute in III 2 e nel *De somno*.

<sup>44</sup> Secondo MODRAK (*op. cit.*, p. 165), ciò sarebbe provato da *Sens.* 447a 16-18 e *Mem.* 450a 13-21. Aristotele, affermando nel primo di questi passi che, quando si pensa intensamente a qualcosa, non si vedono le cose che si hanno dinanzi agli occhi, stabilirebbe infatti, per la studiosa, l'esistenza di un unico livello di coscienza per il pensiero e per la percezione, che non potrebbe che essere percettivo, essendo certamente tale quello della percezione. L'attenzione della facoltà sensitiva, tuttavia, potrebbe essere completamente assorbita anche dalla φαντασία che accompagna l'intellezione, senza così la necessità di ipotizzare un unico livello di coscienza. Più convincente la lettura offerta da Modrak per il passo del *De memoria*, che, riconoscendo che il ricordo di un pensiero implica la coscienza di avere avuto lo stesso pensiero in passato (450 b 21-451 a 2), suggerisce che la coscienza di avere un pensiero sia un fatto percettivo, nonostante la circostanza non sia affrontata espressamente dal filosofo. La tesi che fa della coscienza introspettiva del pensiero, aristotelicamente intesa, una funzione del senso comune, era stata sostenuta già da KAHN (*op. cit.*, pp. 78-80) sulla scorta di *Eth. Nic.* 1170a 29-b 1. Qui si stabilisce, infatti, l'esistenza di una facoltà che percepisce che vediamo, sentiamo e siamo impegnati in altre attività. Ciò è ribadito con una seconda asserzione, nettamente a favore della tesi nella lezione emendata da Bywater (accettata, tra gli altri, da Ross, da Gauthier e da Jolif), che legge «se percepiamo, che percepiamo, se pensiamo, che pensiamo». Come nota Kahn, c'è quindi in Aristotele un'importante distinzione, ignorata dalla nozione tradizionale di coscienza, tra l'attività intellettuale in quanto tale e la nostra personale coscienza di essa. Quest'ultima, infatti, appartiene per il

delle analogie, sono tuttavia molteplici le discrepanze tra le dottrine aristoteliche e la nozione moderna di coscienza. Del tutto assente è ad esempio, nel pensiero dello Stagirita, l'esigenza moderna di circoscrivere con la nozione di coscienza la qualità specifica del mentale, in opposizione al fisico e al corporeo. L'unificazione dei fenomeni psichici nella facoltà sensitiva, in aggiunta, trova nell'intelletto un'eccezione troppo importante per essere trascurata<sup>45</sup>. Né è mancato chi ha registrato l'assenza di qualsiasi riferimento alla coscienza, in maniera diametralmente opposta, come uno dei vantaggi della dottrina aristotelica di ψυχή rispetto a quella, moderna e cartesiana, di mente<sup>46</sup>. Ciò che comunque sembra rilevabile con certezza, data la particolare impostazione e angolatura sotto cui è trattata la percezione, è che per il filosofo l'introduzione esplicita di una nozione come quella di coscienza è inutile, giacché essa pretende di indicare il carattere comune a una serie di attività psichiche che, dal suo punto di vista, sono nettamente distinte.

Né pare necessario riferire a presunte attività mentali parallele a quelle fisiche le descrizioni aristoteliche della percezione come un'attività perfetta e priva di parti temporali. Se infatti la distinzione, in II 5, di uno speciale tipo di «alterazione» accanto a quella ordinaria pare avvicicabile alla

filosofo essenzialmente alla nostra natura animale e senziente. Così, mentre sensazione e coscienza della sensazione sono attività simultanee della stessa facoltà, il ragionamento e la coscienza che se ne ha appartengono a facoltà differenti, che coincidono solo in quanto unite concretamente nella ψυχή di un uomo particolare.

<sup>45</sup> Questi limiti sono riconosciuti dallo stesso KAHN (*op. cit.*, pp. 71-72, 77-78), mentre MODRAK (*op. cit.*, pp. 167-168) ammette che la presenza della nozione di coscienza delineata è, in Aristotele, soltanto implicita, e che il filosofo non sembra interessato alla natura della coscienza in generale, bensì alla spiegazione dei diversi tipi di esperienze psicologiche.

<sup>46</sup> Cfr. K.V. WILKES, *Psyche versus the Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. by M.C. Nussbaum and A.O. Rorty, Oxford 1992, p. 122.

nota contrapposizione aristotelica tra κίνησις ed ἐνέργεια<sup>47</sup>, nulla implica che tra queste «alterazioni» speciali debbano annoverarsi solo i mutamenti cognitivi, o, più in generale, quelli psichici. Piuttosto, accanto alla distinzione tra κίνησις ed ἐνέργεια, riconducibile all'aver luogo di un passaggio distruttivo tra contrari o dell'esercizio di una capacità, è possibile ricostruire un'articolazione interna alla seconda nozione tale da ricomprendere tra esse attività non psichiche<sup>48</sup>. Il carattere fondamentale della ἐνέργεια è l'assenza di

<sup>47</sup> Come nota M.F. BURNYEAT (*De Anima II 5*, «Phronesis», 47/1, 2002, p. 58), il filosofo parla della percezione come attività completa in *Metaph.* IX 8, 1050a 23-25; *Eth. Nic.* X 3, 1174a 13-b 14. Tali attività sono caratterizzate dall'assenza di un qualsiasi momento in cui il suo fine immediato non sia compiuto, e non ammettono generazione (*Sens.* 6, 446b 2-6; *Metaph.* IX 6, 1048b 23-34; *Eth. Nic.* X 3, 1174b 12-13). Conseguentemente lo stesso mutamento verso il percepire descritto in II 5 non può che essere quindi anch'esso essere istantaneo. Che questo sia l'effettivo punto di vista dello Stagirita è confermato dal «frammento» 431a 4-7 contenuto in *De an.* III 7, che riconduce la differenza tra la κίνησις ordinaria e la percezione, in cui ciò che percepisce non subisce né viene alterato, al fatto che la prima è l'atto di ciò che è imperfetto, mentre la ἐνέργεια in senso proprio, quella di ciò che è perfetto, è diversa.

<sup>48</sup> È il caso, nota JOHANSEN (*op. cit.*, pp. 261-271), dell'attivazione della capacità di causazione da parte di un qualsiasi agente in un'affezione ordinaria. Un oggetto caldo, a contatto con uno freddo, passa dalla capacità di riscaldare all'azione riscaldante nei suoi confronti, senza che la determinazione di partenza sia distrutta. Una conferma in questa direzione giunge da *Met.* IX 8, 1050a 23-b 2, che contrasta le attività come il vedere e quelle come il costruire, in base al fatto che nel vedere non ha luogo altro che l'atto della capacità visiva, mentre nel costruire, oltre all'atto della capacità di costruire, si produce la casa. Nel primo caso, l'atto si realizza quindi nel soggetto che possiede la capacità, nel secondo, invece, nell'oggetto che è prodotto. Mentre in *Eth. Nic.* X 3 si contrapponeva, come visto, l'attività perfetta e il mutamento esemplificati dal vedere e dalla costruzione della casa, i termini posti in contrasto sono quindi le attività realizzate in se stesse e quelle realizzate in altro, e il passaggio dalla capacità di costruire all'esercizio si rivela qui una ἐνέργεια del secondo tipo proprio per il suo tradursi nella costruzione della casa, una κίνησις (come il costruire). Analogamente al costruire è ciò che accade in ogni ordinaria affezione in ciò che agisce. Nel processo che l'agente «subisce» nelle normali alterazioni, passando dalla capacità di produrre affezioni alla produzione di esse, l'ἐνέργεια si realizza infatti in un altro corpo tramite una κίνησις. Questo sembrerebbe valere anche a proposito dell'effetto del

## un passaggio distruttivo tra contrari, ed esso è pienamente

colore sull'intermediario: il passaggio della capacità di muovere il trasparente indeterminato dalla potenza all'atto, infatti, determina il movimento del trasparente indeterminato (la sua colorazione). Il caso del passaggio dell'oggetto percepibile dall'essere percepito in potenza all'esserlo in atto, invece, postula una ulteriore differenziazione. Per quanto appartenente al gruppo delle attività che si realizzano in altro, esso non si risolve infatti in una *κίνησις*, ma in una *ἐνέργεια*. Emerge così quale carattere saliente della percezione, come nota JOHANSEN (*op. cit.*, pp. 270-271), l'aver luogo in essa un «mutamento» non ordinario tanto per ciò che concerne l'agente (l'oggetto percepibile che passa dall'esser capace di produrre l'atto percettivo alla sua produzione), quanto per il paziente (il soggetto che passa dalla capacità percettiva all'esercizio di essa). L'aver luogo di un'attività realizzata in se stessa, tuttavia, sembra doversi ammettere anche nel caso dell'illuminazione del trasparente indeterminato, che certamente non è un'attività psichica. Con ciò, è bene sottolinearlo, non ci si riferisce al cambiamento che ha luogo in esso da un colore all'altro, che è analogo a quello che avviene in ogni altro oggetto fisico, ma solo per quello dall'essere in potenza trasparente all'esserlo in atto. La sola presenza del fuoco, infatti, fa sì che si produca il passaggio del trasparente indeterminato dalla potenza all'atto, e questo non si risolve evidentemente in altro che nell'attività stessa. Non è infatti la presenza del fuoco a determinare, se non indirettamente, il passaggio dalla potenza all'atto della capacità, posseduta dal colore, di produrre affezione sul trasparente, giacché il colore ha la capacità di muovere il trasparente indeterminato *in atto* (*De an.* II 7, 418a 31-b1): è quindi il contatto con il trasparente in atto che fa sì che si produca quest'ultimo passaggio. Non deve pertanto ritenersi problematico per il presente discorso il contrasto tra *κίνησις* ed *ἐνέργεια* posto in *Metaph.*, X 6, 1048b 18-35. Esso afferma semplicemente che ogni *κίνησις* è imperfetta (1048b 29-30) giacché la presenza del mutamento non implica il compimento del fine, e che per questo i processi che all'opposto sono perfetti sono attività. Nulla, evidentemente, vieta l'esistenza di attività che comportano, oltre all'attivazione della capacità, una realizzazione ultima in un altro processo in un altro soggetto, e non si deve quindi ritenere contraddittorio che mentre qui un'attività come il costruire è detta una *κίνησις* in opposizione alla *ἐνέργεια*, in *Metaph.* IX 8, 1050a 23-b 2 esso è un certo tipo di *ἐνέργεια*. È ragionevole credere, infatti, che Aristotele non si riferisca allo stesso processo nei due casi, giacché con «atto del costruire» ci si può riferire tanto al passaggio all'atto della capacità del soggetto (una *ἐνέργεια*, seppur realizzata ultimamente in altro), quanto, in un'altra accezione, al processo con cui si costruisce una casa (che è una *κίνησις* e possiede quindi parti temporali). Resta invece assai problematico, come nota Burnyeat (*op. cit.*, pp. 42-44), il rapporto tra questo passo (1048b 18-35) e la concezione della *κίνησις* come una certa *ἐνέργεια* priva del fine (*Phys.* III 2, 201b 31-32; *De an.* II 5, 417a 16-17). Le attività che si realizzano in altro possono infatti aver luogo per mezzo di una *κίνησις*, ma non per questo si identificano con esse.

rispettato nella ricostruzione proposta. Ammettendo il verificarsi di un'alterazione compensativa, infatti, non sorge alcuna discrepanza tra gli aspetti somatici della percezione e le descrizioni dell'attività percettiva di II 5 e III 7. La percezione è un certo tipo di alterazione fisica, ma essa è tale da risultare in una conservazione dell'identica condizione iniziale, giacché ciò che ha luogo è un'affezione interna che bilancia quella esterna. Nell'attività percettiva non si verifica mai un passaggio da un contrario all'altro, né quindi essa ha una realizzazione graduale attraverso stadi intermedi distinguibili come parti del processo. Le descrizioni della percezione come un certo tipo di alterazione e come un'attività perfetta, pertanto, si possono legittimamente riferire allo speciale processo fisico compensativo che la caratterizza<sup>49</sup>.

Aristotele sembra quindi identificare la percezione con un processo somatico, sebbene in una generale impostazione ileomorfa cui è connaturata l'ammissione di un livello formale irriducibile e ulteriore rispetto a quello materiale. Il mutamento fisiologico degli organi è solo uno degli aspetti di cui l'autentico scienziato della natura deve tenere conto nello studio delle attività psichiche. Per ottenere il dominio cognitivo in questo ambito e formulare definizioni valide e corrette, il fisiologo deve dotarsi delle abilità del dialettico, indispensabili per stabilire il numero e la suddivisione interna tra le facoltà. Egli deve essere in grado di ricondurre con la massima precisione un certo processo fisiologico all'esercizio di una determinata capacità psichica, argomentando

<sup>49</sup> Per questi stessi motivi, l'occorrenza di uno stato percettivo in un qualsiasi ente animato non è, in linea di principio, direttamente rilevabile per mezzo di un esame fisiologico, ma inferibile per analogia con la propria esperienza soggettiva, introspektivamente, oppure, seguendo un approccio etologico o «behaviorista», tramite l'osservazione dei comportamenti dell'ente in esame. Su questo punto può quindi essere d'accordo con Burnyeat, anche se evidentemente l'impossibilità di osservare un processo percettivo non dipende, in alcun modo, dal carattere «quasi fisico» dell'alterazione percettiva.

rigorosamente il suo *status* di facoltà a sé stante o parte di una facoltà, il suo modo di rapportarsi agli oggetti, la sua funzione all'interno dell'economia dell'intero organismo. L'antiriduzionismo aristotelico, pertanto, non pare in nessun modo avvicinabile alle problematiche moderne riguardanti il rapporto tra aspetti mentali e fisici, e attiene piuttosto alla generale concezione aristotelica della reale e piena competenza scientifica, strettamente connessa alla sua impostazione ilemorfica. Il rilievo di Sorabji secondo cui, con l'analisi del rapporto tra le diverse capacità, Aristotele intenderebbe fare chiarezza sulla causa formale della percezione, resta certamente condivisibile, ma è difficile determinare se ciò equivalga a una trattazione di aspetti «psicologici» autonoma da quelli fisiologici, come ammette lo studioso<sup>50</sup>. Riconosciuto che la percezione comporta un'alterazione somatica, infatti, la domanda che è pertinente porsi è, piuttosto, se essa implichi anche un processo mentale in senso stretto (come il diventare coscienti della cosa percepita) distinto, se non addirittura opposto, a esso. L'unico indizio in questo senso sembra giungere dall'apparente distinzione tra le affezioni psichiche che hanno luogo nel corpo in virtù dell'anima e quelle che interessano anche quest'ultima. Queste sembrano infatti comprendere solo attività «mentali» come la percezione, la memoria, il desiderio e il pensiero (*Sens.* I e *De an.* I 1, 403a 3-28), e non quelle «fisiologiche» come la crescita, la nutrizione e la respirazione, appartenenti al corpo in virtù dell'anima<sup>51</sup>. Il filosofo si interroga quindi,

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>51</sup> Occorre infatti notare che, mentre in *Sens.* I, 436a 7-10 si elencano queste attività comuni al corpo e all'anima, in 436a 11-15 l'essere comune dei fenomeni di cui si parla (sonno e veglia, giovinezza e vecchiaia, inspirazione ed espirazione, vita e morte) è relativo all'appartenenza a tutti i viventi o solo ad alcuni animali. Tale distinzione sembra fare da sfondo all'esordio del *De an.* Come nota opportunamente C. ROSSITTO (*Ἡ πάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, «Elenchos», 16/1, 1995, p. 160), in 402a 7-10 non si parla di affezioni



riflettendo sul caso del pensiero, sulla possibilità di articolare ulteriormente questo gruppo distinguendo le attività e affezioni che comportano anche un'affezione somatica del primo tipo, in cui l'anima interviene come principio fisiologico conferendo particolari comportamenti fisici al corpo, e attività e affezioni che riguardano solo l'anima (I 1, 403a 3-5, a 10-12: da ciò sorge la ben nota e controversa questione sulla separabilità dell'intelletto, su cui cfr. I 4, 408b 18-29; III 4; III 5, 430a 17-25; III 6, 430b 24-26; III 7, 431b 16-19). La pertinenza di questo rilievo, inoltre, diventa pienamente evidente già soltanto riflettendo sulla definizione della percezione come ricezione della forma senza la materia. L'apparato sensoriale reagisce alla stimolazione esterna e resta non affetto, in virtù dei poteri conferitigli a livello fisiologico dalla stessa anima. Ma con ciò si riceve, sia pure senza la materia, vale a dire senza diventare materialmente come essa, la forma. Tale ricezione è relativa alla stessa anima percettiva, e all'organo in quanto ne è sede. A questo sembrano fare riferimento la dottrina dell'identità in atto tra senso e sensibile (*De an.* III 2, 425b 26-426a 26) e il confronto, condotto in III 8, 431b 28-432a 1, tra sensazione e pensiero sulla base della comune ricettività della forma. Entrambi i luoghi, come nota Sorabji<sup>52</sup>, non sembrano infatti fare riferimento agli aspetti somatici della percezione, e la tentazione di dire che ciò che riceve le forme è l'anima, intesa qui secondo un ruolo analogo a quello che caratterizza la moderna nozione di mente, pare effettivamente irresistibile<sup>53</sup>.

proprie dell'anima in opposizione a quelle comuni allo stesso modo che in 403a 3-5. In quest'ultimo passo soltanto, non nel primo, la questione posta riguarda l'ammissibilità di  $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$  dell'anima che non siano comuni al corpo.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, pp. 67-69.

<sup>53</sup> In tutta evidenza la questione è quindi inscindibilmente connessa a quella sulla possibilità che l'anima funga da soggetto di affezioni e attività, e alle discusse implicazioni del celebre passaggio «ryleano» di I 1, 408b 1-15 (su cui cfr. *supra*).

**WWW.FILOSOFIA.IT**  
**ISSN 1722-9782**