

**SCUOLA NORMALE SUPERIORE DI PISA**

Tesi di Perfezionamento in Storia della filosofia antica

*ÀISTHESIS, MEMORIA, SENSUS COMMUNIS*  
**IL MONDO PERCETTIVO DEL VIVENTE SECONDO**  
**ARISTOTELE**

Relatori: Giuseppe Cambiano   Pierre-Marie Morel   Maria Michela Sassi

Candidato: Giuseppe Feola

Anno Accademico 2006-07

alle esperienze che non ricordo,  
ma di cui ho φαντασία

σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος



## ringraziamenti

Questa tesi è stata ideata e scritta in circostanze a dir poco inconsuete. È mio non dispensabile dovere morale ricordare tutti coloro che mi hanno aiutato a farvi fronte, e a portare avanti il mio lavoro.

Ringrazio anzitutto i servizi sanitari della Repubblica Italiana: in un paese meno civile, in cui le cure mediche fossero gravate *in toto* sulle spalle del paziente, i miei genitori sarebbero andati economicamente in rovina per curarmi e riabilitarmi alla vita indipendente; in particolare: gli Ospedali Riuniti di Pisa; e il personale medico e paramedico di Cisanello, reparto di Malattie infettive, che due volte mi ha strappato alla morte; nonché le persone che in quell'occasione diedero l'allarme, permettendo a medici e infermieri di intervenire con tempestività.

Ringrazio poi (in ordine alfabetico): Alessia e Alessandra per i giorni passati a Trieste, che mi hanno dato respiro in vista dello *sprint* finale; Angelo, Diana, Franz per il dibattito via *internet* che mi ha ridato il gusto del discutere e argomentare; il fiume Arno; Chiara, per il lungo carteggio di tanti anni fa anche su argomenti non estranei a quello di questa tesi; il dott. Corrivetti; Cristina, per le discussioni su Alessandro di Afrodisia; Dafne, per e-mail mentre ero in convalescenza; Daniele, per avermi fatto leggere la sua tesi di Laurea; Davide, Emilio, Sandrone per quanto condividemmo e condividiamo; il prof. Del Punta e i suoi collaboratori per l'ambiente di ricerca che hanno creato in Normale; il dott. De Pasquale e un suo amico di cui ignoro il nome per avermi permesso di assistere a un loro esperimento sull'orientamento del *Rattus norvegicus*; Er per i dolcetti, le confidenze e l'allegria; mia sorella Fausta, che più di tutti forse ha sofferto, in silenzio; G., per avermi insegnato (suo malgrado) una cosa fondamentale; Gianni per avermi aiutato col computer; Giovanna per i caffè quotidiani e le bevute mensili; miss Lucia Graves per la gita a Londra, e per avermi ricordato molte cose che il mio cervello ha perso; Luigi De Fanti "Max", i suoi genitori, Tiziana e la val Zoldana; Luigi Di Carluccio e i *Max Ribbenz* per *Evado*; Marcello, per la lunghissima amicizia (ἔστι γὰρ καὶ ἡ παρουσία αὐτῆ τῶν φίλων ἡδέια καὶ ἐν ταῖς δυστυχίαις) e per avermi costretto ad altrettanto lunghe passeggiate per Salerno nel momento più duro di tutti; Marco Fassino e sua moglie per l'ospitalità in occasione della mia prima gita

lontano da casa dopo la malattia; il mare, il vento, i gabbiani di Salerno; Maria Michela per la pazienza, la sincerità e l'esempio; la dott.ssa Migliorini per la riabilitazione protratta anche ben dopo che ella aveva espletato i suoi doveri di medico; Mila e Micia, per avermi indotto a pensare ai loro pensieri; madre Natura per la pelle dura che mi ha donato; Kai Neubauer per avermi costretto a imparare a memoria lunghissime liste di parole, così contribuendo decisamente alla mia riabilitazione; il Paiolo; Patrizia; il dott. Pieri; il Pikriba pub di Marino; i miei professori di liceo; la Scuola Normale Superiore, per quel che vi ho imparato in questi anni; la sig.ra Sainati per la gentilezza e i manicaretti; Simonetta per l'ospitalità a Venezia; il collegio Timpano per l'ambiente; tutti coloro che mi hanno aiutato e di cui non mi ricordo; don Vincenzo, per le sue domande sulla mente degli animali e per le sue risposte sui loro comportamenti, quando ero bambino; la dott.ssa Viscardi. Infine: i miei genitori, che mi hanno instillato quel senso del mio posto nel mondo e quella fiducia nelle mie proprie forze senza il quale e senza la quale tutto ciò sarebbe stato inutile.

Un ricordo particolare è per Laura; se il nostro rapporto si fosse svolto in circostanze più favorevoli, forse sarebbe andato diversamente: *sunt lacrimae rerum*.

## GUIDA ALLA LETTURA E ALLA CONSULTAZIONE

Credo siano finiti i tempi in cui chi (come me) scriveva un volume di più di trecento pagine poteva far finta di non sapere che molte tra le persone che lo avrebbero letto non l'avrebbero letto nel formato cui fin da bambini siamo abituati: quello del volume stampato e rilegato. Per un'opera stesa (se non concepita) davanti al computer, una eventuale veste tipografica è un mero *accidens*. Perciò ho pensato di dover risolvere il problema di come effettuare i richiami incrociati in modo che l'efficacia e funzionalità dei richiami stessi non dipendesse dalla veste tipografica: erano esclusi *a priori* richiami 'alla pagina'. In questa tesi non troverete cose come "cf. p. 132".

Dovevo trovare una griglia entro cui poter effettuare richiami incrociati, che fosse altrettanto precisa del tradizionale rinvio 'alla pagina', ma non altrettanto dipendente dal capriccio della tipografia. La soluzione ovvia è rinviare ai capitoli. Ma certo non serve a nulla un richiamo a un intero capitolo, se ciò a cui si vuol dirigere l'attenzione del lettore è una singola frase o concetto. La mia soluzione è stata spezzare i capitoli non solo in sezioni ma anche in paragrafi. In pratica, i rinvii che troverete in questa tesi funzionano come quelli dei manuali di *bricolage* o di scacchi, o dei codici di diritto. Spezzare i capitoli in sezioni, e le sezioni in paragrafi, può infastidire l'occhio; ma risparmia esasperanti ricerche della pagina o peggio della riga giusta. Se state leggendo il capitolo **III**, e trovate un richiamo a **2.1**, dovete cercare il paragrafo **2.1** dello stesso capitolo; se invece il richiamo è a **II.2.1**, dovete cercare il paragrafo **2.1** del capitolo **II**. Tutto qui.

I richiami a opere di Aristotele sono relativi alla numerazione per pagine, colonne e righe di Bonitz. Quelli a opere di altri autori sono relativi alle edizioni delle loro opere che trovate nella bibliografia. Come abbreviazioni dei nomi degli autori greci e delle loro opere, ho usato quelle del più comune vocabolario della lingua greca oggi in uso nel nostro paese: Montanari [1995] 2000. Sola eccezione: Aristotele è "Ar.". A, B, Γ si riferiscono ai libri A, B, Γ del *De anima*.

Ove non altrimenti indicato, le traduzioni da lingue morte o straniere sono mie.

## LISTA DELLE ABBREVIAZIONI

### lessici e dizionari

Bonitz, *IA.*: Bonitz H., *Index Aristotelicus* (secunda editio) (cf. **VII**)

Brandwood: Brandwood L., *A Word Index to Plato* (cf. **VII**)

DK: Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (cf. **VII**)

LSJ: Liddell H.G., Scott R., Jones H.S., *A Greek-English Lexicon* (cf. **VII**)

TLG: *Thesaurus Linguae Graecae*

### termini greci di frequente menzione

α.κόν: αἰσθητικόν

α.μα: αἴσθημα

α.σις: αἴσθησις

θ.κόν: θρεπτικόν

φ.ζ.μαι: φαντάζομαι

φ.ζω: φαντάζω

φ.κόν: φανταστικόν

φ.μα: φάντασμα

φ.μαι: φαίνομαι

φ.σία: φαντασία

φ.τόν: φανταστόν

φ.ω: φαίνω

## NOTA LESSICALE

Com'è noto, tra lingue diverse le equivalenze terminologiche non sono perfette. Per evitar equivoci dovuti alla proiezione, in testi e teorie antiche di duemilatrecentocinquanta anni, di concetti che nella propria lingua il lettore esprime con certe parole, e a cui dunque inevitabilmente ha la tentazione di riferirsi anche nel trovare quelle parole familiari usate per esprimere concetti molto diversi, avverto fin da subito che i termini italiani compresi nella lista seguente, ove io le usi per tradurre, parafrasare, commentare brani di Aristotele o in generale di filosofi antichi, vanno intese come mero 'gettone' per sostituire termini greci, il cui significato emergerà dal contesto della tesi.

αἰσθάνομαι: "sento", "percepisco", più raramente "avverto"

αἴσθησις: "sensazione", "percezione" indifferentemente

διανοέομαι: "ragiono" (in mancanza di equivalenti migliori)

διάνοια: "intelligenza"

δοκεῖ: "risulta"

δόξα: "opinione"

δοξάζομαι: "opino"

εἶδωλον: "sembianza"

λογισμός: "ragionamento"

λόγος: "ragione", "discorso", "rapporto" (cf. lat. *ratio*)

νοέω: "penso" (in senso generico) o "intuisco" (i principî)

νόησις: "pensiero" (attività), "intellezione"

νοῦς: "pensiero" (insieme delle facoltà intellettuali), "intelletto" (facoltà che coglie i principî)

ὑπολαμβάνω: "credo"

ὑπόληψις: "credenza"

φαίνομαι: "appaio"

φαντασία: "apparizione", "apparenza"

φάντασμα: "parvenza"



# PRESENTAZIONE

## 1. Di cosa tratta questa tesi

**1.1** Il mio primo impatto con la psicologia di Ar. avvenne in occasione del mio colloquio di terzo anno di corso ordinario presso la Scuola Normale. La mia relatrice, Maria Michela Sassi, mi propose un'indagine sul concetto di  $\phi.\lambda\alpha$ ; del tutto ignaro di dove mi avrebbe condotto la ricerca, accettai con gioia, immergendomi nella lettura del *de anima*<sup>1</sup>, dei *parva naturalia*, del *de motu animalium*; nonché in un genere di bibliografia per me nuovo: gli studi che cercavano di interpretar il *corpus* psicologico alla luce dell'attuale filosofia della mente. Essendo a quei tempi mentalista convinto, e avendo in più alle spalle anni di militanza in LIPU e WWF, ero molto affascinato dal modo in cui Ar., secondo questi interpreti, avrebbe conciliato una filosofia della mente *ante litteram* con le sfide poste dalla necessità di dar conto dei mondi cognitivi degli animali non umani: Ar., il più grande biologo dell'era pre-darwiniana, nonché autore (secondo la bibliografia che or ora iniziavo a leggere) della prima sistematica *philosophy of mind* dell'occidente, mi parve la guida ideale. Ma per quanto le teorie che questi interpreti attribuivano ad Ar. potessero sembrar persuasive o eleganti, non riuscivo ad accettare quelle che mi parevano gravi forzature del testo. Decisi di approfittare di quel po' di competenza di lingua greca non filosofica che avevo acquisito in un anno a Lettere classiche per esplorare quanto c'era a monte del concetto

---

<sup>1</sup> Gli editori hanno tormentato *An.* (e in particolare alcuni suoi capitoli:  $\Gamma$  3 compreso) e le sue varianti oltre misura. Poiché questa non è una tesi di filologia, io esaminerò solo le varianti rilevanti per la mia argomentazione. Mentre per i *PN.* l'ed. di Ross è eccellente, nessuna ed. di *An.* è particolarmente affidabile: i più, in particolare in  $\Gamma$  3 (Ross compreso), congetturano all'eccesso. Mi atterrò al testo di Hicks (che è quello forse più conservativo), salvo dove espressamente indicato.

aristotelico di  $\phi.\mu\alpha$  e  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ . Da queste ricerche (epitomate nella mia tesi di Laurea) trassi la conclusione che era auspicabile fare a meno del concetto di *mental image* per interpretar *An. Γ 3* e *PN*. Non sapendo articolare allora una mia posizione circa il rapporto tra Ar. e l'attuale filosofia della mente, ma avendo maturato l'idea che questo problema investisse non solo il mio tema (la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ), ma tutto quanto vi era a monte (dunque già la teoria di Ar. sull' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice), preferii lasciar sospeso il problema del riferimento della  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice alla realtà, e di occuparmi della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , considerandola (in accordo con *Γ 3*), mera replica della  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  originaria; liberatomi del fardello del problema principale, elaborai un'interpretazione di *Γ 3* che enfatizzava soprattutto tre punti: la grande coerenza della sua struttura dialettica; il fatto che il riferimento della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  alla realtà derivasse da quello dell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  originaria; e il fatto che Ar., così come Platone, intendesse con “ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ ” una parvenza sensoria il cui riferimento alla realtà è fallace, salvo differire radicalmente da Platone circa il tipo di cognizione in gioco nel proporsi di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ : per Platone la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  (**I.3.8**), dunque un atto intellettuale, per Ar. la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  appartiene *in toto* all'ambito del senso. Sottolineavo poi che la struttura argomentativa di *Γ 3* richiedeva che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  intesa come perpetuarsi del moto percettivo ipotizzata alla fine del capitolo (**I.4**) fosse il solo concetto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  che Ar. proponesse come teoricamente efficace, e che ci si dovesse sforzare di trovarlo all'opera non solo lì dove il suo uso è dichiarato (*Ins.*, *Mem.*) ma in genere ogni qual volta il *corpus* psicobiologico parla di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (propriamente intesa).

**1.2** La mia tesi di Perfezionamento argomenta appunto che *Γ 3* non è solo una brillante discussione dialettica, ma anche il luogo in cui Ar. scopre una nozione fondamentale per l'intera sua psicologia.

Mio obiettivo era in origine mostrar che il concetto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  proposto in *Γ 3* è la leva con cui Ar. vuol sollevare il masso dell'intenzionalità complessa: risolvere il problema di come stati cognitivi dovuti ad  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di colori, suoni, odori, si riferiscano a enti complessi (cani, cibi, accadimenti, figli di

Diare, dimensioni del Sole). Al momento di affrontare il ruolo della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  nell' $\alpha.\sigma\upsilon\varsigma$  di sensibili comuni e *per accidens* (III), dovetti per forza pormi il problema di qual tipo di riferimento a oggetti nell'ambiente Ar. assegni alla  $\alpha.\sigma\upsilon\varsigma$  in genere: perplesso dalle interpretazioni di *An.* ispirate all'attuale *philosophy of mind*, alla luce delle quali non riuscivo a darmi conto di come una teoria sulla percezione possa essere (e quella di Ar. evidentemente lo è) e massicciamente estendibile ad animali anche semplicissimi e irriducibile a teorie del tipo stimolo-risposta, e dopo aver visto che gli attuali studiosi di cognizione animale riescono nell'intento di formulare teorie corrispondenti a questi due requisiti (e che dunque il problema non è in linea di principio irrisolvibile), mi posi il problema di come Ar. avrebbe potuto formulare una teoria di analoga portata senza aver a disposizione le metodiche sperimentali degli attuali scienziati e le tecniche intrusive della moderna neuroanatomia (c'è bisogno tra l'altro di ricordare che l'anatomia di Ar. è cardiocentrica?). Giunsi così a formulare la mia interpretazione della teoria della  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$ .

Nei capitoli III-VI troverete questo principio esplicativo applicato ai vari ambiti della cognizione che Ar. assegna alla parte sensoria dell'anima. In ragione della  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  si producono – questa la teoria che attribuisco ad Ar. – stati cognitivi semplici ( $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ ), relativi a *qualia* esterni, che permangono nel corpo dell'animale e tornano in gioco (come  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ) in modo più o meno appropriato (più o meno veritiero o fallace) in diversi contesti, così contribuendo al costituirsi di stati percettivi complessi.

## **2. Il *de anima* nell'ambito del *corpus* psicobiologico**

**2.1** Un postulato della mia tesi è che *An.* sia un'opera coesa (cf. Feola 2006). Ciò implica che, se due passi sembrano contraddittori, va cercato un modo di conciliarli. A mio avviso lo stesso principio ermeneutico vale (per lo stesso motivo) all'interno del complesso *An.+PN*.

Argomento in breve la mia posizione.

La definizione dell'anima in B 1 è così sigillata (413a9-10)

τύπῳ μὲν οἶν ταύτη διωρίσθω καὶ ὑπογεγράφθω περὶ ψυχῆς.

come abbozzo, dunque, così sia determinato e delineato sull'anima.

In Platone (*Prot.* 326d3) ὑπογράφειν è l'atto del pedagogo di tracciare sulla tavoletta di cera una linea, che lo scolaro seguirà per avvezzare la mano alla forma delle lettere: in B 1 il verbo dunque allude alla necessità di sostanziare di ulteriori indagini la definizione. Definire l'anima ἐντελέχεια (412b5) indica la sua natura di compiutezza raggiunta in vista di un'attività (ἐνέργεια). Infatti il seguito di *An.* delinea le ἐνέργειαι per le quali l'anima è disposizione, soprattutto la α.σις; *Sens.*, *Mem.*, *SV.*, *Ins.*, *Div.* completano il quadro trattando delle condizioni fisiologiche della α.σις, o di attività con l'α.σις strettamente connesse; *MA.* perfeziona la teoria (già enucleata in *An.* Γ 9-11) sul rapporto tra α.σις e comportamento animale; *GA.* colma la lacuna dovuta all'assenza in *An.* di un esame della riproduzione all'altezza di quello dell'α.σις<sup>2</sup>; *Long.*, *Juv.*, *Resp.* affrontano temi specifici relativi all'economia della vita organica<sup>3</sup>; *PA.* si occupa degli organi di cui si serve l'anima per svolgere le funzioni<sup>4</sup>; *HA.* raccoglie osservazioni empiriche e relative riflessioni sul cui sfondo collocare le teorie degli altri trattati.

Che queste opere siano parte di un unico progetto di ricerca, non lo si evince solo dai loro argomenti e contenuti. Lo dichiara il prologo di *Sens.* (436a1-17) che, indicando in *An.* un trattato "sull'anima in sé" (περὶ ψυχῆς καθ' αὐτήν 1) e sulle sue facoltà (δυνάμεις) da assumere a fondamento (5 ὑποκείσθω)<sup>5</sup>, promette come "successiva" (2 ἐχόμενον) una trattazione "sugli animali e sulle cose tutte che hanno vita"<sup>6</sup>, cioè sulle loro funzioni o

---

<sup>2</sup> Forse Ar. rinviò lo studio della riproduzione finché non dispose di strumenti materiali e concettuali all'altezza degli ideali di esattezza che si prefiggeva. È riconosciuto dai più che il *GA.* fu la sua ultima, e più perfetta, opera scientifica: i risultati in essa raggiunti richiesero un *corpus* di evidenze empiriche la cui raccolta deve aver richiesto decenni.

<sup>3</sup> Relativi a cosa comporti per il vivente l'esser un corpo capace di determinate funzioni.

<sup>4</sup> Menn (2003, p. 107) sottolinea l'intrinseca unità del blocco *An.* + *PA.*

<sup>5</sup> *An.* quindi non presuppone altre opere biologiche, ma solo le fisiche (Bos 2003, p. 47).

<sup>6</sup> περὶ τῶν ζώων καὶ τῶν ζῶν ἐχόντων ἅπαντων (3-4).

azioni (4 πράξεις), partendo “anzitutto dalle cose prime”<sup>7</sup>; “prime” sono (6-17) le funzioni vitali che appartengono non a singole specie ma “a tutti gli animali” (11 πᾶσι τοῖς ζώοις) o che sono “comuni a tutte le cose partecipi di vita” (11-12 πάντων [...] τῶν μετεχόντων ζωῆν κοινά) o “ad alcuni degli animali” (12 τῶν ζώων ἐνίοις)<sup>8</sup>. Gli esempi che 6-16 ne presenta sono funzioni vitali trattate in *PN*.<sup>9</sup> e *MA*.<sup>10</sup> Se in queste due opere si parla delle “cose prime”, e se queste sono opposte (come da trattar “prima”) ad altre che prime non sono, da trattarsi dopo, in queste trattazioni successive a *PN*. e *MA*. è lecito vedere le altre opere biologiche.

**2.2** L’unità costituita da *An.* e resto del *corpus* psicobiologico va trattata con le stesse cautele con cui trattiamo quella di *An.* Le opere rimasero con *Ar.* per anni o decenni, come parti di un unico progetto teorico; ma è aperta la possibilità che *Ar.* non si sia accorto di contraddizioni tra teorie espостe: o perché scrisse moltissimo e morì in età non molto avanzata; o perché tali contraddizioni erano indice di ineliminabili tensioni insite alle sue idee.

È poi improprio distinguere tra teorie espостe in opere diverse per trovarvi un’evoluzione: se le opere rimasero presso l’autore per anni o decenni, è ovvio che l’elaborazione di ciascuna influì su quella di ogni altra. La condotta migliore è attenersi al progetto unitario che traspare dall’analisi di *A* e *Sens.* 1<sup>11</sup>: assumere che il *corpus* giuntoci sia il sedimento di decenni di

---

<sup>7</sup> πρῶτον περὶ τῶν πρώτων (6).

<sup>8</sup> La non esclusiva pertinenza di questi fenomeni a un solo genere è sintomo, agli occhi di *Ar.*, dell’impossibilità di ricondurne le cause alla natura delle singole specie: vanno spiegati guardando a un livello più fondamentale dell’organizzazione funzionale del vivente, ontologicamente anteriore (τῶν πρώτων 6) alla distinzione tra singoli *genera*.

<sup>9</sup> Sensazione e memoria (αἴσθησις καὶ μνήμη 8-9), veglia e sonno (ἐγρήγορις καὶ ὕπνος 14), giovinezza e vecchiaia (νεότης καὶ γῆρας 14-15), inspirazione ed espirazione (ἀναπνοὴ καὶ ἐκπνοή 15), vita e morte (ζωὴ καὶ θάνατος 15).

<sup>10</sup> Desiderio (ὄρεξις) con le sue varietà impeto e appetito (θυμὸς καὶ ἐπιθυμία) e le sue radici dolore e piacere (ἡδονὴ καὶ λύπη): 9-10.

<sup>11</sup> In favore di tale unità argomenta in maniera per me convincente Cessi 1997.

lavoro finalizzato a fondare una scienza biologica coerente; rassegnarsi a riconoscere incongruenze solo là dove esse appaiono con piena evidenza<sup>12</sup>; tener conto che in un piano così ampio e complesso l'opinione dell'autore su un dato problema è ricostruibile solo confrontando tra loro i diversi passi, appartenenti a opere diverse, relativi a quel problema, e dando alle diverse opere e ai diversi passi differente peso a seconda del luogo in cui compaiono. Il problema della *φ.ία* va dunque affrontato olisticamente, mettendo in primo piano l'architettura generale del *corpus*, e privilegiando i passi che, in base ai segnali che l'autore stesso ci dà, appaiono quelli da lui considerati risolutivi.

### 3. Aristotele biologo della cognizione e filosofo

La teoria di Ar., quale emerge dalla mia ricostruzione, è forse un *unicum* nella tradizione occidentale. In primo luogo Ar. è stato il solo (fino al sorgere della moderna biologia cognitiva, ormai in pieno XX secolo) ad affrontare il problema della cognizione da una prospettiva che si pone esplicitamente e dichiaratamente al di sopra della tradizionale dicotomia uomo-bestia. Ar. pone che il *νοῦς* distingue l'uomo dalle fiere; ma pone anche che larga parte della cognizione umana sia indipendente dall'intelletto, e che possa essere studiata *iuxta propria principia*, a prescindere dal suo legame con esso. A stupefare per l'audacia non è tanto questa scommessa, quanto un'altra: Ar. nega (se la mia ricostruzione è verisimile) la differenza apparentemente radicale, apparentemente immediata, cui tendiamo a credere fin da bambini,

---

<sup>12</sup> Wedin 1988 sostiene che la letteratura recente sottovaluta la coerenza ed estensione del programma di Ar. (p. xi). Anche per Bos 2003 sono eccessive le contraddizioni che il moderno dibattito ascrive ad Ar. (p. 363); e polemizza aspramente con l'automatica (aprioristica) infalsificabilità delle tesi di Jäger (pp. 374-376): "Jaeger's modern hypothesis [...] provided its own immunization against any attempt to furnish material to falsify the hypothesis".

tra ciò che è ‘in noi’, nelle nostre anime o nella nostra interiorità, di cui le altre persone possono venire a sapere qualcosa solo chiedendocene, o congetturandolo dalle nostre azioni, e la nostra persona fisica esposta all’osservazione di tutti. Per Ar. (come spero di mostrare) la privatezza delle esperienze è un caso particolare dell’incompenetrabilità dei corpi<sup>13</sup>.

Non per questo Ar. è riduzionista. La cornice esplicativa, in particolare il rapporto che egli suppone tra individuo e cosmo, gli permette di considerare determinati modi di organizzazione dei corpi semplici (quei modi di organizzazione che sono gli esseri viventi: felci, vermi, cani, esseri umani ...) non solo come più complessi o più duraturi di altri (col che, sarebbe facilmente allineabile all’attuale materialismo) ma anche come capaci di realizzare in sé un analogo (per quanto imperfetto) della autotelicità del cosmo stesso. L’animale come ente capace di cognizione è per l’appunto uno di questi analoghi. Ricostruire la dottrina di Ar. su ciò che differenzia questo livello dell’organizzazione della materia dalle piante, è l’obiettivo di questa tesi.

---

<sup>13</sup> Si tratta d’una rivoluzione scientifica e di un cambiamento di paradigma paragonabile alla sostituzione dell’astronomia eliocentrica a quella geocentrica proposta da Aristarco di Samo. Forse non è un caso che ambedue queste proposte siano morte coi loro inventori, per essere riscoperte solo dopo millenni.

# I

## LA DEFINIZIONE DELLA *PHANTASIA*: AN. Γ 3

### 1. Il *definiendum*: An. Γ 3 nel suo contesto antropologico

1.1 In 428a1-2 Ar. distingue tra la φ.ία “per la quale diciamo che per noi si genera un φάντασμα” e un’altra, detta φ.ία per traslato<sup>1</sup>: lascia da parte la seconda e definisce la prima “moto generato dalla sensazione in atto”<sup>2</sup>.

Per cogliere il *definiendum* di questa definizione, bisogna sapere a cosa si riferisca Ar. parlando del γίγνεσθαί τιμι di un φ.μα. La I persona plurale λέγομεν (a1) allude a un uso linguistico collettivo; per saper quali fenomeni psichici Ar. si proponga di definire bisogna chiedersi cosa significasse φ.μα nel *milieu* di Ar. e quale natura vi si attribuisse ai φ.ματα<sup>3</sup>. Quale ontologia

---

<sup>1</sup> εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ’ ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν: “se dunque la φ.ία è quella per la quale diciamo che per noi si genera un φ.μα, e non [quella cui ci riferiamo] se parliamo per traslato”. Do qui di φ.μα ... γίγνεσθαι la resa più neutra possibile: ne valuto i sottintesi in 3.7.

<sup>2</sup> κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ’ ἐνέργειαν γιγνομένη (429a1-2).

<sup>3</sup> Si ricordi il ruolo che Ar. attribuisce alle opinioni dei più nella scoperta della verità. Sono ἔνδοξα (*Top.* A 1, 100b21-23) τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις: “le cose che risultano a tutti, o ai più, o ai sapienti; o a tutti costoro, o ai più, o ai più famosi e illustri”; τὰ ἔνδοξα sono le *cose* quali *appaiono* (nell’attico del IV sec. a.C. φ.μαι copre tutte le funzioni dell’uso intransitivo di δοκέω: i δοκοῦντα sono sottoinsieme dei φ.μενα) all’opinione dei più o di coloro la cui autorità è riconosciuta dai più. Gli ἔνδοξα (“le cose illustri, risapute”) sono le cose quali se le rappresenta la tradizione culturale della comunità: vero che alla natura degli ἔνδοξα è estranea la dimensione diacronica, costitutiva del concetto di “tradizione”; ma di fatto l’uso linguistico (che per Ar. è il serbatoio degli



è sottesa all'uso di φ.μα prima che *An.* ne codifichi il senso? Qual è l'ontologia<sup>4</sup> sottesa alla locuzione che 428a1-2 lega al senso proprio di φ.ία?

## 1.2 Usi di φ.ζομαι, φ.μα e φ.ία prima di Aristotele

Fino all'epoca di Ar. Platone è l'unico altro autore presso cui φ.ία sia attestato con certezza<sup>5</sup>: tutta l'evidenza diretta sul valore prearistotelico di

---

ἔνδοξα: che sono anche τὰ λεγόμενα, “le cose dette”) risulta da una tradizione: e perché i figli lo ereditano dai genitori, e perché alla sua formazione hanno contribuito scrittori e poeti del passato, il cui modo di esprimersi funge da esempio per quanti abbiano ricevuto un'educazione adeguata; inoltre σοφοί erano per i Greci del IV sec. a.C. anche pensatori, legislatori, poeti la cui autorità era sentita come vincolante: il modo in cui un poeta (magari per bocca d'un suo personaggio) descrive qualcosa è creduto rappresentativo dell'opinione d'un sapiente circa la natura di quell'aspetto del mondo, ed è fonte di ἔνδοξα a esso relativi. L'importanza attribuita agli ἔνδοξα è attenzione alla tradizione culturale: discuterli, è un modo per appropriarsi di quanto di vero può esservi in essa. Sul tema, fondamentali Owen [1961] 1975 e (pur con esagerazioni) Nussbaum [1986] 1996, pp. 455-493.

<sup>4</sup> Un'ontologia è un insieme di opinioni sulla natura delle cose. L'insieme delle opinioni su cui si fonda l'uso linguistico sul γίγνεσθαι τιμι di φ.ματα è l'insieme degli ἔνδοξα sulla φ.ία in senso proprio, l'*humus* antropologico della teoria di Ar. sulla φ.ία. È utile qui l'idea di *anthropological grammar* elaborata da Havelock circa le società senza scrittura e forse applicabile a ogni cultura o società umana: “In the behavior of language without benefit of documentation, where is the principle of fixed order first perceptible? Surely in the grammar of the language itself. [...] But this kind of order is only formal and analytic. It deals solely with the abstract properties of words. There is a second level of grammar, which we might call the grammar of linguistic propriety, or ‘anthropological grammar’. *This requires that combinations of words make sense, as we say, in agreement with the common experience of the group using the language.* So the linguistic convention excludes from the normative such statements as ‘man bites dog’ or that grapes are gathered from thorns or figs from thistles” (Havelock 1978, p. 17, cors. mio). Per Havelock la grammatica antropologica è la *Weltanschauung* di una comunità, in quanto si esplica in asserti cui quasi tutti i membri della comunità assentono: quelli che esprimono un ἔνδοξον. ἔνδοξον è un evento o stato di cose oggetto intenzionale di credenze condivise dai più. Tali credenze si esplicano nella lingua. L'ontologia sottesa all'uso linguistico sul γίγνεσθαι τιμι di φ.ματα è la grammatica antropologica che regola il prodursi di asserti sui φ.ματα in accordo con l'esperienza dei parlanti: con l'ἐμπειρία chiamata in causa da Ar. in rapporto agli ἔνδοξα.

φ.ία sono le 7 occorrenze nel *corpus* platonico<sup>6</sup>. La φ.ία è “commistione di sensazione e opinione” o opinione “a causa di sensazione”<sup>7</sup> in *Soph.* Ar. (Γ 3, 428a24-b9) respinge tali formulazioni; il *Soph.* non è dunque un’evidenza utile: anche ponendo che Platone voglia caratterizzarvi la stessa φ.ία che Ar. definisce, nel farlo potrebbe aver mutato l’intensione di φ.ία, rendendo le occorrenze in *Soph.* non rappresentative dell’uso cui si riferisce Γ 3, 428a1-2. Anche usare *Theæt.* 152b11-c1 è rischioso: φ.ία è qui *nomen actionis* di φ.μαι; rifiutando il concetto platonico di φ.ία, Ar. rifiuta la concezione platonica del φ.θαι; e lo stesso concetto di φ.θαι (e φ.ία) esplicito in *Soph.* è già operante in *Theæt.*<sup>8</sup>. In tutta la letteratura greca, l’unico uso di φ.ία utile

---

<sup>5</sup> Un’occorrenza è negli estratti dai Περσικά di Ctesia di Cnido (III C, 688, F 1b, 435, 12 J), ma ignoriamo se l’uso di φ.ία sia di Ctesia o del testimone; se di Ctesia, è questa la prima attestazione nota di φ.ία: Ctesia iniziò a scrivere nel 398 a.C. (Malamoud 1991, p. 9), vari decenni prima che Platone scrivesse *Repubblica*, *Teeteto* e *Sofista*. In DK φ.ία appare 37 volte; 5 occorrenze sono in un passo di Sesto Empirico riportato sia per Democrito sia per Protagora (68 A114 = 80 A15): le occorrenze effettive sono 32. Di queste, 26 sono in testimonianze, 6 in frammenti (2 in Empedocle 31 B108; 2 in Democrito: 68 B1a, 68 B166; 2 in Protagora 80 B1). In questi 6 casi φ.ία compare non nel frammento, ma nel contesto in cui è citato. Ecco la distribuzione delle occorrenze di φ.ία per autori: Senofane 1 (21 A19); Eraclito 1 (22 A12); Parmenide 1 (28 A1); Empedocle 3 (31 A81, 2 in 31 B 108); Ippocrate di Chio 1 (42 A5); Clidemo 1 (62 A1); Leucippo 2 (67 A29, 67 A33); Democrito 19 (68 A1, 2 in 68 A92, 68 A113, 5 in 68 A114, 2 in 68 A118, 2 in 68 A125, 4 in 68 A135, 68 B1a, 68 B166); Protagora 7 (5 in 80 A15, 2 in 80 B1); Xeniate 1 (81 A1). Distribuzione per testimoni: Sesto Empirico 8; Aezio 4; Teofrasto 4; Alessandro di Afrodisia 3; Filopono 3; Aristotele 2; Cicerone 2; Diogene Laerzio 2; Epifanio 1; Eusebio 1; Filodemo di Gadara 1; Platone 1 (*Theæt.* 152c1 = Prot. 80 B1). I due casi in cui Ar. è testimone sono passi non psicologici ma dei *Meteorologica* (A 6, 342b32 ss. = Ippocrate di Chio 42 A5; B 9, 370a15 = Clidemo 62 A1): non c’è dunque prova di usi di φ.ία prima di Platone; è anzi presumibile che nessun presocratico usò la parola: altrimenti Γ 3 ne menzionerebbe la dottrina.

<sup>6</sup> *Rp.* 382e10 (la prima sicura attestazione di φ.ία nella letteratura greca), *Theæt.* 152c1, 161e8, *Soph.* 260c9; 260e4; 263d6; 264a6 (cf. Brandwood 1976, v. φαντασία).

<sup>7</sup> σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης (264b2); opinione δι’ αἰσθήσεως (264a4).

<sup>8</sup> Si noti p.es. come δοκέω sostituisce φ.μαι nei passi in cui Socrate descrive la dottrina dell’*homo mensura*. Così esprime la dottrina 152a6-8: ΣΩ. Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει [int.

a ricostruirne il senso primevo è *Rp.* 382e10: qui φ.ία non è termine tecnico di una teoria psicologica, e si può sperar di toccare il fondo preteoretico da cui emergeranno i concetti di φ.ία del tardo Platone e di Ar. Qui, nel quadro di una concezione epico-tragica del divino, bollata da Socrate come blasfema, φ.ία è il φ.ζ.θαι (“mostrarsi”) di un dio a un mortale: apparendo di persona (anche sotto mentite spoglie) o “producedo un φ.μα”<sup>9</sup> di sé. È allora essenziale, per capire Γ 3, sapere cosa siano in *Rp.* il φ.ζ.θαι e il φ.μα. Raffrontando l’uso platonico di φ.ζ.μαι ai precedenti<sup>10</sup>, si nota il passaggio

---

ὁ Πρωταγόρας], ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; (“SOCRATE – In tal modo [*int.* dichiarando l’uomo misura di tutte le cose] Protagora non dice forse che, quali le cose a me appaiono tali sono per me, e quali appaiono a te tali sono per te, visto che tu e io siamo uomini?”); in 158e5-6 abbiamo invece οἱ τὰ ἀεὶ δοκοῦντα ὀριζόμενοι τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ (“coloro i quali determinano sempre esser vero ciò che risulta per colui a cui risulta”). Il φ.θαι protagoreo è ciò che 152c1 chiama φ.ία: confrontando tra loro questi luoghi risulta che in *Theæt.* δοκέω si presta altrettanto bene che φ.μαι a esprimere l’azione della φ.ία. E in 158b1-4 il sogno (paradigma di ciò che Ar. intenderà poi per φ.ία: **II**) è descritto come δοξάζειν (**II.1.7**). È proprio l’indistinzione tra φ.θαι, δοκεῖν e δοξάζειν che Ar. combatterà, distinguendo in *An.* la φ.ία dalla δόξα (**3.8**) e in *Ins.* il φανταστικόν da τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον (*Ins.* 2, 460b16-20; 3, 461a30 ss.: **II.8**).

<sup>9</sup> *Rp.* 380d2 φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις; 382a2 φάντασμα προτείνων.

<sup>10</sup> In Erodoto φ.ζ.μαι indica la *visitazione* di Serse da parte di uno spettro (VII 15, 2), l’*ostentazione* di taglia e forza da parte di alberi e fiere (VII 10ε, r. 2), il *porgersi* degli sciti all’occhio dei persiani (IV 124, 2). In Euripide, la nutrice esorta Ermione a non *palesare* (*Andr.* 876) i propri sentimenti sulla porta di casa, Ione *si manifesta* a Creusa come figlio (*Ion* 1444), un viandante potrebbe *comparire* (*Ph.* 93) sulla strada di Antigone. Sola deviazione dal senso “porgersi allo sguardo” è *Æschl. Ag.* 1500, dove φ.ζ.μαι+dat. è inteso dai più come “assumo le sembianze di qualcuno” (cf. in Omero εἶδομαι+dat.). Fränkel spiega la stranezza (*ad loc.*) con un’analogia indotta dall’identità tra l’omerico εἶδωλον e l’eschileo φ.μα. Non nascondo il sospetto che anche in *Ag.* φ.ζ.μαι valga “mi manifesto”, e che il dat. sia compl. di mezzo: “manifestandosi per mezzo della moglie ecc.”; Clitennestra direbbe non che un demone ha assunto le sue sembianze (lei in persona che ruolo avrebbe?) bensì che lei in persona è strumento della manifestazione del demone. Ma anche seguendo Fränkel, va notato che se in un sistema letterario in cui ogni genere è fedele al suo lessico

(a) da un uso per lo più assoluto a uno per lo più predicativo<sup>11</sup>; e (b) dall'assenza di valori decettivi<sup>12</sup> a una loro preponderanza<sup>13</sup>; φ.μα passa (c) da un valore idiosincratico (“spettro”, “figura onirica”)<sup>14</sup> a uno generico (“apparenza”)<sup>15</sup>. Se nell'opera di uno scrittore termini tradizionali, poetici, rari, serbano l'antico valore<sup>16</sup> accanto a una messe di nuovi usi, e se questo scrittore e un suo allievo sono gli unici nel loro ambiente ad aver usato quei

---

tradizionale Euripide si allinea a Erodoto contro Eschilo, è presumibile che a innovar fosse Eschilo, e che φ.ζ.μαι fu coniato prima dell'Ag. col valore che troviamo poi in Euripide.

<sup>11</sup> In Platone φ.ζ.μαι ha 20 occorrenze: considerando predicativi gli usi in cui φ.ζ.μαι ha per complemento un pred. nominale o un verbo all'infinito, assoluti quelli in cui non ha complementi o ne ha di diversi dai suddetti, riguardano l'uso assoluto 7/20 occorrenze (*Soph.* 265a8, *Symp.* 211a5, *HipMa.* 300c10, *Rp.* 380d2, 476a7, 572b1, *Tim.* 54c1), quello predicativo 13/20 (*Phaed.* 110d3, *Soph.* 216c4, d1, *Phil.* 38 d1, d2, 51a6, *Tim.* 43e8, 46b3, 49d2, 49e9, 60a7, 65e4, 67e4). Pseudo-Platone: *Epist. II* 313c1 assol.; *Epin.* 983a2 pred.

<sup>12</sup> Tranne che in Ag. 1500 (se è vera l'interpretazione di Fränkel) dove però è plausibile che Eschilo innovò.

<sup>13</sup> In 17/20 occorrenze platoniche φ.ζ.μαι indica un apparire di cui è lecito dubitare: *Soph.* 265a8, 216c4, d1, *Rp.* 380d2, 476a7, *Tim.* 54c1, 43e8, 46b3, 49d2, 49e8, 60a7, 65e4, 67e4, *Phaed.* 110d3, *Phil.* 38d1, d2, 51a6; in 3/20 occ. il φ.ζ.θαι è verace: *Symp.* 211a5, *HipMa.* 300c10, *Rp.* 572b1 (dove φ.ζ.ται il sogno, non ciò che esso rappresenta).

<sup>14</sup> Eschilo: *Sept.* 710 (sogno); Euripide: *Hec.* 94, 390 (spettro), 54 (l'apparizione onirica dell'ombra di Polidoro a Ecuba: φ.μα usato come *nomen actionis* per la stessa ambivalenza che dà a πέσημα valori diversi in *Or.* 1548 e in *IT.* 1384). Perché, tra gli enti che φ.ζ.νται (“si presentano”), la figura onirica è φ.μα per eccellenza? Perché la sua natura si esaurisce nel presentarsi; tra le cose che somigliano (εἴδονται) ad altre, è εἶδωλον quella definita *in toto* dalla somiglianza con qualcos'altro; ugualmente, è detto φ.μα ciò la cui natura consiste *in toto* nel presentarsi (perciò in *Æschl.* fr. 312 sono φ.ματα le Pleiadi): φ.μα ed εἶδωλον indicano una sola cosa vista da due aspetti diversi.. Le sole occorrenze preplatoniche in prosa di φ.μα sono nel *corpus Hippocraticum*: in *Gland.* 119, 24-26 disturbi al cervello causano “apparizioni grottesche” (ἀλλοκότοισι φαντάσασιν); in *Virg.* le pause del morbo sacro sono ἄνευ φαντασμάτων, “senza apparizioni” (468, 11, 16). Cf. **II.1**.

<sup>15</sup> In Platone conto 31 occorrenze di φ.μα (Brandwood 1976). Qui noto solo che *Prot.* 356d4 all'“arte misurativa” (μετρητικὴ τέχνη) oppone “la forza dell'apparente” (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις) che produce l'*illusione* (φάντασμα d8) che svia dai beni maggiori.

<sup>16</sup> φ.μα indica lo spettro in *Phaed.* 81d2, φ.ζ.μαι l'epifania divina in *Symp.* 211a5.

termini<sup>17</sup>, si deve supporre un'innovazione cosciente, da spiegare in base a sue proprie motivazioni espressive: il rifiuto della teologia omerica rende per Platone prototipo dell'apparenza ingannevole ciò che in essa era vera teofania (l'incontro col dio in figura umana, il sogno<sup>18</sup>); perciò elementi dell'antico lessico teofanico sono volti a significare ogni apparenza (anche fallace)<sup>19</sup>: l'espansione degli usi di φ.μα nel tardo Platone si deve al suo uso come parte del lessico di una psicologia razionale, nel cui ambito egli si serve dell'ormai desacralizzato concetto di φ.μα come elemento di una teoria dell'*apparire* (φ.θαι) in generale. Se accade di sognare (ὄνειρώττειν) “qualora qualcuno, nel sonno o da sveglia, reputa ciò che è simile a qualcosa non simile ma identico alla cosa cui è simile”<sup>20</sup>, è sogno lo stato di chi non distingue le Idee dalle loro immagini sensibili e crede che in queste si esaurisca la Realtà<sup>21</sup>: le parvenze sensoriali mediante cui *crediamo* di

<sup>17</sup> Platone e Ar. sono i soli nel IV sec. a usar φ.ζ.μαι, i soli in Atene a usar φ.μα (TLG).

<sup>18</sup> *Rp.* 380d1-6 condanna l'idea che il dio possa “mostrarsi in momenti diversi in forme diverse” (2 φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις) o (A) venendoci incontro di persona (3 αὐτὸν γιγνόμενον) “mutando il proprio aspetto in molte forme” (3-4 ἀλλάττοντα τὸ αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς) o (B) inducendoci a creder che muti d'aspetto (4-5) “producendo una parvenza” (382a2 φάντασμα προτείνων) che scambiamo per il dio. B (corrispondente alle descrizioni tradizionali di visitazioni da parte di messaggeri divini) e A sono varietà di ciò che in 382e10 è detto φ.ία: B è la φ.ία “per la quale diciamo che per noi si genera un φ.μα” di Γ 3 428a1-2; A, che non coinvolge φ.ματα e che è un *porgersi direttamente* alla vista (pur se sotto mentite spoglie) sarà quella κατὰ μεταφοράν (3.7).

<sup>19</sup> L'uso non derogativo di φ.ζ.μαι è ammesso ove l'equivoco tra i concetti tradizionale e platonico del divino è impossibile (*Symp.* 211a5 φαντασθήσεται – b1 αὐτὸ καθ' αὐτό).

<sup>20</sup> *Rp.* 476c5-7: ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορώς τὸ ὅμοιον τῷ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγήται εἶναι ᾧ ἔοικεν. Certo Platone si rendeva ben conto di contraddire il senso comune nell'indicare il dormire come condizione *dispensabile* del sognare.

<sup>21</sup> 476c2-8: ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἂν τις ἡγήται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; [...] Ἐγὼ γοῦν ἄν, ἢ δ' ὄς, φαίην ὄνειρώττειν τὸν τοιοῦτον (“e chi, riconoscendo le cose belle, non riconosca la bellezza in sé né, se qualcuno lo guida alla cognizione di essa, è capace di seguirlo, ti sembra che viva un sogno o una veglia? [...] Io – disse quello – direi che quel tale sta sognando”).

conoscer le cose sono φ.ματα, come gli spettri onirici della tradizione<sup>22</sup>. Nella percezione la Realtà si presenta (φ.ζ.ται) mediante φ.ματα e tale presentarsi all'opinione mediante parvenze è φ.ία<sup>23</sup>. Platone chiama φ.ία l'opinare in base al senso perché crede che questo colga *parvenze* (φ.ματα) di realtà, e perché φ.ία era (*Rp.* 382e10) il *porgersi alla cognizione* (φ.ζ.θαι) mediante φ.ματα. Ar. dà di φ.ία<sup>24</sup> uguale definizione nominale (1.1) ma ne caratterizza diversamente l'essenza.

## 2. Γ 3 nel suo contesto storico-filosofico: la *phantasia* in A-B

2.1 Per Ar. e Platone φ.ία è il porgersi alla cognizione mediante φ.ματα. La definizione di Γ 3 429a1-2 è un'ipotesi formulata per spiegare i fenomeni psichici dovuti al generarsi di φ.ματα. Quali fenomeni? Ar. eredita da

---

<sup>22</sup> 510a1, 516b5, 532c1 estendono il valore di φ.μα a "immagine riflessa". In 596d8-e3 Socrate prospetta la possibilità di produrre con uno specchio ogni sorta di cose; Glaucone ribatte (e4) che produrremmo cose *apparenti*, non *reali* (φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα): com'è apparente (φαινομένην 596e11) il letto che fa il pittore, che imita (μιμητής 597e2) i lavori del falegname. E ne imita i prodotti "quali sono o quali appaiono?" (ἄρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; 598a5): il letto, visto di lato o di fronte, "forse che in qualcosa differisce da se stesso? o invece non differisce in nulla, ma appare [essere] cose diverse?" (μή τι διαφέρει αὐτὴ ἑαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν, φαίνεται δὲ ἄλλοῖα; 598a8-9). Il letto non differisce, ma appare cose diverse (a10. Si giri con lo specchio attorno al letto: gli εἶδωλα che se ne producono sono infiniti; e infiniti sono i letti che appaiono *nello* specchio, attraverso gli εἶδωλα che appaiono *sullo* specchio: ogni εἶδωλον mostra qualcosa di diverso, poiché vedendo *un* εἶδωλον non sapremmo congetturare com'è l'altro lato del letto): la pittura, imitando il letto come *appare* da un dato angolo visuale invece che com'è, è dunque "imitazione d'una *parvenza*": φαντάσματος [...] μίμησις (598b3-4).

<sup>23</sup> In *Rp.* 382e8-11 φ.ία è il φ.ζ.θαι di una divinità mediante un φ.μα: il *farsi credere presente* producendo una figura che sarà scambiata per la divinità stessa. L'estensione di φ.ία a indicare ogni δόξα "dovuta a sensazione" (*Soph.* 264a4-6), anche fuori dal campo di credenze religiose, si deve alla proporzione *Olimpī*: φ.ματα = *Idee*: *parvenze sensibili*.

<sup>24</sup> Ove non altrimenti indicato, intenderò ormai per φ.ία quella propriamente intesa.

Platone l'allargamento del valore di  $\phi.\mu\alpha$  da "parvenza onirica/spettro" a "parvenza sensibile"<sup>25</sup>: accetta nel dominio della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , come affini al sogno, molti atti cognitivi della veglia, e s'impegna a spiegare in base alla stessa definizione le due classi di fenomeni. Vediamo se in *An.* A-Γ 2 i valori di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  confermano tale vastità di denotazione, ereditata da Platone.

## 2.2 *Tracce di valori platonici nell'uso di $\phi.\acute{\iota}\alpha$ in *An.* prima di Γ 3.*

$\phi.\acute{\iota}\alpha$  conta 8 occorrenze prima di Γ 3. In A 1: 402b23, 403a8, 9; in B: 413b22, 414b16, 415a11, 420b32; in Γ 2: 425b25<sup>26</sup>. Leggiamo la prima:

ἔοικε δ' οὐ μόνον τὸ τί ἐστὶ γινῶναι χρήσιμον εἶναι πρὸς τὸ θεωρῆσαι τὰς αἰτίας τῶν συμβεβηκότων ταῖς οὐσίαις, ὥσπερ ἐν τοῖς μαθήμασι τί τὸ εὐθὺ καὶ καμπύλον ἢ τί γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον πρὸς τὸ κατιδεῖν πόσαις ὀρθαῖς αἰ τοῦ τριγώνου γωνίαι ἴσαι, ἀλλὰ καὶ ἀνάπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ τί ἐστίν· ἐπειδὴν γὰρ ἔχωμεν ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν περὶ τῶν συμβεβηκότων, ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων, τότε καὶ περὶ τῆς οὐσίας ἔξομέν τι λέγειν κάλλιστα· πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστίν, ὥστε καθ' ὅσους τῶν ὀρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μὴδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον ὅτι διαλεκτικῶς εἴρηται καὶ κενῶς ἅπαντες. (A 1, 402b16-403a2)

Sembra che non solo conoscer il *cos'è* sia utile a considerare le cause degli accidenti delle sostanze (come, nelle matematiche, [conoscere] *cos'è* il retto e il curvo, o *cos'è* linea e superficie, [è utile] a vedere a quanti angoli retti gli angoli del triangolo equivalgono); ma anche, all'inverso, gli accidenti contribuiscono in larga parte alla conoscenza del *cos'è*: qualora infatti potremo dar conto degli accidenti (di tutti o dei più) in accordo con l'evidenza, allora anche dell'essenza potremo parlare nel modo migliore: di ogni dimostrazione è infatti principio il *cos'è*; onde quelle definizioni, in virtù delle quali non accada di conoscer gli accidenti, e neppur di congettarli agevolmente, è chiaro che sono tutte state formulate tutte in modo dialettico e vuoto.

---

<sup>25</sup> Il  $\phi.\mu\alpha$  non è definito in Γ 3; e  $\phi.\mu\alpha$  appare nella definizione nominale (428a1-2) di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , non in quella causale (429a1-2: 4): in Γ 3 il  $\phi.\mu\alpha$  pertiene al livello dell'*explanandum*.

<sup>26</sup> Questa occorrenza è però già compromessa con la teoria di Ar. sulla sensazione.

Conoscenza del *cos'è* è possesso di una definizione tale da poterne dedurre tutti (o quasi) i propri della cosa; senza prenozione dei propri, non si sa alla deduzione di cosa la definizione serva e in che direzione cercarla. Il ruolo attribuito qui alla cognizione dei propri *κατὰ τὴν φ.ίαν*<sup>27</sup> è lo stesso altrove (*APo.* B 19, 100a3-15) attribuito all'ἐμπειρία: alla familiarità coi φ.μενα intesi come (a) *κατὰ τὴν αἴσθησιν* e (b) *ἔνδοξα ο λεγόμενα*<sup>28</sup>. E se (1) i φ.μενα *κατὰ τὴν αἴσθησιν*, per divenir fondamento del sapere, vanno sussunti sotto concetti e opinati; se (2) gli *ἔνδοξα*, nella misura in cui sono affidabili, hanno origine e riscontro nell'esperienza diretta di qualcuno; se (3) ogni esperienza procede dal senso (*APo.* B 19, 99b32 ss.); allora in *a* e in *b* si parla di opinioni fondate tutte, seppur in modi diversi, sul senso.

Anche per Platone la φ.ία è δόξα relativa al sensibile. Nel *Sofista* lo Straniero di Elea porta Teeteto a concludere che intelligenza (διάνοια), δόξα e φ.ία possono esser vere o false (263d6-8): distingue il discorso falso dal vero (263b3ss.) e spinge Teeteto a identificare tra loro διάνοια e discorso<sup>29</sup>; insite a questo sono affermazione (φάσις) e negazione (ἀπόφασις), dette δόξα se accadono in silenzio<sup>30</sup>. La δόξα è conclusione dell'intelligenza (διανοίας ἀποτελεύτησις 264b1); la φ.ία è δόξα dovuta a sensazione<sup>31</sup>: un

---

<sup>27</sup> “Our knowledge [...] cannot at this stage be scientific. [...] in such cases the properties are better known to us [...] by sensation and experience before we know that they are deducible from the definition of the thing” (Hicks *ad 402b21*, cors. mio).

<sup>28</sup> Per questa suddivisione dei φ.μενα, cf. *Cæl.* Γ 4, 303a22-23.

<sup>29</sup> Salvo che quella è “dialogo dell'anima con se stessa [...] senza voce” (263e4-5 πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος), λόγος ne è l'espressione vocale (263e7-8).

<sup>30</sup> 264a1-2: “Quando ciò [affermazione e negazione] avviene in silenzio nell'anima come pensiero, sapresti come chiamarlo se non *opinione*?” (“Ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό;”).

<sup>31</sup> ΞΕ. Τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αἰ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὁρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; ΘΕΑΙ. Οὐδέν.

ΞΕ. Οὐκοῦν ἐπεὶπερ λόγος ἀληθῆς ἦν καὶ ψευδῆς, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, “φαίνεται” δὲ ὁ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίοτε εἶναι



φ.μα si porge al percipiente, facendogli credere che sia lì l'oggetto cui il φ.μα somiglia. Nel *Filebo* l'esame di un atto di visione da lontano evidenzia ciò che avverrebbe in ogni atto percettivo<sup>32</sup>. Un oggetto reale si porge alla vista (φ.ζ.ται) con certi caratteri; l'oggetto intenzionale è incompiuto rispetto a quello reale<sup>33</sup>; ne è φ.μα: parvenza da interpretare. Interpretare è tentar di

---

(264a4-b3): “STR. – E quando sia presente in qualcuno non per se stessa, ma a causa di sensazione, una cosa siffatta [*int.* l'opinione] è possibile chiamarla altrimenti che φ.ία?

TEE. – Per nulla. STR. – E dunque: se il discorso era vero e falso, l'intelligenza ci è apparsa un dialogo dell'anima con se stessa, l'opinione conclusione dell'intelligenza, e ciò che diciamo *appare* è commistione di sensazione e opinione, allora è necessario che anche di queste cose, che sono tutte congeneri al discorso, ve ne siano talvolta anche di false”.

<sup>32</sup> ΣΩ. Πολλάκις ἰδόντι τιὸν πόρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθορώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταυθ' ἄπερ ὀρά; ΠΡΩ. Φαίην ἂν.

ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὗτος ἀνέροιτ' ἂν ὦδε;

ΠΡΩ. Πῶς; ΣΩ. Τί ποτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἐστᾶναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ' εἶπεῖν ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἄττα κατιδῶν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε; ΠΡΩ. Τί μήν; ΣΩ. Ἐὰρ οὖν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπών;

ΠΡΩ. Καὶ πάνυ γε. ΣΩ. Καὶ παρενεχθεῖς γ' αὐτὸν τάχ' ἂν ὡς ἔστι τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι. ΠΡΩ. Μάλα γε. ΣΩ. Κἂν μὲν τίς γ' αὐτῷ παρῆ, τὰ τε πρὸς αὐτὸν ῥηθέντα ἐντείνας εἰς φωνὴν πρὸς τὸν παρόντα αὐτὰ ταῦτ' ἂν πάλιν φθέγγαιτο, καὶ λόγος δὴ γέγονεν οὕτως ὃ τότε δόξαν ἐκαλοῦμεν; (38c5-e4):

SOCRATE – Spesso, a chi vede da lontano non molto chiaramente ciò che scorge, non diresti che capita di voler distinguere proprio quelle stesse cose che vede? PROTARCO – Sì, lo direi. SO. – E dopo di ciò, costui non si porrebbe forse questa domanda?

PRO. – Quale? SO. – “Cos'è quell'oggetto che *appare* [cf. Γ 3, 428a11-15: 3.8.1] all'in piedi accanto al macigno, sotto un albero?”; ti pare che qualcuno direbbe così a se stesso, se mai vedesse *apparirgli* cose di questo genere? PRO. – Certo. SO. – E allora, dopo di ciò, non potrebbe dire tra sé e sé, a mo' di risposta, che si tratta di un uomo, cogliendo nel segno? PRO. – Certamente. SO. – E invece, fuorviato, non potrebbe forse rispondere che ciò che vede è una statua, opera di alcuni pastori?

PRO. – Certo. SO. – Se ci fosse qualcuno accanto a lui, ed egli, esprimendo con la voce le cose dette a se stesso, le facesse risuonare di nuovo per il compagno, non diverrebbe così discorso ciò che prima chiamavamo *opinione*?”.

<sup>33</sup> Come il letto imitato dal pittore rispetto al letto vero (*Rp.* 598b3-5).

distinguere (κρίνειν) quale tra i *realia* che produrrebbero la parvenza (un uomo o una statua?) la sta producendo<sup>34</sup>.

In *An. A* 1, 402b23 φ.ία è dunque la platonica opinione fondata sulla sensazione, con cui si colgono gli accidenti nell'ambito del sensibile e si acquisisce l'esperienza (ἐμπειρία) necessaria all'esercizio definitorio.

**2.3** Non molto si ricava dalle altre due occorrenze di φ.ία in *A* 1 (403a8, 9). *Ar.* afferma che, tra le attività dell'anima, solo il pensare (τὸ νοεῖν) è forse tale che il corpo non debba parteciparvi: “se però anche questo [atto] è una φ.ία o non [ha luogo] senza φ.ία, allora neanch'esso sarà possibile senza corpo”<sup>35</sup>. Ne inferiamo solo che la φ.ία richiede il possesso del corpo.

**2.4** Le tre occorrenze successive (*B* 2, 413b22; *B* 3, 414b16; 415a11) sono in passi in cui *Ar.* discute la mutua implicazione delle facoltà.

*B* 2, 413b21-24 parla di insetti che, sezionati, continuano a vivere:

καὶ γὰρ αἴσθησιν ἐκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον, εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.

E infatti ciascuna delle parti ha sensazione e moto secondo luogo; e se [ha] sensazione, [avrà] anche φαντασία e desiderio: infatti, dov'è sensazione, [vi sono] anche piacere e dolore; dove questi, di necessità anche appetito.

---

<sup>34</sup> Questa congettura a partire dal φ.μα scommette sulla realtà di qualcosa che non si porge al senso, ma *appare* all'intendimento (il φ.ται di *Soph.* 264b1), onde *risulta* (δοκεῖ) ed è *opinato* (δοξάζεται). Tale *opinare* fondato sul senso è ciò che Platone chiama φ.ία e che ritiene l'unico modo in cui l'uomo può conoscer il sensibile: τὸ δ' ὁμώνυμον ὁμοίον τε ἐκείνω δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τιμι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκείθεν ἀπολλύμενον, δόξη μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν (*Tim.* 52a4-7: “secondo [genere] è quello omonimo e simile al primo: sensibile, generato, sempre in moto, che viene in un luogo e di lì nuovamente perisce, da cogliersi con opinione accompagnata da sensazione” [il primo genere è τὸ ὄν; si noti l'uso dell'agg. “simile”]).

<sup>35</sup> 403a8-10: εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι.

In B 3, dopo aver detto che i viventi che hanno il tatto hanno desideri, Ar. dichiara che “sulla φ.ία, non è chiaro [*int.* se appartenga o meno a questi medesimi viventi]: in seguito si dovrà considerare”<sup>36</sup>; e poco dopo risponde negativamente<sup>37</sup>. Ma già attribuir φ.ία a qualche animale diverso dall’uomo implica un distacco da Platone: se fosse δόξα, non apparterrebbe ai bruti.

**2.5** In B 9, 420b32 la φ.ία distingue la voce (φωνή) dai suoni asemantici:

ἡ πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς πρὸς τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν φωνὴ ἐστίν. οὐ γὰρ πᾶς ζῶου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν (ἔστι γὰρ καὶ τῇ γλόττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες), ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή·

il colpo dell’aria respirata sulla cosiddetta trachea, a opera dell’anima che sta in queste parti è voce. Infatti non ogni suono di un animale è voce, come dicemmo (è infatti possibile anche con la lingua far vari suoni, come chi tossisce), ma [affinché si dia voce] bisogna che ciò che colpisce sia animato, e accompagnato da una qualche φ.ία: voce è infatti un suono significativo. (420b27-33)

È voce un suono che comunica un’esperienza, un oggetto intenzionale il cui porgersi alla cognizione è φ.ία. Notevole che Ar. tratti l’afonia dei pesci come un’anomalia (420b9-13) da spiegare con la conformazione del loro apparato respiratorio: come se gli animali sanguigni di norma avessero voce.

**2.6** Riassumendo: delle 8 occorrenze di φ.ία in *An.* prima di Γ 3, 7 sono pertinenti, e solo 5 utili. Di esse, 1 dà a φ.ία un senso conforme all’uso di Platone, 4 un senso incompatibile con esso: Ar. conosceva più sensi di φ.ία. In Γ 3 egli ricerca appunto un’ipotesi atta a unificare i diversi sensi di φ.ία.

---

<sup>36</sup> περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον, ὕστερον δ’ ἐπισκεπτέον (414b16).

<sup>37</sup> οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τούτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ’ ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμὸς, ἀλλὰ τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία, τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν (415a8-11): “ai corruttibili cui appartiene il ragionamento, anche tutti i restanti principi [appartengono]; ma il ragionamento non [appartiene] a tutti gli enti cui [appartiene] ciascuno di essi: anzi ad alcuni neppure la φ.ία [appartiene] e altri vivono solo con questa”.

### 3. Verso la definizione: *An. Γ 3* nel suo contesto teorico

**3.1** L'ontologia sottesa all'uso linguistico ricordato in 428a1-2 è per Ar. una prenozione di cosa siano la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  e il  $\phi\mu\alpha$ , che  $\Gamma 3$  corregge depurandola di ciò che Ar. reputa erroneo e inscrivendola in una teoria sistematica. Il risultato è la definizione in 429a1-2, assunta poi (p.es. in *Ins.*: **II.7.1**) come principio di ulteriori indagini, in cui Ar. mostra come essa spieghi i  $\phi\mu\epsilon\nu\alpha$  sulla  $\phi\acute{\iota}\alpha$  sopravvissuti all'esame dialettico di  $\Gamma 3$ . Vediamo ora come si giunga dalla definizione nominale in 428a1-2 a quella causale in 429a1-2.

$\Gamma 3$  è diviso in due parti: (*I*) 427a17-b26 argomenta che il pensare ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) differisce dal percepire ( $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ) e dal comprendere ( $\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ); (*II*) 427b27-429a9 chiede cos'è la  $\phi\acute{\iota}\alpha$ , e si divide in (*A*) confutazione di varie ipotesi (427b27-428b9) e (*B*) proposta di una nuova ipotesi (428b10-429a9). *I* e *IIA* affrontano da diversi aspetti il problema per la cui soluzione è posta l'ipotesi in *IIB*: vanno perciò trattati insieme come preparatorî a *IIB*<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Rapp 2001, pp. 81-82 è il solo la cui *divisio textus* io condivida:  $\Gamma 3$  "besteht grob aus folgenden Teilen: (1) Kritik an den Vorgängern für die Angleichung von Denken und Wahrnehmen, welche zugleich Probleme für die Erklärung des Irrtums aufwerfe (bis 427b6). (2) Nachweis für die Verschiedenheit von Denken und Wahrnehmen, aufgrund der Kriterien, dass Denken auch die falsche Meinung umfasst, während Wahrnehmen (der eigentlichen Wahrnehmungsgegenstände) immer wahr ist, und dass das Wahrnehmen anders als Denken allen Lebewesen [in realtà solo agli animali] zukommt (bis 427b14). (2.1) Die *phantasia* wird als Teil dieser Argumentation eingeführt: sie ist sowohl von der Wahrnehmung (die immer war und allen Tieren gemeinsam sein soll) als auch vom Denken (das nur mit *logos*) begabten Lebewesen zukommt) verschieden. (2.1.1) Es werden zwei Merkmale der gewöhnliche Verwendung von 'annehmen/meinen dass' und 'sich eine Vorstellung (*phantasia*) machen von' angeführt, die zeigen sollen, dass die *phantasia* nicht mit der *hypolēpsis* zusammenfällt, welche wie die *phantasia* falsch sein kann, jedoch nicht dem sinnliche Seelenteil zukommt (bis 427b24). (3) Es gibt verschiedene Arten der *hypolēpsis* (bis 427b26). (4) Aus der vorgenommen Unterscheidungen ergibt sich das weitere Vorgehen: es ist noch über das Denken (*noein*) zu sprechen, zuvor aber soll die

### 3.2 I temi di Γ 3: perché si erra? come distinguere tra pensiero e senso?

Conclusa la trattazione sul senso, e prima di trattar del pensiero, Ar. afferma (contro coloro che posero senso e pensiero sempre veri, identici tra loro e alla comprensione) la differenza tra pensiero e senso, tornando ai temi di A<sup>39</sup>, quasi per ridiscutere tutto e valutare (metateoricamente) se la sua teoria è migliore o no delle teorie precedenti: valutazione da operare con sguardo compromesso *quam minime* con la propria dottrina; perciò in Γ 3 appaiono parole usate in senso non tecnico (p.es. φρονεῖν) ed enti teorici (p.es. περὶ θῶ) altrove assenti: enti (e parole relative a enti) trattate i quali non è nel piano di *An.*, ma utili alla pratica dialettica qui richiesta<sup>40</sup>. 427a17-29:

---

*phantasia* behandelt werden; d.h. erst hier, nach ca. einem Drittel des gesamten Kapitels, beginnt die eigentliche Behandlung der *phantasia* (bis 417b29). (5) Der längste Abschnitt des Kapitels charakterisiert die *phantasia* indirekt, indem er sie gegen andere seelische Fähigkeiten abgrenzt: sie ist weder (5.1) Wahrnehmung noch (5.2) Wissen (*epistême*) und Einsicht (*nous*) noch (5.3) Meinung noch (5.4) eine Kombination aus Meinung und Wahrnehmung (bis 428b9). [...] (6) Dieser Teil enthält Aristoteles' eigene Beschreibung der *phantasia*, [...] die *phantasia* durch ihre kausale Abhängigkeit von der Wahrnehmung und zugleich durch ihre Wirkung beschreibt (bis 428b17). (7) Die allgemeine Definition der *phantasia* wird jetzt unter Verwendung der drei verschiedenen Formen der Wahrnehmung auf das in Abschnitt (1) eingeführte Problem des Irrtums angewandt (bis 438b30). (8) Der Schlussabschnitt nimmt die Definition der *phantasia* wieder auf und wendet sie [...] auf die Wirkung der *phantasia* an".

<sup>39</sup> A 2, 403b25-27: "l'animato risulta distinguersi dall'inanimato per due caratteri soprattutto: il moto e il sentire" (τὸ ἐμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι). Riuniti i filosofi in base a quale sottolineo, Democrito è detto porre "senz'altro identici anima e intelletto: il vero infatti sarebbe ciò che appare; perciò bene avrebbe poetato Omero che Ettore *giaceva altro pensando*" (404a27-30 ἀπλῶς ψυχῆν ταῦτόν [int. λέγει] καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὀμηρον ὡς Ἔκτωρ κέϊτ' ἄλλοφρονέων). Democrito non avrebbe posto una facoltà diversa dal senso, atta a coglier il vero.

<sup>40</sup> Temistio (88, 14-18) vede in Γ 3 imprecisioni dovute all'assenza qui di categorie atte a descriver il νοητικόν. È vero che mancano ancora tali categorie; ma il lessico di Γ 3 non è impreciso: obbedisce a categorie dialettiche, diverse da quelle adottate in sede sistematica.

Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ τῷ κρίνειν καὶ αἰσθάνεσθαι<sup>41</sup>, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων.<sup>42</sup> καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτον εἶναι φασιν, ὡσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἶρηκε “πρὸς παρεὸν γὰρ μήτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν”<sup>43</sup> καὶ ἐν ἄλλοις “ὅθεν σφίσις αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται”<sup>44</sup>, τὸ δ’ αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὀμήρου “τοῖος γὰρ νόος ἐστίν”<sup>45</sup>, πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς κατ’ ἀρχὰς λόγοις διωρίσαμεν<sup>46</sup>.

Si definisce l’anima soprattutto in base a due caratteri distintivi: il moto locale, e il pensare e il distinguere e percepire; e risulta che sia il pensare sia il comprendere siano come un percepire: infatti in ambo i casi l’anima distingue qualcuna delle cose che sono e ne ha cognizione; e anche gli antichi dicono che il comprendere e il percepire sono la stessa cosa, come anche Empedocle ha

---

<sup>41</sup> Ross segue *SUV* (φρονεῖν invece di κρίνειν) perché il φρονεῖν compare in 19, 21 (*ad 427a17-19*). Ma anche il κρίνειν ricompare in 20. La triade può indicare genere (κρίνειν) e specie (νοεῖν, αἰσθάνεσθαι); poiché senso e pensiero sono nello stesso genere alcuni li identificano. Più esteriore la concatenazione del discorso nel testo di Ross.

<sup>42</sup> Come Hett, ometto le parentesi che isolerebbero ἐν ... ὄντων dal seguito: che l’anima conosca sia percependo sia pensando motiva e quanto precede (opinione diffusa p.es. tra i medici sull’identità dei due atti) e quanto segue (identificazione presocratica degli stessi).

<sup>43</sup> DK31 B106.

<sup>44</sup> Cf. DK31 B106, B108, *Metaph.* Γ 5 (1009b20-21). φρονέω è qui tra “pensare” (senso solito nel V sec.) e “comprendere” (suo senso in Ar.: cf. p.es. *Rh.* A 11, 1371b27, dove φρονεῖν vale σοφὸν εἶναι; a tal senso di φρονεῖν risponde il senso lato di φρόνησις: Bonitz [1870] 1960 v. φρόνησις “latiore sensu, syn γνώσις, ἐπιστήμη”, ossia “apprensione concettuale vera della realtà”, dove φρόνησις *stricto sensu* è la saggezza pratica). In ἀλλοῖα+φρονέω risuona Hom. Ψ 698 (cf. *Metaph.* 1009b28-31) dove ἀλλοφρονέοντα è un pugile svenuto.

<sup>45</sup> Hom. σ 136-137: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων, / οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (“Tale infatti è il pensiero degli uomini che vivono sulla terra, / qual è il giorno che manda il padre di uomini e dèi”).

<sup>46</sup> Cf. A 2, 404b7-9; 405b11-29.

detto “a seconda di ciò in cui s’imbattono, l’ingegno<sup>47</sup> s’accresce degli uomini”, e altrove “onde s’impone loro di pensare cose sempre diverse”; e lo stesso intende la frase di Omero “tale infatti è il pensiero degli uomini”; infatti tutti costoro credono corporeo il pensare, come il percepire, e che si percepisce e comprende il simile col simile, come determinammo anche nei discorsi iniziali.

Anche *Metaph.* Γ associa la teoria secondo cui tutto ciò che appare al senso (φ.μενον) o al pensiero (δοκοῦν) è vero (1009a8) alla dottrina del conoscere come alterazione a causa dell’oggetto<sup>48</sup>: se il sentire è un alterarsi (patire), ha sempre una causa agente. Se l’apparire dell’oggetto intenzionale nel sentire (lo stato cognitivo del senziente) ha sempre per causa sufficiente uno stato fisiologico, e se questo ha sempre per causa sufficiente il porgersi al senso dell’oggetto reale, allora a ogni oggetto intenzionale ne corrisponde uno reale e non vi saranno sensazioni senza corrispondenza con la realtà<sup>49</sup>. E se φρονεῖν e νοεῖν si riducono al sentire<sup>50</sup>, neppure pensando si errerà. Ma proprio l’evidenza dell’errore, imperfezione irriducibile della nostra natura,

---

<sup>47</sup> μῆτις evoca tre personaggi epici: Odisseo πολύμητις (Hom. A 311), Atena (Hom. ν 299), Prometeo ἀγκυλομήτης (Hes. Th. 546). Odisseo è πολύμητις com’è πολύτροπος (Hom. α 1): il suo agire e apparir in molti modi rispecchia i molti lati della sua mente, i suoi molti pensieri; per Odisseo -μητις vale “pensiero”; ν 299 si riferisce non al singolo atto di intelligenza ma al carattere permanente di Atena; per Prometeo ἀγκυλομήτης potrebbe riferirsi all’intento ingannevole nel parlare a Zeus (546 ss.), alla tortuosità di *quel* pensiero, o alla tortuosità della mente che l’ha concepito: μῆτις è sia l’ingegno sia il pensiero da esso partorito. In Empedocle è l’ingegno: ciò che si accresce deve infatti preesistere alla crescita.

<sup>48</sup> Teoria attribuita alla schiera guidata da Protagora (1009a6): διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ’ εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν· (1009b12-15: “per il fatto di credere che comprensione è la sensazione e che questa è alterazione, dicono che ciò che appare al senso è vero di necessità”). *Theæt.* 151e3 riferisce la tesi con ἐπιστήμη invece di φρόνησις: ciò scalza l’ipotesi di Osborne (2000, p. 269) che 427a21 φρονεῖν sia la semintelligenza ferina.

<sup>49</sup> αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἐστὶν καὶ ἀψευδὲς ὡς ἐπιστήμη οὔσα “dunque la sensazione è sempre di ciò che è e [d] è infallibile, in quanto è scienza” (*Theæt.* 152c5-6).

<sup>50</sup> Empedocle “dice che chi muta nella condizione fisica muta anche nella φρόνησις” (μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν: *Metaph.* 1009b17-18).

mostra che tale concezione è insostenibile<sup>51</sup>: per Ar. è dunque assodato che il comprendere (*φρονεῖν*) differisce dal percepire (427b6-7).

Il problema dell'errore, introdotto per dirimere la questione circa l'identità o meno di pensiero e percezione, è il filo conduttore di Γ 3<sup>52</sup>: per risolverlo la *φ.ία* sarà introdotta; ed è esso che mostra l'esistenza di uno

---

<sup>51</sup> καίτοι ἔδει ἅμα καὶ περὶ τοῦ ἠπατήσθαι αὐτοὺς λέγειν, οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῴοις καὶ πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχὴ· διὸ ἀνάγκη ἦτοι, ὥσπερ ἔνιοι λέγουσι, πάντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἢ τὴν τοῦ ἀνομοίου θίξιν ἀπάτην εἶναι, τοῦτο γὰρ ἐναντίον τῷ τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ γνωρίζειν· δοκεῖ δὲ καὶ ἡ ἀπάτη καὶ ἡ ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἢ αὐτὴ εἶναι. (427a29-b6)

“Bisognava dunque che al contempo essi parlassero anche dell'ingannarsi: è infatti cosa più familiare per gli animali [di quanto non sia il cogliere nel segno], e l'anima vi trascorre un tempo più lungo; è perciò necessario, come dicono alcuni, che tutte le apparenze siano vere, o che l'inganno sia contatto col dissimile: è questo infatti il contrario del conoscere il simile col simile; ma sembra che l'inganno e la scienza circa i contrari siano gli stessi”. *Assunto di Empedocle*: (1) conoscenza è contatto col simile. *Assunto necessario a Empedocle per spiegare l'errore*: (2) inganno è contatto col dissimile. *Ne risulta*: (3) conoscenza di un contrario è contatto con esso, a noi simile; (4) inganno su un contrario è contatto con esso, da noi dissimile. *Assunti degli intenditori di epistemologia* (δοκεῖ b5): (5) conoscere un contrario è conoscer l'altro; (6) ingannarsi su un contrario è ingannarsi sull'altro. *Risulta da 5, 3*: (7) essere in contatto con un contrario, a noi simile, sarà essere in contatto con l'altro contrario, a noi simile. *Risulta da 4, 6*: (8) essere in contatto con un contrario, da noi dissimile, sarà essere in contatto con l'altro contrario, parimenti da noi dissimile. *Ma*: (9) è impossibile assimilarsi ad ambo i contrari: assimilarsi a uno è differenziarsi dall'altro. *Quindi, se fidiamo negli intenditori di epistemologia*: (10) 1-2 sono falsi ed Empedocle sbaglia (mi pare ricostruisca così l'argomento anche Simplicio: 203, 18-21). Caston (1996, p. 27) intende οἰκειότερον, πλείω (427b1, 2) “alquanto familiare”, “alquanto lungo”: se l'animale è più spesso in errore che nel vero, come raggiungerà i suoi fini? Ma per raggiungere i suoi fini basta all'animale non errare su ciò che è nel suo limitato orizzonte: quanto al resto, può ben esser in errore (cf. Eraclito: DK22 B2). Si noti che è ben difficile adattare la nettezza di questa confutazione, fondata sul principio *epistemologico* della coimplicantesi *scienza* dei contrari, a un concetto di *φρονεῖν* inteso come semintelligenza ferina, qual è quello proposto dalla Osborne (2000, p. 269).

<sup>52</sup> Rapp 2001: “kann die Möglichkeit der Täuschung gewissermaßen als der Testfall für die Überwindung des einfachen kausalen Wahrnehmungsmodells angesehen werden” (pp. 80-81)



spazio intermedio tra percezione dei propri e intellesione degli indivisibili: se la cognizione umana si esaurisse in queste due operazioni, non ci sarebbe errore... Ma esiste! E la diversa attitudine a coglier nel segno e a errare delle varie facoltà nelle diverse situazioni è un criterio per tracciare la topografia della facoltà stesse. Onde in Γ 3 il problema dell'errore e quello della distinzione delle facoltà sono inscindibilmente intrecciati tra loro<sup>53</sup>.

### 3.3 Né è percepire il νοεῖν che può esser corretto o scorretto (427b8-14):

ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν ἐν ᾧ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς, τὸ μὲν ὀρθῶς φρόνησις καὶ ἐπιστήμη καὶ δόξα ἀληθῆς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς τάναντία τούτων, οὐδὲ τοῦτο ἐστὶ ταῦτο τῷ αἰσθάνεσθαι· ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθῆς, καὶ πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζῴοις, διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος.

Ma nemmeno il pensare passibile di correttezza e scorrettezza (quello corretto è comprensione, scienza e opinione vera, quello scorretto è i contrari di queste cose), nemmeno questo è identico al percepire: infatti [1] la percezione dei propri è sempre vera, e [2] appartiene a tutti gli animali, mentre [1] ragionare è possibile anche falsamente, e [2] non appartiene a nessun animale al quale non appartenga anche il discorso.

Il διανοεῖσθαι (b13) è il νοεῖν corretto/scorretto (b8-9)<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Perciò gli interpreti non si accordano sul tema di Γ 3. Temistio (87, 17-19) lo scorge nella differenza tra senso, λόγος, intelligenza; Watson (1982, p. 101) nell'individuazione dei gradi intermedi tra senso e intelletto; D. Frede (1992, p. 280) nella distinzione tra φ.ία e altre funzioni; Caston (1996, pp. 21-22) e Rapp (2001, pp. 80-81) nella fallibilità come fondazione dell'intenzionalità; Osborne (2000, pp. 268, 270) nella φ.ία: visto che la prima parte sulla distinzione delle facoltà non è funzionale al tema, conclude che Γ 3 è incoerente.

<sup>54</sup> ἐπιστήμη e φρόνησις sono virtù τῆς διανοίας (cf. EN. Z 2, 1139a1; cf. 1103a3-7). A chi obietti che in 427b24-26 ἐπιστήμη, δόξα, φρόνησις sono ὑπολήψεως διαφοραί, non διανοίας διαφοραί, risponde Hicks (*ad b16*): “διάνοια is the process of which ὑπόληψις is the result”. O meglio: νόησις è il processo, ὑπόληψις la conclusione, διάνοια l'unità delle due. Il διανοεῖσθαι è νοεῖν processuale (vi è anche un νοεῖν non processuale, puntuativo, perciò infallibile), il genere cui il φρονεῖν appartiene come specie. La via del λόγος non è continua ma discreta (Simplicio 204, 27-31): ogni passo è assunzione d'una tesi (ὑπόληψις, credenza) in base al διανοεῖσθαι precedente; e ciò, sia che vi crediamo *in toto* sia che vi

Ma come mai b11-14 distingue il ragionare non dalla percezione tutta, ma solo da quella dei propri? L'argomento si è fin qui fondato sulla diversa veridicità dei vari tipi di cognizione; ma non può fondarsi solo su tali argomenti: vi sono tipi di percezione (κατὰ συμβεβηκός e dei κοινά) fallibili come il διανοεῖσθαι; Ar. sfrutta perciò l'impostazione iniziale per distinguere dalla percezione dei propri il διανοεῖσθαι; poi, per isolar il resto della cognizione superiore dal magma della percezione, ricorre a un'altra prospettiva, genetica<sup>55</sup>.

### 3.4 Ed ecco chiamata in causa la φ.ία (427b14-16):

φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας· αὐτή τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

La φ.ία infatti è altro sia da percezione sia da intelligenza: essa da sola<sup>56</sup>, senza percezione, non si genera, e senza di essa non c'è credenza<sup>57</sup>.

---

crediamo solo nei limiti del ragionamento che ora svolgiamo (come tesi dialettica poi da scartare): in ogni caso, porre la tesi implica il non porre al contempo la sua contraddittoria.

<sup>55</sup> Γ 3 ha struttura concentrica: dichiarato il problema (tutti i κριτικά hanno qualcosa di comune; si potrebbe pensare che essi non differiscano tra loro, consistendo tutti nel sentire; qualcuno l'ha pensato; bisogna quindi distinguere dal sentire gli altri κριτικά), Ar. separa dal senso porzioni via via più ampie della cognizione animale. Cf. Simplicio 204, 7-9.

<sup>56</sup> “Here αὐτή, ‘alone’, *per se*, strengthens ἄνευ αἰσθήσεως” (Hicks *ad b15*).

<sup>57</sup> ὑπόληψις, *nomen actionis* di ὑπολαμβάνειν (“assumere”), indica ogni adesione a una tesi: dalla fiducia condizionata in un'ipotesi a quella inderogabile in una dimostrazione matematica (Caujolle-Zaslavsky 1996; cf. anche Wedin 1988, p. 103). In 427b24-26 Ar. pone, come differenze della ὑπόληψις, δόξα, ἐπιστήμη e νοῦς; e in 428a19-24 dice che alla δόξα segue l'aver fede (3.8): la quale, *a fortiori*, (aggiungo io) seguirà anche a scienza e intelletto; se ne conclude che la ὑπόληψις implica fede e persuasione, cioè l'esser usciti dalla condizione di dubbio. Come conciliare ciò con *Metaph.* Γ 5, 1010b10-11, dove per evidenziare la differenza tra verità e fantasticherie Ar. dice “e nessuno, se anche assuma di notte [*int.* in sogno] di esser ad Atene mentre è in Libia, si dirige all'Odeon” (οὐθεις γοῦν, ἐὰν ὑπολάβῃ νύκτωρ Αθήνησιν εἶναι ὡν ἐν Λιβύῃ, πορεύεται εἰς τὸ ὠδεῖον)? La contraddizione è solo apparente: davvero il sognatore crede di esser ad Atene; ma la sua incapacità a comportarsi in accordo con la credenza dimostra la sua posizione di debolezza (simile a quella del malato: 1010b7) e la fragilità dei giudizi che da essa emette.

γὰρ (14) indica che il periodo giustifica quanto prima detto. Supponiamo di dire ad Ar.: ‘è falso che intelligenza e senso son diversi; vi sono tipi di αἰσθησις ora veri ora falsi, come la διάνοια’. Ar. risponde: ‘invece è vero; *infatti*, intermedia tra intelligenza e senso, c’è la φ.ία, diversa dalle due’; οὐ γίγνεται ἄνευ invoca l’idea di necessità ipotetica<sup>58</sup>: la φ.ία stacca dal senso la διάνοια; *infatti* (γὰρ 14) è subordinata a essa e alla credenza come materia, ma sovraordinata al senso come alla materia da cui nasce<sup>59</sup>.

### 3.5 *In confinio sensus et intellectus: il pensiero come processo*

Il bisogno di distinguere comprensione e intelligenza dal senso, porta Ar. a scoprire un terreno intermedio tra le sfere estetica e noetica<sup>60</sup>, il cui

---

<sup>58</sup> *A* e *B* sono fra loro in rapporto di necessità ipotetica (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως: *Phys.* B 9, 199b34) se *B* è condizione necessaria ma non sufficiente di *A*: come p.es. avviene tra materia e sinolo ileomorfo.

<sup>59</sup> Questa è la soluzione di Simplicio (206, 2-3) e Pacio: “probat enim distinctionem inter sensum et ratiocinationem ex eo quo inter utrumque collocatur phantasia, quæ ab utroque separatur, nam si ambo extrema differunt a medio, multo magis differunt inter se” (*apud Rodier ad 427b14-24*). Hicks non concorda: “the argument would then be wholly inconclusive, for we have merely ἕτερον, ‘distinct’, not ‘intermediate’ in the text; and it is not true that two things are proved to be distinct from each other because a third thing is distinct from both” (*ad b14*); ma è b15 οὐ γίγνεται ἄνευ a implicare che la φ.ία sia non solo *diversa da* ma *intermedia tra* senso e pensiero. Ross (*ad 427b7*) segue Pacio, mentre Rodier ne valuta l’esegesi “trop subtile pour être vraie” (p. 409) e ipotizza (p. 413; con lui Movia, p. 364) che distinguere intelligenza e φ.ία prevenga un’obiezione contro 427b13-14: Ar. ha distinto la αἰσθησις dei propri dal ragionare dicendo che quella è di tutti gli animali, questo di pochi; il contraddittore noterebbe che una sorta di ragionamento è anche la φ.ία, che non è solo di pochi animali. Ma la φ.ία simile al ragionamento (cf. *Mem 2, passim*) è incompatibile col grado infimo della vita animale, cui la αἰσθησις dei propri appartiene e cui invece Γ 3 dubita addirittura se attribuir la φ.ία *tout-court* (428a10-11): se seguiamo Rodier Ar. confuta qui un sofisma giocato sulla possibile confusione tra tipi diversi di φ.ία e di ragionare. Esegesi che impoverisce il testo, mentre Simplicio l’arricchisce di una svolta argomentativa che lega in modo pregnante due grandi articolazioni di Γ 3. Osborne (2000, p. 270) propone due esegesi, quella di Rodier e quella di Pacio, e preferisce la prima.

<sup>60</sup> ὥσπερ ἀμφόιν ἐν μεθορίῳ κειμένη (Them. 88, 28-29).

carattere principe è la processualità, da distinguere e dalla materia sensibile da cui procede e dalla forma intellettuale cui tende. Ecco il primo argomento che distingue tra pensiero (νόησις) e credenza<sup>61</sup> (b17-21):

τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ’ ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιούντες), δοξάζειν δ’ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.

Infatti questa affezione è in nostro potere, quando vogliamo (è infatti possibile prodursi qualcosa davanti agli occhi, come chi dispone le cose nei luoghi mnemonici, e se le raffigura), opinare invece non è in nostro potere: è infatti necessario essere nel vero o nel falso.

---

<sup>61</sup> E che nei codici è introdotto così: ὅτι δ’ οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ νόησις καὶ ὑπόληψις, φανερόν (16-17 “che non siano identici pensiero e credenza, è chiaro”). Hicks (*ad b17*) nota che: (1) si è parlato di φ.ία (non di νόησις) fino a un istante prima; (2) Ar. prosegue differenziando la φ.ία (non la νόησις) dalla δόξα (specie della ὑπόληψις). Le seconde mani di C e U suggeriscono appunto di sostituire φαντασία a νόησις, variante accolta dall’Aldina, Sylburg, Biehl (1896) (*ib.* e Ross *ad b16-17*), mentre Madvig (Hicks *ad b17*) e Ross espungono νόησις. Abbiamo allora quattro possibilità: (a) serbando νόησις spiegare perché Ar. dimostri la differenza tra νόησις e ὑπόληψις mediante la distinzione tra φ.ία e δόξα; (b) serbando νόησις intendere 16-17 come “che [la φ.ία: sogg. sottinteso da b14] non sia lo stesso tipo di νόησις della credenza, è chiaro”; (c) sostituire φαντασία a νόησις e intendere “che non siano identiche φ.ία e credenza, è chiaro”; (d) espungendo νόησις intendere “che [la φ.ία: sogg. sottinteso da b14] non sia identica alla credenza, è chiaro”. Se la bilancia non pende per *cd*, va preferito *ab*. Ma, lungi dal favorire *bcd*, la bilancia favorisce *a*: *bcd* pongono in Γ 3 due dimostrazioni della differenza tra φ.ία e credenza (427b17-24, 428a16-b9), dunque una macroscopica ripetizione; scegliere *cd* demolirebbe la macrostruttura di Γ 3 per appianare la (presunta) incongruenza di poche righe. Non resta che scommettere su *a*. Temistio (88, 33-39) parla di φ.ία, non di νόησις; Simplicio (206, 5-7) pone che νόησις significhi qui φ.ία (onde è chiaro che legge νόησις e che non conosce testi con φαντασία); né l’uno né l’altro spiega come mai Ar. torna poi sulla distinzione tra φ.ία e credenza; Watson (1982, p. 105) sostiene la *b*; Wedin (1988, p. 73) la *d*, perché se non si espunge νόησις casi di φ.ία (raffigurarsi le cose, porsele davanti agli occhi) risultano come casi di νόησις, mentre poi Ar. argomenterà per la distinzione tra διάνοια e φ.ία; Osborne (2000, p. 272) si pronuncia indifferentemente per *bcd*, scartando la *a* senza argomentare.

Possiamo cominciare a pensare<sup>62</sup> a qualcosa quando vogliamo: scegliamo ciò a cui pensare. Come mai? A ciò sembra risponder la parentesi: in essa cerchiamo gli indizi per capire perché per Ar. la νόησις è ἐφ’ ἡμῶν. Il luogo accenna alla teoria che “l’intellettiva pensa le forme nei φαντάσματα”<sup>63</sup>; la νόησις (cf. *Mem.* 450a7 νοεῖ) è intellesione in senso proprio (cognizione di universali), e il ποιήσασθαι πρὸ ὀμμάτων è il *costruirsi* un φ.μα che sia materia adatta alla νόησις; questa è ἐφ’ ἡμῶν: possiamo esercitarla quando vogliamo (B 5, 417a27-28) perché la materia necessaria è il nostro bagaglio di φ.ματα. Ma l’altro argomento (427b21-24) che distingue dalla νόησις la credenza pone la φ.ία come esempio di νόησις non come sua materia. La νόησις abbraccia dunque un ambito più vasto dell’attività dianoetica (di cui

---

<sup>62</sup> Il πάθος “in nostro potere” è la νόησις, poiché τοῦτο deve riferirsi a una delle due attività prima nominate, e la δόξα è una delle διαφοραὶ della ὑπόληψις (427b24-26).

<sup>63</sup> τὰ ... εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ (Γ 7, 431b2). πρὸ ... ποιήσασθαι richiama *Mem.* 1, 450a5 τίθεται πρὸ ὀμμάτων, dove posto “davanti agli occhi” è un *quantum* (ποσόν) pensato “non come *quantum*” (οὐχ ἡ ποσόν); il ποσόν è rappresentato da un φ.μα, e porselo davanti agli occhi è φ.ία: ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος – συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὠρισμένον εἶναι τοῦ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὠρισμένον κατὰ τὸ ποσόν, καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῆ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ’ οὐχ ἡ ποσόν· ἂν δ’ ἡ φύσις ἡ τῶν ποσῶν, ἀορίστων δέ, τίθεται μὲν ποσόν ὠρισμένον, νοεῖ δ’ ἡ ποσόν μόνον. (*Mem.* 1, 449b30-450a7: “Poiché della φ.ία si è già detto nei discorsi sull’anima, e [si è detto] che pensare non è possibile senza φ.μα – accade infatti nel pensare lo stesso che accade nel tracciare figure geometriche: lì infatti, pur non tenendo conto del fatto che la grandezza del triangolo è determinata, lo tracciamo di grandezza determinata; e similmente chi pensa, anche se pensa qualcosa privo di quantità, [se] lo pone davanti agli occhi dotato di quantità, ma lo pensa non come dotato di quantità; se poi la natura [dell’oggetto] appartiene alle quantità, ma indeterminate, se lo pone [davanti] come quantità determinata, ma lo pensa come semplice quantità”). In 6-7 ‘posto’ è il *quantum* determinato (ποσὸν ὠρισμένον), ma pensato “solo come quantità” (ἡ ποσόν μόνον): per studiar il triangolo tracciamo triangoli delle cui dimensioni non teniamo conto perché sono non *del* triangolo ma di *quei* triangoli; così non teniamo conto della grandezza della figura posta “davanti agli occhi” col φ.μα.

la φ.ία è solo materia): sarà forse la φ.ία consistente nel “prodursi qualcosa davanti agli occhi”<sup>64</sup>. O addirittura νόησις etichetterà tutti gli atti intermedi tra αἴσθησις e credenza: il terreno da cui questa sorge e il cui nucleo è la φ.ία di *Mem.* 1, 449b30-450a7<sup>65</sup>. In che senso questo πάθος è “in nostro potere”, e l’opinare no? Il pensiero è detto ἐφ’ ἡμῖν in B 5, 417b24-25<sup>66</sup>, dove Ar. lo oppone al sentire (dipendente dalla presenza dell’oggetto esterno); ma la nostra capacità di pensare a piacimento è in B 5 spiegata col fatto che il pensiero riguarda gli universali, il che non è vero di una νόησις comprendente l’immaginazione. Ad avvicinare la νόησις di Γ 3 al νοῆσαι di

---

<sup>64</sup> La menzione (b19) di μνημονικὸν τόποι suggerisce che il πάθος “in nostro potere” (b18) sia la reminiscenza (ἀνάμνησις); cf. *Mem.* 2, 452a13 e Sorabji 1972 che descrive (pp. 22-26) la pratica di memorizzare un luogo (p.es. una casa) e di “disporre” le immagini delle cose da ricordare nelle sue parti, sì che percorrendolo con la mente troviamo ciò che vi ponemmo: εἰδωλοποιούντες (b20) potrebbe riferirsi al “figurarsi” le cose in tali *loci*. Alla reminiscenza Ar. s’era riferito per esemplificare (A 4, 408b17-18) un impulso (κίνησις) che non si origina, come la sensazione, da oggetti esterni, bensì dall’anima: idea vicina a quella espressa nel dire che la νόησις è ἐφ’ ἡμῖν. Ma non necessariamente l’atto di porre φ.ματα in *loci* è atto di reminiscenza (potrebbe p.es. essere esercizio preparatorio a reminiscenze future): meglio porre che il πάθος in 427b18 sia qualcosa di più semplice dell’anamnesi; qualcosa che, come figurarsi un oggetto, ne differisce perché svincolato dalla coscienza del tempo trascorso e dalla veridicità di un riferimento a passate esperienze.

<sup>65</sup> Perciò molti credono che qui si distingue la ὑπόληψις dalla φ.ία: Simplicio crede p.es. che Ar. ponga come caso di νόησις l’anamnesi (206, 22-26), e la νόησις come caso di φ.ία (5-6) per distinguer la φ.ία dalla credenza (7-8). Ma a ciò si giunge solo in 428a16-b9.

<sup>66</sup> 417b18-26: καὶ τὸ κατ’ ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν· διαφέρει δέ, ὅτι τοῦ μὲν τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὸ ὄρατόν καὶ τὸ ἀκουστόν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν αἰσθητῶν. αἴτιον δ’ ὅτι τῶν καθ’ ἕκαστον ἢ κατ’ ἐνέργειαν αἴσθησις, ἢ δ’ ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ’ ἐν αὐτῇ πῶς ἐστι τῆ ψυχῆ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ’ αὐτῷ, ὅποταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ’ οὐκ ἐπ’ αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. “E il [sentire] in attività corrisponde al contemplare; ma [ne] differisce, poiché gli oggetti produttivi dell’attività dell’uno [sono] all’esterno: il visibile e l’udibile e ugualmente i rimanenti sensibili. E la causa è che la sensazione in attività è dei particolari, la scienza invece è degli universali: e questi in qualche modo sono nell’anima stessa. Perciò pensare è in suo potere, ogniqualvolta voglia, sentire invece non è in suo potere: è infatti necessario che sia presente il sensibile”.

B 5 è invece il comune riferirsi a oggetti “nell’anima”<sup>67</sup>. L’opposizione ἐφ’ ἡμῖν vs *non* ἐφ’ ἡμῖν viene qui raffinata rispetto a B 5: lì lo stato della questione consentiva solo una netta opposizione tra sensazione di singoli oggetti esterni (non in nostro potere), e pensiero degli universali “nell’anima” (in nostro potere); la φ.ία svincola la cognizione dei particolari dal tempo in cui si presentano all’esterno del soggetto<sup>68</sup>: l’ἐφ’ ἡμῖν si allarga a comprendere attività più del coglimento di universali vicine alla αἴσθησις; e altrettanto si allargano νόησις e νοῆσαι.

Ma nell’anima è anche il νόημα di ciò ch’è opinato: perché non possiamo farci l’opinione che vogliamo? La φ.ία qui considerata (corrispondente alla nostra “immaginazione”) non implica l’impegno a supporre reale ciò che immagino: *voglio* immaginare, *perciò* so che al φ.μα di Lorenzo che mi pongo ora davanti agli occhi non corrisponde la presenza nel mio campo visivo di Lorenzo<sup>69</sup>. Chi vuol immaginare sa di volerlo: e unifica il proprio mondo cognitivo tenendo conto dell’assenza dell’oggetto. Tale unità cognitiva si esprime nel giudizio che Lorenzo non è qui; e solo se esprimo giudizi sono nel vero o nel falso. Anzi: “è necessario esser nel vero o nel falso”. Opinare è impegnarsi sulla verità d’un asserto: se le cose sono come le enuncia l’asserto sulla cui verità mi impegno sono nel vero; se no, nel falso. Ch’io m’impegni sulla verità di un’asserto vuol dire che, vagliati tutti i dati ora in mio possesso, quelli *in pro* hanno per me peso maggiore dei *contra*<sup>70</sup>. Il maggior peso di un insieme di dati rispetto ai contrari risulta da un confronto il cui risultato non posso ora falsificare: potrei farlo solo in base ad altri dati e a un altro calcolo; e allora sarebbe questo a unificare la

---

<sup>67</sup> Il concetto di νόησις è quindi legato, più che all’idea di un oggetto universale, a quella di un’attività cognitiva ἐφ’ ἡμῖν: perciò sono νόησις reminiscenza, memoria e φ.ία. È chiaro al contempo perché νόησις in senso pieno è degli universali: sono questi gli enti in cui si realizza al massimo grado ciò che caratterizza tutti gli oggetti di νόησις, l’indipendenza dalla presenza esterna di un sensibile in atto. Torno sul problema in VI.12.

<sup>68</sup> Posso infatti pormi davanti agli occhi il φ.μα di chi non è ora nel mio campo visivo.

<sup>69</sup> Se infatti egli fosse qui il fatto che io lo veda non dipenderebbe dalla mia volontà.

<sup>70</sup> Né posso far sì che i dati *contra* siano più forti di quelli *pro*: i dati sono appunto *dati*.

mia cognizione determinando la mia opinione: l'altro si ridurrebbe a parzialità e inganno, e la sua conclusione non sarebbe più la *mia* opinione<sup>71</sup>.

**3.6** Ar. ha distinto i diversi tipi di atto cognitivo: promette ora (b24-26) di trattare altrove le specie della credenza, e si volge alla *φ.ία*. 427b27-29:

περὶ δὲ τοῦ νοεῖν, ἐπεὶ ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι, τούτου δὲ τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, περὶ φαντασίας διορίσαντας οὕτω περὶ θατέρου λεκτέον.

Quanto al pensare, poiché [è] diverso dal percepire, e si ritiene che a esso appartenga da un lato la *φαντασία*, dall'altro la credenza, dovremo parlare del secondo elemento dopo aver trattato della *φαντασία*.

Ar. ha distinto la credenza (b24-26) in comprensione (*φρόνησις*), scienza (*ἐπιστήμη*) e opinione (e nei loro contrari<sup>72</sup>): questa è col pensiero (*νόησις*) una delle parti del ragionare o “pensare che può essere corretto e scorretto” (b9). Il pensiero è l'insieme dei processi che, radicati nella *φ.ία*, convergono a dar luogo alla credenza, che è stadio ultimo e risultato del ragionare; b24-26 corregge b9-11: comprensione, scienza, opinione sono specie della credenza, non del ragionare; la correzione è attuabile solo ora che, introdotto un punto di vista genetico sul *cos'è* della cognizione, possiamo distinguere il processo dal risultato. Il ragionare è un processo (*νόησις*) col suo risultato (credenza); b27-29 avanza l'idea che il pensare si componga di credenza e *φ.ία*: come se la *νόησις* si dividesse a sua volta in credenza e *φ.ία*<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Sapendo di immaginare, impediamo alla *φ.ία* di determinare il nostro giudizio e le nostre reazioni: ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὡσπερ ἂν εἰ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα (427b21-24. “quando opiniamo che qualcosa è terribile o spaventoso, subito abbiamo un'emozione corrispondente, e ugualmente quando [opiniamo che è] incoraggiante; nella *φ.ία*, invece, la nostra condizione è tale, quale sarebbe se guardassimo le cose terribili o incoraggianti in un dipinto”).

<sup>72</sup> La *δόξα* non ha contrario, essendo essa stessa vera o falsa. L'imprecisione sembra dovuta al fatto che l'elenco richiama quello in b9-11, abbreviando la *δόξα ἀληθής* in *δόξα*.

<sup>73</sup> *ragionare* = *credenza* + *pensiero*; *pensiero* = *credenza* + *φ.ία*; onde: *ragionare* = *credenza* + *credenza* + *φ.ία*; cioè: *ragionare* = *credenza* + *φ.ία*. Ma *ragionare* ≡ *pensare*



Il punto di vista genetico richiede ora una trattazione della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>74</sup>.

### 3.7 La $\phi.\acute{\iota}\alpha$ come *definiendum*

La  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  che Ar. vuol definire è quella καθ’ ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίγνεσθαι (428a1-2).  $\phi.\mu\alpha$  è la parvenza (p.es. spettro, riflesso) che (rap)presenta al senziente una cosa non sentita. κατά indica conformità a una regola: la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  causa gli eventi (allucinazioni, sogni) per esprimersi conformemente alla cui realtà poeti e medici parlano<sup>75</sup> di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ <sup>76</sup>.

γίγνομαι+dativo ricorda Rp. 380d2-3 (1.2), dove il γίγνεσθαι è del dio che viene in persona (αὐτὸν γιγνόμενον) sotto false spoglie. Questo presunto atto divino è diverso da quello di produrre parvenze (382a2  $\phi.\mu\alpha$ ) che ci inducano a creder falsamente che il dio venga in persona sotto false spoglie; ma la contiguità testuale fa pensare che Ar. intenda γίγνεσθαί τιμι, sul modello di Rp. 380d2, come “venire a qualcuno”: vuoi che a venire sia il  $\phi.\mu\alpha$ <sup>77</sup> vuoi che a venire sia qualunque altra entità. La  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  che Ar. vuol definire è dunque un “venir a noi”: non di qualsiasi cosa<sup>78</sup> bensì “di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ”<sup>79</sup>; col che si escludono anche i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che non vengono a noi<sup>80</sup>.

---

corretto/scorretto (b8-9); per cui pensare corretto/scorretto = credenza +  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ . Osborne (2000, pp. 266-267) crede di ravvisare qui una contraddizione: come mai Ar. tratta la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come parte del pensiero, se prima l’ha trattata come sua preconditione? Ma non c’è nulla di strano a dir che l’intero presuppone le sue parti: senza travi e mattoni non c’è casa.

<sup>74</sup> Osborne (2000, p. 265) nota che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  crea una cesura tra intelletto e senso, il cui confine era prima fluttuante; proprio a questo scopo io credo che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sia introdotta.

<sup>75</sup> Modrak ([1987] 1989, p. 82) nota che 428a1-2 è una “nominal definition”; questo appunto è il valore di λέγομεν: il riferimento a opinioni condivise, espresse nel linguaggio, svolge sì un ruolo nella pratica definitoria, ma solo nella delimitazione del *definiendum*.

<sup>76</sup> Simplicio (208, 3-4, 12-14) vuol leggere in 428a1-2 l’idea che il  $\phi.\mu\alpha$  sia oggetto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come del senso lo è ἡ αἰσθητόν. Ma un blu causa la visione del blu, mentre il  $\phi.\mu\alpha$  di un uomo dà luogo alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  di un’uomo, non alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  del  $\phi.\mu\alpha$  d’un uomo. L’errore (notato da Wedin 1988, p. 50) è stato ripetuto da Frère 1996, pp. 334, e Modrak [1987] 1989, p. 86.

<sup>77</sup> La stessa fraseologia, trasposta sul piano fisiologico, impronterà il *definiens* (4.3-4).

<sup>78</sup> P.es. non di un dio (Ar. non crede a dèi che ‘vengono a noi’) né di una persona.

<sup>79</sup> Definendo la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , Ar. fornisce dunque il principio della sua teoria dell’errore (II).

Identificato il senso proprio di *φ.ία*, vediamo il traslato. Temistio<sup>81</sup> e Alessandro<sup>82</sup> scorgono in tale *φ.ία* (in linea col senso generico di *φ.μαι*) ogni *apparizione* o *apparenza*, tramite ogni modalità cognitiva<sup>83</sup>. Per Simplicio la *φ.ία* in questione consiste in *δόξα* e sensazione<sup>84</sup>. Per Frede la *φ.ία* κατὰ μεταφοράν è l'immaginazione creativa<sup>85</sup>. Il senso traslato è

---

<sup>80</sup> P.es. i riflessi, da Platone chiamati *φ.ματα* (1.2) ma non pertinenti alla psicologia.

<sup>81</sup> 89, 27-29: μεταφέροντες [...] πολλάκις μὲν γὰρ καὶ τὴν αἴσθησιν φαντασίαν καλοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ τὴν νόησιν (“estendendo l’uso [...] spesso infatti chiamiamo *φ.ία* anche la sensazione, e spesso anche il pensiero – ecc.”).

<sup>82</sup> 66, 22-24: “per estensione [...] parliamo di *φ.ία* anche circa sensazione, opinione, scienza e intelletto” (κατὰ μεταφοράν [...] κατὰ αἰσθήσεως καὶ κατὰ δόξης καὶ κατὰ ἐπιστήμης καὶ νοῦ τὴν φαντασίαν κατηγοροῦμεν).

<sup>83</sup> Con loro Rodier (*ad 428a2*), Hicks (*ad 428a2*), e Schofield, che scrive: “Aristotle is concerned with the employment of ‘appears’ peculiarly appropriate to imagination or non-paradigmatic sensory experience, and treats its application in ordinary perceptual reports or in statement of belief [...] as extensions of that usage” (1978, p. 136, n. 58). Wedin obietta giustamente che Ar. non argomenterebbe in 428a5-b9 contro l’identità della *φ.ία* con altre facoltà, se 428a1-2 ne avesse già *stipulata* la diversità (1988, p. 65).

<sup>84</sup> 208, 7-8: κατὰ μεταφοράν [...] τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα καὶ ἐπὶ αἰσθήσεως καὶ ἐπὶ δόξης (“per traslato [...] ci serviamo del termine *φ.ία* a proposito di ciò che appare, sia che si tratti di sensazione, sia che si tratti di opinione”). Lo segue Movia (*ad 427b27-428a24*). In 210, 1-2 Simplicio restringe il senso traslato ai casi in cui a interagire siano *δόξα* e sensazione *incerta* (sul modello di Plat. *Phil.* 38c5-e4: 2.2). Valga per costoro l’obiezione già rivolta ad Alessandro, Temistio, Rodier, Hicks.

<sup>85</sup> 1992, p. 280, n. 3: “this active use of imagination, the *eidolopoiein* in 427b20 (that is up to us and is *neither true nor false*) is the sense of *phantasia* that is ruled out in 428a2 as *kata metaphoran*, since it never recurs in *De Anima* and does not suit the *cognitive use* which Aristotle wants to ascribe to *phantasia* [...]. Most importantly, free phantasizing does not fit the definition of *phantasia* that is soon to follow [cf. 4]: a motion in the soul caused by sense-perception”. Ma per Γ 11, 434a9-10, la capacità di deliberare implica la capacità di ἔν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν: figurarsi un possibile scenario futuro componendo in unità più *φ.ματα*. In cosa intrinsecamente differisce tale attività dal “free phantasizing” della Frede, se anche l’εἰδωλοποιεῖν è un produrre (ποιεῖν) immagini (εἰδωλα) che certo sono *φ.ματα*, e che certo non verranno create dal nulla? Quindi 434a9-10 mostra d’un colpo che l’immaginazione creativa comporta l’intervento di *φ.ματα*; che

“ostentazione” per Freudenthal<sup>86</sup>: la cui ipotesi, sola a non esporsi a radicali obiezioni, è confermata da *Rp.* 382e10 (1.2), dove *φ.ία* è l’atto divino di mostrarsi ai mortali o (A) venendoci incontro di persona (380d3) o (B) tramite *φ.ματα* (382a2). *B* corrisponde al *definiendum* di *An.* 428a1-2: *A*, che non coinvolge *φ.ματα* e che è un *porgersi direttamente* allo sguardo, sarà quella *κατὰ μεταφοράν* (cf. p.es. *Cael.* 294a7, 297b30).

La *φ.ία* che si vuol definire “è una facoltà o disposizione tra quelle in virtù delle quali distinguiamo e siamo nel vero o nel falso”<sup>87</sup>. Che la *φ.ία* sia *κριτικόν* segue dal fatto che essa ci porge un *φ.μα*, una parvenza: in essa qualcosa ci appare; se ci appare il vero siamo nel vero, se il falso nel falso<sup>88</sup>.

---

essa compare anche dopo Γ 3; che ha un ruolo cognitivo, coinvolta com’è nello stabilire quale condotta sia più vantaggiosa (*ἔργον*, questo, del *λογισμός*: 434a8).

<sup>86</sup> Cf. Rodier *ad 428a2*. Così anche Watson 1982, p. 105.

<sup>87</sup> *μία τις ἐστὶ τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ’ ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα* (428a3-4). Accetto con Ross (app.) *καθ’ ἧς* proposto da Torstrik per *καθ’ ἣν*.

<sup>88</sup> Ross legge: *λέγομεν, ἄρα μία τις ἐστὶ τούτων δύναμις ἢ ἕξις καθ’ ἧς κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα*; E annota (*ad428a3-4*): “A. argues in a 5-16 that *φαντασία* is not *αἴσθησις*, in a 16-18 that it is not *ἐπιστήμη* or *νοῦς*, in a 18-24 that it is not *δόξα*, in a 24-b 9 that it is not a combination of *δόξα* and *αἴσθησις*. It follows that what we have in a 3-4 is not a statement but a question”. Ross volge l’affermazione in domanda perché l’affermazione predicherebbe un genere (*κριτικόν*) di qualcosa, di cui poi saranno negate tutte le specie del genere stesso (con lui Lycos 1964, p. 497, Turnbull 1994, p. 320). Ma in 428b28-29 *Ar.* attribuirà verità e falsità alle *φ.ιαι*: la *φ.ία* è dunque un *κριτικόν*, diverso dai *κριτικά* già noti prima di Γ 3, e da cui è distinta in 428a5-b9. Per Watson la *φ.ία* sarebbe un *κριτικόν* solo in quanto contribuirebbe al *κρίνειν*, e *non* in quanto l’atto della *φ.ία* sarebbe una specie del *κρίνειν*: “In fact, *phantasia* is veridical or misleading as corresponding to perceptions which are true or false, but it is not true or false in the sense of expressing a judgement. It is involved in the process of supplying materials on which the mind builds judgements: it is only in this sense, I will argue, that it is to be looked for among the potentialities or dispositions *in virtue of which* we are enabled to judge and arrive at truth or falsity, and only in this sense is it *κριτικόν*, connected with judgement” (1982, p. 106, n. 10). Uguale interpretazione dà Osborne (2000, p. 260), che perciò nega alla *φ.ία* lo statuto di facoltà. Ma i due sono smentiti da *Ins.* 2, 460b16-20, dove l’attività di “ciò per cui si generano le parvenze” (*ὧς τὰ φαντάσματα γίνεται* 17-18: la *φ.ία* in senso

### 3.8 Cosa la *φ.ία* in senso proprio non è

La *φ.ία* non è sensazione. La *φ.ία* è attiva quando non è attiva la sensazione, p.es. nel sonno<sup>89</sup>: i sogni, le *φ.ίαι* che occorrono nel sonno, non sono atti di sensazione<sup>90</sup>. Non a tutti gli animali spetta *φ.ία*, sensazione a tutti<sup>91</sup>: *φ.ία* e sensazione non sono dunque identiche. La seconda coppia di argomenti non è priva di ambiguità:

---

proprio) è apertamente considerata come un κρίνειν diverso da quello del “principio controllore” (κύριον: **II.8**). Wedin (p. 47) accetta l’integrazione di Ross e scommette di poter intendere l’esempio del Sole ποδιᾶος in *Ins.* 460b16-20 come caso non di *φ.ία* bensì di percezione (1988, p. 55), perché tutta la sua teoria è fondata sul presupposto che la *φ.ία* non è un κριτικόν (p. 47). Ma il Sole ποδιᾶος è una *φ.ία* (**3.8**). Il κρίνειν della *φ.ία* è non proposizionale (Stevens 2006, p. 185): per il κρίνειν non proposizionale, cf. **III.2**.

<sup>89</sup> 428a5-8: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις. “Che dunque [la *φ.ία*] non è percezione, è chiaro da ciò. Infatti la percezione è o potenza o atto (p.es. vista e visione), mentre qualcosa appare anche quando nessuna delle due è in gioco, come le cose [che appaiono] nel sonno”. “x φ.ται” vale “c’è un φ.μα di x”.

<sup>90</sup> Ciò basta a escludere l’identità di percezione e *φ.ία*: capita che questa sia in atto quando quella è solo in potenza. Ma allora – immaginiamo di obiettare – la *φ.ία* non sarà la potenza della percezione? un atto può infatti essere potenza di un atto ulteriore. Ma in che modo un sogno sarebbe potenza di una sensazione? Se quello si rapportasse a questa come la potenza all’atto, dovrebbe conservarsi durante la percezione; esso rappresenta invece qualcosa di totalmente alternativo alla realtà cui la percezione schiude l’accesso: il richiamo alla sensazione, in atto o in potenza che sia, è fuori luogo, giacché lascerebbe inspiegata l’alterità del sogno. Infatti καὶ ὅπερ δὲ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὄράματα (428a15-16: “e – lo dicevamo prima [cf. 7-8] – anche a chi ha gli occhi chiusi appaiono visioni”): ciò che appare a chi non può vedere è una *visione*; il φ.μα non è rispetto all’αἴσθημα un *prius* incompiuto: ne ha la stessa compiutezza. Bisogna perciò distinguer la *φ.ία* dalla αἴσθησις senza appellarci a ciò che nell’una e nell’altra soggettivamente esperiamo; le due esperienze non si distinguono per caratteri a esse intrinseci, ma per un diverso rapporto con la realtà: non sempre ci accorgiamo, *nel* sogno, che stiamo sognando.

<sup>91</sup> 428a8-11: εἶτα αἴσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ’ οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ’ οὐ, οἷον

εἶτα αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεὶ, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς. ἔπειτ' οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος· ἀλλὰ μάλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα· τότε ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής.<sup>92</sup>

Inoltre (a) le une sono sempre vere, mentre le φαντασίαι sono in maggioranza false<sup>93</sup>. E inoltre, (b) quando siamo attivi con precisione riguardo al sensibile

---

μύρμηκι ἢ μελίττη, σκώληκι δ' οὐ. “Inoltre, la percezione c’è sempre, la φ.ία no. Se invece quanto all’atto fossero identiche, in tutte le bestie potrebbe esserci φ.ία; ma sembra che non sia così: alla formica o all’ape, ad esempio, [sembra che appartenga], al verme no”. ἀεὶ (8) distributivo: il senso è di tutti gli animali, la φ.ία no (o così si crede: δοκεῖ); se ἀεὶ avesse valore temporale, la percezione in gioco sarebbe quella in potenza; ma è difficile pensare che nella vita di animali capaci di φ.ία ci siano attimi in cui la capacità scompaia. Simplicio (209, 10-14) vede nei primissimi attimi di vita (prima che la prima sensazione sia sedimentata in φ.ία) il momento che impedirebbe di attribuire *sempre* la φ.ία all’animale: interpretazione che proietta sull’*explanandum* concetti propri dell’*explanans* (4). I MSS hanno μύρμηκι ἢ μελίττη ἢ σκώληκι: “sembra non appartenere alla formica, o all’ape, o al verme”. La negazione della φ.ία all’ape (presentata come ἔνδοξον) è strana perché in *Metaph.* 980b22 ss., *PA.* 648a5 ss. le api son dette φρόνιμα e dotate di memoria: accetto con Ross e Torstrik il lemma di Temistio μύρμηκι μὲν ἢ μελίττη, σκώληκι δ' οὐ, che Labarrière (1984, p. 24) respinge pur ammettendone la cogenza (p. 23). Stevens (2006, p. 185) intende come se Ar. dicesse che l’αἰσθητόν è sempre presente se c’è atto sensorio, non sempre invece il φανταστόν è presente se c’è atto di φ.ία; ma il testo non menziona φ.τά.

<sup>92</sup> 428a11-15. Conservo τότε ... ψευδής, espunto da Torstrik e Hicks e corretto da Ross in πότερον ἀληθὴς ἢ ψευδής. Soggetto sottinteso è ἡ αἴσθησις ο ἡ φαντασία. Dalla correzione risulterebbe: “quando percepiamo con precisione l’oggetto non diciamo che esso sembra un uomo: ma piuttosto quando non percepiamo chiaramente se [la φ.ία] è vera o falsa”; αἰσθανώμεθα si riferirebbe così a una sovra-percezione della verità o falsità della φ.ία: a che moltiplicare gli enti? Inoltre, se ἐναργῶς αἰσθανώμεθα = ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν (come suggerisce il parallelo tra le espressioni), la φ.ία precederà anche questo “essere attivi circa il sensibile”? pare di no, perché in tal caso non si dice che l’oggetto φ.ται: e avremmo la stranezza di una φ.ία attiva solo in caso di αἴσθησις incerta.

<sup>93</sup> Per Osborne (2000, p. 276) Ar. parla qui solo di atti che avvengono in imperfetto stato psicofisiologico. La restrizione è indebita, perché in nessun modo suggerita dal testo; e inutile, perché ciò che Ar. dice è non stranezza ma ovvietà: sono vere solo le φ.ίαι discese da sensazioni vere, e solo nel breve tempo in cui l’αἴσθησις dura (4.6): la maggioranza degli atti del φανταστικόν sono falsi. Per Ferrarin la φ.ία è qui vista “in its freedom from

non diciamo che esso ci *appare* un uomo: ma piuttosto quando non percepiamo chiaramente (allora [l'atto cognitivo] è vero o falso).

αὶ δὲ sottintende αἰσθήσεις: queste sono dunque sempre vere? Lo sviluppo del discorso suggerisce piuttosto che, nominati i sogni in 7-8 (φ.ίαι per definizione false), Ar. abbia poi abbozzato una distinzione tra sensazioni e φ.ίαι fondata sul diverso grado di veridicità<sup>94</sup>; ma che poi, trovando che le sensazioni sono talora false, abbia escluso dalle sensazioni, accorpandoli alla φ.ία, gli atti in cui l'oggetto non è colto chiaramente<sup>95</sup>. Questa scelta, giustificata dall'uso di φ.μαι (indice dell'atto di φ.ία) per caratterizzare sensazioni incerte<sup>96</sup>, comporta l'impegno a spiegare l'errore percettivo con la φ.ία<sup>97</sup>. L'ultima coppia di argomenti non soddisfa Ar., che sceglie di

---

the responsibility for veridicity” (2005, p. 100); ma dire che un atto cognitivo è falso è notar che esso vien meno alle sue funzioni cognitive, non che non abbia funzioni cognitive.

<sup>94</sup> Pessimo l'esempio di φ.ία vera della Osborne (2000, p. 276): delirare di un sicario che viene a uccidermi mentre ciò accade davvero. Tale φ.ία sarebbe vera solo *per accidens*.

<sup>95</sup> Le sensazioni incerte sono quasi sempre percezioni di sensibili comuni o accidentali (B 6); perciò questo passo ha indotto alcuni a veder in questi due tipi di sensazione casi di φ.ία, quasi la φ.ία fosse del senso il lato interpretativo (Nussbaum [1978] 1985) o fallace (Schofield [1978] 1979), o ogni suo atto non adeguato alla realtà (Modrak 1986). Cf. 4.8.

<sup>96</sup> Alex 67, 4-8: ὅτι δὲ μὴ ταὐτὸν αἰσθησις καὶ φαντασία, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ ὅταν μὲν ἀκριβῶς αἰσθανώμεθά τινος μὴ λέγεσθαι ἡμᾶς φαντασίαν ἔχειν αὐτοῦ, ἀμαυρῶς δὲ τινος αἰσθανόμενοι φαίνεσθαι ἡμῖν ἐκείνο λέγομεν. καίτοι, εἰ ἦν ταὐτά, ἔδει τὴν μᾶλλον αἰσθησιν μᾶλλον φαντασίαν εἶναι (“che senso e φ.ία non siano lo stesso, è chiaro anche dal fatto che, quando percepiamo qualcosa con precisione, non diciamo che ne abbiamo φ.ία, mentre percependo una cosa oscuramente diciamo che ‘ci appare’. Eppure, se fossero state identiche, bisognava che la sensazione a maggior titolo fosse φ.ία a maggior titolo”). Per Everson questa mossa argomentativa indicherebbe una certa confusione da parte di Ar.: “when he says at 428a8-9 that all animals have perception, but not all have *phantasia*, ‘*phantasia*’ must have its restricted sense, otherwise all animals would have *phantasia* simply in virtue of having perception. At 428a12-15, in contrast, the term must have its wide sense, otherwise one says ‘that appears to be a man’ this would actually be false if one were actually perceiving a man” (1997, p. 185). A mio avviso non di confusione si tratta, ma di scelta deliberata: i casi in cui si usa φ.μαι in presenza dell'α.τόν vanno spiegati in base ai casi in cui la φ.ία opera in assenza dell'α.τόν.

<sup>97</sup> Impegno teorico finalmente onorato in *Ins.* (II, III.4.10).

chiudere il gruppo ribadendo il primo (428a15-16): per distinguere *φ.ία* e *αἴσθησις* meglio non invocar casi in cui la distinzione è fluttuante<sup>98</sup>, e concentrarsi sul sogno, su cui la sensazione non accampa diritti<sup>99</sup>.

La *φ.ία* è diversa anche dalle altre attività cognitive infallibili (ἐπιστήμη, νοῦς): può infatti errare<sup>100</sup>. È allora identica all'opinione?<sup>101</sup>

ἀλλὰ δόξη μὲν ἔπεται πίστις (οὐκ ἐνδέχεται γὰρ δοξάζοντα οἷς δοκεῖ μὴ πιστεῦειν), τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δ' ἐν πολλοῖς<sup>102</sup>. ἔτι πάση μὲν δόξη ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ.<sup>103</sup> (428a19-24)

(i) Ma all'opinione consegue fiducia (non è infatti possibile che chi opina non presti fede a ciò che opina), e a nessuna delle bestie appartiene fiducia, mentre in molte di esse [c'è] *φ.ία*. (ii) Ancora: a ogni opinione si accompagna fiducia, alla fiducia l'esser persuasi, a persuasione ragione: e ad alcune delle bestie *φ.ία* appartiene, ragione no.

---

<sup>98</sup> τούτο in a14 allude al percepto: p.es. il *bianco* che mi pare un uomo (ma potrebbe essere una statua: cf. Plat. *Phil.* 38c1-2 2.2). Qui percezione e *φ.ία* sono concomitanti, ma non hanno uguale intenzione: la *φ.ία* coglie un accidente dell'oggetto di percezione.

<sup>99</sup> L'ultimo argomento (15-16) sigilla il gruppo e mostra il nucleo del problema: è impossibile distinguere tra *φ.ία* e *αἴσθησις* per il contenuto intenzionale (cf. Kanisza 1980, p. 34, per l'omogeneità tra percezioni traviate e genuine e per la loro indiscernibilità in base all'esperienza soggettiva), ma è necessario distinguerle. A occhi chiusi è certo impossibile *vedere*, eppure ci appaiono *visioni*.

<sup>100</sup> 428a16-18. Il νοῦς in a18 non va confuso col νοεῖν più volte menzionato, né con la νόησις di 427b17. 428a16-17 ἀλλὰ ... ἔσται può indurre in errore: anche del senso è stato appena detto che è sempre vero. Ma, chiusa quella parentesi argomentativa, Ar. torna all'idea più familiare, secondo cui sempre veri sono solo intelletto e scienza. Ross corregge ἀληθευόντων in ἀληθευσουσῶν; ma ἀληθευόντων può accordarsi a un sottinteso κριτικῶν.

<sup>101</sup> La *φ.ία* è qui distinta dalle specie della credenza; perciò Osborne crede (2000, pp. 266-267) che qui si ripeta 427b16ss.; ma lì distinta dalla ὑπόληψις era la νόησις (3.5).

<sup>102</sup> Ross legge φαντασία δὲ πολλοῖς [*int.* ὑπάρχει], ma il senso non cambia.

<sup>103</sup> Biehl (Ross app.), Torstrik (Ross *ad loc.*) e Ross espungono 22 ἔτι ... 24 οὔ. Il passo non fornisce un nuovo argomento, bensì amplifica il precedente, aggiungendo il richiamo al λόγος. Ma appunto tale richiamo (come ora vedremo) è fondamentale.

Platone confondeva gli ambiti di opinione e φ.ία, caratterizzando questa come mescolanza di sensazione e δόξα o come varietà della δόξα. Ma opinare è prestar fede (πιστεύειν) a un giudizio, e ciò implica l'essersi persuasi che le cose siano come il giudizio le esprime; visto che ci si persuade solo in base a un discorso o calcolo (λόγος), è impossibile opinare senza λόγος<sup>104</sup>. Perché Ar. non parla subito del λόγος<sup>105</sup> e incentra invece l'argomento sulla πίστις?<sup>106</sup> Perché non ogni discorso persuade, non a ogni conclusione si presta fede: la mia opinione è conclusione del ragionamento che mi persuade, e a cui presto fede; ed è la necessaria concomitanza di δόξα e πιστεύειν a impedire che io abbia insieme opinioni contraddittorie: principio utile a dimostrare (428a24-b9) che la φ.ία non è συμπλοκή αίσθησεως καὶ δόξης. Riassumendo: l'argomento è diretto contro Platone; Ar. ha aggiunto la *ii* per tradurre la *i* nel linguaggio del brano del *Sofista* contro cui l'argomentazione è rivolta<sup>107</sup>.

La φ.ία non è congiunzione di sensazione e opinione: 428a24-b9.

φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως<sup>108</sup>, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκή δόξης καὶ αἰσθήσεως φαντασία ἂν εἴη, διὰ τε ταῦτα καὶ διότι<sup>109</sup> οὐκ ἄλλου τινός ἐσται<sup>110</sup> ἢ δόξα, ἀλλ' ἐκείνου ἐστίν,

<sup>104</sup> Cf. *Soph.* 263d-264b, dove Platone pone la δόξα come διανοίας ἀποτελεύτησις (b1), διάνοια già posta come λόγος non pronunciato: il legame tra δόξα e λόγος è dunque onvivo per Ar; mentre il passo platonico non menziona πίστις e πειθώ; se Ar. sceglie di parlarne è perché le reputa importanti. Infatti il legame qui presentato come logicamente fondante è tra δόξα e πίστις, non tra δόξα e λόγος: la *ii* adegua la *i* (col richiamo al λόγος) alle coordinate di Platone: invocare la πίστις equivale a chiamare in causa il λόγος.

<sup>105</sup> La necessità del λόγος alla δόξα basterebbe a escludere che le bestie abbiano δόξαι.

<sup>106</sup> Simplicio (211, 21-27) spiega così la correlazione tra questi atti: è πίστις il compimento (τέλος) del processo cognitivo; è πείθεσθαι la via al τέλος; è πειθώ l'assenso mediato dal λόγος che mette alla prova i dati *pro* e *contra* una tesi.

<sup>107</sup> La *ii* non è dunque così fuori luogo come Biehl, Torstrik, Ross hanno creduto.

<sup>108</sup> Cf. Plat. *Tim.* 52a7: il Secondo Genere è coglibile δόξη μετ' αἰσθήσεως.

<sup>109</sup> In a26-27: διὰ ... διότι seguo Ross. I MSS hanno δῆλον ὅτι, da Shorey corretto in ὅτι, o in ὅτι δῆλον ὅτι (cf. Ross app.). Hicks (*ad* 27) difende il testo trādito, invocando un parallelo a suo giudizio altrettanto anacolutico (*Phys.* Δ 11, 220a17).



οὐ<sup>111</sup> καὶ ἡ αἴσθησις· λέγω δ', ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ δόξης καὶ αἰσθήσεως ἢ συμπλοκὴ φαντασία ἔσται<sup>112</sup>. οὐ γὰρ δὴ ἐκ τῆς δόξης μὲν τῆς τοῦ ἀγαθοῦ, αἰσθήσεως δὲ τῆς τοῦ λευκοῦ· τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔστι τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται μὴ κατὰ συμβεβηκός. φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης· συμβαίνει οὖν ἥτοι ἀποβεβληκέναι τὴν ἑαυτοῦ ἀληθῆ δόξαν, ἣν εἶχε, σωζομένου τοῦ πράγματος, μὴ ἐπιλαθόμενον μηδὲ μεταπεισθέντα, ἢ εἰ ἔτι ἔχει, ἀνάγκη τὴν αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ. ἀλλὰ ψευδῆς ἐγένετο, ὅτε λάθοι μεταπεσὼν τὸ πρᾶγμα. οὗτ' ἄρα ἔν τι τούτων ἔστιν οὗτ' ἐκ τούτων ἢ φαντασία.

È chiaro, quindi, che φ.ία non sarà opinione con percezione, né a causa di percezione, né congiunzione di opinione e percezione, sia per questi motivi, sia perché l'opinione non riguarderà qualche altra cosa, ma l'oggetto stesso della percezione; φ.ία, voglio dire, sarà la congiunzione di opinione e percezione del bianco: non certo di opinione del buono e percezione del bianco; dunque l'apparire è l'opinare la stessa cosa che si percepisce, non per accidente. Ma appaiono anche cose false, sulle quali al contempo si ha credenza vera, p.es. il Sole appare di un piede, ma si è persuasi che sia più grande della terra abitata: ne risulta, allora, o (a) che il soggetto, senza alcuna mutazione nell'oggetto, senza aver subito perdite di memoria né esser stato persuaso del contrario, ha lasciato la propria opinione vera, che [prima] aveva; oppure, (b) se l'ha ancora, è necessario che la stessa [opinione] sia vera e falsa. Ma avrebbe potuto diventare falsa qualora gli fosse sfuggito che l'oggetto è mutato. E quindi la φ.ία non è né una delle due<sup>113</sup>, né [risulta] dalle due".

Ar. ha mostrato che la φ.ία non è opinione notando che questa appartiene solo all'uomo, mentre quella è propria anche delle bestie. Perciò la φ.ία non può esser neppure congiunzione di sensazione e δόξα. Il secondo motivo per

<sup>110</sup> Così Ross. MSS e Hicks ἐστίν; ma il pres. è inadatto a un'ipotesi da screditare.

<sup>111</sup> Così Hicks. Vaticanus 256, Vaticanus 1026, Torstrik (Hicks apparato) hanno ἐκείνου εἴπερ ἐστὶν οὐδ, Ross ἐκείνου, εἴπερ ἔστιν, οὐδ. Con ἔσται in a27, εἴπερ non serve.

<sup>112</sup> Così Ross. MSS ἐστίν. La correzione "is required by the argument, and is supported by the comments of Them. (90, 34), Phil. (502, 2), and Soph. (119, 4)" (Ross, *ad 428a29*).

<sup>113</sup> Né percezione né opinione.

cui la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non può esser congiunzione di  $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  e  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  è in a27-b9. Ar. precisa così la teoria da confutare: si ha congiunzione di sensazione e opinione se qualcuno sente  $P$  e insieme opina che  $Q$ , con  $P\equiv Q$ <sup>114</sup>; questa teoria non dà conto della discordia tra senso e opinione nel caso di false apparenze che non traggono in inganno il nostro giudizio: p.es. il Sole *appare* della misura di un piede di diametro; ma noi *crediamo* che esso sia gigantesco. Accade dunque che, riguardo allo stesso oggetto (la dimensione del sole) la credenza sia vera, la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  falsa<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> Se invece opino che  $Q$ , con  $Q$  inerente (ma non identico) a  $P$  (come il buono può inerir al bianco), la commistione di sensazione e opinione, essendo l'attività definita dal suo oggetto, sarà unità accidentale di due atti cognitivi distinti: se Platone intende ciò, egli – Ar. sottintende – nega alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  un essere determinato, e sulla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non vi potrà essere teoria.

<sup>115</sup> Hicks (*ad b2*), appoggiandosi a Temistio (91, 6-7; 14-16) e Simplicio (213, 5 ss.) crede (con lui Watson 1982, p. 107 e Wedin 1988, p. 55) che l'apparir il Sole di un piede sia caso non di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , ma di percezione di grandezza; l'aporia di Platone sarebbe nell'esser la sensazione falsa e l'opinione vera: come unire in una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  due cognizioni discordanti circa lo stesso oggetto (Hicks, *ad b4*)? Platone avrebbe due possibilità: o ( $a_1$ ) il soggetto, non per dimenticanza né perché persuaso da ragionamento, abbandona l'opinione vera e ne assume una falsa seguendo la percezione; o ( $b_1$ ) ha insieme due opinioni contrastanti: una vera (che aveva prima) e una falsa, in accordo con la sensazione, insieme a cui costituirà la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; ma l'identità dell'opinione sta nel suo esser l'opinione dello stesso uomo nello stesso tempo: le due opinioni discordanti e contemporanee saranno la stessa opinione, vera e falsa al contempo: il che è impossibile (cf. *ad b7*). Ross (*ad b7-8*) crede perciò che la frase  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta$  τὴν αὐτὴν ἀληθῆ εἶναι καὶ ψευδῆ sottintenda  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ , e che il problema di Platone sia l'esser una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  al contempo vera e falsa, poiché composta di percezione falsa e  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  vera; ma la parola  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  compare per l'ultima volta prima di b9 in a29, e nelle righe subito precedenti nominata è la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ : τὴν αὐτὴν (b7) deve sottintendere  $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ . Tutti costoro si espongono a due altre obiezioni: (1) in a12, 16, b3 Ar. ha usato  $\phi.\mu\alpha\iota$  come indicatore verbale della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; in a19-22 è sottolineato il legame tra  $\delta\acute{o}\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  e  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ ; b3-4  $\acute{o}\lambda\omicron\nu$  ...  $\acute{o}\lambda\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\varsigma$ , con la vistosa opposizione  $\phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  μὲν –  $\pi\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota$  δ', sembra voler richiamare una corrispondente opposizione tra opinione e  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; infine in *Prot.* 356d8  $\phi.\mu\alpha$  è la dimensione apparente di un oggetto visto da lontano: il parallelo tra i due passi è lampante; (2) se l'obiezione di Ar. a Platone è quella supposta da Hicks, perché Platone non potrebbe rispondere che in un caso del genere non si dà congiunzione di percezione ed opinione? se percepire e opinare non sono in accordo, non c'è  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (Lycos 1964, p. 505

---

sostiene che Platone potrebbe uscire dal dilemma invocando una sospensione del giudizio insito nel  $\phi.\theta\alpha\iota$ ). L'argomento va ricostruito invece così. Ci sono casi in cui  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  e  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  si contraddicono: l'una è vera, l'altra falsa. Ma se, come vuole Platone, la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è composizione di percezione e opinione, se cioè aver una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  implica opinare ciò che si percepisce, avere la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  che il Sole misuri un piede significa percepire e insieme opinare che il Sole misuri un piede; e il soggetto, a meno che (*a*) non abbandoni l'opinione vera che aveva prima, ha contemporaneamente due opinioni (*b*): la prima (che già aveva) è vera, la seconda (quella che, insieme alla percezione costituirebbe la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ) è falsa. Ma *a* e *b* sono entrambe insostenibili. Se Platone sceglie *a* deve spiegare perché si sia passati da un'opinione a un'altra: un mutamento d'opinione può avvenire (*i*) per mutamento nell'opinante, o (*ii*) per mutamento nell'oggetto, per adeguarsi al quale si muta il giudizio (*Cat.* 4a26ss.); ma certo (*ii*) il Sole non si è rimpicciolito; resta quindi (*i*) che il mutamento sia nel soggetto: egli avrà mutato opinione o (*i*<sub>1</sub>) per dimenticanza di una delle ragioni che sostenevano la vecchia opinione, o (*i*<sub>2</sub>) perché convinto da un nuovo ragionamento; nessuna delle alternative si addice all'esempio: non c'è motivo per cui l'atto di guardar il sole, e di riceverne una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , debba *necessariamente* implicare una dimenticanza della valutazione della sua misura, o una nuova valutazione della stessa. A meno che, dunque, il mutamento d'opinione sia incausato (il che è assurdo), Platone deve ammettere che il soggetto *non* ha rinunciato alla precedente opinione (vera) in favore di una nuova (falsa); avrà dunque due opinioni contraddittorie al contempo: una vera, una falsa. Ma poiché non si può opinare senza aver fede in ciò che si opina (428a20-21) e l'aver fede in qualcosa implica l'essersene persuasi (428a23), ed essersi persuasi è esser usciti dal dubbio tra due alternative, è ovvio che aver un'opinione implica il *non* aver l'opinione contraddittoria. Se ogni opinare è necessariamente o vero o falso (427b20-21), e se necessariamente tra due opinioni contraddittorie una sarà vera e una falsa, avere contemporaneamente due opinioni contraddittorie significa opinare, al contempo, il vero e il falso; ma ciò è impossibile, perché ogni opinare *deve* essere o vero o falso. Se questa conclusione è assurda, lo è anche l'ipotesi da cui discende: la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non è  $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\acute{\eta}$  di  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  e percezione. Watson (1982, p. 112) obietta che il Sole non appare di un piede a chi sa che è enorme, a meno che costui non sia schizofrenico; ma Watson non ha colto il tipo di fatti che Ar. considera: che il Sole appaia di un piede, significa che il suo riflesso in una bacinella d'acqua o in uno specchio (1.2: Plat. *Rp.* 596d8-e4; *Phaed.* 99e1) occupa una porzione del nostro campo visivo più o meno pari a quella occupata da un piede (torno sull'argomento in III.4.10). In ogni caso, l'attuale percettologia pone come assodato che l'oggetto intenzionale porto dall'apparenza sensoria possa essere del tutto differente da quello dell'opinione (cf. Kanisza 1980, p. 29: con una semplice costruzione geometrica siamo in grado di persuaderci che nel disegno

Distinta la *φ.ία* da percezione e *δόξα*, e confutata la tesi che essa sia una congiunzione delle due, Ar. fornisce la propria ipotesi sulla natura della *φ.ία*. La confutazione delle tesi avversarie ha evidenziato dati di cui tener conto: (1) la *φ.ία* è un *κριτικόν*: aver *φ.ία* implica essere nel vero o nel falso (428a3-4); (2) la *φ.ία* appartiene ad alcuni animali, ma forse non a tutti: è un che di ulteriore rispetto alla percezione (a9-11); (3) *φ.ία* e *αἴσθησις* non sono distinguibili in base a ciò che soggettivamente esperiamo in esse: non necessariamente chi ha un *φ.μα* sa che ciò che ora esperisce non è un *αἴσθημα* (a15-16); (4) la *φ.ία* è implicata in alcuni casi di percezione dei sensibili comuni e per accidente (a12-15); (5) non implica *πίστις* (a19-22): può infatti contrastare con l'opinione; (6) non implica *λόγος* (a22-24).

#### 4. La definizione: analisi di 428b10-429a9

##### 4.1. Aristotele propone un'ipotesi sulla cui base spiegare i dati 1-6<sup>116</sup>:

ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστι κινήεντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἢ δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν<sup>117</sup>, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως, καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι

---

dinanzi a noi c'è un esagono, ma ciò non basta a vederlo come tale). Wedin nota (1988, p. 55) che se il contrasto cui Ar. allude è tra *φ.ία* e *δόξα* si intenderà così anche *Ins.* 460b16-18, dove l'apparenza del Sole di un piede è detto *κρίνειν*: perciò interpreta l'apparenza del Sole di un piede come sensazione; se la mia ricostruzione dell'argomento è corretta, cade (a questo punto per sua stessa ammissione) l'idea di Wedin che la *φ.ία* non sia un *κριτικόν*.

<sup>116</sup> ἀπὸ των ἐνεργειῶν αὐτῆς τὴν οὐσίαν τεκμαιρόμενος: “dagli atti [evidenti] congetturandone l'essenza” da assumere a principio dell'esplicazione degli atti” (Simplicio 213, 24-25). Così Rapp 2001, p. 83, riferendosi in particolare all'evidenza linguistica: “Für eine präzisere Definition der *phantasia* kann daher die Analyse des sprachlichen Verhaltens nicht die letzte Instanz sein; man bleibt daher auf die kausale Analyse der *phantasia* [...] angewiesen”. La maggior parte degli interpreti vede invece nel brusco cambiamento di registro del discorso il segno di una sutura tra trattazioni in origine separate (cf. 4.8).

<sup>117</sup> Hicks legge *ἔστιν* invece di *ἔστιν*, ma il senso non cambia.

τῆ αἰσθήσει, εἴη ἂν αὐτὴ ἢ κίνησις οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν, καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον, καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. [...] ἢ δὲ κίνησις ἢ ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει<sup>118</sup> ἢ ἀπὸ τούτων τῶν τριῶν αἰσθήσεων. καὶ ἡ μὲν πρώτη παρουσίας τῆς αἰσθήσεως ἀληθῆς, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρουσίας καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ. εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία<sup>119</sup>, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λεχθὲν, ἢ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνεργείαν γινομένη.<sup>120</sup> [...] καὶ διὰ τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς πράττει τὰ ζῶα, τὰ μὲν διὰ τὸ μὴ ἔχειν νοῦν, οἷον τὰ θηρία, τὰ δὲ διὰ τὸ ἐπικαλύπτεσθαι τὸν νοῦν ἐνίοτε πάθει ἢ νόσοις ἢ ὕπνῳ, οἷον οἱ ἄνθρωποι. περὶ μὲν οὖν φαντασίας, τί ἐστὶ καὶ διὰ τί ἐστίν, εἰρήσθω ἐπὶ τοσοῦτον. (428b10-429a9)

Ma poiché (i) è possibile che, mosso questo, qualcos'altro sia mosso da esso, e (ii) la φ.ία risulta esser un qualche moto, e (iii) [risulta] non generarsi senza sensazione, ma [anzi] (iv) [sembra generarsi] negli esseri senzienti e (v) di quegli oggetti di cui vi è sensazione, e [poiché] inoltre (vi) è possibile che si generi un moto a causa dell'atto della sensazione, ed (vii) è necessario che questo moto sia simile alla sensazione, ecco che (viii) questo moto né sarebbe possibile senza sensazione, (ix) né potrebbe esistere in esseri non senzienti, e (x) molte cose in virtù di esso il possessore [potrebbe] fare e patire, e (xi) sarebbe vero e falso. [...] <sup>121</sup> Il moto generato dall'atto della sensazione differirà, in

<sup>118</sup> Seguo Ross, che scrive (*ad 26*): “The MSS. have the unmeaning reading γινομένη διοίσει τῆς αἰσθήσεως (των αἰσθησεων C); G. Schneider divined the correct reading to be τῆς αἰσθήσεως γινομένη διοίσει, which agree exactly with l. 13 and with 429a2”. Hicks espungeva τῆς αἰσθήσεως. Il senso non cambia, ma il testo di Ross è più chiaro.

<sup>119</sup> Così Ross. Hicks segue E (εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο ἔχει ἢ τὰ εἰρημένα ἢ φαντασία) pur ammettendo (*ad b30*): “the alternative given by the other MSS. [quelli che Ross segue], ‘if imagination alone has the given characteristic’, seems on the whole better”.

<sup>120</sup> Il γίνεσθαι del moto fisiologico corrisponde, al livello del *definiens*, al γίνεσθαι dello spettro (φ.μα) presupposto dalla fraseologia del *definiendum* (3.7 428a1-2).

<sup>121</sup> 18-25 riassume i caratteri dei tre tipi di sensazione: quella di sensibili propri è quasi sempre vera, le altre due possono essere false. Caston chiede (1996, p. 53) perché le prime siano vere quasi sempre e non sempre. In III.2.6 avanzo un'ipotesi in proposito.

quanto generato da [uno di] questi tre tipi di sensazione; e il primo sarà vero in presenza della sensazione, mentre gli altri, che [la sensazione] sia presente o assente, potrebbero essere fallaci, e soprattutto qualora il sensibile sia distante. Se dunque nient'altro ha i caratteri menzionati, se non la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>122</sup>, e se questa è ciò che si è detto, la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sarebbe un moto generato dalla sensazione in atto. [...] <sup>123</sup> E poiché le  $\phi.\acute{\iota}\alpha\upsilon$  rimangono e sono simili alle sensazioni, molte cose fanno gli animali in accordo con esse<sup>124</sup>, alcuni perché non hanno intelletto, come le bestie, altri perché l'intelletto è talora oscurato da passione o malattia o sonno, come gli uomini. Sulla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , cos'è e perché sia, basti quanto detto<sup>125</sup>.

**4.2.** Ar. enuncia anzitutto la trasmissibilità del moto in generale (*i*); poi – in una frase infinitiva retta da  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$  (r.11)<sup>126</sup> – dice che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è un moto (*ii*), che (*iii*) essa non si genera senza sensazione, che anzi (*iv*) si genera nei senzienti, e (*v*) riguarda gli stessi oggetti della sensazione.

Esaminiamo le proposizioni *ii-v*<sup>127</sup>.

---

<sup>122</sup> Così Ross (*ad loc.*). Hicks (*ad loc.*): “se la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non ha altri caratteri oltre questi...”. La lezione di Ross dice che se (*a*) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è la sola entità ad aver i caratteri ora enumerati deducendoli dall'essenza del moto risultante dalla sensazione in atto, allora (*b*) con la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  si identifica tale moto; la lezione di Hicks dice che se (*c*) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non ha altri caratteri oltre quelli ora enumerati deducendoli dall'essenza del moto r.d.s.a, allora (*b*) con la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  va identificato tale moto. Ma certo dall'essenza del moto r.d.s.a. molte cose possono essere dedotte, *oltre* quelle ora dette (altrimenti perché scrivere *Ins.*, *Mem.* ecc.?). La lezione di Hicks (seguita da Wedin 1988, p. 28) fornisce dunque un senso approssimativo.

<sup>123</sup> a2-4: Ar. fa derivare  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  da  $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  “luce”, poiché la vista è il senso per eccellenza. Spiegano Watson (1982, p. 113) e Turnbull (1996, p. 328): la luce trasforma il visibile in vista, la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  trasforma il sensato in intelligibile; ma a esser paragonato alla luce, in questa chiave, è altrove ( $\Gamma$  5, 430a15) niente meno che l'intelletto attivo: non certo la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>124</sup>  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$  dice conformità a un parametro esplicativo: cf.  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\mu\omicron\iota\rho\alpha\nu$ ,  $\kappa\alpha\tau\prime$   $\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\alpha\nu$  ecc.

<sup>125</sup> Si intenda:  $\Gamma$  3 dice solo quanto basta ai fini di *An*; altro è riservato ad altri luoghi.

<sup>126</sup>  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$  indica che si tratta di dati risultanti da osservazione e discussione, che vanno ancora ricondotti a una causa: per trovar la quale Ar. si avvale del principio espresso dalla *i*.

<sup>127</sup> I commentatori antichi svolgono analisi accurate dell'ipotesi, nelle quali introducono concetti che Ar. elabora in *Ins.* e *Mem.* Ma *Ins.* (459a17-18) e *Mem.* si riferiscono a  $\Gamma$  3, non viceversa; è dunque lecito credere che Ar. intendesse proporre in quei trattati ulteriori

**4.3.** In che senso la φαντασία è κίνησις τις?<sup>128</sup> Già in 428a1-2 la φ.ία è caratterizzata come γένεσις d'un φ.μα. La κίνησις è γένεσις: la *ii* dice che tipo di γένεσις sia in gioco<sup>129</sup>. Ma non sapevamo cosa sia un φ.μα<sup>130</sup>. Da 428a16 si evince che il φ.μα è (qualcosa di simillimo a) un αἴσθημα: la φ.ία è κίνησις *qua* γένεσις di (qualcosa di simillimo a) un αἴσθημα<sup>131</sup>. La teoria di Ar. sul senso si fonda sull'estensione a esso del concetto di moto; il moto percettivo, generarsi dell'αἴσθημα, è ἀλλοίωσις; anche il generarsi del φ.μα lo è, se φ.μα e αἴσθημα pertengono allo stesso ambito di realtà.

Porre la φ.ία come moto, è inquadrarla nella teoria del senso<sup>132</sup>.

---

sviluppi della teoria qui solo abbozzata: rischiamo di rovesciare l'ordine delle trattazioni, se introduciamo nell'analisi di questo passo concetti desunti da quei contesti.

<sup>128</sup> Il concetto di κίνησις compare in Γ 3 qui per la prima volta; *iii-v* riassumono invece dati risultanti da quanto precede: che solo i senzienti abbiano φ.ία si evince dal suo esser κριτικόν (428a3-4) e dal fatto (noto da *An.* nel suo insieme) che il senso è presupposto di ogni cognizione; da 428a16 si evince che la φ.ία ha gli stessi oggetti del senso.

<sup>129</sup> Dando a γένεσις senso ampio, ogni κίνησις, *qua* mutamento (μεταβολή) dal non-essere all'essere è γένεσις; ma γένεσις *simpliciter* è il mutamento dal non-esser all'essere delle sostanze (*Phys.* E 1, 225a15 ss.). I moti (κινήσεις) diversi dalle γενέσεις *simpliciter* (γενέσεις *lato sensu*) sono di vari tipi: l'alterazione (ἀλλοίωσις) è uno di essi (*Phys.* B 1, 192b15). Alterazione di tipo particolare (ἀλλοίωσις τις *An.* B 5, 416b34) è la sensazione. La γένεσις *lato sensu* abbraccia dunque anche la sensazione: è genere del suo genere.

<sup>130</sup> Perciò la definizione causale in 429a1-2 non ripete la definizione nominale di 428a1-2 come invece pensa Ferrarin 2005, p. 102: "The nominal definition of φαντασία expressed at the beginning of the chapter is repeated and confirmed at the end".

<sup>131</sup> La γένεσις dell'αἴσθημα è alterazione percettiva, specie di alterazione, di moto, e di γένεσις *lato sensu*: Ar. può usar γίγνομαι per sottolineare il nesso tra *explanandum* (428a1-2) ed *explanans*; ma impalcatura del discorso sono ormai i termini della serie di κίνησις.

<sup>132</sup> Temistio non vede il salto di rigore esplicativo che ciò comporta: forse non comprendendo che nella teoria ilemorfica impulso fisico e atto cognitivo sono la stessa cosa vista da due diversi aspetti (**III.2**), e dunque non cogliendo la pertinenza della sostituzione di un'area semantica all'altra, si rifugia nella metafora dell'argilla che riceve l'impressione (la sensazione) da conservare per futuro ricordo (91, 38-92, 4). Ar. usa un modello (corpi che rimbalzano l'uno dall'altro) come ipotesi esplicativa: vedremo in **II** con quanta

**4.4.** La strategia di Ar. è chiara: riformula in un linguaggio più rigoroso i risultati dell'esame dialettico dei  $\phi.\mu\epsilon\nu\alpha$ , per inserirli nella sua teoria della sensazione come moto. La serie *ii-v* è crescente esplicazione di un concetto solo: la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è, come la sensazione, moto (*ii*); moto che non avviene senza sensazione (*iii*), che cioè (*iv*) avviene solo nei senzienti e solo (*v*) in quanto senzienti: ha infatti gli stessi oggetti della sensazione. I κριτικά sono definiti dall'oggetto: perciò la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  appartiene all'ambito della sensazione. È chiaro,

---

cura egli cerchi di adeguare il modello ai fatti in quanto loro presunta descrizione oggettiva. Temistio usa una metafora: vede che la sua struttura superficiale è parallela a quella dell'*explanandum*, ma non si cura del fatto che essa richiederebbe *a sua volta* un modello esplicativo che la giustifichi, esibendone il grado di adeguatezza alla realtà; l'anima non è cera: chi in sede teorica parla di un'impressione nell'anima come di un'impressione nella cera, deve spiegare perché e in che misura può farlo. Il modello di Ar. chiede invece, a sua sola giustificazione, il poter spiegare i fatti: Ar. confida di poter comprendere sensazione e  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come specie del genere κίνησης introducendo un nuovo tipo di ἀλλοίωσις (l'alterazione percettiva) tra le specie della κίνησης, così come confida di poter comprendere la pianta e l'animale come specie dell'ente naturale introducendo una nuova specie di enti naturali, i viventi (B 1, 412a13ss.), cui la qualifica di enti naturali (φυσικά) si applica non in senso metaforico, ma pieno e letterale. *Ins.* è appunto l'opera in cui il modello esplicativo dalla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  elaborato in Γ 3 è messo a confronto coi fatti, per valutarne la coerenza.

Per Alessandro l'αἴσθησις sarebbe il formarsi nel sensorio, a opera del sensibile, di un'impronta che funge da ritratto, agendo relativamente al quale la capacità fantastica dà luogo all'atto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (68, 4-13; 26-30); la differenza tra  $\phi.\kappa\acute{o}\nu$  e αἰσθητικόν starebbe nel volgersi il primo a sensibili esterni, l'altro a interni, i  $\phi.\tau\acute{\alpha}$  (69, 8-10); sia nell'atto del senso sia in quello di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  una capacità residente nel cuore (αἰσθητική,  $\phi.\kappa\acute{\eta}$ ) agisce circa un τύπος, indotto nel cuore da un sensibile esterno attraverso i periferici durante l'atto della facoltà circa lo stesso, o già nel cuore come risultato di una sensazione precedente (68, 16-17); muove l'anima sensitiva l'oggetto esterno che produce il τύπος nel cuore, muoverebbe la fantastica il cuore. Alessandro vede sia in  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sia in sensazione due eventi: l'imprimersi o riattivarsi fisico del τύπος e l'atto di cognizione relativo a esso (cf. anche Simplicio 208, 26-28; 213, 23 ss.), lì dove Ar. vede lato materiale e formale dello stesso evento; per Alessandro valgono già le descrizioni hobbesiane di *sense* e *decaying sense* (*Leviathan*, 1, I [3-4]): in entrambi la *motion of matter* che giunge al sensorio interno è distinta dalla *counter-pressure* che produce l'*appearance, image, fancy*.



allora, il senso della *i*: bisogna non solo dire cos'è la *φ.ία*; ma, anche, non confonderla con la percezione: va trovato un principio che distingua due κριτικά senza riferirsi all'oggetto. La soluzione è che tra percezione e *φ.ία* vige il rapporto che lega un moto al moto che gli consegue, e che permane anche quando cessa il primo. Tali moti sono identici per specie, distinti per numero<sup>133</sup>: una sensazione e la *φ.ία* che le consegue si distingueranno pur avendo identico contenuto intenzionale<sup>134</sup>.

**4.5.** Il discorso è fin qui ipotetico<sup>135</sup>: è *possibile* che un moto causi un altro moto; e risulta che la *φ.ία* è moto, che non si genera senza sensazione, che ha gli stessi oggetti della sensazione, che è essa stessa moto, che come tale *può* provocare un altro moto, necessariamente simile al moto che l'ha causato; notiamo allora – così sembra dire Ar. – che questo *ipotetico* moto dovuto alla sensazione in atto, *avrebbe* gli stessi caratteri riscontrati propri della *φ.ία*: se è causato dalla percezione (*vi*), *sarebbe* (ἐ'η b14) impossibile senza percezione (*viii*) e in esseri non senzienti (*ix*)<sup>136</sup>; se è simile alla sensazione che l'ha causato (*vii*), come questa, spingerebbe il soggetto a molteplici reazioni e comportamenti (*x*), e sarebbe vero o falso (*xi*)<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Su questo punto, concordo con Everson 1997, p. 169: “what distinguishes *phantasiai* from perceptions is precisely the different casual histories of the two activities with their underlying physiological changes”.

<sup>134</sup> Ciò implica che il contenuto intenzionale stia al moto come la forma all'individuo.

<sup>135</sup> Colgono questo punto – trascurato dai più – Osborne 2000, p. 280 e Wedin p. 25. L'ipotesi raffina quella sulle μονὰ τῶν αἰσθημάτων che *APo.* B 19, 99b36-100a14 usa per spiegare l'insorgere dell'*habitus* intellettivo dall'esercizio dei sensi. Cf. **VI**.

<sup>136</sup> La *viii* corrisponde evidentemente alla *iii*. La *ix* corrisponde alla *iv*.

<sup>137</sup> Se la *φ.ία* è vera/falsa, difficile non concluderne che è un κρῖνειν. I caratteri di causar ποιεῖν καὶ πάσχειν e quello d'esser vero/falso sono giustificati dall'aver questo moto ipotetico lo stesso oggetto della percezione che lo causa: *x* e *xi* corrispondono insieme alla *v*. Ma la corrispondenza tra struttura sintattica e struttura argomentativa è imperfetta: a giustificare l'apodosi (*viii-xi*) basta da sola la seconda parte della protasi (*vi-vii*). La prima parte (*i-v*) non ha seguito: essa delinea il quadro concettuale in cui situare l'ipotesi proposta nella seconda parte della protasi e nell'apodosi.

Ar. non dice che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è questo moto; afferma solo che tale moto è possibile, e che avrebbe i caratteri della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ : enumerati i caratteri di ciò di cui si cerca l'essenza, mostra che sono deducibili dalla definizione di un ente (il moto causato dalla percezione), la cui esistenza è ipotetica<sup>138</sup>. Se la deduzione avrà buon fine, si sarà autorizzati a considerare identici l'ente e la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , visto che sarà dimostrata l'identità delle loro proprietà; ma finché la deduzione non è completa, si parla non della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  ma dell'ipotetico moto.

**4.6.** Cosa manca per completare la deduzione? Ar. ha mostrato in b17 che quel moto è, come la percezione, vero o falso. Mostra ora come ciò sia possibile. L'ipotesi è semplice: le percezioni sono di tre tipi. Quelle del primo tipo sono quasi sempre vere, quelle degli altri ora vere ora false. Della verità del primo tipo è garanzia la contemporaneità degli atti di  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$  e  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ : se percepisco il bianco non posso sbagliare, perché deve esserci un bianco, a causa della cui azione sulla pupilla lo percepisco (**III.2**). Ma il moto risultante dalla percezione è successivo a essa: sarà vero solo finché dura la  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  da cui nasce<sup>139</sup>, cioè solo finché il sensibile è presente; moti dovuti a sensazioni degli altri due tipi possono esser falsi anche durante le percezioni, perché anche queste possono esserlo<sup>140</sup>.

**4.7** La verità o falsità di questi moti dipende *in toto* dalla verità o falsità delle percezioni che li causano e dallo scarto temporale rispetto a esse<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Non è necessario, credo, far notare la modernità questo procedimento.

<sup>139</sup> Il  $\phi.\mu\alpha$  ha lo stesso contenuto intenzionale dell' $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\mu\alpha$  con gli stessi poteri causali (Caston 1996, pp. 49-50, e King 2004, pp. 35-36). Tratto in **II.7** la natura del  $\phi.\mu\alpha$ .

<sup>140</sup> Che  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  complesse causino  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non implica che tali  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  non possano a loro volta avvalersi di preesistenti  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , *contra* Rapp: "Entscheidend ist nun, dass nicht erst die *phantasia* die Möglichkeit der sinnlichen Täuschung begründet, sondern dass die Irrtumsmöglichkeiten ausdrücklich schon für die Wahrnehmung gemeinsamer Eigenschaften und die akzidentelle Wahrnehmung betont wurde" (2001, p. 87). Cf. **III**.

<sup>141</sup> Alessandro (70, 5-7) e Simplicio (216, 1-11) colgono questo punto, come Kal 1988, p. 71: "Imagination [*int.* la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ] [...] is a sensory function which preserves sense data and

Tali moti sono le  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$ : la definizione<sup>142</sup> di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è perciò  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma \ \acute{\upsilon}\pi\omicron \ \tau\eta\varsigma \ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma \ \tau\eta\varsigma \ \kappa\alpha\tau' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu \ \gamma\iota\gamma\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ , “moto generato dalla sensazione in atto”<sup>143</sup>. 428b30-429a2 non lascia dubbi in proposito: è inutile cercar un oggetto proprio della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  diverso da quelli della percezione, nel  $\phi.\mu\alpha$  contenuti che lo distinguano dall’ $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\mu\alpha$ , lamentar un’incompletezza della definizione in 429a1-2<sup>144</sup>, cercarne altrove una migliore.

#### 4.8 *La $\phi.\acute{\iota}\alpha$ negli ultimi cento anni: le principali interpretazioni*

---

combines or associates them”; “error is possible as soon as the imagination starts to lead a life of its own”. Stevens trova assurdo porre che ogni apparizione in assenza del rispettivo oggetto sia falsa; in base a tale presunzione trova che il criterio di verità della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non è la corrispondenza all’oggetto presente: “le fait que ces apparitions ne correspondent pas à un objet sensible present n’empêche pas leur vérité, sinon toutes les apparitions en l’absence du sensible seraient fausses, or Aristote dit seulement qu’elles sont susceptibles de l’être” (2006, p. 189); ma l’ott.  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\epsilon\nu$  (b29) indica lo statuto di ipotesi della teoria proposta, non che la falsità non sia un carattere necessario di tali  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$ . Stevens continua: “la vérité et la fausseté des apparences dépendent de la présence ou de l’absence des sensibles, et que la valeur de vérité des sensibles communs et des sensibles par accident ne dépendent pas de l’intrusion d’une *phantasia* mais de l’exactitude du jugement qui relie deux sensation ou une sensation à un sujet” (p. 191). Stevens parla come se l’idea di un  $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$  sensorio escluda *a priori* l’intrusione della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; ma in nessun luogo Ar. pone questa esclusione.

<sup>142</sup> Loux (2004) dopo aver giustamente riconosciuto che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  serve a spiegare l’errore percettivo (p. 109), e che l’errore è sottoprodotto della sensazione normale (*ib.*), nega che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  si possa definire: sarebbe come definire l’errore, e l’errore non si può definire perché è mero *accidens* (p. 110). Ma la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non è *tout-court* l’errore percettivo; ne è la causa: perciò appunto può spiegarlo.

<sup>143</sup>  $\acute{\upsilon}\pi\omicron$  allude al rapporto tra causato e causa efficiente che trasmette la forma: cf. B 9, 420b28. Simplicio non coglie il sottinteso: per lui la definizione si attaglierebbe a qualsiasi atto cognitivo *innescato* dalla sensazione (215, 5-8), compresi gli atti del  $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ .

<sup>144</sup> Osborne (2000, p. 265) nega che  $\Gamma$  3 fornisca una definizione della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ . Rapp 2005, p. 83, rivendica invece il ruolo esplicativo del finale di  $\Gamma$  3 rispetto a quanto precede. Credo io che, se è reperibile nel *corpus* esercizio definitorio conforme al modello di discussione dei  $\phi.\mu\epsilon\nu\alpha$  che porta a un’ipotesi definitoria, esso è la definizione di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in  $\Gamma$  3.

La piena articolazione della teoria di Ar. sulla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , abbozzata in  $\Gamma$  3, apparirà dall'esame di *Ins.* (II)<sup>145</sup>. Prima, chiarisco la mia posizione circa i tre principali paradigmi ermeneutici del XX secolo sulla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ : quello che vedeva nella  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  il *decaying sense* degli empiristi inglesi, dominante fino al 1978; e i due avanzati nel 1978, di Schofield e Nussbaum, che pongono la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come funzione preposta agli atti cognitivi descritti dal verbo  $\phi.\mu\alpha\iota$ .

L'assimilazione di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  e *decaying sense* si fonda sull'affinità tra  $\Gamma$  3, 428b10-429a9 e alcuni luoghi del *Leviathan* di Hobbes. Nel divider i casi di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in due gruppi, come riguardanti apparenze originarie o derivate<sup>146</sup>, la proposta di Beare consuona con la distinzione di Hobbes di *sense* e *fancy*<sup>147</sup>. Ma nessuna di queste due *apparenze* può esser scartata come non pertinente al senso proprio di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>148</sup>; e la definizione in 429a1-2 (nell'interpretazione di Beare) si attaglia a un parallelo col *decaying sense*, non col *sense*: risulta dunque o (1) che Ar. ha volutamente trascurato parte del *definiendum* o (2) che non si è accorto dell'inadeguatezza della definizione o (3) che  $\Gamma$  3 è un centone di luoghi slegati e non una trattazione unitaria. Fino al 1978 il paradigma prevalente si fondava su 1<sup>149</sup>. Ma *Ins.* 2, 460b2-3 introduce

<sup>145</sup> Il rilievo di Stevens 2006, p. 188, secondo cui Ar., della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in assenza del sensibile indica le condizioni di possibilità, ma non cosa sia, vale solo se limitiano lo sguardo a  $\Gamma$  3.

<sup>146</sup> Beare: “[ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ] can be divided into two grades, according as it expresses first-hand or second-hand ‘appearance’. In the one grade it is the faculty of *presentation*; in the other the faculty of *representation*, or the reproductive imagination” ([1906] 1992, p. 290). Ar. userebbe  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  di due atti, l'uno contemporaneo all' $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ , l'altro successivo.

<sup>147</sup> Hobbes, *Leviathan*, “Of IMAGINATION”. Nella definizione “IMAGINATION therefore is nothing but *decaying sense*” (1, II, [5]) è forte la somiglianza con  $\eta\ \delta\epsilon\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\acute{\iota}\varsigma\ \tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\theta\eta\eta\acute{\varsigma}$  di *Rh.* 1370a28. Ma si noti la netta differenza tra il  $\tau\iota\varsigma$  dubitativo di Ar. e l'assolutezza del “nothing but” inglese. Beare (p. 294-295) attribuisce il parallelo tra Ar. e Hobbes a Freudenthal, il cui lavoro *Über den Begriff des Wortes  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  bei Aristoteles* (1863) non mi è stato possibile consultare. Cf. anche Hicks (1907, p. liii) e 4.3.

<sup>148</sup> Poiché nella discussione dialettica che dalla definizione nominale in 428a1-2 porta a quella essenziale in 429a1-2 sono discussi casi di ambo i tipi.

<sup>149</sup> “ $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  is in its original meaning closely related to  $\phi\acute{\alpha}\lambda\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , ‘to appear’, and stands for either the appearance of an object or the mental act which is to appearing as

l'ipotesi del rimanere del moto sensibile per spiegare le illusioni percettive (II.6) tra cui quella del sole d'un piede (III.4.10): la 1 è quindi insostenibile.

Secondo Schofield, nell'affrontare la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  Ar. si propone un esame delle esperienze percettive condotte in condizioni non ottimali all'esercizio del senso, alle quali il parlante greco del IV sec. a.C. si riferirebbe usando  $\phi\mu\alpha\iota$  per segnalare cautela o scetticismo riguardo al fatto che le cose *siano* davvero così come in tali sfavorevoli circostanze *appaiono* ai nostri sensi<sup>150</sup>. Ma Schofield (a) non è (e riconosce di non esser) in grado di spiegare come

---

hearing is to sounding. To this usage belong the passages in which Aristotle speaks of  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  as being at work in the presence of the sensible object, *as when he distinguishes it from opinion by pointing out that while the sun appears to be only a foot across we believe it to be larger than the inhabited world*. This apparently amounts to assigning to  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  the work, formerly assigned to sensation, of perceiving the common sensibles. And this interpretation is confirmed by a passage [428b18-30] in which he distinguishes between  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  with respect to the special sensibles, the incidentals, and the common sensibles, and points out that while in the first case  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  is infallible so long as the sensation is present, in the other two it is fallible even in the presence of the sensation. This amounts to throwing on to  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  the work of apprehending the incidentals and even the special sensibles as well as the common sensibles; and sensation would accordingly be reduced to the level of a mere passive affection which has to be interpreted by  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  before it can give any information or misinformation about objects. But for the most part Aristotle describes imagination in a way which involves no such reversal of his doctrine of sensation; *and it may be doubted whether the passage just referred to represent his deliberate view*" (W.D. Ross [1923] 1964, pp. 142-143, cors. mio).

<sup>150</sup> "Aristotle has his eye on the more everyday use of  $\phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  to express scepticism, caution or non-committal about the veridical character of sensory or quasi-sensory experiences, on those comparatively infrequent occasions when for one special reason or another it seems inappropriate in a remark about one's own or another's experience to claim that things are as they seem: 'it *looks* thus and so (– but is it really?)'. [...] Aristotle seems to be concerned with a capacity for having what I shall compendiously call *non-paradigmatic sensory experiences* – experiences [...] which may be held to resemble the paradigm of successful sense perception in one way or another, yet patently lack one or more of its central features, and so give rise to the sceptical, cautious or non-committal  $\phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ " ([1978] 1979, pp. 101-102). Schofield chiama "imagination" la *non-paradigmatic sensory experience*, di cui il *decaying sense* è solo una tra le molte tipologie.

mai Ar. ipotizzi  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  infallibili<sup>151</sup>; (b) non giustifica il ruolo motivazionale attribuito alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  nella spiegazione del moto volontario<sup>152</sup>; (c) descrive le tipologie di *non-paradigmatic sensory experience*, deve, per sussumerle tutte sotto l'ὄρισμός di 429a1-2, attribuir a esso un senso molto generico<sup>153</sup>, in base al quale (d) è costretto a concludere che 429a1-2 non fornirebbe

---

<sup>151</sup> 428b27-28 (4.1): “what of the notion that while someone is perceiving a special object, e.g. seeing something white, he may also enjoy an infallible kind of  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  of that selfsame object? It will not do to suppose (for example) that the perception in question is indistinct, leaving interpretative work for  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  to do. For interpretation carries with it the possibility of error [...]. I have no answer to this puzzle. All I can suggest is that Aristotle has here been overwhelmed by the scholasticism of this attempt to distinguish three sorts of  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  corresponding to his three kinds of sense perception, which strikes most readers as a baroque extravagance. That is, he is so intent on constructing parallel subdivisions that he fails to notice that the idea of an infallible type of  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  cannot bear scrutiny” (p. 115). È evidente la debolezza della linea di difesa scelta da Schofield.

<sup>152</sup> L'animale si muove volontariamente secondo la presentazione del fine a opera della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (Γ 9-11): in alcuni casi la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  dev'essere veridica, sì da permettere all'animale azioni efficaci; se no, Ar. dovrebbe concludere che l'animale privo d'intelletto non è *mai* in grado di adempier i fini vitali (nutrimento, riproduzione etc.), se non per caso. Secondo i postulati di Schofield, nel moto volontario solo la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  intesa *lato sensu* è coinvolta; ma il ruolo della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  nella causazione del moto animale è per Ar. un *explanandum* della definizione in Γ 3 (429a5-6 4.1). Schofield ammette la pertinenza di questa obiezione (pp. 104, 133, n. 25).

<sup>153</sup> “The definition is presumably supposed to be true equally of dreams and memory, where the prior perception must be a thing of the past, and of the ‘seeing as’ cases, phenomenologically quite distinct, in which the prior perception has to be contemporaneous (I take it that Aristotle insists on the priority here simply because it is a precondition of one’s seeing  $x$  as  $y$  that one should see  $x$ )” (pp. 139, n. 92). Schofield dunque non riesce a superare la distinzione tra (i)  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  attiva in presenza dell'αἰσθητόν e (ii) *decaying sense* responsabile di sogni e memoria; per far quadrare i e ii con la definizione le attribuisce due diversi significati: in ii il  $\phi.\mu\alpha$  risulterà dal perpetuarsi nel corpo degli αἰσθήματα; in i la sensazione in atto sarebbe mera occasione per l'attivarsi d'un  $\phi.\mu\alpha$  preesistente. In i la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sarà non *generata* ma solo *scatenata* (senso piuttosto debole per γιγνομένη 429a2) da una sensazione in atto. Onde la riconduzione a unità mediante l'ὄρισμός di 429a1-2 di *decaying sense* e  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  attiva durante la sensazione è operata da Schofield in maniera solo esteriore.

criteri atti a demarcare la *φ.ία* dal *διανοεῖσθαι*<sup>154</sup>. Conscio della vacuità di una definizione così generica da non garantir neppur la distinzione tra *φ.κόν* e *νοητικόν*, Schofield crede che Ar. non si sia accorto dell'incongruenza<sup>155</sup>.

Nussbaum vuol giustificare il ruolo della *φ.ία* nella teoria dei moti volontari di *Γ 9-11* e *MA.*, secondo cui, delle tre facoltà cognitive (*αἴσθησις*, *φ.ία*, *νοῦς*), solo la *φ.ία* dà luogo al desiderio (*ὄρεξις*): le altre lo possono solo producendo una *φ.ία* adeguata<sup>156</sup>. Perciò assegna alla *φ.ία* il ruolo di presentar al senziente i caratteri del percepito che (in sua presenza come in sua assenza) muovono l'animale a desiderarlo<sup>157</sup>: la *φ.ία* sarebbe il percepire qualcosa sotto un certo aspetto (*perceiving as*), nozione equivalente, per la Nussbaum, a quella espressa dall'uso predicativo di *φ.μαι* lì dove si dice che qualcosa appare (*φ.ται*) a qualcuno (*τινί*) come dotato di un certo carattere (*τι*)<sup>158</sup>. Il ruolo motivazionale della *φ.ία* sarebbe caso particolare del ruolo interpretativo<sup>159</sup> svolto da essa circa il dato sensibile: ciò impone di ridurre

---

<sup>154</sup> “It is not even clear that the definition could not apply as well to Aristotle’s conception of discursive thinking (*διανοεῖσθαι*) as to his notion of *φαντασία*” ([1978] 1979, p. 140, n. 92).

<sup>155</sup> “One might argue in his behalf that in different parts of *De An.* III Aristotle endows *φαντασία* with such very different features just because he has different sorts of exercise of imagination in view. [...] But [...] it is time to notice that Aristotle himself shows no sign of being aware of the tensions within his own account of *φαντασία*; not, consequently, of the importance and difficulty of the philosophical task of saying just how thinking and sensing both contribute to the imagination. Moreover, some of the inconsistencies of Aristotle’s account seem more than merely apparent” (pp. 128-129).

<sup>156</sup> *Γ 10*, 433b27-29; *MA.* 8, 702a17-19; Nussbaum [1978] 1985, pp. 232-241, 261-265.

<sup>157</sup> “*Phantasia* [...] is said to have two sources: sense-perception or thinking. It looks as though its job is to present the perceived or thought object to the creature in such a way that it can be moved to act” (p. 233).

<sup>158</sup> “For what *phainetai* F to someone is, after all, what is seen by him *as* F. [...] The *phainomena* are things in the world *as seen* (and reported) by human observers” (p. 231). Simile la posizione di Stevens 2006, p. 196.

<sup>159</sup> “*Phantasia* for Aristotle seems to be as wide-ranging a notion as the notion of the *phainomena* – which [...] embraces far more than the data of perception. His interest is in how an object or state of affairs registers with the creature, what content it has for him. If

l'αἰσθησις alla sensazione dei propri, e di eliminare il ruolo interpretativo delle αἰσθήσεις dei sensibili comuni e per accidente<sup>160</sup>. Ma allora perché Ar. non esplicita tale presunta identità tra φ.ία e sensazione per accidente? e perché non definisce così la φ.ία?<sup>161</sup> Risulta poi da Γ 3, 428b18-30 che Ar. distingue con precisione i tre tipi di sensazione dalle κινήσεις cui danno luogo, subito dopo (428b30-429a2) identificate con le φ.ίαι (4.1, 4.6). Perciò Nussbaum destituisce 428b10ss. dal ruolo di momento risolutivo dell'indagine sulla φ.ία condotta in Γ 3, e riduce il capitolo a un centone di osservazioni sparse<sup>162</sup> in cui a nessuna sezione va data priorità sulle altre.

---

this is so, we will expect that for Aristotle to talk of a sensory *phantasia* would be to ascribe some (potentially motivating) content to the animal's perception" (p. 246).

<sup>160</sup> Nussbaum caratterizza così la differenza tra αἰσθησις e φ.ία: "when we perceive a rose by sight, it is not the rose *qua* rose, but the rose *qua* white that acts upon our sight. But to be moved to action an animal [...] has to see the man as a man, not just as pale" (p. 259; cf. pp. 255-261 *passim*). Ma percepire l'uomo come uomo è il compito che Ar. ascrive alla sensazione per accidente (III.3.9-11). Siamo quindi in presenza di una contraddizione, cui la Nussbaum tenta di far fronte ora attribuendone la responsabilità ad Ar. ("Aristotle is, admittedly, not entirely consistent. In some passages *aisthēsis* plays a more active part; and *phantasia* is not always mentioned where we might expect": p. 259), ora prospettando uno sviluppo del suo pensiero ("it seems reasonable to suppose that it was in answer to the problems growing out of his precise delimitation of *aisthēsis* in, e.g., *DA* II.12 that Aristotle turned increasingly, in the *DA*'s subsequent account of perception's role in action, to the faculty of *phantasia*" p. 259) ora ipotizzando che la φ.ία fosse per Ar. un aspetto della sensazione e identificandola coi due tipi di αἰσθησις che minacciava di sopprimere (p. 259, n. 57). Parchi appelli a incoerenze di Ar. o a sviluppi del suo pensiero sono leciti; ma in questo caso l'incoerenza sarebbe così macroscopica, e lo sviluppo così privo di riscontri espliciti da parte dell'autore, da costringerci a considerare solo la terza possibilità.

<sup>161</sup> Turnbull 1994: "the common sense, *not the phantasia*, performs the 'interpretative' function by which the passively received sense-qualities are perceived as this or that sensible form" (p. 328)

<sup>162</sup> P. 252: "The decaying-sense analysis at the chapter's end does not fit the entire discussion. The best course for the interpreter seems to be not to try to read inconsistencies away, or to try to make everything fit with what seems the most technical passage, but to allow Aristotelian *phantasia* the broad scope here that it evidently has elsewhere and recognize the diversity of the phenomena in question".



Secondo Nussbaum Ar. non ha sulla natura della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  una sola teoria, ma molte, non tutte compatibili tra loro<sup>163</sup>. Ma avrebbe dovuto concludere *non* che Ar. ebbe varie teorie sulla natura della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , ma che non ne ebbe alcuna: bolla infatti come inadeguata l'unica definizione della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  reperibile nel *corpus*; e taccia d'incoerenza e di grossezza la sezione finale di  $\Gamma$  3 e quelle parti dei *PN*. che a essa si richiamano, cioè gli unici luoghi a noi noti in cui Ar. esprima un suo punto di vista circa il generarsi dei  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  e il meccanismo fisiologico che fonda il possesso e l'esercizio della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>164</sup>.

#### 4.9 Conclusioni sull'unità e coerenza di $\Gamma$ 3

Eliminata l'interpretazione della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come *decaying sense*, restano due paradigmi: uno (Schofield) attribuisce incoerenze di ogni tipo ad Ar., l'altro (Nussbaum) gli nega una teoria sulla natura  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; improduttivi entrambi, perché disintegrano o azzerano la teoria da interpretare. Dal mio esame appare invece che un solo filo conduttore, il bisogno di spiegare l'errore e topografare le facoltà intermedie tra  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  elementare e intelletto puro, lo porta a individuare una nuova funzione cognitiva, che subito (427b29) si propone di definire.  $\Gamma$  3, 428a1ss. è limpido esempio di procedimento

---

<sup>163</sup> “There seems to be no canonical theory of *phantasia* in Aristotle, but rather a number of assorted observations, sometimes apparently inconsistent, of varying length and technicality. Even the detailed exposition in *DA* III.3 is internally inconsistent on a number of important points; it should not be used, as it often is, as the key to all other uses of *phantasia* and related words in Aristotle. It will be argued that only Aristotle's basic interest in appearing, and not the decaying-sense theory put forward at the end of III.3 and in parts of the *PN*, can serve to explain the extended role ascribed to *phantasia* in action contexts” (p. 222). “Out of a very general concern with appearing and awareness, Aristotle develops theories to account for a number of different occurrences; in all but a few the connection with the original interest remains strong” (p. 252). Tra le numerose, divergenti e frammentarie teorie che la Nussbaum accredita ad Ar., quella in  $\Gamma$  3, 428b10ss. sarebbe una forma deviante rispetto al vero nucleo dell'interesse del filosofo per la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ . Acriticamente allineato sulle posizioni di Nussbaum è Bynum [1987] 1993, pp. 100-101.

<sup>164</sup> Se questi passi non esprimono il punto di vista di Ar. sulla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , dovremmo ammettere che egli non ebbe alcun punto di vista in proposito, o che esso è per noi inconoscibile.

definitorio circa un ente (la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  per cui diciamo di aver un  $\phi.\mu\alpha$ ) mediante l'esame dei dati osservativi e doxastici a esso relativi e la proposta di un'ipotesi atta a spiegarli<sup>165</sup>. Così descritto il suo tema, l'apparente involgersi di  $\Gamma$  3 in contraddizioni di ogni tipo, trova una spiegazione che ne fa un capolavoro di tecnica dialettica e definitoria.

---

<sup>165</sup> Non concordo perciò con Ferrarin: “if a systematic notion is to be ruled out, a unitary comprehensive reading of the different meanings and occurrences of  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  may not be. It seems to me that if  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  has an identity at all, it is not a definite one, but the more open-ended, unfinished, shifting yet not entirely equivocal identity of a construction site, in which Aristotle provides building materials, scanty instructions and bare contours, but leaves it to us to fill in the details. Seeing in such a site a finished building is our inference” (2005, p. 9). A me  $\Gamma$  3 sembra un edificio compiuto, culminante nella proposta di una nozione definita di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , forgiata per venire incontro a precise finalità sistematiche.

## II

### LA PHANTASIA SELVAGGIA: SOGNO ED ERRORE PERCETTIVO NEL *DE INSOMNIIS*

#### 1. Un allievo di Platone davanti al problema del sogno

1.1 Ar. confida di spiegare i sogni in base alla sua teoria della *φ.ία* come “moto generato dalla sensazione in atto”. Distinguiamo anzitutto *explanans* ed *explanandum*: questo coincide coi fatti relativi al sogno da Ar. ammessi come plausibili perché a suo avviso appurati tramite l’esperienza (propria, o di persone le cui opinioni più o meno direttamente recepiva<sup>1</sup>); quello è la definizione di *φ.ία* data in *An.* Γ 3, 429a1-2 e l’ipotesi, cui la definizione si riferisce, della trasmissione del moto percettivo (428b10-30): definizione e ipotesi assunte in *Ins.* come principio<sup>2</sup>. Per considerare come Ar. affronti l’*explanandum* alla luce dell’*explanans*, dobbiamo sapere qualcosa circa l’*explanandum* stesso: quali *ἔνδοξα* sul sogno Ar. conosceva?

---

<sup>1</sup> Le persone le cui opinioni Ar. poteva recepire direttamente sono i conoscenti di Ar.: i filosofi con cui discusse (p.es. Platone) e ogni altra persona delle cui opinioni egli può aver avuto notizia oralmente o leggendo (p.es. Democrito). Le persone le cui opinioni Ar. poteva indirettamente recepire sono i conoscenti di queste persone, e i conoscenti dei conoscenti: insieme che giunge ad abbracciare l’intera società ateniese del IV sec. a.C.

<sup>2</sup> τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ’ ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν, καὶ τὸ γινόμενον ὑπ’ αὐτῶν πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν (459a24-28: “infatti i sensibili relativi a ciascun sensorio producono in noi sensazione, e l’affezione generata da essi resta insita nei sensori non solo nell’attivarsi delle sensazioni, ma anche quando queste sono andate via”).

**1.2** Cominciamo con l'esaminare un sogno letterario: il sogno di Atossa nei *Persiani* di Eschilo (vv. 176-183, 188-189, 200)<sup>3</sup>.

πολλοῖς μὲν αἰεὶ νυκτεροῖς ὀνειράσιν  
ξύνειμ', ἀφ' οὐπὲρ παῖς ἐμὸς στείλας στρατὸν  
Ἰαόνων γῆν οἴχεται πέρσαι θέλων,  
ἀλλ' οὔτι πω τοιόνδ' ἐναργὲς εἰδόμην  
ὡς τῆς πάροιθεν εὐφρόνης· λέξω δέ σοι.  
ἐδοξάτην μοι δύο γυναικ' εὐείμονε,  
ἢ μὲν πέπλοισι Περσικοῖς ἠσκημένη,  
ἢ δ' αἶτε Δωρικοῖσιν, εἰς ὄψιν μολεῖν

[...]

τούτῳ στάσιν τιν', ὡς ἐγὼ ᾿δόκουν ὄραν,  
τεύχειν ἐν ἀλλήλησι,

[...]

καὶ ταῦτα μὲν δὴ νυκτὸς εἰσιδεῖν λέγω·

**Sempre a tanti sogni notturni**

mi accompagno, da quando mio figlio allestita un'armata

partì per devastare la terra degli Ioni,

ma nessuna mai vidi così nitida

come la scorsa notte: te la dirò.

Mi parve che due donne in vesti abbigliate,

l'una in pepli persiani fasciata,

l'altra in dorici invece, [mi] si presentassero alla vista

[...]

E che una lite, a quanto mi parve di vedere,

sorgesse tra loro

[...]

Queste – ti dico – sono le cose che stanotte ho veduto<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Platone stigmatizza l'influsso dei tragici sull'immaginario collettivo dell'Atene del suo tempo (*Rp.* II-III, 377a4-395b7: influsso di epici e tragici; X, 598d7-608b10: condanna della poesia come mimesi): chiamando in causa Eschilo (cf. 380a1-4, 383a7-c5) siamo certi di confrontarci con un paradigma che tutti nell'ambiente di Ar. avevano presente.

<sup>4</sup> Tr. di F. Ferrari (1999), riadattata.

L'uso di *δοκέω* permette di esprimere in modo linguisticamente compiuto l'esperienza onirica: ai vv. 176-180 è velatamente accennato il modo in cui il sogno si produce; occupa invece il proscenio la voce di Atossa che narra ciò che *a lei è parso* di vedere. Confrontando le proposizioni rette da *δοκέω* coi vv. 179 e 200 troviamo una complessità cognitiva articolata in tre livelli:

(1) οὐτι πω τοιόνδ' [ὄναρ: 176] ἐναργές εἰδόμην (179) si riferisce alla percezione (*vedere*<sub>1</sub>) di un'entità *reale* (l'ὄναρ) che *rappresenta* (a mo' di quadro o allestimento teatrale) la scena descritta da Atossa;

(2) ταῦτα μὲν δὴ ... εἰσιδεῖν λέγω (v. 200) dice la visione (*vedere*<sub>2</sub>) di *oggetti intenzionali*: cose, eventi (ταῦτα) rappresentati dall'ὄναρ;

(3) ἐδοξάτην μοι ... εἰς ὄψιν μολεῖν (vv. 181-183) e la parentetica ὡς ἐγὼ ἴδοκουν ὄραν (v. 188) dicono la *credenza* e il *prestar fede* di Atossa alla visione: il fatto che ella, durante la visitazione, credeva all'effettiva presenza (non dell'ὄναρ, bensì) di ciò che l'ὄναρ rappresentava.

ὄραν (v. 188) indica un vedere oggettivo, come εἰδόμην al v. 179 (livello 1), non la visione di oggetti intenzionali cui si riferirà εἰσιδεῖν al v. 200 (livello 2). Anche εἰς ὄψιν μολεῖν (v. 183) non dice il presentarsi di oggetti intenzionali, ma il venire al cospetto di Atossa di enti reali<sup>5</sup>: Atossa, vittima dell'illusione onirica, credeva (ἐδοξάτην, ἴδοκουν) di vedere due donne, non di vedere un ὄναρ che le rappresentava.

### 1.3 Così anche Erodoto narra la visita a Serse da parte di un ὄνειρον:

δεδογμένων δέ οἱ αὐτίς τούτων κατύπνωσε, καὶ δὴ κου ἐν τῇ νυκτὶ εἶδε ὄψιν τοιήνδε, ὡς λέγεται ὑπὸ Περσέων· ἐδόκεε ὁ Ξέρξης ἄνδρα οἱ ἐπιστάντα μέγαν τε καὶ εὐεῖδεα εἰπεῖν· [...] (Hdt. VII 12, 1 r.4-2 r.1)

Mutato parere su queste cose cadde nel sonno, e nella notte ebbe – così si narra tra i Persiani – una visione siffatta: credé Serse che un uomo grande e di bell'aspetto, sovrastandolo, dicesse: [...]

---

<sup>5</sup> La perifrasi εἰς ὄψιν μολεῖν potrebbe facilmente venir sostituita, quanto al senso, da φαντάζομαι usato come in Hdt. VII 15, 2, r.5 (I.1.2). L'uso del verbo di moto ricorda i passi in Omero (p.es. B 8) in cui l'apparir degli ὄνειροι è descritto come un *andare/venire*.

Erodoto non dice che il Sogno funesto<sup>6</sup> si fermò presso il re e gli parlò; dice che Serse *credé*<sup>7</sup> che un uomo si fermò sovrastandolo e gli parlò: a sovrastare Serse non è un uomo, ma un ὄνειρον con tali sembianze<sup>8</sup>. È falso dire che un uomo visitò Serse dormiente; è vero dire che Serse così credé<sup>9</sup>:

Nel V sec. a.C. le credenze relative al sogno non sono quindi mutate dall'età omerica: in sogno vediamo<sub>1</sub> (sia pure a occhi chiusi) spettri che rappresentano altre cose, così vedendo<sub>2</sub> le cose che gli spettri rappresentano. Mutato è invece il modo di descriver il sogno: il nesso δοκέω+inf. marca ora la differenza tra ciò che *par di* vivere in sogno e ciò che viviamo davvero.

**1.4** Nel raccontare ad Artabano la propria esperienza onirica, Serse usa φ.ζ.μαι per indicar il *presentarsi* della figura onirica *reale*<sup>10</sup> che rappresenta per via di somiglianza l'oggetto intenzionale al cui *fittizio* agire e presentarsi ci si riferisce con proposizioni infinitive rette da δοκέω. Artabano, che pure non crede alla realtà oggettiva dei messaggeri onirici, assumendo il punto di

---

<sup>6</sup> È evidente il parallelismo tra il sogno di Serse e quello di Agamennone in Hom. B 5-36, 56-71: in ambo i casi un re è indotto da un sogno a un disastro militare. Un confronto tra il passo omerico e l'erodoteo (che non posso svolgere qui) sarebbe di grande aiuto per capire come dall'età oscura al V sec. mutò la topografia delle facoltà cognitive elementari.

<sup>7</sup> Ciò non indica scetticismo circa la realtà dei sogni: in I 34, 1 rr. 3-4 Erodoto dice senz'altro che "un sogno si fermò" su Creso (οἱ εὐδοντι [...] ἐπέστη ὄνειρος).

<sup>8</sup> Troviamo forse un'avvisaglia di quest'uso di δοκέω già in Omero. Penelope piange: ha sognato di aver Odisseo con sé nel letto; Odisseo dorme travestito da mendicante nell'atrio, e ne ode la voce: τῆς δ' ἄρα κλαιούσης ὄπα σύνθετο δῖος Ὀδυσσεύς· μερμήριζε δ' ἔπειτα, δόκησε δέ οἱ κατὰ θυμὸν / ἤδη γινώσκουσα παρεστάμεναι κεφαλῆφι (υ 92-94: "E Odisseo divino intese la voce di lei che piangeva; / esitò allora, gli parve nell'animo / che lei già sapesse e gli stesse a capo del letto"). Non è facile capire se Odisseo ode la voce di Penelope da sveglia o nel dormiveglia: δόκησε δέ οἱ κατὰ θυμὸν introduce la descrizione di un sogno o di un presentimento cosciente? Se Odisseo sogna, è questa la prima attestazione conosciuta dell'uso di δοκέω nella descrizione di un sogno.

<sup>9</sup> L'uso di δοκέω salva la veridicità della proposizione, mentre la pregnanza emotiva dell'esperienza del sognatore rimane intatta, espressa com'è nell'infinitiva.

<sup>10</sup> ὄνειρον φαντάζεται μοι: Hdt. VII 15, 2, r.5; cf. εἰς ὄψιν μολεῖν Æschl. Pers. 183.

vista del re sostituisce φ.ζ.μαι con φ.μαι<sup>11</sup>: φ.μαι può quindi esprimere in Erodoto il porgersi alla vista<sub>1</sub> di ciò la cui visione<sub>1</sub> corrisponde al livello 1 dell'articolazione cognitiva del sogno di Atossa<sup>12</sup>. Inoltre φ.μαι può indicar, in contesti erodotei simili a quelli onirici, l'apparire al senso dell'oggetto intenzionale (*apparire*<sub>2</sub>) rappresentato dall'apparizione<sub>1</sub> (φάσμα)<sup>13</sup>. Invece δοκέω indica l'atteggiamento *intellettuale* (credenza) del soggetto circa il dato percettivo presentato dalla visione. Se confrontiamo questi due usi di φ.μαι coi tre livelli di articolazione cognitiva del sogno di Atossa, risulta che il primo (*apparire*<sub>1</sub>) è correlativo al *vedere*<sub>1</sub> di εἰδόμην (*Pers.* 179) e ὄρᾶν (188), ed equivale a εἰς ὄψιν μολεῖν<sup>14</sup>; il secondo (*apparire*<sub>2</sub>) è correlativo al *vedere*<sub>2</sub> di εἰσιδεῖν (200).

**1.5** La distinzione tra *vedere*<sub>2</sub> ed elemento intellettuale è ben presente ai medici del *corpus Hippocraticum*<sup>15</sup>. Leggiamo *MS.* 14, 19-23 Grensemann:

καὶ μαινόμεθα μὲν ὑπὸ ὑγρότητος. ὅταν γὰρ ὑγρότερος τῆς φύσιος ᾖ, ἀνάγκη κινεῖσθαι, κινεομένου δὲ μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὄρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τὴν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι ὅα αὖν βλέπη τε καὶ ἀκούη ἐκάστοτε

E impazziamo per l'umidità. Quando infatti [il cervello] è più umido di quanto sia naturale, è necessario che si muova: movendosi [quello], [è necessario che]

<sup>11</sup> VII 16γ, 1, r.3: φανήτω γὰρ δὴ καὶ ἐμοί (“appaia dunque anche a me!”).

<sup>12</sup> εἰς ὄψιν μολεῖν *Pers.* 183 = φ.ζ.θαι *Hdt.* VII 15, 2 = φ.θαι VII 16γ, 1 = *apparire*<sub>1</sub>.

<sup>13</sup> Cf. VIII 84, 2, rr. 4-5: φ.μαι usato sia del φάσμα sia di ciò che il φάσμα rappresenta: φάσμα σφι γυναικὸς ἐφάνη, φανεῖσαν δὲ κτλ. (“apparve loro uno spettro di donna, e una volta apparsa etc.”); la donna appare in quanto il φάσμα la rappresenta (così noi, indicando parte della superficie di una fotografia, diciamo “quella è mia sorella”). In IV 15, 2 Aristeia appare<sub>2</sub> (φανέντα 2) ai Metapontini ingiungendo di innalzare un altare ad Apollo; essi mandano messi a Delfi a chiedere “cosa fosse l'apparizione di quell'uomo” (ὅ τι τὸ φάσμα τοῦ ἀνθρώπου εἴη: 15, 3, rr. 3-4); la Pizia ordina di obbedire all'apparizione<sub>1</sub> (τῷ φάσματι r. 5): di nuovo φ.μαι è l'*apparire*<sub>2</sub> di qualcosa mediante un φάσμα che appare<sub>1</sub>.

<sup>14</sup> Ma la forza della perifrasi si avvicina all'enfasi di φ.ζ.μαι, usato in Erodoto dal giovane re (mentre il vecchio e saggio Artabano usa φ.μαι).

<sup>15</sup> *Gland.* XII, p. 119 rr. 24-25 (Joly) distingue ἀλλοῖα φρονέων e ἀλλοῖα ὀρέων (ὀρέω≡vedo<sub>2</sub>).

né la vista stia salda né l'udito, ma che si vedano e odano cose sempre diverse, e che la lingua esprima ciò che di volta in volta si ode e si vede<sup>16</sup>.

ὄρᾶν, βλέπειν, ἀκούειν indicano un *vedere*<sub>2</sub> e *udire*<sub>2</sub> distinti dal φρονεῖν: καὶ τούτῳ φρονέομεν μάλιστα καὶ νοέομεν καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ διαγινώσκομεν τὰ τε αἰσχροὶ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰγαθὰ καὶ ἡδέα καὶ ἀηδέα (MS. 14, rr. 4-5 Grensemann)

Con questa parte [*int.* il cervello] soprattutto intendiamo e pensiamo e vediamo e ascoltiamo e distinguiamo le cose brutte e le belle, le cattive e le buone, le piacevoli e spiacevoli.

Nel *corpus Hippocraticum* verbi di uso comune indicano l'impressione che abbia luogo l'atto normalmente indicato dal verbo<sup>17</sup>: divengono verbi-ombra (*vedere*<sub>2</sub>, *udire*<sub>2</sub> ecc.), il cui valore è meramente intenzionale.

**1.6** Ar. può evitare l'ambiguità dei verbi-ombra, caratterizzando come Erodoto (**I.4**) con φ.μαι l'apparire<sub>2</sub> di qualcosa a prescindere dal fatto che il φ.θαι porti o meno al δοκεῖν (cioè all'assenso alla φ.ία). Anche per aprirsi questa possibilità, distingue contro Platone il φ.θαι dal δοκεῖν, e la φ.ία da δόξα (**I.3**) e da κύριον καὶ ἐπικρῖνον (**II.8**).

**1.7** Il rapporto posto da Platone tra senso e δόξα è lo stesso che il sogno di Atossa pone tra sentire<sub>1+2</sub> e δοκεῖν. Per *Rp.* 476c5-7 (**I.1.2**) assentire alla realtà sensibile è sognare (ὄνειρώττειν); e in *Theæt.* sognare è *opinare*:

ΘΕΑΙ. οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ ὄνειρόττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσι, ὅταν οἱ μὲν θεοὶ αὐτῶν οἴωνται εἶναι, οἱ δὲ πτηνοὶ τε καὶ ὡς πετόμενοι ἐν τῷ ὕπνῳ διανοῶνται.

ΤΕΕΤ. Io non potrei obiettare che i pazzi o sognatori non opinano falsità, quando credono gli uni di esser dèi gli altri volatili e nel sonno ragionano come se volassero. (158b1-4)

Per recuperare la distinzione eschilea, ippocratica, erodotea tra opinione e intenzionalità percettiva Ar. mostra contro Platone (Γ 3, 428a19-b9) che la

---

<sup>16</sup> Tr. di A. Roselli (1996) riadattata.

<sup>17</sup> MS. 1, r. 20 Grensemann πνίγομαι ("vengo soffocato") vale "mi sento soffocare".



φ.ία non è opinione né unione di senso e opinione: l'indagine su sogno e illusione percettiva serve a saggiare la tenuta della teoria, mostrando come per spiegare questi fenomeni<sup>18</sup> non serva invocare un elemento intellettuale.

**1.8** La distinzione tra il vedere<sub>2</sub> e il credere di aver visto<sub>1</sub> non appassiona Platone: nella presunta teofania egli considera solo il risultato dell'ipotetico φάντασμα προτείνειν divino, la *credenza* che il dio muti forma<sup>19</sup>. E se il credere di veder<sub>1</sub> il dio è contemporaneo al veder<sub>2</sub> l'uomo rappresentato dal φάσμα, obliterare la differenza tra i due atti è facile. Si consideri l'apparizione<sub>1</sub> di Hermes a Priamo in Hom. Ω 682-688. Non è detto in che forma il dio appaia al re; forse nella stessa di 347-348: un giovane principe nell'età della prima barba. In 460-461 il giovane si rivela a Priamo come dio, pronunciando il proprio nome; se in 682-688 l'aspetto di Hermes è lo stesso di prima (e forse perciò Omero non dice quale sia) certo Priamo riconosce il dio nel giovinetto. Priamo vede<sub>1</sub> Hermes, e *crede* e *sa* di vederlo<sub>1</sub>. Ma cosa vede<sub>2</sub>? il dio o il ragazzo? Analogamente: quanto grande *appare* (φ.ται) il Sole a chi *sa* che è più grande della Terra? Ar. risponde che il Sole appare d'un piede di diametro (**I.3**) e nega contro Platone che la φ.ία sia δόξα o congiunzione di sensazione e δόξα. A meglio delimitare la φ.ία rispetto a sensazione e δόξα mira appunto il *De insomniis*.

**1.9** Tra tutte le cose in grado di *presentarsi* (φ.ζ.θαι) la figura onirica è φ.μα per eccellenza perché la sua natura si esaurisce in quell'atto. Nella letteratura di V sec. a.C. le descrizioni di sogno sono simili a quelle di apparizioni demoniche diurne: nelle prime ciò che si porge alla vista<sub>1</sub> è detto ὄναρ, ὄνειρον/ς, εἶδωλον, φαντασμα, φάσμα; nelle seconde εἶδωλον o

---

<sup>18</sup> Sia *Theæt.* 158b1-4 sia *Ins.* 458b27, 460b11-13 associano sognatori e malati.

<sup>19</sup> La credenza che l'*eroe* Astrabaco *si tramutasse* assumendo l'aspetto di Aristone per generar un figlio dalla moglie di questi (*credenza* insorta a Sparta *a causa* del racconto fatto dalla donna di come il bambino sia nato in seguito al suo rapporto con un φάσμα identico ad Aristone: Hdt. VI 69) esemplifica ciò che Platone intende in *Rp.* 382e8-11 (**I.1.2**).

φάσμα; nelle prime, spettri rappresentano esseri umani o scene complesse con valore simbolico, mentre nelle seconde è in questione solo la prima tipologia<sup>20</sup>; tratto comune è la pretesa di spiegare le apparizioni<sub>2</sub> invocando l'apparire<sub>1</sub> di entità somiglianti all'oggetto visto<sub>2</sub>; l'estensione dell'uso di φ.μα ad apparizioni diurne è dunque, per l'autore di *Gland.* (I.1.2), ovvio, se consideriamo l'affinità etimologica e morfologica di φ.μα e φάσμα, e l'uso di φάσμα per entrambe le tipologie<sup>21</sup>. In *Gland.* φ.μα non ha un referente concreto: l'autore non crede alla natura divina delle apparizioni, né a spettri che appaiono<sub>1</sub> a questo o quello; è invece propenso a spiegar il veder<sub>2</sub> “cose strane” in base a disturbi al cervello. Stessa prospettiva in *Virg.*, che spiega (466, 12-19) le apparizioni in un modo simile a quello in cui Ar. spiega il sonno: si hanno allucinazioni se congestionano il cuore irregolarità del flusso, che producono pazzia (παράνοια). Allora

φοβερὰ ὀνομάζει· καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρέατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἐόντα καὶ χρεῖη ἔχοντα παντοίην· ὁκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονὴ τις, ἀφ' ἧς ἐρᾷ τοῦ θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ. (468, 14-17).

[l'ammalata] nomina cose terribili; e [le] ordinano di saltare e gettarsi nei pozzi e impiccarsi, come se fosse la cosa migliore e più utile in assoluto; in assenza di apparizioni, [c'è] una sorta di piacere, a causa del quale aspira alla morte come a un bene<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> In realtà, poiché φάσμα vale talora “prodigio”, fornisce un diretto parallelismo al caso del sogno allegorico il simbolismo divinatorio dell'apparizione prodigiosa. Parallelismo che però è incompleto; nel sogno allegorico vi sono tre termini: ἴδναρ visto<sub>1</sub> rappresenta una scena vista<sub>2</sub>, che allude a ciò che il dio rivela. Nel prodigio diurno vi sono due termini: la scena simbolica e il referente. Il parallelismo viene a cadere sul punto che più ci interessa.

<sup>21</sup> Respingo perciò le considerazioni di Pigeaud ([1987] 1995, p. 136): “Joly lo [int. *Glan.*] farebbe risalire volentieri alla fine del V o agli inizi del IV secolo a.C. La presenza dei *phantasmata* potrebbe costringere a nostro avviso a posticipare di un secolo la composizione”. La presenza di φ.ματα non è indizio inequivocabile di influsso di Ar.: chi parte da tale principio, *a priori* rinuncia a identificare le fonti del pensiero di Ar. sulla φ.ία.

<sup>22</sup> Tali apparizioni sono le stesse che ordinano all'ammalata di saltare e strangolarsi: i “demoni aggressori” (δαίμονας τινος ... δυσμενέας) di 466, 6, forse di aspetto umano,

Se *Virg.* e *Gland.* precedono *Ar.*, o se in essi l'uso di  $\phi.\mu\alpha$  riflette precedenti tradizioni ippocratiche, abbiamo qui un'importante innovazione: gli autori parlano di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ , usando uno stilema arcaico ormai senza denotazione come marca linguistica per situazioni tradizionalmente spiegate invocando il  $\phi.\mu\alpha$  inteso come ente reale. Lo spettro, l'ente col cui apparire, la concezione arcaica spiega l'illusione onirica<sup>23</sup>, le aggressioni demoniche, le “cose paurose” ( $\phi\omicron\beta\epsilon\rho\acute{\alpha}$ ) di *Virg.* 468, 14 e “strane” ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\alpha$ ) di *Gland.* 119, 24-25, compare ormai solo nell'*explanandum* di una teoria il cui *explanans* è espresso in termini puramente fisiologici.

**1.10** Dalle occorrenze di  $\phi.\mu\alpha$  nel V sec. risulta che  $\phi.\mu\alpha$  è uno spettro la cui realtà è indipendente dalla mente di colui al quale si presenta<sup>24</sup>.

---

come l'ὄνειρον di Serse e il φάσμα di Hdt. VI 117, 3: “ho udito che sul suo caso faceva questo racconto: gli era parso che lo affrontasse un oplita enorme, la cui barba ombreggiava tutto lo scudo; e questa parvenza passò oltre lui, e uccise quello al suo fianco” (λέγειν δὲ αὐτὸν περὶ τοῦ πάθεος ἤκουσα τοιόνδε τινα λόγον, ἄνδρα οἱ δοκέειν ὀπίτην ἀντιστῆναι μέγαν, τοῦ τὸ γένειον τὴν ἀσπίδα πᾶσαν σκιάζειν· τὸ δὲ φάσμα τοῦτο ἔωυτὸν μὲν παρεξελθεῖν, τὸν δὲ ἔωυτοῦ παραστάτην ἀποκτεῖναι).

<sup>23</sup> Non bisogna mai dimenticarlo: al tempo di *Ar.* erano in molti (anzi i più) a credere nella realtà degli spiriti messaggeri. Anche chi all'effettiva esistenza di essi non credeva continuava a usare, descrivendo i propri sogni, la lingua che la tradizione aveva plasmato per raccontare gli incontri notturni tra uomini e spettri.

<sup>24</sup> Il valore primevo di  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  è quello già osservato in Erodoto ed Euripide (**I.1.2**). L'unico dubbio concerne l'area d'origine della parola: Atene o la Ionia? Non aiuta sapere che Platone ne prende l'uso dai tragici: ce lo aspetteremmo, da un ateniese. Né  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  né  $\phi.\mu\alpha$  né  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  compaiono nei *corpora* dei prosatori attici del IV sec. a.C. (tolti Platone e *Ar.*): quindi in Atene questi termini non erano appropriati a un linguaggio mediocre. Se davvero uno tra *Gland.* e *Virg.* risale alla prima metà del IV secolo e non è influenzato da *Ar.*; o se l'uso di  $\phi.\mu\alpha$  testimoniato in essi risale a tradizioni mediche di V secolo; allora (stante l'implausibilità di un'influenza lessicale della tragedia sulla lingua medica ionica, e l'assai maggior plausibilità dell'ipotesi contraria) supporremo che l'area d'origine della serie lessicale  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$ - $\phi.\mu\alpha$ - $\phi.\acute{\iota}\alpha$  fu la Ionia (in tale prospettiva assumerebbe rilievo anche l'occorrenza, altrimenti assai dubbia, di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in Ctesia di Cnido (**I.1.2**), medico di corte del Gran Re): ma ovviamente queste sono solo congetture. Collinge (1962, p. 47) individua un

Sviluppando questo significato, Platone usa  $\phi.\mu\alpha$  come strumento retorico atto a esprimere (ipostatizzandolo in un'entità fittizia denominata da un sostantivo) il presentarsi di ogni  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . Ar. si adegua all'uso di Platone nella discussione dialettica in  $\Gamma$  3, per poi attribuir di nuovo a  $\phi.\mu\alpha$ , con l'ipotesi del "moto generato dalla sensazione in atto" in 429a1-2, un valore (non fittizio, bensì) concreto:  $\phi.\mu\alpha$  è l' $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\mu\alpha$  (lo stato fisiologico indotto nel sensorio dall'atto della sensazione) in quanto si perpetua nella  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  per divenir poi responsabile del presentarsi di  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$  (spettri =  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  in senso primevo) e in generale delle illusioni che Ar. in *Ins.* si propone di spiegare<sup>25</sup>.

**1.11** Qual è l'obiettivo di *Ins.*? Ne sono emersi due: delimitare **(1.8)** lo spazio della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  rispetto a sensazione e  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ <sup>26</sup> e spiegare **(1.10)** in base alla teoria fisiologica di  $\Gamma$  3 allucinazioni ed errori percettivi. L'*explanandum* è ogni parvenza sensibile; ereditata dai medici ionici l'idea che l'allucinazione sia analoga al sogno, e da Platone quella che al sogno somigli la parvenza

---

asse Sofocle-Ippocrate-Ar. nell'uso del lessico medico: Sofocle, medico semiprofessionista, usa lessico e concetti medici con parca precisione; ma mai in contesti psicopatologici, laddove la psicopatologia è la branca della medicina più facilmente adattabile al riuso tragico (p. 48). L'anomalia si spiegherebbe notando che, più un profano è vicino a una professione, maggiore è il rispetto che nutre per essa, e minore la disinvoltura con cui usa i suoi concetti per fini diversi da quelli per cui li usano i professionisti: perciò concetti e lessico psicopatologici abbondano in Euripide, che assorbe liberamente (da dilettante) i più diversi influssi della cultura del tempo. Quale che sia la causa delle differenti attitudini dei tragici rispetto alla pazzia, questi notazioni di Collinge sono confermate dall'assenza in Sofocle del medico  $\phi.\mu\alpha$  (usato invece da Eschilo ed Euripide) e dal suo attenersi all'omerico  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$  (*Aj.* 126, *Ph.* 947, *OC.* 110, fr. 659, 6 Radt).

<sup>25</sup> Questa traduzione del termine  $\phi.\mu\alpha$  dall'ambito demonico a quello fisiologico rientra nella più generale laicizzazione del sogno compiuta da Ar.: esso non è più un'intrusione del divino nell'esperienza umana, ma un epifenomeno della digestione. La scelta di  $\epsilon\nu\pi\nu\omicron\nu$  invece del tradizionale e sacrale  $\theta\nu\alpha\rho$  sembra appunto sottolineare il nesso tra sogno e sonno ( $\acute{\upsilon}\pi\nu\omicron\varsigma$ ), sonno in *SV.* descritto come effetto dal ciclo digestivo **(2)**, e necessario alla salute dell'animale secondo criteri puramente naturalistici: cf. Cambiano-Repici 1988, p. 121.

<sup>26</sup> Distinguere ciò che vediamo<sub>2</sub> da ciò che vediamo<sub>1</sub> e da ciò in cui crediamo.

ingannevole nella veglia, Ar. pone a paradigma di parvenza sensibile il sogno, che le concezioni dei più descrivono come il presentarsi (φ.ζ.θαί) di un φ.μα/εἶδωλον al dormiente, secondo un immaginario fondato su Omero. L'εἶδωλον è in Omero un ente *visibile* e *intangibile* definito *solo* dal suo *somigliar a* (εἶδεσθαί τι) qualcosa<sup>27</sup>: l'anima morta (ψυχή)<sup>28</sup> e lo spettro creato dal dio per ingannare i mortali (E 449, δ 796)<sup>29</sup>. L'interpretazione imaginistica della φ.ία è ancora in auge<sup>30</sup>; giova perciò ricordare che le rappresentazioni epiche del sogno pertengono a ciò che Ar. considera *explanandum*, non alla teoria di Γ 3, che funge in *Ins.* da *explanans*.

## 2. L'alternanza sonno-veglia e l'inattività del senso

Il *de insomniis* è parte di un trittico comprendente anche *de somno et vigilia* e *de divinatione*<sup>31</sup>: *Ins.* si colloca nel quadro tracciato in *SV. SV.* 454b9-14 prova che il sonno implica il poter vegliare; 454b3 che la veglia implica il poter dormire; l'alternanza tra atto della percezione (veglia) e sua

<sup>27</sup> Tale definizione chiarisce come mai εἶδωλα siano poi state dette le immagini riflesse.

<sup>28</sup> Per la ψυχή come εἶδωλον: Ψ 66-67, 72, λ 83, 213, 476, 602, υ 355, ω 14.

<sup>29</sup> L'una e l'altro sono aeriformi: Ψ 101 ἤύτε καπνός; δ 839 ἐς πνοιάς ἀνέμων.

<sup>30</sup> Nonostante il dibattito sul carattere imaginistico o meno della φ.ία di Ar., quasi tutti gli interpreti hanno ammesso che almeno in certi luoghi del *corpus* (quasi tutti in *Mem.* e *Ins.*) il φ.μα è ciò che si suol chiamare "immagine mentale". Ciò è palese in Beare ([1906] 1992, p. 291), Hicks ([1907] 1988, pp. liii), Ross ([1923] 1964 pp. 142-143) e Sorabji (1972). Ma anche Schofield ([1978] 1979) pone che parte delle *non-paradigmatic sensory experiences* sono casi di *visualizing* tramite immagini mentali o di *decaying sense* (p. 133, n. 25); Nussbaum ammette che Ar. usa il concetto di immagine mentale e una teoria del *decaying sense* per spiegare memoria e sogni ([1978] 1985, pp. 249-250). Modrak (1986) distingue tre tipi di φ.ία, uno dei quali ("a perceiver's perceptual apparatus is not being acted upon by an external object": p. 52), necessario alla memoria, richiede immagini mentali di carattere pittorico. Lefebvre (1992) rilancia la vecchia interpretazione della φ.ία come *decaying sense*. Turnbull assume che φ.μα sia "image" (1994, p. 327, n. 21).

<sup>31</sup> L'inizio di *SV.* è prologo anche di *Ins.* (453b17-20) e *Div.* (20-24): cf. *Ins.* 459a23-24.

interruzione (sonno) è costitutiva del senziente<sup>32</sup>. Veglia e sonno sono πάθη della parte percettiva dell'anima<sup>33</sup>: nel sonno essa non può esercitare i sensi propriamente<sup>34</sup>. Ar. dà due definizioni di sonno: una formale “ritenzione del primo percettore fino al punto di non poter agire [...] in vista della conservazione”<sup>35</sup> del vivente; una materiale “transito del caldo all'interno e rivolgimento naturale dovuti alla causa detta”<sup>36</sup>: alla digestione che causa un sommovimento il cui effetto è la ritenzione del percettore<sup>37</sup>. In *Ins.* Ar. indaga quali effetti abbia per la cognizione dell'animale tale ritenzione.

### 3. La struttura argomentativa del *de insomniis*

**3.1** *Ins.* 459a23-24 pone come principio della teoria sul sogno alcuni dati emersi dall'indagine fisiologica in *SV*. Ma Ar., prima di proporre la teoria psicofisiologica, espone i problemi psicologici che essa deve risolvere.

Il problema principe è: a/mediante quale parte d'anima il sogno appare?<sup>38</sup>

<sup>32</sup> 454b7-9: ἀνάγκη πᾶν τὸ ἐγρηγορὸς ἐνδέχασθαι καθεύδειν· ἀδύνατον γὰρ αἰεὶ ἐνεργεῖν (“è necessario che ogni sveglia possa dormire; è infatti impossibile che sia sempre attivo”).

<sup>33</sup> 455a25-26 “è chiaro, dunque, che veglia e sonno sono affezioni di ciò” (φανερὸν τοίνυν ὅτι τούτου ἐστὶ πάθος ἢ ἐγρήγορις καὶ ὁ ὕπνος): della κοινὴ δύναμις percettiva nominata in 455a16, la stessa da cui dipende anche il sognare (*Ins.* 459a13-14).

<sup>34</sup> *SV.* 455a9-10 (“è impossibile che l'animale dormiente percepisca *simpliciter* con qualsivoglia senso”: ἀδύνατον δ' ἐστὶν ἀπλῶς ὁποιαοῦν αἰσθησὶν αἰσθάνεσθαι τὸ καθεύδον ζῶον) non esclude un percepire nel sonno diverso da quello *simpliciter*.

<sup>35</sup> τοῦ πρώτου αἰσθητηρίου κατάληψις πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν [...] ἔνεκα δὲ σωτηρίας (458a28-32).

<sup>36</sup> σύνοδος τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσικὴ διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν (457b1-2).

<sup>37</sup> L'escalazione prodotta dalla digestione sale (456b20-22) e condensata ridiscende (22-24): “incombendo, appesantisce” (ἰστάμενον ... βαρύνει 26) e addormenta.

<sup>38</sup> τίτι τῶν τῆς ψυχῆς φαίνεται: 458b1. Quale valore attribuisce Ar. a φ.μαι+dat.: “appaio a x” o “appaio mediante x”? In Erodoto (primo prosatore di cui resta un ampio

**3.2** Ecco la struttura di *Ins.*: 458b3-25 esclude che il sogno sia opera di sensazione o opinione. 458b25-29 pone un'analogia tra errore percettivo e sogno, e apre una breccia nella dicotomia 'senso vs opinione': vi sono stati cognitivi diversi da ambedue i membri dell'opposizione. 459a1-8 propone un'ipotesi che spieghi l'errore percettivo in assenza di percezione, un tipo di errore più affine al sogno di quello considerato in 458b25-29 (poiché il sogno ha luogo quando il senso non opera). 459a8-11 pone il problema di come si produca la *φ.ία* onirica, ormai fondato sul postulato che il sogno sia una *φ.ία*. *Ins.* 2 propone la soluzione: se (come risulta all'osservazione) si trasmette il moto di traslazione, perché non potrebbe trasmettersi anche il moto d'alterazione? E se l'*ἀσθησις* è alterazione, perché non potrebbe trasmettersi perpetuandosi nel tempo? 460a32-b8 mostra che dall'ipotesi derivano proprio i fatti che riscontriamo: la *κίνησις φ.τική* postulata darebbe luogo ai fenomeni che volevamo spiegare. 460b8-27 fornisce prove a favore di ciascun punto dell'ipotesi. *Ins.* 3 espone un'ipotesi circa la correlazione tra flusso sanguigno e digestione: 461a3-30<sup>39</sup>.

---

*corpus*) *φ.μαι* ha 25 occorrenze nell'uso assoluto (cf. Schrader 1996 v. *φ.ω*: considero predicativi gli usi in cui compl. di *φ.μαι* è pred. nom. o verbo all'infinito, assoluti quelli in cui non ha compl. o ne ha diversi dai suddetti) di cui 14 reggono il dat. di colui *cui φ.ται* (II 91, 3, 2; III 27, 1, 2; IV 15, 2, 2; IV 95, 5, 3; IV 179, 2, 5; VI 106, 1, 3; VII 16γ, 1, 3; VII 16γ, 1, 4; VII 16γ, 1, 7; VII 16γ, 3, 3; VII 47, 1, 6; VI 135, 3, 3; VII 57, 1, 2; VIII 84, 2), nessuna dat. strumentale; tra le 5 in cui soggetto di *φ.μαι* è un sogno (VII 16γ, 1, 3; VII 16γ, 1, 4; VII 16γ, 1, 7; VII 16γ, 3, 3; VII 47, 1, 6), tutte reggono il dat. di colui *cui φ.ται*. La frequenza dell'uso di *φ.μαι* esplose in Platone: ciò mi ha impedito di compiere uno scrutinio; è presumibile che l'enfasi sull'errore insito nella percezione abbia moltiplicato in Platone i casi in cui si sottolinea l'io idiosincratico *cui* le cose appaiono. Credo perciò che l'abitudine inducesse l'uditore/lettore di Ar. a intendere *τίτι ... φαίνεται* (458b1) come *apparir a x*; solo riflettendo avrà visto in *τίτι* la possibilità del dat. strum. Che l'ambiguità sia voluta o meno, Ar. vuol appunto individuar la parte dell'anima *per cui* i sogni *ci* appaiono: alla semantica dell'*explanandum* (apparirci del sogno) sostituendo quella dell'*explanans*, fondata sull'ipotesi d'una funzione *per cui* qualcosa appare.

<sup>39</sup> La mia *divisio textus* coincide (mi pare) con quella di Morel 2007, pp. 58-60.

## 4. Il sogno non è sensazione

**4.1** La differenza tra sogno e percezione visiva è ovvia: chi sogna dorme; chi dorme ha gli occhi chiusi; chi ha occhi chiusi non può esercitare la vista: non è esercitando la vista che si recepiscono gli elementi visivi dei sogni<sup>40</sup>. Ma è lecita la proporzione *vista : visibili : elementi visivi del sogno = udito : udibili : elementi uditivi del sogno = ecc.* Se la vista non coglie gli elementi visivi del sogno, neppure l'udito ne coglie gli elementi uditivi, e il discorso può ripetersi per ciascun senso e per il genere che ne è oggetto (458b7-9<sup>41</sup>).

**4.2** La frase οὐκ ... αἰσθανόμεθα (458b9) è ossimorica? Come si può dire che “non è con la percezione che percepiamo”? 459a9-10 specifica:

τὸ [...] ἐνυπνιάζειν [...] οὐδὲ τοῦ αἰσθανομένου ἀπλῶς

il sognare [non è proprio] neppure di chi percepisce *simpliciter*.

Il normale sentire (ἀπλῶς) è impossibile in assenza del sensibile; ma è possibile un sentire diverso dal normale, che ha gli stessi oggetti<sub>2</sub> del sentire normale; ma che avviene in condizioni in cui il normale sentire non può aver luogo, e va quindi spiegato in base ad altri processi fisiologici.

**4.3** L'identità di oggetti intenzionali tra sensazione e sogno, e il risultare di questo da processi fisiologici pertinenti al ciclo di attività della parte

---

<sup>40</sup> Γ 3, 428a16: φαίνονται καὶ μύουσιν ὄραματα (I.3.8).

<sup>41</sup> ἀδυνατεῖ δὲ πάντα μύοντα καὶ καθεύδοντα ὄραν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν, δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδὲν ἐν τοῖς ὕπνοις· οὐκ ἄρα γε τῇ αἰσθήσει τὸ ἐνύπνιον αἰσθανόμεθα (“[se] chiunque chiude gli occhi e dorme non può vedere, e ugualmente [accade] anche per gli altri [sensi], è chiaro che non percepiamo nulla nel sonno: non con la percezione, dunque, percepiamo i sogni”). Come nota Wijssenbeek-Wijler 1978, p. 211, è illecito indurre l'inerzia di tutti i sensi da quella della vista. Ma v'è qui non induzione bensì deduzione, cui sono premesse la proporzione di cui sopra e il fatto che la vista non coglie gli aspetti visivi del sogno.



sensitiva dell'anima<sup>42</sup>, porta a identificar con questa la parte fantastica. Ma per la stessa parte sensitiva/fantastica l'atto della sensazione e quello della φ.ία hanno luogo in modi diversi: l'esser attivo con la φ.ία e l'esser attivo con la sensazione non coincidono; non coincidendo l'essere degli atti, non coincidono neppure gli esseri delle rispettive facoltà. 459a15-17:

ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον

la facoltà fantastica è la stessa di quella sensitiva, ma l'essere, per la fantastica e per la sensitiva, è diverso.

## 5. Il sogno non è opinione

Come le teofanie omeriche (1.8), la teoria platonica sulla φ.ία fonde l'apparire<sub>2</sub> col far credere d'apparire<sub>1</sub>, eliminando il primo<sup>43</sup>. In Γ 3 Ar. argomenta contro la confusione tra φ.ία e δόξα (1.3.8); ma *Ins.* 458b10-25 non ha ancora riconosciuto la causa del sogno nella φ.ία: che sognare non è opinare va provato indipendentemente dal suo esser un caso di φ.ία.

Nella veglia qualcuno ci viene incontro e diciamo p.es. che è bianco e uomo<sup>44</sup>; giudicare che è uomo è opinare, vederlo come bianco è attribuir alla cosa caratteri sensibili. Anche in sogno compiamo atti cognitivi circa contenuti intenzionali del senso (b13): ci par di vedere che è uomo e che è

---

<sup>42</sup> 459a11-21: ὑποκείσθω μὲν οὖν [...] ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ τὸ πάθος, εἴπερ καὶ ὁ ἕπνος· οὐ γὰρ ἄλλω μὲν τιμὴ τῶν ζώων ὑπάρχει ὁ ἕπμος, ἄλλω δὲ τὸ ἐνυπνιάζειν, ἀλλὰ τῷ αὐτῷ (“si assuma dunque [...] che [il sogno] è affezione del sensitivo, se anche il sonno [lo è]: infatti, non è che a una [parte] degli animali pertiene il sonno a un'altra il sognare, ma [pertengono] alla stessa”).

<sup>43</sup> In *Theæt.* 158b2 il sognare è appunto considerato come una forma di δοξάζειν.

<sup>44</sup> 458b10-11: οὐ γὰρ μόνον τὸ προσίόν φαμεν ἄνθρωπον ἢ ἵππον εἶναι, ἀλλὰ καὶ λευκὸν ἢ καλόν· (“infatti non solo diciamo che quel che ci viene incontro è uomo o cavallo, ma anche [che è] bianco o bello”).

bianco chi ci viene incontro<sup>45</sup>. Riconoscer in qualcosa un uomo è usare del concetto di *uomo* (e ciò travalica la sfera del senso); ma non si crede, senza esperienza visiva, di veder un bianco: l'esperienza del sogno non si può ridurre interamente alla sfera noetica; e il sogno non si ridurrà alla δόξα.

Sia sognando sia vegliando concorrono in noi senso e intelletto:

παρὰ τὸ ἐνύπνιον ἐννοοῦμεν ἄλλο τι, καθάπερ ἐν τῷ ἐγρηγορέναι αἰσθανόμενοι τι. περὶ οὗ γὰρ αἰσθανόμεθα, πολλάκις καὶ διανοοῦμεθά τι· οὕτω καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις παρὰ τὰ φαντάσματα ἐνίοτε ἄλλα ἐννοοῦμεν. (b15-18)

oltre al sogno intendiamo qualcos'altro, come nella veglia percependo qualcosa. Infatti, circa ciò che percepiamo, spesso anche pensiamo qualcosa: così anche nel sonno talvolta, oltre alle parvenze, intendiamo altre cose.

Se nella veglia senso e intelligenza differiscono, e se il sogno corrisponde alla sensazione della veglia (non all'intelligenza, da cui dipende l'opinione), ecco che il sogno differisce dal pensiero che l'accompagna<sup>46</sup>, non può aver in sé elementi intellettuali, e non può essere opinione.

Ar. conclude in 458b24-25 che (a) non ogni parvenza che occorre nel sonno è sogno<sup>47</sup> e che (b) ciò che intendiamo nel sonno lo opiniamo con la δόξα<sup>48</sup> (e dunque neppure esso è sogno) sulla base di questo argomento:

τινες καὶ ἐωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα, οἷον οἱ δοκοῦντες κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα τίθεσθαι τὰ προβαλλόμενα· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς πολλάκις ἄλλο τι παρὰ τὸ ἐνύπνιον τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων εἰς τὸν τόπον φάντασμα· (458b20-24)

Alcuni hanno visto sogni siffatti, per esempio coloro che paiono disporre le cose che gli cadono davanti [ai sensi] secondo lo schema mnemonico: capita infatti spesso loro di porre davanti agli occhi nel luogo [mnemonico] un'altra parvenza oltre al sogno.

<sup>45</sup> 458b14-15: ὅτι ἄνθρωπος καὶ ὅτι λευκὸς ὁ προσιῶν δοκοῦμεν ὄραν. Cf. 1.2-4.

<sup>46</sup> αἴσθημα ≠ διάνοια, e veglia : αἴσθημα : διάνοια = sonno : φάντασμα/ἐνύπνιον : ἐννοεῖν → φαντασμα/ἐνύπνιον ≠ ἐννοεῖν. La differenza tra il sogno e il pensiero che l'accompagna si palesa, se solo vi prestiamo un po' d'attenzione al risveglio (18-20).

<sup>47</sup> οὐκ ἐνύπνιον πᾶν τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα.

<sup>48</sup> ὃ ἐννοοῦμεν τῇ δόξῃ δοξάζομεν.

In Γ 3, 427b18-20 (**I.3.5**) ποιείσθαι πρὸ ὀμμάτων ε τίτεσθαι ἐν τοῖς μνημονικοῖς τόποις erano visualizzare cose tramite i φ.ματα e disporle in teatri immaginari dove possiamo ritrovarle se vogliamo. *Ins.* 458b20-24 sembra dire che coloro la cui memoria è addestrata al metodo dei luoghi, e che sono abituati a disporre in essi quel che gli cade davanti ai sensi (τὰ προβαλλόμενα), per abitudine manipolano anche i sogni, visualizzando (τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων) oltre a essi qualche altra parvenza (ἄλλο τι ... φάντασμα) nel luogo. La descrizione di ciò che costoro farebbero non è chiara; ma in base a questa ricostruzione è ragionevole che Ar. tragga dalle loro pratiche le conclusioni *a-b*: le parvenze che si pongono davanti agli occhi nel sonno oltre ai sogni non sono sogni; quindi (*a*) non ogni parvenza che occorre nel sonno è sogno; si può dirigere la φ.ία nel sonno grazie a una facoltà sovraordinata, la δόξα (attiva evidentemente anche nel sonno: *b*), in base a cui decidiamo quali operazioni compiere con la φ.ία.

In 459a8-9 Ar. ribadisce le conclusioni di questa sezione:

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστι τοῦ δοξάζοντος οὐδὲ τοῦ διανοουμένου τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλοῦμεν ἐνυπνιάζειν, φανερόν.

che dunque questa affezione che chiamiamo *sognare* non è dell'opinante né del ragionante, è chiaro.

Se il sogno non è mera sensazione né atto intellettuale, cos'è?

## 6. Il sogno è analogo all'errore percettivo

**6.1** In 459a11-21 Ar. ipotizza che causa del sogno sia la parte fantastica dell'anima, che coincide con la sensitiva ma ne differisce per l'essere<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Che le parti dell'anima abbiano a che fare con le facoltà del vivente, si evince da passi come questo: B 2, 413b13ss. dove Ar. chiede se ciascuna delle principali facoltà del vivente (ἡ ἡρεπτικόν, ἡ αἰσθητικόν, ἡ διανοητικόν) sia un'anima o una "parte d'anima" (μόριον ψυχῆς); Γ 4, 429a10 dove Ar. si accinge a trattare "della parte dell'anima [περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς] con la quale l'anima conosce"; Γ 9, 432a22-b7 dove la parola μόριον è più volte utilizzata a proposito delle facoltà. Menn (2002) dà per scontato questo

punto: “a precise knowledge of what the soul is will depend on the *parts* of the soul, where these parts are different *powers* of the soul” (p. 107). Ma non è chiaro se Ar. chiamerebbe “parte” *ogni* facoltà: in B 2, 413b13-14 Ar. dubita se siano anime o parti dell’anima il θρεπτικόν, ἰασητικόν, il διανοητικόν e la motrice, ma non nomina altre facoltà. Che questa omissione non sia solo un esempio della brevità del suo stile, lo mostra Γ 9, 432a22-23: “comporta difficoltà [...] *come* si debba parlare di parti dell’anima e *quante* [siano]” (ἔχει δὲ ἀπορίαν [...] πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα); “*in certo modo* infatti *paiono* infinite” (24: τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται). In quale modo? In quello in cui ne parlano “taluni” (24 τινες: gli accademici?): secondo i loro criteri, vi sarebbero “non solo quelle che taluni menzionano distinguendole (razionale, emotiva, appetitiva; altri invece [menzionano] quella che ha ragione e quella irrazionale): secondo infatti le differenze per le quali [essi] le distinguono, appariranno anche altre parti, più distanti [tra loro] di [quanto lo siano] queste, [...] la nutritiva [...] e la sensitiva [...]. E inoltre la fantastica, che per l’essere [è] diversa da tutte, ma a quale di queste sia identica o diversa è gran difficoltà, se qualcuno porrà parti separate dell’anima. E oltre a queste la desiderativa, che per nozione e capacità apparirebbe diversa da tutte” (a24-b4 καὶ οὐ μόνον ἂ τινες λέγουσι διορίζοντες, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν, οἳ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον· κατὰ γὰρ τὰς διαφορὰς δι’ ἃς ταῦτα χωρίζουσι, καὶ ἄλλα φανεῖται μόρια μείζω διάστασιν ἔχοντα τούτων, [...] τό τε θρεπτικὸν [...], καὶ τὸ αἰσθητικὸν [...]. ἔτι δὲ τὸ φανταστικόν, ὃ τῷ μὲν εἶναι πάντων ἕτερον, τίνι δὲ τούτων ταῦτόν ἢ ἕτερον, ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, εἴ τις θήσῃ κεχωρισμένα μόρια τῆς ψυχῆς. πρὸς δὲ τούτοις τὸ ὀρεκτικόν, ὃ καὶ λόγῳ καὶ δυνάμει ἕτερον ἂν δόξειεν εἶναι πάντων). Si può intendere la critica in due modi: (I) gli accademici errano nell’applicare i propri criteri, perché non vedono che, applicandoli bene, individuerebbero parti diverse da quelle che riconoscono, quelle individuate da Ar.; (II) i criteri che adottano nel distinguere le parti dell’anima sono errati. La I è preferibile: se quei criteri portano a dividere l’anima nelle sue vere parti, non saranno del tutto errati. Il criterio degli accademici è distinguere diversi tipi di atti (p.es. ragionare e desiderare), ai quali corrispondono diverse disposizioni: le parti dell’anima. Ar. condivide il criterio, che però va corretto; che qualcosa non vada, lo dimostra il fatto che le parti dell’anima risultano infinite (ἄπειρα), come infinite sono le sfumature in cui possono differenziarsi le singole azioni dei viventi; quel giallo è diverso da questo, vedere l’uno è diverso dal vedere l’altro, poter vedere l’uno è diverso da poter vedere l’altro: porremo due diverse parti dell’anima per vedere i due diversi gialli? Meglio porre non che ogni facoltà è parte dell’anima, bensì che *appartiene* a una parte dell’anima: cf. A 5, dove dopo aver elencato (411a26-30) alcune attività del vivente, Ar. chiede “se all’anima intera ciascuna di esse appartiene” (πότερον ὅλη τῆ ψυχῆ τούτων ἕκαστον ὑπάρχει: a30-b1) o “a parti diverse [ne appartengono]

L'ipotesi si articola in tre tesi: (1) il sogno dipende dalla parte fantastica; (2) la parte fantastica coincide con la sensitiva<sup>50</sup> (4.3); (3) il sogno dipende dalla parte sensitiva. 459a11-21 enuncia la 3, la cui piena articolazione richiede l'esplicitazione di 1 e 2, da cui discende: Ar. deve mostrar cosa vuol dire (2) che la parte fantastica coincide con la sensitiva, e in che modo (1) il φ.κόν è causa del sogno. Prima mostra la mutua connessione di sensazione ed errore percettivo, che dipende dalla parte fantastica (2); poi che il sogno risponde al paradigma di errore percettivo ora elaborato: onde (1) ne è responsabile la stessa parte fantastica responsabile di quello, dunque la parte sensitiva (3).

## 6.2 La 2 è enunciata in 458b31-33:

τὸ γὰρ παρορᾶν καὶ παρακούειν ὄρωντος ἀληθές τι καὶ ἀκούοντος, οὐ μέντοι τοῦτο ὃ οἴεται

lo stravedere e straudire [è proprio] di chi vede e ode qualcosa, ma non ciò che crede [di vedere e udire].

Un verme, il cui unico senso è il tatto, non può scambiare il rosso per il blu: questo errore è una devianza rispetto al riconoscimento del rosso e del blu, cioè rispetto al corretto esercizio della vista; se non si ha questa facoltà,

---

diverse" (b3: μορίοις ἑτέροις ἕτερα). Sviluppa questa linea interpretativa J.E. Whiting (2002) che nega che le parti dell'anima siano senz'altro le facoltà: p.es. τὸ αἰσθητικόν, τὸ φανταστικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικόν sono quattro diverse capacità di un'unica parte (pp. 144-145); il criterio che distingue il rapporto tra due facoltà che costituiscono un'unica parte è l'identità τόπω καὶ μεγέθει, cioè il fatto di esser realizzate nello stesso sistema fisiologico. D'ora in poi userò "parte [dell'anima]" nel senso suggerito da Whiting. 411a30-b1, esplicitando la pertinenza delle parti in questione all'anima, non al corpo, smentisce tra l'altro Everson, per il quale α.κόν, φ.κόν sarebbero non parti dell'anima ma organi corporei: "according to the *De insomniis*, then, the *aisthētikon*, the physiological system which possesses the capacity for perception, also possesses a further capacity – that for the activity of *phantasia*" (1997, p. 158).

<sup>50</sup> Se parti dell'anima fossero senz'altro le facoltà, visto che la facoltà sensitiva è diversa dalla fantastica, risulterebbe che l'identità delle parti sensitiva e fantastica è accidentale. Ciò favorisce Whiting (2002) contro Menn (2002): il diverso attivarsi del sistema percettivo nel sogno e nella veglia è un buon esempio di due diversi tipi di atti svolti da una sola parte.

non si può errare nell'esercitarla. Quindi alla stessa parte dell'anima va attribuita la corretta e l'erronea sensazione. Ma responsabile dell'erronea sensazione è la parte fantastica<sup>51</sup>: che dunque coinciderà con la sensitiva.

**6.3** Ma se si deve percepire perché vi sia devianza percettiva, e chi dorme non sente, come può il sogno esser devianza percettiva (458b33-459a1)?<sup>52</sup> Forse perché neppur nel sonno il senso è del tutto inerte, e propone al dormiente oggetti<sup>53</sup>, di cui talora la δόξα riconosce la discrepanza rispetto al

---

<sup>51</sup> καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν ὁμῶς ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ (“anche a chi è sano e informato il sole ugualmente risulta esser grande un piede”: 458b28-29): chiaro richiamo a Γ 3 (428a24-b9: **I.3.8**) e alla postulazione del moto fantastico lì compiuta per spiegare l'errore percettivo. Wijssenbeek-Wijler espunge 458b28-29 perché spezzerebbe la consecuzione del ragionamento (1978, pp. 223-225); se anche seguissimo il suo suggerimento, rimarrebbe l'insieme di Γ 3 a testimoniare che la φ.ία serve a spiegare l'errore percettivo (**I.3.2, I.3.7**). *Ins.* spiega appunto come la φ.ία causi l'errore.

<sup>52</sup> ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ ὑπόκειται μηδὲν ὄραν μηδ' ἀκούειν μηδ' ὅλως αἰσθάνεσθαι: “ma si è assunto che nel sonno non si vede né ode alcunché, né in generale si percepisce”.

<sup>53</sup> ἐνδέχεται καὶ τὴν ὄψιν πάσχειν τι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις, ἕκαστον δὲ τούτων ὡσπερ ἐγρηγορότος προσβάλλει μὲν πως τῇ αἰσθήσει, οὐχ οὕτω δὲ ὡσπερ ἐγρηγορότος (459a3-5): “è possibile anche che la vista subisca qualcosa e anche gli altri sensi, e che ciascuno di essi come in chi veglia lanci impulsi in certo modo al senso [*int.* alla facoltà sensitiva centrale], ma non così come in chi veglia”. τῇ αἰσθήσει non è dat. strumentale: se è riferito al senso periferico, avremmo che i sensi periferici lanciano impulsi mediante se stessi (forse vero, ma assai poco pertinente); se al centrale, risulterebbe falsamente che questo è strumento dei periferici. Traduco con “lancio impulsi” προσβάλλω, che può vale anche “assalire”: *Æschl. Sept.* 615; *Eur. Ph.* 724; *Thuc.* I 49, 3 (se προσβάλλω fosse “giungere”, ἕκαστον ... τούτων sarebbe non *ciascuno dei singoli sensi* ma *ciascuno dei singoli atti di sensazione*; ma ἕκαστον ... τούτων si riferisce a ὄψις ... καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις, il cui πάσχειν è comprensibile solo se si tratta di facoltà). Ciascun senso manda al senso centrale le alterazioni che subisce a opera del sensibile; e continua a farlo anche quando la sensazione è cessata: Γ 3, 428b10-429a9 (**I.4**). Legata all'ipotesi aristotelica di un atto del sensorio nel sonno è la nota (aristotelica?) circa la possibilità di azioni fisiche del sensorio sull'ambiente (459b24-460a32); a esempio di ciò è addotto il presunto arrossarsi degli specchi delle donne in periodo mestruale, spiegato con l'azione su essi dei loro occhi, arrossati dal turbamento sanguigno (su ciò: Preus 1968, Wijssenbeek-Wijleer 1978, pp. 220-

vero, come se l'individuo vegliasse, ma talora, totalmente avvinta dal sonno, no<sup>54</sup>. L'illusione onirica è così assimilata all'errore percettivo: in ambo i casi scambiamo qualcosa per qualcos'altro; nella veglia p.es. una statua per un uomo; nel sonno un impulso nei sensori per una realtà esterna al corpo; ambedue gli inganni sono opera della parte fantastica, identica alla sensitiva.

**6.4** Concludendo: scambiare impulsi insiti nei nostri sensori per realtà esterne è qualcosa di analogo al comune errore percettivo. Ciò che nei vari casi impedisce di rendersi conto dell'errore può variare; sonno, amore, odio, febbre sono cause diverse di errori analoghi: ciò che somiglia un poco a qualcosa appare proprio la stessa cosa cui somiglia<sup>55</sup>.

## 7. L'impulso fantastico e il suo effetto nel sonno

---

221, Sprague 1985). Biehl (*apud Ross ad b23-460a32*) espungeva il passo perché conveniente a un paradossografo più che a un filosofo; Ross (*ib.*) rileva che ciò che a noi appare stupido o irrilevante ad Ar. poteva sembrar importante. Io espungerei; infatti: (a) la visione non comporta per Ar. flussi dall'occhio (B 7); quindi (b) i flussi dall'occhio allo specchio non avrebbero alcun ruolo nell'atto della visione: potrebbero forse esser effetti accidentali dell'interazione tra mezzo e materia dell'occhio, ma non avrebbero a che far col lato formale dell'atto visivo; (c) la φ.ία è dovuta all'atto visivo: è il perpetuarsi dell'azione del visibile *qua* visto sul vedente *qua* tale; azione che è atto del λόγος del vedente (B 12, 424a7-28): della sua forma; per cui (d) visione e φ.ία sono atto del composto *ilemorfico* e il suo perdurare *interno* al vivente: se Ar. vuol esemplificare tale perdurare, perché sceglie un'azione dell'occhio sull'ambiente *esterno*, influsso per altro non pertinente all'aspetto formale della visione, che è quello che qui interessa? Il passo amplifica per quasi 1/8 del trattato un dato irrilevante: se mai espunzione su vasta scala è stata giustificata, è questa.

<sup>54</sup> ὅτε μὲν ἡ δόξα λέγει ὅτι ψεῦδος, ὥσπερ ἐγγρηγορόσιν, ὅτε δὲ κατέχεται καὶ ἀκολουθεῖ τῷ φαντάσματι (459a6-8): “talora l'opinione dice che è falso, come in chi veglia, ma talora è avvinta e segue la parvenza”

<sup>55</sup> 461b10-11: “ciò che ha una piccola somiglianza [a qualcosa] appare quella cosa” (τὸ μικρὰν ἔχον ὁμοίότητα φαίνεται ἐκεῖνο.

7.1 *SV*. 454a3-4 allude alla duplicità dell'atto del senso: sentiamo oggetti esterni o moti in noi insiti<sup>56</sup>. Percepire moti in noi insiti è attivarsi col senso a causa di tali moti: come il senso è attivato da moti dovuti a oggetti esterni, i cui mezzi sono aria e acqua, così lo è da moti dovuti a passate sensazioni, il cui mezzo è il sangue; “sentire”, nel *sentire* tali moti, è “esser attivo con la parte percettiva”<sup>57</sup>. Atti secondari del senso non sono solo i sogni<sup>58</sup>: ogni φ.ία<sup>59</sup>, per la definizione di Γ 3, 429a1-2 (I.4), lo è: l'ipotesi lì avanzata opera in *Ins.* come strumento acquisito. Ar. spiega come e perché i moti giungerebbero o meno al cuore (7.2), ma non come e perché un certo moto<sup>60</sup> piuttosto che un'altro induca in noi uno stato intenzionale e non un altro: il rapporto tra moto fantastico e stato intenzionale di cui è portatore è per Ar.

---

<sup>56</sup> τὸν ἐγρηγορόντα πάντα ἢ τῶν ἔξωθεν τινος αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων [*int.* νομίζομεν]: “ogni sveglio [riteniamo] che percepisca o qualcuno dei moti [provenienti] dall'esterno o [qualcuno] dei moti in lui stesso”. Si noti che percepire un moto in noi insito non è condizione sufficiente della veglia: un tale moto è anche il sogno.

<sup>57</sup> I medici usano verbi-ombra di percezione per denotar l'impressione di compiere l'atto denotato dal comune uso del verbo (I.6). Ar. eleva qui a teoria la loro intuizione.

<sup>58</sup> E infatti in *SV*. 454a2-4 Ar. si riferisce a chi è sveglio.

<sup>59</sup> In *SV*. Ar. non ha ancora stabilito che il sogno è φ.ία (c'è chi crede sia δόξα): onde, nel chiamar in causa moti percettivi, prescinde dal riferimento al caso specifico del sogno.

<sup>60</sup> 461a8-12: δεῖ δὲ ὑπολαβεῖν ὡσπερ τὰς μικρὰς δίνας τὰς ἐν τοῖς ποταμοῖς γινομένας, οὕτω τὴν κίνησιν ἐκάστην γίνεσθαι συνεχῶς, πολλάκις μὲν ὁμοίως, πολλάκις δὲ διαλυομένας εἰς ἄλλα σχήματα διὰ τὴν ἀντίκρουσιν (“si deve credere che, come i piccoli vortici che hanno luogo nei fiumi, così ciascun moto [fantastico] ha luogo continuamente [*int.* è in divenire continuo], spesso ugualmente [a com'è all'inizio], spesso invece sciogliendosi in altre forme a causa degli ostacoli”). Un vortice è moto locale (un certo modo in cui una materia, p.es. aria o acqua, si muove: *Phys.* H 1, 243a17); tale vorticazione (δίνησις) va distinta da un altro moto locale: il suo spostarsi nell'ambiente (il mare, l'atmosfera, il corso di un fiume ecc.). Al vortice corrisponde l'alterazione percettiva, il suo trascinarsi nel sangue al traslarsi del vortice nell'ambiente: in ambo i casi vi sono due moti. La scelta del vortice come modello esplicativo palesa il divario tra l'immaginario scientifico di Ar. (il suo repertorio di modelli esplicativi) e quello dei suoi commentatori: a proposito delle φ.ίαι, Temistio parla di “impronte”, Beare, Hicks, Ross di “mental images” (I.4.3); idee che esprimono staticità, laddove Ar. vede lo scorrere di acqua o di sangue.



identico a quello tra moto percettivo e stato intenzionale di cui è portatore, perché la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sta alla sensazione da cui deriva come un moto al moto da cui è causato (I.4.4); l'intenzionalità della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  dipende *in toto* da quella dell' $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  che l'ha generata<sup>61</sup>: non è perciò tematizzata. I moti percettivi sono naturalmente atti ad agire sul sensorio centrale: se mai, va spiegato perché spesso non agiscano.

---

<sup>61</sup> Sul rapporto posto da Ar. tra piani fisiologico (alterazione nel sensorio) e psicologico (mutamento della cognizione che dell'ambiente ha l'animale) della  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  la letteratura è sterminata; propongo una mia soluzione in III.2. Qui osservo solo che in *Ins. Ar.* si esprime come se credesse che in condizione ottimale debba esservi corrispondenza biunivoca tra contenuto intenzionale e moto percettivo. Il venir meno della biunivocità (più moti vengono ad aver uguale contenuto intenzionale) è la causa dell'errore. Cf. p.es. *Ins.* 3, 461b21-24:  $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omega\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu,\ \acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \acute{\epsilon}\rho\eta\tau\alpha\iota,\ \acute{\upsilon}\pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\mu\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\iota\alpha\ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\theta\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{o}\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\tau\iota,\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\pi\acute{\epsilon}\iota\nu\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\delta\tau\omicron\nu\ \acute{\omicron}\acute{\iota}\omicron\nu\ \text{Κορίσκος},\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\omicron}\nu\ \text{Κορίσκος}$  (“e ciascuna di queste cose è – come si è detto – residuo dello stato percettivo in atto. E dopo che il vero si è allontanato, [il residuo] rimane, ed è vero dire che è tale e quale a Corisco, ma non è Corisco”); “ciascuna di queste cose” sono i moti nel sangue risultanti dall'atto percettivo: le  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  (459a17-18) che giunte al cuore vi si attivano ( $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ : 461b17): vi inducono uno stato fisiologico simile a quello indottovi dagli oggetti che in origine le causarono. Dicendo che i moti *somigliano* (461b19  $\acute{\epsilon}\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota\ \acute{\omicron}\mu\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$ ) ai sensibili originari, Ar. dice che quelli e questi producono stati simili (così Rapp 2001, p. 84) nel cuore della persona che vide Corisco e che ha nel sangue il residuo ( $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}\lambda\epsilon\iota\mu\mu\alpha$ ) di tale esperienza. Tale somiglianza è diversa da quella riscontrabile tra Corico e qualcosa che può produrre un'effetto simile a quello di Corisco nel sensorio di più percipienti: un ritratto di Corisco, una nube (3, 461b19-21) che ne assuma la forma o un demone onirico; se apriamo il corpo di chi vide Corisco non vi troveremo un'icona di Corisco che *ci* appaia (anche a noi) “tale e quale a Corisco”. Caston (1996, p. 51) vede nel  $\phi.\mu\alpha$  un mutamento nel sistema percettivo di qualcuno, che rappresenta qualcosa in virtù di una somiglianza di poteri causali con la cosa rappresentata: condivido su questo punto la sua interpretazione, che qualificherei, aggiungendo che la somiglianza di poteri causali non è tra Corisco e il  $\phi.\mu\alpha$  di Corisco, ma tra l'aspetto sensibile  $A$  di Corisco che agì sul sistema sensorio del senziente  $S$  nel tempo  $t$  e il  $\phi.\mu\alpha$  derivato da quella sensazione: è costitutivo dell'identità di un  $\phi.\mu\alpha$  l'appartener all' $S$  che visse l'episodio percettivo da cui discende il  $\phi.\mu\alpha$ , mentre in una fotografia chiunque sia dotato di occhi può cercare riferimenti (giusti o erronei) a qualsiasi referente, a prescindere dall'intenzione originaria del fotografo.

Forse l'attività del moto che li precede nella successione impedisce la loro (*Ins.* 3, 461b14-15)<sup>62</sup>.

**7.2** La sensazione attuale fa sparire i residui di sensazioni pregresse, come un gran fuoco fa sparire uno piccolo (460b32ss.). Ma di notte il flusso del sangue intorpidisce il cuore (*SV.* 458a25-32) impedendo l'atto dei sensi esterni (*Ins.* 461a3-6); intanto il sangue porta al cuore reliquie di sensazioni passate (461a6-7): le  $\phi.\iota\alpha\iota$ , che si palesano quando il flusso si quietava (7-8). Si correlano tranquillità del flusso sanguigno e limpidezza del sogno<sup>63</sup>, così come tranquillità dell'acqua e limpidezza del riflesso<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> O perché l'atto di quella meno investita emotivamente è impedito dall'atto della più investita? Sull'investimento emotivo come causa d'inganno, cf. Holowchak 1996, p. 410.

<sup>63</sup> 461a11-25: le persone soggette a impetuoso mutamento fisiologico (i bambini molto piccoli a causa della crescita, gli ubriachi e i melancolici a causa del  $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ : cf. *HA.*  $\Delta$  10, 537b13-20) non sognano o fanno sogni incoerenti e mostruosi. Holowchak rileva che se il sangue fosse, idealmente, del tutto puro, la successione dei  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  riprodurrebbe con esattezza quella degli  $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$  della veglia (1996, pp. 412-414). Il mutamento del  $\phi.\mu\alpha$  fa sì che la sua storia non sia un elemento rilevante della descrizione dei suoi poteri causali: tale storia è rilevante solo per capire come sia giunto a ottenere quei poteri causali.

<sup>64</sup> *acqua* : *immagine riflessa* = *sangue* : *sogno* (*Div.* 464b5-15). Confrontiamo questa proporzione con l'altra *acqua* : *vortice* = *sangue* : *alterazione percettiva* (7.1.3). Il paragone tra  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  e vortice sottolinea che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è moto; tale nota si perde se, a correlato della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , al vortice sostituiamo il riflesso. D'altra canto la somiglianza tra immagine riflessa ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ ) e referente riecheggia la somiglianza tra  $\phi.\mu\alpha$  e  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\omicron}\nu$ , non compresa tra gli *explananda* per cui il modello del vortice funge da *explanans*. Sembra perciò che ciascuna delle due proporzioni proponga un modello esplicativo per due diversi aspetti del sogno. È dubbio però che i due modelli possano unirsi in un modello unitario; un modello esplicativo deve porre una corrispondenza biunivoca tra i tratti rilevanti dell'*explanans* e quelli dell'*explanandum*; unendo le proporzioni si ha invece *acqua* : *immagine riflessa* : *vortice* = *sangue* : *sogno* : *alterazione percettiva*; cioè (se l' $\epsilon\acute{\nu}\nu\pi\nu\iota\omicron\nu$  è  $\phi.\mu\alpha$  risultante dall' $\alpha\iota\sigma\theta\eta\mu\alpha$  originario) *acqua* : *immagine riflessa* : *vortice* = *sangue* : *sogno* : *sogno*; si perde così la biunivocità tra tratti dell'*explanandum* e dell'*explanans* (i commentatori antichi hanno distinto (I.4.3) tra alterazione fisiologica e atto psichico a essa relativo, come per inverare la proporzione ora ipotizzata come risultante dalle due istituite da Ar.; ma di essa in Ar. non

## 8. Perché il moto fantastico ci inganna

**8.1** Ar. spiega così l'errore percettivo (460a32-b8)<sup>65</sup>: (a) andato via il sensibile rimane nel sensorio l'αἴσθημα, simile al sensibile<sup>66</sup>; (b) in preda a πάθη, ci si può ingannare circa l'oggetto della sensazione; da b: (c) il πάθος erode la capacità di distinguere due cose che si somigliano, onde si crede di percepire non ciò che davvero si percepisce ma ciò cui il percepito somiglia; (a+c) il πάθος ci impedisce di distinguere l'αἴσθημα rimasto nel sensorio dopo la sensazione<sup>67</sup> dalla cosa di cui è αἴσθημα<sup>68</sup>.

---

v'è traccia, e la composizione delle due proporzioni in una sola è una chimera). Se poi prestiamo dovuta attenzione all'idea di vortice, vediamo che essa implica una presunzione di continuità della vorticazione dal suo inizio per tutta la durata del moto: tale continuità dà conto della somiglianza tra atto primevo di percezione e φ.ία (onde, per spiegar i casi in cui la φ.ία distorce l'αἴσθημα, Ar. ricorre al confronto coi casi in cui la continuità del vortice è sciolta da fattori esterni alla natura di ciascun vortice: 461a11 διὰ τὴν ἀντίκρουσιν); il modello del vortice spiega dunque anche l'aspetto della φ.ία esplicitamente focalizzato dal modello del riflesso, mentre il paragone tra sogno e riflesso trascura l'idea che il sogno sia un moto (il flusso d'acqua in cui appare il riflesso corrisponde al sangue che porta la φ.ία, non alla φ.ία stessa). Il modello del vortice è dunque l'effettivo modello che Ar. propone in *Ins.* come esplicativo della natura del moto fantastico; il modello del riflesso è solo una suggestione evocata per accrescer l'incisività dell'esposizione. La limpidezza onirica è in ragione inversa alla turbolenza del sangue e in ragione diretta alla purezza del sangue: la correlazione è dimostrata dalle predisposizioni dei vari tipi patologici: 461a13-30

<sup>65</sup> Stevens 2006, p. 191 nega che la φ.ία serva ad Ar. a spiegare l'errore. Se però c'è un punto su cui *Ins.* è esplicito, è il fatto che l'errore percettivo sia dovuto alla φ.ία.

<sup>66</sup> Caston 1996, pp. 49-50: per ogni φ.μα φ e tempo t, l'effetto totale che φ può produrre in t sul sensorio centrale è lo stesso che potrebbe produrre una stimolazione sensoria s, se s avvenisse; veicolato da φ in t è qualsiasi oggetto intenzionale che s potrebbe veicolare.

<sup>67</sup> Ar. si esprime talvolta come se l'atto dell'αἴσθημα residuale sulla sensazione fosse un atto della sensazione su se stessa (cf. p.es. 460b24-25): forse nell'insieme degli αἰσθήματα di un percipiente Ar. vede la materia del suo *habitus* di percipiente. Cf. III.4.11, III.5.8.

**8.2** Se i canali sensori esterni sono interrotti, φ.ματα residui di pregresse sensazioni possono aggregarsi attorno a nuovi moti percettivi, simili a quelli relativi alla sensazione originaria da cui risultano i φ.ματα<sup>69</sup>, dando luogo a chimere<sup>70</sup>. Il κύριον impedirebbe (se non fosse inibito) l'aggregarsi, attorno al nuovo nucleo, di dati fittizi attinti dal bagaglio di φ.ματα dell'individuo. Se fossero coinvolti due soli fattori (κύριον e φ.ία) in base al cui interagire spiegare l'inganno, i φ.ματα sarebbero o tutti approvati o tutti negati: φ.ία e κύριον sono due facoltà dell'animale; come tali, non mutano; non mutando loro, non ne muterebbe l'interazione. Per spiegar diversi gradi d'inganno, va posto invece che le due facoltà interagiscano diversamente a seconda delle diverse contingenze (p.es. sonno e veglia) in cui si trovano a operare.

**8.3** Il mondo cognitivo dell'animale dipende da tre fattori: il κύριον, il φανταστικόν, e le contingenze in cui esercita le due facoltà. Il dato che il κύριον afferma risulta a sua volta dall'interazione di dati forniti dalle diverse

---

<sup>68</sup> Perciò accade ciò che descrivono Omero, i tragici, Erodoto (1): sembra di aver a che far con qualcuno, mentre abbiamo a che fare con qualcosa che gli somiglia (461b21-24). Di norma distinguiamo Corisco (percepito grazie alla sua impressione nei nostri sensori) dalla sua impressione stessa (24-26); nel sonno i moti nei sensori muovono il soggetto come quando percepisce, senza che esso colga la differenza (29-30). Non è dunque intrinseco al φ.μα, per Ar., il riferimento all'originale: sta al κύριον rintracciarlo (Wedin 1988, p. 54).

<sup>69</sup> Per un esempio di tale aggregazione, cf. 460b11-16: al febbricitante appaiono animali nei muri a partir da una somiglianza delle linee che vi s'incrociano: queste somigliano un po' all'animale; nel sistema visivo del malato producono un'impressione simile a quella prodotta a suo tempo dall'animale; attorno alla nuova impressione prodotta dalle linee si aggregano φ.ματα relativi all'animale, che così 'rivive' davanti agli occhi del malato. Il luogo basta da solo a smentire Rapp 2001, secondo cui l'errore nella percezione complessa non coinvolge la φ.ία (p. 87). Bene invece Kal 1988, p. 71.

<sup>70</sup> L'omogeneità tra sogni e allucinazioni pare confermata dalla neurofisiologia odierna: a quanto pare (cf. Jouvet [1992] 1993, pp. 46-47, 83), togliendo a un gatto i sistemi che nel sonno inibiscono il moto, esso mostra tipici comportamenti allucinatori: caccia oggetti invisibili, ecc. Si comporta come se si trovasse nello scenario che invece sta sognando.

sensazioni esterne. La κίνησις *k*, piccola rispetto a *K*, nella veglia, quando siamo in grado di paragonarle, risulta quel che è: un impulso piccolo da subordinare al grande, e a cui non va prestata fede se contrasta con *K*; nel sonno *K* non c'è, *k* è tutto il mio mondo: non posso paragonarlo a *K* e relativizzarlo. Risulta dunque grande alla totalità della mia cognizione in quel momento<sup>71</sup>: e vi presto fede. Di norma invece ciò che risulta e a cui presto fede è sintesi e selezione di ciò che appare<sup>72</sup>; il rapporto tra apparenza e realtà è un rapporto parte-tutto: la realtà è la totalità che emerge dalla coordinazione dei dati parziali. Se il κύριον è inibito, non paragona tra loro i dati forniti dai sensi, e risulta tutto ciò che appare<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> αἱ μικραὶ [κινήσεις] μεγάλα δοκοῦσιν εἶναι: “i piccoli [moti] risultano essere grandi” (*Div.* 1, 463a10-11).

<sup>72</sup> Ar. tratta i δοκοῦντα come sottoinsieme dei φ.μενα, in accordo con l'uso linguistico della prosa attica del IV sec. a.C.: tutto ciò che *risulta* o è *creduto reale* è anche qualcosa che *appare*; ma non ogni cosa che appare risulta o è creduta reale: ὅλως γὰρ τὸ ἀφ' ἐκάστης αἰσθήσεώς φησιν ἡ ἀρχή, ἐὰν μὴ ἑτέρα κυριώτερα ἀντιφῆ. φαίνεται μὲν οὖν πάντως, δοκεῖ δὲ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον (*Ins.* 3, 461b3-6: “In generale infatti il principio [percettivo] afferma ciò [che proviene] da ciascuna sensazione, se un'altra più autorevole non contraddice [la prima]. E dunque [il dato sensibile] appare comunque, ma non sempre ciò che appare risulta [come vero]”).

<sup>73</sup> Wijisenbeek-Wijler crede che l'impotenza del sensorio presupposta da *SV.* sia incompatibile col sognare (1978, pp. 215, 243). Ma cf. *SV.* 455a9-10 (2). Ar. concepisce l'impotenza del sensorio centrale come incapacità a coordinare le sensazioni, non a riceverle: “capitano infatti sensazioni anche agli animali dormienti: non solo quelli chiamati *sogni*, ma anche oltre al sogno; come [capita] a quelli che si alzano dormendo; e [capita] di far [nel sonno] molte cose senza sognare” (συμβαίνουσι γὰρ καὶ καθεύδουσι αἰσθήσεις τοῖς ζώοις, οὐ μόνον τὰ καλούμενα ἐνύπνια, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸ ἐνύπνιον, καθάπερ τοῖς ἀνισταμένοις καθεύδουσι καὶ πολλὰ πράττειν ἄνευ τοῦ ἐνυπιάζειν: *GA.* E 1, 779a14-16); i sonnambuli svolgono azioni complesse, risultanti evidentemente da stati cognitivi altrettanto complessi, che però non coordinano in una cognizione integrata dell'ambiente (altrimenti si renderebbero conto dell'incongruenza delle loro azioni rispetto al contesto). Ar. pensa forse che sonnambuli e sognatori ricevano nel cuore stringhe di stimoli provenienti dall'interno (sognatori) o da interno ed esterno (sonnambuli), che però non coordinano (come invece fa chi veglia) alle altre stringhe in una compiuta cognizione dell'ambiente. Questa idea dell'opposizione sogno-veglia come

**8.4.** Il dato fornito dal singolo impulso percettivo (il  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) deve superare l'esame del principio ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ ) detto "controllore e dirimente" ( $\tau\acute{o}$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$  καὶ τὸ ἐπικρῖνον: 461b25), che pone il dato a confronto con quelli provenienti dalle altre sensazioni. Se non è contraddetto da una sensazione "più autorevole" ( $\kappa\upsilon\rho\iota\omega\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ ), il  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  risulta reale ( $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ ). Se è smentito, non per questo cessa di apparire<sub>2</sub> (di esser  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ). Il  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  non è uno stato o un processo fisiologico, ma un contenuto esperienziale: ciò che sento<sub>2</sub> a prescindere dal fatto che lo senta<sub>1</sub>, cioè a prescindere dal fatto che ora agisca sui miei sensori il sensibile<sub>1</sub> corrispondente. Ar. chiama  $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\mu\alpha$  lo stato fisiologico veicolo del percepito<sub>2</sub>; l' $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\mu\alpha$ , se veicola un  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  cui non corrisponde alcunché di attualmente percepito<sub>1</sub>, è  $\phi.\mu\alpha$ .

In questo capitolo su *Ins.* ho accennato al rapporto che Ar. pone tra lato fisiologico e lato esperienziale della sensazione; è ora tempo di considerare in dettaglio questo tema, e al contempo di valutare il contributo della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  all'esperienza dell'animale vigile.

---

opposizione caos-ordine è del tutto originale: il  $\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$   $\delta\iota\acute{\alpha}\iota\tau\eta\varsigma$  ippocratico vede p.es. nell'opposizione sogno-veglia un'opposizione tra attenzione rivolta a oggetti interni (gli stati somatici) e attenzione rivolta a oggetti esterni (cf. Cambiano 1980, p. 91).

### III

## PHANTASIA E SENSAZIONE COMPLESSA

### 1. Il problema della percezione complessa in *An.* e *PN.*

1.1 *An.* B 6, 418a8-11 distingue tre tipi di sensibili (αἰσθητά): alcuni propri (ἴδια) di un senso, altri comuni (κοινά) a più; sia i propri sia i comuni diciamo di percepirli *per se*<sup>1</sup>; a questi due tipi si affianca un terzo: i sensibili che *per accidens* diciamo sentiti<sup>2</sup>. Sensibili propri sono colori (vista), suoni

---

<sup>1</sup> 8-9: καθ' αὐτά φαμεν αἰσθάνεσθαι.

<sup>2</sup> 9 κατὰ συμβεβηκός qualifica (a) φαμεν ο (b) αἰσθάνεσθαι? Se *a*, Ar. dice che questi oggetti li qualificiamo accidentalmente come *percepti*; se *b*, dice che li qualificiamo come *percepti accidentalmente*; in ogni caso, un uso linguistico è preso a indizio di una distinzione concettuale ancora da precisare. Se l'uso cui Ar. si riferisce è preteoretico, la risposta è *a*: era ed è normale dire “vedo un albero”, “vedo Ciro”; mentre è dubbio che fuori dai circoli filosofici si dicesse “vedo accidentalmente Ciro”; secondo la *a*, Ar. si riferisce a frasi come “vedo un albero”, “vedo Ciro”, notando che la qualifica di *visto* spetta all'albero e a Ciro accidentalmente. Se invece Ar. si riferisce a un uso filosofico sono ipotesi valide sia *a* sia *b*. La *a* è dunque valida in ambo i casi, mentre *b* è valida solo ipotizzando *ad hoc* un uso tecnico fondato su una teoria, di cui nulla sappiamo, preesistente a quella di *An.* Meglio quindi la *a*: Ar. alluderà all'uso preteoretico di verbi di percezione che reggono complementi denotanti cose cui la qualifica di *percepte* spetta accidentalmente. Ar. crede che una teoria della percezione debba giustificare quest'uso, e spiegare come si percepisca accidentalmente un albero o Ciro: il *percepire accidentalmente* è una funzione cognitiva cui Ar. riconduce i casi di cognizione nel descrivere i quali *qualifichiamo accidentalmente* qualcosa come *percepto*. Tale è il rapporto tra λεγόμενα e teoria posto da Graeser [1978] 1979, p. 90: “the classification attempted in the course of *De anima* II 6 appears to concern any object to which the term ‘αἰσθητόν’ is applicable. The ἴδια αἰσθητά and κοινὰ αἰσθητά prove to be objects of genuine sense perception while the αἰσθητά referred to as

(udito), odori (olfatto), sapori (gusto), e le qualità elementari: caldo, freddo, umido, secco (tatto); propri di un senso sono cioè i sensibili che altri sensi non colgono, e su cui errare è impossibile (12). Dei comuni, Ar. nomina moto, quiete, numero, figura, grandezza (17-18). Per accidente son percepite le cose cui ineriscono i propri e i comuni (21-22), e i propri di un senso in quanto occasionalmente caratterizzabili quali oggetti di un altro (425a30ss.).

La teoria di Ar. sulla sensazione complessa<sup>3</sup> pone due gravi difficoltà.

**1.2** La prima è la presunta tendenza di Ar. a confondere *φ.ία* e sensazione complessa, assegnando a una *φ.ία* attiva in presenza del sensibile il ruolo di interpretare i dati sensori immediati: ruolo che coincide con quello dei due tipi di percezione complessa; e che pare in contrasto con la definizione di *φ.ία* in 429a1-2 (**I.4**), la quale implica che si abbia *φ.ία* solo dopo la sensazione, quindi solo in assenza del sensibile. Vediamo alcuni esempi.

Γ 3, 428a12-15 adduce a indizio della differenza tra senso e *φ.ία* il fatto che si usi *φ.μαί*, indicatore dell'atto della *φ.ία*, per descrivere non casi di percezione riuscita, in cui il senso manifesta appieno la propria natura, ma percezioni imperfette. E a11, ponendo le *αἰσθήσεις* come sempre vere, sembra escluderne, e annetter alla *φ.ία*, gli atti del senso in cui l'oggetto non è colto chiaramente (**I.3.8**). Tali casi riguardano solo sensibili comuni o *per accidens*: perciò alcuni (**I.4.8**) identificano *αἰσθήσεις* complessa e *φ.ία*.

Γ 3, 428b3-9 adduce a esempio di *φ.ία* il fatto che il Sole appaia del diametro di un piede (**I.3.8**). Ma in 418a18 la grandezza è posta come sensibile. La visione della grandezza del Sole è sensazione (falsa) o *φ.ία*?

**1.3** L'altra difficoltà posta dalla teoria di Ar. sulla percezione complessa è la diversità della trattazione in *An.* rispetto a quella in *PN*. P.es. l'atto con

---

κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητά cannot claim to be proper *sensibilia* after all". Cf. anche Everson 1995, p. 283.

<sup>3</sup> Parlando di "percezione/sensazione complessa", mi riferirò senza eccezione a tutte le capacità e attività percettive diverse dai casi di sensazione dei sensibili propri.



cui ci accorgiamo di vedere è assegnato in  $\Gamma$  2, 425b12-25 alla vista; è negato alla vista e assegnato a un'altra facoltà in *SV*. 455a17-22.

**1.4** Tenterò di mostrare che le due difficoltà ammettono una soluzione unitaria: basta notare che *PN.* segue ad *An.*<sup>4</sup>, supporre che la scoperta in  $\Gamma$  3 della  $\phi\acute{\iota}\alpha$  permise di risolvere quesiti lasciati insoluti in  $\Gamma$  1-2, e mostrare, esaminando le soluzioni date di quei problemi in *PN.*, in che modo la teoria del “moto generato dalla sensazione in atto” ne sia indispensabile postulato<sup>5</sup>.

## 2. Fisiologia del senso e cognizione

**2.1** Come si produca la sensazione e come essa produca la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  sono per Ar. due diversi problemi: uno concerne l'interazione tra animale e ambiente, l'altro solo processi interni all'animale: nel trattare la teoria di Ar. su cos'è la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  ho potuto prescindere dalla sua teoria sul senso. Ma le  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  complesse sono sensazioni: per inserire la teoria dell' $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  complessa nel quadro teorico appropriato, dobbiamo chiederci cosa sia per Ar. il senso.

καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Alex. in 436a5 4, 18 ss.: le conclusioni di *An.* sono premesse di *PN.* Ciò è chiaro dalla lettura di *Sens.* 1: 436a1-2 περὶ ... αὐτῆς riassume l'argomento di *An.*; 2-5 ἐχόμενον ... αὐτῶν dice che dopo *An.* bisogna svolgere un'altra trattazione, sugli animali e sui viventi in genere, indagando quali funzioni siano proprie solo di alcuni e quali di tutti; le funzioni elencate in 8-17 οἷον ... συμβαίνει come da trattare sono tutte (posto che il  $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$  è specie della  $\delta\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ ) effettivamente trattate in *PN.* e *MA.*: *Sens.* 1 è dunque prologo non solo di *Sens.* ma di *PN.+MA.*; che *PN.+MA.* presupponga *An.* appare da 436a5: “le cose dette sull'anima sian poste a fondamento” (τὰ μὲν οὖν εἰρημένα περὶ ψυχῆς ὑποκεῖσθω); in 436b8-10 Ar. richiama ancora a quanto detto “nei discorsi sull'anima” (ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς) circa il percepire e la percezione, “cosa siano e perché” appartengano agli animali (τί ἐστὶ καὶ διὰ τί συμβαίνει): richiamo a B 5, e a B 3 (414b3-11) e  $\Gamma$  12 (434b9-25).

<sup>5</sup> Qui in **III** affronterò la sensazione comune, in **IV** la percezione di percepire.

<sup>6</sup> B 12, 424a17-19.

in generale, circa ogni sensazione, si deve afferrare che la sensazione è ciò che è capace di accogliere le forme sensibili senza la materia

Cosa vuol dire accogliere le forme sensibili<sup>7</sup> senza la materia? Ar. adduce un paragone: la cera in cui imprimo un segno con l'anello "accoglie il segno dell'anello senza [accogliere in sé] il ferro e l'oro"<sup>8</sup> di cui l'anello è fatto; la cera "afferra sì il segno aureo o bronzeo, ma non in quanto è oro o bronzo"<sup>9</sup>. Il segno è "aureo" perché configurazione di cosa aurea, la cui materia è oro: la cera accoglie la configurazione dell'anello, non la materia. Come applicare quest'esempio al problema dell'αἴσθησις?<sup>10</sup> Per rispondere, partirò dai fondamenti della teoria, per ricostruirla passo dopo passo, insieme ad Ar.<sup>11</sup>.

## 2.2 Leggiamo in B 12, 424a22-24:

---

<sup>7</sup> Si badi: le forme sensibili, *non* le forme delle cose sensibili; cose sensibili sono anche l'uomo, il cavallo, il letto ecc., cogliere le cui forme è compito dell'intelletto.

<sup>8</sup> τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον (19-20).

<sup>9</sup> λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐκ ἦ χρυσοῦς ἢ χαλκός (20-21).

<sup>10</sup> Se l'anello fosse ligneo, il segno sarebbe "ligneo" senza perciò differire dal segno "aureo" del caso precedente: il segno nella cera è astrazione che prescinde dalla materia di ciò di cui è segno. Ma il tatto coglie qualità elementari: la forma dell'anello sta alla cera come al tatto una gradazione di caldo, secco, umido, freddo; da quale materia sarà tratta tale gradazione, se le qualità elementari sono il fondamento ultimo (poiché la specificano e determinano) della natura degli elementi, cioè dei costituenti materiali dell'universo? La soluzione di Sorabji 1992 potrebbe pur, in linea di principio, applicarsi alla vista: "the eye-jelly (*korē*) does not receive particles or other bits of *matter* from the scene observed. It simply takes on color patches (perceptible *forms*) to match it" (p. 209); ma è smentita dal caso del tatto. E se vogliamo attribuir ad Ar. una caratterizzazione unitaria del *ricever la forma senza materia*, tale caratterizzazione dovrà tener conto anche del tatto. Stesso difetto ha quella di Everson (1997, p. 88). Cohen 1996 propone che si senta caldo/freddo riscaldandosi/raffreddandosi rispetto a una temperatura fissa posta come metà (p. 52); ma neppure questa ipotesi tiene conto del fatto che riscaldarsi/raffreddarsi per l'azione dell'oggetto è assimilarsi a lui materialmente.

<sup>11</sup> La letteratura sul tema è enorme. Qui discuterò o menzionerò solo le proposte critiche utili a esporre la mia tesi. Elenco in bibliografia tutto ciò che ho letto e di cui ho profittato.

ἢ αἰσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐκ ἦ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἦ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

La sensazione di ciascun [sensibile] subisce a opera di ciò che ha colore, odore o suono; ma non in quanto ciascuna di quelle cose è detta [esser quel che è], bensì in quanto [ciascuna di esse] è di una tal qualità, e secondo il *lògos*.

A ogni genere sensibile corrisponde un senso; il senso è una facoltà; essa s'attualizza a opera di una cosa dotata di colore, suono, odore, di cui subisce l'azione non in quanto essa è sostanza prima (un cervo) di cui si predica una sostanza seconda (*il cervo*) che determina la denominazione (“cervo”) della sostanza prima, ma in quanto la sostanza prima (*quel cervo*) bramisce, è bruna e ha odore: l'essenza della sostanza prima non entra in gioco nel sentire; ad agire su chi vede non è *il cervo*, ma una qualità di *quel cervo*<sup>12</sup>. Che agisce sul vedente secondo il *λόγος*. Bisogna capir cosa ciò significhi<sup>13</sup>.

**2.3** Il *Teeteto* distingue le cose che l'anima “indaga da sola attraverso se stessa”<sup>14</sup> (bello, brutto, buono, cattivo: 186a8) da quelle indagate “attraverso le capacità del corpo”<sup>15</sup>; queste sono le cose sensibili (calde, leggere, dolci: 184e4-6) che sentiamo (4 αἰσθανόμεθα) con l'anima (ἦ 4) attraverso i sensori (διὰ τούτων 4) come strumenti (οἶον ὀργάνων 4). Indagare le cose mediante il corpo è sentire, indagarle senza di esso è opinare (δοξάζειν

---

<sup>12</sup> Ward 1988, pp. 220-221 intende ἦ τοιονδί come “in quanto appartiene a una specie determinata”: Ar. direbbe che il senso non subisce dalla singola sfumatura di colore, ma da essa in quanto ricade sotto una categoria (rosso, blu, rosa ecc.); con Ward, Silverman 1989, p. 289, n. 4. Ma così Ar. non metterebbe l'animale in grado di distinguere tra sfumature. Al contrario, Ar. vede l'α.μα come riferito a un punto in un continuo della scala sensibile, come dimostra il passo in cui parla del suo mutare (cf. μεταβάλλει *Ins.* 459b16) da un grado all'altro della scala: mutare che, per la teoria del mutamento di Ar., è certo continuo.

<sup>13</sup> κατὰ τὸν λόγον (24) non si riferisce al *λόγος* della sostanza: *λόγος* di un cervo è la sua definizione; se vedendolo ne cogliessimo la definizione, per averne scienza basterebbe guardarlo. Il *λόγος* in questione è quello della qualità sensibile.

<sup>14</sup> αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχῇ ἐπισκοπεῖν (185e6-7).

<sup>15</sup> διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων (185e7).

187a8). Il *Filebo* aggiunge che mediante il corpo sentiamo ciò che induce affezioni (παθήματα) in esso (33d2-6), e definisce così la sensazione:

τὸ δ' ἐν ἐνὶ πάθει τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα κοινῇ γιγνόμενον κοινῇ καὶ κινεῖσθαι, ταύτην δ' αὖ τὴν κίνησιν ὀνομάζων αἴσθησιν οὐκ ἀπὸ τρόπου φθέγγου' ἄν. (34a3-5)

Circa quel che in un'unica affezione accade in comune all'anima e al corpo, di venir mossi in comune, chi chiamasse “sensazione” questo moto non parlerebbe a sproposito.

Platone non specifica come l'anima incorporea possa subire col corpo<sup>16</sup>. Ar. elimina il problema, ponendo come distinzione cardinale non quella tra piano fisiologico e cognitivo, ma quella tra interazione sensoria potenziale e attuale. L'atto del sensibile e quello del senziente si coimplicano; ma

ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινουῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι

vi è qualcosa di diverso oltre al senso, che è necessario sia anteriore al senso: infatti il motore è per natura anteriore al mosso (*Metaph.* Γ 5, 1010b36-1011a1).

La sensazione è alterazione; l'alterazione percettiva è un moto, che segue il principio valido per ogni moto: il motore è anteriore al mosso; il sensibile, al senziente in atto e all'atto di esso. Contro Platone, Ar. non vede nel moto del senziente causato dal sensibile la condizione, *distinta* dal condizionato, a che l'anima si muova *col* corpo: *identifica* l'atto dell'anima sensitiva col moto del corpo senziente dovuto al sensibile<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ricorre a un mito (*Tim.* 41d-e); così come alla provvidenza divina ricorre Cartesio per spiegare la sinergia di *res cogitans* e *res extensa* (*Meditatio VI*, 87, 25-89, 7). L'attuale filosofia della mente, erede d'un dibattito iniziato con Cartesio e Hobbes, ha affrontato il problema senza ricorrere alla teologia, finora con successo dubbio. Più vicino all'approccio di Ar. è l'attuale psicologia comparata (utilissimo Vallortigara 2000) che, affrontando il tema della cognizione guardando all'intero regno animale, non assume a punto archimedeo l'autocoscienza (difficile da osservare in esseri con cui non possiamo parlare), e parte dall'esame della cognizione elementare per comprender dal basso le funzioni complesse.

<sup>17</sup> Solo chi come Platone o Cartesio distingue tra processo fisico e atto cognitivo può parlar dell'uno senza chiamar in causa l'altro: perciò non v'è in *An.* trattazione di fisiologia dei sensori distinta da quella sulla funzione sensoria; onde Burnyeat (1992) ha creduto che

2.4 Che Ar. ammetta che la sensazione comporti un processo fisiologico, è provato da come differenzia il tatto dagli altri sensi. Egli pone che solo *per accidens* l'animale possa venir distrutto da sensibili non tangibili: p.es. se col suono (ἴδιον dell'udito) si ha uno spostamento d'aria, veicolo del suono, che travolge l'animale (435b10-11); a uccider l'animale è invece il tangibile (non il veicolo), se è eccessivo (17-19). Come mai? Perché, come toccando senza la debita delicatezza le corde della lira se ne compromette la tensione e la capacità di consuonare in modo appropriato, così un moto sensibile eccessivo dissolve il corretto rapporto (tra componenti dell'organo?) in cui si realizza la capacità di sentire<sup>18</sup>. Ma nel caso del tatto la capacità di sentire è, dell'esistenza dell'animale, condizione necessaria e sufficiente (5-7); e ciò che la compromette definitivamente, come "l'eccesso dei tangibili" (ἡ δὲ τῶν ἀπτῶν ὑπερβολή 17-18), "distrugge l'animale" (φθείρει ... τὸ ζῶον 18-19). Un'interazione che uccide non può che essere un'interazione fisica<sup>19</sup>: l'interazione tra sensorio del tatto e tangibile eccessivo è dunque interazione fisica. Ma l'interazione tattile eccessiva differisce da quella

---

Ar. escluda il mutamento corporeo dalla sensazione (giusto ribattere con Sorabji 1992, p. 211, che 403a7 pone chiaramente come necessario al sentire un processo corporeo). Nel tentativo di platonizzare Ar. Simplicio nega che la sensazione sia moto perché due moti contrari al contempo sono impossibili, mentre possiamo percepire i contrari al contempo (*in 426b29*: 198, 33-199, 1); ma Γ 2 pone il problema di come sentiamo al contempo i contrari (4.2) appunto come problema su come possiamo subire moti contrari al contempo: se Ar. non avesse creduto che la sensazione è un moto, non avrebbe posto questo problema.

<sup>18</sup> λύεται ὁ λόγος· τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις: "si dissolve il rapporto: e questo era il senso" (B 12, 424a30-31). Una cosa che perde l'essenza cessa di esistere, e del sensorio l'essenza è il senso; onde la perdita del senso determinata dall'eccesso del sensibile è distruzione del sensorio: "infatti l'eccesso di ogni sensibile elimina il [rispettivo] sensorio" (435b15 παντὸς μὲν γὰρ ὑπερβολὴ αἴσθητοῦ ἀναιρεῖ τὸ αἴσθητήριον). Ward 1988, sostiene che in questi casi la capacità dell'organo vada persa solo temporaneamente; ma basta aver parlato con reduci di guerra o gente scampata a incendi per sapere che l'eccesso di calore devasta la pelle e la rende insensibile in modo irrimediabile.

<sup>19</sup> Che la morte del corpo sia un processo corporeo, credo sia autoevidente.

appropriata solo per l'intensità del tangibile: anche quella normale sarà dunque interazione fisica. E la diversa pericolosità dell'interazione tattile rispetto a quella sensoria non tattile sta solo nel coinvolger l'una la capacità fondamentale dell'animale, l'altra una capacità non fondamentale: *non* nel fatto che l'una comporti processi fisiologici, l'altra no. Anzi il ragionamento di Ar. implica che *se* l'udito fosse essenza dell'animale, a uccider l'animale sarebbe l'eccesso dell'udibile, perché il principio in gioco (15) è lo stesso. Attribuendo la debita consequenzialità all'argomento in Γ 13, 435b4ss. vediamo che per Ar. l'atto del senso richiede un mutamento dell'organo<sup>20</sup>.

### 2.5 Cos'è la medietà sensitiva?

Ar. neppur distingue nella sensazione il lato fisiologico dal cognitivo. Allora cosa distingue l'interazione sensoria tra animale e ambiente da quella non sensoria?<sup>21</sup> Ar. nega sensibilità alle piante e alle ossa e ai peli animali perché (διὰ τοῦτο 435a24, b1) “sono di terra” (ὅτι γῆς ἐστίν a25, b1): nella loro costituzione un elemento prevale sugli altri, impedendo la medietà (μεσότης 435a21). Il senso dipende da una medietà risultante dal comporsi di vari elementi e delle loro qualità. Ar. non esplicita la teoria del rapporto tra sensorio, senso e sensibile sottesa al concetto di *medietà*<sup>22</sup>. Abbozzo qui

---

<sup>20</sup> Un argomento (pur se a mio avviso non svolto con la sufficiente spregiudicatezza) cui il mio è simile, mi sembra quello di Sisko 1996, pp. 144, 146. Everson 1997 considera in via generale che la sensazione è un processo naturale, e per Ar. tutti i processi naturali richiedono mutamenti materiali (pp. 8, 107): trovo l'argomento convincente, ma forse non convincerebbe (come troppo generico) critici di Ar. che si propongono come esplicito obiettivo quello di coglierlo in fallo.

<sup>21</sup> Un utile riassunto di questa annosa controversia è in Rapp 2001, pp. 70-74.

<sup>22</sup> L'interpretazione di Sorabji lascia irrisolta una questione importantissima: “I have taken Aristotle's point to be that being acted on by heat without receiving air or other matter is a *necessary* prerequisite for perceiving heat [...]. This at once makes relevant the question: is it also *sufficient* for perceiving heat [...]? [...] Air, for example, can be made smelly (424b12-16), and he means, I am sure, without taking on cheesy matter. This, of course, shows that being affected by odour without receiving matter is *not* sufficient for exercising the sense of smell” (pp. 217-219). Quindi Ar., per Sorabji, non ha dato un criterio

una mia ipotesi, in base a cui l'idea di *medietà* sarebbe pertinente, e che potrebbe spiegare i tratti fondamentali della teoria della percezione di Ar.<sup>23</sup>

Ar. potrebbe aver ipotizzata una corrispondenza biunivoca tra singoli sensibili propri e singoli stati del sensorio centrale: al rosso carminio (RC<sub>1</sub>) corrisponderebbe lo stato RC<sub>2</sub>, al blu oltremare BO<sub>2</sub>, eccetera. RC<sub>1</sub> esterno produce RC<sub>1</sub> nella pupilla, che produce RC<sub>2</sub> nel cuore<sup>24</sup>, ἀσθημα relativo a

---

per distinguer l'alterazione sensoria dall'ordinaria (stesso problema ha Slakey [1961] 1993). In 424b16-17 Ar. chiede (o esclama?): “cos'è dunque l'annusare oltre al patire qualcosa [*int.* a opera del sensibile]?” (τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁσμάσθαι παρὰ τὸ πάσχειν τι;). Per Sorabji la domanda resta irrisolta: “The implication is that exercising smell is partly a matter of being affected by odour, but it is also something else besides (*para*). [...] This word implies that exercising smell has two aspects. If no physiological process were needed [cf. Burnyeat 1992], there would be no room for two aspects. [...] Aristotle's answer to the question, ‘what is exercising smell besides?’ may be to us disappointing. He is only able to say that it is perceiving [cf. b17]” (p. 219). Tolto dal sentire il moto nell'organo quanto resta è ... il sentire! Il moto dell'organo non è per Sorabji sensazione, ma solo sua preconditione: cosa sia per Ar. il sentire resta, per Sorabji, misterioso.

<sup>23</sup> Quando ideai la mia interpretazione non ero a conoscenza di quella di Ward (1988, pp. 222, 224) e di Silverman (1988, pp. 275, 279); nel prender le distanze da questi studiosi su dettagli, do per inteso che il quadro generale di riferimento è (mi pare) lo stesso. Bynum [1987] 1993 interpreta in un modo che non riesco a comprendere se sia analogo al mio o a quello di Sorabji.

<sup>24</sup> Nel parlar del colorarsi della pupilla Ar. potrebbe riferirsi al rispecchiarsi del visto nella pupilla di chi vede: la traduzione da RC<sub>1</sub> a RC<sub>2</sub> avverrebbe allora tra pupilla e cuore; ma il tatto non ha l'analogo del trasparente, poiché la carne non è priva di qualità tangibili e chiunque tocchi una cosa secca può sperimentare che il dito non diviene secco nello stesso grado della cosa toccata: v'è almeno un senso per cui la prima traduzione avviene nel sensorio periferico. Ar. può aver pensato che la differenza del grado di calore o umidità del sensibile rispetto alla carne induca in essa una variazione di grado proporzionale a quella: se tocco due cose, una la cui temperatura è (mi esprimo in termini moderni) di 4° superiore alla mia, l'altra la cui temperatura lo è di 2°, la temperatura della carne si alzerebbe nel primo caso del doppio rispetto al secondo, senza alzarsi rispettivamente di 4° e 2°; perciò non percepiamo cose con gradazioni tangibili identiche a quelle del nostro corpo (424a2-5): 4° : 2° : 0° = a : a/2 : 0. Ma in nessun caso (neppur nella vista) il sensorio esterno assume la stessa gradazione sensibile del sensibile<sub>1</sub>: ne assume sempre una corrispondente; e l'ipotesi

RC<sub>1</sub>: il cuore non diviene rosso<sup>25</sup>; ma se essere RC<sub>1</sub> è occupare una data posizione nella scala cromatica, divenir RC<sub>2</sub> sarà, per il cuore, qualificarsi in un dato modo, diverso da quelli in cui si qualifica per l'azione di altri colori<sup>26</sup>: alla scala cromatica esterna (colori<sub>1</sub>) corrisponderà la scala di qualificazioni che il cuore assume per l'azione dei colori<sub>1</sub> attraverso l'occhio (colori<sub>2</sub>); la corrispondenza tra colori<sub>1</sub> riconosciuti dal vedente e colori<sub>2</sub>, se è biunivoca o quasi (2.6), spiega l'abilità visiva<sup>27</sup>. Se l'azione del sensibile provoca nel sensorio alterazioni eccedenti la scala, il sensorio è danneggiato o disturbato (2.4). La medietà è il punto medio della scala dei sensibili<sub>2</sub>, la distanza dal quale di un sensibile<sub>2</sub> ne indica la congruenza con un sensibile<sub>1</sub> invece che con altri<sup>28</sup>. Le piante non sentono perché la loro costituzione materiale non dà luogo al punto medio: si riscaldano e si

---

formulata per il tatto varrà per i sensi tutti. Avremo quindi sempre tre stadi: (1) sensibile esterno (sensibile<sub>1</sub>); (2) gradazione, proporzionale al sensibile esterno, assunta dal sensorio periferico; (3) un corrispondente stato del cuore (sensibile<sub>2</sub>: ἡ ἀσθησιμότης), potenziale (se vaga per il corpo trascinato dal flusso sanguigno: II.7) o attuale (se giunge al cuore). 1 e 2 sono omogenei, differendo per gradazione quantitativa; lega invece 1-2 e 3 una corrispondenza funzionale. A impedir il sentire a chi dorme è un'affezione cardiaca (SV. 458a25-32: II.2): l'arrivo dell'impulso al cuore è parte integrante del sentire (*contra* Block 1988, p. 242; e *contra* Rapp 2001, p. 88, che pone nel cuore solo la sensazione di sentire, non la sensazione primeva); e al cuore si riferirà 424a24 ἀσθητήριον δὲ πρῶτον: così Rodier e Ross; non al periferico come per Hicks e Movia. Ottimo sull'argomento è Fortenbaugh 1968, pp. 88-89.

<sup>25</sup> La materia che non è accolta è appunto il colore fisico (Silverman 1988, p. 285).

<sup>26</sup> L'occupare una data posizione nella scala cromatica è λόγος di RC<sub>1</sub>: ciò che definisce RC<sub>1</sub> come quel tale colore che è. In B 12, 424a31 (2.4) e Γ 2, 426a28-b6 è detto λόγος il rapporto tra i componenti materiali del sensorio: la medietà sensitiva che definisce il tipo di sensorio di cui si è dotati. Non bisogna confondere tra loro questi due usi di λόγος.

<sup>27</sup> Il sensibile agisce sul sensorio κατὰ τὸν λόγον (B 12, 424a24: 2.2): gli fa assumere una posizione nella scala dei sensibili<sub>2</sub> corrispondente alla propria tra i sensibili<sub>1</sub>. Ar. avrà spiegato tale corrispondenza ponendo che le specie hanno sensori adatti ai loro ambienti.

<sup>28</sup> Modrak rigetta l'interpretazione letterale della medietà perché il trasparente oculare sarebbe privo di qualità rispetto a cui quelle viste si distinguerebbero ([1987] 1989, p. 59). Ma anche la trasparenza è gradiente da cui le qualità delle cose posson differenziarsi. Come infatti non sentiamo temperature uguali alle nostre, così non vediamo le cose trasparenti.



raffreddano; ma tale mutamento non indica un altro da sé: senza lo standard non vi può esser diversità dallo standard corrispondente alle varietà del sensibile<sub>1</sub><sup>29</sup>. L' $\alpha.\mu\alpha$  è un potenziale d'alterazione che tornando al cuore si riattualizza come suo stato; ereditando<sup>30</sup> i poteri causali dell' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$ , è un sensibile<sub>2</sub>.

Il senziente è una grandezza (B 12 424a26  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ): un corpo; ma il senso, essere del sensitivo, non lo è: è una capacità ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  28) del corpo consistente in un rapporto ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  27-28, 31) tra i componenti materiali dell'organo che determina il tipo di sensori di cui si è dotati, dunque il tipo di sensazione che si può esercitare e il tipo di vita che si può condurre.

**2.6** Riassumo il discorso fin qui svolto. Ar. crede che le specie viventi si realizzino in corpi adatti a viver in date nicchie ecologiche: il perché di ciò è per lui oggetto di indagine non biologica ma metafisica<sup>31</sup>. Le specie animali, diversamente dalle piante, hanno corpi dotati di parti<sup>32</sup> che, oltre a interagire con l'ambiente come le altre parti e gli altri corpi, subiscono l'azione di certi caratteri degli oggetti (luce, colori, suoni, odori, sapori, qualità elementari<sup>33</sup>)

---

<sup>29</sup> Sorabji 1992, p. 217, e Rapp 2001, p. 74, spiegano l'insensibilità delle piante col fatto che esse riceverebbero caldo e freddo solo accogliendo aria calda o fredda; ma se subire senza materia l'azione di cose materiali fosse subire l'azione di qualità senza trasfusione di materia, ne concluderemo che per Ar. se scaldo il mio letto col dormirci dentro ho trasfuso pezzi di me stesso nel letto, oppure (se ciò non accade) che il letto percepisce il mio calore.

<sup>30</sup> Con qual fedeltà, dipende dal mutamento dovuto alla turbolenza sanguigna (**II.7.2**) e dall'incontro con altri moti percettivi, cioè con altri potenziali di alterazione: cf. **II.8.2**.

<sup>31</sup> Solo con Darwin (1859) l'adattamento diverrà oggetto di indagine biologica.

<sup>32</sup> Sensori periferici, cuore, vene e arterie che collegano questo a quelli.

<sup>33</sup> Da *GC.* e da *Sens.* 2-5 risulta che la natura dei sensibili non è definita con riferimento alla sensazione: Ar. la caratterizza in termini che noi diremmo "fisico-chimici" (cf. Everson 1995, pp. 268, 282). È invece la natura dei sensi a esser definita con riferimento ai sensibili (B 7-11). B 11, 423b29 rinvia, circa i tangibili, forse esplicitamente a *GC.* B 2-3 (Hicks, *ad b28*). Perciò non condivido l'idea di Modrak ([1987] 1989, pp. 58, 198) secondo cui una qualità sensibile è "a phenomenal feature; [...] a property that a physical object possesses qua object of perception". Certo: il sensibile (p.es. il suono) è tale in quanto *può* esser

anche in modo a loro peculiare: sono tali che<sup>34</sup> la scala degli stati che per la loro azione assumono corrisponde biunivocamente<sup>35</sup> a quella delle varietà (διαφοραί: 423b27) dei caratteri stessi<sup>36</sup>; tali varietà sono i sensibili propri;

---

sentito; ma Ar. non pone due enti: sonoro (ente fisico) e suono (carattere fenomenologico del sonoro rispetto ai senzienti); ne pone tre: sonoro (oggetto o evento fisico: animale, aria, colpo inferto dalla lingua all'aria), suono (impulso fisico inferto dall'oggetto all'aria e dall'aria al senziente), audizione (effetto dell'impulso fisico sul senziente). Ar. distingue il suono (sensibile) dalla sua udibilità (accidente del suono conseguente alla sua natura fisica e alla presenza nel mondo di esseri dotati di sistemi fisiologici atti a subirne l'azione in un certo modo), così come distinguiamo l'uomo dal fatto che può figliare (accidente dell'uomo conseguente alla sua natura fisica e alla presenza nel mondo di donne). Includere (come fa Modrak) nella definizione di *suono* il riferimento al fatto che è *udito* equivale a porre nella definizione di uomo un riferimento all'esistenza di donne (simile mi pare l'argomento di Silverman, che si richiama all'illeggittimità di definire proprietà di corpi riferendosi a loro relazioni con altri corpi: 1988, pp. 271-273, 280, 284). Dalla definizione di suono deve invece potersi dedurre che è *udito se raggiunge un orecchio*, come dalla definizione di uomo come atto tra l'altro a generare si deduce che *diviene padre se ha regolari relazioni sessuali con donne*.

<sup>34</sup> Everson 1997 nota giustamente che se la sensazione non richiedesse mutamento fisico non ci sarebbe alcun bisogno di sensori composti della materia adatta (pp. 83, 86).

<sup>35</sup> Illuminante il parallelo di Ward: “the relation of the stimulated sense-organ and the sensible object is similar to the relation of, say, a polar projection map and the terrain it maps, as opposed to, say, a physical relief map and what it maps, in that the sense-organ resembles the sensible object analogically but not qualitatively” (p. 230, n. 10).

<sup>36</sup> O almeno delle varietà pertinenti ai fini vitali dell'animale. La difficoltà di verificar il grado di corrispondenza tra scala dei sensibili<sub>1</sub> e quella dei sensibili<sub>2</sub> spiega forse i dubbi di Ar. sulla fallibilità (minima o nulla? cf. Γ 3, 428b19) dei sensi circa gli ἴδια. Probabilmente Ar. pensò le due scale come continue: lo è quella dei sensibili<sub>1</sub> (nei generi sensibili le specie intermedie risultano da diversi gradi di mescolanza dei contrari: 4.4; e i rapporti numerici in cui i contrari possono mescolarsi sono infiniti); se quella dei sensibili<sub>2</sub> fosse discreta vi sarebbero infiniti sensibili<sub>1</sub> cui non corrispondono sensibili<sub>2</sub> negli intervalli tra i pochi cui un sensibile<sub>2</sub> corrisponde: e l'errore, nell'ἀσθησις dei propri, sarebbe regola. Il decader del colore<sub>2</sub> che vediamo<sub>2</sub> chiudendo gli occhi, distolta la vista dal sole (*Ins.* 459b13ss.) è descritto (se μεταβάλλει in b16 ha senso tecnico) come se constasse d'una serie continua di stadi; essi sono i colori<sub>2</sub>, di cui 16-17 nominerebbe solo le specie: *Ins.* 459b13-18 quindi suggerisce che i sensibili<sub>2</sub> siano un continuo. L'alterazione è specie del μεταβάλλειν (*Phys.*

assumere lo stato corrispondente a una varietà, è sentire<sup>37</sup>; la capacità di assumere un tale stato sarebbe il senso<sup>38</sup>; lo stato assunto sarà l' $\alpha.\mu\alpha$ <sup>39</sup>.

---

E 1, 225b8), infinitamente divisibile come la grandezza in cui si dispiega ( $\Gamma$  7, 207b24); la grandezza in cui si dispiega il mutamento di colore<sub>1</sub> è la serie infinitamente divisibile dei rapporti numerici tra contrari da cui risulterebbero (*Sens.* 448a8-9) i colori intermedi: cui appunto corrisponde quella dei sensibili<sub>2</sub> in cui si dispiega il mutamento dell' $\alpha.\mu\alpha$ .

<sup>37</sup> Purché si assuma lo stato a causa del sensibile<sub>1</sub> corrispondente (**2.9**). Se la mia tesi è corretta, la sensazione elementare è già per Ar. cognizione di oggetti del mondo (qualità); Beare ([1906] 1992, p. 287) pone che a dar riferimento al mondo alla  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  degli ἴδια sia la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di κούρα e κ.σ. Modrak concede valore conoscitivo alla  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice ma lo svincola dal mutamento corporeo: attribuisce agli oggetti fisici “two closely related dispositional properties – the power to bring about a temporary change in the medium and the organ and the power to bring about a perception in the percipient” ([1987] 1989, p. 58); tale dualità manca in Ar.; *sentire* e *subire quel dato mutamento nell'organo* sono non due eventi ma lo stesso: sviluppando la locuzione “subir quel dato mutamento nell'organo” con lo specificare i tipi di mutamento e organo in questione, e il loro legame funzionale con la vita dell'animale e con l'ambiente, avremo una teoria del sentire, che ne esprime accidenti propri ed essenza; se subire quel mutamento nell'organo fosse un evento diverso dal sentire (pur se a esso “strettamente legato”) la teoria del mutamento dell'organo non sarebbe teoria del sentire. Wedin 1988, pp. 40-41 nega intenzionalità a eventuali creature senza φ.ία: solo la φ.ία permetterebbe agli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  elementari di assumere valori informativi per l'animale, nel quadro della percezione complessa. Ma l'intenzionalità delle φ.ίαι dipende, per tutte e tre le categorie di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ , da quella delle sensazioni da cui discendono ( $\Gamma$  3, 428b17 καὶ ... ψευδῆ pone un carattere che la φ.ία ha in virtù del nesso causale con l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  primeva: **I.4**).

<sup>38</sup> Se la mia ricostruzione è giusta, per Ar. la verità o falsità degli atti sensori è semplice (incomposta) e non proposizionale: sta solo nel reagir selettivamente in modo appropriato o meno a dati caratteri dell'ambiente. Turnbull 1988, p. 324 vede che l' $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  di propri è pre-predicativa; ma aggiunge: essa “is neither true nor false in the sense of a judgement, and hence is not mistaken about its object”; per Turnbull può errare solo un atto di giudizio, e *perciò* la sensazione dei propri sarebbe immune da errore. Ma (1) i sogni non sono atti di giudizio (**II.8**), eppure sono per Ar. il paradigma dell'errore (**I.3.8**  $\Gamma$  3, 428a15-16, e **II**): si erra anche con facoltà inferiori al giudizio; (2) seppur con tali facoltà non si errasse perché esprimono atti pre-predicativi, da tale ante-predicatività seguirebbe (se mai) non che i loro atti sono sempre veri, ma che sono né veri né falsi. Cosa distingue l' $\alpha.\mu\alpha$  di blu dal  $\phi.\mu\alpha$  di blu? Sempre di blu<sub>2</sub> si tratta: ma nel primo caso c'è un blu<sub>1</sub> che lo causa, nell'altro il blu<sub>1</sub>

2.7 Un difetto della mia ipotesi è l'assenza di riscontro esplicito; ma è un difetto di ogni possibile ipotesi su questo tema: Ar. non spiega cosa sia il cogliere le forme sensibili senza materia. Né si può evitare di affrontare questo cardine della sua teoria del senso. Si può solo congetturare qual fosse la sua teoria, e valutare se il testo si accorda con quanto avrebbe dovuto scrivere se avesse sostenuto la tesi che gli attribuiamo. Ciò richiederebbe un volume *ad hoc*: mi limito qui a due punti cardinali. Il senso discrimina (*APo.* B 19, 99b35 κριτικήν); nella mia ipotesi, ciò significa che il cuore assume diversi α.ματα per le diverse azioni dei vari sensibili<sup>40</sup>: se diviene bianco<sub>2</sub> asserisce il bianco<sub>1</sub> ed esclude gli altri colori<sub>1</sub><sup>41</sup>. L'atto del senso è un

---

non è più presente (I.4); al blu<sub>2</sub> dà verità o falsità l'affidabilità o meno del suo riferimento alla presenza del blu<sub>1</sub>: alla natura del blu<sub>2</sub> sono intrinseche ambo le possibilità.

<sup>39</sup> L'α.μα non è oggetto della sensazione, ma stato mediante cui si sente l'α.τόν. Wedin 1988, p. 35 propone due alternative: “it is a sufficient condition of S's perceiving of O that the causal process reach the starting point [*int.* il cuore] [...]. This is so because at that point S either (i) has an αἴσθημα (is in a perceptual state) that is the result of the causal process or (ii) has such an αἴσθημα and *in addition* is aware of it”. Wedin si decide per *ii* (p. 35) in base a *SV.* 454a9-11 (*inf.*), che però può interpretarsi anche secondo la *i* (*inf.*), e a *Ins.* 461b3-5, dove alla sensibilità centrale sembra attribuito un giudizio (4 φησίν: **II.8.3**); ma, presa alla lettera, la frase dice niente di meno che la sensazione *parla* (!): è chiaro che non va presa alla lettera (cf. 431a8 ὁμοίον), e che Ar. usa *verba dicendi* in senso lato, per indicare il κρίνειν sensorio (2.7). La *ii* non solo non è l'unica possibile interpretazione di *SV.* 454a9-11, ma non spiega come il moto fisiologico si leghi all'atto cognitivo, o lo fa invocando la funzione sensoria globale e confondendo il sentire con l'accorgersi di sentire.

<sup>40</sup> E per ciascun sensibile<sub>1</sub> assume *un* solo stato tra i vari che può assumere; κρίνειν non implica 'giudizi' o proposizionalità: in Hom. E 501 è l'atto di separar il grano dalla pula col ventilabro. Cf. Graeser [1978] 1979, p. 87 e Kal 1988: “it is preferable to translate κρίνειν as ‘to distinguish’” (p. 149, n. 7 con raccolta di equivoci teorici dovuti a quello linguistico).

<sup>41</sup> *Metaph.* Γ 5, 1010b18-19: ἐκάστη [αἴσθησις] ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτε φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν (“ciascun [senso] nello stesso tempo sulla stessa cosa giammai dice insieme che sta *così* e *non così*”). Ogni colore diverso dal bianco è un non bianco: la vista non può asserire insieme *bianco*<sub>1</sub> e *arancione*<sub>1</sub>. La mia ipotesi spiegherebbe come mai: essa non può divenire assieme *bianca*<sub>2</sub> e *arancione*<sub>2</sub>.

*certo* moto dell'anima tramite il corpo<sup>42</sup>: attualizzarsi tramite il corpo di una delle capacità di cui l'anima consta e che dell'anima sono 'parti' (II.6.1). Mosso un costituente, è mosso (relativamente a esso) ciò di cui è costituente: mossa una capacità costitutiva dell'anima, è mossa l'anima; l'attualizzarsi della potenza è *come* un suo moto<sup>43</sup>: l'atto del senso è *come* un moto del senso, di una delle potenze di cui l'anima consta, quindi dell'anima stessa. La mia ipotesi pone l'atto cognitivo come inscindibile dal moto del sensorio, e intende l'ilemorfismo di Ar. nel suo senso più pieno<sup>44</sup>.

**2.8** L'ipotesi ora avanzata concerne il cogliere le forme sensibili senza la materia per tutti i sensi. Vi è poi il mezzo esterno, pertinente ai soli sensi a distanza. *Sens.* 6 affronta i problemi posti dalla sua presenza. Che il suono viaggi, lo prova il suo deformarsi nel mezzo (446b6-9); il suo deformarsi in modo diverso nelle varie parti del mezzo porta a distinguere il sensibile *S* (fonte sonora) dagli impulsi *k* (κίνησεις a21) da *S* indotti nel mezzo, che

<sup>42</sup> *SV.* 454a9-10: κίνησις τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς. Cf. *Phys.* 244b11-12.

<sup>43</sup> B 4, 416b2 descrive il trapasso da inazione a ἐνέργεια come un μεταβάλλειν: l'attualizzarsi della sensazione può esser detto μεταβάλλειν; μεταβολή che non è trapasso da essere a non essere assoluto o viceversa è κίνησις (*Phys.* E 5, 229a31-32); il trapasso del senso dall'inazione all'atto non è trapasso da essere a non essere assoluto né viceversa: è κίνησις. Che tipo di κίνησις? un'alterazione; e se l'alterazione in cui consiste la sensazione è ἀλλοίωσις τις (416b34), distinta da quella ordinaria, tale peculiarità della sensazione rispetto alla specie *alterazione* si estenderà anche al modo in cui la sensazione si pone rispetto al genere *movimento*, di cui *alterazione* è specie: perciò *SV.* 454a9 κίνησις τις. È così risolto il dubbio di Ward: "it is hard to see how the sense-faculty itself admits of being affected by the sensible object" (1988, p. 230, n. 23).

<sup>44</sup> La famosa provocazione di Burnyeat 1992 su questo punto della psicologia di Ar. ha dato luogo alle più varie risposte: un riassunto della controversia è in Rapp 2001, p. 73. Le soluzioni proposte al *mind-body problem* in Ar., numerose come gli interpreti, in genere vedono in *An.* una via media tra mentalismo e fisicalismo o tra rappresentazionalismo e realismo (tipica soluzione di compromesso, con gli inevitabili pregi e i difetti, è Modrak [1987] 1989, p. 58). A mio parere il dibattito è viziato dall'assunto errato che Ar. ponga, a distinzione cardinale della psicologia, un analogo dell'attuale distinzione mente-corpo (5).

giungono al senziente dopo del tempo. Senzienti diversi occupano diverse parti del mezzo (b20  $\chi\omega\rho\iota\varsigma \ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha\varsigma$ ); ma una cosa unica ( $\tau\acute{o} \dots \ \acute{\epsilon}\nu \ 20$ ) non può esser separata da se stessa (21  $\chi\omega\rho\iota\varsigma \ \acute{\alpha}\nu \ \alpha\upsilon\tau\acute{o} \ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \ \acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\alpha\iota$ ): in parti diverse del mezzo non può giungere lo stesso  $k$ . Due senzienti non possono allora sentire lo stesso  $S$ ? La distinzione tra impulso (odore:  $k$ ) e oggetto (incenso:  $S$ ) che gli dà luogo ( $\kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\alpha\nu\tau\omicron\varsigma \ 21$ ) risolve l'aporia. Un pezzo d'incenso profuma identicamente parti diverse d'ambiente; il profumo di una parte è identico *qua* profumo a quello delle altre, ma ne differisce ἀριθμῶ perché profumo di parti diverse; senzienti diversi, in diverse parti d'ambiente, sentono profumi diversi ἀριθμῶ, identici εἴδει<sup>45</sup>: identici in ciò che li qualifica come profumi. Le parti d'ambiente  $a_i$  e  $a_{ii}$ , percorse dalle alterazioni  $k_i$ ,  $k_{ii}$  provenienti dallo stesso  $S$  e identici per specie, assumono le qualità cui  $k_i$  e  $k_{ii}$  danno luogo, ereditandole (salvo che nel caso della vista: 446b27) dalle parti precedenti nel tragitto di  $k_i$ ,  $k_{ii}$ . Infine al mio sensorio giunge  $k_i$ , al tuo  $k_{ii}$ . A indurre  $k_i$ ,  $k_{ii}$  nei sensori (a trasmettere loro le qualità cui  $k_i$ ,  $k_{ii}$  danno luogo) sono le parti d'ambiente a loro prossime; ma non sentiamo parti d'ambiente, né  $S$ , fonte del profumo: sentiamo odori giunti da  $S$  nel mezzo fino a noi, la cui azione sulle narici le qualifica; altera infatti le narici né l'aria *qua* aria, né l'incenso *qua* incenso (non è l'odore a definire le nature di aria e incenso), ma la qualità dell'incenso che, chiamata in causa, spiega univocamente<sup>46</sup> i mutamenti  $k_i$ ,  $k_{ii}$  indotti nei nostri nasi<sup>47</sup>.

**2.9** Unifico ora la mia proposta ermeneutica sulla teoria del senso di *An.* con quanto detto su *Sens.* 6. Le cose materiali hanno varie proprietà; ad

<sup>45</sup> 446b23-24: τοῦ δὲ δὴ ἰδίου ἑτέρου ἀριθμῶ [αἰσθάνονται 23] εἶδει δὲ τοῦ αὐτοῦ (“il sensibile proprio [lo percepiscono] diverso per numero, identico per specie”).

<sup>46</sup> Causa della statua è Policleto non *qua* Policleto (individuo dotato di un indeterminato numero di qualificazioni) ma lo *scultore* Policleto (*Phys.* B 3, 195a32-35), poiché riferiamo la creazione della statua al possesso della scultura da parte di Policleto. Allo stesso modo è sentito il primo motore del mezzo (*Alex. in Sens.* 6, 130, 11-12): l'incenso *qua* profumato.

<sup>47</sup> Se nel mezzo vi sono altri odori che, uniti a quello d'incenso, causano un mutamento al naso di cui non è causa *per se* la proprietà dell'incenso, non percepiamo quella proprietà.

alcune (sensibili<sub>1</sub>)<sup>48</sup>, dovute alla loro materia, certe parti dei corpi animali (sensori esterni) reagiscono assumendo stati a esse omogenei, corrispondenti in base a una proporzionalità<sup>49</sup>. Tali stati sono definiti dall'anello della catena causale da cui risultano, la cui menzione spiega la loro natura<sup>50</sup>. A seconda della costituzione dell'organo considerato, è causa rilevante dello stato acquisito un colore, un suono, un odore, un sapore, un tono di caldo, freddo, umido, secco<sup>51</sup>. In condizioni sfavorevoli lo stato del sensorio esterno ha causa e natura indeterminate. Tra sensorio esterno e interno lo stato indotto in quello dal sensibile<sub>1</sub> è tradotto (non si sa come) in impulso atto ad alterar l'altro: a indurvi lo stato ( $\alpha.\mu\alpha$ ) corrispondente a quello del primo, in base a una corrispondenza biunivoca (o quasi: **2.6**) tipica della specie animale in questione. Tale stato è qualità; acquisirlo, è alterazione<sup>52</sup>. L' $\alpha.\mu\alpha$  risultante dal processo può, come altri *qualia* fisici, perpetuare i propri effetti: trascorsa la sensazione da cui risulta, resta nelle vene come

---

<sup>48</sup> Alla domanda di Graeser “Must the αἰσθητά then be considered as mental entities solely?” ([1978] 1979, p. 75) va risposto non solo che gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  non sono “esclusivamente entità mentali”, ma che non lo sono affatto. Cf. Silverman 1988, pp. 280, 284, Everson 1995, pp. 273, 292.

<sup>49</sup> Per Ward (1988, p. 227) “what affects the sense in perceiving is not the color itself, not the three parts light to two parts dark, but the ratio 3:2” Ma se il 3/2 non si istanziasse in bianco e nero non potrebbe affatto esser visto: per Ar. ciò che vediamo non sono rapporti matematici, ma colori che intrattengono tra loro siffatti rapporti.

<sup>50</sup> La spiegazione data da Ar. della  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  elementare è causalista: Rapp 2001, p. 78.

<sup>51</sup> È la struttura dell'occhio a far sì che il cuore reagisca ai colori; l'occhio è poi ricettore di colori a uso del vivente (l'occhio d'un defunto non è occhio): chiamar in causa occhi è chiamar in causa colori e visioni esercitate da animali vivi; chiamare in causa il cuore non implica l'una né l'altra cosa (vi sono animali ciechi): perciò sede della vista è l'occhio, non il cuore (426b8-9: 8 ἐκάστη allude ai vari singoli sensi, e ai rispettivi sensori).

<sup>52</sup> Il senso è natura dell'animale, e la natura è definita dall'atto: l'atto del senso è, per l'animale, pienezza della sua natura, dunque *alteratio perfectiva*: “Während bei der ersten Art von Veränderung eine Eigenschaft durch eine entgegengesetzte Eigenschaft verdrängt wird, verwirklicht sich bei der zweiten Art lediglich eine schon zuvor vorhandene Fähigkeit; vorin diese Fähigkeit besteht, kann nur unter Bezugnahme auf die entsprechende Wirklichkeit (*energia*) beschrieben werden” (Rapp 2001, p. 70).

φ.μα (II). Come un vortice è un modo in cui l'acqua mulina, così il φ.μα è un modo in cui il sangue si altera, che può tornare al cuore (II.7) e a esso trasmettersi; il ri-alterarsi del cuore secondo questo moto è un atto simile a quello da cui il moto risultava. In base a quest'ipotesi di lavoro circa la teoria di Ar. sul senso, vengo alla sensazione accidentale e dei κοινά.

### 3. La percezione complessa in *An.* B 6, Γ 1-2

**3.1 *Theæt.*** 184e8-185a2 pone l'impossibilità di percepire con un senso ciò che è percepito con un altro (δι' ἑτέρας). Se penso qualcosa di comune (c5 κοινόν) a oggetti di sensi diversi (p.es. *che* blu e dolce *sono due*), ciò non è colto con la vista (perché riguarda il dolce, colto col gusto, e che la vista non coglie) né col gusto (per il motivo speculare): con cosa lo colgo? Tolti i sensi singoli, che si servono di organi corporei (184b8-10), solo "l'anima mediante se stessa" (185e1 δι' αὐτῆς ἢ ψυχῆ) può farlo. Così Platone isola enti cogliere i quali non dipenderebbe dal senso<sup>53</sup>; senza ingerenza corporea sarebbe dall'anima conosciuto o opinato (187a7-8) *tutto* ciò che non ha struttura proposizionale *ed* è colto non dai sensi specifici. Ar. rifiuta questo criterio per distinguere senso e pensiero: *non tutto* ciò che è colto senza struttura proposizionale non coi singoli sensi è pensato; vi sono cose sentite (non pensate e senza struttura proposizionale) *non* colte coi singoli sensi: gli α.τά accidentali e comuni (κοινά), la cui sensazione supera i limiti da Platone imposti al senso. Ar. introduce l'idea in B 6, distinguendo la percezione complessa da quella semplice; Γ 1 tenta di fondarla ma il tentativo è aporetico; *Sens.* 7 (4) risolve l'aporia dando il fondamento<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Essenza, non essere, identico, diverso, uno, numero, somiglianza, dissimiglianza, pari e dispari, idee morali, la durezza del duro: 185a11-b5, c9-12, 186a7-10, 186b2-4.

<sup>54</sup> Ar. riconosce l'esistenza di oggetti comuni di sensazione, *poi* teorizza su come siano percepiti (Modrak [1987] 1989, p. 77). Beare rovescia il discorso ponendo ([1906] 1992, p. 285) che i κοινά son tali non perché comuni a più sensi ma perché propri del senso comune.



### 3.2 B 6, 418a11-12 abbozza cosa sia un sensibile proprio:

λέγω δ' ἴδιον μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι, καὶ περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι

Chiamo “proprio” [a un senso] ciò [a] che non è possibile sia sentito con un senso diverso, e [b] su cui non è possibile ingannarsi.

Questa formula non può essere una vera definizione. Infatti:

1) definire è indicare *un* tratto distintivo (*la* differenza specifica) della cosa rispetto al genere: qui ve ne sono due, il cui reciproco legame è oscuro;

2) sulla forza da attribuire alla *b*, Ar. è poco chiaro; 15-16 la glossa così:

οὐκ ἀπατᾶται ὅτι χρῶμα οὐδ' ὅτι ψόφος

non s'inganna [sul fatto] che è colore né che è suono

Ma per non ingannarsi circa il blu non basta riconoscerlo come colore: si deve coglierlo come quel particolare colore che è. B 6 non è una definizione dei sensibili: è solo un abbozzo, utile a schizzare il quadro in cui trattare i sensi specifici. Finché la natura dei sensi specifici è ignota, ignoriamo cosa li accomuni in un genere e li distingue dal senso dei comuni.

3.3 B 12 determina la natura del senso specifico *qua* tale: sussume sotto un concetto generale le descrizioni dei sensi specifici date in 7-11 (2); subito dopo (Γ 1-2) Ar. torna alla percezione complessa: c'è un sensorio proprio di un senso diverso dai sensi specifici, p.es. del senso che coglie i comuni? No: “neppure è possibile che vi sia un sensorio proprio dei comuni, che con ciascun senso percepiamo per accidente”<sup>55</sup>. A esempio di essi Ar. ripete (425a15) quelli enumerati in B 6 (moto, quiete, figura, grandezza, numero: 418a17-18): è chiaro che Γ 1 vuole qui affrontare il tema lì proposto. Ma notiamo dei cambiamenti: per B 6, 418a9 è κατὰ συμβεβηκός il modo in cui parliamo (1.1) di come percepiamo alcune cose; per Γ 1, 425a14-15 è

---

<sup>55</sup> οὐδὲ τῶν κοινῶν οἶόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός (Γ 1, 425a14-15). Susemihl (*apud Rodier ad 425a14*) e Torstrik (*apud Ross*, apparato) inseriscono prima di κατὰ συμβεβηκός un οὐ di cui nei MSS non v'è traccia. Io penso che il testo sia intelligibile senza correzioni (3.5).

κατὰ συμβεβηκός la percezione di altre cose, circa le quali B 6 diceva che usiamo *per se* il verbo “percepire” (418a8-9)<sup>56</sup>. In B 6 Ar. non ha una teoria del senso: la cerca a partire da come parliamo di ciò che indaga; in Γ 1 ha ormai una teoria del senso, e indaga come sentiamo. In base a B 7-11, i comuni risultano, in Γ 1, oggetti per accidente dei sensi particolari<sup>57</sup>.

Ma se li percepiamo *per se* (1.1) deve coglierli un senso<sup>58</sup>: un’αἴσθησις κοινὴ (425a27-28) qui posta come ente teorico ancora da individuare<sup>59</sup>.

### 3.4 Cosa la sensazione comune non è

ἀδύνατον ὅπου οὖν ἰδίαν αἴσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως· οὕτω γὰρ ἔσται ὡσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα. τοῦτο δ’ ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἴσθησιν, ἧ<sup>60</sup> ὅταν συμπέσωσιν ἅμα

<sup>56</sup> Brunschwig 1996, p. 211 vede qui un’antinomia. Ma c’è differenza tra l’ontologia proiettata dalla lingua comune e la scienza psicologica che Ar. vuol costruire.

<sup>57</sup> Rodier (*ad 425a15*) non integra οὐ perché crede con Simplicio (183, 1-4) che 425a15 esprima un’ipotesi che Ar. rifiuta, secondo cui i κοινὰ non sono colti *per se* dai cinque sensi bensì da un altro senso. Ma non vi sono marche testuali che indichino che questo *non* sia il parere di Ar. (purché quest’altro senso non sia inteso come un senso speciale: come invece fa Rodier *ib.*). Anche Ross (*ad 425a14-30*) rifiuta di integrare: κατὰ συμβεβηκός avrebbe senso diverso da quello di quando descrive la sensazione del figlio di Cleone (25-27); che percepir il tondo e percepir il figlio di Cleone siano per Ar. atti di diverso tipo, è certo: ma ciò che indaghiamo è perché li chiami allo stesso modo; se Ross crede che in comune abbiamo solo il nome, la sua esegesi equivale a rinunciare a spiegare. Analoga la posizione di Kal 1988, pp. 65, 145, n. 10. Hicks intuisce perché non serva integrare οὐ (*ad a15*): “sight is not affected by any of the κοινὰ as such [...] as it is affected by its κυρίως αἰσθητόν οἷον ἰδίον, colour. But (418a19 sq.) sight is affected by motion; [...] a special sense is affected by a κοινόν *per accidens*”. Anche Modrak (1981, p. 414) rileva che ogni senso speciale coglie i κοινὰ *per accidens*: a coglierli *per se* sarebbe la loro sinergia. Tale sinergia risulterà poi esser l’atto di una funzione unitaria (3.7).

<sup>58</sup> Così intendono il ragionamento Beare [1906] 1992, p. 283 e Modrak 1981, p. 420.

<sup>59</sup> Vedremo ora che il senso dei comuni non è un senso specifico (3.4), e perché (3.5); perché il rapporto tra sensibili propri e comuni non è come quello tra propri eterogenei e qual è il rapporto tra sensi specifici e κοινὰ α.τά (3.6); la modalità di tale rapporto (3.7).

<sup>60</sup> Hicks segue E nel leggere ἧ καὶ; SX hanno ἧ: da ciò Ross estrae ἧ.

γνωρίζομεν· εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἄλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἠσθανόμεθα, οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός· τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι. τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός. (425a20-28)

è impossibile che vi sia sensazione propria di uno qualsiasi di essi, p.es. del moto: infatti in tal caso sarebbe come [a] percepiamo ora il dolce con la vista. Ciò [accade] perché ci troviamo ad aver percezione di entrambi: in quanto, qualora [il dolce e un sensibile eterogeneo: p.es. il giallo] concorrano, insieme ne abbiamo cognizione; se no, [b] in nessun modo li percepiremmo, se non per accidente (p.es. [percepiamo] il figlio di Cleone, non che è figlio di Cleone ma che è bianco: a esso è capitato d'esser figlio di Cleone). Dei comuni abbiamo invece percezione comune, non per accidente<sup>61</sup>.

*b* è il caso in cui, volgendo lo sguardo a Laura, bianca, vedo il bianco, ma non m'accorgo che è Laura: vedo Laura, ma solo perché il suo bianco agisce sui miei occhi. In tal caso non c'è visione vera di Laura: Laura è vista solo accidentalmente. Il caso *a* non è quello in cui vedo del miele giallo, non mi accorgo che è miele e che è dolce, ma poiché il giallo che vedo è dolce vedo a mia insaputa una cosa dolce: se si riferisse a ciò, *a* non differirebbe da *b*. Poniamo dunque che *a* sia il caso in cui vedo giallo e m'accorgo che è miele e che è dolce. Se dei comuni vi fosse un senso proprio, diverso dai cinque specifici, accadrebbe, *vedendone* uno, ciò che capita (*a*) cogliendo con la vista il proprio del gusto. Ar. nega che ciò accada: tra sensazioni di bianco e cerchio il nesso non è come quello tra sensazioni di giallo e dolce<sup>62</sup>. Perché?

### 3.5 *La sensazione dei propri fornisce la materia a quella dei comuni?*

κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἑνός· ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει· ὥστε καὶ σχῆμα· μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα· τὸ δ' ἡρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι· ὁ δ'

---

<sup>61</sup> Kal 1988, p. 146, n. 10, attribuisce tale percezione non accidentale dei κοινά ai sensi singoli, citando 425b4-11: causa finale della pluralità dei sensi è la miglior apprensione dei κοινά (3.7); ma Ar. dice che i sensi particolari colgono i κοινά, non che li colgono *per se*.

<sup>62</sup> Così Beare [1906] 1992, p. 283.

ἀριθμὸς τῇ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίοις· ἐκάστη γὰρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθησις. (Γ 1, 425a16-20)

moto, quiete, figura, grandezza, numero, uno: [1] tutte queste cose infatti col moto le percepiamo; p.es. [2] [percepiamo] la grandezza col moto; onde [3] [col moto percepiamo] anche la figura (infatti [4] la figura è una grandezza); e [5] il fermo col non muoversi; e [6] il numero mediante la negazione del continuo, e [7] mediante i propri: [8] ciascuna sensazione infatti coglie un uno.

Questo luogo spiega (γὰρ 17) quello per cui “neppure è possibile che vi sia un sensorio proprio dei comuni, che con ciascun senso percepiamo per accidente” (3.3). Abbiamo qui tre cardini della teoria: perché dei κοινά non c’è sensorio proprio; come la αἰσθησις dei κοινά si leghi a quella dei propri; come le percezioni dei κοινά sono legate tra loro.

Dalla sintassi del passo si evince che: 1 è la tesi generale che spiega quanto precede, 2 adduce un esempio di 1, 3 pone una conseguenza di 2, 4 dice perché 3 segue da 2; 5 si coordina a 2, completando la spiegazione di 1; 6 completa 2; 7 esprime una tesi ausiliaria a 6, indipendente dalle altre; 8 spiega 7. Comincio da ciò che è più facile da congetturare. Se il mio dito percorre a velocità costante 10 cm di caldo e poi 5 cm di freddo, il cuore è caldo<sub>2</sub> (2.5) per un tempo doppio di quello in cui è freddo<sub>2</sub> (a prescindere dal fatto che io percepisca o meno i due intervalli di tempo)<sup>63</sup>. La prolungata percezione di qualcosa<sub>1</sub> carica il sensorio della corrispondente qualità<sub>2</sub> (*Ins.* 459b11-13): è lecito porre che per Ar. si accumuli circa il sensibile<sub>1</sub>, nel sensorio, impulso in quantità proporzionale al durare (*ib.* πολὺν χρόνον) della sensazione; se il mio dito scorre a velocità costante su 10 cm di caldo, poi su 5 cm di freddo, nel cuore si accumula una quantità di caldo<sub>2</sub> doppia della quantità di freddo<sub>2</sub><sup>64</sup>. Se i sensibili<sub>2</sub> non permangono cioè non accade<sup>65</sup>. Se i sensibili<sub>2</sub> permangono, e ciò accade, ma qualifica il sensorio sempre lo

---

<sup>63</sup> Scelgo un esempio di sensazione tattile appunto perché la esercitano tutti gli animali, anche quelli privi di percezione del tempo (che è dote solo di alcuni: *Mem.* 1, 449b28-30).

<sup>64</sup> Per non equivocare queste espressioni, si ricordi sempre che freddo<sub>2</sub> ≠ freddo.

<sup>65</sup> Vivrei un eterno presente, in cui la possibilità di percepire il moto è *a priori* preclusa.

stesso sensibile<sup>66</sup>, il suo verificarsi è irrilevante. Se i sensibili<sub>2</sub> permangono, e il sensibile<sub>1</sub> muta (passando dai 10 cm caldi ai 5 freddi), allora, pur non percependo il tempo, il cuore avrà selettivamente reagito (2.9) al mutare di sensibile e a due moti (lo scorrere del dito sul caldo, poi sul freddo) di diversa lunghezza<sup>67</sup>: avrò percepito due moti. Il cuore reagisce direttamente non a lunghezze, ma a reciproci moti di dito e lunghezze; senza muover il dito non avvertirei la lunghezza: dalla percezione del moto dipende quella della grandezza (2)<sup>68</sup>. Se sensibile<sub>1</sub> e dito sono fermi, nel cuore si accumula sensibile<sub>2</sub> in quantità identica a quella che vi si accumula se per ugual durata il dito scorre sullo stesso sensibile<sub>1</sub>: quanto a sensazione di  $\alpha$ .τά elementari, scorrer su un sensibile costante equivale a sostarvi<sup>69</sup>. Vi sono quindi tre casi: (a) il dito scorre sul caldo; (b) il dito sosta sul caldo; (c) il dito va da caldo a freddo; l'effetto sul cuore di  $c$  (caldo<sub>2</sub>, poi freddo<sub>2</sub>) è diverso da quello di  $a$ ,  $b$  (caldo<sub>2</sub>): la sensazione in  $c$  è diversa da quelle in  $a$ ,  $b$ , identiche tra loro. Il tatto non coglie i moti *per se*: coglie caldo o freddo. Né coglie durate delle sensazioni di caldo e freddo<sup>70</sup>. I mutamenti, a differenza delle durate,

---

<sup>66</sup> Si tratta di un caso limite, che possiamo immaginare per aiutarci nel ragionamento.

<sup>67</sup> Caricandosi di caldo<sub>2</sub> e di freddo<sub>2</sub> in quantità proporzionali alle durate dei moti.

<sup>68</sup> In *Metaph.* Δ 13 la linea è “un *quantum* per sé”: ποσόν τι καθ' ἑαυτό (1020a16); in *Cat.* 8, 10a11 la figura (σχῆμα) è un “genere di qualità” (γένος ποιότητος); ma *Metaph.* Δ 14, che esamina i sensi di ποίον, e dove pure si parla di qualità *di* enti matematici (*non* di enti matematici come qualità), non menziona enti geometrici. Ar. pone forse le figure come qualità *qua* figure, come quantità *qua* figure determinate: ecco 4, in base a cui 3 segue da 2.

<sup>69</sup> Pensiamo a ciò che nella nostra esperienza più si approssima a un ambiente uniforme: se la temperatura dell'aria è omogenea, quanto a sensazione di temperatura nel mio dito non fa differenza se siedo o cammino spostando con me il dito attraverso l'ambiente.

<sup>70</sup> Se l'intensità del qualificarsi del sensorio a opera del sensibile dipende solo dal tempo della loro interazione, perché Ar. pone come fondamentale tra i sensibili comuni il moto, non il tempo? Perché percepir due diversi sensibili omogenei è reagire diversamente all'uno e all'altro; reagir *diversamente* all'uno e all'altro è *passar* dall'interazione con uno a quella con l'altro: mutare interazione con l'ambiente in virtù di mutamenti nostri o di cose intorno a noi. Il sentire, reazione cognitiva alle διαφοραί ambientali, dipende dalla vicenda di tali diversità: se l'ambiente fosse immutabile, non vi sarebbe la serie di διαφοραί in ciascun

caratterizzano i sensibili *qua* tali<sup>71</sup>; e qualificano il cuore non direttamente, ma solo in quanto esso è qualificato da diversi sensibili propri (caldo, freddo) in modi diversi (freddo<sub>2</sub>, caldo<sub>2</sub>) in tempi diversi: il senso singolo, operante col sensorio esterno circa un genere di sensibili propri, coglie *per accidens* i moti (3.3 Γ 1, 425a15); ma il cuore reagisce non solo a freddo e caldo ma anche a mutamenti da caldo a freddo o al loro permanere<sup>72</sup>. Col tatto<sup>73</sup> *per accidens* colgo mutamenti da caldo a freddo<sup>74</sup> e loro negazioni (5<sup>75</sup>). 5 e 2 coordinate spiegano 1: 2 adduce per giustificare 1 un esempio,

---

genere sensibile, la corrispondenza alla quale degli stati del sensorio determina la natura del senso. La mutevolezza dell'ambiente è matrice delle varietà in correlazione alla cui scala si costituisce la scala dei possibili stati del sensorio: il senso. Percepire tale mutevolezza è cogliere il carattere fondamentale dell'ambiente rispetto a cui si costituisce il senso come facoltà; mentre percepire il tempo in cui si ha interazione tra sensorio e ambiente è percepire un carattere dell'interazione, non dell'ambiente. E sull' anteriorità del sensibile (ambiente) rispetto alla sensazione (interazione) Ar. fonda la sua teoria del senso. Perciò il tempo, pur fondamentale nella teoria del senso (4.7), non ne è l'oggetto fondamentale.

<sup>71</sup> In due istanti, *ciò che sento* nel secondo è *mutato* rispetto a ciò che sentivo nel primo.

<sup>72</sup> Non è pertinente il fatto che dito e tavolo cambino posizione reciproca; ma solo che, mutando posizione il tavolo o il dito o entrambi, muti la temperatura avvertita. Avverto *per se* mutamento solo di temperatura. A ciò allude forse Temistio, col dire che cogliere il moto col senso particolare è cogliere l'avvicinarsi o allontanarsi di un sensibile proprio (58, 1-2).

<sup>73</sup> La spiegazione, che per semplicità ho svolto sul tatto, vale per ogni senso particolare.

<sup>74</sup> Purché abbia un sistema percettivo tale da conservare gli impulsi sensibili: “Because of the emphasis on the singleness of each act of perception and on the need for the presence of its object, it is doubtful that for Aristotle we can have something like a ‘panoramic’ view of the whole situation [...]. [...] when I let my eyes glide over the different books on my bookshelves there is always just the piecemeal vision of this or that coloured object; the *overall impression* of all the different books (including those behind my back) would then be already a *phantasia*, a synthesis of what I perceive right now and what I have perceived a second ago and so on” (D. Frede 1992, p. 283). Che la continuità percettiva richieda la φ.ία, era già ipotesi di Beare [1906] 1992, pp. 293-294.

<sup>75</sup> Può aver privazione solo ciò che può aver lo stato cui la privazione si oppone (*Cat.* 10, 12a26). E la privazione è definita con riferimento a ciò di cui è privazione (*Cat.* 10, 12a29ss.), non viceversa: la percezione della quiete è percezione della privazione del moto, non viceversa. Un sensorio primo che non accolga mutamenti di stato correlativi ai moti del

che 3-4 sviluppano al punto che 2-4<sup>76</sup> è quasi dimostrazione induttiva di *I*; perché lo sia davvero manca il caso in apparenza più difficile: anche la quiete è κολυδὸν ἀτόν; come percepiamo la quiete attraverso il moto?<sup>77</sup> La risposta è: *via negationis*<sup>78</sup>(5).

**3.5.2** Restano da spiegare 6-8. Il cuore assume uno stato per volta, tra i molti possibili, corrispondente al sensibile<sub>1</sub> la cui azione subisce; ciò che per il cuore è assumere tale stato (α.μα) è, per il senso correlativo al sensibile<sub>1</sub>, attivarsi. A *un* α.μα corrisponde *un* sensibile<sub>1</sub>; atto del senso è l'assunzione di *un* α.μα, coglimento di *un* sensibile<sub>1</sub> (8); perciò (γὰρ 20) coglier i propri, base di ogni percezione complessa, è specialmente rilevante per coglier il numero: il moto è continuo; il senso, dalla percezione della sua continuità, estrapola la continuità della grandezza (2); reagendo a una discontinuità, all'irromper di *un* nuovo proprio (7), coglie l'uno<sup>79</sup>; reagendo all'irrompere di due discontinuità coglie il due, eccetera (6)<sup>80</sup>.

---

sensorio esterno rispetto all'ambiente non accoglierà le privazioni di mutamento correlative alle privazioni di moto rispetto all'ambiente del sensorio esterno.

<sup>76</sup> Per Everson 1995, pp. 286-289, coglieremmo la figura perché la porzione d'aria tra la sua superficie colorata e noi, la quale ce ne trasmette il colore, ha una struttura geometrica dipendente da quella della figura e che si trasmette all'occhio; ma Ar. sembra intenzionato a spiegare l'α.σις di figure con quelle di moti; di tale primalità della α.σις di moti nella ricostruzione di Everson non c'è traccia. Mi pare identica la proposta di Kal 1988 (p. 65), che tra l'altro ne deduce che la figura non sarebbe colta *per accidens* dalla vista.

<sup>77</sup> Cf. 425a16-17 στάσεως ... κινήσει. Rodier (*ad 16*) Temistio (81, 30-31), Simplicio (183, 4ss.) intendono come se Ar. dicesse che cogliamo i κολυά “mediante un moto indotto dal sensibile nel sensorio”; ma il caso della quiete li smentisce: se non riceviamo impulsi sensori (cf. τῷ μὴ κινεῖσθαι 17-18) non accade che percepiamo quiete; se mai, non percepiamo alcunché. Quindi κινεῖσθαι in τῷ μὴ κινεῖσθαι non si riferisce al moto indotto dal sensibile nel sensorio. Né lo farà nel resto del passo, se questo è coerente.

<sup>78</sup> Simplicio sostiene che qui Ar. non direbbe che percepiamo il numero come negazione del continuo (183, 25-31), ma che cogliamo il numero diversamente da come cogliamo il continuo (184, 1-5). Ma non mi pare che il testo trådito giustifichi questa interpretazione.

<sup>79</sup> Percepir i propri non basta a percepir l'uno; percepir l'uno è percepir l'irruzione in un continuo di un nuovo proprio: coglie gli *uni* solo chi coglie il continuo, e il moto. Né basta a percepir il moto, come vorrebbe Brunschwig ponendo che il senso registrerebbe che “tout

Il cuore non può reagire a cambiamenti da caldo a freddo, o al loro permanere, senza reagire a caldo e freddo: la sensazione dei comuni dipende da quella dei propri. Ma l'entità del mutamento della temperatura esterna da 1/1 a 2/1 di quella del sensorio periferico è identica a quella del mutamento da 3/1 a 6/1, mentre i propri<sub>1</sub> non sono gli stessi nei due casi. Il sensibile definisce la sensazione: dello stesso sensibile comune, la sensazione è la stessa; la stessa sensazione comune del duplicarsi di temperatura si realizza in diverse coppie di sensazioni di propri. Il rapporto tra *α.μα* del κοινόν e *α.ματα* dei propri sarà analogo a quello tra individuo e materia prossima<sup>81</sup>.

Γ 1, 425a16-20 spiega a14-15: perché non è possibile che vi sia un canale percettivo proprio dei comuni, “che con ciascun senso percepiamo per accidente”? Perché la vista coglierebbe allora il moto come coglie il dolce (3.4). Ma la vista non coglie il moto come il dolce<sup>82</sup>: la visione di un colore è materia prossima del coglimento visivo del moto perché l'*α.μα* visivo del

---

objet ayant une qualité sensible propre est aussi [...] un objet en mouvement ou en repos” (1996, p. 201). Se la vista è puntuativa, e non registra la successione delle fasi del moto, come si sentirà il moto dei corpi? La vista sentirebbe il moto del corpo rosso al modo in cui vediamo il giallo senza accorgerci che è bile (3.4 425a20-28 caso b).

<sup>80</sup> Concordo dunque con Rapp 2001, p. 78, che pone che “die übrigen wahrnehmbaren Eigenschaften nur analog in der Bewegung [...] repräsentiert würden”.

<sup>81</sup> Membri diversi del genere *α.μα del raddoppiarsi di temperatura* si realizzano in ύλαι diverse. La stessa ύλη può servir a diversi individui: il rosso<sub>2</sub> può servire all'*α.μα* di diversi moti o della quiete, come uno stesso ceppo a un tavolo o a un letto (*Phys.* B 1, 193a9ss.).

<sup>82</sup> Kahn [1966] 1979, pp. 8-9 vorrebbe che i sensi particolari colgano i κοινά *per se*, e intende 425a14-20 come se negasse lo statuto di κ.σ. *α.τά* rispetto ai sensi particolari dei κοινά. Ma lì Ar. nega che i sensi particolari colgano i κοινά al modo in cui colgono i propri di altri sensi, non che li colgano *per accidens*. Kahn crede che Ar. si sia espresso male, e segue Theiler: “the thought would be clearer if Aristotle had written *aisthanoimeth' an* in line 15”. Ma il testo (3.3) non ha ottativi; creder che Ar. si sia espresso male (perché allora non emendare il testo?) per Kahn sarebbe meglio della “alternative, but much less natural view” consistente nel distinguere due sensi di “sensibile *per accidens*”, uno per il figlio di Diare e per il dolce colto dal gusto, l'altro per il moto colto dalla vista. Ma non è innaturale distinguere due sensi di una locuzione, se li si specifica in modo coerente con la teoria di Ar.



moto è composto da α.ματα di colori, mentre del dolce (*qua* tale, non *qua* miele) non può esservi α.μα visivo<sup>83</sup>.

### 3.6 Concludo sulla percezione complessa che opera con un solo senso.

Gli α.ματα dei propri sono materia dell'α.μα del sensibile comune. Se degli α.ματα non si creassero, per le sollecitazioni di ambienti mutevoli, plessi sempre diversi, sfuggirebbe la differenza tra unità minime del flusso percettivo (bianco, blu) e loro plessi (blu+bianco): se nella parte di campo visivo dove *era* blu e bianco è ora tutto blu, e il cuore reagisce divenendo da blu<sub>2</sub>+bianco<sub>2</sub> solo blu<sub>2</sub>, ecco che, se i colori vi inducono impulsi duraturi, il cuore risulterà soggetto a due impulsi diversi: (a) blu<sub>2</sub>+blu<sub>2</sub> (b) blu<sub>2</sub>+bianco<sub>2</sub>; dal trapasso da a a b emergono la *costanza* del blu<sub>2</sub> e il *mutamento* da blu<sub>2</sub> a bianco<sub>2</sub>. Ar. crede che le percezioni degli altri κούβά derivino da quella del moto<sup>84</sup>. Il formarsi di ciascun plesso richiede il permanere di ciascun α.μα

---

<sup>83</sup> L'argomento non dipende da dati introspettivi (se fosse così, sarebbe appropriato, con Brunschwig 1996, p. 207, dire che Ar. mostra che *noi* non vediamo il moto come vediamo i sapori, ma non ha dimostrato che nessun animale possa farlo); si fonda invece sul postulato di una sensazione puntuale e sul bisogno di un *continuum* percettivo per coglier il moto. Modrak ricostruisce così l'argomento: 1 se (a) c'è un senso speciale dei κούβά, allora (b) la visione di un κούβόν sarebbe come la visione del dolce; 2 la visione del dolce richiede una precedente degustazione del dolce; 3 la visione del moto non richiede precedenti percezioni del moto con un altro senso: quindi (4) non 1b; quindi (5) non 1a (1981, p. 411). Non c'è nulla, in questa ricostruzione, che sia in contrasto con la dottrina che attribuisco ad Ar.; ma 425a17 γὰρ dichiara che 16 ταῦτα-20 αἴσθησις spiega perché, dipendendo la percezione dei κούβά da quella del moto, non si dà che vediamo i κούβά come vediamo il dolce: deve spiegare in cosa la visione del moto differisca da quella del dolce; e lo deve spiegare in modo da esplicitare come mai da quella del moto dipenda quella degli altri κούβά. Modrak omette dalla ricostruzione questo punto, onde l'argomento le risulta "questionbegging": "It requires us to accept the claim that there are only five special senses" (p. 409); porre 3 sarebbe *petitio principii*. La mia ricostruzione esibisce appunto il perché della 3.

<sup>84</sup> La κίνησις in gioco è il mutare del sensibile, *qua* tale: non il mutare del sensibile *qua* acqua (il fatto p.es. che ciò che ora è freddo poi bollirà, divenendo aria), ma il fatto che ciò che agirà sui miei sensori è diverso da ciò che agisce ora (il fatto che a contatto colla mia pelle c'è del freddo, poi vi sarà del caldo). È indifferente, per la αἴσθησις, come ciò

semplice per la durata della sensazione che dà luogo all'α.μα successivo; il confronto tra due plessi di α.ματα richiede il permanere del plesso tra i due che precede l'altro; se il permanere dei moti sensibili dopo la sensazione è φ.ία, e se φ.μα è l'α.μα che resta dopo la sensazione originaria (II.8.4), molti di tali plessi e dei loro elementi sono φ.ματα: φ.ματα nati da sensazioni semplici sono materia di α.ματα di percezioni complesse. Con cosa cogliamo l'alternarsi di bianco e blu del mare? Non con la vista, se non per accidente: proprio della vista è il colore, non il moto<sup>85</sup>. Il variare dei colori è dunque colto solo *per accidens* dalla vista? No: il moto è colto *per se* (3.3); serve un senso che lo colga *per se*, che non sia un senso particolare (3.4). *An.* non risolve il problema<sup>86</sup>, lo allarga: al problema dell'αἴσθησις complessa operante con un senso aggiunge quello della sinergia dei sensi.

---

avvenga: se per sostituzione di materia (acqua fredda è scesa nelle tubature mentre dal rubinetto ne usciva di calda), o per alterazione dell'acqua preesistente (sono in piscina da 3 ore: tra le 10 e le 13 il Sole ha scaldato l'acqua), o per mio spostamento (ero in mare, poi esco dall'acqua per mettermi al sole); in tutti i casi, pertinente è solo che al freddo si sia sostituito il caldo. Se *ambiente* di un animale è ciò che immediatamente lo circonda, è lecito dire che in questi tre casi vi è alterazione dell'ambiente: κίνησις (*Phys.* B 1, 192b13-15). L'ambiente, sostrato di tale moto, ha un'unità derivata, correlativa all'unità del senziente: la sensazione è sempre di accidenti di sostanze; può sì coglier sostanze (3.8-11), ma solo in quanto dotate di qualità accidentali come i loro diversi colori, figure ecc.

<sup>85</sup> La relazione tra senso particolare e α.τόν proprio è primitiva: per Ar. vedere non è usare l'occhio ma percepire colori. Brunschwig argomenta: “Je vois un oiseau qui vole [...]; je ne touche pas son mouvement, je ne l'entends pas, je ne le goûte pas, je ne le flaire pas. [...] Que lui manque-t-il [...] pour être causalement efficace sur mes organes visuels, et donc senti καθ' αὐτό? La tache colorée qui est ἴδιον de la vue occupe successivement des placet différents dans mon champ visual; si elle est causelement efficace en chacune de ces places, il paraît difficile de dire qu'elle ne l'est pas dans leur succession” (1996, p. 213). Ma inferire che un atto è visione dal fatto che si compone di visioni è ignorare la differenza tra materia e sinolo. Se non serbo traccia del primo elemento della successione, posso esercitare atti percettivi in successione in qualsivoglia numero senza percepire successioni: i due atti sono diversi, e dal fatto che l'uno è visione non segue debba esserlo l'altro.

<sup>86</sup> E come avrebbe potuto, visto che affronta il problema della percezione complessa in Γ 1-2, prima di acquisire in Γ 3 lo strumento indispensabile alla sua risoluzione?

**3.7 Γ 1, 425b4: “ci si potrebbe chiedere a che fine abbiamo più sensi”**

(ζητήσῃε δ' ἂν τις τίνος ἕνεκα πλείους ἔχομεν αἰσθήσεις); b5-11:

ἢ ὅπως ἦττον λαυθάνη τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά [...]: εἰ γὰρ ἦν ἡ ὄψις μόνη, καὶ αὕτη λευκοῦ, ἐλάθανεν ἂν μᾶλλον κἂν ἐδόκει ταῦτὰ εἶναι πάντα διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος. νῦν δ' ἐπεὶ καὶ ἐν ἑτέρῳ αἰσθητῷ τὰ κοινὰ ὑπάρχει, δῆλον ποιεῖ ὅτι ἄλλο τι ἕκαστον αὐτῶν.

o [forse] affinché meno sfuggano i conseguenti [a ciascun sensibile] e comuni [...]: se infatti ci fosse la vista sola, ed essa [solo] di bianco, sfuggirebbero di più, e risulterebbero esser identici tutti [i sensibili] per il conseguire insieme a vicenda di colore e grandezza. Ora, invece, poiché i comuni ineriscono anche a un diverso sensibile, [ciò] evidenzia che ciascuno di essi [è] un che di altro.

La percezione di costanza e mutamento emerge dall'esperire plessi di sensibili che condividono alcuni elementi e differiscono in altri<sup>87</sup>; poiché il divenire che la vista esperisce è divenir di cose ora blu ora bianche (ἐν ... ὑπάρχει 9-10) distingo dai due colori il loro avvicinarsi: il moto, e col moto gli altri κοινά<sup>88</sup>. Tale coglimento (riuscito o no che sia) è δοκεῖν (8): un atto dello stesso tipo di quello che il κύριον compie (II.8.4) quando accetta o ricusa dati fantastici o sensori in base al confronto con altri dati.

In *An.* il κύριον, funzione coordinatrice distinta dai sensi particolari, non è stato isolato. Ma già *Ar.* nota che per comporre dati sensori non sono indispensabili più sensi: se ve n'è uno si erra più (μᾶλλον b7), se ve ne sono più si erra meno (ἦττον b5); l'invocare *più e meno* mostra che tra comporre

---

<sup>87</sup> Se invece di blu+blu e blu+bianco vedessi sempre blu+blu, ogni estensione percepita indurrebbe in me il blu<sub>2</sub>, e non potrei isolare con la vista grandezza, quiete, moto.

<sup>88</sup> Seguo Simplicio 186, 34-36: veder<sub>1</sub> bianco *implica* veder<sub>1</sub> cose materiali, *mutevoli*; i κοινά seguono (ἀκολουθοῦντα 5) i propri; se invece vedo cose mosse non le vedo per forza bianche. Se vedessi solo bianco, sarebbe bianco tutto ciò che vedo in moto, e bianco e moto si coimplicherebbero alla vista (ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις 8: cf. Brunschwig 1996, p. 215). Ma veder<sub>1+2</sub> bianco non implica veder<sub>1+2</sub> cose mutevoli. Veder<sub>2</sub> i κοινά è atto successivo al veder<sub>2</sub> i propri: la complessità percettiva ricostruisce l'implicazione tra colore e κοινόν che è già in natura, ma che non è data nella sensazione semplice.

α.ματα omogenei e comporne di eterogenei la differenza è solo nel numero dei canali usati, nella completezza dell'informazione e nel grado di errore: il tipo di operazione sarà lo stesso nei due casi<sup>89</sup>. L'identità dell'atto di comporre dati sensori prescinde dunque dal numero dei canali: ciò imporrà in *PN*. di attribuirlo in tutti i casi a una funzione distinta dai sensi particolari (4.6), di cui *An.* si limita a demarcare l'atto (425a27-28: 3.4)<sup>90</sup>. A quest'atto deve corrispondere una capacità di esercitarlo (una facoltà), la cui esistenza sarà però esplicitata solo in *PN*. (p.es. in *Mem.* 450a11).

**3.8** L'altro tipo di percezione complessa è quello *κατὰ συμβεβηκός*, che Ar. ipotizza per spiegare i casi di cognizione descrivendo i quali diciamo *per accidens* di qualcosa che “è percepito” (1.1). Ciò accade in due modi: (i) vedo un bianco, se il bianco che vedo è Sara dico di “veder Sara”; (ii) vedo un bianco: se ciò che vedo è sale e il sale è salato, dico di “veder il salato”. Ar. crede che una teoria del senso debba giustificare tali usi linguistici e spiegare come si possa veder accidentalmente una cosa salata o Sara.

---

<sup>89</sup> Il che dispensa al lettore e a me un'altra lunga e noiosa ipotesi di ricostruzione, che Modrak (1987, 1989, p. 64) abbozza così: “Sight and touch converging on a shape allow shape to emerge as an independent perceptual object”.

<sup>90</sup> Né 425a14-15 (3.3) né 425a20-28 (3.4) esprimono una teoria a riguardo. Kal 1988, p. 146, n. 10 pone giustamente che li Ar. “is talking about something which is perceived by each particular sensation individually and not by the sensation-as-one”; ma sul carattere accidentale di questo coglimento dei *κοινά* coi sensi particolari scrive che Ar. “merely wishes to convey that a particular sense, precisely inasmuch as it is particular, does not have the common sense-data as its object” (p. 145), il che non toglierebbe che “it is these particular sensation *themselves* that carry out this perception” (p. 146). Ma ciascun senso è definito dal genere sensibile che ne è oggetto: un senso non può avere a oggetto due diversi generi sensibili; se la vista ha a oggetto i colori, non può aver i *κοινά*; distinguere tra vista dei colori “inasmuch as it is particular” e vista dei *κοινά* è o (i) distinguere tra vista *per se* e un altro senso (il comune: o quale?) che coglie i *κοινά* coinvolgendo la vista (che dunque li coglie *per accidens*) o (ii) distinguere tra vista dei colori e vista dei *κοινά* che, riguardando un genere sensibile diverso dai colori, è un altro senso (un sesto!) omonimo al primo.

### 3.9 La percezione dei sensibili per accidens

Γ 1, 425a24-27 accenna a *i*; ma lì “percepire *per accidens*” riguarda solo il caso in cui *non* ci accorgiamo che il bianco è Sara (3.4). In 425a30-b3 è però attribuita a *i*’ la possibilità di errare. Leggiamo con attenzione:

τὰ δ’ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ’ ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἶον χολήν ὅτι πικρὰ καὶ ξανθή· οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἶπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν· διὸ καὶ ἀπατάται, καὶ ἐὰν ἢ ξανθόν, χολήν οἴεται εἶναι.

[1] i sensi sentono per accidente l’uno i propri dell’altro, [2] non in quanto [essi sono ciò che] essi [sono], ma [3] in quanto [sono] un [senso], [4] qualora la sensazione [*scil.* dei due] avvenga insieme circa la stessa cosa, [5] p.es. che la bile è amara e gialla: infatti [6] non spetta a uno dei due<sup>91</sup> il dire che ambedue [*scil.* amaro e giallo] sono uno; perciò [7] anche s’inganna, e [8] qualora [ciò che vede] è giallo, pensa che sia bile.

Immaginiamo che un bambino non abbia mai visto il miele; ha però avuto il catarro: sa che la cosa gialla che espulse tossendo era amara (4: ha esperito che (5) essa è amara e gialla<sup>92</sup>). La contiguità di amaro<sub>1</sub> e giallo<sub>1</sub> si perpetua nelle φ.ίαι come contiguità di amaro<sub>2</sub> e giallo<sub>2</sub>: amaro<sub>2</sub>+giallo<sub>2</sub> è un plesso di φ.ματα che vanno insieme al cuore e insieme se ne allontanano; se nel cuore c’è amaro<sub>2</sub> c’è giallo<sub>2</sub>, e viceversa. Al bambino porgono del miele: egli vede il giallo<sub>1</sub>, che fa giallo<sub>2</sub> il suo cuore; il giallo<sub>2</sub> dovuto al giallo<sub>1</sub> del miele richiama l’amaro<sub>2</sub>; sentendo giallo<sub>1+2</sub>+amaro<sub>2</sub> (ciò che sentirebbe se gli

---

<sup>91</sup> Con Ross *ad 30* intendo ἑτέρα come “l’una delle due” (“for it is obviously not the business of *one* of the senses to say that one thing has both qualities”, corsivo di Ross): vista e gusto sono chiamate in causa dalla menzione di giallo e amaro. Hicks spiega “to no other sense, distinct from the κοινή”; ma nel periodo non compare un “senso comune” che funga da capacità rispetto a cui l’ipotetico “other sense” sia “altro fra due” (ἑτέρος); unici sensi chiamati in causa sono i particolari, ciascuno dei quali coglie per accidente il proprio dell’altro, *operando* (αἰσθάνονται) come uno: solo in *PN*. Ar. ne ipostatizzerà la sinergia in un senso comune (4.6). Hicks stesso glossa: “We should have expected οὐδετέρας, neither sight nor taste” (*ad b2*); ma già οὐ nega che l’atto sia “di una delle due” (ἑτέρας).

<sup>92</sup> Non so come si possa gustare e *insieme* (ἄμα b1) veder la stessa cosa. Forse Ar. pensa qui non alla stretta contemporaneità, ma solo alla pertinenza a un episodio percettivo unico.

fosse porto del catarro) crede gli porgano del catarro (8), errando (7). Così da 4-5 segue (διὸ 3) 7-8: il concorrere di dati sensori porta al ripetersi della concorrenza anche ove al sensibile<sub>1</sub> corrisponda uno solo dei dati (II.8.2).

Ma καὶ (3) indica che 7-8 non entra nel filo principale del discorso; a giustificare (γὰρ 2) 1-5 è 6: vista e gusto *qua* tali colgono giallo e amaro rispettivamente, non che lo stesso pezzo di materia è giallo e amaro, dunque nemmeno che la cosa gialla è amara e viceversa. Come si coglie che lo stesso pezzo di materia è amaro e giallo (5), dunque che quell'amaro è quel giallo (se non lo facciamo col gusto o con la vista: 6)? L'ipotesi esplicativa è 1-4: se vediamo il giallo e insieme gustiamo l'amaro (4), c'è *un* senso che coglie la concorrenza di giallo e amaro (3), dunque per accidente giallo e amaro; nella misura in cui i singoli sensi partecipano all'esercizio di esso colgono *per accidens* (2: οὐχ ἧ ἀύται 31) l'uno il proprio dell'altro (1).

Vedere il colorato col suo sapore non è qui mera concomitanza della visione del giallo col fatto che esso è bile ed è amaro: quando il bambino ha il catarro percepisce il giallo e l'amaro; se poi gli offrono miele, vede giallo e ha φ.ία dell'amaro: se si limitasse a vedere il colore, non sbaglierebbe sul sapore. In 1 "percepire *per accidens*" significa coglier un ὕδιον col suo senso, e con la φ.ία associarvi l'ὕδιον di un altro senso<sup>93</sup>. Tale capacità si spiega postulando (3) *un* senso che nel concorrere di giallo<sub>2</sub> e amaro<sub>2</sub> suppone il concorrere di giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub>, e *per accidens* giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> (2); e partecipando al cui atto vista e gusto colgono *per accidens* l'una i propri dell'altro<sup>94</sup>. Reagendo all'irromper d'*un* ὕδιον si coglie l'uno (3.5); reagendo

---

<sup>93</sup> Così anche Cashdollar 1973, p. 159, che adduce un'altra ottima ragione per intender così il percepire *per accidens*: Ar. "recognizes the incidental sensible itself as a source of a certain kind of psychic movement which is distinct from but of a class with the other two distinctive movements which result from special and common perception (428 b 18 ff. [I.4]). If it were not an *aisthetôn* alone – that which by definition is capable of being inceived by a perceptive faculty (424 a 17-18, 424 b 1) – from which such a (neither special nor common) movement originates, there would be no third distinct type of movement".

<sup>94</sup> Se gusto e vedo insieme, vista e gusto colgono *per accidens* i reciproci propri; se vedo<sub>1</sub> e non gusto<sub>1</sub>, ma gusto<sub>2</sub>, e il sapore reale corrisponde a ciò che gusto<sub>2</sub>, la vista coglie

all'irromper insieme ( $\hat{\alpha}\mu\alpha$  b1) d'un plesso di  $\hat{\iota}\delta\iota\alpha$  (giallo<sub>1</sub>+amaro<sub>1</sub>) si coglie che giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> sono *una cosa* (6) e che (I) il giallo<sub>1</sub> è amaro<sub>1</sub>.

Ho ricostruito la teoria di Ar. come se in  $\Gamma$  1-2 egli avesse potuto usare la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>95</sup>; ma Ar. introduce la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in  $\Gamma$  3, adattando al contesto di *An.* l'ipotesi sulla  $\mu\omicron\nu\eta\ \tau\acute{\omega}\nu\ \alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  di *APo.* B 19. Il possesso di questa ipotesi esplicativa spiega l'articolazione già evoluta della teoria di *An.* sulla  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  complessa; l'assenza d'una sua giustificazione spiega il carattere ellittico dell'esposizione:  $\Gamma$  1, 425a30-b2 dice sì che tatto e vista colgono il concorrer dei rispettivi propri, e l'uno il proprio dell'altro, in quanto sono un senso ( $\hat{\eta}\ \mu\acute{\iota}\alpha$  31); ma si tratta di un'ipotesi priva di adeguata giustificazione.

**3.10**  $\Gamma$  1, 425a24-27 fornisce importanti indizi sul rapporto posto da Ar. tra  $\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  dei comuni e accidentale: percepire che giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> sono *un oggetto* (6), al punto da reagire al giallo come fosse amaro (7), implica il reagire a giallo+amaro come a un *oggetto* (8). Percepire i comuni è reagire a costanza e mutamento dei sensibili<sub>1</sub>; reagiamo a costanza e mutamento di sensibili<sub>1</sub> in virtù di coesioni e scissioni di plessi di  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi a propri<sub>1</sub> (3.6), tramite le quali cogliamo coesioni e scissioni dei plessi dei propri<sub>1</sub> stessi. I plessi di propri<sub>1</sub> sono plessi di caratteri di oggetti (p.es. giallo+dolce del miele): cogliamo costanza e mutamento mediante le stesse scissioni e coesioni di plessi di  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi a propri<sub>1</sub> mediante cui individuiamo inoltre alcuni plessi di sensibili come dotati di maggior coesione di altri<sup>96</sup>; ciò è cogliere un insieme coeso di note distintive di un oggetto: percepirlo.

### 3.11 *Percepire le sostanze individue*

---

*per accidens* il proprio del gusto; se il sapore reale non corrisponde a ciò che gusto<sub>2</sub> (come nel caso del bambino e del miele) l' $\alpha.\mu\alpha$  è un  $\phi.\mu\alpha$  (II.8.4) e la percezione *per accidens* (il presentarsi di tale  $\alpha.\mu\alpha$ ) è in verità il presentarsi di un  $\phi.\mu\alpha$ , cioè una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (428a1-2).

<sup>95</sup> Anche per Cashdollar 1976, p. 167 richiede la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , essendo "a perceptive judgement involving the predication of a stored image (sweet) of the object properly perceived".

<sup>96</sup> Tali cioè da ripresentarsi più spesso di altri associati reciprocamente.

Ho discusso le teorie estraibili da *An.* sui vari tipi<sup>97</sup> d'α.σις complessa, tranne che su uno: come percepiamo le sostanze prime (3.8 i)?<sup>98</sup> In B 6 Ar. pone come paradigma di ciò che *per accidens* (418a9 κατὰ συμβεβηκός) è detto “percepito” (1.1) il figlio di Diare (20-21), cui il bianco che agisce sull’occhio appartiene. Che *percepire A per accidens* non sia la mera concomitanza dei fatti che percepisco un proprio e che il proprio sia (a mia insaputa) *A* si evince da Γ 1, 425a30-b3 (3.9): spiegare cos’è percepire *Ciro per accidens* sarà spiegare come ci si accorge vedendo del bianco che esso è *Ciro*. Il sensibile *per accidens* si distingue dal *per se* perché

οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ.

[il senziente] non subisce *qua* tale<sup>99</sup> a opera del sensibile (418a23-24)

Percepire *per accidens* *Ciro* è veder il bianco come *Ciro*, senza che su me *qua* vedente agisca *Ciro*<sup>100</sup>. Come sento che quel bianco è *Ciro*? La risposta di Ar. non è diretta: va ricostruita passo per passo. Scambiar un giallo per rosso<sup>101</sup> è devianza rispetto al corretto esercizio della vista; chi non ha la vista non erra nell’esercitarla (*Ins.* 458b31-33): alla stessa parte dell’anima si devono corretto e erroneo esercizio del senso (II.6.2). *Ins.* 460a32-b8 spiega l’errore col permanere nei sensori di α.ματα simili ai sensibili<sub>1</sub> (φ.ματα: I.4) e con l’incapacità, in sfavorevoli condizioni esterne (distanza) o interne (malattia), di distinguere il φ.μα da ciò di cui è φ.μα (II.8.1):

<sup>97</sup> Cogliere plessi di propri omogenei (3.6-7) ed eterogenei (3.7-9); cogliere i comuni (3.5-6); cogliere con un senso i propri di un altro (3.9); cogliere il tipo di cosa (ciò che l’intelletto conosce come sostanze seconde) cui ineriscono i propri (3.9-10).

<sup>98</sup> Per dissipare ogni dubbio sul fatto che Ar. attribuisca questo tipo di α.σεις a fiere, si legga *HA.* Θ 24, 605a7-9. D’altro canto tutti sappiamo che i cani riconoscono i padroni.

<sup>99</sup> Hicks traduce: “you are not affected by the indirect sensibile as such”; ma ciò, invece di τοιοῦτον, richiederebbe τοιούτου. τοιοῦτον (nom. neutro attico) è τὸ αἰσθανόμενον.

<sup>100</sup> Su di me *qua* vedente può agire solo un colore (p.es. il bianco di *Ciro*).

<sup>101</sup> Per condizioni ambientali o fisiologiche che inquinano l’impulso del giallo su mezzo e sensorio con impulsi rossi. In nessuno dei due casi vediamo<sub>1</sub> giallo (2.8): vediamo<sub>1+2</sub> rosso (sensazione vera del rosso<sub>1</sub>), ma lo vediamo<sub>2</sub> dove è giallo (φ.ία o sensazione falsa del *dove* e dell’accidentale) attribuendo alla cosa delle qualità del mezzo (aria, sangue).



φ.ματα residui di passate sensazioni si aggregano a nuovi α.ματα, simili a quelli dovuti alla sensazione da cui i φ.ματα risultavano, producendo stati cognitivi cui nulla corrisponde nell'ambiente (460b11-13). Causa formale dell'apparizione è la corrispondenza tra stato cognitivo risultante dalla aggregazione e ciò che per esso è percepito<sup>102</sup>; causa efficiente prossima è l'α.μα cui i φ.ματα si aggregano; materia sono i φ.ματα a esso aggregatisi (II.8.2); causa finale del sentire è il comportamento appropriato; l'errore non ha causa finale. Lo stato cognitivo circa il φ.μενον d'un errore sensorio è α.μα circa un oggetto<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub> nell'ambiente sentito<sub>1</sub>, dall'animale: un φ.μα (II.8.4); tale φ.μα complesso risulta da φ.ματα semplici composti attorno a un α.μα verace; il suo presentarsi è φ.ία<sup>103</sup>. Vedere linee che s'incrociano sul muro, scambiarle per un ragno<sup>104</sup>, non è forse falsa percezione *per accidens*? E se quel groviglio di linee sul muro, il cui α.μα scatena in noi φ.ίαι su ragni, residui di passate osservazioni di ragni, fosse davvero l'articolarsi delle zampe d'un ragno, non avremmo allora vera percezione *per accidens* d'un ragno, indotta da una sensazione di colori articolati in una figura? Ipotizzo che sentire *per*

---

<sup>102</sup> Come della sensazione vera (t.c. sensibile<sub>1</sub>=sentito<sub>2</sub>) è causa formale il corrispondere al sentito<sub>2</sub> assumendo nel cuore uno stato corrispondente all'α.τόν<sub>1</sub> che ora vi agisce (2.5).

<sup>103</sup> Il γίγνεσθαι ἡμῶν del φ.μα è φ.ία per la definizione *nominale* in Γ 3, 428a1-2 (I.3.7). Ma per la definizione *reale* (429a1-2: I.4) è φ.ία solo il ripresentarsi di α.ματα residui da passate sensazioni, mentre scambiar per un ragno le crepe di un muro (460b11-13) è effetto sia di φ.ίαι sia di un atto genuinamente percettivo (veder<sub>1+2</sub> colori e figure). La cognizione falsa che ha per causa efficiente la visione<sub>1+2</sub> di colori e figure e per materia φ.ίαι dovute a passate osservazioni di ragni è φ.ία perché percezione incompiuta, e all'incompiuto non spetta il nome di ciò che sarebbe se fosse compiuto (il letto in potenza non può dirsi "letto": *Phys.* B 1, 193a33-b3; ringrazio la dott.ssa Cerami per avermi ricordato questo luogo): la αἴσθησις incompiuta non è vera αἴσθησις, ed è omonima alla sua materia (d'una casa inabitabile anche noi diciamo "è solo un mucchio di calce"): ciò risolve il problema di 1.2.

<sup>104</sup> *Ins.* 460b11-13: "ai febbricitanti appaiono talvolta animali nei muri a partire da una piccola somiglianza delle linee che vi s'incrociano": τοῖς πυρέπτοις ἐνίοτε φαίνεται ζῶα ἐν τοῖς τοίχοις ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος τῶν γραμμῶν συντιθεμένων.

*accidens* Ciro sia per Ar. subire l'azione di un suo carattere sensibile in modo che l' $\alpha.\mu\alpha$  funga da nucleo per l'aggregarsi di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  pregressi<sup>105</sup>, e per il formarsi d'un  $\alpha.\mu\alpha$  complesso corrispondente a Ciro<sup>106</sup>, con cui lo distinguiamo da altre cose: l' $\alpha.\mu\alpha$  di Ciro<sup>107</sup>.

**3.12** La teoria di Ar. sulla percezione per accidente, come quella sulla percezione dei comuni, richiede l'ipotesi di un residuo della sensazione, che sia materia per gli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  complessi<sup>108</sup>. Solo in  $\Gamma$  3 Ar. introduce l'ipotesi: ciò spiega l'oscurità della trattazione in  $\Gamma$  1-2. Per afferrare la teoria di Ar. sulla percezione complessa nel suo pieno dispiegarsi, volgiamoci ora ai *PN*.

---

<sup>105</sup> Watson 1982, p. 103: "What is said here [*int.* in *Ins.*] about the equivalence of processes in waking and sleeping justifies us in using what is relevant in the work on dreams to gain more information about his concept of *phantasia*".

<sup>106</sup> Per Modrak [1987] 1989, p. 71, mancando evidenza testuale che assegni l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  κ.σ. al senso comune, gli va assegnata solo l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  κ.σ. che coinvolge più sensi. Ma, se la mia ipotesi è corretta, il dispiegarsi di atti di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  in successione proietta una successione di oggetti<sub>2</sub>: un moto<sub>2</sub>; sentire<sub>1/2</sub> Ciro κ.σ. richiede tale fantasmagoria di oggetti<sub>2</sub>, dunque sentir<sub>1/2</sub> il moto; se sentir il moto è atto del senso comune, a prescindere da quanti siano i canali in gioco (3.7), anche sentire κ.σ. coinvolge il senso comune.

<sup>107</sup> Vedo<sub>1+2</sub> una figura umana all'in piedi laggiù sotto un albero: sarà Ciro o Mario? Se al suo  $\alpha.\mu\alpha$  si associa il  $\phi.\mu\alpha$  di un carattere sensibile proprio solo di Ciro, vedo<sub>2</sub> Ciro: se in effetti è Ciro, riconosco (vedo<sub>1+2</sub>) Ciro; se invece è Mario, vedo<sub>1</sub> Mario e vedo<sub>2</sub> Ciro: erro, scambiando Mario per Ciro. Visto che a questi atti non richiedono  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , nulla osta a che li esercitino anche le bestie; Modrak crede che possa percepire<sub>2</sub> il figlio di Cleone solo chi ha il concetto di *figlio* (1981, p. 413): ma con questo ragionamento si giungerà a negare la sensazione del bianco a chi non ha concetti di *luce* e *colore*. Temistio suppone che l'errore sui sensibili *per accidens* stia nel reagire al bianco come fosse figlio di Cleone (82, 31-34): come se *bianco* e *figlio di Cleone* fossero identici (mentre l'identità del figlio di Cleone non si esaurisce nel bianco); se Temistio fosse nel giusto, la percezione *per accidens* sarebbe sempre erronea: nessun accidente può costituire la genuina identità di una sostanza.

<sup>108</sup> Già Beare [1906] 1992, p. 294 poneva la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  necessaria alla  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  κ.σ.. Modrak [1987] 1989, p. 69, chiama in causa l'esperienza passata, che nella mia interpretazione di  $\Gamma$  3 è la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ .

## 4. La complessità percettiva nei *Parva naturalia*

**4.1** Ar. aveva usato l'ipotesi della permanenza (μονή) dell'α.μα dopo la sensazione, in *APo.* B 19, 99b36-37, per spiegare l'emergere del coglimento dell'universale dall'abitudine percettiva<sup>109</sup>; in *Γ 3*, dove il permanere della sensazione è identificato con la φ.ία, l'ipotesi è integrata nel quadro teorico di *An.* *An.* *Γ 1-2* è dunque trattazione dialettica, che richiede completamento e fondamento: *Γ 3* la fonda; i *PN.* la completano, in parte correggendola. La percezione complessa è in *An.* sia percezione di oggetti complessi (sensibili comuni e *per accidens*) sia esercizio di atti sensori complessi (relativi a più oggetti: p.es. discriminare i sensibili). Tale distinzione sfuma in *PN.*: scoperta la φ.ία, Ar. teorizza sia sul risultato della cognizione (stato cognitivo e sua relazione con l'oggetto) sia sul suo svolgersi, abbracciando entrambi in una prospettiva unitaria. Vedremo (4.2) prima come *An.* tratta la discriminazione sensoria; poi come l'affrontano *Sens.* (4.3-4.6) e *Som.* (4.8), approfondendo (4.7, 4.9) i postulati teorici in gioco; quindi vedremo le teorie di Ar. alle prese con un caso particolare (4.10); infine trarrò delle conclusioni (4.11).

### 4.2 La discriminazione percettiva in *An.*

Per *Γ 2* ogni senso “distingue le differenze del sensibile soggetto”<sup>110</sup>: la vista distingue (2.7) bianco e nero; inoltre “distinguiamo l'uno rispetto all'altro il bianco e il dolce e ognuno dei sensibili” (426b12-14<sup>111</sup>): “con cosa percepiamo che differiscono?”<sup>112</sup>. Per Platone, “l'anima stessa”

---

<sup>109</sup> *APo.* è dai più considerato un'opera precoce: ciò legittima la supposizione che in *An.*, il concetto di μονή του α.ματος sia usato anche prima che la φ.ία venga introdotta.

<sup>110</sup> 426b10: κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφορὰς.

<sup>111</sup> τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὸν καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν.

<sup>112</sup> τίτι καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; (14). Per Rodrigo la I p. pl. indica che qui si tratta della sola αἴσθησις umana (1992, p. 56). Ma finora Ar. si è occupato dell'animale

(*Theæt.* 186b7-8 αὐτὴ ἢ ψυχὴ), sola, senza l'aiuto del corpo, “tenta di distinguere” (κρίνειν πειρᾶται 8-9) “la reciproca contrarietà” (6-7 τὴν ἐναντιώτητα πρὸς ἀλλήλω) dei sensibili colti da ciascun senso, e, circa coppie di sensibili pertinenti a sensi diversi, “che ognuno dei due è diverso dall'altro” (ὅτι ἐκάτερον ἐκατέρου μὲν ἕτερον 185a11): tramite *un* qualsiasi senso corporeo non si coglie ciò che è comune (κοινόν 185c5) a oggetti di *più* sensi (come la contrarietà) o (come la differenza tra voce e colore) è comune a oggetti (voce e colore) di due sensi (3.1). Invece per Ar. “è necessario [che] col senso [percepriamo che differiscono]: sono infatti sensibili”<sup>113</sup>; il senso coglie particolari, il νοῦς universali; una differenza tra particolari (questo bianco, questo dolce) è una differenza particolare: la coglierà la facoltà che coglie i particolari, il senso. L'organo con cui è colta la differenza tra sensibili eterogenei non fa parte del sistema percettivo di un solo senso; “né è possibile che con parti [tra loro] separate si distingua che il dolce [è] diverso dal bianco; bisogna bensì che ambedue siano palesi in virtù di [*opp.* a] un uno”<sup>114</sup>: se non vi fosse un'unità di cui le parti sono parti, sarebbe come se persone diverse, con sistemi percettivi autonomi, sentissero l'una solo un sensibile l'altra solo l'altro, e comunque fosse palese a entrambi la differenza tra i due (19-20). È invece “l'uno” che “deve

---

*qua* tale, cui torna in Γ 3 (429a6). Meglio intender la I. p.pl. come appello a un dato su cui *conveniamo* per esperienza: richiedi se distinguiamo amaro e dolce, *rispondiamo* di sì. Ar. parafrasa ciò nei termini della sua teoria, che assegna quest'atto al senso (*infra*).

<sup>113</sup> ἀνάγκη δὲ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γὰρ ἐστίν (14-15).

<sup>114</sup> οὔτε δὲ κεχωρισμένοις ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἐνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι (17-19). κεχωρισμένοις è riferito a parti del corpo o dell'anima? Se di questa, τινι può intendersi come compl. di mezzo o come dat. di ciò cui le cose sono palesi (Hicks: “both objects must be clearly presented to some single faculty” p. 119; Ross: “there must be some one thing to which both are manifest” *ad 426b17*); se a corporee, solo la prima interpretazione è possibile: è dunque più probabile che a parti della ψυχὴ Ar. si riferisca. Ma l'ambiguità è forte. Se riferiamo τινι alla facoltà rischiamo meno a intenderlo come dat. strumentale: se vediamo qui un'enfasi sul ruolo della parte della ψυχὴ come mezzo con cui si colgono fini vitali (cioè sul rapporto tra funzione e fine), non escludiamo si alluda anche a come la funzione si attua, e al coinvolgimento dell'organo.

dire che [ciascuno dei due] è diverso [dall'altro]: [...] [lo] dice dunque la stessa cosa”<sup>115</sup>. L'unica (τὸ ἕν) identica (τὸ αὐτό) cosa dice (λέγει 21) la differenza tra dolce e bianco; come è *una* cosa a dire la differenza tra bianco e dolce<sup>116</sup>, così è *una* a percepirla (se la si percepisce) e a pensarla (se la si pensa)<sup>117</sup>: la differenza tra bianco e dolce non è colta dalla sola vista né dal solo gusto, né da ciascuna delle due per conto proprio<sup>118</sup>, ma dalle due in collaborazione.

Il principio della sinergia, uno, opera in un tempo unico<sup>119</sup>:

ὡσπερ γὰρ τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, οὕτω καὶ ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον [...]: ἄμα ἄρα. (24-28)

come infatti la stessa cosa [*int.* l'intelletto] dice che il buono è diverso dal cattivo, così [è] anche quando l'altro [*int.* dall'intelletto: il senso] dice che l'uno e l'altro [tra due suoi oggetti] [sono]: [...] [lo dice] dunque al contempo.

24-25 ὡσπερ ... οὕτω pone un parallelo tra come qualcosa dice che il buono è diverso dal cattivo e come qualcos'altro svolge un'altro atto. Tra buono e cattivo distingue il νοῦς pratico; facoltà cognitive sono senso e νοῦς: θάτερον (25) è il senso; come il νοῦς distingue buono e cattivo così il senso discrimina due altre cose: ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον (26) esprime una relazione tra α.τά parallela a quella tra buono e cattivo (contrarietà). Il verbo sottinteso retto da ὅτι deve essere ἔστι; ἕτερον καὶ θάτερον ne è soggetto: come l'intelletto dice che il buono è diverso dal cattivo, così avviene anche quando il senso dice che l'uno e l'altro sensibile (tra loro contrari) sono<sup>120</sup>.

<sup>115</sup> 20-21: δεῖ δὲ τὸ ἕν λέγειν ὅτι ἕτερον. [...] λέγει ἄρα τὸ αὐτό.

<sup>116</sup> “Questo dolce è diverso da questo bianco” è *una* proposizione: e *uno* è chi l'afferma.

<sup>117</sup> 22 ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται: “come [lo] si dice, così anche [lo] si pensa e sente”.

<sup>118</sup> ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον: “che dunque non è possibile con parti separate distinguere i separati, è chiaro” (22-23).

<sup>119</sup> οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ: “né in un tempo separato [distingue i separati]” (24).

<sup>120</sup> Temistio (85, 24) intende: “quando [il senso] dice che l'uno è diverso [dall'altro], [dice] anche che l'altro [è diverso dall'uno]”. Ma a “il buono è diverso dal cattivo” corrisponde la negazione dell'identità di *a* e *b*, non la coimplicazione di  $a \neq b$  e  $b \neq a$ .

Parallelo a ciò che per l'intelletto è dire che buono e cattivo sono diversi, dovrebbe esser, per il senso, dire che bianco e nero sono diversi, non che essi sono; ma se è valida la mia ricostruzione della teoria di Ar. sulla percezione complessa operante con un solo senso (3.5-6), cogliere mediante nero<sub>2</sub> e bianco<sub>2</sub> la dualità di nero<sub>1</sub> e bianco<sub>1</sub> è già coglierne la differenza<sup>121</sup>. E come si coglierà la differenza tra due cose senza coglierle *assieme* (ἅμα)?<sup>122</sup> A coglierle assieme è un inseparabile (ἀχώριστον) in un tempo inseparabile (ἐν ἀχώριστῳ χρόνῳ 29): un'unica e identica cosa (21) sente che dolce e bianco *sono* denunciandoli non in tempi contigui ma al contempo (24).

Ma ecco una difficoltà (426b29-427a1):

ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον ἅμα τὰς ἐναντίας κινήσεις κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἢ ἀδιαίρετον καὶ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ. εἰ γὰρ γλυκύ, ὠδὶ κινεῖ τὴν αἴσθησιν ἢ τὴν νόησιν, τὸ δὲ πικρὸν ἐναντίως, καὶ τὸ λευκὸν ἑτέρως.

Ma è impossibile che insieme di moti contrari sia mossa l'identica cosa *qua* indivisibile e in tempo indivisibile. Se infatti [l'oggetto è] dolce, così muove il senso o il pensiero<sup>123</sup>, l'amaro contrariamente, e il bianco diversamente.

Dolce e amaro, contrari, inducono stati contrari nel cuore: sentir amaro<sub>1</sub> e dolce<sub>1</sub> è assumer nel cuore gli stati amaro<sub>2</sub> e dolce<sub>2</sub>, il cui reciproco rapporto

<sup>121</sup> A *buono* ≠ *cattivo* corrisponde per il senso l'assumere, reagendo a un α.τόν, un α.μα diverso da quello assunto reagendo a un altro; la differenza tra α.ματα porta a cogliere che bianco e nero sono *entrambi* solo se c'è l'α.μα di entrambi relativo alla loro differenza.

<sup>122</sup> οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε· λέγω δ', οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι ὅτι νῦν ἕτερον· ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν, καὶ ὅτι νῦν· ἅμα ἄρα ("Il 'quando' non [è usato] *per accidens*; cioè [non è usato] come 'ora dico che [l'uno] è diverso [dall'altro]' ma non '[dico] che ora è diverso'; [il senso] dichiara invece così: sia '[dico] ora [che son diversi]', sia '[dico] che ora [son diversi]'; [lo dice] dunque al contempo" 26-28). Se dico *ora* che bianco e dolce differiscono tra loro senza dire *quando* differiscono non escludo che *per accidens* coincidano ora (p.es. in quel grano di zucchero); se dico che dolce e bianco sono *ora* diversi non escludo che in altri tempi potrebbero coincidere (p.es. in un grano di zucchero esistito o futuro). Ma la possibilità di esprimere tale differenza eccede le capacità del senso: esso si limita a reagir diversamente a bianco e dolce (enunciando *bianco* ≠ *dolce*); e lo fa solo se nel cuore si hanno bianco<sub>2</sub> e dolce<sub>2</sub> (ora dice: '*bianco* ≠ *dolce*') nello stesso episodio percettivo (ora dice: '*ora bianco* ≠ *dolce*'). Cf. Simplicio 198, 10-19.

<sup>123</sup> Per νόησις, cf. Γ 3, 427b17 I.3.5.

è identico a quello di contrarietà tra amaro<sub>1</sub> e dolce<sub>1</sub>. Ma nulla può ricevere ἄμα qualità contrarie: il cuore non può ricevere dolce<sub>2</sub> e amaro<sub>2</sub><sup>124</sup>; onde non si potrà sentir ἄμα dolce<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub>; né *qua* indivisibile può ricever ἄμα *qualia* diversi (bianco<sub>2</sub>,dolce<sub>2</sub>): e non sentiremo ἄμα bianco<sub>1</sub> e dolce<sub>1</sub><sup>125</sup>.

Come superare questa aporia? 427a2-5:

ἀρ' οὖν ἄμα μὲν καὶ ἀριθμῶ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον τὸ κρῖνον, τῷ εἶναι δὲ κεχωρισμένον; ἔστι δὴ πῶς ὡς τὸ διαιρετὸν τῶν διηρημένων αἰσθάνεται, ἔστι δ' ὡς ἦ ἀδιαίρετον· τῷ εἶναι μὲν γὰρ διαιρετόν, τόπῳ δὲ καὶ ἀριθμῶ ἀδιαίρετον.

Dunque il discriminante [sarà] forse al contempo sia indivisibile per numero sia inseparabile, ma separato quanto all'essere? È possibile in qualche modo che, come il divisibile, percepisca i divisi; ed è possibile [che lo faccia] in quanto indivisibile: infatti è divisibile per l'essere, mentre per luogo e numero è indivisibile.

È facile figurarsi una cosa divisibile per l'essere, indivisibile per numero e luogo: io sono indivisibile per luogo e numero<sup>126</sup> ma ho caratteri che posso serbare pur perdendone altri<sup>127</sup>; due caratteri, l'uno dei quali posso perdere conservando l'altro, sono divisibili l'uno dall'altro; la totalità del mio essere è l'insieme dei miei caratteri essenziali e accidentali: questa totalità è un insieme di caratteri scindibile in sottoinsiemi indipendenti. Io dunque sono divisibile τῷ εἶναι. L'ipotesi di 427a2-5 è che, come io per numero e luogo

---

<sup>124</sup> Per Barker 1981, p. 262, questa clausola pone ad Ar. ostacoli insormontabili, e tutti i suoi tentativi per risolvere l'aporia sarebbero vacui: non si potrebbero sentire suoni diversi in tempi sovrapposti, come invece sperimentiamo che accade. Ma vediamo appunto come a mio avviso risponderebbe Ar. (4.3).

<sup>125</sup> L'aporia è intelligibile solo ponendo che bianco<sub>2</sub> e dolce<sub>2</sub> qualificano *un* sostrato: il cuore. Ciò smentisce Block (1988), secondo cui in *An.* Ar. porrebbe che tutta la sensazione si svolga nei sensori periferici. Simplicio crede che Ar. non prenda sul serio l'aporia e che nelle rr. seguenti scenda sul piano dell'avversario, per mostrare che persino così questi avrebbe torto. L'anima sensitiva, indivisibile, coglierebbe ἄμα i due sensibili attivandosi secondo i loro λόγοι (201, 11-12). Ma ciò è proprio quanto il testo dichiara impossibile.

<sup>126</sup> Se mi si taglia a metà divengo un cadavere, cessando di essere io.

<sup>127</sup> Posso abbronzarmi senza mutare statura: *bianco e di 169 cm* sono divisibili tra loro.

sono indivisibile pur se il mio εἶναι è un insieme di caratteri scindibile in insiemi indipendenti l'uno dall'altro, così il mio cuore è *sia* un ente coeso *non* scindibile in parti che scisse svolgerebbero la stessa funzione dell'intero *sia* un'ente il cui essere si compone di caratteri che troviamo anche separati l'uno dall'altro<sup>128</sup>: il mio cuore sarà divisibile τῷ εἶναι, perché qualificabile insieme secondo α.ματα pertinenti a vari sensi indipendenti l'uno dall'altro.

Ma l'ipotesi naufraga di fronte a coppie di caratteri contrari (5-9):

ἢ οὐχ οἷόν τε; δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τάναντία, τῷ δ' εἶναι οὐ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν, καὶ οὐχ οἷόν τε ἅμα λευκὸν καὶ μέλαν εἶναι, ὥστ' οὐδὲ τὰ εἶδη πάσχειν αὐτῶν, εἰ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις.

O non è possibile? Infatti la stessa e indivisibile cosa [è] in potenza i contrari, ma quanto all'essere no[n lo è]; [è] bensì divisibile in virtù dell'attivarsi, e non è possibile che sia insieme bianco e nero: onde neppure [è possibile] che subisca le loro forme, se la sensazione e il pensiero sono una cosa siffatta.

Io posso esser pallido o abbronzato secondo il clima: sono in potenza due contrari. Ma in atto<sup>129</sup> non posso esser bianco e nero; si si attivano bianco e nero, ciò può accader solo se mi abbronzò in parte e in parte no. Attivandosi diversamente su varie mie parti, la capacità di accogliere i colori palesa la mia divisibilità. Se vedere nero è divenir nero<sub>2</sub> del cuore e vedere bianco è divenir bianco<sub>2</sub> del cuore, perché si veda insieme bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub> il cuore dev'essere insieme nero<sub>2</sub> e bianco<sub>2</sub>; ma, se bianco<sub>2</sub> e nero<sub>2</sub> son contrari come bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub>, ciò è impossibile<sup>130</sup>. Quindi non dovremmo poter vedere ἅμα nero<sub>1</sub> e bianco<sub>1</sub> né distinguerli. Ma lo facciamo: l'ipotesi va corretta per spiegare questo fatto. Per spiegare l'α.σις contemporanea di α.τά omogenei e incompatibili<sup>131</sup> Ar. ricorre a un'analogia col punto geometrico (9-14)<sup>132</sup>:

<sup>128</sup> Nei cuori di altre specie: p.es. coi vermi condivido il tatto ma non la vista.

<sup>129</sup> τῷ ἐνεργεῖσθαι glossa τῷ δ' εἶναι, che si oppone a δυνάμει e varrà ἐνεργεία.

<sup>130</sup> Purché non si colorino<sub>2</sub> parti diverse del cuore; il che è escluso in 426b17-19 (4.2).

<sup>131</sup> Due omogenei sono due incompatibili mescolanze di contrari (*Sens.* 7, 448a8-9 4.4).

<sup>132</sup> Nancy elimina la differenza tra la seconda ipotesi e la prima: dal fallimento di questa conclude che per Ar. sensorio estremo è l'anima (1996, pp. 247-249).



ἀλλ' ὡσπερ ἦν καλοῦσί τινες στιγμῆν, ἥ μία ἢ δύο, ταύτη καὶ διαιρετή. ἥ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἔν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἥ δὲ διαιρετόν, οὐχ ἔν ὑπάρχει· δις γὰρ τῷ αὐτῷ χρήται σημεῖω ἅμα· ἥ μὲν οὖν δυσι χρήται τῷ πείρατι, δύο κρίνει καὶ χεχωρισμένα ἔστιν ὡς κεχωρισμένω· ἥ δ' ἐνί, ἔν καὶ αμα.

Ma, [1] come quello che certi chiamano “segno”, [così la sensazione: αἴσθησις 9] in quanto è una o due, in tanto è anche divisibile. E dunque, [2] in quanto indivisibile, il discriminante è uno e contemporaneo [a se stesso]; [3] in quanto è divisibile, non resta uno: [4] due volte infatti, al contempo, ci si serve dello stesso punto; [5] in quanto dunque ci si serve del confine come di due, si discriminano due cose e si è cose separate così come [ci si serve di] una cosa separata [da se stessa]; [6] in quanto invece [ci si serve] di uno, [si è] uno e contemporaneo [a se stesso].

Come il punto, il senso è divisibile in quanto è uno o due (1) a seconda di com'è considerato. *P*, confine delle semirette *a*, *b*, è origine di *a* e *b*: usiamo *P* in due modi, due volte al contempo (4). Sostituiamo il tempo alla retta, al punto l'istante, confine tra i tempi in cui sul cuore agiscono prima il bianco<sub>1</sub> (e il cuore è bianco<sub>2</sub>) e poi il nero<sub>1</sub> (e il cuore è nero<sub>2</sub>). Il discriminante è il percipiente *qua* tale, che si attualizza in due modi: come bianco<sub>2</sub>, poi come nero<sub>2</sub>. L'istante del transito da bianco<sub>2</sub> a nero<sub>2</sub> è come *P* tra *a*, *b*: confine tra bianco<sub>2</sub> e nero<sub>2</sub>; *qua* reattivo nell'attimo a bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub>, divenendo nero<sub>2</sub> da bianco<sub>2</sub> (5)<sup>133</sup>, il discriminante usa l'*ora* come due (come separato da se stesso), discrimina due cose, è due (3) colori<sub>2</sub> incompatibili; *qua* diviene in *un* attimo da bianco<sub>2</sub> nero<sub>2</sub> (2) è indivisibile, uno, contemporaneo a sé (6). L'analogia tra sensazione e punto è proposta come risolutiva (14-16) di un'aporia sugli α.τά omogenei da risolvere, per spiegar in base a principi unitari le α.σεις complesse d'α.τά omogenei ed eterogenei. Su tale analogia poggia il tentativo di spiegar con *un* principio le due α.σεις complesse<sup>134</sup>.

<sup>133</sup> Il passaggio è definito dagli estremi (in *Phys. E* 1, 225b5ss. le specie di mutamento sono determinate dalle categorie dei loro estremi): reagire a esso è reagire ai suoi estremi.

<sup>134</sup> L'analogia può allargarsi agli eterogenei: si prenda, invece d'una retta (un senso) divisa da un punto (l'attimo) in due semirette, due rette (sensi) intersecantisi. Temistio 86,

### 4.3 Come percepire più cose al contempo? l'aporia

Vediamo il modello all'opera in *PN.* *Sens.* 7 pone il problema di come sentiamo più *α.τά* insieme<sup>135</sup> e introduce l'idea di *intensità* dell'impulso<sup>136</sup>: (1) tra moti di diverse intensità “il moto maggiore ottunde il minore”<sup>137</sup>; ciò è posto in base a prove empiriche (17)<sup>138</sup>, con (καὶ *ib.*) un altro principio: (2)

---

21-23 pone il punto/attimo come centro d'un cerchio i cui diametri sono i sensi. Ma un'analogia non è ancora una teoria.

<sup>135</sup> 447a12-14: “se è possibile percepire insieme due cose nello stesso e indivisibile tempo, o no” (πότερον ἐνδέχεται δεῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ, ἢ οὐ). ἐν ... χρόνῳ spiega ἅμα, come οὐδ' ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ (Γ 2, 426b24) spiega ἅμα 426b28 (4.2): “in tempi non separati” e “nello stesso e indivisibile tempo” valgono “al contempo, non in tempi contigui” (*Alex., Sens.* 7, 136, 2-5; 157, 7-10). Se vedo rosso+bianco, le visioni di rosso e bianco son isolate in due parti di tempo, o c'è una parte di tempo in cui vedo rosso+bianco, *indivisibile* quanto alla percezione esercitata in essa?

<sup>136</sup> Cf. *Alex. Sens.* 6, 120, 1-2. Ar. pone l'intensità del sensibile come indipendente dalla durata, e che nello stesso intervallo di tempo due impulsi possano differire in intensità. Barker 1981, p. 258 propone che la compatibilità o meno di due *α.τά* omogenei dipende per Ar. dalle proprietà aritmetiche dell'accordo numerico che lega le loro posizioni nella scala del genere sensibile in questione, accordo indipendente dall'intensità. Non è chiaro in che relazione Ar. ponga l'intensità col fatto notato in *Ins.* 459b11-13 (3.5: più dura l'azione del sensibile<sub>1</sub> sul sensorio, più questo si carica del sensibile<sub>2</sub>). I due concetti di *intensità* o *grandezza* (μείζων 447a14) e *carica* (nome di mia invenzione), una intrinseca al sensibile<sub>1</sub>, l'altra legata al durare della sua interazione col sensorio, non sono incompatibili: *Ins.* 459b13-18, notando il decadere dell'intensità d'un *α.μα* nel suo perpetuarsi come *φ.μα*, sembra anzi voler correlare intensità e durata del sensibile<sub>2</sub> in un rapporto quantitativamente definito, pur se mai specificato. Intensità del sensibile e durata della sua azione sul sensorio potrebbero entrambe trovar posto nella teoria che attribuisco ad Ar.: una come responsabile dell'assunzione nei sensori d'un *α.μα* invece che di un altro; l'altra come risultante in una carica quantitativamente determinata del sensibile<sub>2</sub> nel cuore (il paragone coi moti di corpi lanciati in 459a28ss. fa pensar che il modello derivi da coeve indagini di dinamica).

<sup>137</sup> 447a14-15: ἡ μείζων κίνησις τὴν ἐλάττω ἐκκρούει.

<sup>138</sup> Persone distratte da forti rumori (ἀκούοντες πολλὴν ψόφον 16-17) o intensamente concentrate su qualcosa (σφόδρα τι ἐννοοῦντες 16) “non s'accorgono di cose messe loro sotto gli occhi” (ὑποφερομένων ὑπὸ τὰ ὄμματα οὐκ αἰσθάνονται 15): Ar. tratta qui di

“ciascuna cosa è più possibile percepirla semplice che mescolata [...] per il reciproco oscurarsi”<sup>139</sup>. 2 vale solo per cose “da cui nasce un uno”<sup>140</sup>. Se (*I*) moti diversi si ottendono l’un l’altro, la loro interazione sarà una sottrazione: se  $K=2$  e  $k=1$ ,  $K-k = 2-1$ , con  $k$  ottuso da  $K$ ,  $K$  diminuito da  $k$ . Se sono di pari intensità,  $K-K = 2-2 = 0$ : il risultato sarà (per *I*) o assenza di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  o  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  diversa da quelle da cui risulta<sup>141</sup>; il secondo risultato si ha tra omogenei<sup>142</sup>, non tra eterogenei (29 ἐκ ... b3 συμφωνία); né si applica loro il principio di diminuzione reciproca<sup>143</sup>. Anche *I* dunque vale solo per omogenei. Inoltre (ἔτι 6) a ogni atto corrisponde un solo  $\alpha.\tau\acute{o}\nu$ <sup>144</sup>; da una mescolanza risulta un uno (10-11), e solo mescolati due  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  danno un terzo  $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  uno; perciò “con una [ $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ ] non è possibile sentir insieme due cose se non sono mescolate”<sup>145</sup>. Due quindi le possibilità circa il sentir due  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  in un’ $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ : sentirli ἅμα mescolati o non sentirli ἅμα. Posson mescolarsi gli omogenei; se mescolati, sono colti ἅμα in un atto; se no, no:

κατὰ μίαν δύναμιν καὶ ἄτομον χρόνον μίαν ἀνάγκη εἶναι τὴν ἐνέργειαν· μιᾶς γὰρ ἢ εἰσάπαξ μία χρῆσις καὶ κίνησις, μία δὲ ἡ δύναμις. οὐκ ἄρα ἐνδέχεται δυοῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι τῇ μιᾷ αἰσθήσει.

interazione tra  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  eterogenei, senza distinguer tra  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi a sensazioni presenti e dati sensoriali che fungono da materiale per il pensiero (cioè  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ). È così abbattuta (implicitamente) sia la barriera tra  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  eterogenei sia quella tra  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ .

<sup>139</sup> 17-20: ἐκάστου μᾶλλον ἔστιν αἰσθάνεσθαι ἀπλοῦ ὄντος ἢ κεκραμένου [...] διὰ τὸ ἀφανίζειν ἄλληλα. Se un sensibile si presenta a volte allo stato puro, altre mescolato a un altro sensibile, *cæteris paribus*, è più facile coglierlo nel primo caso che nel secondo: se annacquiamo il vino (18-19) il suo sapore è meno distinto di quando è puro.

<sup>140</sup> ἐξ ὧν ἐν τι γίγνεται (21): i sensibili omogenei (a29-b3).

<sup>141</sup> 27-28 ὥστε ἢ οὐδεμία ἔσται αἴσθησις, ἢ ἄλλη ἐξ ἀμφοῖν: “onde o non vi sarà alcuna sensazione, o [ve ne sarà] una diversa da entrambe”.

<sup>142</sup> Per i quali dunque vale la *I*, che non comporta per loro conseguenze assurde: il moto maggiore ottunde il minore; il minore, unito al maggiore, lo rende meno distinto; dai due si ha il nuovo sensibile. Il maggiore è meno distinto proprio perché parte del nuovo sensibile.

<sup>143</sup> Smentito dalle assurdità cui dà luogo il caso particolare dei sensibili di pari intensità.

<sup>144</sup> 11 τοῦ δ’ ἐνὸς μία αἴσθησις: “dell’uno è una la sensazione”; 13-14 ἐνὸς μὲν γὰρ ἀριθμῷ ἢ κατ’ ἐνέργειαν μία: “la [sensazione] una in atto è di un uno per numero”.

<sup>145</sup> τῇ μιᾷ δὲ ἅμα δυοῖν οὐκ ἔστιν αἰσθάνεσθαι ἂν μὴ μειχθῇ (9-10).

È necessario che per una potenza e in un tempo indivisibile un'unica sia l'attività: infatti l'istante unico uso e moto è [uso e moto] di un solo [senso], e una [ne è] la potenza. Non è dunque possibile percepire insieme due cose in una sensazione. (447b17-21)

Sensibili mescolati ne formano uno nuovo: sentirlo, è sentire i due originari solo *qua* materia del nuovo<sup>146</sup>. Né potremo coglier assieme in una αἰσθησις gli eterogenei (21-24), che non si mescolano<sup>147</sup>. Ecco quindi ciò che *non* si può ammettere: percepire insieme *due* oggetti con *un* atto<sup>148</sup>.

#### 4.4 La contemporaneità: criterio di unità per il sensibile e la sensazione

Ar. elimina ora la differenza tra *percepir assieme* e *percepir assieme in una sensazione*: “pare infatti che l'anima affermi l'uno per numero in nessun altro modo se non con l'*insieme*”<sup>149</sup>.

L'anima coglie l'uno reagendo all'irrompere di un nuovo sensibile – *un blu* o *un blu+rosso* – nel continuo d'una sensazione precedente (3.5): nel primo caso l'α.τόν è insieme a se stesso perché identico a sé; nell'altro gli α.τά sono ἄμα perché irrompono insieme: in ciò consiste la loro unità

τὸ δὲ τῷ εἶδει ἔν τῇ κρινούσῃ αἰσθήσει καὶ τῷ τρόπῳ (25-26) ammette due traduzioni: (I) “l'uno per specie [l'anima pare affermarlo] con

---

<sup>146</sup> Non posso cogliere insieme in un'αἰσθησις blu e rosso *qua* tali (non *qua* materia del viola). Resta possibile che *non* si mescolino e si sentano assieme (in un tempo indivisibile), ma *non* in una sensazione.

<sup>147</sup> Dunque neppure possono esser colti come materia di un nuovo sensibile.

<sup>148</sup> Per Barker 1981, p. 262, *Sens.* 447b6-21, 448a1-10 (4.4) è l'ultima parola di Ar.: due oggetti non mescolati non possono percepirsi assieme; ma “What would we make [...] of a case where two discordant and hence unblended notes are prolonged over a substantial period of time? Barker stesso indica una via d'uscita, notando (p. 261) che per i teorici d'armonia di IV sec. l'armonia è più piacevole della disarmonia: Ar. potrebbe vederli in una sovrapposizione di suoni non mescolati una violenza che l'udito subisce dall'ambiente, tendendosi tra due estremi incompatibili. Appunto perciò sarebbe spiacevole.

<sup>149</sup> φαίνεται γὰρ τὸ μὲν τῷ ἀριθμῷ ἔν ἡ ψυχῇ οὐδεὶς ἑτέρῳ λέγειν ἀλλ' ἢ τῷ ἄμα (24-25). Percepire in una sensazione e farlo ἄμα si complicano: in un atto colgo un oggetto insieme a se stesso. È così eliminata la scappatoia lasciata aperta finora (4.3).

la sensazione discriminante, e anche col modo”; (2) “l’uno per specie [l’anima pare affermarlo] con la sensazione discriminante, e anche [l’uno] per modo. Nelle righe successive Ar. spiega (447b26-448a1):

λέγω δὲ τοῦτο, ὅτι ἴσως τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, ἕτερον τῷ εἶδει ὄν, ἢ αὐτὴ κρίνει, καὶ τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν ἢ αὐτὴ μὲν ἑαυτῇ, ἐκείνης δ’ ἄλλῃ, ἀλλ’ ἐτέρως ἐκάτερον των ἐναντίων, ὡς δ’ αὐτῶς ἑαυταῖς τὰ σύστοιχα, οἷον ὡς ἡ γεῦσις τὸ γλυκὺ, οὕτως ἢ ὄψις τὸ λευκόν, ὡς δ’ αὐτὴ τὸ μέλαν, οὕτως ἐκείνη τὸ πικρόν.

Intendo questo: che lo stesso [senso] distingue forse il bianco e il nero, che è diverso per specie [dal bianco]; e lo stesso [senso] identico a se stesso ma diverso da quello [distingue] sia il dolce sia l’amaro, ma diversamente ciascuno dei contrari, si [da percepir] ugualmente l’uno rispetto all’altro i corrispondenti: p.es. come il gusto il dolce così la vista il bianco, e come questa il nero così quella l’amaro.

Un senso distingue bianco e nero; un altro distingue dolce e amaro. La vista coglie il nero diversamente da come coglie il bianco, il gusto coglie l’amaro diversamente da come coglie il dolce. Le differenze tra nero e bianco e tra dolce e amaro sono tali che le coppie risultano σύστοιχα (corrispondenti): al nero corrisponde l’amaro, al bianco il dolce; i sensibili definiscono le sensazioni: le sensazioni di amaro e nero e quelle di dolce e bianco si corrisponderanno tra loro. In base a 1, 447b26-448a1 spiega come con la sensazione discriminante e col modo (di percepire?) distinguiamo l’uno per specie. Diversi εἶδει sono bianco e nero (27): uni per specie sono i neri; la sensazione discriminante con cui distinguiamo l’uno εἶδει è la vista, selettivamente reattiva a ciascuna specie, o forse la capacità, più complessa, di reagir alla discontinuità bianco/nero (3.5) e al ritorno da nero a bianco, e di isolar l’identità del nero attraverso vari episodi di percezione; il τρόπος (26) sarà il modo in cui il senso reagisce ai vari sensibili, rendendo possibili queste abilità. Ne risulta un pleonasma. In base a 2, 447b26-448a1 spiega come cogliamo l’uno per specie e l’uno τρόπον. I bianchi sono colti come identici per specie poiché la vista reagisce a essi ugualmente; lo stesso fa coi neri; analogo è il modo in cui il gusto reagisce a dolce e amaro. C’è una

capacità coordinatrice che confronta le reazioni della vista a nero e bianco a quelle del gusto a dolce e amaro ed estrapola il dato *bianco : nero = dolce : amaro*; quindi *bianco : dolce = nero : amaro*; coglie così l'unità  $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$  da un lato di bianco e dolce, dall'altro di nero e amaro: nero e amaro sono uni  $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$  in quanto uno è il modo ( $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ ) in cui si rapportano ai rispettivi sensi. La traduzione più pregnante è 2: al nero è analogo l'amaro, al bianco il dolce. Gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  ammettono quattro tipi di unità: numerica (quel nero  $\equiv$  quel nero); specifica (quel nero, questo nero); generica (questo bianco, quel nero);  $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$  (bianco : nero =  $x$  :  $y$ ). L'unità numerica è la più forte; la minor diversità è la numerica, seguita da quelle per specie, genere, modo: se non si può sentire ἄμα due cose diverse per specie e identiche per genere, sentir ἄμα due cose diverse per genere e identiche  $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$  (bianco, dolce: 23-24) *a fortiori* è impossibile. L'uno ἀριθμῶ è colto con l'*insieme*, con l'ἁ.σις discriminante gli uni εἶδει e  $\tau\rho\acute{o}\pi\omega$ . È implicitamente ribadito il problema di come si colgano assieme *più* sensibili diversi ἀριθμῶ in *un* atto<sup>150</sup>. Per meglio chiarir l'aporia, 448a1-5 riprende il tema di Γ 2, 426b29ss. (4.2):

ἔτι εἰ αἱ τῶν ἐναντίων κινήσεις ἐναντίαι, ἄμα δὲ τὰ ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ οὐχ ἐνδέχεται ὑπάρχειν, ὑπὸ δὲ τὴν αἴσθησιν τὴν μίαν ἐναντία ἐστίν, οἷον γλυκὸν πικρῶ, τοῦτων οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο αἰσθάνεσθαι ἄμα.

Inoltre: se i moti dovuti a contrari sono contrari, e i contrari non è possibile che insieme ineriscano nella stessa cosa indivisibile, e nel dominio del senso singolo vi sono contrari (p. es. dolce ad amaro), non si potrebbe percepirli insieme.

Nero<sub>1</sub> e bianco<sub>1</sub> causano al cuore  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  contrari (bianco<sub>2</sub>, nero<sub>2</sub>): *qualia* contrari che il cuore non può aver insieme. Se i contrari non possono qualificare il cuore ἄμα neppure lo possono *qualia* più o meno vicini a quello o questo contrario nella scala dei sensibili, partecipano in misure incompatibili dell'uno e dell'altro (5-8); né lo possono *qualia* misti (8 τὰ μεμειγμένα), risultanti da incompatibili rapporti (λόγοι 8) di contrari (8-9)<sup>151</sup>, né *a fortiori* *qualia* corrispondenti<sup>152</sup> o né omogenei né corrispondenti (13-18).

<sup>150</sup> Allargandolo agli eterogenei, mentre in 447a12-29 era limitato agli omogenei (4.3).

<sup>151</sup> A meno che non siano colti come uno (a10): caso considerato non pertinente (4.3).

448a1-5 invoca la contemporanea percezione di omogenei solo per escludere, con argomento *a fortiori*, quella di eterogenei; di questi ultimi tratta 447b21-448a1, a essi si torna per passi successivi in a5-29. 447a12-29 si limita agli omogenei. Ar. ha così riesposto, per le due classi di sensazione composta, il problema di Γ 2 (4.2). Per entrambe, cade la distinzione tra *percepire assieme e percepire assieme in una sensazione*: percepir una cosa come una ἀριθμῶ è percepirla ἅμα; e se oggetto di una sensazione è una cosa una ἀριθμῶ, il coglier una cosa con una sensazione è coglierla ἅμα. Se è impossibile coglier due cose ἅμα in una sensazione, è impossibile coglier due cose ἅμα. Emerge poi una gerarchia di unità (ἀριθμῶ, εἶδει, γένει, τρόπῳ) tra α.τά, cui corrisponde una gerarchia di coesione tra gli α.ματα elementari coinvolti nel loro coglimento; nonché una capacità che coglie l'unità τρόπῳ di eterogenei confrontando coppie di oggetti dei sensi particolari: è ovvio che tale capacità coordinatrice non può esser un senso particolare. Torniamo ora a come sentiamo più cose, posto che è impossibile percepir due cose ἅμα in un atto<sup>153</sup>.

#### 4.5 Come è possibile percepire più cose insieme? I soluzione

In 448b18-19 Ar. riprende da 447a12-14 il problema “se si possa sentire insieme più cose, o non si possa”<sup>154</sup>; chiarisce: “l'*insieme* l'intendo come *in un tempo uno e indivisibile l'uno rispetto all'altro*”<sup>155</sup>. La prima ipotesi è che “si senta sì insieme ma con diversa parte dell'anima”<sup>156</sup> ogni sensibile in

---

<sup>152</sup> τὰ σύστοιχως [...] λεγόμενα (14): gli uni τρόπῳ.

<sup>153</sup> 448a19-b16 elimina un'ipotetica soluzione: è impossibile cogliere sensibili composti unendo sensazioni di α.τά semplici colti (non al contempo bensì) in successione temporale così serrata che ce ne sfugge la consecuzione: Ar. rifiuta l'ipotesi di tempi impercipienti, dunque esclude che tra due sensazioni vi sia un tempo troppo piccolo per esser avvertito (V). Non va confusa l'ipotesi di sensazioni *separate da lassi* di tempo minimi con quella di una consecuzione *immediata* tra flussi percettivi distinti e uniti da *attimi* (4.2).

<sup>154</sup> πότερον ἐνδέχεται ἅμα πλειόνων αἰσθάνεσθαι ἢ οὐκ ἐνδέχεται.

<sup>155</sup> τὸ δ' ἅμα λέγω ἐν ἐνὶ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ πρὸς ἄλληλα (19-20).

<sup>156</sup> ἅμα μὲν, ἐτέρῳ δὲ τῆς ψυχῆς αἰσθάνεσθαι (20-21).

un tempo indivisibile “come un tutto che è continuo” (22 ὡς παντὶ ὄντι συνεχεῖ). Coglierei bianco e nero nella stessa frazione di tempo con diverse parti dell’anima, i cui atti non violano il principio di relazione biunivoca tra atti e oggetti. Ma se la vista coglie colori diversi con parti diverse, e se a διαφοραὶ tra oggetti corrispondono διαφοραὶ tra facoltà (23-24), la vista “avrà più parti identiche per specie”<sup>157</sup>, o diverse per specie ma identiche per genere<sup>158</sup>, che coi loro atti contribuiscono a *un* atto complesso. I due occhi vedono ἅμα una cosa in un atto: così (si può pensare: 26 φαίη τις) da due parti dell’anima “nasce un uno” (27 ἓν τι γίγνεται) e “uno è il loro atto” (27-28 μία ἢ ἐνέργεια αὐτῶν). Ma non i due occhi vedono: “se è uno ciò che [sorge] da entrambi”<sup>159</sup>, “è quell’[uno] a sentire”<sup>160</sup>; se invece operano ognuno per conto proprio c’è anomalia (visione sfocata), non l’atto normale atto cui l’analogia assimilava l’atto dell’anima<sup>161</sup>. Il paragone con gli occhi sconfessa l’ipotesi: solo operando come parti d’*un* intero due cose hanno *un* atto; e allora l’atto è dell’intero, solo in modo derivato delle parti. Se la vista ha parti, una per coglier un bianco, l’altra per coglier un blu, e se veder blu e veder bianco sono due atti delle due parti, è inspiegata la visione di bianco+blu: perché le parti collaborano? Se poi la vista coglie bianco+blu eccoci al punto di partenza: come può attivarsi ἅμα in due modi?<sup>162</sup>. La

<sup>157</sup> 24-25 πλείω γε μέρη ἔξει εἶδει ταυτά.

<sup>158</sup> La parola εἶδος ha un senso preciso (“specie” vs. “genere”) e uno lato, in cui indica genere e specie (cf. *Metaph.* Δ 25, 1023b17-19). In 448b24 εἶδος ha senso lato: cf. 25 ἃ αἰσθάνεται ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστίν (“le cose che sente sono nello stesso genere”), che rinvia alla corrispondenza della differenza tra sensibili con quella tra sensi: se i sensibili sono omogenei (p.es. rosso e blu) anche i sensi lo saranno (vista del rosso e vista del blu).

<sup>159</sup> εἰ μὲν ἓν τὸ ἐξ ἀμφοῖν (28): se operano come *un* sistema di cui i due sono parti.

<sup>160</sup> ἐκεῖνο τὸ αἰσθανόμενον ἔσται (28-29): il sistema, non ciascuna delle sue parti.

<sup>161</sup> εἰ δὲ χωρὶς, οὐχ ὁμοίως ἔξει (29 “e se [operano] separatamente, la cosa non sarà nella stessa situazione [di quella cui ci si riferiva: *scil.* della visione normale]).

<sup>162</sup> 30 αἰσθήσεις αἱ αὐταὶ πλείους ἔσονται: “più sensi saranno identici”. Se in ogni istante devo poter vedere più colori, devo aver più viste, ognuna pronta ad attivarsi per l’intera gamma cromatica come suo oggetto; avendo identici oggetti, sono facoltà identiche.



soluzione proposta ha fallito: le sue conseguenze violano il principio di corrispondenza biunivoca tra facoltà e atti<sup>163</sup>. Se fallisce per la composizione di atti omogenei (κατὰ τὴν μίαν αἴσθησιν 448b22-23), *a fortiori* fallirà per quella di eterogenei (449a2-5).

#### 4.6 Come è possibile percepire più cose insieme? Il soluzione

Ar. torna, per trovare una nuova soluzione, al fondamento della sua teoria sul senso: c'è una parte dell'anima con cui percepiamo; essa ha a sua volta più parti, i vari sensi, anch'essi parti (II.6.1) dell'anima:

εἰ δὲ δὴ ἄλλω μὲν γλυκέος ἄλλω δὲ λευκοῦ αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ μέρει, ἦτοι τὸ ἐκ τούτων ἓν τί ἐστὶν ἢ οὐκ ἓν. ἀλλ' ἀνάγκη ἓν· ἓν γάρ τι τὸ αἰσθητικόν ἐστὶ μέρος. τίνοσ οὖν ἐκεῖνο ἓνός; οὐδὲν γὰρ ἐκ τούτων ἓν. (449a5-8)

Ma se l'anima sente con una parte il dolce, con un'altra il bianco, o ciò che risulta da essi è un uno o [è un] non uno. Ma deve [esser] uno: infatti la parte percettiva è un uno. Di quale uno, dunque, esso [è percettivo]? Da queste cose infatti nessun uno sorge.

τούτων (4) si riferisce (a) a dolce e bianco o (b) alle parti che li colgono?

Se *a*, il senso del passo è questo: poniamo che l'anima senta il bianco con una parte, il dolce con un'altra; il composto dolce+bianco, che per ipotesi sentiamo, o è un uno o non lo è; se non lo è, come può la parte percettiva sentirlo, se non si può percepire due oggetti insieme con un atto (4.4), se in un istante una facoltà ha un solo atto (4.3), e se la parte percettiva è una facoltà? Quindi c'è un *uno*, colto da *un* atto della parte sensitiva: qual è? *Dovrebbe* essere l'unità di dolce e bianco, che però (poiché eterogenei) non possono dar luogo a un'unità: l'oggetto composto sulla cui unità l'unità dell'atto (dunque della facoltà) dovrebbe fondarsi, è un oggetto impossibile.

Se *b*, il senso è invece questo: poniamo che l'anima senta con una parte il bianco, con un'altra il dolce; ciò che risulta dalla loro sinergia o è un uno o

---

<sup>163</sup> 449a1-2 οὔτε γὰρ ἡ ἐνέργεια ἄνευ τῆς κατ' αὐτὴν ἔσται δύναμει, οὔτ' ἄνευ ταύτης αἴσθησις ἔσται: “né infatti vi sarà atto senza la relativa potenza, né senza questo vi sarà senso”. “ταύτης = τῆς ἐνεργείας. So Al. 160.4” (Ross, *ad 2*).

non lo è; la parte percettiva è un uno, ed essa è il miglior candidato a questo ruolo: un'unica parte dell'anima (la percettiva), il cui atto è sinergia di quelli di vista e gusto, sente dolce+bianco. L'atto d'una parte coglie un oggetto in ciascun istante: quale oggetto coglie qui la parte percettiva? Esso non esiste perché dolce e bianco non possono dar luogo a un'unità. Sia *a* sia *b* sono interpretazioni possibili; ma in *a* il ragionamento è più rigoroso<sup>164</sup>. Assumo dunque *a*: Ar. pone che i sensi siano parti di una funzione sensoria globale, alla cui unità corrisponde un solo atto e un solo oggetto. Come caratterizzare le unità dell'oggetto e della facoltà che lo coglie?<sup>165</sup> Ecco una prima ipotesi

ἀνάγκη ἄρα ἔν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου. ἄρ' οὖν ἡ μὲν ἀδιαίρετόν ἐστι κατ' ἐνέργειαν, ἔν τί ἐστι τὸ αἰσθητικὸν γλυκέος καὶ λευκοῦ, ὅταν δὲ διαιρετὸν γένηται κατ' ἐνέργειαν, ἕτερον; (449a8-13)

(*i*) È dunque necessario che vi sia una [parte] dell'anima con cui si percepiscono tutte le cose, come prima s'è detto, ma diversi generi attraverso diversi [canali]. E dunque, (*ii*) in quanto è indivisibile in atto, ciò che è capace di percepire dolce e bianco è un uno, ma è diverso quando diviene divisibile in atto?

La *i* ribadisce che vi è una parte dell'anima con cui cogliamo i sensibili tutti: che coglie mediante (*διὰ*) diversi sensori diversi generi di sensibili; (*ii*) tale capacità è un'unità in quanto, in un individuo, non può esser divisa da se stessa<sup>166</sup>; ma attualizzandosi, divenendo visione di bianco e degustazione di dolce, si fa divisibile in atto<sup>167</sup>. La sua indivisibilità dipende dal suo realizzarsi in un sostrato uno ἀριθμῶ: la *i* ripropone, per omogenei e eterogenei, la prima tesi che  $\Gamma$  2 proponeva per gli omogenei (4.2).

<sup>164</sup> Nella *b*, dal fatto che la parte percettiva sia uno e sia il miglior candidato al ruolo di unione di vista e gusto, non segue che *di necessità* (ἀνάγκη 7) sia tale unione.

<sup>165</sup> Noto, ancora, che le ipotesi di  $\Gamma$  2 (4.2) non sono state finora menzionate.

<sup>166</sup> Non si può privar qualcuno della vista senza privarlo degli altri sensi: possiamo bensì offendere i suoi occhi, ma così gli avremo tolto i mezzi per esercitare la facoltà, non la facoltà stessa; per privarlo di questa, dovremmo ucciderlo, togliendogli anche gli altri sensi.

<sup>167</sup> Poiché questi due atti possono compiersi separatamente l'uno dall'altro.

**4.6** Il fatto che quest'ipotesi sia già stata respinta in  $\Gamma$  2 (4.2) spiega perché Ar. passi a una seconda ipotesi senza argomentare contro la prima:

ἢ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς; τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἔν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκὺ ἐστὶ, καὶ ἄλλα πολλά· εἰ γὰρ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω. ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἔν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ. (449a13-20)

oppure, come è possibile [che accada] per le cose stesse, così [è possibile] anche per l'anima? Infatti la stessa cosa, una per numero, è bianca e dolce e molte altre cose: infatti, seppure le [sue] affezioni non sono separabili l'una dall'altra, l'essere per ciascuna di esse è diverso. È dunque da porsi ugualmente anche nel caso dell'anima: ciò che è capace di percepire tutte le cose è la stessa e unica cosa per numero; ma l'essere [è] diverso; e diverso [è] per genere [l'essere] di alcune cose, per specie [quello] di altre. Onde anche si percepirebbe insieme con la stessa e unica [parte], ma non con la stessa quanto a definizione.

La soluzione sembra semplice: un pezzo di zucchero, identico a se stesso per numero, è bianco *e* dolce; perché il senziente non potrebbe coglier bianco<sub>1</sub> e dolce<sub>1</sub> dello zucchero divenendo bianco<sub>2</sub> e dolce<sub>2</sub>? Se però ci si fermasse qui, non vi sarebbe differenza rispetto alla tesi di 449a8-13 né rispetto alla prima tesi di  $\Gamma$  2 (4.2). Ma assumendo che *PN.* presuppone *An.* (cf. 436a1-5) e che *Sens.* usa teorie già esposte in *An.* molto si chiarisce.

#### 4.7 Come percepiamo più cose insieme? Conclusione

Consideriamo l'ipotesi di 449a13-20 alla luce dei risultati già raggiunti in *An.* e in *Sens.* Quali sono questi risultati? È tolta (4.3 447b6-17) per i due tipi di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  composta (di eterogenei e omogenei) la differenza tra *percepir assieme in una sensazione* e *percepir assieme*: ogni sensazione coglie un oggetto assieme a se stesso, uno ἀριθμῷ. Allargato agli eterogenei, si ripropone il problema di  $\Gamma$  2 (4.2): se non posso coglier ἅμα<sup>168</sup> in un atto più

---

<sup>168</sup> In un unico tempo, non divisibile in parti separate l'una rispetto all'altra: 4.5.

cose, non posso coglier più cose ἄμα. Alla gerarchia di unità (ἀριθμῶ, εἶδει, γένει, τρόπῳ) dei sensibili complessi corrisponde la gerarchia di coesione tra α.τά elementari da cui risultano (447b26-448a1). La sensazione discriminante confronta coppie di oggetti dei vari sensi e coglie diversità e identità del modo in cui ai rispettivi sensi i sensibili si rapportano (4.4). Essa poi coglie l'identità εἶδει dei propri nei loro generi (447b25-26); quest'atto non è visione ma α.σις di mutamento: è cogliere la discontinuità nero/bianco e il ritorno al nero<sup>169</sup>. L'uno ἀριθμῶ è colto con l'ἄμα (b24-25), già in *An.* (3.9) discrimine della coesione degli α.τά e dell'identità di ciò cui ineriscono. *Sens.* 7 discute come cogliamo più cose insieme, Γ 2 come distinguiamo tra più cose. Si tratta dello stesso problema: sentir bianco+nero è reagire col senso a bianco e nero; reagir col senso a bianco e nero è reagir diversamente a bianco e a nero: distinguere tra i due; distinguer tra bianco e nero, specularmente, è reagire diversamente all'uno e all'altro ἄμα (426b28 4.2): coglierli insieme. L'analogia di Γ 2 col punto (4.2 427a9-14) può dunque integrare l'esposizione di *Sens.* 7. Alla luce di Γ 2, l'uno ἀριθμῶ è colto con l'*insieme* perché la contemporaneità di amaro<sub>2</sub> e nero<sub>2</sub> è, tra gli eterogenei, criterio per attribuire amaro<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub> a un ἔν ἀριθμῶ detto "liquirizia"<sup>170</sup>; nel caso di omogenei colgo l'uno ἀριθμῶ con l'ἄμα perché l'istantaneo passaggio da bianco<sub>2</sub> a nero<sub>2</sub> è criterio per riconoscer *un* confine uno ἀριθμῶ tra aree bianca<sub>1</sub> e nera<sub>1</sub> susseguentisi alla vista. Coglier l'uno ἀριθμῶ è già coglier il diverso εἶδει: riconoscer il confine tra bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub> è cogliere la differenza nero/bianco; e cogliere, mediante contemporaneità di nero<sub>2</sub> e amaro<sub>2</sub>, la pertinenza di nero<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> a una cosa, è già cogliere

---

<sup>169</sup> Richiede dunque l'α.σις di un κοινόν. Se la vista non coglie l'unità εἶδει dei neri, *a fortiori* non coglierà l'unità γένει dei colori che, in quanto distinta dall'unità γένει dei gustabili, può esser colta solo da un senso che colga sia i visibili sia i gustabili; per coglier l'unità generica dei visibili non basta veder colori e confrontarli tra loro: si deve reagire alla differenza tra stimoli visivi e non visivi. È così risolta la dualità, presente in *An.* e rilevata da Block 1988, pp. 244-245, tra sensazione dei κοινά e funzione sensoria κοινή: solo una funzione sensoria comune può esercitare la sensazione dei comuni.

<sup>170</sup> Ciò spiega le sensazioni accidentali dei sostrati d'inerenza dei sensibili propri (3.11).

la differenza γένει tra amaro e nero: se nero<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> fossero omogenei, amaro<sub>2</sub> e nero<sub>2</sub> non sarebbero ἄμα<sup>171</sup>. Tali atti sono impossibili se l'α.μα non resta dopo la α.σις da cui risulta: sono impossibili senza φ.ματα (3.12); ma per il loro successo conta non l'origine dei φ.ματα ma la corrispondenza o meno tra l'α.μα nato dall'aggregarsi di φ.ματα/α.ματα semplici e ciò che agisce ora sul sensorio. Infine la α.σις discriminante, in base a come più sensori reagiscono ai propri, coglie corrispondenze tra oggetti di più sensi<sup>172</sup>. La conclusione di *Sens.* 7 è la stessa conclusione di Γ 1-2<sup>173</sup>; ma Ar. può ora fondarla sull'ipotesi (Γ 3) che gli α.ματα restino nel corpo come φ.ματα dopo le sensazioni che li originarono<sup>174</sup>. *SV.* sviluppa questa teoria.

**4.8 SV.** 1, 454a2-4 pone una stretta correlazione tra vegliare e percepire:

τὸν δὲ αἰσθανόμενον ἐγρηγορέναι νομίζομεν, καὶ τὸν ἐγρηγορότα πάντα ἢ τῶν ἔξωθέν τινος αἰσθάνεσθαι ἢ τῶν ἐν αὐτῷ κινήσεων.

Riteniamo che chi percepisca vegli, e che ogni sveglia percepisca o qualcuno dei moti [provenienti] dall'esterno o [qualcuno dei moti] in lui stesso [insiti]<sup>175</sup>.

Vegliare è subir l'azione di moti sensibili *k* dovuti a oggetti esterni (2) o al nostro corpo (II.7); *k* veicola l'informazione su ciò che chiamato in causa spiega univocamente *k* (2.8). Se la spiegazione di *k* e dell'α.μα risultante rimonta alla qualità di un corpo esterno, essa è colta tramite *k*. Se non c'è un corpo esterno la cui azione spieghi *k* univocamente, il solo ente da chiamar in causa per spiegare l'α.μα è *k*: sentiamo *k*; ciò accade se lo stato del cuore è riattivarsi di un'α.μα residuo di un'α.σις passata: cioè d'un φ.μα (II).

<sup>171</sup> La contemporaneità o meno dei sensibili gioca qui un ruolo decisivo: non è esagerato dire che per Ar. "Time is the form of internal sense" (Beare [1906] 1992, p. 280).

<sup>172</sup> Riassumo tutta questa complicata dottrina in VI.8.

<sup>173</sup> Perciò Ar. non torna qui su argomenti trattati lì: p.es. sul riconoscimento di sensibili *per accidens* (bile, οὐσία seconda, o Ciro, οὐσία prima) in base ai loro caratteri.

<sup>174</sup> Ar. non esplicita l'ipotesi forse perché voleva prima metterla alla prova in *Ins.*, nella spiegazione dei casi per i quali l'aveva appositamente formulata in Γ 3: gli errori percettivi.

<sup>175</sup> Questa non è una definizione del vegliare: chi sogna percepisce moti interni al corpo (II.7) che scambia per ciò che essi rappresentano,

Forgiata una nozione di impulso sensorio comune a *α.σεις* e *φ.ίαι*, Ar. può trattar l'interazione tra *φ.ματα* e *α.ματα* come interazione tra omogenei<sup>176</sup>, pur senza smarrire la distinzione tra impulsi esterni e interni<sup>177</sup>. Il sonno impedisce il sentire *ἀπλῶς* (*Ins.* 459a9-10), non ogni atto sensorio; e garante dell'omogeneità tra *φ.ίαι* notturne e diurne è il *φ.μα* di chi passa direttamente dallo svenimento al sonno<sup>178</sup>.

I *φ.ματα* della veglia sono anello di congiunzione tra *α.ματα* e sogni:

οὐ μόνον ἐγρηγορότων αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ἐνυπάρχουσιν, ἀλλὰ καὶ ὅταν γένηται τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος, καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται. (*Ins.* 460b28-32)

I moti discendenti dagli stati percettivi [che giungono] dall'esterno e da quelli [che giungono] dal corpo insistono [in noi] non solo quando vegliamo ma anche quando accade l'affezione detta "sonno", e maggiormente allora si manifestano.

Ar. sottolinea che *φ.ματα* dovuti a passate sensazioni rimangono *anche* nel sonno: che rimangano nella veglia, lo dà per scontato. Nella veglia essi entrano in gioco solo nell'errore o anche nella percezione efficace? Ar. non si dichiara esplicitamente; ma se i principi della sua psicologia impongono di definire le funzioni cognitive in base all'oggetto, e di spiegar con identici principi tutti gli atti che la funzione esercita circa i suoi oggetti a prescindere dal loro riuscire o meno in questo o quell'episodio<sup>179</sup>, allora si deve credere che per Ar. i *φ.ματα* entrano in gioco in ogni sensazione complessa<sup>180</sup>.

---

<sup>176</sup> 456a26: "il sogno infatti è uno stato percettivo, in certo modo" (τὸ γὰρ ἐνύπνιον ἐστὶν αἴσθημα τρόπον τινά).

<sup>177</sup> *SV.* 2, 455a9-10 ἀδύνατον δ' ἐστὶν ἀπλῶς ὁποιοῦν αἴσθησιν αἰσθάνεσθαι τὸ καθεῦδον ζῶον (cf. **II.2**): "è impossibile che l'animale dormiente percepisca *simpliciter* con qualsivoglia senso"; si noti ἀπλῶς: il sentire *simpliciter* (ricezione di moti provenienti da oggetti esterni) è distinto da quello possibile anche nel sonno (ricezione di *φ.ματα*).

<sup>178</sup> 456b13-17: cf. *Div.* 463a21-31 per la continuità tra pensieri vigili e sogni.

<sup>179</sup> Il motivo per cui Ar. rifiuta le teorie presocratiche sulla cognizione, è che queste non spiegano *insieme* la cognizione riuscita e l'erronea (*Γ* 3, 427a29-b6: **I.3.2**); e introduce la *φ.ία* per spiegar come mai gli atti cognitivi complessi possano *talora* fallire: la teoria di Ar. sulla *φ.ία* è la sua teoria dell'errore; se neghiamo che a sua avviso le percezioni complesse

Bisogna ora considerare la teoria che attribuisco ad Ar., i cui elementi ho cercato di estrarre dal testo con procedimenti indiziari, nella sua interezza.

#### 4.9 La teoria di Ar. sul rapporto tra $\phi.\acute{\iota}\alpha$ e sensazione complessa

Cardini della teoria sono la natura attribuita all'impulso fantastico e l'idea di una interazione tra impulsi interni ed esterni.

Sulla natura della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , da  $\Gamma$  3 e *Ins.* risultava quanto segue:

- (a) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è un κριτικόν: aver  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  implica essere nel vero o nel falso<sup>181</sup>;
- (b) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è qualcosa di ulteriore rispetto alla sensazione<sup>182</sup>;
- (c)  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  e αἴσθησις non si distinguono in base a ciò che esperiamo in esse: non sempre chi ha un  $\phi.\mu\alpha$  sa distinguerlo da un  $\alpha.\mu\alpha$ <sup>183</sup>;
- (d) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è coinvolta almeno in alcuni casi di percezione dei sensibili comuni e per accidente<sup>184</sup>;
- (e) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non implica πίστις: perciò può contrastare con l'opinione<sup>185</sup>;
- (f) la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non implica λόγος<sup>186</sup>;

---

coinvolgono per loro natura la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , dovremmo concludere che la sua teoria del senso, come quelle dei presocratici contro cui argomenta, non tiene conto del fatto che lo stesso tipo di cognizione può, a seconda dei casi, riuscire o fallire. Ma nulla, nel *corpus* psicologico, ci costringe a tanto: al contrario, se riuniamo i molti indizi che ho finora esposto, l'ipotesi che materia delle sensazioni complesse sia la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  risulta esser il principio che permette ad Ar. di costruire una teoria della sensazione complessa che spieghi e quella riuscita e l'erronea; oltre a ciò, attribuire l'ipotesi ad Ar. permette a noi di risolvere molti problemi esegetici e di unificare in una teoria molte idee di Ar. che altrimenti rimarrebbero spunti isolati.

<sup>180</sup> Il sogno è per Ar.  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , in cui la latenza del κύριον (**II.8.3**) mostra allo stato grezzo la materia di cui questo usualmente si serve. Proprio perché il sogno è il caso di devianza sensoria in cui il ruolo della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  si manifesta più chiaramente, solo in *Ins.* tale fondamento della teoria sulla percezione complessa è esplicitato: *Sens.* e *SV.* ne fanno un uso implicito.

<sup>181</sup>  $\Gamma$  3, 428a3-4 (**I.3.7**).

<sup>182</sup>  $\Gamma$  3, 428a9-11 (**I.3.8**).

<sup>183</sup>  $\Gamma$  3, 428a15-16 (**I.3.8**).

<sup>184</sup>  $\Gamma$  3, 428a12-15 (**I.3.8**).

<sup>185</sup>  $\Gamma$  3, 428a19-22 (**I.3.8**).

<sup>186</sup>  $\Gamma$  3, 428a22-24 (**I.3.8**).

(g)  $\phi.\mu\alpha$  è l' $\alpha.\mu\alpha$  in quanto si perpetua divenendo responsabile di nuovi atti cognitivi (**II.1.10**);

(h) il potere causale di un  $\alpha.\mu\alpha/\phi.\mu\alpha$ , potenzialità d'un contenuto intenzionale, sta al  $\phi.\mu\alpha/\alpha.\mu\alpha$  come la forma al suo sostrato (**I.4.4**);

(i) il  $\phi.\mu\alpha$  eredita i poteri causali dell' $\alpha.\mu\alpha$  originario (**II.8.1**), cioè il suo contenuto intenzionale, che conserva più o meno fedelmente secondo i casi;

(j) la storia del  $\phi.\mu\alpha$  non entra nella definizione dei suoi poteri causali: più  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ , derivati da diversi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , possono giunger *per accidens*, a causa di mutamenti posteriori (**II.7.2**), ad avere identici poteri causali;

(k) l'identità del  $\phi.\mu\alpha/\alpha.\mu\alpha$  non è determinata solo dal suo potere causale o forma:  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha/\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  diversi possono aver uguali poteri causali (**II.8**); la storia del  $\phi.\mu\alpha$  (il modo in cui giunge ad acquisire i propri poteri causali) è dunque elemento imprescindibile della sua identità, anche se non entra nella descrizione dei suoi poteri causali<sup>187</sup>;

(l) il  $\phi.\mu\alpha$  può perdere potere causale, contenuto intenzionale, identità, forma confondendosi con altri  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  (461a8-11 **II.7.1**);

La struttura argomentativa di *Ins.* mostra che (m) l'ipotesi del perpetuarsi dopo la sensazione dell'effetto nei sensori dei sensibili (459a24-28) ha valore generale, non limitato alla spiegazione di errori del senso (**II.7.1**): è necessario corollario della teoria dell'alterazione percettiva. Sull'interazione tra moti esterni ( $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) e interni ( $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$ ), da *Ins.* si evince quanto segue:

(n)  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  residui di passate sensazioni si aggregano attorno ad  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  simili a quelli prodotti dalle sensazioni da cui i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  risultavano, dando luogo a nuovi stati cognitivi (**II.8.2** *Ins.* 460b11-13);

(o) causa formale d'uno stato percettivo è la corrispondenza tra esso e ciò che per esso si percepisce<sub>2</sub> (**3.11**);

(o<sup>1</sup>) causa formale della sensazione dei propri è il corrispondere del cuore al sentito<sub>2</sub>, acquisendo uno stato (sensibile<sub>2</sub>) corrispondente al sensibile<sub>1</sub> che ora agisce sul sensorio (**2.5**);

---

<sup>187</sup> Allo stesso modo, gli episodi della vita di un uomo contribuiscono in maniera decisiva alla sua identità, anche se non sono rilevanti per la descrizione dell' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  umano.



( $o^2$ ) causa formale della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è il suo riferirsi a un oggetto<sub>2</sub>; se la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è fedele a una sensazione originaria vera (t.c. sensibile<sub>2</sub> = sensibile<sub>1</sub>), a definir la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è il suo riferimento al sensibile<sub>1</sub> originario;

( $o^3$ ) causa formale (per analogia) dell'errore percettivo è il riferirsi a un oggetto<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub> nell'ambiente ora percepito<sub>1</sub>;

( $p$ ) causa motrice prossima di un  $\alpha.\mu\alpha$  complesso è un  $\alpha.\mu\alpha$  semplice, cui si aggregano i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  (3.11); quella remota è la cosa di cui è carattere il proprio<sub>1</sub> cui l' $\alpha.\mu\alpha$  semplice si riferisce: all'insieme dei suoi caratteri sensibili corrisponderà (se è verace) l' $\alpha.\mu\alpha$  complesso occasionato dall' $\alpha.\mu\alpha$  semplice che rievoca i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  pregressi.

( $q$ ) causa materiale dell' $\alpha.\mu\alpha$  complesso sono i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  e l' $\alpha.\mu\alpha$  di cui si compone (3.11); la causa efficiente prossima è parte della materia<sup>188</sup>.

I punti  $a-q$  sono il nucleo della teoria sulla percezione complessa di Ar. In base a  $o-o^3$ , e ai principi per cui l'oggetto definisce le funzioni cognitive e vanno spiegati con identiche ipotesi tutti gli atti di una funzione circa i suoi oggetti, a prescindere dal fatto che un singolo atto, in un singolo episodio di cognizione, sia riuscito o fallace (4.8), risulta

( $o^4$ ) causa formale di una percezione complessa è la corrispondenza tra il senso e il sensibile comune o accidentale che in essa si percepisce<sub>2</sub>.

$o^4$ ,  $p$ ,  $q$  enunciano causa formale, efficiente, materiale della percezione complessa; causa finale sarà presumibilmente un'interazione con l'ambiente appropriata ai fini dell'animale. L'errore non ha causa finale.

Da *An.*, *Sens.*, *SV.*, *Ins.*, *Div.* si può estrapolare una teoria della sensazione di sensibili comuni e *per accidens* di cui la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , permanenza dell' $\alpha.\mu\alpha$  dopo la sensazione, è elemento fondamentale. L'importanza della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  per la teoria, e la fallibilità che il coinvolgimento della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  comporta per la percezione complessa, sono (credo) la causa per cui il tema non è

---

<sup>188</sup> Ferrarin (2005 p. 3) nega alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  di Ar. tale funzione. Ma se non supponiamo che Ar. gliela attribuisse, il *corpus* rimarrebbe privo di una spiegazione di come possa avvenire la sensazione di  $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}$  e dei  $\kappa.\sigma.\alpha.$ : in *An.* B 6, 12,  $\Gamma$  1-2, Ar. si limita a constatare che percepiamo siffatti sensibili, senza proporre una teoria su come ciò possa accadere.

approfondito finché non si giunge in *Ins.* a una teoria dell'errore che risolva le aporie sollevate in  $\Gamma$  3 contro i presocratici (**I.3.2** 427a29-b6).

#### 4.10 Valutare a occhio la grandezza del Sole

A capire il ruolo della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  nella percezione può aiutarci l'esame di un caso paradigmatico. L'errata visione della misura del Sole ( $\Gamma$  3, 428a24-b9) è percezione di un  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$ , da *Ar.* presa a esempio di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (**I.3.8**). Ho suggerito (**3.11**) che la percezione complessa erronea è  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  perché i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  sono materia dell' $\alpha.\mu\alpha$  complesso in genere e perché all'incompiuto dà il nome la materia: la sensazione erronea non attinge il debito adeguarsi dell' $\alpha.\mu\alpha$  al sensibile<sub>1</sub>; dà luogo a un  $\alpha.\mu\alpha$  incompiuto, cui nulla corrisponde nell'ambiente: dà luogo a un  $\phi.\mu\alpha$ , il cui darsi è  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (**I.3.7**). La valutazione visiva della misura del Sole, proprio perché imperfetta, svela il modo in cui funzionano gli atti di percezione complessa in genere, di solito celato dal coalescere dei loro elementi in un atto compiuto<sup>189</sup>.

Alla grandezza apparente del Sole accenna, oltre che  $\Gamma$  3, *Ins.* 458b28-29:

καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν ὅμως ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ.

e anche a chi è sano e informato ugualmente il Sole risulta essere di un piede.

Perché il fatto che il Sole appaia *di un piede* è  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  in  $\Gamma$  3,  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  in *Ins.*? L'oscillazione linguistica è frutto di distrazione? o di ripensamento? o in *Ins.* *Ar.* è giunto a risultati teorici più acuti che, pur senza smentire quelli di *An.*, permettono più sottili distinzioni?

In  $\Gamma$  3, 428a24-b9 *Ar.* sceglie l'apparenza che il Sole sia grande un piede come esempio di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  perché la dialettica usa premesse condivise dall'avversario, e Platone condivide la scelta della dimensione apparente di un oggetto come esempio di  $\phi.\mu\alpha$  (cf. *Prot.* 356d8). Prima di venire al caso-limite del Sole, vediamo come affrontano Platone e *Ar.* casi meno estremi. Misurar qualcosa è trovar il rapporto tra la sua grandezza e un'altra presunta

---

<sup>189</sup> Rapp 2001, p. 94, crede che nell'illusione del Sole-di-un-piede siano in gioco due stati distinti: una percezione complessa falsa e una  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  da essa generate; ma  $\phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota$  ( $\Gamma$  3, 428b3 **I.3.8**), che denota l'atto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , descrive di fatto una percezione di grandezza.

cognita<sup>190</sup>. Il rapporto tra grandezze è colto grazie al rapporto tra durate dei moti di scorrimento del dito o della vista lungo di esse. Se guardo una casa bianca attraverso l'imboccatura di un tubo di cartone, valutarne la grandezza è difficile: sarà una casa di bambole o di giganti? Ma se lascio perder il tubo e abbraccio il panorama con lo sguardo, vedo che essa sorge su una strada su cui passa ora mia madre vestita di blu; se so che mia madre è alta 160 cm valuto l'altezza della casa *scorrendola* con l'occhio e *passo passo* contando<sup>191</sup> quante volte l'altezza del bianco contiene quella del blu.

Se voglio misurare 'a occhio' un monte invece di una casa le cose si complicano, ma il principio è identico. Quel monte occupa una porzione del mio campo visivo<sup>192</sup> pari a quella della mia mano aperta in fondo al braccio teso, la cui minor distanza compensa la minor grandezza. Se avessi sempre vissuto in un'immensa pianura, vedendo i monti solo come sagome azzurre all'orizzonte, l'α.μα dell'azzurro non risveglierebbe alcun φ.μα relativo all'ingigantirsi dei monti man mano che ci si avvicina, né al camminar infine io minuscolo su di loro enormi, e la sola valutazione *percettiva* che potrei fare delle dimensioni relative di mano e monte sarebbe quella erronea della loro uguaglianza<sup>193</sup>. Allora il monte non solo apparirà (φ.ταυ) grande come la mano, ma risulterà (δοκεῖ) anche tale (**II.8.4**). Circa il Sole siamo

---

<sup>190</sup> Dire che un tavolo è lungo 2 m significa che è lungo 2 volte l'unità di misura, la quale confido sia riprodotta con passabile esattezza dal metro che ho comprato in sartoria.

<sup>191</sup> Per amore d'immediatezza, ho scelto un esempio relativo alla percezione umana. Se la ricostruzione in **3.5** è corretta, Ar. attribuiva anche alle bestie la percezione del numero: per Ar. il riconoscere quantità discrete (numeri) non richiederebbe veri concetti numerici.

<sup>192</sup> È bene ricordare che spigoli e coni visivi, e le loro intersezioni con l'orizzonte, non sono entità mentali, reclusi in un mondo privato, ma enti che possiamo reificare, misurare e riprodurre: p.es. con l'aiuto della finestra di Leonardo (Pirenne [1970] 1991, pp. 101 ss.).

<sup>193</sup> Ciò non toglie che potrebbero avermi detto che l'Everest è alto 8848 metri s.l.m., e che con costruzioni geometriche e disegni potrei aver colto la relazione dimensionale tra una simile massa di roccia e di ghiaccio, che potrei abbracciare interamente con lo sguardo solo da enorme distanza, e la mia casa; ma le costruzioni geometriche non fanno parte degli strumenti della percezione, se non in quanto questa è assistita dalla ragione e dall'intelletto.

appunto in questa situazione; nessuno dei punti di vista esperibili qui dalla Terra è tale che esso occupi una porzione del nostro campo visivo maggiore di quella occupata dal nostro piede; non vi sono punti della Terra in cui, poggiato al suolo a mezzogiorno del solstizio d'estate un bacile pieno d'acqua, il suo riflesso vi appaia più grande del mio piede presso il bacile<sup>194</sup>.

In Γ 3, l'assenza di elementi intermedi tra φ.ία e δόξα poneva senz'altro l'errore sensorio sulla grandezza del Sole tra le φ.ίαι. In *Ins. Ar.* ha scoperto il κύριον, il cui atto è δοκεῖν (**II.8.2-4**), l'assentire a un φ.μενον con la

---

<sup>194</sup> Aezio riporta l'asserto di Eraclito (DK 22B3) secondo cui il Sole sarebbe grande come un piede nonché σκαφοειδής, "a forma di bacile": simile a una conca tondeggiante. Ai tempi di Eraclito σκάφη era il bacile da pediluvio (*Æschl. fr.* 225, 2; *Hipp. Morb.* III, 134, 20; *Acut.(Sp.)* 2, 470, 11; 494, 9; *Ster.* 8, 448, 23). Possiamo inferirne che il Sole per l'Efesio è una cavità e che egli menziona l'idea (non sappiamo se sua o di altri, se condivisa o no, se presentata fedelmente o con esagerazione polemica) che tale cavità sia grande come il bacile cui somiglia per forma. Da qui a porre (con Marcovich 1978, *ad loc.*) che per Eraclito il Sole sia senz'altro una cavità grande come un bacile, il passo è lungo. In *Plat. Rp.* 516a7 si raccomanda a chi è appena uscito dalla caverna di guardare "le sembianze [...] nelle acque" (ἐν τοῖς ὕδασι τὰ [...] εἶδωλα) prima delle cose stesse; 510a8-10 pone il rapporto tra cose sensibili (tra cui la più eminente è il Sole: 516b1-2) e loro sembianze come analogo a quello tra conoscibile e opinabile: ambedue sono rapporti tra *ciò che è simile* e *ciò a cui è simile* (τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη; a10). 510b4 ss. descrive un metodo proprio della geometria e di scienze affini (511b1-2: nel IV sec. a.C. *in primis* l'astronomia) fondato sulla proposta di ipotesi su enti di ragione (510c4-5) capaci di spiegare le apparenze sensibili (516b9-c2) in virtù della somiglianza di queste a quelli; del metodo che Platone descrive (osservare i φ.μενα per poi spiegarli proponendo ipotesi geometriche) non so quando fu ideata la seconda parte; ma certo essa presuppone la prima (osservazione, misurazione): se le due parti del metodo erano usate nel IV sec. a.C., la prima da sola potrebbe esser stata usata già al tempo di Eraclito. L'accenno all'atto di guardare i riflessi delle cose nelle acque si riferisce dunque a una pratica degli astronomi? E come altrimenti si sarebbe potuto osserver il Sole? Proprio a questo metodo di reificazione delle apparenze mediante specchi di vetro (*Rp.* 596d8-e3 **I.1.2**) o d'acqua può riferirsi Γ 3, 428a24-b9, *Ins.* 458b28-29, ed Eraclito in B3: una misura della dimensione *apparente* del Sole operata osservandone il riflesso in un bacile – un dato proprio del punto di vista idiosincratico (ἴδιος) del percipiente (DK22 B2, B89) – va integrata secondo il λόγος comune (B2 ξυνοῦ) in un ordine (B89 κόσμον) valido per tutti (B89 κοινόν).

totalità di un sistema percettivo complesso, o perché il  $\phi.\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  in questione è il solo a proporsi<sup>195</sup> o il più autorevole<sup>196</sup>, o perché gli altri concordano con esso<sup>197</sup>. La  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  e il  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  possono contraddirsi<sup>198</sup>: il  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$  non è un vero opinare ( $\delta\omicron\xi\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ). L’opinare richiede strutture predicative; riconoscere il Sole come più grande della Terra richiede l’uso di costruzioni geometriche e un potere d’astrazione ben al di là delle capacità del senso. La dualità di *An.*, tra  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  d’oggetti complessi ed esercizi di atti complessi di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  (relativi a più oggetti), sfuma in *PN.*, man mano che *Ar.* abbraccia processo, stato cognitivo, e loro relazioni con l’oggetto in una teoria unitaria. La scoperta del  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ , ordine cui i singoli dati vengono sottoposti<sup>199</sup>, supera senza smentirle le distinzioni di *An.* tra i tipi di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa, che infatti non ritroviamo in *PN.*: la teoria sul  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  sussume sia le teorie di *An.* sulla discriminazione sensoria sia quelle su  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di  $\kappa\omicron\lambda\nu\acute{\alpha}/\kappa.\sigma.$ <sup>200</sup>.

*Ins.* mostra operante la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa, di cui *An.* propone l’abbozzo e *Sens.* e *SV.* discutono le condizioni di possibilità. Se la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è materia dell’ $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  complessa falsa (**II.8.2**) lo sarà anche della vera (**3.11**): tra  $\acute{\alpha}\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  complessa vera e falsa, il discrimine è se l’informazione è adeguata o meno ai caratteri dell’ambiente che la natura della specie animale in questione pone come rilevanti per l’individuo. Se tra dati sensori inadeguati e adeguati la differenza sta solo nella maggiore o minor completezza, allora dati sensori adeguati e inadeguati sono omogenei tra loro e hanno materia dello stesso tipo. Le sensazioni di sensibili comuni e *per accidens* usano tutte i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  come materia: perciò sono fallibili.

<sup>195</sup> E dunque nulla lo contraddice: come nel caso del sogno.

<sup>196</sup> P.es. stringendo qualcosa tra le dita accavallate e sentendo col tatto il due confidiamo però nella vista, “più autorevole” (*Ins.* 460b21  $\kappa\upsilon\omicron\upsilon\omega\pi\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$ ), e crediamo che esso è un uno.

<sup>197</sup> Guardando il mare, siamo convinti che sia molto più grande di noi: e se vi entriamo il tatto conferma che può avvolgerci completamente.

<sup>198</sup> Il Sole risulta ( $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ ) grande un piede (*Ins.* 458b28-29) anche a chi sa (*ib.*) della sua reale dimensione e opina ( $\Gamma$  3, 428b1 ss.) che sia grandissimo.

<sup>199</sup> Sottolineo “aspirano”: senza  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , l’ordine cui i dati sono sottoposti è embrionale.

<sup>200</sup> Atti che già  $\Gamma$  1, 425b8 chiamava  $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ ..

Γ 3, 428a11-12 distingue le sensazioni dalle *φ.ίαι* ponendo quelle come sempre vere; come se, per distinguere i due tipi di cognizione in base al grado di veridicità, Ar. restringa le *αἰσθήσεις* alla classe delle sensazioni dei propri (I.3.8), accorpando quelle accidentali e dei *κοινά* alle *φ.ίαι*: se non è un sofisma, ciò comporta l'impegno teorico di spiegare l'errore percettivo, e in generale le *αἰσθήσεις* complesse, tramite la *φ.ίαι*. Se è giusta la mia ricostruzione, questo impegno è onorato in *Sens.*, *SV.*, *Ins.*

#### 4.11 *Cos'è il falso, in ambito percettivo?*

Esaminata la percezione complessa (che sola può essere falsa), si può considerare la falsa percezione<sup>201</sup>. *Metaph.* Δ 29, 1024b17ss. dà due sensi di *ψευδος*: *F1*: composizione presunta di cose non unite di fatto o impossibili a unirsi<sup>202</sup>; *F2*: cose che “sono esistenti, ma tali da apparire o non quali sono o ciò che non sono” (21-23)<sup>203</sup>. Si dà *F1/2* in ambito (a) sensorio, (b) noetico.

*F1b*: il *commensurabile al lato del quadrato Q* e la *diagonale di Q* sono due enti che non possono inerire allo stesso sostrato; quindi la frase “il lato di *Q* è commensurabile alla sua diagonale” dichiara un non-fatto, e si riferisce a un irreali<sup>204</sup>, presunto da una mente ignorante di geometria;

l'equivalente a *F1b* in ambito sensorio sarà

*F1a*: *quel disco abbagliante lassù* e *il grande come il mio piede* sono enti non inerenti allo stesso sostrato; veder il disco abbagliante lassù come fosse d'un piede è un atto cognitivo il cui oggetto intenzionale<sup>205</sup> è un non-ente;

*F2b*: il sofista istilla la credenza che egli sia un sapiente, senza esserlo<sup>206</sup>; equivalente a *F2b* in ambito sensorio sarà

---

<sup>201</sup> In II esaminavo la teoria di Ar. sul prodursi delle illusioni percettive (cause efficienti e materiali). Tratto qui di ciò che le fa essere ciò che sono (l'analogo alla causa formale).

<sup>202</sup> πράγμα ψευδος [...] τῷ μὴ συγκείσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι: “cosa falsa [...] per il fatto di non costituirsi o l'esserne impossibile la composizione” (17-19)

<sup>203</sup> ἔστι μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἶά ἐστιν ἢ ἄ μὴ ἔστιν.

<sup>204</sup> *diagonale del quadrato commensurabile al lato dello stesso.*

<sup>205</sup> *disco abbagliante in quella data posizione in cielo, grande come il mio piede.*

*F2a*: un'immagine riflessa induce nel sensorio uno stato identico<sup>207</sup> a quello prodotto dall'aspetto visibile rispecchiato<sup>208</sup>.

Se una cosa appare sensibilmente ciò che non è (*F2a*), c'è un *a.μα* che essa può produrre in un senziente, quindi l'oggetto<sub>2</sub> (*F1a*) cui l'*a.μα* si riferisce: dato *F2a*, si ha la possibilità di *F1a*; dato *F1a* necessariamente si ha la situazione che produce l'*a.μα* il cui oggetto<sub>1</sub> è *F1a*, cioè *F2a*. *F2a* è condizione necessaria ma non sufficiente di *F1a*<sup>209</sup>, *F1a* condizione non necessaria ma sufficiente di *F2a*<sup>210</sup>. L'*αἴσθησις* complessa è diversa dalla semplice perché l'unità del sentito (ambiente) deriva da quella del senziente (3.6), non viceversa<sup>211</sup>. Nel caso particolare della sensazione erronea, la semi-unità del non-ente che ne è oggetto<sub>2</sub> deriva dall'unità dell'atto del

---

<sup>206</sup> Plat. *Soph.* 234c6-7: ὥστε ποιεῖν [...] δοκεῖν [...] τὸν λέγοντα δὴ σοφώτατον πάντων ἅπαντ' εἶναι (il sofista parla "sì da far [...] credere che [...] chi parla sia in tutto il più sapiente di tutti").

<sup>207</sup> Cf. I.1.2. L'aggiunta di un secondo specchio ovvierà al ribaltarsi dell'immagine.

<sup>208</sup> L'errore non è veder bianco dove c'è specchio: finché vi si rispecchia la cosa bianca, lo specchio è bianco; errore è veder il bianco come permanente e non come effetto ottico transeunte (percezione falsa di *α.τόν* comune), o come uomo (falsa percezione di *α.τόν κ.σ.*). Ma se *φ.ία* avesse qui questo senso l'agg. *ψευδής* sarebbe ridondante: *φ.ία* ha qui il senso traslato di 'diretta presentazione al senso' (Γ 3, 428a1-2 I.3.7). False *φ.ίαι lato sensu*, false presentazioni sensorie, causano *φ.ίαι* in senso proprio: *α.σεις* complesse incompiute.

<sup>209</sup> Il fallace dà luogo al falso solo se c'è un percipiente dotato di sensori complessi, e solo in circostanze adatte all'errore.

<sup>210</sup> *F1a* implica *F2a* come propria condizione di possibilità (causa materiale/efficiente).

<sup>211</sup> È qui rovesciata l'antiorità del conoscibile rispetto al conosciuto, fondamento del paradigma di cognizione di Ar.. Ciò spiega perché Ar. sottolinei la priorità della *αἴσθησις* dei propri rispetto alle altre: il dipendere dell'*αἴσθησις* complessa da quella dei propri, e la dipendenza della sensazione dei propri stessa dal sensibile proprio, garantisce che per ogni sensazione ci sia sempre un *α.τόν* a essa anteriore. Se l'*αἴσθησις* complessa non deviasse dal paradigma di B 6, 418a7-8 (antiorità dell'oggetto all'atto) non vi sarebbe motivo per privilegiare la sensazione dei propri: essa sarebbe anzi subordinata a quella complessa come la materia al composto. Se neghiamo che per Ar. la sensazione semplice sia materia della complessa, e poniamo questa come capacità parallela, è difficile spiegar perché Ar. non ne tratti sistematicamente a partir dall'oggetto secondo i precetti di 418a7-8.

senziente, che deriva da quella dell'organismo stesso. L'unità organica è definita dalle sue funzioni: per gli animali anzitutto dalle cognitive; queste lo sono dai loro oggetti: per evitare circolarità<sup>212</sup>, devono esservi *α.τά* la cui unità non dipende dall'unità del senziente; sulla loro unità poggerà l'unità del senziente *qua* tale. Solo due sono i candidati a tale ruolo: i sensibili propri e il cosmo, fonte e sostrato dei mutamenti ambientali che causano i mutamenti nei sensori mediante cui è colta la fantasmagoria dei *κοινά* e dei *κ. σ. α.τά*. I tipi di sensazione capaci di errore si possono descrivere derivativamente in base alle due sole percezioni infallibili: quella dei propri, e la percezione di sentire dovuta a una relazione cognitiva con una parte qualsiasi dell'ambiente (al limite col senziente stesso: **IV**)<sup>213</sup>.

La fallibilità delle percezioni dei sensibili comuni e per accidente dipende dalla loro natura composta<sup>214</sup> e dal fatto che alcuni loro elementi sono moti percettivi senza riscontro attuale nell'ambiente. L'errore è per i viventi più frequente del cogliere nel segno ( $\Gamma$  3, 427b1-2: **I.3.2**). Perché allora gli animali sopravvivono e colgono almeno alcuni dei loro fini? Forse obiettivi minimi (riprodursi, nutrirsi) richiedono non un saldo radicamento nella realtà del cosmo, ma solo l'abilità di orientarsi nel proprio ambiente limitato<sup>215</sup>. Gli oggetti<sub>2</sub> colti dalla sensazione complessa sono sì *proiezioni*

---

<sup>212</sup> Per evitare che l'unità del senziente dipenda da quella dell'*αἴσθησις* e che al contempo l'unità dell'atto di *αἴσθησις* dipenda da quella del senziente.

<sup>213</sup> È perciò fuorviante dire con Kahn ([1966] 1979, p. 8) che tutti i sensibili son colti col senso comune attraverso diversi canali; o con Verbeke 1985, p. 354, che l'atto del senso comune è necessario a quello dei sensi particolari. Vero che ogni sensazione richiede che l'impulso giunga al cuore, sede del senso comune; ma non si può porre come *necessario* all'atto dei sensi particolari un atto, la cui identità *dipende da* quella dei sensi particolari.

<sup>214</sup> Turnbull 1988 vede nella fallibilità dell'*α.σις* complessa il segno d'una natura predicativa, e spiega l'infalibilità dell'*α.σις* dei propri con la sua natura pre-predicativa (p. 324). Non vedo però come possa attribuirsi predicatività a creature prive di linguaggio. Il discrimine tra fallibilità e infalibilità sensoria è in Ar. quello tra composizione e semplicità.

<sup>215</sup> τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν: “pur essendo il discorso comune, vivono i più come avendo una mente privata” (DK22 B2).



di regolarità in ambienti le cui sole *certezze* sono i dati sensori elementari; essi sono però prodotti non da un caos ma da un cosmo: il mondo privato del senso non è una bolla isolata dal resto dell'universo, ma una sua parte integrante, legata all'ordine del tutto da nessi causali, responsabili delle sue relative invarianze che appunto la sensazione complessa cerca di cogliere.

La sensazione, interazione cognitiva tra animale e ambiente, dà luogo a φ.ίαι (Γ 3, 428b10ss.; *Ins.* 461b21-24). Ripetute φ.ίαι generano abitudini fantastiche<sup>216</sup> e percettive<sup>217</sup> che, dipendendo da passate interazioni con l'ambiente, tendono, pur con distorsioni dovute alle idiosincrasie del flusso sanguigno (II.7.2), a rispecchiarne le regolarità<sup>218</sup>.

Ar. non caratterizza direttamente l'abitudine fantastica. In *Ins.* a indurre in errore non è una ἔξις permanente ma un'affezione passeggera (460b4)<sup>219</sup>. In compenso, *Div.* 464a24ss., per spiegare la preveggenza di alcune persone non molto intelligenti, riconduce l'associazione fantastica a principi estranei alla differenza tra ἔξις e πάθος, e che perciò varranno in ambo i casi.

I melancolici hanno sogni e φ.ίαι premonitrici; infatti

ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν, εὐστοχοί εἰσιν, καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν ταχὺ τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς. (464a33-b1)

Colgono nel segno al modo di chi lancia da lontano; e a causa della [loro] mutevolezza, velocemente ciò che è successivo [nella serie] si presenta a essi; [...]

ἔτι δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἐκκρούεται αὐτῶν ἡ κίνησις ὑφ' ἐτέρας κινήσεως. (464b4-5)

---

<sup>216</sup> Catene di α.ματα e φ.ματα che tendono a ripresentarsi legati l'uno all'altro (3.9).

<sup>217</sup> Predisposizioni a percezioni complesse condizionate dal materiale fantastico.

<sup>218</sup> Beare [1906] 1992, p. 315: il succedersi di moti fantastici imita, sotto forma di mera regolarità statistica, la relativa regolarità del succedersi dei moti percettivi.

<sup>219</sup> Malattia, passioni, sonno. *Ins.* tratta degli effetti del sonno: perciò privilegia i πάθη rispetto alle ἔξεις. 461a22 μελαγχολικοῖς potrebbe riferirsi sia a soggetti con disfunzioni passeggera (πάθη) sia a persone il cui carattere (ἔξις) è strabiliare; il parallelo con febbre e ubriachezza (πάθη) non è risolutivo: può esser indizio sia del fatto che la melancolia cui Ar. si riferisce è un πάθος, sia d'un tentativo di trattar ἔξεις e πάθη da una prospettiva comune.

Inoltre, a causa della [sua] veemenza, in essi il moto [fantastico] non è respinto da un altro moto.

Chi lancia al di là di dove sa mirare, lancia a caso: coglie *talora* obiettivi che chi *evita* di lanciare oltre le capacità di mira non coglie *mai*; ma, proprio perché lancia a caso, il numero di volte in cui coglie nel segno dipende *solo* dal numero dei lanci. A costui è analogo il divinatore: sogna molto, anche di cose che non lo riguardano; tra i suoi molti sogni, qualcuno risulta profetico. La costituzione umida pone il suo sangue in continua mutevolezza che, per i principi posti in *Ins.* (II.7), mescola i moti fantastici, dando luogo alle più diverse associazioni: un φ.μα subito (ταχύ) trae con sé il successivo<sup>220</sup>, che si manifesta col suo oggetto<sup>221</sup>, vincendo in veemenza moti più conformi all’esperienza diurna. Peculiare degli atrabiliari è la rapidità e veemenza d’associazione fantastica: differenza solo di grado rispetto ai non-atrabiliari, i cui moti si assoceranno secondo gli stessi principi. *Div.* 464a33-b5 implica che i senzienti abbiano attitudini alla composizione dei φ.ματα dipendenti dalla costituzione fisica individuale, da esperienze passate, dal tipo di sensori di cui la specie è dotata. Chiamo tale attitudine a legare i φ.ματα<sup>222</sup> “*habitus* fantastico/percettivo”<sup>223</sup> della specie o dell’individuo.

---

<sup>220</sup> τὸ ἐχόμενον: cf. II.7 e il succedersi dei moti fantastici descritto in *Ins.* 461b13-15.

<sup>221</sup> φ.ζ.μαι può significare sia “farsi vedere<sub>1</sub>” sia “porgersi al senso *in figura*”: I.1.2 e *Plat. Rp.* 380d2ss., 382e10.

<sup>222</sup> Il fatto che in date circostanze all’a.μα X segua il φ.μα Y piuttosto che il φ.μα Z.

<sup>223</sup> *Ins.* 460b23-25: οὐ μόνον τοῦ αἰσθητοῦ κινουμένου φαίνεται ἀδήποτε, ἀλλὰ καὶ τῆς αἰσθήσεως κινουμένης αὐτῆς, ἐὰν ὡσαύτως κινῆται ὡσπερ καὶ ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ: (“non solo se il sensibile muove appaiono alcune cose, ma anche se il senso si muove da solo, ove si muova come se [fosse mosso] dal sensibile”). A muoversi non è la capacità sensitiva con cui si nasce: se il senso si muovesse prima di ricevere qualunque α.σις, si violerebbe il principio dell’ anteriorità dell’ α.τόν rispetto all’ αἴσθησις. A muoversi è la capacità di sentire in un successivo stadio di sviluppo: quando già produce φ.ία in base a passate α.σις. La φ.ία è automovimento del senso perché il senso, inteso non come capacità innata dell’animale, ma come *habitus* acquisito, risulta dal sedimentarsi di φ.ματα: il risvegliarsi di φ.ματα a opera d’un φ.μα/α.μα e il costituirsi di α.ματα complessi è moto d’una parte del senso a opera di un’altra, e che l’α.σις imprime *per accidens* a se stessa.

Stabiliti i sensi di “falso” ( $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ) in ambito percettivo, delimitando così l'*explanandum*, ho provato a chiarire cos'è l'errore sensorio, il suo rapporto col fine dell' $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  complessa, e cos'è l'*habitus* fantastico/percettivo che produce  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  complesse vere o erranee secondo le circostanze, fungendo da causa motrice con una sua parte (l'attuale  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  d'un proprio) e con altre ( $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  pregressi) fornendo la materia. Assente o impedito il  $\nu\omicron\tilde{\upsilon}\delta\varsigma$ , la cognizione del mondo dipende dall'interazione tra nuovi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e *habitus* percettivo acquisito<sup>224</sup>. I due fattori dipendono a loro volta dalla fisiologia dell'animale e dalla circostanza d'imbattersi in  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  diversi, percepire i quali crea  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  che sedimentandosi contribuiscono all'*habitus* percettivo.

## 5. Cos'è il sentire? Fisiologia del senso, cognizione, oggetto

**5.1** Esaminate la sensazione semplice e quelle complesse, possiamo ora chiederci cosa sia per Ar. il senso: c'è un carattere comune alle  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota\varsigma$  dei propri, dei comuni, degli accidentali? Se sì, qual è? Riassumendo i punti nodali del discorso finora svolto, proverò a tirare delle conclusioni

### 5.2 *Differenza tra Ar. e la moderna filosofia della mente*

Per Platone gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  relativi ai singoli sensi sono colti dall'anima attraverso parti del corpo (**3.1**); per Ar. invece a cogliere i sensibili mediante parti del corpo è non l'anima ma l'animale, il corpo dotato di anima: le parti sono strumenti ( $\omicron\rho\gamma\alpha\nu\alpha$ ) con cui l'intero svolge la funzione sensoria<sup>225</sup>.

---

<sup>224</sup> Se avessi visto il Sole anche più vicino rispetto a come lo vedo sempre, occupare una maggior porzione di campo visivo, le  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  discese da quella visione potrebbero comporsi con l' $\alpha.\mu\alpha$  attuale della sua dimensione, creando un  $\alpha.\mu\alpha$  di profondità che permetterebbe di veder il Sole nella debita prospettiva, e di considerarlo più grande di come ora appare

<sup>225</sup> Ciò non impedisce ad Ar. di usare il lemma platonico  $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$  per indicar il mezzo corporeo “attraverso cui” sono colti i sensibili: cf. Plat. *Theæt.* 184e8-185a2 (**2.3**, **3.1**, **4.6**). La differenza, radicale, è su quale entità svolga quest'atto: un'anima la cui identità

L'idea di un'anima (o di una mente) distinta dal corpo, la cui sinergia col corpo debba venir spiegata, è così estranea ad Ar.<sup>226</sup> che egli addirittura muove alla definizione di *anima* iniziando col *constatare* che vi sono corpi animati (B 1, 412a13ss.) e che il *definiendum* è una loro proprietà (19-21).

Il *mind-body problem* è figlio della distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*, e tutti i tentativi di risolverlo, compresa la riduzione della mente al corpo, ne sono nipoti. Molti filosofi antichi possono venir associati a qualche moderna corrente di filosofia della mente: Platone può p.es. venir considerato come precursore di Cartesio, e gli armonisti come riduzionisti *ante litteram*; Ar. no<sup>227</sup>: non perché abbia posizioni diverse da quelle moderne, ma perché non ne ha alcuna. Non ha alcuna posizione, non perché non vide il problema (allievo di Platone, poteva ignorarlo?), ma perché l'ha scartato volutamente dal proprio orizzonte teorico. Porre l'anima come proprietà del corpo non è ridurre l'una all'altro: la proprietà non è ciò di cui è proprietà; e il corpo ha proprietà ma non è proprietà di alcunché<sup>228</sup>. D'altro canto, tra le proprietà del corpo una, la forma, è ontologicamente anteriore al corpo stesso, costitutiva della sua identità; ponendo l'anima come forma

---

prescinde dal suo corpo attuale (al punto da poter reincarnarsi in altri: *Tim.* 42c-d) o un sinolo di cui anima e corpo, fattualmente inscindibili tra loro, sono forma e materia?

<sup>226</sup> Simplicio *ad 426b15*, volendo platonizzare Ar., spiega l'asserzione che la carne non è il sensorio estremo chiamando in causa l'anima invece del cuore (196, 16-21), ma Ar. distingue nettamente organo (αἰσθητήριον b16) e facoltà (αἰσθητικόν). L'idea di Ar. che la sensazione sia πάθος del senso (attualizzarsi di una capacità del corpo senziente a opera d'un corpo esterno sensibile: **2.2**) è poi sistematicamente parafrasata con quella che il sensibile muova il corpo e che circa questo moto del corpo l'anima eserciti la sensazione (119, 6-10; 20-21; 124, 4-6; 124, 33-125, 2; 128, 24-29; 193, 4-6).

<sup>227</sup> Everson 1995: "we do better to read his account of the senses and their objects in the light of the doctrines of the *Physics* and the *Metaphysics* than of the expectations we have acquired from more recent attempts to describe and analyse the mind" (p. 292).

<sup>228</sup> Men che meno di un altro corpo: se quindi l'anima è proprietà di un corpo, e nessun corpo è proprietà di un corpo, l'anima non è un corpo (412a17-18 οὐκ ἀν εἶη τὸ σῶμα ἢ ψυχῆ: οὐ γάρ ἐστι τῶν καθ' ὑποκείμενον τὸ σῶμα: "l'anima, dunque, non sarà il corpo: il corpo infatti non è tra le cose in un sostrato").

del corpo (412a20-21), Ar. svuota il problema del rapporto anima-corpo: l'anima è l'identità del corpo vivente, è tutto ciò che di quel corpo (un uomo, un cane) *qua* uomo o cane si può scientificamente specificare<sup>229</sup>. Non riduce la cognizione al corpo, non perché la creda extracorporea, ma perché crede che si realizzi solo in certi corpi, la cui natura non è descrivibile senza tener conto del fatto che sono corpi capaci di cognizione. Ponendo come principio della sua teoria sulla cognizione l'idea che questa sia una capacità di alcuni corpi, Ar. vede il suo atto più semplice in quello il cui legame col corpo è più immediato: la sensazione elementare<sup>230</sup>. Esaminando la sensazione elementare ne mappa gli oggetti (B 7-11); e, in base al principio per cui oggetti e loro proprietà cadono nello stesso ambito di cognizione, assegna alla sensazione il coglimento delle proprietà dei sensibili *qua* tali<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> Per cogliere l'ὄβσλα del cane si deve (secondo Ar.) partire dalla constatazione che i cani sono senzienti: va posto che essi hanno i cinque sensi, per cogliere poi i rapporti di necessità ipotetica che ne plasmano il corpo in funzione dell'esercizio della cognizione; se invece di partire dal principio che i cani percepiscono il mondo in un modo loro proprio, diverso da quello di altre specie animali, parto da quella che i cani si riproducono, colgo non la differenza specifica del cane, ma qualcosa che esso condivide con gli altri viventi, piante comprese: non ho dunque scienza del cane. Ar. sarebbe oggi strenuo fautore della priorità dell'etologia rispetto alle pretese riduzionistiche di genetica e biologia molecolare. Sta qui tutta la differenza (radicale) tra Ar. e gli armonisti, che vedono l'anima non come forma (sostanza) ma come accidente (composizione: σύνθεσις 408a10) di parti del corpo.

<sup>230</sup> Massima è qui la distanza da Cartesio, che pone a principio della cognizione l'atto in cui la mente manifesterebbe, grazie al dubbio radicale, la massima indipendenza dal corpo: l'autocoscienza (*Medit.* II, 33, 1-34, 9). Per Ar. l'autocoscienza è (IV) prodotto collaterale di una cognizione diretta anzitutto verso un oggetto da lei diverso.

<sup>231</sup> P.es. identità e differenza tra sensibili (Γ 2, 426b14-15). Platone pone Identico e Diverso come realtà indipendenti da ciò di cui sono identità e differenza; porre identità e differenza tra sensibili come indipendenti dai sensibili stessi lo porta a negare al senso le cognizioni di identità e differenze tra α.τά (3.1). Brunschwig 1991, pp. 471-474 esamina l'argomento di *An.* 426b14-15 contro *Theat.* 185e per mostrare che le critiche rivolte da Ar. al maestro si fondano su petizioni di principio. Io direi: su dottrine metafisiche (circa il rapporto tra cose identiche e diverse e la natura di *Identico* e *Diverso*) diverse da quelle di Platone, e che proprio perché metafisiche e non psicologiche in *An.* sono postulate. Proprio

Esse sono più complesse dei sensibili cui ineriscono e riguardano talora sensibili eterogenei: Ar. pone più livelli di coordinazione sensoriale, per garantir atti di complessità pari a quella dei loro oggetti. La pari complessità degli atti di senziente e sensibile è richiesta dal principio per cui i loro atti sono un solo atto che, in quanto è atto di due cose diverse, ha due diversi *essere* (Γ 2, 425b26-27). Vedente e visto esercitano i rispettivi atti in *un* evento<sup>232</sup>, atto di entrambi. Di *un* evento l'articolazione è una, identica a se stessa: la complessità dell'esser visto è identica a quella del vedere. Se poi a ogni atto corrisponde una potenza adeguata, anche tra potenze di sentire e d'esser sentito vi sarà parallelismo di complessità. Il senso dipende dal darsi di un sensore adeguato: dal legame tra cuore e sensorio periferico di quel senso. Chi ha il senso, per necessità ipotetica ha cuore e sensorio periferico; ma può esservi cuore anche senza quel sensorio periferico e quel senso. È poi biunivoca l'implicazione tra sensorio periferico e senso specifico (2.9).

A definire uno stato indotto da un sensibile<sub>1</sub> nel sensorio esterno è l'anello della catena causale da cui risulta, menzionando il quale spieghiamo la sua natura (2.9). Non sempre la spiegazione è possibile: non lo è se causa e natura dello stato del sensorio sono indeterminate (2.8).

**5.3** La sensazione semplice è per Ar. assunzione nel cuore, per l'azione su di esso di una qualità del mondo tramite mezzo e sensorio esterno, d'uno stato a essa corrispondente secondo una scala di corrispondenza dovuta alla natura dell'animale in questione. Non a ogni *α.μα* corrisponde un sensibile<sub>1</sub> nell'ambiente; invece a ogni *α.μα*, in ogni istante della sua esistenza, corrisponde l'oggetto intenzionale che percepirei<sub>2</sub> se esso si attualizzasse<sup>233</sup>.

---

tali dottrine metafisiche spiegano la misura in cui Ar. allarga le funzioni dell'*αἰσθητικόν*: è vero (come nota Modrak [1987] 1989, p. 55) che Ar. le allarga finché possibile; ma se Identità e Differenza esistessero come realtà separate, la sensazione non potrebbe coglierle.

<sup>232</sup> La visione di quel dato colore da parte di quel dato vedente.

<sup>233</sup> Perciò ho chiamato "blu<sub>2</sub>" sia lo stato fisiologico sia il corrispondente oggetto intenzionale: si tratta di due facce (fisiologica ed esperienziale) di una realtà unitaria.

#### 5.4 La natura dell'*α.μα*

L'*α.μα* è un potenziale di alterazione. Dopo la percezione originaria, è *φ.μα*; esso, se torna al cuore, si riattualizza come suo stato. Il *φ.μα* eredita i poteri causali di *α.μα* e *α.τόν<sub>1</sub>* più o meno bene a seconda di quanto sia mutato per la turbolenza sanguigna e l'incontro con altri *φ.ματα/α.ματα*. Tali poteri causali consistono nel poter causare un atto del senso.

Sentire<sub>1/2</sub> è subire l'azione di moti sensibili *k* provenienti da oggetti esterni attraverso aria o acqua o dalle profondità del nostro corpo attraverso il sangue; *k* reca un'informazione sul proprio *ἄτιον*: sull'ente o l'insieme di enti che, chiamato in causa, spiega univocamente *k* (2.8).

Un *k* verace è definito dal sensibile<sub>1</sub> che l'ha causato e dall'*α.μα* cui dà luogo, e che al sensibile<sub>1</sub> per ipotesi corrisponde; un *k* fallace non ha cause esterne proprie: è definito dal *φ.μα* prodotto, e dal sensibile<sub>2</sub> che veicola<sup>234</sup>.

Ar. aveva già ipotizzato una permanenza (*μονή*) dell'*α.μα* dopo la sensazione (*APo. B 19 99b36-37*). Su tale ipotesi<sup>235</sup> si fonda implicitamente la trattazione sull'*ἄσθησις* complessa in *Γ 1-2*: perché si formi un plesso di *α.ματα*, bisogna che un *α.μα* semplice permanga per la durata della sensazione che dà luogo all'*α.μα* successivo<sup>236</sup>. Se il permaner di *α.ματα*

---

<sup>234</sup> Se il sensibile<sub>1</sub> causa *k* verace, la catena causale è determinata, il sensibile<sub>1</sub> causa *per se* *k* e l'*α.μα* che ne risulta, e avremo sensibile<sub>1</sub>=sensibile<sub>2</sub> (sensazione vera). Se *k* risulta da una catena causale indeterminata, non c'è un sensibile<sub>1</sub> da chiamar in causa, se non *k* stesso; ma vi sarà comunque un *α.μα* cui corrisponderà un sensibile<sub>2</sub> per cui *k* verrà scambiata (sensazione falsa). In comune *k* verace e *k* fallace hanno il riferimento a sensibili<sub>2</sub> e il dar luogo ad *α.ματα*. Ma non se ne concluderà che per Ar. a definir un atto di sensazione è solo l'oggetto<sub>2</sub>, non l'oggetto<sub>1</sub>: la natura di tutti gli oggetti<sub>2</sub> poggia su quella di alcuni oggetti<sub>1</sub> (4.11); ciò implica che non è lecito plasmare il concetto di sensazione tenendo conto sia della *ἄσθησις* vera sia della falsa (senza oggetto<sub>1</sub>), quasi le due avessero pari dignità ontologica: tutti gli oggetti<sub>2</sub> vanno ricondotti a oggetti<sub>1</sub> o a un gioco di loro *after-effects*; le sensazioni senza oggetti<sub>1</sub> dipendono da sensazioni con oggetti<sub>1</sub> e dai loro *after-affects*.

<sup>235</sup> Che *Γ 3*, dove la *μονή τοῦ α.ματος* è ribattezzata *φ.ία*, integra nella teoria di *An*.

<sup>236</sup> Kal 1988, p. 71: "Even if sensation of a specific white is still taking place, one does not know that it is the son of Coriscus without the aid of the imagination. And even if the

dopo la sensazione è  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , e se l' $\alpha.\mu\alpha$  rimasto dopo la sensazione è  $\phi.\mu\alpha$ , allora  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  nati da sensazioni più semplici sono materia di  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi a percezioni complesse (3.6). Anche qui, come spesso tra materia e forma accade, una forma può realizzarsi in diverse materie (3.5).

**5.5** La percezione complessa fondamentale è quella del moto (3.6): passaggio dall'interazione con un sensibile<sub>1</sub> a quella con un altro (3.5). Il moto percepito è mutamento di ciò che immediatamente circonda l'animale: l'ambiente, la cui unità è derivata, correlativa a quella sostanziale del senziente<sup>237</sup> (4.11.1); la mutevolezza dell'ambiente è matrice della scala di diversità in correlazione a cui si costituisce il senso: percepirla, è sentire il carattere dell'ambiente rispetto a cui il senso si costituisce come facoltà.

**5.6** Percepire Sara è subire nei sensori l'atto di un suo carattere, in modo che all' $\alpha.\mu\alpha$  risultante si uniscano  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  atti a costituire l' $\alpha.\mu\alpha$  complesso con cui distinguiamo Sara da altre cose (3.11). In diverse parti del mezzo udiamo una voce di Sara identica per specie, diversa per numero (2.8). Ciò che fa sì che il colpo dato all'aria da Sara sia uno  $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\hat{\omega}$ , non è il tono o l'intensità<sup>238</sup> né alcun altro dei suoi *singoli* accidenti, ma l'*insieme* delle sue proprietà, tra cui primaria è la sua origine a opera di Sara. Se un sensibile<sub>1</sub> suscita in me *per accidens* il  $\phi.\mu\alpha$  di un plesso di sensibili<sub>1</sub> colto in passato solo a causa di Sara, allora percepisco<sub>2</sub> *per accidens* Sara<sup>239</sup>.

Quella voce può condividere intensità e tono con altre voci; se a questi due sensibili<sub>1+2</sub> la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  ne associa altri<sub>2</sub>, diminuisce l'insieme degli enti che li

---

sensation of a specific object is still present, one does not know its size without relating the various sensations to one another”.

<sup>237</sup> Perciò la sensazione (per quanto possa divenire complessa) è sempre di accidenti di sostanze (i sensibili<sub>1</sub> o i loro plessi), mai di sostanze *qua* tali.

<sup>238</sup> Che può condividere con altri colpi vocali, e che dunque è un uno per specie.

<sup>239</sup> Se incontrassi Laura, che condivide quei caratteri con Sara, senza che io li abbia mai esperiti come propri di Laura, la mia percezione *per accidens* sarebbe errata.



condividono: poiché non è infinito l'insieme degli enti di cui ho udito la voce, se ne aggiungo abbastanza giungerò a isolare Sara, e a percepirla<sub>2</sub>. La *α.σις* accidentale ricompono l'uno ἀριθμῶ dagli uni εἶδει: essi, assemblati, individuano uno solo degli enti uni ἀριθμῶ di cui ho avuto esperienza<sup>240</sup>.

### 5.7 Facoltà, atto e oggetto nella percezione complessa

L'atto dell'agente è nel paziente: suono udito in atto e audizione sono nella facoltà uditiva; ma la distinzione tra atto e facoltà salva, contro l'*esse est percipi* degli antichi, le autonomie rispettive di sensibile e senziente (*Cat.* 7, 7b35ss., *Metaph.* Γ 5, 1010b33ss.). Nell'*αἴσθησις* complessa, in cosa consiste la corrispondenza (*A*) tra facoltà e oggetto e (*B*) tra oggetto e atto?

*B*: si ha percezione complessa riuscita se l'aspetto sensibile proprio (ἴδιον α.τόν) di un oggetto causa nel senziente un *α.μα* cui si aggregano *φ.ματα* tali da formare un plesso di *φ.ματα/α.ματα* corrispondenti al plesso delle qualità sensibili realmente proprie dell'oggetto<sup>241</sup>. Ma nessun plesso di *φ.ματα* si adeguerà alle infinite sfumature di un ente sensibile sublunare. Per non attribuir ad Ar. l'idea che la percezione complessa sia sempre inadeguata si può ipotizzare che (*A*) l'animale raggiunga l'*habitus* percettivo ottimale se ha un bagaglio di *φ.ματα* tale da identificare senza equivoci ogni ente del suo ambiente che sia rilevante per i suoi fini vitali<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Il fatto che un *α.μα* si riferisca per me a un dato sensibile *per accidens* piuttosto che a un altro dipende non solo dalle nature di oggetto e organo, ma anche dall'insieme delle mie passate esperienze: da un insieme di fattori estrinseci all'interazione fisiologica che sto ora avendo con l'ambiente. Ciò spiegherebbe perché tali sensibili lo sono solo *per accidens*.

<sup>241</sup> Se un merlo maschio emette un richiamo, e la sua audizione scatena in me *φ.ματα* visivi relativi a un uccello nero col becco giallo, lungo ca. 25 cm, percepisco *per accidens* il merlo maschio mediante l'udito; se invece quell'*α.μα* uditivo scatena in me *φ.ματα* relativi a un uccello della stessa dimensione, però marroncino, ho scambiato il richiamo del merlo maschio per quello del tordo o del merlo femmina, e la mia *αἴσθησις* per accidente è falsa.

<sup>242</sup> Per un cane è importante riconoscere e distinguere le persone con cui ha a che fare, non tutte le persone presenti, passate, future: gli basta aver un *φ.μα* per ciascuna di quelle, e

La sensazione complessa è sensazione di quel sensibile chimerico o reale la cui azione reale o eventuale sui sensori dà o darebbe conto del mio stato percettivo attuale; è sempre innescata dalla sensazione attuale (vera) di un ἕδιον α.τόν, ma non sempre riconosce il sensibile semplice come parte del contesto in cui si presenta<sup>243</sup>. La facoltà che svolge l'operazione è quella che coglie, col susseguirsi degli α.ματα, il susseguirsi dei sensibili<sub>1</sub>, dunque il moto: la sensazione dei comuni, che è anche il senso comune.

### 5.8 Ancora sull'*habitus percettivo*

Le diverse costituzioni fisiche ed esperienze di specie e individui danno luogo a diverse attitudini alla composizione dei φ.ματα (4.11.3): il fatto che in date circostanze all'α.μα X segua il φ.μα Y invece del φ.μα Z. Ho chiamato l'insieme di tali attitudini, cui Ar. non dà un nome pur usandone il concetto (*Div.* 464a33-b5), "*habitus fantastico/percettivo*" della specie o dell'individuo. Esso risulta dal sedimentarsi di φ.ματα a causa di ripetuti esercizi del senso<sup>244</sup>, cioè dal ripetersi delle φ.ίαι.

---

aver imparato ad associarlo alla voce, all'odore, all'aspetto di ognuna, per potersi regolare nei confronti di tutte. Ma la casualità cui qui sulla Terra siamo esposti rende l'*optimum* irraggiungibile: si può sempre scambiare qualcosa per qualcos'altro; p.es. attribuire, in base al colore, il sapore di ieri al vino oggi ormai inacidito (*Metaph.* Γ 5, 1010b21ss.).

<sup>243</sup> Può errare, attribuendolo a un contesto diverso, perché traviata dai φ.ματα che l'α.μα attuale rievoca dal bagaglio delle passate esperienze del percipiente.

<sup>244</sup> Cf. *Mem.* 2, 451b12, 452a26-27; *Sens.* 5, 444a1-3, *EN.* Θ 14, 1161b24.

## IV

### IL COSMO PERCETTIVO E L'IO SENSORIO

#### 1. Le tre funzioni della facoltà coordinatrice

Nel cap. III abbiamo visto come Ar. spieghi la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di oggetti complessi ( $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}$ ,  $\kappa.\sigma.\alpha.\tau\acute{\alpha}$ ) e la discriminazione percettiva tra oggetti. La sensazione dei  $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}$  è per  $\Gamma$  1, 425a27  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$   $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\eta}$  (III.3.3); in base a 425a24-27 ho poi supposto che per Ar. reagir a un plesso di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  come a *un* oggetto sia lo stesso evento che reagire a quel plesso come a un *oggetto* (III.3.10): che tra  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di *uni*, base (con quelle dei moti) della  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  dei  $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}$ , e  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di  $\kappa.\sigma.\alpha.\tau\acute{\alpha}$  viga un'identità numerica e una corrispondenza biunivoca; e che ciò che coglie i  $\kappa.\sigma.\alpha.\tau\acute{\alpha}$  mediante il susseguirsi di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  dev'esser ciò che intende il moto<sub>2</sub> proiettato dalla fantasmagoria: il senso dei comuni, che è senso comune (III.5.7). Ciò implica che anche cogliere i  $\kappa.\sigma.\alpha.\tau\acute{\alpha}$  sia un' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$   $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\eta}$ . Ho poi notato (III.4) che *PN.* erode la differenza tra esercitare atti sensori complessi e sentir  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  complessi: la scoperta di una materia ( $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ) dell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa permette di abbracciarne oggetto e processo in una prospettiva unitaria. Se sentire oggetti complessi è  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  comune e (se per ogni atto c'è una facoltà a esso adeguata) atto d'un senso comune, lo sarà anche l'atto sensorio complesso. Ciò permette di parlare di una  $\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$   $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\eta}$  o "senso comune": facoltà il cui atto è coordinar i sensi particolari. A essa spettano tre atti: 1. percepir  $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\alpha}$  e  $\kappa.\sigma.\alpha.\tau\acute{\alpha}$ ; 2. percepir la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ ; 3. comparare dati di sensi diversi<sup>1</sup>. Per coglier la relazione che Ar.

---

<sup>1</sup> Cf. Beare [1906] 1992, p. 277. Stessa categorizzazione in Brunschwig 1991, p. 457. In effetti, da *An.* a *PN.* le azioni della facoltà comune si moltiplicano: Ar. introduce la  $\kappa\omicron\upsilon\nu\acute{\eta}$

pone tra essi, e per verificare che sono opera di un senso comune che è facoltà unitaria (non mero collettore di funzioni disparate), dobbiamo affrontarli tutti. Due (l'1 e il 3) sono già stati affrontati in **III**. Affronterò qui il 2 (**2-4**), per vedere se Ar. vi chiama in causa la stessa facoltà già individuata per 1 e 3, o una diversa. Alla fine dell'indagine sul percepire di percepire vaglierò la relazione tra quest'atto e gli altri due. Se 1, 2, 3 risulteranno propri di una funzione unitaria (**4.2**), potremo finalmente dare di essa una caratterizzazione complessiva (**5-6**).

## 2. Con quale senso avvertiamo di percepire? *An.* Γ 2<sup>2</sup>

**2.1** In Γ 2, 425b12 Ar. constata che “percepiamo che vediamo e udiamo” (αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν): il motivo per cui egli da subito pone questo tipo di cognizione come un percepire è presumibilmente il fatto che, se mi accorgo di vedere, ciò che faccio è accorgermi del mio attuale atto di visione: di un atto particolare compiuto da un uomo particolare; e la cognizione dei particolari è per Ar. opera del senso. Di quale senso? Dello stesso con cui esercitiamo l'atto di cui ci accorgiamo (1) o di un altro (2)?<sup>3</sup>

1. Nel primo caso, sarebbe con la vista che ci accorgiamo di vedere: *vedremmo* di vedere. E se vedere è assumere nel sensorio lo stato sensibile

---

*α.σις* in *An.* per risolvere una difficoltà particolare (come si svolge l'atto 1?) e la riusa per altre, finché queste funzioni non invocano una facoltà (Brunschwig 1996, p. 190); tale riuso ha luogo (aggiungo io) in *PN*. L'unico riferimento alla κοινή *α.σις* in *An.* concerne i κοινά (così Block 1988, p. 245); agli altri atti che *PN*. ascrive al πρώτου *α.κόν*, *An.* accenna (Γ 2, 425a30-31, 426b18-21) senza prospettare legami con la *α.σις* κοινή. La differenza tra *An.* e *PN*. potrebbe dipendere da necessità espositive: ha infatti a che fare (**4.3**) con la capacità di conservare l'*α.μα*, capacità che Γ 2 ammetteva (425b24-25) ma che solo Γ 3 giustifica.

<sup>2</sup> Escludo dalla trattazione il concetto di autocoscienza in metafisica e etica (*Metaph.* Λ, *EN.* 1): è difficile capire in che misura quanto detto sull'uomo e dio può estendersi ai bruti.

<sup>3</sup> 425b12-13 ἀνάγκη ἢ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἐτέρᾳ: “è necessario che si senta di vedere o con la vista o con un altro [senso]”.

(α.μα) corrispondente al sensibile esterno (III.2), vedere di vedere non potrà che consistere nel vedere tale corrispondenza. Poiché tale corrispondenza tra α.μα e α.τόν esterno è la funzione della vista e l'essenza del vedere, vederla sarebbe vedere la vista. Quindi la vista risulterà oggetto di se stessa.

2. Nel secondo caso, sentiremmo di vedere con un senso diverso dalla vista. Se – di nuovo – vedere è assumere nel sensorio l'α.μα corrispondente all'α.τόν esterno, sentire di vedere sarà il sentire tale corrispondenza. Ma è impossibile sentir quella particolare corrispondenza senza sentir i particolari corrispondenti che vi entrano in gioco: occhio e colore. Quindi questo senso diverso dalla vista, per poter cogliere la vista, coglierebbe anche il colore. E il colore sarà oggetto di due sensazioni, e non più il proprio della vista.

Ne risulta un'aporia: ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς<sup>4</sup>.

La ragione dell'aporia sta nel fatto (in gioco in ambo i corni del dilemma) che vedere è un corrispondere del senso al sensibile; onde sentire di vedere consisterà nel cogliere tale corrispondenza, e dunque *e* la vista *e* il visto:

ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὀψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος. (13-14)

lo stesso [senso] sarà [senso] della vista e del colore che ne è soggetto.

**2.2** Non potendo negare che ci accorgiamo di vedere (indiscutibile dato d'esperienza), e non potendo sacrificare un principio fondamentale (quello della partizione degli oggetti di cognizione tra intelletto e senso secondo il loro statuto di universali o particolari) per risolvere un singolo problema, Ar. deve porre che accorgersi di vedere è sentire. E visto che ogni sentire è atto di un senso, e che, per ogni dato senso, tra essere e non essere identico a un dato altro senso (p.es. alla vista) *tertium non datur*, Ar. deve porre che il senso con cui ci accorgiamo di vedere è o la vista o un altro diverso dai

---

<sup>4</sup> 14-15: “o vi saranno due [sensi] dello stesso [sensibile] o esso [int.: il senso] [sarà senso] di se stesso”. Rodier *ad 425b13-15* pensa che il secondo caso non ponga difficoltà. E precisa: “ce n'est pas à la vue en tant que sens particulier, mais à la vue en tant qu'elle a pour condition et pour élément le sens commun, qu'Aristote attribui la conscience de la vision”. Ma appunto il rapporto tra vista e senso comune è il nodo irrisolto di Γ 2.

cinque già individuati. Per uscire dall'aporia, le cui sole soluzioni possibili violano entrambe i principi della psicologia ma che non è possibile astenersi dal risolvere, Ar. ricorre al principio metateorico di economia.

Se mi pongo il problema di come mi accorgo di percepire, evidentemente ciò accade perché mi accorgo di tale mia capacità e di tale mio atto: quindi, oltre ad accorgermi di percepire, mi accorgo di accorgermi di percepire; e se dico “mi accorgo di accorgermi di percepire”, è perché mi accorgo di ciò che ora sto dicendo: mi accorgo di accorgermi di accorgermi di percepire ... *et sic in infinitum*: questi atti di coscienza creano una catena potenzialmente infinita. Ma è assurdo porre in me una gerarchia di infiniti sensi, ognuno adibito a percepire l'atto del precedente: i loro atti sarebbero sì successivi l'uno all'altro (dunque solo potenzialmente infiniti), ma i sensi stessi dovrebbero preesistere come atti primi<sup>5</sup> per poter esercitar i propri atti secondi quando giunge il loro turno, così come la vista è in noi prima di vedere. Avremmo quindi in noi sensi infiniti (infiniti atti primi): vi sarebbe nelle cose l'infinito in atto; ciò è impossibile (*Metaph.* Θ 6, 1048b14-17). Ci si fermerà prima o poi a un senso che sente l'atto del precedente e il proprio.

La soluzione 2 si trova infine a condividere la difficoltà della soluzione 1 (un senso si attiva circa se stesso), aggiungendovi l'inutile fardello di una successione di sensi ciascuno dei quali coglie l'atto del precedente. Tanto vale, dunque, accettare la 1, con la difficoltà che essa comporta<sup>6</sup>:

ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον.

e allora, si deve far ciò [*int.* ammetter un senso che coglie il proprio atto] circa il primo [senso della serie]. (425b17)

Con la vista cogliamo non solo il colore, ma il fatto di cogliere il colore; con l'udito cogliamo di cogliere suoni; l'analogo per gli altri sensi. Questa

---

<sup>5</sup> L'anima è compiutezza prima (412a27 ἐντελέχεια ἡ πρώτη) del corpo, e ha parti, facoltà del vivente, o a cui le facoltà del vivente appartengono, e da queste determinate (II.6). Ogni parte dell'anima è atto o forma della parte corporea direttamente coinvolta nel suo atto come l'anima lo è del corpo intero (412b22-23): ogni parte dell'anima è atto primo.

<sup>6</sup> Così il ragionamento di Ar. è inteso da Beare [1906] 1992, p. 288.

la soluzione del *De anima*; soluzione insoddisfacente, perché fondata su una tesi che, pur se gravata da meno difficoltà rispetto all'unica altra per ora riconosciuta possibile, viola un principio fondamentale della psicologia.

**2.3** In *SV*. 455a12ss. (**4.3**) la soluzione è diversa da quella in *An*. Perché?<sup>7</sup> Prima di tentar di risponder a questa domanda, esaminiamo le implicazioni del postulato secondo cui accorgersi di percepire è sentire: come può la vista sentita? È forse sensibile? E – se fosse così – cosa vorrebbe dire ciò?

### 3. Il colore della vista

**3.1** Del problema cui ora accennavo *Ar.* ci avverte immediatamente:

ἔχει δ' ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ἐστὶν ὄραν, ὁράται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεται τις τὸ ὄρων, καὶ χρῶμα ἔξει τὸ ὄρων πρῶτον. (Γ 2, 425b17-20)

Ma c'è una difficoltà: infatti, se il sentir con la vista è vedere, e visto è il colore o ciò che l'ha, se qualcuno vedrà il vedente anche il primo vedente avrà colore<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Per Modrak [1987] 1989, p. 145, la differenza tra *SV*. e *An*. sull'accorgersi di sentire, è che *An*. considera i sensi separatamente: onde la soluzione più economica sarebbe attribuire a ognuno l'autopercezione (piuttosto che porre per ciascun senso un senso ulteriore che colga l'atto del primo); in *PN*., dove i sensi considerati sono molti, sarebbe più economico porre un solo senso sovraordinato che coglie l'atto di tutti i cinque sensi particolari. Ma già in *An*. si sapeva che oltre a sentir di vedere sentiamo di udire (**2.1** 425b12): *Ar.* comincia l'indagine proprio col riconoscer che l'autocognizione si riscontra nei vari ambiti sensorii. Quindi la differenza tra *An*. e *PN*. va spiegata diversamente.

<sup>8</sup> Cf. Plat. *Ch.* 168d9-e1: καὶ ἢ ὄψις γέ που [...], εἴπερ ὄψεται αὐτὴ ἑαυτήν, χρωμά τι αὐτὴν ἀνάγκη ἔχειν· ἄχρων γὰρ ὄψις οὐδὲν μὴ ποτε ἴδῃ (“anche la vista dunque [...], se vedrà se stessa, è necessario che abbia colore: una vista infatti giammai potrebbe veder alcun incolore”).

Il primo vedente è l'animale<sup>9</sup> in quanto svolge l'atto di vedere il colore esterno<sup>10</sup>. Se qualcuno vede un vedente, quest'ultimo è visto; e se ciò che è visto è o colore o colorato, il vedente (non potendo esser colore) sarà dotato di colore<sup>11</sup>. Come descrivere il rapporto tra questo 'colore' e la mia capacità di vederlo? né luce né mezzo entrano in gioco in tale visione. È chiaro che qualcuno dei fattori in gioco ha una caratterizzazione diversa da quella che ha nella normale visione di colori esterni (colori<sub>1</sub>). In linea di principio, si può scegliere di qualificare o il visto o il vedere.

**3.2** La soluzione di porre tipi di *colore* e *colorato* diversi da quelli usuali, che possano caratterizzare il vedente, è proposta in 425b25:

καὶ τὸ ὄρων ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον. διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.

---

<sup>9</sup> Ross (*ad 17-25*) dubita se τὸ ὄρων sia l'organo o la facoltà; Hicks (*ad 19*) l'intende come organo; Rodier (*ad 19*) e Trendelenburg (*apud Rodier ib.*) come facoltà. Ma il part. sostantivato non allude in particolare alla forma né al sostrato ma al sinolo: non l'anima vive, ma l'animale a causa di essa (B 2, 413b1 διὰ τὴν ἀρχὴν ταύτην); lo stesso discorso si applica alle parti dell'anima (le funzioni vitali) e alle attività il cui insieme è il vivere (II.6). Escluso che a vedere sia la facoltà, il sinolo vedente è l'organo o l'animale? In realtà l'organo amputato dall'animale perde la funzione; e l'organo senza funzione è organo solo per modo di dire (B 1, 412b21): l'organo è strumento delle attività (ἐνεκά του: PA. A 5, 645b14) che costituiscono la vita dell'animale, e che dunque all'animale vanno attribuite.

<sup>10</sup> Per Rodier (*ad 19*) *primum videns* è la vista "en tant que sens immédiat du visible extérieur" distinta dalla vista "en tant qu'aperception de la vision"; ma Ar. non ha ancora posto che la vista svolga ambo le funzioni. *Primum videns* è l'animale *qua* abile al primo atto visivo: *qua* capace di veder colori esterni; *secundum videns* è l'animale *qua* abile a vedersi *primum videns*. Il dubbio verte sull'identità o differenza dei due aspetti del vivente.

<sup>11</sup> Ciò non è problematico (è anzi banale) finché il vedente-visto è individuo diverso da chi lo vede (p.es. io vedo qualcosa, tu mi guardi gli occhi mentre vedo). Il problema sorge se il vedente-visto è lo stesso individuo che lo vede, e se perciò il modo in cui lo vede non è quello della normale percezione accidentale (vedo un colore riflesso sulla tua pupilla che ti caratterizza come individuo-che-vede: vedo un individuo che vede). Ciò che Ar. chiede è come *io* mi accorgo di star *io* vedendo: forse vedo il colore del mio stesso occhio?



Anche per quanto riguarda il vedente, è possibile che sia colorato: infatti ciascun sensorio è capace di accogliere il sensibile senza la materia. Perciò, anche andati via i sensibili, insistono le sensazioni e  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  nei sensori.

Ar. non può per ora sviluppare l'ipotesi perché in  $\Gamma$  2 la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  come moto risultante dall'atto di sensazione ancora non è stata inserita nella compagine teorica di *An.*; sembra però che l'ipotesi cui qui si riferisce sia proprio la stessa di  $\Gamma$  3, 429a1-2 (**I.4**)<sup>12</sup>:  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è il prolungarsi dell'effetto dei sensibili nei sensori esterni<sup>13</sup> dopo che i sensibili cessano di agire<sup>14</sup>, e il ripercuotersi dei loro effetti sul cuore. Tale effetto ( $\alpha.\mu\alpha$  o  $\phi.\mu\alpha$  che dir si voglia) induce nel cuore uno stato identico a quello indottovi dall' $\alpha.\tau\acute{o}\nu\iota$  da cui fu causato: un colore<sub>2</sub> (**III.1**); se è colorato ciò che è qualificato da un colore, ciò che è qualificato da un colore<sub>2</sub> sarà colorato<sub>2</sub>. Pupilla e cuore sono colorati<sub>2</sub> nella visione, e tali rimangono per un certo tempo dopo che la visione è cessata.

Ar. propone qui di porre l' $\alpha.\mu\alpha$  (colore<sub>2</sub>) come responsabile dello stato del sensorio (esser colorato<sub>2</sub>) che fa sì che esso possa essere visto, in modo da poter ammettere che in effetti vediamo di vedere.

### 3.3 L'altra soluzione è porre vista e vedere diversi da quelli normali:

$\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{o}\nu$   $\tau\acute{o}\iota\upsilon\nu\nu$   $\acute{o}\tau\iota$   $\circ\upsilon\chi$   $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\acute{o}$   $\tau\eta$   $\acute{o}\psi\epsilon\iota$   $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ·  $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\gamma\acute{\alpha}\rho$ ,  $\acute{o}\tau\alpha\nu$   $\mu\eta$   $\acute{o}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu$ ,  $\tau\eta$   $\acute{o}\psi\epsilon\iota$   $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\tau\acute{o}$   $\sigma\acute{o}\tau\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\tau\acute{o}$   $\phi\acute{\omega}\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$   $\circ\upsilon\chi$   $\acute{\omega}\sigma\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\varsigma$ . (425b20-22)

È evidente, dunque, che sentir con la vista non è una cosa sola: e infatti, *quando non vediamo*, con la vista distinguiamo anche il buio dalla luce<sup>15</sup>, ma non allo stesso modo.

Al buio, non posso vedere i colori; e mi accorgo di questa incapacità: distinguo questo stato di privazione di luce da quello in cui posso vedere i

---

<sup>12</sup> L'endiadi  $\alpha\acute{\iota}$   $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\acute{\iota}$   $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$  (25) assegna chiaramente la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  all'ambito sensorio. È chiaro dunque che non si tratta della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  opinativa di Platone (**I.3.8**).

<sup>13</sup> Si noti  $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\nu$  (24) e il plurale  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\eta\rho\acute{\iota}\omicron\iota\varsigma$  (25).

<sup>14</sup> Cf. *Ins.* 459a24-28 (**II.1.1**): passo parallelo che non è sfuggito a Hicks (*ad b24*).

<sup>15</sup> Non "il buio e la luce" (così Ross *ad b20-25*); ma "il buio dalla luce". Se si trattasse anche della visione della luce saremmo evidentemente alla luce, e vedremmo normalmente.

colori. Se il buio è privazione di luce e dunque appartiene allo stesso ambito di realtà cui la luce appartiene, quello di pertinenza della vista, sarà con la vista che percepirò il buio. Ma il buio non qualifica la pupilla: la sensazione visiva del buio non avviene “allo stesso modo” di quella dei colori. Il sentire con la vista può dunque avvenire in diversi modi, tra i quali solo coglier luce e colori è propriamente un vedere. E dunque: come sentiamo il buio?

Forse, come distinguere il caldo dal freddo è reagire selettivamente allo scorrere del sensorio esterno su caldo e poi su freddo assumendo nel cuore cariche di caldo<sub>2</sub> e freddo<sub>2</sub> proporzionali alle durate delle interazioni del sensorio esterno coi due sensibili (**III.3.5**), così distinguer la luce dal buio sarà reagire alla cessazione della luminosità in virtù dell’interruzione del flusso degli α.ματα visivi (colori<sub>2</sub>) nel cuore: la carica di colore<sub>2</sub> accumulata nella visione forma, con l’attuale assenza di colore<sub>2</sub>, un α.μα composto corrispondente al passaggio dalla luce al buio. Distinguere la luce dal buio è un caso di discriminazione percettiva che, pur non essendo propriamente un vedere, coinvolge α.ματα e φ.ματα visivi e dunque avviene “con la vista”<sup>16</sup>.

**3.4** Forse le due soluzioni si implicano a vicenda<sup>17</sup>. Se veder di vedere<sub>1</sub> è un vedere<sub>2</sub>, il vedente<sub>1</sub> sarà colorato<sub>2</sub>: come altrimenti lo si potrebbe vedere<sub>2</sub>

<sup>16</sup> Come l’atto di cogliere gli elementi visivi dei sogni: cf. *Ins.* 1, 458b20 ἐωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα, dove ὁράω=“vedo<sub>2</sub>”. Si ricordi che, anche se Ar. non ha in Γ 2 ancora costruito una teoria del sogno fondata sulla φ.ία, poteva comunque riferirsi a un’intuizione preteoretica di cosa sia il sentire non paradigmatico (sentire<sub>2</sub>) sedimentata nell’uso di verbi-ombra da parte di medici e poeti tragici (**II.1.2**, **II.1.5**).

<sup>17</sup> Brunschwig 1991, p. 468 nega che le due soluzioni siano compatibili tra loro: “cette solution B [425b22-25: **3.2**] cherche à donner un sens plausible à une proposition [che l’occhio si colori] dont l’absurdité était reconnue et supposée par la solution A [425b20-22: **3.3**]”. Ma 425b22ss. non si limita a supporre che l’occhio si colori; bensì dice anche come vada intesa quest’ipotesi all’apparenza paradossale: gli α.ματα restano nei sensori dopo la sensazione; così intesa, l’ipotesi di un colore dell’occhio non è assurda né incompatibile con la B. Ma Ar. non può ancora giustificarla. Onde la conclusione di Brunschwig sul peso teorico di Γ 2 resta condivisibile: “J’en conclus que ce passage du *De Anima* est aporétique [...], et qu’on peut difficilement le considérer comme la preuve qu’Aristote attribue ici à

(se l'atto dipende dal porgersi dell'oggetto appropriato)? E se il vedente non è colorato<sub>1</sub>, ma solo colorato<sub>2</sub>, vedere il vedente non potrà essere un vedere<sub>1</sub>.

Il vedere<sub>2</sub> è tale in quanto coinvolge *α.ματα* e *φ.ματα* visivi derivati da normali atti di visione, senza esser direttamente causato dal visibile esterno: p.es. il distinguer tra luce e buio è *indirettamente* causato dall'avvicinarsi sull'occhio e nel cuore di *α.ματα* e *φ.ματα* relativi a luce e buio, perché luce e buio non possono agire *ἄμα* sull'occhio (**III.4.2**). Γ 2 suggerisce appunto che il veder di vedere possa essere un vedere<sub>2</sub><sup>18</sup>.

#### 4. Percepire di vedere: la soluzione di *PN*.

**4.1** Si è visto (come mi proponevo in **2.3**) come la vista è *α.τή*, dunque come accorgersi di vedere sia atto del senso: l'*α.μα* (colore<sub>2</sub>) è ciò per cui il sensorio è colorato<sub>2</sub> e può essere visto<sub>2</sub> (**3.2**). Sentire di vedere<sub>1</sub> è accorgersi dell'avvenuta interazione tra sensorio e sensibile<sub>1</sub>: sentir l'avvenuto trapasso del cuore dall'assenza di colore<sub>2</sub> (stato in cui non può esser visto<sub>2</sub>) all'esser colorato<sub>2</sub> (stato in cui può esser visto<sub>2</sub>).

Ciò (e non di più), è tutto quanto in Γ 2 risulta appurato.

---

chaque sens particulier la sensation [...] de sa propre activité" (*ib.*); per trarla, non serve però riferirsi all'aporia sul colore<sub>2</sub> e il vedere<sub>2</sub> (su cui Ar. sembra avere idee chiare, anche se non ha ancora introdotto concetti atti a esprimerle): basta notare che la soluzione adottata sulla sensazione di vedere, pur migliore dell'altra, viola un principio fondamentale (**2.2**).

<sup>18</sup> Rodier: "en ayant conscience de lui-même comme vide, comme privé de sensation, et en discernant l'obscurité par rapport à la lumière, le sens se pose comme objet de sa propre activité, [...] cette opération n'est pas de même nature que celle qui a lieu lorsque se produit l'activité sensorielle externe" (*ad 425b20*). Ciò implica che il senso si colga cessando di coglier il colore esterno; e che l'animale non possa mai cogliersi come *vedente-rosso*, ma solo come *capace di vedere*; ma l'aporia di 425b12ss. (**2.1**) si comprende solo ponendo che sentir la vista sia sentir di vedere un colore. Inoltre, se l'essere è nell'atto (*EN*. I 7, 1168a6-7; I 9, 1170a18-19), la cognizione del nostro essere dovrà star nella cognizione del nostro atto: sentir sé stessi è dunque sentirsi senzienti, non sentirsi capaci di sensazione.

Il sentir di vedere<sub>1</sub> è per Γ 2 un vedere<sub>2</sub> (3.4): atto del senso che coinvolge α.ματα e φ.ματα visivi, come lo è l'atto di distinguere la luce dal buio (3.3). In Γ 2 Ar. mostra, con l'esempio della discriminazione tra luce e buio, che è possibile vedere<sub>2</sub>; ma la discriminazione tra luce e buio non è identificata con l'accorgersi di percepire. In effetti, non si può identificare senz'altro la coppia *vedere luce+colori / sentire buio* con quella *sentir di vedere / sentir di non vedere*: i secondi membri di ambedue le coppie sono casi di percezione complessa<sup>19</sup>; ma i primi membri si distinguono perché il vedere luce+colori è visione normale mentre il sentir di vedere è un vedere<sub>2</sub>; se le due coppie differiscono quanto a un membro di ognuna di esse, sono coppie diverse. Un conto è mostrare che vedere<sub>2</sub> è possibile, esibendo un esempio di tale attività (discriminazione tra luce e buio), ed enunciare l'ipotesi che sentir di vedere<sub>1</sub> sia un vedere<sub>2</sub>; altro conto è fornire una teoria su come il sentir di vedere<sub>1</sub> abbia luogo: su come in effetti possa ricondursi al vedere<sub>2</sub>. Γ 2 è totalmente carente da questo punto di vista, limitandosi a un generico accenno al fatto che la permanenza nei sensori di sensazioni e φ.ία potrebbe fornir una chiave per risolvere il problema (3.2); problema cui si aggiunge l'altro, non meno grave, e cui Γ 2 risponde in modo del tutto insoddisfacente (2.2), circa quale sia il senso con cui sentiamo di vedere<sub>1</sub>.

Insomma: perché Ar. possa venire a capo del problema, deve

1. spiegare in che modo il sentir di vedere possa ricondursi al vedere<sub>2</sub>;
2. indicare la facoltà con cui svolgiamo quest'atto.

Egli può comunque contare su due punti fermi. In base alla sua teoria del sentire<sub>1</sub> può descrivere il sentir di vedere come 'sentire l'avvenuto passaggio del cuore dall'esser privo di colore<sub>2</sub> all'esser colorato<sub>2</sub>'. In base alla dottrina del sentire come intervento nel sensorio di un moto dovuto al sensibile<sub>1</sub>, può scommettere che tale moto insista nei sensori anche dopo la sensazione<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Sono anzi lo stesso atto: sentir il buio è distinguere l'attuale assenza di visione dallo stato in cui vedevo.

<sup>20</sup> Beare vede bene che la φ.ία è fondamentale per risolvere il problema di come si sente di sentire: "this distinction between the perceiving and perceiving *that* we perceive [...] is

#### 4.2 Come il sentire di sentire può ricondursi al sentire<sub>2</sub><sup>21</sup>

Possiamo ora chiederci mediante quale processo Ar. abbia supposto che accada la sensazione di sentire. Se *sentire* è cogliere le forme sensibili senza la materia – reagire selettivamente a caratteri di oggetti del mondo che questi hanno in virtù della loro costituzione materiale (**III.2.6**), o a plessi di tali caratteri (**III.3-4**) – sentire il sentire sarà reagire selettivamente al proprio cogliere la forma sensibile senza materia: reagire selettivamente al moto nel sensorio<sup>22</sup>, dovuto al sensibile esterno, in cui tale coglimento consiste<sup>23</sup>. Reagire selettivamente al moto sensibile è attivarsi con la medietà sensoria circa il suo accadere: circa il fatto che prima non c'era, ora c'è e dà luogo a un *α.μα* p.es. di blu prima assente ( $blu_2$ ). La percezione di percepire sarà dunque un caso particolare di percezione del mutamento: sarà percepire un mutamento nei propri sensori. Reagendo al passaggio nell'ambiente da non- $blu_1$  (p.es. rosso<sub>1</sub>) a  $blu_1$  mediante il prodursi nel cuore di un *α.μα* composto ( $rosso_2+blu_2$ ) sentiamo (**III.3.5**) il mutamento ambientale da non- $blu_1$  a  $blu_1$ ; reagendo al passaggio da non- $blu_2$  a  $blu_2$  dei nostri sensori mediante un *α.μα* adeguato, sentiremo il mutamento dello stato dei nostri sensori e del nostro mondo cognitivo. La domanda circa come Ar. supponeva che accada il sentire di sentire, può esser sostituita da quella circa come supponeva che sentiamo il mutamento da rosso<sub>2</sub> a  $blu_2$ , cui il sensorio primo è soggetto<sup>24</sup>. Il

---

impossible without some degree of psychical continuity [...]. It implies [...] φαντασία [...] a faculty of storing up αἰσθήματα, to become φαντάσματα ([1906] 1992, pp. 289-290).

<sup>21</sup> I ragionamenti che seguono sono fondati sul riconoscimento al moto percettivo dei caratteri individuati in **III.4.9** (*h-l-j-k-o-σ<sup>d</sup>*).

<sup>22</sup> *An.* B 5, 416b34 ἀλλοίωσις τις; *SV.* 454a9 κίνησις τις (**III.2.7**).

<sup>23</sup> Che Ar. ammetta la possibilità di percepire non solo caratteri dell'ambiente attraverso i moti sensibili, ma anche i moti sensibili stessi, lo si vede da *SV.* 1, 454a2-4 (**III.4.8**).

<sup>24</sup> Si ricordi che *sentire* non è cogliere l'essenza di ma solo reagire selettivamente a; e reagire selettivamente a y può esser reagire selettivamente a x, se x è condizione necessaria e sufficiente di y: se ogni volta che c'è x c'è y, e viceversa, assumere nel sensorio lo stato

mutamento è definito dai suoi estremi (**III.4.2** e *Phys.* E 1, 225b5ss.): cogliere un mutamento è cogliere il succedersi dei suoi estremi. Per cogliere il mutamento da rosso<sub>2</sub> a blu<sub>2</sub>, si deve aver colto il rosso<sub>2</sub>, cogliere il blu<sub>2</sub>, unire i coglimenti di rosso<sub>2</sub> e blu<sub>2</sub> in un atto relativo al loro succedersi. Se la mia ricostruzione della teoria di Ar. sul senso è giusta, il problema si riduce a ciò: come cogliamo un colore<sub>2</sub>, e il passaggio da un colore<sub>2</sub> a un altro?<sup>25</sup>

**4.2.1** In che termini Ar. potrebbe essersi posto la domanda circa il modo in cui sentiamo il blu<sub>2</sub>? In che modo potremmo reagire selettivamente al blu<sub>2</sub>? Reagendo a un suo carattere che condivide con nessun altro ente: p.es. alla sua relazione col blu<sub>1</sub><sup>26</sup>. Poniamo dunque che Ar. ipotizzasse che sentiamo il blu<sub>2</sub> reagendo selettivamente alla sua relazione col blu<sub>1</sub>. Qual è un carattere della relazione tra blu<sub>1</sub> e blu<sub>2</sub> tale da distinguerla da qualsiasi altra relazione che il blu<sub>1</sub> e il blu<sub>2</sub> possono intrattenere con qualsiasi altro ente? Il fatto che blu<sub>1</sub> e blu<sub>2</sub> siano fenomenologicamente indistinguibili<sup>27</sup>. È quindi possibile che Ar. ipotizzasse che sentiamo il blu<sub>2</sub> sentendone l'indiscernibilità fenomenica dal blu<sub>1</sub>: reagendo selettivamente al fatto che blu<sub>2</sub> e blu<sub>1</sub> sono fenomenicamente indistinguibili ma diversi numericamente. Ciò è quanto facciamo nel distinguere Corisco dal suo φ.μα<sup>28</sup>: distinguere il reale dal φ.μα è

---

corrispondente a  $x$  è assumere lo stato corrispondente a  $y$ . In questo caso, il nostro  $x$  è sentir di percepire blu<sub>1</sub> e il nostro  $y$  è sentire il passaggio da non-blu<sub>2</sub> a blu<sub>2</sub>.

<sup>25</sup> I colori<sub>2</sub> nella mia ipotesi qualificano pupilla e cuore solo uno per volta (**III.2.7**): cogliere il non-blu<sub>2</sub> non può che consistere nel cogliere il colore<sub>2</sub> dell'occhio prima del blu<sub>2</sub>.

<sup>26</sup> Al fatto di avere, nella scala dei colori<sub>2</sub>, il luogo del blu<sub>1</sub> in quella dei colori<sub>1</sub> (**III.2.5**).

<sup>27</sup> Visto che la natura del blu<sub>2</sub> è quella di mimare il blu<sub>1</sub>, che sento tramite il blu<sub>2</sub>. Wedin 1988, p. 37: “we might explain internal awareness of αἰσθήματα in terms of their (causal) role in ordinary perceptual awareness”. Ma Wedin identifica sentire<sub>1</sub> il blu con sentir il blu<sub>2</sub>, confondendo a mio avviso α.σις diretta e sensazione di sentire. Cf. **III.2.6**.

<sup>28</sup> *Ins.* 462a2ss. Il φ.μα di Corisco e l'aspetto visibile di Corisco cui il φ.μα si riferisce sono fenomenologicamente indistinguibili pur essendo enti diversi: li distinguiamo in base all'incongruenza p.es. tra il veder Corisco in piazza e il giacere nel nostro letto (462a3): grazie all'esperienza (*habitus* fantastico-percettivo: **III.4.11**, **III.5.8**), al concorrere dei due fatti reagiamo come a un irreali, negando l'assenso a uno dei due (ambidue φ.ται, uno solo

riconoscere la diversità numerica tra enti fenomenologicamente non distinguibili, in base alle diverse relazioni da essi intrattenute col contesto<sup>29</sup>.

Se l' $\alpha.\mu\alpha$  in questione è un  $\phi.\mu\alpha$ , cui nulla di attuale corrisponde nell'ambiente, per smascherarlo basta acquisire più dati sull'ambiente stesso (posto ch'io sia in grado di farlo e non stia p.es. dormendo profondamente). Ma come distinguere l' $\alpha.\mu\alpha$  dall' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$  se la sensazione è vera e l' $\alpha.\mu\alpha$  corrisponde all' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$  cui per definizione è contemporaneo (461b24-26)? Carattere distintivo dell' $\alpha.\mu\alpha$  rispetto all' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$  è il suo dipendere dal senziante<sup>30</sup>. Dunque reagendo selettivamente a (sentendo i)l fatto di essere io in gioco nel darsi di quel  $blu_2$  ma non di quel  $blu_1$ , potrei sentire che  $blu_1$  e  $blu_2$  differiscono pur essendo fenomenologicamente indistinguibili: reagire selettivamente a ciò, sarebbe reagire selettivamente a quel carattere della relazione tra  $blu_1$  e  $blu_2$  che la distingue da tutte le altre relazioni che  $blu_1$  e  $blu_2$  possono intrattenere con qualunque altro ente; sarebbe dunque reagire selettivamente alla relazione tra  $blu_1$  e  $blu_2$ , nel cui attualizzarsi consiste l'atto di sentire il  $blu_1$ . Così sentirei di sentire il  $blu_1$ . E lo sentirei non *per accidens*, ma *per se*: reagendo selettivamente a un carattere distintivo che il  $blu_2$  possiede per essenza, come faccio col  $blu_1$  e col  $rosso_1$  quando li vedo.

Sembra così che sentir di sentire il  $blu_1$  possa esser reagire selettivamente al proprio ruolo nel darsi del  $blu_2$  e nella sua concomitanza col  $blu_1$ . C'è un carattere dell'esperienza sensibile che dipende *in toto* dal ruolo del senziante e che può funger da marca del suo ruolo in essa: dall'unità del mio apparato sensorio e dalla continuità del mio sentire dipende l'unità e continuità del

---

$\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ : 462a2). Ma se il sonno ci vince al punto di non accorgerci di star dormendo (*Ins.* 462a7-8), nulla smentirà la sensazione<sub>2</sub> di esser con Corisco in piazza (**II.8.1**).

<sup>29</sup> Frequentare Corisco è incompatibile con lo star nel mio letto, sognare Corisco non lo è; ora sto disteso nel mio letto; quindi non frequento Corisco: lo sto solo sognando. Questo è il ragionamento che svolgeremmo, se esplicassimo in concetti quel che il  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$  fa aggregando all' $\alpha.\mu\alpha$  (recepito nel dormiveglia: 462a2) relativo allo star nel mio letto un plesso di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che tolga spazio al plesso concorrenziale, relativo a Corisco. Cf. **III.5.8**.

<sup>30</sup> L'esserci nel mio cuore del  $blu_2$ , corrispondente al  $blu_1$  su cui ora figgo lo sguardo, dipende sia da quel  $blu_1$  sia dal mio apparato sensorio, sostrato su cui il  $blu_1$  agisce.

mio universo percettivo (**III.3.6**), visto che dall'esterno giungono impulsi diversi, dovuti a situazioni composite e irregolari. Sentire la continuità dell'ambiente è sentir l'unità del mio corpo senziente: queste due sensazioni sono due facce d'una stessa medaglia; sono anzi la stessa e unica sensazione concettualizzata (da chi può concettualizzarla) in due modi diversi. Nel percepire la continuità dell'ambiente, percepisco il mio corpo senziente, che è il solo sostrato e responsabile di tale continuità, e viceversa<sup>31</sup>. Percependo la continuità dell'ambiente e l'unità del mio corpo, e sentendo al contempo i nuovi sensibili che da un momento all'altro irrompono in tale continuità, reagisco selettivamente ai mutamenti che intervengono nella relazione tra il mio corpo senziente *qua* tale e l'ambiente. Tali mutamenti sono le nuove sensazioni. Così colgo le sensazioni: sento di sentire.

La sensazione di sentire è atto di sensazione complessa consistente nel reagire selettivamente all'accadere di una nuova interazione sensoria tra corpo e ambiente<sup>32</sup>. Perché ciò avvenga bisogna sentir la differenza tra ciò che nel flusso delle sensazioni permane e ciò che è nuovo. La permanenza, nel flusso sensorio, dipende dal fatto che il mio corpo *qua* senziente in atto dura nel tempo: cogliendo quanto nel flusso percettivo permane, colgo il mio corpo come sostrato del flusso stesso (**III.3.6**); ciò che è nuovo dipende dal succedersi dei singoli sensibili esterni, dovuto a circostanze ambientali: cogliere l'irruzione del nuovo è cogliere *ciascun* nuovo sensibile come altro dai precedenti (cogliere l'uno: **III.3.5**). Sentir di sentire sarà dunque sentir la differenza tra il nuovo sensibile che irrompe e lo sfondo su cui irrompe, costituito dai sensibili appena trascorsi. La sensazione di sentire si identifica infine con la sensazione dell'uno e del mutamento: con un atto complesso

---

<sup>31</sup> Ovviamente tutti questi discorsi sono validi solo se non attribuiamo ad Ar. una teoria del sentire come assunzione di atteggiamenti preposizionali: se per 'sentire A' intendiamo 'reagire ad A con la medietà apposita in modo diverso da come si reagisce con tale medietà a tutte le altre cose (B, C, ...) a cui con essa si può reagire'.

<sup>32</sup> Sorabji [1972] 1979, p. 49: "it is through awareness of the organ that we are aware thar we are seeing". Meglio sarebbe: 'mediante consapevolezza del moto nell'organo'.



cui *α.ματα* e *φ.ματα* più semplici fungono da materia<sup>33</sup>. Γ 2 si limitava a suggerire di cercar la soluzione del problema circa come sentiamo di sentire riconducendo quest'atto al sentire<sub>2</sub> (4.1). Qui ho abbozzato un'ipotesi su come Ar. avrebbe potuto operare la riconduzione. La mia ipotesi, fondata sui caratteri riconosciuti in III.2 come propri del sentire in genere e in III.3-5 del sentire complesso, rimane senza un chiaro riscontro esplicito: non c'è un luogo del *corpus* che esponga compiutamente la teoria che attribuisco ad Ar.; in compenso il *corpus* ne documenta ogni singolo elemento, ciascuno in un luogo diverso. Attribuire questa teoria ad Ar. spiegherebbe la differenza tra i risultati aporetici di Γ 2 e quelli molto netti, e radicalmente diversi, di *PN.*: la scoperta in Γ 3 della *φ.ία* abbatte le barriere tra sensi diversi e permette di affrontare il problema della percezione di sentire da un punto di vista globale, entro cui può finalmente venire risolto.

#### 4.3 La facoltà con cui sentiamo di sentire

È vero che non c'è un luogo del *corpus* che esponga in forma sistematica la teoria che ho attribuito ad Ar. in 4.2. Vi è però un luogo che della teoria presenta il risultato principale: l'individuazione di una facoltà coordinatrice unitaria responsabile della percezione di *κοινά* e *κ.σ. α.τά*, della percezione di percepire, e della comparazione tra dati di sensi diversi<sup>34</sup>.

ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον, τὸ δὲ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἶον τῇ ὄψει τὸ ὄρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, [...] ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἣ καὶ ὅτι ὄρᾶ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὄρᾶ ὅτι ὄρᾶ καὶ κρίνει δὴ

---

<sup>33</sup> Quindi il vedere non richiede l'accorgersi di vedere: è la casa a richiedere il mattone, non il mattone a richiedere la casa (col mattone posso fare tante cose diverse da una casa); *contra* Everson 1997, pp. 143-144: "Perception is not the same as the perception of perception but [...] it requires it"; Everson è necessitato a questa conclusione dal fatto di non aver posto già nel mero sentire caldo o freddo una differenza adeguata rispetto al riscaldarsi o raffreddarsi dell'organo.

<sup>34</sup> Kahn [1966] 1979, p. 7: "a problem raised and tentatively discussed in the *De Anima* is renewed and finally resolved in successive treatises of the *Parva Naturalia*".

καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν οὔτε γέυσει οὔτε ὄψει οὔτε ἀμφόιν, ἀλλὰ τιμὴ κοινῶ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἀπάντων· ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἔν, τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον, οἶον ψόφου καὶ χρώματος) (*SV*. 2, 455a12-26)

Poiché a ciascun senso appartiene un atto proprio e uno comune [agli altri sensi] (quello proprio è p.es. alla vista il vedere, all'udito l'udire [*e l'analogo per gli altri sensi*]), vi è anche una facoltà comune<sup>35</sup> conseguente a tutti<sup>36</sup>, con la quale inoltre<sup>37</sup> si sente di vedere e di udire (non con la vista, infatti, vede<sup>38</sup> di vedere e distinguere<sup>39</sup>; e può distinguere<sup>40</sup> che le cose dolci son diverse dalle bianche né

---

<sup>35</sup> δέ (15) potrebbe scandire una seconda premessa come diversa dalla prima, o scandire il passaggio dalla premessa alla conclusione. La struttura del discorso favorisce la seconda possibilità: se c'è l'atto dev'esserci anche (καὶ 15) la facoltà (16 δύναμις) corrispondente.

<sup>36</sup> Una facoltà diversa dai singoli sensi e conseguente a tutti (la cui presenza è implicata dalla loro)? O un aspetto di tutti i sensi, che ciascuno possiede? Se l'atto è comune (κοινόν 13) a tutti i sensi, sarà anche di ciascuno di essi, pur non essendo proprio (ἴδιον 13, 14) di alcuno: l'atto proprio della vista è vedere, il cui oggetto proprio è il colore; ogni altro atto sarà atto della vista solo per accidente: i sensi particolari partecipano all'atto comune *per accidens* (**III.3.5**). Perciò, se la funzione cui Ar. si riferisce fosse un aspetto di ciascuno dei singoli sensi, il suo esercizio sarebbe privo di una facoltà *ad hoc*, e sarebbe svolto solo per accidente dai sensi particolari. Ciò è contrario all'impostazione della psicologia di Ar., che pone una facoltà per ogni tipo di atto. Quindi Ar. si riferisce a una facoltà diversa dai vari sensi, conseguente a tutti, con cui svolgiamo l'atto (per ora innominato) a tutti comune.

<sup>37</sup> καὶ (16 “inoltre”) indica che la percezione di sentire, pur essendo un atto della facoltà comune, dunque atto comune a tutti i sensi, *non* è l'atto comune cui κοινόν 13 si riferiva. La percezione di sentire è un *altro* atto della stessa facoltà cui spetta l'atto alluso in 13.

<sup>38</sup> Qui ὀρᾶ è “vede<sub>2</sub>”: com'è ovvio, visto che quest'atto non avviene “con la vista”.

<sup>39</sup> Questo *distinguere* è l'oggetto della percezione sovraordinata: è l'atto del senso particolare di cui ci accorgiamo col sovraordinato; è il mero *sentire* (**III.2.7 APo.** 99b35). La punteggiatura di Ross (ὀρᾶ, καὶ κρίνει δὴ) esclude κρίνει dalla rezione di ὅτι: κρίνειν in questione sarebbe la percezione sovraordinata; ma κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν è pleonastico; se invece coordinati sono ὀρᾶ καὶ κρίνει, il secondo membro esprime un importante carattere del primo: vedere è discriminare.

<sup>40</sup> Il soggetto è qui la facoltà sovraordinata; o meglio: l'animale in quanto la possiede; e questo distinguere non è il mero sentire.

col gusto né con la vista né con entrambi<sup>41</sup>, ma con una qualche parte [dell'anima<sup>42</sup>] comune a tutti i sensori: una infatti è la sensazione; e uno è il sensorio dominante<sup>43</sup>, anche se l'essere per il senso relativo a ciascun genere [di sensibili] è diverso<sup>44</sup>: p.es. [per quello] di suono e colore), ecc.

455a20: ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις. A esser dichiarato uno, è il senso (così Ross *ad12*) o l'atto del senso? Ar. dice che, in ciascun momento, tutti i sensi cooperano a un atto unico che si realizza nel cuore attraverso i vari sensori periferici (*a*), oppure (*b*) che tutti i sensi sono solo modi in cui il senso unico si attiva circa i vari tipi di oggetti? Ambedue le interpretazioni sono sostenibili; anzi, si complicano. Se vale *b*, varrà *a*, visto che di una potenza, in un tempo indivisibile, uno è l'atto (**III.4.3** *Sens.* 447b17-19). Se vale *a*, vale *b*: se il sistema percettivo, quando si attiva, dà luogo a un solo atto attraverso più sensori esterni, e se l'unità di una potenza rispecchia quella del suo atto, allora sarà unica la capacità sensoria, pur se rivolta a una serie potenzialmente infinita di oggetti divisi in alcuni generi principali. L'unità dei vari sensi particolari sta nel loro realizzarsi in un unico organo (il cuore) in cui risiede un'unica facoltà di cui essi sono i vari aspetti: facoltà che si esplica in ciascun momento in un unico atto, cui i loro atti particolari contribuiscono. Gli atti dei sensi particolari sono vedere<sub>1</sub>, udire<sub>1</sub>, ecc. L'atto unitario cui essi contribuiscono è la percezione dell'ambiente (**III.3.6**), un cui inseparabile correlato è la percezione di sé come senziente (**4.2**).

Ar. introduce la κοινὴ αἴσθησις in Γ 1, 425a27, per caratterizzare il modo in cui cogliamo i sensibili comuni (κοινά) a più sensi (**III.3.3**). Fondamento dell'ipotesi usata per spiegare la percezione comune dei κοινά è l'ipotesi della rimanenza degli α.ματα come φ.ματα, poi esplicitata in Γ 3.

---

<sup>41</sup> Si noti il ricorrere delle alternative già presentate in Γ 2, 426b17-22 (**III.4.2**).

<sup>42</sup> Vista e gusto, le facoltà in genere, sono parti dell'anima (**II.6.1**); analogamente, sarà una facoltà anche questa parte non ancora identificata, che Ar. contrappone a vista e gusto.

<sup>43</sup> Il senso comune domina sui particolari, e il sensorio centrale domina sui periferici.

<sup>44</sup> Al cuore fanno capo i vari sensi periferici, i cui sostrati fisiologici condividono quindi il fulcro, risultando in certo modo identici quanto al numero. Sono però diversi per l'essere: ciascun senso è rivolto a oggetti di genere diverso da quelli degli altri.

Grazie a quest'ipotesi ausiliaria, il cui uso è sempre più massiccio a partir da Γ 3, attraverso i *PN.*, il senso comune è usato per spiegare la percezione dei κ.σ.α.τά (III.3.10), poi per unificare con la sensazione di κουλά e κ.σ. α.τά la discriminazione tra sensibili (III.4.10), quindi per risolvere l'aporia sulla percezione di sentire, la quale viene infine unificata con quella del mutamento e dell'uno, cioè con quella dei comuni (4.2.3)<sup>45</sup>.

La percezione di sentire è necessariamente contemporanea a quella che ne è oggetto: se ogni capacità ha un solo atto in ogni momento, come può la vista attivarsi sia circa il blu<sub>1</sub> sia circa se stessa? La conclusione cui Ar. giunge, è che sentir di vedere non è atto della vista: è attivarsi circa l'α.μα visivo per cogliere l'occorrere della visione<sup>46</sup>. Se l'atto di distinguere l'α.μα di Corisco da Corisco, che *Ins.* 461b24-26 (II.7.1) attribuisce al κύριον di

---

<sup>45</sup> Non posso perciò condividere la tesi di Ferrarin 2005, p. 96: “in *De somno et vigilia* he writes that there is a common power (κουλὴ δύναμις 455a16) whereby one is conscious hat one sees, hears etc. This [...] openly contrasts with *De an.* III 1-2, and are as close as Aristotle ever comes to a common sense; this however is never developed and remains in all its other occurrences the correlate of a special class of sensibles [... *int.* ἰ κουλά] and not an original mode or seat of sensible consciousness”. *SV.* 455a12-26 non è certo squalificato dal fatto d'esser in contrasto con Γ 2, poiché Γ 2 è aporetico e invoca una diversa soluzione. Ottimo Kahn [1966] 1979, p. 15: “the twin aporias of *De Anima* III 2 are jointly recalled and resolved in the definitive assertion of the unity of the entire sense faculty”. Kal 1988, p. 71, n. 4 crede che *SV.* ratifichi Γ 2; e scrive (p. 72): “Seeing that one sees [...] occurs when an impression affects the physical organ to a sufficient degree, so that this impression does not escape the visual faculty. A separate sense faculty which perceives that one perceives is thus superfluous”. Certo Ar. non attribuisce il sentir di sentire a un senso *separato* dai cinque particolari; ma neppure introduce differenze di maggior o minor intensità dell'α.τόν in questo contesto: l'interpretazione di Kal della differenza tra sentire e sentir di sentire è arbitraria. Né Kal ne fornisce altre: quindi la differenza tra i due atti rimarrebbe inspiegata.

<sup>46</sup> Beare [1906] 1992, p. 289: “the direct objects of this *sensus communis* [*int.* del suo lato con cui sentiamo di sentire] are not the αἰσθητά, strictly speaking, but the αἰσθήματα or impressions of the special senses”. Meglio ancora: il realizzarsi degli α.ματα nei sensori. La scoperta, da parte della psicologia contemporanea, della ‘vista cieca’, mostra che si può davvero veder senza accorgersene (Humphrey [1992] 1998, pp. 98-108): che vedere e sentir di vedere sono atti distinguibili, dunque diversi, confermando l'intuizione di Ar.

chi veglia e nega al dormiente, è l'atto di riconoscere la correlazione tra Corisco e il suo  $\alpha.\mu\alpha$ , e se l'originario realizzarsi di tale correlazione è la percezione, allora l'atto di distinguere Corisco dal suo  $\alpha.\mu\alpha$ , finché Corisco è presente, è riconoscere la mia percezione di Corisco: accorgersi di percepire Corisco. La facoltà con cui sentiamo di sentire è il  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ , che si serve dei  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  come di materia: deve infatti sentire un mutamento nella relazione altrimenti continua tra sensori e ambiente (4.2), e per sentire il mutamento la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  è necessaria (III.3.5). La scoperta della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in  $\Gamma$  3 permette in *PN.* di attribuire al senso comune molti atti prima assegnati ai sensi particolari. Tali atti vengono ora scomposti in elementi riconducibili a  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  elementari, coordinarli in conformità all'ambiente è atto del  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ .

## 5. Il principio dirimente

5.1 *SV.* 455a15-16 si riferisce a una facoltà diversa dai singoli sensi, con cui svolgiamo tre tipi di atti comuni a tutti i sensi: sentire  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  complessi, distinguere tra  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  eterogenei (4.3) e anche ( $\kappa\alpha\acute{\iota}$  a16) sentire di sentire. La soluzione del problema sulla natura di questi atti e la facoltà cui spettano era in *An.* solo accennata, e inoltre gravata da pesanti aporie. Introdotta in  $\Gamma$  3 la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , *Ar.* accede, in *PN.*, all'ipotesi di una complessità percettiva, attribuita ormai a una facoltà unitaria atta ad assumere stati corrispondenti a vari tipi di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  complessi (sia situazioni, sia oggetti), mediante composizione e scomposizione di dati sensoriali elementari attuali ( $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ ) e pregressi ( $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ). Di questa unità percettiva<sup>47</sup>, attribuita ormai a una facoltà unitaria (4.3), si può dare finalmente una descrizione complessiva.

### 5.2 I quattro livelli dell'articolazione cognitiva

---

<sup>47</sup> Propria ormai non di un singolo organo ma dell'animale intero (Everson 1995, p. 291).

Per individuare questa facoltà sensoria centrale, bisogna distinguerla da tutti gli altri livelli di articolazione cognitiva. Di tale differenza di livelli Ar. trova indizio negli ἐνδοξα, che sembrano individuarne quattro: sensazione elementare, errore e parzialità percettiva (φ.θαι), totalità percettiva (δοκεῖν), pensiero (II.8.3-4). In Γ 3 vediamo Ar. distinguere la φ.ία da sensazione e opinione, in *Ins.* dal δοκεῖν. Restano da distinguere l'uno dall'altro gli altri tre livelli. L'opinione può facilmente venire distinta dal percepire semplice (I.3.5), e anche, se si distingue tra δοκεῖν e δοξάζεσθαι (III.4.10), da quello complesso. Bisognava infine distinguere la sensazione componente dalla totalità sensoria composta: ciò è quanto qui in IV ho fatto. Procedo ora a caratterizzare la funzione o capacità di cui questa totalità sensoria è l'atto.

### 5.3 *Il δοκεῖν è l'atto della globalità percettiva*

Nel greco di Erodoto, di Eschilo, degli ippocratici (II.1), δοκέω denota l'interpretazione che il soggetto dà delle esperienze nelle quali è coinvolto, interpretazione che può essere giusta o erronea: chi dice ἐδόκεε ὁ Ξέρξης κτλ. (Hdt. VII, 12, 1, r.6: II.1.3) non asserisce la realtà di ciò che Serse ammise come reale; dice solo che Serse ammise qualcosa come reale. In Platone si incrementa massicciamente l'uso predicativo di φ.μαι, così comune in Ar., in cui il verbo, reggendo l'infinito o un predicato nominale, caratterizza ciò che in italiano chiamiamo "apparenza": l'apparire di qualcosa che potrebbe anche non essere. Quest'uso di φ.μαι abbraccia sia la parte più incerta dell'esperienza sensoria<sup>48</sup> sia l'apparire al pensiero di dati privi di prova sicura. Sommato agli usi preesistenti, il nuovo valore fa sì che φ.μαι giunga a inglobare interamente la sfera semantica di δοκέω. In accordo con quest'uso linguistico Ar. tratta i δοκοῦντα come sottoinsieme dei φ.μενα: tutto ciò che risulta come reale è qualcosa che appare; ma non tutto ciò che appare risulta reale<sup>49</sup>. Il principio "sovrano e dirimente" (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον: 461b25) confronta tra loro i dati dei singoli sensi (φ.μενα): se

<sup>48</sup> Le "non paradigmatic sensory experiences" di Schofield [1978] 1979: cf. I.4.8.

<sup>49</sup> Cf. *Ins.* 3, 461b3-7 (II.8.3).

non è contraddetto da dati più autorevoli<sup>50</sup>, il φ.μενον risulta reale (δοκεῖ); se è smentito non cessa perciò di apparire (II.8.4). Il δοκεῖν dunque non è mera sensazione: essendo coordinazione tra sensi, è sovraordinato a essi<sup>51</sup>. Il fatto che ogni animale abbia almeno due sensi (SV. 455a7) implica che tutti siano (sia pure embrionalmente) capaci di δοκεῖν (così come tutti hanno φ.ία, sia pure ἀορίστως: Γ 11, 434a5). Né il δοκεῖν è opinione: dire che il Sole δοκεῖ di un piede (III.4.10 Ins. 458b28-29) anche a chi sa (b28) e opina (I.3.8 Γ 3, 428a24-b9) che sia enorme, equivale a distinguere δοκεῖν e δοξάζειν. Il δοκεῖν è l'atto di riunire dati sensori parziali in una complessità percettiva<sup>52</sup>.

#### 5.4 Il κύριον è responsabile della globalità percettiva

Vediamo ora quali funzioni Ar. attribuisca al principio sovrano (κύριον).

Div. 463a7-11 dice che, in assenza di termini di confronto, piccoli moti risultano (δοκοῦσι 11) grandi; confrontar dati sensori diversi è atto del κύριον (5.3, II.8.4), e causa di quest'errore ne è il letargo. Quest'atto, che il κύριον inibito dal sonno svolge scorrettamente e che in condizioni ottimali sarebbe svolto correttamente, è percezione di grandezza: della maggiore o minore intensità (μικραί, μεγάλαι 463a10, 11) di due moti. La grandezza è κοινὸν α.τόν: dunque è il κύριον, in Div., a cogliere i κοινά. In base alla mia tesi in III.3.10, la percezione dei κ.σ. α.τά avverrebbe mediante lo stesso processo mediante cui avviene quella dei κοινά. I due atti sono diversi per l'essere, ma identici per numero. Se l'uno è atto del κύριον, lo è anche l'altro. Quindi percepire i κ.σ.α.τά sarà un atto del κύριον<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Everson (1997, p. 213) trova questa clausola troppo restrittiva: "it will not account even for Aristotle's favoured example of the *phantasia* that the sun has a diameter of a foot". Ma appunto il riconoscimento di questa particolarità porta Ar. A distinguer tra δοκεῖν e δοξάζειν: l'apparenza che il Sole sia largo un piede *non* è respinta dal κύριον.

<sup>51</sup> Cf. III.3.7: Γ 1, 425b8.

<sup>52</sup> Come risulta da Ins. 461b4-7, Div. 463a10-11 (II.8.3).

<sup>53</sup> Cf. Ins. 460b11-12: il κύριον è ciò fallendo il cui atto si scambia per ragno una serie di crepe sul muro. Tale φ.ία sorge per l'aggregarsi di φ.ματα dovuti a passate percezioni di

Tuttavia non ogni sensazione di κοινά e κ.σ. α.τά è atto del κύριον. Sentire che a sovrapporsi sono due dita (*Ins.* 460b20-22) è una sensazione di accidentale (dita) e di comune (due); analoga è la sensazione tattile che sia in gioco un solo dito; ma atto del κύριον è solo la percezione che in gioco siano due dita, non quella che ve ne sia una. Atto del κύριον non è ogni sensazione complessa, ma solo quella che ha il sopravvento.

Il κύριον è ciò che distingue Corisco dal suo φ.μα (II.7.1, II.8.4). Analogo è l'atto di distinguere il blu<sub>1</sub> dal blu<sub>2</sub> reagendo al fatto che essi sono fenomenicamente indistinguibili ma numericamente diversi (4.2). A ciò si riduce (se la mia ricostruzione in 4.2 è corretta) la sensazione di sentire. Quindi il κύριον sarà responsabile anche della sensazione di sentire.

Il κύριον non adduce nuovi dati: afferma il dato di ciascun senso, se un altro non lo contraddice (461b3-4 e II.8.3). Sotto il suo arbitrio, moti sensoriali e fantastici concorrono a creare ciò che risulta al soggetto. Il κύριον pesa i plessi di dati e fa prevalere il più robusto: valuta p.es. il due asserito dalla vista e l'uno asserito dal tatto, e riconosce in quello un α.μα genuino, in questo un mero φ.μα. Il κύριον è dunque un coordinatore tra sensazioni e φ.ίαι: se è inibito, il mondo percettivo dell'animale risulta sconnesso.

Riassumendo: il κύριον è la funzione più elevata tra quelle che il senziente considerato *per se*, a prescindere da πάθη accidentali (malattia, sonno), può esercitare circa l'oggetto o situazione sensibile in questione<sup>54</sup>. Ciò che accade nel sonno sembra esser appunto non incapacità di sentire, ma di coordinare le sensazioni in accordo con la facoltà più elevata: la facoltà 'padrona', il κύριον<sup>55</sup>.

---

ragni all'α.μα della configurazione geometrica (κοινὸν α.τόν) delle crepe (II.8.2): tra i due *habitus* fantastici il κύριον sano inibirebbe quello relativo ai ragni, permettendo l'aggregarsi normale di φ.ματα di muri (κ.σ. α.τόν). In un caso la κ.σ. αἴσθησις è falsa, nell'altro vera.

<sup>54</sup> Modrak [1987] 1989, p. 138 pone il κύριον come ciò che in una data circostanza è più capace di giudicare. Non ho però trovato casi in cui il κύριον è identificato con la facoltà intellettiva. Il κύριον è la facoltà somma che il senziente *qua* tale può esercitare.

<sup>55</sup> Beare ([1907] 1992, p. 307) è turbato dall'attribuzione di sensazioni ai sonnambuli (cf. *SV.* 456a26, *GA.* E 1, 779a13-19, II.8.3). Ma se l'inibizione del κύριον è intesa come



### 5.5 Il δοκεῖν è l'atto del κύριον

Se il κύριον è la facoltà responsabile della globalità percettiva, e il δοκεῖν è l'atto della globalità percettiva, è chiaro che il δοκεῖν è l'atto del κύριον. Al κύριον e al δοκοῦν sembra infine che *Ins.* e *Div.* attribuiscono le stesse funzioni che *SV.* 2, 455a12-26 attribuisce alla facoltà comune che risiede nel sensorio dominante (4.3). È chiaro, quindi, che κύριον καὶ ἐπικρῖνον e δοκοῦν altro non sono che nomi diversi della κοινῆ δύναμις da cui dipende la coordinazione dei sensi periferici, e di cui questi sono aspetti particolari. Caratterizzando il κύριον καὶ ἐπικρῖνον e il δοκοῦν, ho caratterizzato la facoltà sensoria centrale<sup>56</sup>. Tiriamo adesso delle conclusioni.

## 6. Globalità sensoria e autopercezione: conclusioni

6.1 Visto che ogni animale ha almeno due sensi (*SV.* 455a7 e 5.3), che comunque il tatto è un senso multiplo (relativo a due coppie di opposti: B

---

incapacità a coordinare le sensazioni, non a riceverle (II.8.3), questo problema è risolto. Ottimo Ferrarin 2005, p. 101, n. 7: “in sleep we not stop having sensory [...] images; [...]. what is ruled out in sleep and dreams is the possibility that our senses operate jointly”

<sup>56</sup> Non v'è un luogo in cui Ar. attribuisca esplicitamente δοκοῦν e κύριον alle fiere. Turnbull 1994, pp. 320-321, n. 3 ne deduce che esse ne sono prive. Se però δοκοῦν e κύριον sono identici alla facoltà sensoria centrale, è chiaro che sono propri anche delle fiere. Circa una delle funzioni del κύριον, l'autopercezione, *Pol.* 1262a21ss. menziona una cavalla che genera puledri identici allo stallone affinché esso sia ben disposto nei loro confronti: quale che fosse il grado di certezza che Ar. attribuiva a questa diceria, è chiaro, dal fatto stesso che la menzioni, che Ar. crede che lo stallone possa percepire il puledro come simile a sé, dunque che possa percepire se stesso. *EN.* Θ 1, 1155a16-21 parla della presenza della φιλία anche in specie animali diverse dall'uomo: e la φιλία suppone la percezione congiunta di esistere, da parte dei due amici (1170b10s.). Che Ar. attribuisca l'autocoscienza ad alcune bestie, lo si potrebbe concludere anche direttamente da un principio della psicologia di Ar.: la sensazione è dei particolari, il pensiero dell'universale. L'autocoscienza è coscienza di sé, dunque di un particolare: essa dunque apparterrà necessariamente all'ambito sensorio.

11), e che l'atto concorrente di più sensi è possibile (Γ 2, 427a9-14 e **III.4.2**, **III.4.7**), mai l'attualità sensoria globale dipenderà da un solo senso, ma sempre dal concorrere dell'attività o inattività di più sensi<sup>57</sup>. In ciascun momento c'è un unico atto percettivo, risultante dal confronto di tutti i concorrenti impulsi sensori: confronto da cui sorge la preminenza di uno di essi, senza che gli altri siano disinnescati. I sensi vinti risultano inseriti in una percezione globale dell'ambiente (**4.3**) guidata dal vincitore. La novità di *PN*. rispetto a Γ 2 sta proprio nel considerar la sensazione non più come relazione tra un singolo sensorio esterno e un singolo sensibile, ma come relazione tra il corpo senziente tutto e il suo ambiente.

**6.2** La sede fisica in cui si realizza questa cognizione globale è il cuore. Ma l'identità dei singoli sensi sta nel loro rapporto con determinati oggetti, rapporto consistente nella capacità del cuore di assumere stati corrispondenti alle varietà degli oggetti medesimi, necessariamente mediante i sensori esterni (**III.2**): è la struttura dell'occhio a permettere al cuore di assumere stati corrispondenti ai colori. Perciò l'occhio è sede della vista, al punto da esser definito da questa funzione. Come l'occhio è definito dall'essere sede della vista, così l'animale intero (il cui fulcro è il cuore) è definito dalla totalità delle sue facoltà sensorie, che costituiscono *una* anima sensitiva<sup>58</sup>.

**6.3** In **III.5.6** sottolineavo che il fatto che un *α.μα* si riferisca per me a un sensibile *per accidens* invece che a un altro, dipende non solo dalle nature di oggetto e organo (da cui solo dipende invece la visione del blu<sub>1</sub>) ma anche da mie passate esperienze: da un insieme di fattori estrinseci all'interazione fisiologica che ora ho con l'ambiente; e che è questa estrinsecità a rendere

---

<sup>57</sup> Se più sensi sono attivi, dipende dal concorso delle loro attività. Se uno solo è attivo, dipende dall'atto di uno e dall'inerzia degli altri. Sempre è condizionata dallo stato di tutti.

<sup>58</sup> *PA.* 667b20-21: μίαν ἔχειν πάντα [*int.* τὰ ζῶα] τὴν αἰσθητικὴν ψυχὴν (“tutti [gli animali] hanno unica l'anima sensitive”). In questo stesso luogo l'unità del senso è detta causa della necessità d'un centro sensorio unico: cf. Kahn [1966] 1979, pp. 20-21.

tale percezione appunto accidentale. La sensazione di sentire è invece *per se*: è reazione del sensorio a un carattere che il blu<sub>2</sub> possiede per essenza (la sua relazione col blu<sub>1</sub>: **4.2.2**); e dipende quindi solo dalle nature del sensorio e dell'oggetto (il blu<sub>2</sub>, appunto)<sup>59</sup>. La sensazione di sentire è in effetti sensazione di mutamento (**4.2**), cioè di un κολυόν, sensibile *per se* (**III.1.1**).

---

<sup>59</sup> Secondo Modrak [1987] 1989 (p. 147) “Aristotle makes the awareness of one’s own existence dependent upon the awareness of one’s perceptions and thoughts”, e cita *Sens.* 448a26-28 a sostegno di questa tesi. Ma il luogo (ὅτε αὐτὸς αὐτοῦ τις αἰσθάνεται ἢ ἄλλου ἐν συνεχεῖ χρόνῳ, μὴ ἐνδέχεται τότε λαιθάνειν ὅτι ἔστιν), oltre a esser ambiguo, visto che può significare sia “quando qualcuno sente se stesso o qualcos’altro in un tempo continuo, non è possibile che allora gli sfugga di esistere” sia “quando qualcuno sente se stesso o qualcos’altro in un tempo continuo, non è possibile che allora gli sfugga che [la cosa che sente] esiste” (ed io penso che pertinente al contesto sia la seconda interpretazione), direbbe al più (anche ammettendo la prima interpretazione) solo che alla percezione di qualcosa (di sé o di altro) segue la percezione della propria esistenza, non che alla percezione delle proprie sensazioni segue la percezione della propria esistenza, né tanto meno che il percepire la propria esistenza può seguire *solo* alla percezione delle proprie sensazioni. Resta comunque vero che, se l’anima si identifica con la sua parte superiore (per l’uomo il pensiero e la sensazione, per l’animale la sensazione: *EN.* I 9, 1170a16-17), e l’essere è dato al vivente dall’anima, per l’uomo percepire di essere, in senso proprio, sarà percepire di sentire e pensare (così Bodéüs 1975, p. 67), per la bestia sarà percepire di sentire; mentre percepire di esistere senza percepire di percepire sarà percepirsi *per accidens*. A me pare che l’argomento in *EN.* I richieda l’ammissione implicita della possibilità di tale percepirsi *per accidens*, come modo di percepirsi ben distinto da quello proprio. Esso avrebbe potuto articolarsi (si tratta ovviamente di una mia congettura) nelle seguenti tappe: *A.* Sensazioni semplici: veder il bianco, vedere il rosso. *B.* Con la conservazione del dato sensorio (φ.ία), sente l’unità accidentale bianco+rosso (**III.5.5**). *C.* Sentendo bianco+rosso in successione, si sente il moto, e l’ambiente come mutevole. *D.* Se il mutamento sentito è da bianco<sub>1</sub>+rosso<sub>1</sub> a blu<sub>1</sub>+rosso<sub>1</sub> ciò che accade nei sensori è un passaggio da bianco<sub>2</sub>+rosso<sub>2</sub> a blu<sub>2</sub>+rosso<sub>2</sub>, e il serbarsi del φ.μα bianco<sub>2</sub>+rosso<sub>2</sub>: ho quindi un α.μα del mutamento da bianco<sub>1</sub> a blu<sub>1</sub> e del permanere del rosso<sub>1</sub>. Dalla percezione del mutamento, *via negationis*, ho la percezione della quiete. Con l’avvicinarsi di sempre nuovi sensibili<sub>2</sub> (con l’esperire sempre nuovi sensibili<sub>1</sub>, nelle più svariate combinazioni tra loro), dunque col crearsi di sempre nuovi plessi di sensibili<sub>2</sub>, emergeranno invarianze, dovute al fatto che l’ambiente e il mio corpo hanno alcuni caratteri costanti, che fanno sì che anche le loro reciproche

---

interazioni ne abbiano. E. Alcune di tali invarianze sono dovute alla struttura del mio corpo (p.es. è impossibile vedere i colori se serro le palpebre) e non entrano in gioco quando si tratta di corpi altrui (non mi è possibile serrare le palpebre altrui; e comunque, se anche lo facessi, non per questo io cesserei di vedere i colori). In questo modo giungerò a isolare alcuni plessi di sensibili<sub>1</sub> (p.es. *buio+contatto tra la palpebra inferiore e quella superiore*) che per la natura delle cose caratterizzano un solo ente: il mio corpo. F.

**III.5.6:** se un sensibile<sub>1</sub> suscita in me *per accidens* il  $\phi.\mu\alpha$  di un plesso di sensibili<sub>1</sub> colto in passato solo a causa di Sara, allora sto percependo *per accidens* Sara; se un sensibile<sub>1</sub> suscita in me *per accidens* il  $\phi.\mu\alpha$  di un plesso di sensibili<sub>1</sub> colto in passato solo in virtù della struttura del mio corpo, allora sto percependo *per accidens* il mio corpo. G. A differenza che per gli altri oggetti di sensazione accidentale, circa i quali posso ingannarmi per il fatto di incontrare un ente (p.es. Laura) che condivide con Sara i tratti riassunti nel  $\phi.\mu\alpha$  che associo a Sara ( $\phi.\mu\alpha$  in cui non potrò mai assemblare un insieme di tratti tali da distinguere sicuramente Sara da qualsivoglia altro sensibile passato, presente, futuro), per quanto invece riguarda il mio corpo, è possibile isolare dei tratti sensibili che esso non condivide con alcun altro ente, e che dunque lo individuano univocamente. Quando p.es. mi sveglio dal sonno, prima ancora che io apra gli occhi alla luce, il fatto di sentire il plesso *contatto tra la palpebra inferiore e quella superiore+buio* è sentire me e null'altro che me: non potrei sperimentare questo plesso a proposito di alcun altro ente. Una volta che nel mio *habitus* fantastico si è consolidato un plesso di  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  tale che potrei sperimentarlo solo circa me stesso, esso è l' $\alpha.\mu\alpha$  distintivo dell'io: ogni volta che un  $\alpha.\mu\alpha/\phi.\mu\alpha$  siffatto si attiva, io sento<sub>2</sub> qualcosa che non può riguardare che me; quando un  $\alpha.\mu\alpha$  siffatto si attiva in concomitanza con una percezione vigile, accade che a essa associ *per accidens* l'accorgermi di esistere (cf. Gibson [1986] 1999, pp. 186-188: l'informazione visiva sul proprio corpo è il *ciò-che-non-posso-veder* dell'ambiente). Tale sentir di esistere avrebbe (come il sentire di sentire) lo stesso statuto veritativo della percezione dei propri: se vedo<sub>1</sub> un colore non posso errare: vedrò<sub>2</sub> necessariamente lo stesso colore che vedo<sub>1</sub>; ma ciò non toglie che potrei vedere<sub>2</sub> quel colore (p.es. in sogno) pur senza vederlo<sub>1</sub>. Ugualmente: se esercito la sensazione<sub>1</sub> di esistere, è ovvio che la esercito circa un oggetto reale (me stesso, appunto); ma non ogni volta che sento<sub>2</sub> di esistere sto anche sentendo<sub>1</sub>: potrei star solo sognando (di esistere) e dunque star solo sentendo<sub>2</sub>. Le sensazioni<sub>1</sub> dei propri e quella di esistere sono infallibili, quando capitano; ma con esse si mimetizzano mere sensazioni<sub>2</sub> di propri e di esistere: l'illusione dell'arto fantasma è un caso in cui sentiamo<sub>2</sub> una parte del nostro corpo che non esiste. Platone parla di gente che sogna di aver le ali e volare (*Theat.* 158b3-4): l'esistenza che queste persone si attribuiscono in sogno (esistere come corpo vivente di uccello) non corrisponde a quella reale (esistere

#### 6.4 L'infalibilità della sensazione di sentire

La percezione<sub>1</sub> di sentire<sub>1</sub> è infallibile, quando occorre; ma può venire scambiata con una percezione<sub>2</sub> di percepire<sub>1</sub> che ha luogo p.es. in sogno, se il κύριον non avverte l'inganno onirico. Come nella sensazione di propri, se il sensible agisce sul cuore non si può che coglierlo qual è. Il mutamento nel mondo cognitivo del senziente è in questi due tipi di sensazioni spiegato *esaustivamente* dalla natura dell'α.τόν e da quella dei sensi di cui la specie è dotata. Nel caso di percezioni di κούνα e di κ.σ. α.τά è invece in questione la necessità di *approssimarsi* mediante accumulazione di materiale interpretativo (φ.ματα progressi) a un oggetto esterno che non agisce direttamente sui sensori: tale approssimazione, oltre a essere più o meno precisa, può anche andare nella direzione sbagliata, e condurre all'errore.

#### 6.5 Cognizione e moto: moti volontari, involontari, non volontari

La distinzione tra globalità sensoria e suoi sottosistemi fornisce la chiave per comprendere la distinzione tra moti volontari e involontari posta in *MA*:

πῶς μὲν οὖν κινεῖται τὰς ἔκουσίους κινήσεις τὰ ζῶα, καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται. κινεῖται δὲ τίνας καὶ ἀκουσίους ἔνια τῶν μερῶν [...]. λέγω δ' ἀκουσίους μὲν οἷον τὴν τῆς καρδίας τε καὶ τὴν τοῦ αἰδοίου (πολλάκις γὰρ φανέντος τινός, οὐ μέντοι κελεύσαντος τοῦ νοῦ κινουῦνται) (11, 703b3-8).

Come dunque gli animali si muovano dei moti volontari, e per quali cause, si è detto [*int.* nel complesso del trattato]. Ma alcune delle parti si muovono anche di alcuni moti involontari [...]. Chiamo involontari p.es. il [moto] del cuore e quello dei genitali (spesso infatti apparendo qualcosa, pur senza il comando del pensiero, si muovono).

---

come corpo vivente umano). Pur condividendo lo statuto veritativo della α.σις dei propri e di percepire, la α.σις d'essere dipende da un *habitus* percettivo acquisito con l'esperienza, e in ciò è α.σις *per accidens* come tante: è solo la peculiarità dell'oggetto, non la natura del processo cognitivo, a garantirne l'infalibilità. Tale peculiarità dell'oggetto fa sì che per essa si realizzi l'*optimum* dell' *habitus* fantastico-percettivo cui accennavo in **III.5.7**.

Sia nei moti volontari sia negli involontari il moto si deve a un atto del  $\phi.\kappa\acute{o}\nu$ , che presenta un possibile fine non ancora realizzato (inesistente come oggetto<sub>1</sub> e impossibile a percepirsi<sub>1</sub>). La differenza è che nel primo caso l'intero sistema cognitivo assente a considerare fine lo scenario presentato come possibile, nel secondo il pensiero lo nega come fine introducendo dati *contra*<sup>60</sup>. Il νοῦς cui qui Ar. si riferisce è l'umano; ma il suo ruolo può esser svolto dall'analogo della νόησις che Ar. riconosce a certe fiere (VI.12.4)<sup>61</sup>. L'α.σις e la φ.ία elementari, i tipi di α.σις e φ.ία complessa, il κύριον, il pensiero hanno in comune il fatto di porger oggetti<sub>2</sub>; ciò che rende νόησις e φ.ία in particolare pertinenti a spiegare l'azione è il loro riferirsi a scenari non presenti, perseguibili:

ἢ γὰρ νόησις καὶ ἡ φαντασία, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, τὰ ποιητικὰ τῶν παθημάτων προσφέρουσι· τὰ γὰρ εἶδη τῶν ποιητικῶν προσφέρουσιν.

Infatti il pensiero e la φ.ία, come prima s'è detto, presentano i fattori produttivi degli stati fisici: presentano infatti le forme dei fattori efficienti.

Pensiero e φ.ία presentano forme sensibili: φ.ματα di possibili scenari. I φ.ματα, riproducendo gli scenari di cui sono φ.ματα, ne riproducono anche l'efficacia causale nello scatenare gli stati fisici che muovono le membra<sup>62</sup>: i φ.ματα presentati da φ.ία e νόησις sono dunque forme sensibili di fattori che scatenano stati fisici che innescano reazioni all'ambiente. Sia il pensiero sia la mera φ.ία svolgono questo compito<sup>63</sup>: se prevale la mera φ.ία o la

---

<sup>60</sup> Credo si risolva così il problema posto da Morel 2004, p. 181: “Le point qui demeure le plus mystérieux dans ce chapitre est sans doute celui-ci: quelle est, chez l'animal non-humain, c'est-à-dire privé d'intellect au sens strict, l'instance de décision qui caractérise le mouvement volontaire et qui n'intervient pas dans le mouvement involontaire?”.

<sup>61</sup> Ma non dall'α.σις e φ.ία elementari: si tratta qui di come un dato contrasta un altro, di atti cognitivi complessi. Morel 2004, p. 181: “il s'agit manifestement d'autre chose que d'une simple faculté de représentation, puisque l'intellect en question a aussi la faculté d'« ordonner »”.

<sup>62</sup> Cf. MA. 7, 701b14; 8, 701b34-702a7 e Morel 2004, pp. 171, 175-176.

<sup>63</sup> Morel 2004 intende come se il passo dicesse che in ogni singola volizione debbano essere coinvolte νόησις e φ.ία (p. 181: “le passage [...] il donne à penser que les actes

νόησις che *non* rappresenta la totalità della cognizione dell'animale<sup>64</sup>, si ha il moto involontario; se prevale la νόησις prodotta dal κύριον si ha quello volontario. Ciò che è comune a moti volontari e involontari, e li distingue dai non volontari, è il dipendere da una cognizione. Il moto non volontario (la respirazione, o l'addormentarsi e il risveglio: *MA*. 703b8-9) non dipende da cognizioni, ma è comunque moto dell'animale *qua* tale, perché regolato dalla sua forma o anima in vista della cognizione.

---

involontaires supposent non seulement la *phantasia*, mais aussi une forme de *noesis*”). Ma si può intendere anche nel senso che le due facoltà svolgono lo stesso compito, a prescindere da eventuali concomitanze o contrasti. Il fatto che svolgono lo stesso compito spiega (γὰρ 18) che possano aversi sia moti involontari sia moti volontari: la possibile cooperazione o discordia di φ.ία e νόησις è condizione di possibilità della differenza tra moti volontari e involontari svolta nelle rr. precedenti. Intendendo così, si risolve (mi pare) la difficoltà che porta Morel a dire che “Le text devient dès lors très obscur” (p. 181).

<sup>64</sup> Pensiamo p.es. alle fantasie sessuali; o a come fa rabbrivire un film *horror* (I.3.5).

# V

## COSCIENZA DEL TEMPO, AUTOCOSCIENZA, MEMORIA

### 1. La struttura del *de memoria*

#### 1.1 *Il tema dell'opera*

Alla percezione del tempo, alla memoria, e ai loro usi, Ar. ha dedicato il *de memoria et reminiscentia*, il cui primo capitolo tratta della memoria (μνήμη), il secondo del richiamo volontario alla memoria (reminiscenza: ἀνάμνησις)<sup>1</sup>. Io mi occupo della teoria di Ar. sulla cognizione prerazionale; tratterò quindi della sola memoria: mi volgerò all'ἀνάμνησις<sup>2</sup> solo qualora ciò che Ar. ne dice possa chiarire la teoria sulla μνήμη esposta in *Mem.* 1.

Le teorie contemporanee distinguono tra memoria implicita e memoria esplicita: nella prima un'esperienza passata continua a condizionare il nostro mondo cognitivo, senza che noi la individuiamo. La memoria esplicita è la capacità di individuare appunto quell'esperienza originaria<sup>3</sup>. Ar. chiama

---

<sup>1</sup> La distinzione di Ar. tra μνήμη e ἀνάμνησις mi pare corrisponda a quella di Schachter [1996] 2001 tra due “tipi di recupero. Uno, denominato *recupero associativo*, è un processo automatico di sollecitazione della memoria [...]. Si verifica quando un indizio innesca automaticamente un'esperienza di ricordo [...]: una canzone del cuore vi ricorda dove eravate quando l'avete sentita per la prima volta; una nuova conoscenza vi ricorda una vecchia amica; [...]. L'altro processo, denominato *recupero forzato o strategico*, comporta una [...] deliberata perlustrazione della memoria” (p. 59).

<sup>2</sup> Propria, secondo Ar., dei soli animali razionali: 453a8-10.

<sup>3</sup> Schachter [1996] 2001: “Per farvi un'idea di come [l'esperienza] funziona, dovrete studiare per bene ciascuna delle parole seguenti per cinque secondi: *assassino, polipo,*



μνήμη solo la seconda tra queste abilità che la psicologia moderna cataloga come tipi di memoria, l'abilità di rievocare dati nel contesto in cui furono acquisiti: ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει<sup>4</sup>, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν<sup>5</sup>. Ar.

---

*avocado, mistero, sceriffo e clima*. Ora [...] vi mostrerò una serie di parole chiedendovi se ricordate di averne vista qualcuna sull'elenco di prima: *crepuscolo, assassino, dinosauro e mistero*. Immagino che in questo caso avrete poche difficoltà. A questo punto [...] vi mostrerò alcune parole con delle lettere mancanti [...]: *sc...lo, po...po, o...co, c...ma*. [...] faticherete a trovare la risposta giusta per due delle parole (*scoiattolo* e *orco*). Ma per quanto riguarda quelle restanti, la soluzione vi sarà venuta in un batter d'occhio. *Polipo* e *clima* sono facili da completare perché, naturalmente, le avete già viste nell'elenco studiato. Questo tipo di memoria nasce da un effetto di *priming* (facilitazione): la vista delle parole sull'elenco sembra agevolare la capacità di fornire la soluzione esatta quando cercate di completarne un frammento. [...] la memoria conscia era molto meno precisa dopo una settimana che dopo un'ora, ma il *priming* sul test di completamento lessicale era identico nei due intervalli di tempo" (pp. 174-175). Nei termini di Ar., anche se i soggetti non ricordavano d'aver studiato le parole, il φ.μα della loro configurazione grafica completava il frammento attualmente percepito, permettendo di indovinare: vedendo<sub>1</sub> una distante figura umana, vediamo<sub>2</sub> il figlio di Diare o una statua, a seconda dei casi errando o indovinando (III.3.11). La differenza delle prestazioni dei soggetti nei due compiti prova la differenza dei compiti stessi; differenza che Schachter (p. 179) epitoma così: "memoria *implicita* contro memoria *esplicita*". Vallortigara descrive un'analoga differenza tra apprendimento *dichiarativo, esplicito* e *non dichiarativo, implicito*: H.M. ha perso la possibilità di formare nuovi ricordi a lungo termine: vive in un perpetuo presente psicologico (2000, p. 146); questa limitazione riguarda però solo la coscienza di aver vissuto certe esperienze; H.M. può imparare cose nuove e acquisir nuove abilità senza ricordare di averlo fatto (p. 147). La memoria implicita o non dichiarativa è l'*habitus* fantastico-percettivo (III.4.11, III.5.8) in quanto si esercita su oggetti già incontrati e in quanto conduce non all'errore ma a percezioni complesse vere.

<sup>4</sup> King 2004, *ad b22-23*: "offenbar sind in 449b19-22 nur Menschen gemeint (insofern als nur diese etwas lernen oder betrachten können)". L'inferenza di King è arbitraria: 20-22 (*inf.*) dice che si ricorda d'aver appreso o sentito qualcosa; soggetto è il ricordante *qua* tale, indifferentemente uomo o bestia, e capace di ricordar atti sensoriali o intellettuali. King continua: "Jedoch scheinen mit der Forderung, dass das betreffender Lebewesen 'in der Seele sagt' (λέγει), dass es früher etwas wahrgenommen oder auch gewusst habe, andere Tiere als Menschen ausgeschlossen zu sein: Nur Menschen haben die Fähigkeit, zu

conosce le altre prestazioni cognitive oggi catalogate come “memorie”, ma in *Mem.* non le considera pertinenti alla μνήμη: in ciò si discosta da Platone, che in *Phil.* 34a10 caratterizza la μνήμη come mera “conservazione della sensazione” (σωτηρίαν ... αἰσθήσεως), qualifica che nella psicologia di Ar. spetterebbe se mai alla φ.ία<sup>6</sup>. A differenza che per il *Phil.* di Platone, per Ar. la memoria comporta un esplicito riferimento alla passata esperienza del ricordante: nei termini della psicologia moderna, *Mem.* 1 tratta del recupero associativo nell’ambito della memoria episodica, esplicita (dichiarativa).

## 1.2 Il piano dell’opera

Dopo aver accennato alla distinzione tra memoria e reminiscenza in base al fatto che non eccellono nella seconda gli stessi soggetti che eccellono nella prima (449b6-8), Ar. indica come carattere fondamentale del ricordare il riferimento al passato (b22-23: **1.1**); la memoria, capacità di ricordare, è

---

sprechen” (*ib.*). Ma per l’uso lato di *verba dicendi*, cf. **III.4.2** Γ 2, 426b21 λέγει. King stesso, più che denunciar una contraddizione, suggerisce che Ar. parli in modo approssimativo per alluder ad atti diversi dal vero λέγειν: “Der Hund muss sozusagen nur zwischen dem gegenwärtigen Knochen und dem nicht gegenwärtigen (dem etwa begrabener) unterscheiden können” (*ib.*); ma poi (*ib.*) sottolinea che Ar. non giustifica con una teoria della percezione del tempo l’attribuzione di questa alle bestie: “Was tut jemand, der mit dem Im-Gedächtnis-Haben tätig ist? Aristoteles zufolge weiß er nicht lediglich noch nimmt er einfach wahr”; io argomenterò (**3, 6, 7.3**) che Ar. ha una teoria sulla percezione del tempo, non specificata perché caso particolare della sua teoria sui κοινά α.τά, visto che il tempo è numero del moto (**2**) e dunque fa parte della sua teoria sui κ.α.τά.

<sup>5</sup> 449b22-23: “sempre infatti, quando [il soggetto] si attiva nel ricordare, nell’anima dice così: di aver già prima udito o sentito o pensato questa cose”. Schachter chiama questa abilità *memoria episodica*: “Per essere vissuta come ricordo, l’informazione recuperata va rievocata nel contesto di un determinato tempo e luogo e con qualche riferimento a se stessi come partecipanti all’episodio” [1996] 2001, p.5. King 2004 la chiama *memoria personale*: “Gedächtnis an eine eigene frühere Erfahrung gebunden, also an das, was man ‘persönliches’ oder ‘autobiographisches’ Gedächtnis nennen kann” (p. 50); cf. King p. 58.

<sup>6</sup> In *Apo.* B 19, 99b34-100a3 μνήμη (b3, 4) è usata in senso platonico; in *Metaph.* A 1, 980b26 φαντασίαις [...] καὶ [...] μνήμας potrebbe essere epesegetico, o indicare un non avvenuto distacco dal lessico platonico: distacco dovuto alla scoperta della φ.ία in Γ 3.

anch'essa riferita al passato (15 ἢ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου: “la memoria [è] di ciò che è accaduto”) e comporta la ritenzione delle esperienze passate:

ὅταν δ' ἄνευ τῶν ἔργων<sup>7</sup> ἔχη<sup>8</sup> τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν αἴσθησιν, οὕτω μέμνηται, [...] τὸ μὲν ὅτι ἔμαθεν ἢ εθεώρησεν, τὸ δὲ ὅτι ἤκουσεν ἢ εἶδεν ἢ τι τοιοῦτον· (b18-22)

qualora senza [più] gli atti [di scienza e di sensazione] [il soggetto] possieda la scienza e la sensazione, allora ricorda: che apprese o contemplò una data cosa, un'altra che la udì, vide o altro del genere.

Certo non basta possedere la facoltà del senso per ricordare (allora tutti gli animali ricorderebbero, *contra* 449b29 μόνα **3.1**, 450a18-19 **5.3**); né basta esser percipienti in atto: non si ricorda *ora* ciò che *ora* è presente al senso (b13); ‘posseder la sensazione’ significa qui ‘posseder i risultati degli atti sensori’: gli α.ματα (**III.2.9.3**). Quando l’atto di sensazione è trascorso, l’α.μα è φ.μα (**I/II/III.2.9**): onde in 451a14-17 la μνήμη sarà “possessione” (ἔξις) di un φ.μα in certe condizioni, che nel frattempo Ar. ha specificato (**6**); tra esse vi è il riferimento del φ.μα al passato, dunque la cognizione del tempo (449b28-29: **3.1**). 449b30-450a25 prova che la cognizione del tempo coinvolta nella memoria è una forma di percezione, dunque che la memoria appartiene alla facoltà sensitiva (**5.3**). 450a25-b20 espone una classica aporia del riferimento: come può la sensazione del φ.μα presente riferirsi a cose e fatti passati? (**7.1**) 450b20-451a14 risolve l’aporia (**7.3**); 451a14-17 trae le conclusioni del capitolo, definendo la memoria (**8**)<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Scelgo il meglio attestato ἔργων di *LPSXMPSo* Ross invece di ἐνεργειῶν di *aU* King. Il confronto tra A 1, 402b9-14 e B 4, 415a19 mostra che in contesti psicologici ἔργων e ἐνεργεια sono sinonimi (“funzione”: King *ad* 449b19): la variante è irrilevante per il senso.

<sup>8</sup> Ross, app.: “σχῆ *bMP*: ἔχη *aPSo*”. King *ad loc.*: “Es ist naheliegend, dass es beim Gedächtnis nicht darum geht, dass man etwas in Besitz bringt, sondern darum, dass man dies schon getan hat; [...]. Daher scheint es geboten zu sein, ἔχη zu lesen”.

<sup>9</sup> Visto che a coronamento di *Mem.* 1 la memoria è definita in maniera *univoca*, trovo del tutto inconfondibili le affermazioni di Annas: “Aristotle’s attitude is, I suggest, more like that of the modern psychologist than that of the modern philosopher; he is more interested in accurately delineating *different kinds of memory* than he is in discussing philosophical problems that arise for memory in general. [...] He describes both these kinds

La teoria di Ar. sulla memoria dipende dalla sua teoria sulla percezione del tempo: conviene dunque affrontare la teoria di Ar. sulla percezione del tempo, cominciando col porre alcuni punti fermi relativi al tempo stesso.

## 2. Il tempo

### 2.1 Il rapporto tra le proprietà di tempo, moto e grandezza

*Phys.* Δ 11, 219b15-23 pone tra gli ambiti di tempo, moto, grandezza la proporzione *grandezza : moto : tempo = punto : traslato : ora*<sup>10</sup>. I rapporti tra grandezza, moto, tempo (come quelli tra punto, ciò che è traslato, ora) sono rapporti di consecuzione (ἀκολουθεῖν). La stessa consecuzione vale tra le proprietà di grandezza, moto, tempo; *in primis* tra i rispettivi possessi di quantità, continuità, divisibilità: διὰ μὲν γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι τοιοῦτον ἢ κίνησις ταῦτα πέποιθεν, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος<sup>11</sup>. Tra queste proprietà vi è anche l'ordinamento secondo il prima-e-poi, il cui possesso segue la stessa gerarchia: ἐπεὶ δ' ἐν τῷ μεγέθει ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάγκη καὶ ἐν κινήσει εἶναι τὸ

---

of memory without the urge to a higher theory that would explain away one of them in terms of the other” (1992, pp. 297, 300, cors. mio). Che la psicologia di Ar. sia parte della sua scienza della natura, e dunque che abbia un piglio più empirico di quello della moderna filosofia della mente, è innegabile; ma lontanissima dallo spirito di Ar. è l'alternativa, cui Annas sembra accennare, tra la pluralità dell'esperienza di cui si occuperebbe lo scienziato e i problemi cui il filosofo tenta di dar soluzione univoca: è per spiegar i molti accidenti che si conia la definizione dell'essenza (A 1, 402b16-403a2).

<sup>10</sup> 15-17 ἀκολουθεῖ [...] τῷ μὲν μεγέθει ἢ κίνησις, ταύτη δ' ὁ χρόνος [...]· καὶ ὁμοίως δὴ τῇ στιγμή τὸ φερόμενον [...]. 22-23 τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει: “alla grandezza segue il moto, e a questo il tempo [...]”; e ugualmente al punto ciò che è traslato [...]. A ciò che è traslato segue l'ora, come il tempo al moto”. Dunque *grandezza : punto = moto : mosso = tempo : ora*; “=” indica qui una ῥύσις (*Phys.* Δ 11, 219b20), “flussione”.

<sup>11</sup> *Phys.* Δ 12, 220b26-27: “poiché infatti la grandezza è siffatta, il moto ha questi caratteri; e a causa del moto [li ha] il tempo”. Cf. anche 11, 219a12-14.

πρότερον καὶ ὕστερον, ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν χρόνῳ ἔστιν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον διὰ τὸ ἀκολουθεῖν ἀεὶ θατέρῳ θάτερον αὐτῶν<sup>12</sup>. Visto che le proprietà del tempo dipendono da quelle del moto, ci aspettiamo che il tempo sia qualcosa di relativo al moto<sup>13</sup>.

## 2.2 *Il tempo come numero del moto*

Il tempo è “numero del moto secondo il prima e il poi”: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (219b2); “numero” è qui non “ciò per cui mezzo numeriamo” (7 ᾧ ἀριθμοῦμεν), ma “il numerabile” (τὸ ἀριθμητόν 7) o “il numerato” (τὸ ἀριθμοῦμενον 9). Il tempo è l’aspetto del moto in virtù di cui questo è numerabile e può esser misurato secondo prima e poi<sup>14</sup>: il tempo è la numerabilità del moto secondo il prima e poi; se assegno al moto un numero secondo prima e poi, ne esprimo la temporalità. Essendo il moto continuo, il numero del moto in cui consiste il tempo è numero al modo in cui lo sono gli estremi di un segmento: essi scandiscono un continuo, individuando quel segmento nella retta su cui giace<sup>15</sup>. Le fasi del moto si susseguono in un ordine di consecuzione, di cui si può reperir un’unità di misura: essa è a sua volta una fase del moto, un moto particolare;

---

<sup>12</sup> *Phys.* Δ 11, 219a16-19: “poiché nella grandezza vi è il prima e poi, è necessario che anche nel moto vi sia il prima-e-poi, in modo analogo a quelli di lì. Ma anche nel tempo vi è il prima e poi per il loro [*int.* di tempo, moto, grandezza] conseguirsi sempre l’un l’altro”.

<sup>13</sup> *Phys.* Δ 11, 219a8-9: ἤτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεως τι ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν (“il tempo è o moto o proprietà del moto. Poiché dunque non è moto, è necessario che esso sia proprietà del moto”).

<sup>14</sup> Il prima-e-poi del moto segue al prima-e-poi della grandezza; il moto, *qua* numerabile secondo il proprio prima-e-poi, è tempo; il tempo è l’aspetto del moto per cui il moto si può misurar secondo il proprio prima-e-poi. In 219b2 κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον allude al prima-e-poi del moto non al prima-e-poi del tempo. Se 219b2 si riferisse al prima-e-poi del tempo, a una sua proprietà, la definizione del tempo conterrebbe un riferimento a una proprietà che invece da essa dev’esser deducibile. Invece, *poiché* il tempo è numero del moto secondo il prima-e-poi del moto (219a22), *allora* anche il tempo ha prima-e-poi.

<sup>15</sup> *Phys.* Δ 11, 220a14-17: ὁ χρόνος ἀριθμὸς [...] ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς (“il tempo [è] numero [...] al modo degli estremi della linea”).

*quante volte* il moto che è unità di misura si ripete insieme al moto da misurare, *tanto* è il numero di questo moto da misurare: il suo tempo<sup>16</sup>.

Di questa concezione del tempo è emblema lo strumento più usato al tempo di Ar. per misurarlo: la meridiana. In essa, diverse posizioni della punta dell'ombra dello stilo corrispondono a diverse tacche nella scala graduata; diverse connessioni *posizioni della punta dell'ombra+tacche* indicano diverse posizioni rispetto al Sole del luogo terrestre (prima-e-poi del moto); ogni diversa posizione del luogo terrestre rispetto al Sole è un elemento nella successione numerabile delle posizioni del luogo rispetto al Sole: è un elemento del cerchio (prima-e-poi della grandezza) percorso dal luogo nel suo giro quotidiano attorno all'asse terrestre; diverse posizioni della punta dell'ombra rispetto alla scala graduata indicano diversi elementi della serie numerabile delle posizioni del luogo rispetto al Sole<sup>17</sup>. Il fatto che siano numerabili diverse posizioni del luogo terrestre rispetto al Sole è la temporalità del sistema Terra-Sole. Se individuiamo le singole posizioni rispetto alle altre (e all'interezza della loro successione), individuiamo la temporalità del sistema Terra-Sole. Individuando le parti della successione individuiamo le fasi del giorno o dell'anno; individuando quante volte il moto della punta dell'ombra dello stilo della meridiana ripeta il suo ciclo col ciclo delle fasi lunari ( $28\frac{1}{4}$ ), o col ciclo del mio sonno e della mia veglia ( $1/1$ ), o insieme a quante volte la clessidra s'è svuotata ( $1/x$ , secondo l'intento del costruttore), individuiamo la temporalità di questi processi.

---

<sup>16</sup> *Phys.* Δ 14, 223b33-224a1: “infatti oltre l'unità di misura null'altro risulta più esservi nel misurato: se non che l'intero è più misure” (παρὰ γὰρ τὸ μέτρον οὐδὲν ἄλλο παρεμφαίνεται τῷ μετρομένῳ, ἀλλ' ἢ πλείω μέτρα τὸ ὅλον). Il misurato totale è il ripetersi *tot* volte della misura: γνωρίζομεν [...] τῷ ἐνὶ ἵππῳ τὸν τῶν ἵππων ἀριθμὸν (“conosciamo [...] mediante il cavallo singolo il numero dei cavalli” 220b21-22). Il fatto che quel moto sia composto di *tot* volte quest'altro moto assunto come unità di misura è la sua temporalità; appunto quel *tot* è il suo tempo.

<sup>17</sup> Per il funzionamento delle meridiane, inestimabile Morchio [1988] 2003. Cf. p. 13.

### 3. La percezione del tempo

#### 3.1 Come si percepisce il tempo? Un'ipotesi

*Mem.* 1 tratta (cf. 1.1) dell'abilità di rievocare dati collocandoli nel contesto in cui furono acquisiti ( $\mu\nu\eta\mu\eta$ ). Il contesto in cui essi furono *allora* acquisiti è diverso da quello in cui sono rievocati *ora*: contestualizzare i dati (parte fondamentale della  $\mu\nu\eta\mu\eta$ ) vuol dire valutare la differenza tra questo contesto e quello, cioè il mutamento intervenuto nell'ambiente da allora a ora. Percepire è diverso da valutare; valutare un mutamento è percepire (non il mutamento, bensì) il suo numero: il tempo a esso relativo; tale capacità di percepire il tempo è indispensabile per la memoria esplicita dichiarativa di cui tratta *Mem.* 1<sup>18</sup>. E dunque: come, per Ar., si percepisce il tempo?

Percepire il tempo è cogliere una proprietà del moto: il suo numero secondo il prima-e-poi, il suo ripetersi *tot* volte insieme a un altro che funge da unità di misura (2.2)<sup>19</sup>. Va dunque assunto un moto a unità di misura. Né l'unità di misura né il moto da numerare sono colti mediante il  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ : percepire  $x$  è 'reagir selettivamente a  $x$ '; per percepire il tempo di un evento  $E$ , basta reagire selettivamente al seguire, coincidere, precedere di  $E$  rispetto a  $O_n$ , dove  $O_n$  è membro d'una successione di *ora* ( $\nu\hat{\nu}\nu$ ) disposti ordinatamente rispetto all'ora attualmente vissuto ( $O$ )<sup>20</sup>. La differenza tra  $O_x$  e  $O_y$  è il loro

---

<sup>18</sup> *Mem.* 449b28-29 ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει: "quanti percepiscono il tempo, questi solo, tra gli animali, ricordano"

<sup>19</sup> Fraser [1987] 1992, p. 64: tutte le misurazioni del tempo comportano "confronti tra due processi che si svolgono parallelamente. [...] osserviamo due complessi di coincidenze e, con i numeri segnati sull'orologio, calcoliamo il tempo trascorso tra l'uno e l'altro. [...] Cosa può servire da orologio? Qualsiasi processo giudicato sufficientemente regolare da permettere la numerazione dei suoi eventi". I due processi di cui parla Fraser sono l'uno il passaggio da un complesso di coincidenze a un altro, l'altro il procedere dell'orologio.

<sup>20</sup> Verbeke 1985, p. 366: "Le sens du temps implique essentiellement la saisie d'une multiplicité successive dans le devenir". Cf. *Phys.* Δ 11, 219a30-33: sentendo l'ora come uno, non come ora distinti nel prima-e-poi nel moto, non risulta (32 οὐ δοκεῖ) esserci moto né tempo. Ciò che Ar. chiama *α.σις dell'ora come uno* potrebbe esser l'*α.σις* del blu (che è

corrispondere a diversi, incompatibili, stati dell'ambiente: stati rappresentati da  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi a ognuno degli  $O$ . La discriminazione percettiva discerne stati ambientali diversi (III.4.2-7); reagire selettivamente a una successione di tali stati è sentire il moto (III.3.5); tale successione ha naturalmente un ordine temporale; ma per reagire non solo alla successione, ma anche al suo ordine, si deve reagire selettivamente a uno stato come all'*ora* rispetto a cui gli altri si ordinano come *passati*. In un *habitus* fantastico complesso può crearsi una serie di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  (culminante nell'*a.\mu\alpha ora* prodotto dall'attuale sensazione), di almeno alcuni dei quali emerge alla percezione il rapporto tra il mutamento avvenuto finora nell'ambiente da quando si produssero (dal momento della sensazione originaria) e una serie più corta di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che funge da unità di misura<sup>21</sup>. Sentir il tempo (la distanza da ora) di  $E$  è coglier la contiguità temporale di  $E$  (simultaneità, o stretta anteriorità o posteriorità) rispetto a  $O_n$  databile: un  $O_n$  t.c. i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  degli eventi tra  $O_n$  e ora esibiscono un moto di cui è colto il rapporto numerico con un altro, che funge da metro.

### 3.2 *Il rapporto tra percezione del tempo e altre percezioni complesse*

È chiaro che la percezione del tempo dipende da quella del moto, e ne è più complessa. Per aver cognizione del tempo, non basta averla del moto; si deve aver cognizione del moto secondo prima-e-poi:

τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες· καὶ τότε φαμὲν γεγοῦναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν.

---

ora). L'*a.σις* dell'ora come termine attuale d'un succedersi di uni ( $A \dots B \dots C \dots D$ ) che scandiscono un moto indicandone il rapporto numerico (3/1) con l'unità di misura costituita dal moto che si estende tra uni consecutivi (p.e.  $B \dots C$ ) è distinta dalla *a.σις* di un blu che tra l'altro è ora. Traduco 30-31 ὅταν μὲν οἶν ὡς ἐν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα "qualora percepiamo ciò-che-è-ora come fosse unico", non come elemento del moto dell'ambiente.

<sup>21</sup> P.es. i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  relativi all'alternanza luce-buio in cielo, o sonno-veglia in me. Non è necessario che l'unità di misura sia costante (il ciclo sonno-veglia non si ripete identico tutti i giorni): l'importante è usarlo come se lo fosse. Usar un'unità di misura non costante come fosse costante dà percezioni approssimative del tempo; ma comunque percezioni del tempo.



del tempo abbiamo cognizione qualora determiniamo il moto, determinandolo col prima e poi: e allora diciamo che è passato del tempo, quando del prima e poi nel moto abbiamo percezione. (*Phys.* Δ 11, 219a22-25)

La teoria del senso di Ar. si fonda sull'antiorità dell'*α.τόν* rispetto a *α.σις* e *α.μενον*: cogliere l'*α.τόν* è atto più fondamentale che coglier l'*α.σις* (relazione tra *α.μενον* e *α.τόν*); la mutevolezza dell'ambiente è carattere dell'*α.τόν*, la durata dell'*α.σις* è carattere della *α.σις*<sup>22</sup>. Perciò la cognizione delle durate dipende da quella dei moti<sup>23</sup> nell'ambiente o nel corpo<sup>24</sup>.

### 3.3 Con quale facoltà si percepisce il tempo?

Il criterio per assegnar un oggetto a *νοῦς* o *α.σις* è lo *status* d'universale o particolare (III.4.2). Ciascun tempo è numero d'un moto particolare (di quello degli astri, p.es.); il numero di un particolare è un particolare: di che senso è *α.τόν*? Su questo punto, *Mem.* 450a9-12 è molto esplicito:

---

<sup>22</sup> Perciò il tempo non è il principale tra i sensibili comuni (III.3.5).

<sup>23</sup> Onde si può percepire il mutamento senza percepire il tempo: i dormienti di Sardegna (Δ 11, 218b21-27) non sanno misurare il mutamento dell'ambiente in cui sono al risveglio rispetto a quello in cui s'erano addormentati, non avendone scandito le tappe; ciò non toglie che l'ambiente sia mutato; e non si vede perché essi non debbano esser in grado di notare la discrepanza tra il *φ.μα* p.es. di un fiume e l'*α.μα* di una secca.

<sup>24</sup> Δ 11, 219a3-6. Verbeke 1985, p. 356: "Le temps est donc directement lié au devenir: [...] ce devenir n'est pas nécessairement extérieur, il ne s'agit pas nécessairement d'un mouvement physique. Le devenir peut être interne et se situer dans le sujet qui perçoit". Quella tra moto 'fisico' e 'interiore' è però una falsa opposizione: i moti psichici (*α.σεις*, *φ.ίαι*) sono moti fisiologici, fisici (II); sola differenza tra moti esterni (*sentire<sub>1</sub>*) e interni (*sentire<sub>2</sub>*) è il mezzo: aria, acqua, o sangue. (III.4.8). Per Taormina 2002, pp. 55-56, il moto di cui 219a23-25 richiede il riconoscimento di prima-e-poi è la *φ.ία*. Il moto esterno è in effetti colto col succedersi d'*α.ματα* e *φ.ματα* (III.4.9), l'interno col succedersi di *φ.ματα* (II.7); la *φ.ία* è il termine comune cui tale divenire può talora ridursi: vi sono catene di soli *φ.ματα* (i sogni), ma non episodi percettivi complessi cui solo il senso contribuisca, senza *φ.ία*; ciò sembra confermar l'idea di Taormina. Ma il tempo del divenire corporeo dipende da quello del divenire ambientale: sentir questo è più fondamentale che sentir quello (infatti ogni *φ.ία* dipende da *α.σεις* precedenti); meglio dunque l'interpretazione tradizionale: il moto, riconoscere il cui prima-e-poi è sentire il tempo, è il mutamento ambientale.

μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γρωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνωσίς ἐστίν·

è necessario che si colgano grandezza e moto con ciò con cui [si coglie] anche il tempo: onde è chiaro che la cognizione di queste cose è mediante la prima facoltà sensitiva.

Grandezza e moto sono sensibili comuni a più sensi: è per spiegarne la sensazione che Γ 1, 425a27 introduce la αἴσθησις κοινή (III.3.3). Mediante l'ipotesi (prima implicita, da Γ 3 esplicita) della φ.ία, Ar. trova che l'ipotesi d'una κοινή α.σις spiega la sensazione di κ.σ. α.τά (III.3.10), quella di sentire (IV.4.2), la discriminazione tra sensibili (III.4.10): atti risolubili in α.ματα e φ.ματα semplici, a coordinar i quali in conformità all'ambiente è la κοινή δύναμις (SV. 455a16: IV.4.3), che Sens. 449a17-18 chiama τὸ αἰσθητικὸν πάντων, “ciò che è capace di percepir tutte le cose” (III.4.6). Il tempo è numero: grandezza<sup>25</sup>; percepir il tempo è percepir una grandezza: il πρώτον αἰσθητικόν di Mem. 450a11-12 è τὸ αἰσθητικὸν πάντων di Sens. 449a17-18, la facoltà comune di SV. 455a16<sup>26</sup>. Poiché l'atto della totalità percettiva è δοκεῖν (III.4.10, IV.5.3), lo è anche la cognizione del tempo<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Ar. menziona forse in 450a9, tra i κοινά, oltre al fondamentale moto, la grandezza, perché il tempo è numero e questo è grandezza. Per Taormina 2002 (p. 46) e Moschella 2005 (p. 74) il tempo è omesso dalla liste dei κοινά. Ma nei κοινά è il numero, di cui il tempo è specie. Per Verbeke 1985, p. 360 l'assenza del tempo nelle liste dei κοινά è surrogata dal nesso con moto e numero (“bien que le temps ne figure pas dans le liste des sensibles communs, il est plus que probable que dans l'optique du Stagirite il en fait partie”); così anche King 2004, p. 33: “Die Zeit als Kontinuum gehört zu den anderen Kontinua, Bewegung und Grosse” (cors. mio); ma il nesso specie-genere tra tempo e numero è tale che il tempo sia non un altro continuo oltre alla grandezza, bensì sua specie.

<sup>26</sup> Cf. 449b28-30, 451a16-17 (5.3), 452b7-453a4 *passim*. E infatti HA. attribuisce a fiere l'α.σις del tempo: cf. Θ 12-13 per cetacei che migrano in un momento preciso dell'anno (598b7 μετὰ Πλειάδα: “al levar delle Pleiadi”). Verbeke 1985: “la perception du temps est attribuée par Aristote à une faculté qui assure l'unité de toute la vie sensitive” (p. 376).

<sup>27</sup> Cf. Phys. Δ 11, 218b21-25, 29, 219a6ss., 219a30-33. Taormina (2002, p. 57) pone che ogni animale dotato di φ.ία abbia per Ar. percezione del tempo. Ma cf. Mem. 449b28-29: μόνα implica che non tutti gli animali sentano il tempo; tutti invece hanno φ.ία: la restrizione di Γ 3, 428a8-11 (I.3.8) è ritrattata in 434a4-5, che attribuisce φ.ία, quanto meno

### 3.4 Il valore della percezione del tempo per la vita dell'animale

La mia ricostruzione della teoria di Ar. sulla discriminazione sensoria (III.4.7.3) è fondata sull'idea che la contemporaneità o meno dell'azione dei sensibili sul senso sia il regolo con cui l'animale reagisce selettivamente alla omogeneità o meno di due  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ <sup>28</sup>: a ragione Beare dice che il tempo è per Ar. forma del senso interno ([1906] 1992, p. 280), se per “senso interno” intende la κοινή  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ . La percezione del tempo è dunque percezione, da parte del percipiente, della struttura della propria complessità percettiva. Si capisce come mai Ar. le dia tanta importanza nel determinare il grado delle specie animali nella *scala naturæ*<sup>29</sup>: solo chi è consapevole della propria complessità percettiva coglie la differenza tra le proprie modalità percettive e quelle dei membri di altre specie, distingue da essi i propri cospecifici in modo non accidentale<sup>30</sup>, e individua, sia pur in modo embrionale, alcuni

---

ἀορίστως, anche alle bestie più elementari. Percepire il tempo non è φίλια, ma atto pertinente al terzo dei quattro livelli dell'articolazione cognitiva delineati in IV.5.2. Per bestie dotate di memoria, dunque di percezione del tempo, cf. HA. I 48, 631a23-30, forse (cf. 1.1) *Metaph.* A 1, 980b22, 25.

<sup>28</sup> Se  $\text{nero}_1$  e  $\text{amaro}_1$  fossero omogenei,  $\text{amaro}_2$  e  $\text{nero}_2$  non sarebbero ἄμα: il realizzarsi ἄμα di  $\text{amaro}_2$  e  $\text{nero}_2$  è reazione selettiva a (o sensazione de) la disomogeneità di  $\text{amaro}_1$  e  $\text{nero}_2$ . Il susseguirsi di  $\text{bianco}_2$  e  $\text{nero}_2$  distinti e uniti da *ora* è il coglimento del confine tra  $\text{bianco}_1$  e  $\text{nero}_1$ , e reazione alla loro omogeneità (differenza nell'ambito d'un solo genere).

<sup>29</sup> HA. Θ 1, 589a1-2 menziona il possesso della memoria come importante discriminare nella scala che ordina gli esseri in base all'evidenza d'una maggior o minore partecipazione alle varie attività che costituiscono la vita (cf. τῷ μᾶλλον δοκεῖν μετέχειν ζωῆς 588b8).

<sup>30</sup> Senza di che, è impossibile l'embrione di φίλια che Ar. vede “non solo negli uomini ma anche tra gli uccelli e tra i più degli animali” (EN. Θ 1, 1155a18-19 οὐ μόνον ἐν ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ ἐν ὄρνεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ζώων): la φίλια suppone nei φίλοι le reciproche percezioni di esistere (1170b10s.) e di esistere come amici, cioè come simili (1170b6s.). Se alcune bestie provano embrioni di φίλια, devono potersi riconoscere come simili non solo per l'aspetto fisico ma anche per il modo di vivere. “Le [fiere] più perspicaci e partecipi di memoria più a lungo e più articolatamente vivono con la prole” (τὰ δὲ συνετώτερα καὶ κοινωνοῦντα μνήμης ἐπὶ πλεόν καὶ πολιτικώτερον χρῶνται τοῖς ἀπογούοις: HA. Θ 1, 589a2); oltre al viver con la prole più a lungo (in virtù del

tratti della propria natura: se il δοκοῦν è in Ar. quel che più è vicino all'idea moderna di coscienza, la percezione del tempo è l'alba dell'autocoscienza.

#### 4. Gli oggetti di memoria

La memoria è l'abilità di rievocare dati collocandoli nel contesto in cui furono acquisiti; essa avrà a oggetto appunto i dati che l'animale acquisì, in quanto collocabili nel contesto in cui furono acquisiti: dunque gli episodi in cui essi furono acquisiti<sup>31</sup>, e di cui costituiscono l'elemento focale:

ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου· τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν, οἷον τοδὶ τὸ λευκὸν ὅτε ὄρα, οὐδεὶς ἂν φαίη μνημονεύειν [...]· [...]· τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη [...], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη· (*Mem.* 1, 449b15-16, 25-28)

E la memoria [è] del passato: il presente, quand'è presente, p.es. questo bianco quando lo si vede, nessuno direbbe di ricordarlo [...]; [...]. Dell'ora, nell'ora, non c'è memoria [...], ma del presente [c'è] sensazione, del futuro aspettativa, del passato memoria.

τὸ γενόμενον indica “il passato” o “ciò che è passato”; ma la differenza non è rilevante per il senso, che coglie solo particolari: tempi, individuati rispetto ad altri tempi dai diversi moti di cui ciascuno è numero. Cogliere diversi tempi è individuarli secondo i moti di cui sono numeri, moti a loro volta individuati dagli α.τά di cui sono moti. La memoria è del passato solo perché è di eventi passati<sup>32</sup>: di vicende di sensibili complessi già presenti al

---

riconoscerla, con la memoria, come propria), Ar. invoca a indizio dell'intelligenza di questi animali un embrione d'ordine sociale tra i membri del branco (cf. πολιτικώτερον), che dovrà fondarsi sul riconoscere un *me* e dei *loro*, diversi da me ma a me simili: un cane può riconoscersi come simile ad altri cani, membro d'una società che esclude gatti e maiali.

<sup>31</sup> Un evento che io, ente particolare, vissi non può esser universale: ἰνοητά si ricordano *per accidens* (5.1 449a31ss.), ricordando l'esperienza in cui li colsi o un esempio concreto.

<sup>32</sup> King *ad b25-26*: “Die Gegenwart wird in diesem Kontext nicht abstrakt gedacht, sondern als von Ereignis oder Erfahrung angefülltes Konkretum”.

senso mediante stringhe di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  più semplici. Possibili oggetti di memoria (μνημονευτά) sono gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ <sup>33</sup> che l'animale ha esperito in precedenza.

---

<sup>33</sup> Sia cose sia eventi. Si possono ricordar solo cose già incontrate in episodi percettivi (eventi); e gli eventi da ricordare, vissuti in precedenza, necessariamente si sono realizzati nella sensazione di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  complessi che al senziente rappresentano cose. Percezioni di eventi e di cose (se la ricostruzione in **III** è corretta) sono per Ar. numericamente identiche tra loro: non si può sentire l'oggetto complesso senza esperire la vicenda (evento) in cui i suoi aspetti sensibili (colore, suono, forma) si porgono al senso; ed esperir un evento è esperir in successione un plesso di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ : questo è proprio il modo in cui il senso ha accesso a oggetti complessi. Cf. **III.3.10**. La differenza posta da Annas tra 'ricordo che  $p$ ' e 'ricordo  $a$ ' (1992, p. 299) porta, se sovrapposta alla distinzione tra  $\mu\eta\acute{\eta}\mu\eta$  e  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ , all'assurdità di attribuir una memoria proposizionale anche ad animali non linguistici, e alla stravaganza di identificare la prestazione per Ar. peculiare agli umani col tipo di memoria che non richiede proposizionalità; si può distinguere tra gli atti 'ricordo che  $p$ ' e 'ricordo  $a$ ' solo circa individui dotati di strutture cognitive tali da isolar gli eventi dai loro protagonisti, magari con l'aiuto del linguaggio: per Ar. le bestie non hanno linguaggio, ed è errato presentar la  $\mu\eta\acute{\eta}\mu\eta$ , da loro condivisa, come ne richiedesse il possesso. La memoria impersonale di Annas (familiarità con qualcosa, priva di riferimento a come la si apprese: p.es. il fatto che l'odore di fumo in un'abitazione suscitò in noi sospetti d'incendio e senso d'allarme), lungi dall'esser peculiare degli umani, è l'*habitus* fantastico-percettivo caratterizzato in **III.4.11** e **III.5.8**; esso è peculiare degli umani solo se vi s'aggiunge l'abilità di orientarvisi grazie alla padronanza cosciente delle associazioni di cui è s'innerva: e si torna all'interpretazione tradizionale della  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  come memoria volontaria, che sola dà ragione dell'uso da parte di Ar. di termini denotanti la  $\mu\eta\acute{\eta}\mu\eta$  per indicar il risultato dell' $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  (451b2-6 ὅταν ἀναλαμβάνη ἦν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἴσθησιν ἢ οὐ ποτε τὴν ἕξις ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμνησθεσθαι τῶν εἰρημένων τι, τὸ δὲ μνημονεύειν συμβαίνει καὶ μνήμην ἀκολουθεῖ: "quando [il soggetto] recupera scienza o sensazione che aveva prima o ciò il cui possesso chiamammo 'memoria' [il φ.μα: 6 451a16], questo è appunto, allo stesso tempo, il rammemorare qualcuna delle cose ora menzionate; e accade il ricordare, e ne risulta memoria [in atto]"; in 5 mi distacco da Ross nel seguir i codd. (τὸ) invece di Sofonia e Michele Efesio (τῶ), nonché (con King 2004, p. 61)  $a+SU$  (ἀκολουθεῖ) invece del resto di  $b$  (ἀκολουθεῖν). Annas 1992, p. 310, segue Ross, riconoscendo che la frase, così intesa, è irrilevante: "this remark has no very obvious point in context": Annas può salvar la propria interpretazione solo sterilizzando questa frase; e all'uopo, non esita a scegliere la lezione che a suo stesso giudizio le toglie pertinenza al contesto; ma la lezione migliore non è la più insulsa, bensì la meglio testimoniata: tanto più

## 5. La memoria e le parti dell'anima

5.1 È chiaro da 449b22-23 (ἀεὶ ... ἐνόησεν: 1.1) che per Ar. possiamo ricordare cose dell'ambito intelligibile. Se, volendo ricordar come appresi il teorema di Pitagora, ricordassi solo il colore del mio quaderno o il viso della maestra, non starei ricordando come appresi il teorema, ma solo circostanze concomitanti all'apprendimento: per ricordar come appresi il teorema, devo ricordare i passi della dimostrazione eseguita dalla maestra alla lavagna, e il modo in cui allora li capii. Il come allora capii, è parte della mia biografia (un particolare); ma ogni passo della dimostrazione, conclusione compresa, è un intelligibile (universale). Come *io allora* capii un universale è un fatto particolare che ha, come parte essenziale, un'intellezione<sup>34</sup>; μν.τόν è qui l'atto di intellesione, la cui natura è determinata dal νοητόν cui era rivolto: se non torno a cogliere quel νοητόν, il mio riferimento a quella passata intellesione è accidentale. Ricordare i νοητά è rivivere la loro intellesione, l'esperienza del loro apprendimento: tornare a intenderli; e in più percepire che li si apprese in un tempo passato. Il φ.μα è indispensabile all'atto

---

se la meglio testimoniata è la più pregnante. Come *extrema ratio*, Annas propone di intender qui μνήμη "in the broad sense" (*ib.*): come genere di cui μνήμη *stricto sensu* e reminiscenza sarebbero specie. In 452a10-11 c'è un'altra affermazione dell'identità tra conclusione dell'ἀνάμνησις e atto di μνήμη; anche qui Annas propone di intender μνήμη *lato sensu*: "There is nothing odd in Aristotle's being prepared to call recollection memory, if he regards these as two kinds of memory as a whole" (p. 309). Ma perché inventare due sensi di μνήμη ("memoria personale+impersonale", "memoria personale") se Ar. non fa parola di tale ambiguità? King 2004 omette la volontarietà come differenza tra ἀνάμνησις e μνήμη: "Die Erinnerung kann vom Gedächtnis unterschieden werden, weil eine Bewegung [...] zu einer andere führen kann. So ist es möglich, dass eine Erkenntnis, die nicht mehr parat ist, Gegenstand einer Suche sein kann, allerdings nur bei Menschen" (p. 24); ma connessione tra φ.ματα si ha anche nell'errore percettivo: II.7 e Γ 1, 425a30-b4 III.9.1.

<sup>34</sup> Per lo stesso motivo accorgersi di pensare è percepire: EN. I 9, 1170a28-33.

d'intellezione: “non è possibile pensare senza φ.μα”<sup>35</sup>. Il φ.μα è inoltre l'elemento fondamentale della percezione del tempo (3). Elemento fondamentale dell'atto di ricordare un intelligibile è dunque, per ambedue le parti di quest'atto, la φ.ία.

**5.2** Oggetti di memoria sono (4) gli α.τά che l'animale ha in precedenza esperito. Oltre alla sensazione del tempo passato da che si esperì il μν.τόν, per ricordare, si deve “possedere la sensazione” (449b19 ὅταν [...] ἔχη [...] τὴν αἴσθησιν) dell'α.τόν dopo il suo atto: averne in sé i risultati (1.2), gli α.ματα ormai divenuti φ.ματα. Il φ.μα è indispensabile alla μνήμη degli α.τά, come elemento della percezione del tempo e come veicolo del μν.τόν.

**5.3** La memoria, d'α.τά e νοητά, risulta da due fattori: ripetersi almeno parziale dello stato cognitivo originario e α.σις del tempo passato. In ambo i casi il secondo fattore è percezione complessa, i cui fattori minimi sono tutti (tranne uno: l'α.σις dell'α.τόν presente) φ.ματα (3). Il primo fattore, nella μνήμη di α.τά, è φ.ία; in quella di νοητά, è intellesione, necessariamente veicolata dall'attualizzarsi di un φ.μα (5.1): da una φ.ία; inoltre, se la μνήμη è memoria episodica (1.1), relativa a ciò che *io* vissi in prima persona, sarà relativa propriamente non al νοητόν, ma al *mio* episodio d'intellezione (4) nel contesto in cui si realizzò; stati cognitivi circa particolari sono α.ματα; l'α.μα circa un particolare ormai assente è φ.μα: lo stato cognitivo relativo alla *mia* passata intellesione è un φ.μα<sup>36</sup>, e riviver la passata dimostrazione è φ.ία. Quindi l'atto di ricordar α.τά o νοητά è il ripetersi (unito alla α.σις del tempo passato) di stati cognitivi relativi a episodi della mia vita; è cioè il ripetersi di α.ματα o l'occorrere di φ.ματα; è insomma una φ.ία:

ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοητῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν, καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν<sup>37</sup>. ὥστε τοῦ νοῦ μὲν

---

<sup>35</sup> νοεῖν οὐκ ἐστίν ἄνευ φαντάσματος: *Mem.* 1, 449b31-450a1.

<sup>36</sup> Anche se sua parte essenziale è un elemento intellettuale: la dimostrazione (5.1).

<sup>37</sup> Con Ross (che si rifà a Freudenthal: cf. app.) spostato καὶ ... ἐστίν in 13-13a da 10-11.

κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἶη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζώων, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἔχουσιν δόξαν ἢ φρόνησιν. εἰ δὲ τῶν νοητικῶν τι μορίων ἦν, οὐκ ἂν ὑπῆρχε πολλοῖς τῶν ἄλλων ζώων, ἴσως δ' οὐδενὶ τῶν θηρίων, ἐπεὶ οὐδὲ νῦν πᾶσι διὰ τὸ μὴ πάντα χρόνου αἰσθησιν ἔχειν·

e la memoria, anche quella degli intelligibili, non è senza φ.μα, e il φ.μα è affezione del senso comune: onde [la memoria] sarebbe [funzione] del pensiero per accidente, per sé invece del percettivo primo. Perciò appartiene anche ad alcuni altri degli animali, e non solo agli uomini e a quelli che hanno opinione e conoscenza. Se invece appartenesse alle parti intellettive [dell'anima]<sup>38</sup>, non apparterebbe a molti degli altri animali<sup>39</sup>, anzi forse a nessuna delle bestie<sup>40</sup>,

---

<sup>38</sup> L'ipotesi da escludere è che la μνήμη sia una funzione delle parti intellettive, o che è una delle parti intellettive dell'anima? La mia traduzione cerca di preservare l'ambiguità. Difficile pensar che Ar. prenda sul serio l'idea che una funzione specifica come la μνήμη sia parte dell'anima, o che esistano più parti intellettive (cf. **II.6.1** Γ 9, 432a22ss.; Whiting 2002). L'uso del plurale (parti intellettive), in un contesto in cui Ar. usa di solito il singolare (ν.κόν, α.κόν ecc.), fa pensar o a una libertà di linguaggio (occasionale ritorno all'idioma accademico contro cui è rivolto Γ 9, 432a24), onde specular su quale delle interpretazioni di cui sopra sia giusta sarebbe inutile, o a una corruzione (di cui però la tradizione non reca traccia: cf. Ross app.); oppure è un dato per Menn 2002 (che pone le parti dell'anima come identiche alle funzioni) contro Whiting, in contraddizione con Γ 9. Avendo adottato (Feola 2006, p. 137) l'interpretazione di Whiting, opto per i primi due corni. Anche per King 2004, p. 7 memoria e reminiscenza non sono per Ar. "eigene Vermögen". Il problema comunque non ha ricadute sul discorso presente.

<sup>39</sup> Questi animali sono "altri" rispetto agli umani ora menzionati, dotati di opinione e conoscenza (16 καὶ è ovviamente epesegetico). Ar. distingue qui l'uomo dagli altri animali non in base al νοῦς, ma a due funzioni intellettuali che esso non condivide con dio e i cieli. Ciò suggerisce che qui Ar. consideri tra gli animali entro cui isolare la specie umana anche gli animali immortali (dio e i cieli: per dio come animale immortale cf. *Top.* E 1 128b18-19; 4, 132b11; *Metaph.* Δ 26, 1023b32; Λ 7, 1072b28). Lo conferma εἰ δὲ ... πολλοῖς ... ζῶον (16-18): se tra gli animali si annoverassero solo i mortali (uomini e bestie), una μνήμη propria della parte intellettiva sarebbe negata a *tutti* gli animali non umani, non solo a *molti*; una memoria propria della parte intellettiva dell'anima è negata a molti animali non umani, non a tutti, perché vi sono animali non umani che hanno intelletto (i cieli), e che dunque in linea di principio potrebbero aver siffatta memoria. Il discorso è dunque il seguente: gli animali si dividono in quelli con opinione e conoscenza articolata (uomini) e quelli senza di



poiché neppure ora appartiene a tutte, a causa del fatto che non tutte hanno percezione del tempo. (*Mem.* 1, 450a12-19)

Se la memoria appartenesse alla parte intellettiva dell'anima, potrebbe appartenere solo ad animali dotati d'intelletto (uomini, cieli): mancherebbe a moltissimi altri (le bestie: tutte; o la massima parte, se non siamo disposti a scommettere che l'uomo sia l'unico essere mortale intelligente); invece osserviamo che essa appartiene almeno ad alcuni animali diversi dall'uomo: non a dio e ai cieli (privi di sensazione); ma ad alcune bestie, che sentono il tempo. La memoria quindi appartiene alla parte sensitiva dell'anima, di cui appunto il  $\phi.\mu\alpha$  è  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ <sup>41</sup>. Come tutte le funzioni della parte sensitiva, ha oggetti particolari: che *a me* accadde la tale o tal altra cosa. Tali particolari sono per definizione assenti: i loro  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  sono  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ . Gli universali sono  $\mu\nu.\tau\acute{\alpha}$  *per accidens*, in quanto è *per se*  $\mu\nu.\tau\acute{\omicron}\nu$  il trascorso atto di pensarli, che si verificò in una situazione concreta<sup>42</sup>, questa sì *per se*  $\mu\nu.\tau\acute{\omicron}\nu$ <sup>43</sup>:

---

essa (dio, cieli, bestie); la memoria appartiene alla parte percettiva: quindi ad animali senzienti (uomini e bestie), escludendo dio e i cieli; se appartenesse alla parte intellettiva, gran parte degli animali non umani (le bestie, ma forse non i cieli) ne sarebbe priva.

<sup>40</sup> Accetto  $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$  di Rasso (cf. Ross, app.);  $\theta\nu\eta\tau\acute{\omicron}\nu$  dei MSS (seguiti da Sorabji e King) è inaccettabile: *seppur* la  $\mu\nu\eta\mu\eta$  appartenesse alle parti intellettive, *non per questo* non apparterebbe ai mortali; la  $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$  appartiene alle parti intellettive: e l'abbiamo, pur mortali. Förster congettura (seguito da Ross)  $\acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omega\nu$ : ma che un ente senza  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  non abbia un  $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$  è verità analitica; ciò rende incomprendibile  $\zeta\omega\varsigma$  18 (così Sorabji *ad loc.*). Che nessuna fiera ( $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omega\nu$ ) abbia  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è verità empirica, passibile di (remoto) dubbio.

<sup>41</sup> Stato assunto come risultato di un qualche suo atto. Si noti che la menzione del  $\phi.\mu\alpha$  come  $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$  della parte sensitiva è decisiva, in questo punto, per l'argomentazione, laddove in 10-11 sarebbe superflua. Ciò giustifica la trasposizione di Freudenthal.

<sup>42</sup> 450a19-21:  $\acute{\alpha}\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\omicron}\tau\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\eta\ \tau\eta\ \mu\nu\eta\mu\eta,\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\pi\omicron\mu\epsilon\nu,\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \acute{\epsilon}\iota\delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \eta\ \eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\epsilon\nu\ \eta\ \acute{\epsilon}\mu\alpha\theta\epsilon\nu,\ \pi\rho\omicron\sigma\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  ("infatti sempre, quando si attiva con la memoria, come anche prima dicemmo [cf. 449b19-23: **1.1**], sente inoltre che vide o udì o apprese ciò in precedenza"). A  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\nu$  di 449b23 è qui sostituito  $\acute{\epsilon}\mu\alpha\theta\epsilon\nu$  ("apprese" in una circostanza determinata), che marca la primalità del riferimento a una vissuta apprensione della cosa astratta. A  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$  (*ib.*) si sostituisce poi  $\pi\rho\omicron\sigma\alpha\iota\sigma\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ .

<sup>43</sup> King *ad* 450a13-14: "Die Erfahrung bietet sozugenommen einen datierbaren Rahmen, der auch nicht datierte Inhalte [p.es. il teorema] umfassen kann".

καὶ ἐστὶ μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας. (*Mem.* 450a23-25)

e sono memorabili per sé le cose di cui vi è φ.ία, *per accidens* invece quante non [lo sono] senza φ.ία<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Il passo può tradursi in due modi: (a) sono memorabili *per accidens* le cose che non [si realizzano] senza φ.ία (gli atti di pensiero: **5.1**; così King, *trad.*); (b) sono memorabili *per accidens* le cose che non [sono memorabili] senza φ.ία. La a ha un difetto: 450a12-13 parla di μνήμη di νοητά, non di trascorsi atti di pensiero. 13a-14 distingue tra *per se* e *per accidens* per distinguere i rapporti della memoria con senso e pensiero; la distinzione è operata dichiarando che non si può pensar senza φ.μα (449b31-450a7): seppur la memoria fosse pensiero, richiederebbe comunque un φ.μα; e il comune denominatore tra *percezione* (450a9-12: **3.3**) di un dato tempo necessaria al ricordo e il suddetto atto di pensiero sarebbe la φ.ία, materia comune di entrambi (**5.1**); perciò la μνήμη non è *per se* atto del νοῦς. Ma – aggiunge Ar. in 450a13-14 (*sup.*) – può esserlo *per accidens*. Come? Vi sono memorie *per se* di episodi di intellesione, di cui è parte essenziale il riviver l'esperienza dell'intellessione, il tornare a pensare il νοητόν (**5.1**, **5.3**): vi sono dunque atti di memoria cui contribuisce il pensiero; mentre però ogni ricordo è di α.τά, non ogni ricordo è apprensione di νοητά: e il nesso tra νοῦς e memoria è accidentale. Se è questo il motivo per cui la memoria cade *per accidens* nell'ambito del νοῦς, il punto rilevante è proprio b: sono memorabili *per accidens* le cose che non sono memorabili senza φ.ία; i νοητά sono νοητά anche senza che alcuno ne abbia φ.ία, ma sono μν.τά per solo se qualcuno ne ha φ.ία. I miei atti di pensiero, invece, *qua* pensieri di una persona particolare, sono sempre realizzati in φ.ίαι: lo statuto di μν.τά appartiene loro *per se*. Annas 1992, pp. 305-306 trova assurda l'esclusione dei νοητά dalla memoria: "Objects of thought [...] can only be remembered in so far as we can represent them to ourselves, that is, have some image of them [...]. This sounds outrageous. Aristotle appears to be claiming that I can only remember a geometrical theorem in so far as I can remember learning it from a diagram. Worse – it seems to be the diagram which is intrinsically memorable. The theorem is only memorable incidentally, because the diagram is"; per Annas, Ar. sarebbe assolto da tale mostruosità se nella memoria si accettasse una memoria impersonale, che potrebbe riguardare *per se* i νοητά. Ma che Ar. consideri gli universali μν.τά *per accidens*, discende dall'aver egli ambito a una teoria unitaria della memoria animale: un concetto unitario di μνήμη riguarda anche le bestie, e la μνήμη così intesa non può che star nell'ambito del senso; trovar intollerabile quest'idea significa non condividere quell'ambizione teorica o la negazione di Ar. della proposizionalità alle bestie. Si può non condividere l'ambizione teorica e la restrizione dell'intelligenza ferina di Ar.: ciò che non si può fare, è ignorare che Ar. ebbe tale ambizione e operò tale restrizione.

## 6. L'*habitus* della memoria: la necessità del riferimento

**6.1** In via preliminare, così *Mem.* 449b24-25 caratterizza la memoria:

ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.

La memoria dunque è né sensazione né credenza, ma disposizione<sup>45</sup> o affezione di una di esse, qualora passi del tempo.

Disporre di α.σις o credenza è aver un φ.μα disceso dall'atto (449b18-22 **1.2**, **5.3**): ἡ γὰρ γιγνομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις (“infatti il moto generato [dall'atto di sensazione<sup>46</sup>] segna come un marchio dell'α.μα<sup>47</sup>, al modo di chi sigilla con gli anelli”: 450a30-32<sup>48</sup>). Il poter disporre dell'impronta è poter ricordare (30): conservare il φ.μα di qualcosa per un certo tempo, è ricordarla; purché si verifichi un'altra condizione, che Ar. ha or ora indicato. *Mem.* 450a27-30:

δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτὴν· οἷον ζωγράφημα τι οὗ φάμεν τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι.

---

<sup>45</sup> ἕξις (cf. lat. *habitus*) si riferisce di solito in Ar. al senso intransitivo di ἔχω “sto” in uno stato: in *Cat.* 8 *stato* (8b27ss.) e πάθος (9a28ss.) sono specie di ποιότης. Ma 449b19 σχῆ ... αἴσθησιν (**1.2**) è riferito al senso transitivo (ἔχω: “ho”). La domanda sul senso di ἔχω qui pertinente è indecidibile su base filologica. Ma i due sensi si coimplicano: *Metaph.* Δ 20, 1022b4-8. E stato d'un dato cognitivo è il modo in cui esso è posseduto dall'animale. Mi risolvo dunque per “disposizione”, che nel lessico filosofico italiano vale “stato” ma che in italiano corrente richiama l'idea d'*aver qualcosa a disposizione* (possesso).

<sup>46</sup> In 429a1-2 il moto “generato” (γιγνομένη) dalla sensazione in atto era la φ.ία (**I.4.1**).

<sup>47</sup> Il “marchio” dell'α.μα che permane dopo la sensazione è evidentemente il φ.μα (**II**).

<sup>48</sup> Stessa metafora, ma circa l'atto primevo di sensazione, in B 12, 424a19-21 (**III.2.1**): l'identità del paragone sottolinea l'omogeneità di sensazione e φ.ία: questa non è altro che il perpetuarsi dell'atto di quella. Ar. riprende la metafora da Plat. *Theæt.* 191c8-e1: cf. **7.2**.

Si deve intendere che siffatto [sia] ciò che si genera a causa della sensazione nell'anima e nella parte del corpo che la contiene: come una raffigurazione, la disposizione della quale diciamo esser la memoria.

Ciò che ad Ar. preme sia inteso, è che, affinché si dia memoria, il  $\phi.\mu\alpha$  generato dalla sensazione deve fungere da raffigurazione. Di cosa? Certo di  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  esperiti in precedenza (4). Se il  $\phi.\mu\alpha$  è raffigurazione di un  $\alpha.\tau\acute{\omicron}\nu$  esperito in precedenza, si ha memoria dell' $\alpha.\tau\acute{\omicron}\nu$ ; altrimenti, il possesso del  $\phi.\mu\alpha$  non basta per ricordare la cosa. La capacità di ricordare sembra dunque esser identica a quella di disporre di un  $\phi.\mu\alpha$  come raffigurazione della cosa da ricordare. Nel distinguere la memoria rispetto alla  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , Ar. oscilla, di volta in volta indicando due caratteri in apparenza diversi: in 449b22-23 (1.1), 450a19-21 (5.3) era decisiva la sensazione del tempo passato dall'atto cognitivo originario; 450a27-30 menziona la capacità di considerar il  $\phi.\mu\alpha$  come raffigurazione dell' $\alpha.\tau\acute{\omicron}\nu$  originario. Qual è la relazione tra questi due caratteri? Qual è, cioè, la differenza specifica del  $\mu\nu.\mu\alpha$  rispetto al  $\phi.\mu\alpha$ ?

**6.2** Una risposta a questa domanda, deve tener conto del fatto che queste due caratterizzazioni coesistono, intrecciate, per tutto il *Mem.* In *Mem.* 2, 452b23-24 Ar. dice che  $\delta\tau\alpha\nu\ \omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\mu\alpha\ \eta\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \gamma\acute{\iota}\gamma\eta\tau\alpha\iota\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \eta\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omicron\upsilon\ ,\ \tau\acute{\omicron}\tau\epsilon\ \tau\eta\ \mu\eta\acute{\mu}\eta\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}$ : “qualora dunque occorran assieme il moto [fantastico] relativo alla cosa e quello relativo al tempo, allora [il soggetto] si attiva con la memoria”. D'altronde, il carattere del  $\phi.\mu\alpha$  come immagine della cosa da ricordare campeggia come elemento fondamentale nella famosa discussione sul riferimento in 450b20-451a2 (7.3), e nella definizione finale della  $\mu\eta\acute{\mu}\eta$  in 451a15-16 (8). Forse proprio la percezione del tempo passato dalla sensazione originaria è un elemento fondamentale del riferirsi del  $\phi.\mu\alpha$  all' $\alpha.\tau\acute{\omicron}\nu$ . In che modo, dunque, avviene questo riferimento?

## 7. La natura del riferimento

### 7.1 *Il problema*

Il problema di come il φ.μα possa riferirsi a qualcos'altro dal φ.μα, e assente<sup>49</sup>, è enunciato in 450a25-27:

ἀπορήσειε δ' ἂν τις πῶς ποτε τοῦ μὲν πάθους παρόντος τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος μνημονεύεται τὸ μὴ παρόν.

Ci si potrebbe chiedere come mai, essendo l'affezione presente e la cosa assente, si ricorda ciò che non è presente.

E di nuovo, in 450b12-14:

πότερον τοῦτο μνημονεύει τὸ πάθος, ἢ ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένετο; εἰ μὲν γὰρ τοῦτο, τῶν ἀπόντων οὐδὲν ἂν μνημονεύοιμεν· εἰ δ' ἐκεῖνο, πῶς αἰσθανόμενοι τοῦτο μνημονεύομεν οὗ μὴ αἰσθανόμεθα, τὸ ἀπόν;

Si ricorda questa affezione [*int.* il φ.μα], o quella cosa da cui nacque? Se infatti [si ricorda] quest'affezione, non ricorderemmo alcuna delle cose assenti; se invece [si ricorda] quella cosa, come, sentendo questo [*int.* il φ.μα], ricordiamo ciò che non percepiamo, l'assente?

Quando il φ.μα va al cuore è al φ.μα che il cuore reagisce selettivamente; se ricordare è l'attualizzarsi di un φ.μα<sup>50</sup>, perché il cuore, nell'attualizzarsi del φ.μα, dà luogo al ricordo di qualcosa che non è il φ.μα?<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Ar. non tematizza il problema di come l'α.μα si riferisca all'α.τόν nella sensazione semplice: a quanto pare non lo percepiva come problema psicologico, credo perché la sua ipotesi è che v'è naturale corrispondenza tra la scala degli stati che il cuore assume a opera dei vari α.τά *via* i sensori periferici e le diversità ambientali rilevanti ai fini dell'animale (III.2); il problema è per lui metafisico (gli animali sono adatti a vivere nel cosmo?), non psicologico; la φ.ία pura (errore) è disadattamento: non richiede giustificazioni; le α.σεις complesse risultano dalle semplici e dalle φ.ίαι pregresse: il loro (imperfetto) adattamento all'ambiente risulta dal loro comporsi di α.ματα/φ.ματα semplici che, causati da caratteri fisici di enti concreti, di tali enti tendono a riprodurre le regolarità (III.3.9-11, III.5.7-8). Ar. tematizza il problema di come il φ.μα possa riferirsi correttamente all'α.τόν passato, in quanto passato, perché il passato non è più, e non può plasmare casualmente la cognizione dell'animale. E questo, per una teoria causalista del senso, è un problema fondamentale.

<sup>50</sup> 450b17-18 ὁ γὰρ ἐνεργῶν τῇ μνήμῃ θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τούτου: “infatti chi si attiva con la memoria considera quest'affezione e percepisce essa”.

Che però ricordiamo le cose assenti, è un dato d'esperienza indiscutibile.

## 7.2 La posizione di Platone

Il problema era già stato affrontato da Platone, che si esprime così:

ΣΩ. Θές δή μοι λόγου ἔνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, [...] Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς τῶν Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης, καὶ εἰς τοῦτο ὅτι ἂν βουλευθῶμεν μνημονεῦσαι ὧν ἂν ἰδῶμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν, ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις, ἀποτυποῦσθαι, ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα ἐνσημαινομένους· καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ· (*Theæt.* 191c8-d7)

SO. Concedimi, ai fini del discorso, che nelle nostre anime ci sia un impasto di cera, [...] Diciamo dunque che esso è dono della madre delle Muse Memoria, e che su di esso imprimiamo ciò che vogliamo ricordare di ciò che vediamo o udiamo o noi stessi pensiamo, sottoponendolo alle sensazioni e ai pensieri, come chi segna i segni degli anelli; e che si ricordi e sappia ciò che vi sia improntato finché vi insista la sua sembianza.

La consonanza, sia nella metafora scelta sia persino nella fraseologia, tra d6-7 e *Mem.* 450a30-31 (6.1) dichiara che Ar. doveva avere in mente questo luogo. Ar. dunque si richiama esplicitamente a un luogo platonico in cui la memoria è legata al rimaner nell'anima di un'impronta o εἶδωλον della cosa. A εἶδωλον è sostituito εἰκῶν in *Phil.* 39b7: in 34a10 la memoria era detta conservazione della sensazione; in 39a1-c6 viene poi presentata come la capacità di registrare descrizioni delle proprie esperienze:

ΣΩ. Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτόν κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους· καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφη, δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι· ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ, τάναντία τοῖς ἀλήθεσιν ἀπέβη.

ΠΡΩ. Πάνυ μὲν οὖν δοκεῖ μοι, καὶ ἀποδέχομαι τὰ ῥηθέντα οὕτως.

---

<sup>51</sup> 450b18-19 πως οὖν τὸ μὴ παρὸν μνημονεύσει;: “come, dunque, ricorderà ciò che non è presente?”

ΣΩ. Ἀποδέχου δὴ καὶ ἕτερον δημιουργὸν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ τότε χρόνῳ γιγνόμενον.

ΠΡΩ. Τίνα;

ΣΩ. Ζωγράφον, ὅς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει.

ΠΡΩ. Πῶς δὲ τοῦτον αὖ καὶ πότε λέγομεν;

ΣΩ. Ὅταν ἀπ' ὄψεως ἢ τινοῦ ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγόν τις τὰς τῶν δοξασθέντων καὶ λεχθέντων εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως. ἢ τοῦτο οὐκ ἔστι γιγνόμενον παρ ἡμῖν;

ΣΟ. La memoria, incontrandosi con le sensazioni e quelle altre cose<sup>52</sup> che si accompagnano a queste affezioni, mi pare quasi che allora scriva discorsi nelle nostre anime; e ove scriva il vero allora risultano da essa opinione vera e discorsi che sono veri; ove invece siffatto scrivano che è in noi abbia scritto il falso, ne discendono cose contrarie a quelle vere.

ΠΡΟ. Così risulta anche a me; e accetto quanto è stato detto in questo modo.

ΣΟ. Accetta, allora, che anche un altro artigiano si trovi in quel frattempo nelle nostre anime.

ΠΡΟ. Quale?

ΣΟ. Un pittore; il quale, dopo lo scrivano, traccia nell'anima immagini di queste cose che sono state dette.

ΠΡΟ. E come diciamo [che opera] costui, e quando?

ΣΟ. Quando qualcuno, avendo allontanato dalla vista o da qualche altra sensazione le cose che allora<sup>53</sup> erano opiniate e dette<sup>54</sup>, contempla in certo modo

---

<sup>52</sup> *Int.* piaceri e dolori che accompagnano le opinioni: 37e10 μετὰ δόξης (la sensazione è una forma di opinione: **I.2.2**).

<sup>53</sup> τότε: al momento della sensazione.

<sup>54</sup> λεγόμενα e λεχθέντων si riferiscono ai discorsi (λόγοι) che memoria e sensazioni hanno scritto “nelle nostre anime”: alle opinioni (δόξαι) che insorgono a causa del senso. Poco prima (38e1-4) Socrate aveva suggerito che la δόξα è discorso inespreso. La stessa dottrina si trova in *Theat.* (189e4-7) e *Soph.* (263e3-5), dove Socrate dice che διάνοια e διανοεῖσθαι sono un discorso o dialogo silenzioso dell'anima con se stessa; *Soph.* 264b1 aggiunge che l'opinione è “conclusione d'un ragionamento” (διανοίας ἀποτελεύτησις), consistendo (264a1-2) in una silenziosa affermazione (φάσις) o negazione (ἀπόφασις). Gli oggetti d'opinione sono perciò λεγόμενα oltre che δοξαζόμενα; e il λέγει ο δοξάζειν qui in gioco, prodotta dalla sensazione (δόξα δι' αἰσθήσεως), è la φ.ία di *Soph.* 264a6.

in se stesso le immagini delle cose dette e opiniate<sup>55</sup>. O non è questo che accade, dentro di noi?

Nell'atto di sensazione opiniamo; la μνήμη registra questa opinione; al contempo, un'altra facoltà crea immagini (εἰκόνας 39b8) delle cose esperite dal senso e registrate dalla memoria. Il *Filebo* scinde la memoria di *Theæt.* 191c8-d7 in due abilità: quella di registrare proposizionalmente e quella di produrre copie sensoriali<sup>56</sup> dell'esperienza sensoria diretta. La verità delle immagini dipende da quella delle opinioni da cui sono discese:

---

<sup>55</sup> Contempla le immagini degli oggetti sensibilmente esperiti su cui, al momento della sensazione, verteva l'opinione generata dalla sensazione, cioè la φ.ία.

<sup>56</sup> Che le εἰκόνας siano copie sensoriali è ovvio dall'opposizione tra scrivano e pittore, oltre che dal fatto che εἰκών sostituisce εἶδωλον di *Theæt.* 191d7. Le occorrenze platoniche di εἰκών (per l'elenco, cf. Brandwood 1976) si possono dividere in quattro classi. (1) Una cosa è εἰκών di un'altra se produce un effetto simile sui sensi: *Rp.* 402b5, c6, 509e1, 1, 510e3, 3 ombre e riflessi; *Phaed.* 99e1 studiare le eclissi guardando le immagini specchiate nell'acqua; *Tim.* 71b il fegato rispecchia (letteralmente) i pensieri dell'intelletto; *Soph.* 236a8, c3, *Phædr.* 235d9 statua; *Prot.* 312d3, *Men.* 80c5, *Rp.* 401b5, 8, *Criti.* 116e5, *Leg.* 669a7, b2, 7, 8, 931a1, immagini artistiche; *Leg.* 935e5 imitazione teatrale; *Phil.* 49c3 immagini di prepotenti; *Soph.* 241e3 immagini false; *Crat.* 424e3, 430c3, e5, 431c11, 12, d5, 6, 432b2, 4, 6, c4, 7, 8, d1, 2, 2, 433c5, 439a3, 7, b1 il nome immagine della cosa nella teoria rappresentativa ingenua del linguaggio; *Phil.* 39b8, c1, 4 il pittore che è nell'anima fa immagini delle cose dette; 100a2 trattare le cose con la logica non è allontanarsi dalla realtà come il riflesso si allontana dall'originale; nell'uso 1 εἰκών è prossimo a εἶδωλον (**II.1.11**). (2) Una cosa è εἰκών di un'altra se le è isomorfa: *Soph.* 235d-236e la corretta figurazione riproduce le proporzioni della cosa originale; *Rp.* 509a9 il Sole è immagine del Bene in quanto la loro relazione con gli altri membri delle rispettive proporzioni è identica; 510b4, 8, 511a6 icone sensibili utili a indagar gli intelligibili; *Phædr.* 250b4 la realtà sensibile è immagine della intelligibile; *Tim.* 29b3, c2, 92c7, *Leg.* 897e1, 5 il mondo immagine dell'eterno animale; *Leg.* 898b3 i moti variegati sono immagine di una totale mancanza d'intelletto; *Tim.* 29b2, 37d5, 7 il tempo immagine visibile dell'eternità; *Leg.* 668c7, 669b7 è impossibile valutare la correttezza di un'immagine senza conoscer l'originale; *Phaed.* 87b3, d3 discorsi di forma logica simile; *Crat.* 400c7 il corpo è simile a una prigione: sta all'anima come la prigione all'uomo. (3) Una cosa è εἰκών di un'altra perché dotata di riferimento a essa, e ne imita la realtà senza uguagliarla: *Soph.* 240b11, 13 l'εἰκών qua tale; 260c8 se ente e non ente si intrecciano tutto si riempie "di sembianze, immagini e



ΣΩ. Οὐκ οὖν αἱ μὲν τῶν ἀληθῶν δοξῶν καὶ λόγων εἰκόνες ἀληθεῖς, αἱ δὲ τῶν ψευδῶν ψευδεῖς;

SO. E dunque le immagini delle opinioni e dei discorsi veri sono vere, quelle dei falsi sono false?

Per Platone alla memoria proposizionale si associa (senza identificarsi con essa) una facoltà che crea immagini delle cose esperite nella sensazione e registrate dalla memoria. Tali immagini sono apertamente caratterizzate come riproduzioni dell'aspetto sensibile delle cose esterne: corrispondono ai

---

apparenza" (εἰδῶλον τε καὶ εἰκῶν ἤδη καὶ φαντασίας); 264c12 se non esiste il falso non può esistere εἰκῶν; *Tim.* 52c2 l'umbratile realtà che spetta in quanto εἰκόνες alla cose realizzate nella χώρα; *Leg.* 867a2, 7, b3 chi uccide senza premeditazione somiglia a un assassinio involontario (che però non esiste); *Leg.* 836e2 un omosessuale è immagine di una donna. (4) Finzione creata dal discorso a somiglianza di cose reali: *Pol.* 297e8 pilota e timoniere come immagini del politico; 309b5 paragone tra il carattere umano e ordito e trama del tessuto; *Symp.* 215a5, 6 Socrate è come un Sileno; *Gorg.* 493d5 l'incontinente è come un vaso forato; 517d6 il politico che si adopera solo a soddisfare i bisogni materiali del popolo è come un suo servo; *Men.* 72a8 la pluralità delle definizioni è come uno sciame; *Rp.* 401b2, *Leg.* 655b5, 669b2, 8 poesia e arte producono immagini; *Rp.* 375d5 il custode ideale è un'immagine da usar come punto di riferimento; 487e5, 6, 488a1 Socrate chiede di esprimersi con un'immagine; 489a5, 10 la nave allegoria della città; 515a4, 517a8, d1 il racconto sugli incatenati nella caverna è un'immagine della nostra condizione; 531b4, 6 rappresentazione parodistica di cattivi musicisti; 533a3 una volta abbandonata l'immagine *ficta*, chi non è ferrato nella dialettica non se la cava; 538c5 il ragazzo che abbandona il padre per il sofista è immagine di quel che ora accade in Grecia; 588b10, d10 l'anima piena di vizi assomigliata a una fiera composita; *Tim.* 26d la città prediluviana funge da immagine della nostra; *Leg.* 644c1 ragione e sentimento sono come due consiglieri di carattere opposto; 906e8 gli dèi non sono come cani abbindolati dai lupi; 969b7 l'unione della testa e dell'intelletto come immagine del custode ideale; nell'uso 4 εἰκῶν si avvicina molto alla nostra idea di *immagine simbolica*. Il senso 4 è fuori questione per le immagini create dal pittore; Platone usa i sensi 2-3 per descriver la dipendenza di un piano di realtà da un altro (p.es. Idee-mondo sensibile); per le immagini il rapporto è quello con le realtà esterne *qua* sensibili, e il rapporto di un'immagine con la realtà *qua* sensibile è l'imitazione della sua *facies* sensibile: per l'εἰκῶν di cose sensibili i sensi 2-3 si riducono all'1. Il passaggio da εἶδωλον in *Theæt.* 191d7 a εἰκῶν in *Phil.* 39b8 non indica un'apertura a immagini mnemoniche non somiglianti, poiché in *Phil.* 39b8 εἰκῶν ha senso 1 (εἶδωλον).

φ.ματα di Ar., che inoltre riconoscerebbe nel pittore dell'anima la propria φ.ία. Per Platone, circa Ἰείκων, non c'è problema di riferimento: il riferimento dell'εἰκὼν dipende da quello della memoria proposizionale, caso particolare di riferimento linguistico. Platone riduce il riferimento sensoriale al linguistico: ricordar è usare appropriatamente dei tempi passati del verbo.

Tale strategia esplicativa è preclusa ad Ar.: se vuol garantire la memoria alle fiere (5.3 450a12-19), la teoria non può chiamare in causa l'opinione.

### 7.3 La soluzione aristotelica

*Mem.* 450b20-25 muove finalmente alla soluzione del problema:

ἢ ἔστιν ὡς ἐνδέχεται καὶ συμβαίνειν τοῦτο; οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῶον καὶ ζῶόν ἐστι καὶ εἰκὼν, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν ἀμφοῖν, καὶ ἔστι θεωρεῖν καὶ ὡς ζῶον καὶ ὡς εἰκόνα, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλου φάντασμα<sup>57</sup>.

Oppure si dà che sia possibile anche che accada ciò [*int.* quanto segue]? Come infatti la figura dipinta nel quadro è sia figura sia immagine<sup>58</sup>, e questa stessa e unica cosa è ambedue (ma l'essere non è identico per le due) ed è possibile considerarla e come figura e come immagine, così anche il φ.μα in noi si deve giudicare che esista e di per sé e come φ.μα di altro.

Il φ.μα, trascorsa la sensazione originaria, acquisisce vita indipendente: è persa la contemporaneità tra α.μα e α.τόν che fa dell'α.μα il correlato fedele dell'α.τόν<sup>59</sup>. L'α.μα ha ancora però il riferimento all'α.τόν<sup>60</sup>, proprio perché ne è originato; onde lo si può in linea di principio considerare in due modi:

---

<sup>57</sup> Freudenthal (seguito da Ross) espunge φάντασμα, che va comunque sottinteso per il senso: tanto vale, mantenerlo.

<sup>58</sup> ζῶον è “figura”, non “animale”, altrimenti la scelta indicata da Ar. sarebbe tra vedere la macchia sul muro come cane o come immagine di cane; ma se il vederla come immagine di cane corrisponde al considerare il φ.μα come immagine della cosa, a cosa corrisponde il vederlo come cane? Allo scambiare il φ.μα per la cosa, come nei sogni se il δοκοῦν è inibito (II.8.1)? Forse; ma *Mem.* 450a29-30 parla d'uno ζωγράφημα (6.1), “raffigurazione”: il parallelo impone di tradurre ζῶον con “figura” (*contra* Wedin 1988, p. 140).

<sup>59</sup> E ciò anche a prescindere da eventuali mutamenti dell'α.μα per cause organiche (II.7).

ἢ μὲν οὖν καθ' αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστίν, ἢ δ' ἄλλου, οἶον εἰκῶν καὶ μνημόνευμα. (450b25-27)

In quanto dunque [il φ.μα] è di per sé, è idea<sup>61</sup> o φ.μα, in quanto [è] d'altro, è come una figura ed [è] μν.μα.

Il secondo dei due modi di considerar il φ.μα può realizzarsi solo se ne rintracciamo un riferimento: rintracciare il riferimento è compito del κύριον (II.8.1). Se del φ.μα non si coglie un riferimento si può solo riconoscerne la non pertinenza all'attuale contesto percettivo (II.8.3). In quanto invece il φ.μα ha un riferimento a qualcosa, ne è immagine<sup>62</sup>. 450b27-451a2:

ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῆ ἡ κίνησις αὐτοῦ, ἂν μὲν ἦ καθ' αὐτό ἐστι, ταύτη αἰσθάνεται ἢ ψυχὴ αὐτοῦ, οἶον νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν· ἂν δ' ἦ ἄλλου καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ καὶ, μὴ ἑωρακῶς τὸν Κορίσκον, ὡς Κορίσκου, ἐνταυθά τε ἄλλο τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης καὶ ὅταν ὡς ζῶον γεγραμμένον θεωρῆ, ἔν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίγνεται<sup>63</sup> ὥσπερ νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ, ὅτι εἰκῶν, μνημόνευμα.

Onde anche [accade che], quando si attiva il suo moto<sup>64</sup>, se è in quanto se stesso, così lo sente l'anima, e appare venire come idea o φ.μα; se invece [è] in quanto [è] d'altro e, come nel dipinto, lo si considera come immagine, e, senza star vedendo Corisco, come di Corisco, allora la situazione di questa

---

<sup>60</sup> Riferimento che può perdere: divenuto φ.μα, può perdere potere causale, contenuto intenzionale, identità, forma unendosi ad altri φ.ματα (*Ins.* 461a8-11: II.7.1, III.4.9 I). Se il riferimento è perduto, è impossibile ricordare: le persone molto giovani o vecchissime sono smemorate “a causa del movimento” della sostanza corporea (ἀμνήμονες διὰ τὴν κίνησιν 453b5) che in *Ins.* 461a8-12 spiega il confondersi dei φ.ματα tra loro (II.7.1).

<sup>61</sup> Nel caso della memoria di νοητά, il φ.μα ha in sé come elemento ineliminabile il riferimento al νοητόν: il νόημα è parte, in questo caso, del φ.μα (5.1, 5.3).

<sup>62</sup> King *ad* 450b22-25: “Diese Differentierung ist nicht begründet in der Art und Weise, wie sich die Vorstellung dem Lebewesen gibt, etwa phänomenal als Vorstellung bzw. Gedächtnisvorstellung, sondern vielmehr in der jeweiligen Art und Weise, die Vorstellung zu nehmen”; p. 32: “Das Gedächtnis ist nicht das Behalten [*cioè*: la φ.ία] selbst, sondern eine Verwendung von diesem Behaltenen”.

<sup>63</sup> Cf. I.3.7 Γ 3, 428a2 γίγνεσθαι, I.4 429a2 γιγνομένη, III.4.8 *Ins.* 460b29 γινόμεναι.

<sup>64</sup> L'alterazione percettiva in cui il φ.μα consiste, che si attiva giungendo al cuore: II.7.

considerazione è altra da quando lo si consideri come [mera] figura dipinta: nell'anima questo viene come mera idea; quello invece [che viene] come li<sup>65</sup>, poiché è immagine, [è] ricordo.

Il riferimento non è dunque esplicito, nel φ.μα<sup>66</sup>. In che modo lo diventa? Grazie all'ordine imposto alle esperienze dalla sensazione del tempo<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> *Int.* nel primo corno dell'alternativa circa i modi di guardare il ritratto di Corisco.

<sup>66</sup> Sorabji nota (1972, p. 8): il μν.μα “is described as an imprint not of the sense-object, but of one's sense-image (*aisthêma*)”. Tradurre α.μα con “sense-image” è indivisibile: “image” ha in sé l'idea di riferimento esplicito a qualcosa di cui è immagine, ed equivale a εἰκῶν; in α.μα leggiamo solo il fatto d'esser prodotto dal senso, di riferirsi causalmente (III.2) all'α.τόν: tale riferimento è implicito, perché un riferimento esplicito dovrebbe aver luogo confrontando α.μα e α.τόν; per confrontarlo con l'α.μα, si dovrebbe cogliere l'α.τόν indipendentemente dall'α.μα. Ma come si avrà accesso all'α.τόν se non con l'α.μα? Che Sorabji confonda riferimento esplicito e implicito è chiaro dalla sua obiezione alla necessità di un φ.μα della cosa da ricordare, da usare come εἰκῶν: perché per ricordare Carlo dovrei aver bisogno di un εἰκῶν di Carlo? “we are likely to protest that the copy of the man himself can be bypassed, and that the copy of the moustache is sufficient” (p. 4). Ma se in gioco è il φ.μα del baffo di Carlo, non ricordo Carlo bensì il suo baffo: si può pensare a Carlo a partir dal suo baffo, poiché il φ.μα del baffo di Carlo può, in un animale linguistico, risvegliar il νόημα della locuzione “baffo di Carlo”, che ha in sé il nome “Carlo” il cui φ.μα uditivo può sostituire un φ.μα di Carlo, appunto perché è φ.μα di un nome proprio, di un carattere della persona che (per la struttura del linguaggio) essa non condivide con altre cose; ma perché il cane di Carlo ricordi Carlo (viva un atto sensorio esplicitamente riferito a Carlo assente) solo requisito del φ.μα, visto che non ne fa parte la percezione del tempo trascorso dall'α.σις originaria, è che distingue Carlo dalle altre cose rilevanti per i fini vitali del cane (III.5.7); tale φ.μα può essere il diretto discendente dell'α.μα del baffo di Carlo (o più probabilmente del suo odore): ma allora il cane non distingue tra Carlo e il suo baffo, poiché il φ.μα che li identifica è lo stesso; se invece il cane ha due φ.ματα, uno per Carlo l'altro per il baffo, il φ.μα del baffo dà luogo al ricordo del baffo di Carlo e non di Carlo.

<sup>67</sup> Verbeke 1985, p. 370: “La mémoire implique donc toujours que l'antérieur soit connu comme antérieur, c'est-à-dire non seulement comme différent du présent, mais comme précédant ce qui est actuel dans la succession ininterrompue des antériorités et postériorités”. Meno precisa Taormina 2002, p. 59: “la mémoire se sert de la dimension temporelle pour mettre de l'ordre dans le données qu'elle conserve de façon stable et qui, sans cet ordre, ne seraient pas lisibles”; in realtà non è la memoria a servirsi della percezione del tempo per ordinare i dati sensoriali: piuttosto, questo ordinamento stesso è

Ovvio portato del fatto che il riferimento non sia intrinseco al φ.μα è che può capitare di doversi sforzare per rintracciarlo, e anche di errare<sup>68</sup>:

καὶ διὰ τοῦτο ἐνίοτ' οὐκ ἴσμεν, ἐγγινομένων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ τοιούτων κινήσεων ἀπὸ τοῦ αἰσθῆσθαι πρότερον, εἰ κατὰ τὸ ἡσθῆσθαι συμβαίνει, καὶ εἰ ἔστι μνήμη ἢ οὐ, διστάζομεν· ὅτε δὲ συμβαίνει ἐννοῆσαι καὶ ἐναμνησθῆναι ὅτι ἠκούσαμεν τι πρότερον ἢ εἶδομεν· τοῦτο δὲ συμβαίνει, ὅταν θεωρῶν ὡς αὐτὸ μεταβάλλῃ καὶ θεωρῇ ὡς ἄλλου. (451a2-8)

E perciò talora non sappiamo, venendo a noi nell'anima siffatti moti a causa dell'aver sentito in precedenza, se ciò accade in accordo<sup>69</sup> con l'aver sentito: e dubitiamo se si tratta di memoria o no; talora invece accade di accorgersi e di rammemorare che udimmo o vedemmo qualcosa in precedenza: e ciò accade qualora, considerando [il φ.μα] come se stesso, si muti [atteggiamento] e lo si consideri come [φ.μα] d'altro.

Il φ.μα si attiva e il δοκοῦν lo riconosce come φ.μα senza però riferirlo a un'occasione passata da cui si sarebbe originato<sup>70</sup>: allora il φ.μα è colto come mero φ.μα; se è riferito a un'occasione passata è colto come εἰκῶν<sup>71</sup> o

---

presupposto indispensabile della memoria (3.1 449b28-29); Taormina stessa nota (p. 58): “le passage de l'image en soi à la copie est possible grâce à la perception du temps” . Ferrarin 2005, p. 105: “the image [int. il φ.μα] we envision now is regarded as a likeness precisely because of our consciousness of its temporal connotation”. King 2004, p. 51: “Die Zeitbestimmung besitzt dann eine Art indexikalische oder demonstrative Funktion, nämlich aus der Perspektive des Erkennenden diese eine Erfahrung zu markieren”.

<sup>68</sup> 451a10-11 τὰ γὰρ φαντάσματα ἔλεγον ὡς γενόμενα καὶ ὡς μνημονεύοντες: Antiferonte d'Oreo e altri estatici “riferivano le apparizioni come cose [realmente] accadute e come se [le] ricordassero”. Antiferonte a quanto pare era soggetto ad allucinazioni. Scambiare immaginazioni per ricordi è possibile anche in stati non patologici: tutti ne abbiamo fatto esperienza, una volta o l'altra.

<sup>69</sup> King *ad loc.*: “Die Vorstellung muss ‘gemäß (κατά) der vergangenen Wahrnehmung’ sein. Dies kann nicht nur bedeuten ‘als Ergebnis des Wahrgenommenhabens’, sondern muss eine Ähnlichkeit einschließen”.

<sup>70</sup> Sorabji 1972, p. 12 sostiene che il μν.μα si distingue dal mero φ.μα per la sua storia causale; io direi: per la possibilità, da parte del possessore, di rintracciarne la storia causale.

<sup>71</sup> King 2004, p. 43: “Diese kausale Bindung kann als Ähnlichkeit verstanden werden”. Cf. anche p. 44, p. 53: “Ferner wird die von der Wahrnehmung zurückbleibende Vorstellung

μν.μα (ricordo)<sup>72</sup>. Attribuendo la μνήμη al δοκοῦν, Ar. non ammette μνημαὶ inconscie<sup>73</sup>. Il riferimento può essere spontaneo, o anche volontario: quando, con la reminiscenza, recuperiamo l'occasione in cui il φ.μα si è originato<sup>74</sup>.

---

so verstanden, dass sie explizit auf die Wahrnehmung der Sache bezogen wird, indem sie zeitlich zu dieser in Verbindung gesetzt wird". Così anche Beare [1906] 1992, p. 312.

Schachter [1996] 2001: "la capacità di distinguere la memoria dall'immaginazione s'impertina sul richiamo dell'informazione d'origine" (p. 115).

<sup>72</sup> Così Alex., *de an.* 69, 17-19. Sorabji (1972, pp. 10-11) crede che la necessità del riferimento al passato (cioè il cardine della teoria di Ar. sulla memoria) susciti difficoltà di cui Ar. non si sarebbe accorto: "The doubt as to whether one is remembering may take the form of uncertainty as to whether one should regard one's image [*int.* φ.μα] as a copy [*int.* εἰκῶν]. [...] it looks as if the reason for the doubt is that one is not sure whether one's image is 'in accordance with' a previous perception. One would suppose that in many cases, even if not in all, these uncertainties would prevent a man from regarding his image as a copy, or from saying in his soul that he encountered the imaged thing before [...] In such cases the doubt will then supply its own answer, namely that he is not remembering. At the same time, the doubt may constitute the only barrier to remembering. By simply setting it aside, he can, provided the other conditions are fulfilled, meet all Aristotle's conditions for remembering. [...] It seems improbable that Aristotle saw and accepted these surprising consequences" (*ad 451a3*). Sorabji vede la differenza tra φ.μα e μν.μα nel riferimento al passato; ma non vede che esso non è proposizionale, opinativo; è invece proprio con la parte razionale dell'anima che dubito se il φ.μα ora attivo in me è o no disceso da una trascorsa esperienza, forse perché la ragione trova implausibile ciò che il senso porge come μν.τόν: se mi risolvo per il sì, la ragione ratifica il verdetto del senso; se per il no, giudicherò razionalmente d'avere falsi ricordi. Cosa c'è di paradossale in questo? Fuori luogo anche la conclusione che Sorabji trae dalla teoria di Ar.: "Indeed, it may be enough if he will regard his image as a copy, and say the right things in the soul, simply by way of experiment, or on the basis of evidence or testimony"; ma se qualcuno, avendo immaginato un drago, si persuade di averlo visto (esempi in Schachter [1996] 2001, pp. 103 ss.), il φ.μα del drago che egli si plasma non ha relazione causale con alcun α.μα di drago precedente, e manca un elemento essenziale perché si dia memoria nel senso inteso da Ar: *Mem.* 452b24-26 ἂν δ' οἴηται μὴ ποιῶν [*int.* τῇ μνήμῃ ἐνεργεῖν: cf. 24], οἴεται μνημονεύειν· οὐθὲν γὰρ κωλύει διαψευσθῆναί τινα καὶ δοκεῖν μνημονεύειν μὴ μνημονεύοντα ("se poi pensa [d'attivarsi con la memoria] senza farlo, crede di ricordare: nulla infatti impedisce che qualcuno sia in errore e ritenga di ricordare non ricordando"). Al mancato riconoscimento della postulazione da parte di Ar. d'un κρίνειν sensorio (**III.2.7**) e

## 8. La definizione della memoria. Conclusioni

L'α.μα ο φ.μα può esser trattato da un percipiente in tre modi: scambiato per la cosa, come nei sogni, nelle allucinazioni, negli errori percettivi di cui siamo preda (II); distinto dalla cosa e riconosciuto come φ.μα, come quando ci accorgiamo di sognare (II.6.3 459a6-8); distinto dalla cosa e riferito a essa come suo α.μα/φ.μα, acquisito in una sensazione presente (sensazione di sentire: IV.4.2) o passata (ricordo). Perché si ricordi, l'α.τόν ο il νοητόν, non basta l'occorrere di un φ.μα relativo a episodi della mia vita in cui lo conobbi o lo sentii: alla φ.ία deve unirsi la percezione del tempo passato (1.1)<sup>75</sup>. La φ.ία è materia del ricordare, non il ricordare stesso.

---

di un uso allargato dei *verba dicendi* per esprimerlo (cf. Γ 2, 426b21 λέγει: III.4.2), è dovuto l'errore di Sorabji (p. 10) che crede l'attribuzione della memoria ad animali diversi dall'uomo in contraddizione con la caratterizzazione del ricordare come "dire" (1.1 449b23 λέγει) nell'anima che si è incontrato qualcosa prima: "it is rather hard to square this last requirement [*int.* che il ricordante si dica di aver già incontrato la cosa] with Aristotle's claim (450a15-16) that memory can belong to animals which lack judgement". Il suo disorientamento è condiviso da Annas 1992: "What is it to say in one's soul? [...] Surely Aristotle does not mean to ascribe to animals the kind of rational thought that can in humans be described as inner speech. This remains an unsolved problem" (pp. 302-303).

<sup>73</sup> 452b26-27 ενεργοῦντα δὲ τῆ μνήμη μὴ οἴεσθαι ἀλλὰ λαιθάνειν μνημονεύον οὐκ ἔστιν: "che chi è attivo con la memoria non ci pensi, ma gli sfugga di ricordare, non è possibile". Molte di quelle che noi chiamiamo "ricordi" sono per Ar. mere φ.ίαι.

<sup>74</sup> 453a10-12 "infatti il rammemorante conclude che in precedenza vide o udi o esperi un che di simile [*int.* una sensazione]" ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος. Ciò smentisce Annas 1992: "a sense of time (by which he presumably means a sense that time has passed) is required only for personal memory" (p. 303), memoria personale da cui Annas esclude l'ἀνάμνησις.

<sup>75</sup> Il riferimento può essere più o meno preciso: ἡ δὲ του χρόνου [*int.* κίνησις: cf. 23] διττή ἐστιν: ὅτε μὲν γὰρ μέτρῳ οὐ μέμνηται αὐτό [lezione di E: Ross app.], ὅλον ὅτι τρίτη ἡμέρα ὁδήποτε ἐποίησεν, ὅτε δὲ καὶ μέτρῳ· ἀλλὰ μέμνηται καὶ ἐὰν μὴ μέτρῳ. εἰώθασι δὲ λέγειν ὅτι μέμνηται μὲν, ποτε μέντοι οὐκ ἴσασιν, ὅταν

τί μὲν οὖν ἔστι μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὗ φάντασμα, ἕξις (451a14-16)

circa dunque cos'è la memoria e il ricordare, si è detto che è disposizione<sup>76</sup> di un φ.μα come immagine di ciò di cui è φ.μα.

Ricordare è riconoscere un φ.μα come causato da un'esperienza passata, dunque come riferibile a essa e utilizzabile come suo segno nell'ambito di una serie più o meno articolata di φ.μα che rappresentano la mia vita<sup>77</sup>. La μνήμη è bifronte: si riferisce all'esperienza passata; ma solo riscontrando che *questo* φ.μα non corrisponde ad alcunché di attuale nell'ambiente e risale invece a *quell'*esperienza; essa è discriminazione sensoria circa un φ.μα: riconoscimento del φ.μα come φ.ματα della cosa. Cognizione di come io sia giunto a vivere come vivo e a esser ciò che sono, essa ha per Ar. il ruolo da noi attribuito all'autocoscienza personale<sup>78</sup>.

---

μὴ γνωρίζωσι τοῦ πότε τὸ ποσὸν μέτρῳ (“quello [*int.* il moto percettivo] del tempo è di due tipi: talora infatti non si ricorda la cosa [cf. πράγματος 28] secondo misura (p.es. [si ricorda] che nel terzo giorno fece qualcosa); talora invece anche secondo misura; ma si ricorda anche qualora non [lo si faccia] secondo misura; e si usa dire che si ricorda si [qualcosa], ma non sanno quando [avvenne], quando non conoscano la quantità del quando secondo misura” 452b29-453a4). Indicare la quantità del *quando* secondo misura è saper indicare, in base a un'unità di misura, la durata trascorsa finora dall'evento da ricordare (si ricordi che il tempo è numero: **2, 3.1.2**); ricordare “non secondo misura” è esser consci che qualcosa è accaduto prima di ora, in una certa relazione con una sequenza di eventi passati (se p.es. dico “nel terzo giorno dall'esame conoschemmo i risultati”), ma non si sa collocar il punto di riferimento (l'esame) nella propria biografia (terzo o quarto anno di università?), dunque neppure l'evento successivo. Ross: “sometimes one remembers an event but does not date it right, sometimes one gets even the date right” (*ad b28*); King: “Die Möglichkeit, die Vorstellung auf eine einzelne Erfahrung zu beziehen, bleibt auch ohne gemessene Datierung bestehen, solange die Erfahrung mit Bezug auf andere Erfahrungen zeitlich eingeordnet werden kann” (*ad 453a2-4*).

<sup>76</sup> Per il valore che attribuisco a “disposizione” come resa di ἕξις, cf. **6.1**.

<sup>77</sup> Cf. le osservazioni di Schachter sui suoi casi clinici: i pazienti con difficoltà a ritenere la fonte d'informazione hanno anche difficoltà con la cronologia ([1996] 2001, p. 118).

<sup>78</sup> Benché il concetto di μνήμη sia in Ar. molto più ristretto del nostro di memoria, è indubbio che riguardi una funzione tra le più cruciali: si tratta della cognizione che ciascuno



---

ha di come è divenuto ciò che si trova a essere, niente meno. Di Μνημοσύνη Esiodo fa la madre delle Muse (*Th.* 54), custodi del canto rivelatore dell'Origine delle cose (104 ss.). Nel microcosmo che ciascun essere senziente è, la μνήμη svolge per Ar. la stessa funzione.

# VI

## LA TEORIA DI ARISTOTELE SULLA COGNIZIONE PRERAZIONALE: UNO SGUARDO D'INSIEME

### 0. Proposito

**0.0** Un capitolo finale non è la sede adatta per addurre nuovo materiale e proporre nuove speculazioni. Riassumerò qui, sia pur articolatamente, i risultati dei capitoli **I-IV** dandone una sinossi; al contempo sottolineando dei punti che, come non pertinenti alla discussione delle singole funzioni cui i capitoli **I-V** erano dedicati, ho lasciato in ombra o relegato nelle note.

**0.1** Il primo dato a emergere, è l'unità e coerenza del *corpus* psicologico, almeno per quel che concerne la trattazione dell'*α.κόν*. L'assunzione di tale unità, che ho usato fin dal principio come ipotesi di lavoro, sottesa alla mia pratica costante di integrar dati di *An.* con quelli di *PN.*, risulta a mio avviso confermata dall'uso, da parte di Ar., della nozione di *φ.ία* elaborata in Γ 3 per spiegare le funzioni cognitive che, più complesse della mera sensazione di *qualia*, non spettano comunque alla facoltà noetica. In alcuni casi (p.es. memoria ed errore percettivo) l'uso è esplicito. In altri (*α.σις* complessa e discriminazione percettiva) metter in gioco la *φ.ία* permette di ricostruire la teoria di Ar. su questi temi in modo assai più coeso, economico ed elegante di quanto sarebbe possibile senza. *An.* e *PN.* sono una trattazione unitaria: *PN.* risolve vari problemi lasciati sospesi in *An.* usando la nozione di *φ.ία*.

**0.2** Tutto ciò non implica che Ar. scrisse i trattati del *corpus* psicologico nell'ordine in cui ci sono pervenuti. Il risultato finale è un tutto coeso, ma non è detto che la sua stesura non sia stata segnata da ripensamenti e correzioni; anzi, proprio perché *An.* e *PN.* è un tutto coeso, è possibile che vi sia stata una retroazione di *PN.* su *An.*: man mano che emergevano problemi particolari, da affrontare nei trattatelli, Ar. può aver modificato l'impianto generale della sua psicologia, appunto per affrontarli. Posto che *Sens.*, *Mem.*, *SV.+Ins.+Div.* devono seguire *An.*<sup>1</sup>, non mi pare vi sia motivo per scegliere un ordine piuttosto che un altro in cui leggere le tre trattazioni menzionate: sono tre complementi al trattato principale, ciascuno dei quali propone aggiunte coordinate, non subordinate, l'una all'altra. Credo sia dunque indecidibile su base dottrinale la questione se l'ordine dei *PN.* sia stato scelto da Ar. stesso o da qualche suo successore alla guida del Liceo<sup>2</sup>.

## 1. La sensazione elementare

### 1.1 *Il metodo di Aristotele*

Nella trattazione dell'*α.κόν* di *An.* e *PN.* troviamo i tratti più tipici del metodo scientifico di Ar. Il punto di partenza è un *λεγόμενον*: vi sono cose che normalmente, nel parlare quotidiano, diciamo di “sentire” (B 6, 418a8: **III.1.1**); l'uso linguistico determina l'estensione dell'*explanandum*. Poi usa strumenti dialettici<sup>3</sup> per distinguere nell'estensione dell'*explanandum* ciò di cui la teoria deve dar conto immediatamente, e ciò di cui si può dar conto in maniera derivata: alcune cose sono sentite più direttamente di altre; è della

---

<sup>1</sup> Cf. *Sens.* 1, 436a1-17.

<sup>2</sup> Non condivido dunque – per quanto riguarda l'ordine interno a *PN.* – la sicurezza di Kahn [1966] 1979, p. 4 circa il fatto che Ar. stesso istituì l'ordine del *corpus*. La condivido invece circa il fatto che *An.* preceda *PN.*; così come condivido l'altra sua assunzione: “I assume [...] that its significance is primarily systematic or expository, not chronological”.

<sup>3</sup> Distinzione tra *καθ' αὐτό* e *κατὰ συμβεβηκός*, tra *ἴδιον* e *κοινόν*.

relazione intrattenuta con esse che una teoria della sensazione deve in primo luogo dar conto: la teoria sarà tanto più efficace, quanto meglio si saprà derivarne una spiegazione della relazione che intratteniamo con gli altri α.τά (7). Primo obiettivo di Ar. è dunque spiegare la cognizione dei *qualia* elementari. Una relazione si comprende a partire dai correlativi tra cui vige: per spiegare la α.σις di *qualia* elementari serve un'ipotesi su cosa essi siano e una sulla natura dei nostri sensori; gli α.τά sono definiti in termini (da noi descrivibili come) fisico-chimici (B 7-11), a prescindere dalla sensazione che ne abbiamo<sup>4</sup>; ciò che rende α.τά gli enti materiali è il fatto che possano esistere (ed esistano di fatto) enti che hanno parti formate in modo da subire la loro l'azione secondo una funzionalità che Ar. chiama "medietà" (435a21 μεσότης)<sup>5</sup>. L'ipotesi della μεσότης spiega la relazione tra agente e paziente che è l'azione del sensibile sul senziente: la correlazione di agente e paziente, tra enti materiali in genere e senzienti in particolare, regolata dalla medietà, coincide con ciò che normalmente è detto "sentire (p.es.) rosso o dolce"; le parti strutturate così da funzionare secondo la μεσότης sono i sensori e sono definite (*qua* tali) da tal modo di funzionare<sup>6</sup>; il loro ἔργον (la funzione) è *per se* definita dal tipo di *quale* cui ciascuno reagisce. L'ipotesi fisiologica, parto dell'immaginazione scientifica, spiega l'*explanandum* che il parlare quotidiano porge, e che la dialettica raffina<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Anche se ovviamente tale relazione deve risultare possibile in base alla definizione.

<sup>5</sup> Cf. III.2.4-6 e III.2.9. In base alla mia ricostruzione della teoria della μεσότης, tra descrizione funzionale (sentire) e fisiologica (alterarsi dell'organo) vige identità stretta: descrivere *compiutamente* l'evento nell'organo è descrivere *compiutamente* la α.σις, se il funzionamento dell'organo si può descrivere solo menzionando il suo ruolo nella vita dell'animale, e se quell'evento nell'organo è, per l'animale, sentire. Quindi Ar. non vede il rapporto tra mutamento dell'organo e atto dell'anima come caso particolare del rapporto tra materia e forma, visto che tra materia e forma non vige identità stretta. Il rapporto materia-forma vige tra i piani psicofisiologico e chimico, non tra lo psichico e il fisiologico.

<sup>6</sup> Ciò che definisce un oggetto è la sua funzione: *Pol.* A 2, 1252b33.

<sup>7</sup> Per Burnyeat (1996, p. 152), definiti vista e colore, che la vista subisca dal colore se nulla l'impedisce è verità necessaria, che non richiede spiegazione fisiologica o di altro

## 1.2 *La correlazione tra agente e paziente*

È dunque per l'esistenza di senzienti, enti dotati di medietà sensoria, che esistono i sensibili: per la sua capacità di muovere la vista, il colore, oltre a essere colore, è visibile; sarebbe però colore anche se non fosse visibile<sup>8</sup>:

---

tipo, come l'azione-passione reciproca di caldo e freddo; ciò, perché essenza del colore è muover il diafano: un'essenza è principio esplicativo che non richiede principi ulteriori, onde non sarebbe necessario spiegar perché il colore muove il diafano e con questo l'occhio (p. 153). Ma: (1) essenza del colore è muovere il diafano, non muovere l'occhio (1.2); (2) l'essenza non è sempre un principio irriducibile a principi ulteriori: il triangolo ha essenza, ma va costruito a partire da punto, linea, superficie, e le sue proprietà si dimostrano senza postulati *ad hoc* per esso, ma da quelli generali della geometria piana; (3) questo, perché il triangolo non è ente primo per la geometria, pur se lo è per la scienza dei triangoli che ne assume l'esistenza senza dimostrare che si possa costruire: ugualmente, che si dia anima sensitiva è un postulato per la percettologia ma per la fisica generale non è un dato primo, bensì un *explanandum*. Le forme sensibili per l'Ar. di Burnyeat appaiono a un livello inanalizzabile di descrizione (p. 164): ciò sarà vero per le qualità elementari che, oltre a esser elementari, sono tangibili in virtù dell'esistenza di animali; ma è falso per il senso, la cui esistenza le rende *α.τά* (1.2). Johansen 1997, il cui obiettivo dichiarato è difendere Burnyeat, afferma che chi nega la sua posizione deve fornire una ricostruzione positiva e non spiritualista della teoria della *μεσότης*. Trovo scorretto da parte sua scaricare sull'avversario l'onere della prova (quasi che la procedura ovvia e normale fosse quella di Burnyeat, per la quale nulla che non sia detto esplicitamente nel testo è attribuibile all'autore: e allora a che serviremmo noi interpreti?). Comunque la mia ricostruzione della teoria della *μεσότης* è positiva e non spiritualista. Per Ar. la materia *remota* dei viventi è la stessa di cui constano le pietre e la si può specificar indipendentemente dal suo ruolo negli *ἔργα* del vivente. Se invece della materia remota prendiamo la prossima è vera la ricostruzione di Everson 1997, p. 9: le condizioni materiali sono non solo necessarie ma anche sufficienti alle sue attività. L'identità tra stati della materia prossima e stati cognitivi che sostengo è *type-type*: a moti nell'organo dello stesso tipo corrispondono atti cognitivi dello stesso tipo. Se però consideriamo l'intero genere animale, visto che diverse specie realizzano la stessa sensazione semplice in organi diversi, l'identità è solo *token-token*.

<sup>8</sup> Muovere il diafano sta al colore come al triangolo l'aver tre lati; muovere l'occhio sta al colore come al triangolo l'essere metà di un rettangolo di base e altezza uguali a quelle del triangolo stesso: se non esistessero rettangoli, i triangoli non avrebbero questa proprietà.

colore è ciò che può muovere il trasparente illuminato (418a31-b2), e vi sarebbero luci, e trasparenti da muovere, anche in assenza di vedenti<sup>9</sup>. Le superfici, per la loro costituzione fisico-chimica, hanno qualità (colori) che si trasmettono al diafano illuminato; i colori hanno la capacità di muovere, mediante il diafano illuminato, l'occhio (visibilità): la visibilità è proprietà della superficie non *per se*, bensì in virtù del fatto che ha un colore<sup>10</sup>.

### 1.3 *L'intenzionalità della sensazione elementare*

Sentire è dunque un intrattenere relazioni causali<sup>11</sup> con qualità del mondo fisico esterne al nostro corpo. La natura della relazione causale che in un dato momento intrattiene, come distinta da altre relazioni causali che potrebbe intrattenere con qualità diverse da quella con cui ora la intrattiene, è definita da quella tale qualità: la biunivocità della relazione tra colori<sub>1</sub> nel mondo e colori<sub>2</sub> nel cuore fa sì che la sensazione sia intrinsecamente intenzionale, fin dal suo livello più elementare. Come *α.τά* primari valgono solo qualità di oggetti materiali<sup>12</sup>; non caratteri fenomenologici<sup>13</sup>: l'*α.σις* è

---

<sup>9</sup> Cf. *Cat.* 7, 8a4-6, dove *αἰσθητόν* (5) è glossato con *πάντα ὅσα ἐστὶν αἰσθητά* (6) e sono addotti a esempi caldo, freddo e sapori. *Se* vi sono occhi su cui agire, risulta accidente proprio del colore l'esser visibile: il poter agire sull'occhio (418a29-31); è accidente *tout-court* l'esser visto attualmente. Se né la visibilità né tanto meno l'esser visto sono essenza del colore è lecito dire, con Ganson, che la natura dei sensibili spiega i loro effetti sul senso, ma non si rivela al senso (1996, p. 282). Per la realtà oggettiva di *α.τά* cf. B 8, 420b11.

<sup>10</sup> E infatti esistono superfici trasparenti, dunque invisibili. Gli *ὑποκείμενα* dei sensi esistono prima della sensazione, il colore non è identico al visibile (cf. anche Θ 8, 1049b24-27 ed Everson 1997 pp. 122-124). Ottimo Ganson 1996, p. 275: *ὑποκείμενα* non sono gli oggetti cui gli *α.τά* elementari ineriscono ma il rosso, il caldo ecc. considerati a prescindere dalla sensazione: cf. *An.* Γ 2, 425b14, 426b8, 10.

<sup>11</sup> *Sens.* 6, 446b10-13 esplicita che, perché li percepisca, gli stati dell'ambiente devono esser causa dei miei. Si può esser in stati cognitivi isomorfi all'ambiente senza sentirli; p.es. nel sognare qualcosa che sta avvenendo realmente (cf. Hom. K 495-497): l'oggetto<sub>2</sub> della mia cognizione corrisponde all'ambiente, ma non ne è causato; dunque non sto percependo l'ambiente bensì il mio *ἐνύπνιον*, che per caso gli è isomorfo.

<sup>12</sup> P.es. tangibili sono i caratteri del corpo in quanto corpo: cf. B 11, 423b27.

apprensione di realtà, non solo di oggetti intenzionali. Perciò le *α.σεις*, anche elementari, hanno valori di verità, e le loro condizioni di verità sono stati del mondo (cf. Everson 2007, p. 20).

#### 1.4 *Sentire: esercitare la propria natura*

In Γ 7 Ar. esamina le conseguenze della sua ipotesi: posto che il senso è quanto detto, in cosa differisce il sentire dal mero alterarsi? In 431a4-7<sup>14</sup> Ar. chiama “moto” due cose: propriamente è moto l’atto dell’incompiuto, l’acquisire una forma che prima non si aveva; ma si può dire “moto” anche un’altra cosa, che sarebbe meglio detta “attività”<sup>15</sup>: l’attivarsi della capacità di qualcosa che è già compiuto (poiché già possiede la forma che è la sua distintiva capacità) e che proprio nell’atto di tale capacità realizza appieno la propria natura, ossia la propria forma; “il che, o non è alterarsi (lo sviluppo è infatti verso se stesso<sup>16</sup> e verso la compiutezza), o è un altro genere di alterazione”<sup>17</sup>. La medietà sensoria è l’*α.κόν*, la forma dell’animale: ricevere

---

<sup>13</sup> *Contra Sorabji* [1974] 1979, p. 54. Se per Ar. la sensazione fosse mera apprensione di oggetti intenzionali, sogni e *after-images* sarebbero casi *standard* di visione. Risultato della *α.σεις* elementare è l’assunzione nel cuore di stati fisici (sensibili<sub>2</sub>) corrispondenti a quelli *fisici* che agiscono sul sensorio. Concordo con Everson 1997, p. 132, secondo cui per Ar. non solo il rosso ma anche il rosso<sub>2</sub> è un ente materiale (stato fisiologico), non mentale.

<sup>14</sup> φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ’ ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἢ δ’ ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα, ἢ τοῦ τετελεσμένου. (“e pare che il sensibile dal sensitivo in potenza [lo] renda in attività: [il sensitivo] infatti non subisce né è alterato. Perciò questa è un’altra specie di moto: infatti il moto era attività dell’incompiuto; mentre l’attività *simpliciter* è un’altra, quella di ciò che è [già] compiuto”).

<sup>15</sup> Le attività sono moti in modo derivato; in modo derivato i veri moti sono attività.

<sup>16</sup> In 417b6 accetto la congettura di Shorey, che da *αὐτό* e *ἑαυτό* dei MSS estrae *αὐτό*.

<sup>17</sup> B 5, 417b6-7: ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. Ar. esplicita l’oscillazione lessicale (dire o non dire il sentire “alterazione”, “moto”?) che in Γ 7 crea oscurità: sentire è un’altra specie di moto o, se moto è atto dell’incompiuto mentre il sentire no, sentire non è moto?

l'azione del rosso con la medietà sensoria è il realizzarsi della sua natura. Invece, per ciò che è blu ricevere il rosso è perdere la qualità *blu*. Una parte dell'animale (una parte di pelle, un punto nel cuore) può perdere nel processo di sensazione un *quale* per acquisirne un altro (divenendo più calda o fredda, o più calda<sub>2</sub> o fredda<sub>2</sub>, rispetto alla μεσότης): ma l'alterazione di quella parte di pelle o di cuore è anche esercizio della natura dell'animale, senza il quale la sua vita rimarrebbe incompiuta. *Metaph.* Θ distingue due tipi di azioni<sup>18</sup>. Alcune hanno limite (πέρας 1048b18), perché non sono fine (τέλος) ma solo dirette al fine (περὶ τὸ τέλος 19): raggiuntolo, l'azione, o meglio<sup>19</sup> il processo (moto: κίνησις 20), termina.

ἐκείνη ἧ<sup>20</sup> ἐνυπάρχει τὸ τέλος,<sup>21</sup> καὶ πράξις. οἷον ὄρα ἅμα καὶ ἑώρακε<sup>22</sup>, καὶ φρωνεῖ καὶ πεφρόνηκε<sup>23</sup>, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται [...]. τούτων δὲ δεῖ<sup>24</sup> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής. (*Metaph.* Θ 6, 1048b22-29)

quella cui è insito il fine, [è] anche azione. Per esempio, al contempo vede e ha visto, e comprende e ha compreso, e pensa e ha pensato; ma non [*int.* al contempo] impara e ha imparato né guarisce ed è guarito [...]. E di queste cose, si deve chiamar le une “moti”, le altre “attività”. Infatti ogni moto è incompiuto.

Si dimagrisce per raggiungere un peso-forma: se questo è raggiunto la cura dimagrante è finita<sup>25</sup>; ciò deriva dalla natura stessa del dimagrire: è impossibile proceder da un peso di 100 Kg verso un peso di 80 Kg, se già ne

<sup>18</sup> Su questa distinzione, cf. Morel 2007, pp. 155-156.

<sup>19</sup> Di nuovo *Ar.* corregge in corsa la propria terminologia: iniziato il periodo con una diairesi delle azioni, lo conclude dicendo che in realtà le ‘azioni’ del primo corno non sono azioni (21) o comunque non sono azioni perfette (22) poiché non sono esse stesse fine (22).

<sup>20</sup> ἐκείνη ἧ è congettura di Bonitz accolta da Ross; i codd. hanno ἐκείνη (Ross, app.).

<sup>21</sup> Inserisco qui una virgola che nel testo di Ross non compare.

<sup>22</sup> καὶ ἑώρακε è integrazione di Bonitz accolta da Ross.

<sup>23</sup> καὶ πεφρόνηκε è integrazione di Bonitz accolta da Ross.

<sup>24</sup> δεῖ è congettura di Bonitz accolta da Ross.

<sup>25</sup> εἰ δὲ μὴ, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι: “se non fosse così, bisognava che a un certo punto cessasse [*int.* l'azione]” (1048b26-27).



peso 80. Ma nulla, nella natura del sentire, mi impedisce, vedendo del rosso, di continuare a vederlo. Se continuo, vedo e insieme ho visto (prima) proprio la stessa cosa che ora continuo a vedere. Ciò accade perché al sentire è intrinseco il suo fine: i processi tendono a uno stato che è diverso dal processo stesso: quando lo stato è raggiunto, il processo è finito; le attività sono fini a se stesse: sono l'attualizzarsi dell'essenza o natura della sostanza che le svolge<sup>26</sup>, e l'atto è il fine.

### 1.5 Il risultato del sentire: l' $\alpha.\mu\alpha$ e il suo riferimento all' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$

Sentire è alterazione, e i risultati di alterazioni sono qualità. Il risultato del sentire è un  $\alpha.\mu\alpha$ : ne risulta che un  $\alpha.\mu\alpha$  è una qualità, alla stessa stregua della bianchezza o della grammatica; da un esame dei tipi di qualità descritti in *Cat.* 8 e *Metaph.*  $\Delta$  14, credo che  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  rientrino nel tipo descritto in *Cat.* 8, 8b26 ss.: un  $\alpha.\mu\alpha$  o  $\phi.\mu\alpha$  elementare (p.es. blu<sub>2</sub>) è abito o disposizione a sentire<sub>2</sub> un oggetto (p.es. blu), abito, disposizione a che il cuore si qualifichi corrispondentemente a un sensibile<sub>1</sub> esterno<sup>27</sup> piuttosto che a un altro<sup>28</sup>. Tale disposizione si attualizza non appena l' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  esterno ha qualificato il cuore (**III.2.5**), e resta latente, nel sangue (**II.7**), finché non torna al cuore producendo  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (assente l' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$ ) o contribuendo all' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa (**III.5.4**) o a un ricordo (**V.5**). L' $\alpha.\mu\alpha$  elementare è uno stato organico che, in virtù del corrispondere a una qualità ambientale nell'ambito d'una corrispondenza sistematica stabilita dalla  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  della specie animale in questione, funge da dato informativo circa quella tal qualità<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Metaph.*  $\Theta$  8 1050a10-11.

<sup>27</sup> Vallortigara 2000: “il concetto di rappresentazione [...] dovrebbe essere inteso con lo stesso significato che ha in matematica: [...] isomorfismo funzionale tra sistemi differenti. [...]. [...] una rappresentazione mentale è un isomorfismo tra certi processi nel cervello e certi aspetti dell'ambiente” (p. 193).

<sup>28</sup> Prima d'aver sentito alcunché, l'animale è invece *imparzialmente* disposto a sentire, in virtù della sua costituzione organica, qualsiasi sensibile cui i suoi sensori siano adattati.

<sup>29</sup> Wedin 1988, p. 41: “a perceptual state [ $\alpha.\mu\alpha$ ] is just a certain state of such a sensory organ”. Subito dopo però Wedin aggiunge che “Aristotle thinks of the perceptual state [...]

### 1.6 Corollari della teoria

La teoria che attribuisco ad Ar. può dar conto sia di alcune affermazioni di Ar. notoriamente oscure, sia di alcune caratteri della sensazione che ogni teoria su essa deve esser in grado di spiegare. La privatezza della sensazione è spiegata col fatto che le percezioni di un  $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  da parte di due animali sono numericamente diverse, oltre che col fatto che la mia  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di questo blu è integrata in vissuti diversi da quelli tuoi. Il fatto che sentire non sia mero subire influssi ambientali, ma ricevere e *ordinare* informazioni<sup>30</sup>, consegue dalla teoria che attribuisco ad Ar.; la  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  funziona perché la serie degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_2$  corrisponde biunivocamente a quella degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_1$ : a ogni  $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$  corrisponde uno e un solo sensibile<sub>2</sub>, ciascuno dei quali è un punto di una serie *ordinata*, densa e continua, in correlazione biunivoca con quella dei rapporti numerici secondo cui colori, suoni ecc. primari si mescolano nel dar luogo a quelli misti. La teoria della  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  si fonda sul fatto che in un continuo ordinato si può distinguere tra due punti e determinare quale preceda l'altro.

L'anima è immune da mutamento o no? Dai vari pronunciamenti di Ar. a tal proposito, si può estrarre una posizione univoca? L'anima è forma, e la forma non muta<sup>31</sup>; l'anima è però soggetta a moto in *Ph.* H 244b11-12, *SV.* 454a9-10 (**III.2.7** dove moto dell'anima è l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ )<sup>32</sup>. Nella mia ricostruzione

---

simply as the pattern or form in which transitory input is given”: il che mi pare voler dire che l' $\alpha.\mu\alpha$  sarebbe la struttura del darsi dell'*imput*. Ma a mio avviso la struttura del darsi di un *imput* chiama in gioco l'intero  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  (l'intera capacità dell'animale di assumere colori<sub>2</sub> corrispondenti ai colori<sub>1</sub>): solo in tale cornice organica lo stato chimico vale come  $\alpha.\mu\alpha$ ; e una volta che la cornice è data, vale come  $\alpha.\mu\alpha$  lo stato chimico stesso, non la sua struttura.

<sup>30</sup> Fatto riconosciuto da molti grandi percettologi del XX sec.: cf. Arnheim [1969] 1974, pp. 18-45; Kanisza 1980, pp. 25-82.

<sup>31</sup> A 4, 408b1-18.

<sup>32</sup> Il problema non può risolversi con la distinzione tra  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  ordinaria e *alteratio perfectiva*: il motivo per cui l'anima è immutabile è che essa è forma (cf. Heinemann 1990, p. 88); sostrato dell'*alteratio perfectiva* quale in **III.2** l'ho caratterizzata è il sinolo.

si possono attribuir all'anima parti (potenze seconde del sinolo)<sup>33</sup>, il cui differenziato attualizzarsi in risposta ai vari *α.τά* giustifica l'attribuzione a essa di moto, sia pur in un senso particolare della parola "moto" (III.2.7).

### 1.7 Sensori periferici e cuore

Per Ar. vedere è, per definizione, sentire colori: la relazione tra ciascun senso e il suo ἴδιον *α.τόν* è primitiva (III.3.6). L'organo sede di un senso è quello strutturato secondo la *μεσότης* reattiva al genere sensibile di cui il senso in questione è senso: per la vista, il plesso occhio+cuore, per l'udito il plesso orecchio+cuore ecc. Senonché, già nella natura di occhio e orecchio è insito il fatto di essere parti di un intero ai fini del quale essi servono da strumenti<sup>34</sup>: l'occhio di vetro è occhio solo per omonimia, e così l'occhio che per qualche motivo non ha più l'appropriato legame col cuore<sup>35</sup>. Quindi, parlare di "occhio" *qua* organo (e non *qua* globo acquoso) è già chiamare in causa il cuore. A questo punto si noterà che, se come organo della vista si indica il cuore, omettiamo di dire quale tra i vari organi con cui il cuore interagisce pertiene alla vista (e diamo quindi una risposta incompleta); se invece indichiamo l'occhio non si omette nulla, perché l'occhio vivo, funzionante, è *per se* legato al cuore. Credo quindi che, richiesto su questo punto, Ar. avrebbe risposto che organo della vista è l'occhio, non il cuore<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Per Heinemann 1990 se l'anima mutasse avrebbe parti, ma essa è forma e la forma non ha parti (p. 88). Ma la forma ha parti: *Metaph.* Δ 25, 1023b19ss. (II.6).

<sup>34</sup> I singoli organi sono organi dell'intero in vista di singole attività; l'intero stesso è in vista della sua attività complessiva, vivere: *PA.* A 5, 645b14-20; cf. Morel 2007, p. 161.

<sup>35</sup> B 1, 412b20-22. Il legame tra sensori periferici e cuore è una capacità di trasmissione di impulsi chimici (II): "les *stimuli* sensoriels, conservés sous la forme d'impressions sensibles (*aisthèmata*), atteignent le cœur, parce qu'ils s'accompagnent d'un échauffement qui se communique da partie à partie" (Morel 2007, p. 45).

<sup>36</sup> Anche dire che la vista è funzione del sistema occhio-cuore (Block 1988, p. 242) è ridondante: l'occhio è *pupilla legata al cuore*; è inutile parlare di 'sistema cuore-pupilla legata al cuore'. La ricezione di colori con la *κόρη* specifica come ὄψις la generica *α.σις* residente nel cuore.

## 2. Il problema dell'errore

### 2.1 *L'explanandum*

Visto che il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è sempre vero, e che la sensazione elementare è (quasi) sempre vera, serve un'ipotesi suppletiva che spieghi come mai i senzienti vivano per lo più nell'errore (**I.3.2**): le nostre menti pullulano di opinioni parziali, confuse o del tutto erronee; quanto alle  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  più complesse delle elementari, se non le correggesse il reciproco confronto<sup>37</sup>, presenterebbero un mondo altrettanto incoerente di quello onirico. Una trattazione sull'errore è quanto ci si deve aspettare tra quella sul senso e quella sul  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ : ed è lì che la troviamo, in  $\Gamma$  3. Invece di porre due ipotesi, una per l'errore intellettuale e una per il percettivo, Ar. ne introduce una sola, per l'errore percettivo, fidando nella possibilità di derivare l'errore intellettuale dal percettivo<sup>38</sup>.

Il  $\phi.\mu\alpha$  è, nel lessico tragico, lo spettro che il dio plasma per ingannare un mortale, o, in quello medico, una finzione linguistica (da parte del medico) che dà un referente concreto alle allucinazioni del malato (**I.2.2**):  $\phi.\mu\alpha$  è dunque “(mera) parvenza”. Platone usa la parola per indicare ogni parvenza sensoria (*ib.*) in quanto si distanzia dal Reale che solo l'intelligenza coglie<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Il quale avverte p.es. che quel disco che par grande come il mio piede è, a differenza del mio piede, al di là della portata del mio tatto.

<sup>38</sup> Non è appropriata a questa sede una trattazione sull'errore intellettuale in Ar. Dal mio esame del procedimento dialettico seguito da Ar. in  $\Gamma$  3 (**I**) risulta che esso interviene solo se interagiscono  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  e senso (dio non erra) o se  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  semplici si coordinano in  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  complesse ( $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di propri sempre vera): di ambo le interazioni è condizione di possibilità la  $\phi.\iota\alpha$ . Quindi la  $\phi.\iota\alpha$  è condizione di possibilità dell'errore, e intellettuale (cui noi siamo esposti, a differenza di dio) e sensorio (cui tutti gli animali sono esposti, anche i più semplici avendo  $\phi.\iota\alpha$  indeterminata che può entrare in cortocircuito con l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  presente).

<sup>39</sup> Platone non pone una funzione sensoria superiore che coordini i dati particolari, e che sia indipendente dall'intelletto: per Platone ciò che i sensi porgono è sempre flusso privo di ordine; l'ordine è per lui funzione dell'intelletto. Qualunque cosa i sensi porgano è errore e

Tale nozione platonica di “parvenza sensoria”, il γίγνεσθαι τιμι di φ.ματα, è l'*explanandum* della teoria di Ar. sulla φ.ία (I.3.1). La parvenza sensoria per eccellenza è il sogno: cui i medici ionicci assimilano l'allucinazione, e Platone la parvenza ingannevole in genere. Il sogno è creduto dai più uno spettro mandato dal dio, identico nell'apparenza sensoria a qualcos'altro (a una persona, a una scena simbolica); e come tale lo descrive la lingua greca, chiamandolo εἶδωλον: “sembianza”. Ciò che Ar. deve spiegare, è dunque (1) come una cosa possa porgere la stessa parvenza sensoria di un'altra, (2) come mai capiti di errare nell'uso dei sensi anche quando questi non paiono accedere a cose che sono sembiance di altre cose (nel sonno; o nell'errore sensorio, se nell'ambiente non vi sono copie di altre cose<sup>40</sup>).

Il problema dell'errore è l'occasione per distinguere tra loro e mappare le varie facoltà cognitive, appunto in base alle loro diverse attitudini all'errore (I.4.9). Errore può darsi solo dove ad attuarsi è non l'immediatezza del rapporto con α.τά ο νοητά semplici garantita dall'adattamento naturale dei sensi e del νοῦς al mondo, bensì l'interazione tra vari atti del senso, tra vari sensi, e tra sensi e νοῦς: tale interazione, per il fatto di essere soggetta non più solo alla natura, ma ad abitudini percettive acquisite, è condizionata da quali esperienze all'animale sia *capitato* di vivere; in tale indeterminatezza ha appunto l'errore la propria causa.

## 2.2 La φ.ία come κριτικόν

Ar. considera la φ.ία che vuol definire come “una facoltà o disposizione tra quelle in virtù delle quali distinguiamo e siamo nel vero o nel falso”<sup>41</sup>.

---

parzialità, non solo rispetto al Reale colto dall'intelligenza (punto su cui Ar. concorda) ma anche rispetto alla contingenza in cui l'animale è immerso (punto su cui Ar. discorda: IV).

<sup>40</sup> Per *copia* come ‘cosa che produce l'apparenza sensoria di un'altra’, Pirenne [1970] 1991 p. 177-181.

<sup>41</sup> 428a3-4. Tra tali facoltà sono anche ἐπιστήμη e νοῦς (428a5) che sono sempre vere: le facoltà “in virtù delle quali siamo nel vero o nel falso” non sono le facoltà, ciascuna delle quali è passibile di verità e falsità; sono bensì le facoltà, ciascuna delle quali è passibile di verità *vel* falsità. La φ.ία assunta come *explanandum* è per definizione falsa: la definizione

Che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sia κριτικόν consegue al fatto che ci porge parvenze: mediante tali parvenze, qualcosa ci appare; se ci appare il reale siamo nel vero, se l'irreale nel falso (I.3.7)<sup>42</sup>. Finché la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non è definita, il criterio per distinguerla dalla sensazione è negativo: essa è la facoltà per cui capitano stati cognitivi fenomenologicamente indistinguibili dagli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ <sup>43</sup> ma privi di corrispondenti nel mondo esterno. La  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  ha oggetti<sub>2</sub>, ma non oggetti<sub>1</sub><sup>44</sup>. Oggetti<sub>2</sub> di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sono quelli di cui possiamo avere  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ : tutte le possibili combinazioni di oggetti<sub>2</sub> del senso, comprese quelle cui nessun reale può corrispondere<sup>45</sup>. Le parti sensoria e intellettuale dell'anima si distinguono per l'oggetto, particolare o universale, cui si rivolgono; le funzioni dell' $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  differiscono poi tra loro per il rapporto tra i loro oggetti<sub>2</sub> e il mondo<sup>46</sup>.

---

nominale la caratterizza come il venire a noi di mere parvenze ( $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ). Solo in virtù della teoria sottesa alla definizione essenziale sarà possibile ammettere  $\phi.\acute{\iota}\alpha\iota$  vere (428b28).

<sup>42</sup> Per Ar., carattere proprio del  $\phi.\mu\alpha$ , inteso come *explanandum*, non è quello di non corrispondere a oggetti reali (*contra* Modrak [1987] 1989, p. 83), ma di non corrispondere a oggetti reali che agiscono ora sul senso. Se Davide mi volge la schiena, e ciò nonostante io vedo<sub>2</sub> la sua faccia, della sua faccia ho un  $\phi.\mu\alpha$ , non un  $\alpha.\mu\alpha$ .

<sup>43</sup> Per l'indiscernibilità tra illusione e sensazione, Humphrey [1992] 1998, pp. 110-117.

<sup>44</sup> Wedin 1988 si chiede perché Ar. non usi mai il termine  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}$  (p. 61) per indicare gli oggetti della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; a suo avviso, dal punto di vista grammaticale, il valore passivo di  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  in 433b10-12 dimostrerebbe che l'attivo  $\phi.\zeta\omega$  era possibile, e dunque anche l'agg. verbale  $\phi.\tau\acute{o}\nu$ ; esclusa dunque l'impossibilità morfologica, ne conclude che il motivo per cui Ar. non usa  $\phi.\tau\acute{o}\nu$  è che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  non ha oggetti. Ma in 433b10-12  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  è non passivo ma medio (I.1.2): né in Ar. né nella letteratura anteriore appaiono usi attivi o passivi del verbo. E in ogni caso la semantica di  $\phi.\zeta\omega$  avrebbe obbedito alla regola  $\phi.\omega : \phi.\mu\alpha\iota = \phi.\zeta\omega : \phi.\zeta.\mu\alpha\iota$ : il senso sarebbe stato "manifesto" (non "m'immagino"). A mio avviso, è questo l'unico motivo per cui Ar. non conia l'agg.  $\phi.\tau\acute{o}\nu$  a indicare gli oggetti<sub>2</sub> della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>45</sup> P.es. gli oggetti di Escher; o gli oggetti<sub>2</sub> dei 'comportamenti senza oggetto' di cui si occupano studiosi del sonno, delle psicosi, del gioco (cf. Jouvett [1992] 1993, pp. 46-47), o i 'contorni senza gradiente' (cf. Kanisza 1980, p. 273), che sorgono nel campo visivo senza che gli occhi sian affetti dai gradienti di chiarezza e tonalità che accompagnano i contorni<sub>1</sub>.

<sup>46</sup> Gli oggetti<sub>2</sub> dell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice coincidono con quelli<sub>1</sub> che la causano; gli oggetti<sub>2</sub> di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  sono privi di controparti esterne attive sui sensori; quelli<sub>2</sub> di  $\mu\eta\acute{\iota}\mu\eta$  coincidono con quelli<sub>1</sub> che causarono i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che presentano ora ciò<sub>2</sub> che ricordiamo. Cf. Wedin 1988, p.

### 3. La soluzione: il moto fantastico e i suoi caratteri

**3.0** Per  $\Gamma$  3, 428b10ss. (**I.4**) e *Ins.*, i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  sono gli stati d'alterazione residuali dall'atto del senso; il loro permanere è la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in potenza, il loro riattualizzarsi è l'atto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>47</sup>. Ar. non specifica il sostrato delle alterazioni fantastiche e sensorie; salvo dire (**II.7.2**) che hanno luogo nel sangue (*Ins.* 461a25-b1): è presumibile che sostrato ne sia il  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  in esso contenuto.

#### 3.1 *La possibilità logica della teoria degli impulsi fantastici*

Ar., a differenza dei moderni neurofisiologi, non ha a disposizione mezzi tecnici che gli permettano esperimenti atti a comprovare o smentire la sua teoria. Egli deve limitarsi a mostrare che, posta la sua definizione di atto del senso come alterazione, è possibile, in base a postulati generalissimi circa la natura di ogni moto, il perpetuarsi di questa alterazione: ciò è quanto fa in  $\Gamma$  3, 428b10ss. (**I.4**). In *PN.* perfeziona la teoria, specificando in che modo tale perpetuarsi può essere descritto. Il cardine della teoria è che sentiamo qualunque cosa agisca sul cuore in modo da stimolar la medietà sensoria: un oggetto esterno come un moto in noi insito (*SV.* 454a3-4 e **II.7.1**). La  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  dell'animale determina *a priori* l'insieme delle possibili stimolazioni ( $k$ ) cui il cuore può reagire secondo la medietà; a seconda di ciò che stimola ora i sensori esterni, è attualizzata questa o quella tra le possibili  $k$  elementari;  $k$

---

51:  $\phi.\acute{\kappa}\acute{o}\nu$  e  $\alpha.\acute{\kappa}\acute{o}\nu$  sono estensionalmente uguali, intenzionalmente differenti: lo stesso stato fisiologico ha ruoli diversi in diversi contesti.

<sup>47</sup> Nonostante la notevole somiglianza nella struttura delle due teorie, la teoria di Ar. va distinta da quella della moderna neurofisiologia, per la quale ciò che resta dopo l'esperienza sensoria non è un impulso che viaggia nel corpo, ma una tendenza dei neuroni coinvolti nell'esperienza originaria a riattivarsi secondo lo stesso modello di connessione (cf. Schachter [1996] 2001, p. 49). Lo spirito della teoria moderna è comunque lo stesso di quello della teoria di Ar.: l'esperienza dà luogo a un mutamento nel sistema sensorio; tale mutamento è disposizione a riattivarsi in modo simile a quello dell'esperienza originaria.

provoca, nel cuore, lo stato ( $\alpha.\mu\alpha$ ) che la φύσις ha posto, nella scala di tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, come corrispondente alla qualità del mondo esterno (colore, odore ecc.) che causa  $k$  stessa. Se il processo non è disturbato (**III.2.8**) o impedito (**II**), la catena causale che dà luogo all' $\alpha.\mu\alpha$  ha un solo anello che è lecito chiamare in causa per spiegare come mai, tra tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, se ne attualizza ora una piuttosto che un'altra qualsiasi (**III.2.9**, **III.5.2**): dunque un solo fattore cui l' $\alpha.\mu\alpha$  elementare corrisponde. Se tale fattore causale è qualità di un corpo esterno, questa è sentita tramite  $k$ . Se non c'è alcun corpo esterno, o alcun insieme di corpi esterni, l'azione di una cui qualità sui sensori spieghi  $k$  univocamente, sentiamo  $k$  (**III.4.8**) o meglio lo stato cui  $k$  è atto a dar luogo<sup>48</sup>.

### 3.2 Il riferimento del $\phi.\mu\alpha$ all'oggetto

Per *Ins.* 461b19 i moti fantastici sono somiglianti (ἐχουσαι ὁμοιότητα) agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  dalla cui  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  derivano. Per *Cat.* 8, 11a15 ss. sono simili (ὅμοια) cose che hanno la stessa qualità; gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  da cui derivano  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  sono qualità sensibili; qualità sensibili (8, 9b4-9) sono quelle che producono affezioni del senso; i moti fantastici sono simili agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  da cui derivano, in quanto suscitano nel senso le stesse affezioni già prodotte dagli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  nella  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  originaria. Le rinnovate alterazioni danno luogo a stati cognitivi il cui riferimento al mondo esterno è replica automatica del riferimento proprio dell' $\alpha.\mu\alpha$  originario. Perciò *Ar.* non tematizza il riferimento dei  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  agli oggetti del mondo<sup>49</sup>.

### 3.3 Conseguenze della teoria

*Ar.* rifiuta le teorie presocratiche sulla cognizione perché queste a suo avviso non spiegano *insieme* la cognizione riuscita e l'erronea ( $\Gamma$  3, 427a29-b6: **I.3.2**); la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  spiega perché gli atti cognitivi complessi possano *talora*

<sup>48</sup> Allora  $k$  non è  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  ma  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; e lo stato cognitivo è un  $\alpha.\mu\alpha$  residuale: un  $\phi.\mu\alpha$ .

<sup>49</sup> Tematizza invece il riferimento che il  $\phi.\mu\alpha$  si trova ad avere se coinvolto in atti più complessi della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ : **II.6.3**, **IV.4.2**, **V**.



fallire; se neghiamo che a suo avviso le percezioni complesse coinvolgano per loro natura la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , dovremmo concludere che la sua teoria del senso, come quelle presocratiche contro cui argomenta, non spiega il fatto che *lo stesso* tipo di cognizione possa riuscire o fallire. Ci attendiamo dunque – anche se Ar. non lo dice esplicitamente – che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  operi anche nell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa riuscita. Ciò è appunto quanto risulta dagli indizi esposti in **III**. Attribuire questa ipotesi ad Ar. ci permette di risolvere molti problemi esegetici, e di unificare in una teoria molti spunti altrimenti isolati. Nel (ri)costruire questa teoria (**III.4.9**) sulla natura dell' $\alpha.\mu\alpha/\phi.\mu\alpha$  mi sono perciò servito largamente di *Ins.*; anche perché questo trattato considera lo stato percettivo nel suo divenire<sup>50</sup>: è perciò la fonte ideale per comprendere quali fossero, per Ar. la sua struttura interna e il modo in cui contribuisce all'economia cognitiva dell'organismo.

#### 4. La conformità tra *explanandum* ed *explanans*

Il moto fantastico secondo Ar. dovrebbe causare gli eventi (allucinazioni, sogni) per descrivere i quali poeti e medici parlano di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ . La  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  e la sensazione che ne è origine stanno nell'usuale rapporto che vige tra un moto e quello che gli consegue: identiche per specie (hanno la stessa 'forma'), distinte per numero. Sembra infatti che il contenuto intenzionale stia al  $\phi.\mu\alpha$  o  $\alpha.\mu\alpha$  (mutamento 'chimico') come la forma sta al sinolo: dunque un  $\alpha.\mu\alpha$

---

<sup>50</sup> Si può ora risponder alla domanda di Everson: vi sono per Ar. correlazioni necessarie tra classi di eventi fisici e classi di atti cognitivi? (1997, p. 282) La mia risposta è che Ar. pone la correlazione tra moti del cuore secondo la  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  e atti cognitivi come biunivoca purché gli atti cognitivi siano definiti in base all'oggetto<sub>2</sub>; la correlazione non si deve a necessità logica, bensì alla  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  dei sistemi sensoriali. Se invece definiamo gli atti cognitivi in base all'oggetto<sub>1</sub>, non v'è biunivocità, perché lo stesso stato del cuore può realizzarsi sia per azione del rosso<sub>1</sub> ( $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ ) sia senza la sua azione ( $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ). Everson ha peraltro ragione (*ib.*) nel dire che per Ar., se vi siano correlazioni necessarie tra classi di eventi fisici e classi di eventi cognitivi, è questione empirica: infatti a risolverla è *Ins.*, un trattato di ecofisiologia.

e un  $\phi.\mu\alpha$  possono essere numericamente distinti avendo lo stesso contenuto intenzionale. È questo il fondamento dell'errore percettivo: il cuore reagisce allo stesso modo al  $\phi.\mu\alpha$  e all' $\alpha.\mu\alpha$ , assumendo lo stato corrispondente a quel contenuto intenzionale; se altri dati non rivelano la diversità di contesto (p.es. la differenza tra sogno e veglia), visto che le due esperienze non si distinguono per caratteri a esse intrinseci, ma per un diverso rapporto con la realtà, si soggiace all'inganno.

### **5. Il presunto 'imaginismo' della fine di $\Gamma$ 3**

Dunque niente 'immagini mentali', in Ar.: chi pone la mente come una galleria di immagini (cf. Plat. *Phil.* 39b6) deve anche sottolineare che di una metafora si tratta (39a3  $\omicron\lambda\omicron\nu$ , b3  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ); ma la metafora delle 'immagini mentali', usata per spiegare memoria e sogni, come potrà legarsi a una teoria fisiologica della sensazione, teoria che si presume tutt'altro che metaforica?

Il motivo per cui sia Platone (consapevolmente) sia i commentatori di Ar. (inconsapevolmente) ricorrono a metafore, è che essi concepiscono l'anima come qualcosa di eterogeneo rispetto al corpo: per essi, atti dell'anima e stati del corpo sono affatto eterogenei; perciò la regolare concomitanza di eventi fisici d'un dato tipo e atti cognitivi corrispondenti rimane un mistero.

### **6. Lo statuto dei sensibili comuni e accidentali**

Gli oggetti dei sensi specifici sono enti reali (*qualia* esterni) che agiscono direttamente sui sensori dell'animale. I  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$  e  $\kappa.\sigma.$   $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  agiscono invece indirettamente. Il sensorio esterno dell'animale non reagisce al mutamento ambientale: si limita a registrare in successione i vari  $\psi\delta\iota\alpha$ , ognuno dei quali qualifica il sensorio esterno secondo una carica proporzionale al durare della

sensazione<sup>51</sup>. Il caricarsi del cuore proporzionalmente a questa o quella durata dell'azione di questo o quell' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  sul sensorio esterno, è il modo in cui il cuore reagisce selettivamente alla diversità di durata delle interazioni della superficie sensoria esterna con l'ambiente. Se questo fosse immutabile la durata dell'interazione con esso sarebbe irrilevante; le durate delle interazioni della superficie sensoria con l'ambiente sono cognitivamente rilevanti perché questo muta: perciò il moto è il principale tra i  $\kappa\omicron\lambda\nu\acute{\alpha}$   $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ . Accumulare una carica di  $\text{blu}_2$ <sup>52</sup> nel cuore fa sì che l' $\alpha.\mu\alpha$  rimanga (come  $\phi.\mu\alpha$ ) anche ora che sento il rosso<sub>1</sub>: così posso sentir il mutare dell'ambiente da blu a rosso. A differenza dell'occhio (che reagisce di volta in volta a un solo colore), il cuore sembra infatti avere una capacità<sup>53</sup> di accumulazione della carica sensibile<sup>54</sup>: intervenendo nuovi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , il cuore si svuota dei precedenti, ma gradualmente; onde in ogni momento in esso vi sarebbero sia l' $\alpha.\mu\alpha$  ultimo arrivato sia, in decadimento, i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che poco fa erano  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , i quali occupano una parte della capacità del cuore proporzionale alla durata delle sensazione da cui si originarono. Il qualificarsi del cuore secondo il successivo e *ordinato* arrivo a esso di vari  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , e il dividersi della sua 'capacità' (il coesistere nel suo volume) di cariche sensibili<sub>2</sub> (un  $\alpha.\mu\alpha$  e più  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ) in quantità proporzionali alle durate delle interazioni da cui si originarono, è quanto serve a spiegare la percezione del mutamento ambientale: del movimento. Il moto è continuo, ed è colto come tale; dalla

---

<sup>51</sup> **III.3.5.** Tale 'carica' non va confusa con l'intensità di stimolazione, che prescinde per Ar. dalla durata, e determina l'identità degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  specifici nei loro generi (i colori formano p.es. una serie ordinata di intensità crescente dal nero al bianco lucente: *Ins.* 459b13-18).

<sup>52</sup> Cioè un  $\alpha.\mu\alpha$  del  $\text{blu}_1$  dotato di una determinata carica.

<sup>53</sup> Nel senso in cui si parla della "capacità" di un recipiente: il cuore è un recipiente (*HA.*  $\Gamma$  20, 521b6-7  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\iota\omicron\nu$ ) di sangue, ed è il sangue a trascinar gli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  al cuore (**II.7.1**). È coerente con la mia ipotesi porre che diverse porzioni di sangue portino diversi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  in successione (cf. *Div.* 464b1  $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ): quelli relativi agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_1$  che qualificavano il sensorio esterno mentre questo era irrorato appunto da quelle date porzioni di sangue.

<sup>54</sup> *Ins.* 459b16-18. Chiudere gli occhi e badare alle *after-images* è il rudimentale esperimento che Ar. propone come verifica dell'ipotesi ( $\Gamma$  3, 428a16).

percezione della sua continuità, si estrapola la continuità della grandezza; reagendo a sue eventuali discontinuità, all'irrompere di nuovi ἴδια, sentiamo uno e numeri; reagendo alla sua negazione, sentiamo la quiete (III.3.5).

**6.1** Gli oggetti<sub>2</sub> di α.συσ complessa sono dunque proiezioni di regolarità in ambienti le cui sole certezze sono gli α.τά elementari; che tali proiezioni conducano (per lo più) ad azioni efficaci (come dimostrerebbe la capacità degli animali di sopravvivere) è dovuto al fatto che il mondo<sub>2</sub> del senso è legato all'ordine dell'universo da nessi causali, responsabili delle invarianze (relative) che l'α.συσ complessa coglie (III.4.11). Le invarianze così colte nel mondo, i plessi di caratteri che resistono al mutamento, sono gli oggetti<sub>2</sub> che popolano l'ambiente<sub>2</sub>, le cose che l'animale sente<sub>2</sub>. Visto che ciò che l'animale sente<sub>2</sub> dipende da ciò che sente<sub>1</sub> e dalle sue esperienze pregresse (da ciò che ha sentito<sub>1</sub>), e visto che ciò che in particolare gli capita di sentire<sub>1</sub> e di aver sentito<sub>1</sub> dipende dalla natura del corpo, dall'*habitat*, dal caso, si può ora rispondere alla cruciale domanda se Ar. sia o no funzionalista<sup>55</sup>. Il funzionalismo è la teoria per cui lo stesso atto cognitivo può realizzarsi in vari eventi fisici. Ar. definisce gli atti dell'α.κόν in base agli oggetti<sub>2</sub> e alle loro relazioni con gli oggetti<sub>1</sub> (2.2). Sa inoltre che animali diversi colgono lo stesso ἴδιον α.τόν (blu<sub>1</sub>) con sensori di diversa materia; e pone che nella α.συσ semplice oggetti<sub>2</sub> e oggetti<sub>1</sub> coincidano. Circa l'α.συσ semplice dunque sì: Ar. è funzionalista. Circa gli altri atti, no; perché gli atti complessi sono definiti da oggetti complessi, nel descrivere la cui identità è pertinente il richiamo alla natura corporea e all'*habitat* dell'animale coinvolto: vi sono atti diversi per specie animali diverse, così come sono diversi per le diverse specie i tipi di realizzazioni fisiche di quegli atti.

**6.2** La φ.ία opera sia garantendo continuità alla percezione e permettendo di sentire il moto e gli altri κούνα sia riattivando sensibili<sub>2</sub> pregressi, utili a ri-conoscere oggetti già incontrati. Plessi di φ.ματα mimano plessi di α.τά

---

<sup>55</sup> Cf. il dibattito iniziato nel 1983 con l'attacco di Burnyeat (1992) alle interpretazioni funzionalistiche di Ar., e culminato nel volume collettivo Nussbaum-Rorty edd. 1992.

che possono o no coincidere coi plessi di caratteri sensibili dell'ambiente<sup>56</sup>.  
Se un plesso di caratteri è un predicato che può appartenere a più individui<sup>57</sup>  
si spiega l'affermazione di *APo.* B 19, 100a16-b1:

καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου  
ἐστίν, ὅλον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου·  
e infatti si percepisce il particolare, ma la percezione è dell'universale: p.es. di  
*uomo*, e non di *Callia uomo*.

Per quanto la *α.σις* sia raffinata, il suo oggetto<sub>2</sub> avrà un numero finito di  
caratteri, che sono un sottoinsieme dell'insieme potenzialmente infinito dei  
caratteri dell'oggetto<sub>1</sub>. Oggetto<sub>2</sub> della sensazione complessa è un'astrazione  
rispetto all'oggetto<sub>1</sub>, qualcosa che di esso si può predicare: un καθόλου<sup>58</sup>.

## 7. La natura delle percezioni complesse

### 7.1 La percezione di cose ed eventi si compone di sensazioni di qualia

Tra *α.σις* complessa vera e falsa, il discriminare è se l'informazione è o no  
adeguata ai caratteri ambientali che la φύσις dell'animale in questione pone  
come rilevanti per l'individuo. Se tra dati inadeguati e adeguati la differenza  
è solo del tipo più-e-meno (più o meno dettagli), *α.ματα* complessi adeguati  
e inadeguati sono omogenei tra loro, e avranno materia dello stesso tipo. Le  
*α.σεις* di κοινά/κ.σ. *α.τά* hanno tutte come materia *φ.ματα*: perciò sono  
fallibili. Le *α.σεις* di κ.σ.α.τά sono per Ar., come per i moderni gestaltisti,  
ipotesi di oggetti fatte in base ai dati dell'*α.σις* semplice<sup>59</sup>. Né gli oggetti<sub>2</sub> di

---

<sup>56</sup> La *φ.ία* è prodotto meccanico della sensazione e della struttura materiale dei sensori;  
ma la φύσις è in grado di volgerla all'utile. Caso analogo è quello del sonno: *SV.* 455b16ss.

<sup>57</sup> Tant'è che ci si può ingannare sull'identità dell'oggetto che sentiamo.

<sup>58</sup> Sentiamo<sub>1</sub> il singolo, la cui costituzione fisica dà luogo agli ἴδια *α.τά* che attivano i  
sensori, ma l'oggetto<sub>2</sub> è καθόλου. Per Wedin 1988, pp. 157, 252, la *α.σις* genera il pensiero  
perché è di tipi. Credo che Wedin abbia ragione, purché si intenda *α.σις* di κ./κ.σ. *α.τά*

<sup>59</sup> Kanisza 1980, pp. 300-303. Ma Ar. intenderebbe "ipotesi" secondo un'analogia tra  
percezione e pensiero, non secondo una loro presunta identità.

κ.σ. α.σις né quelli di φ.ία sono causa degli atti che li riguardano: essi non coincidono con gli oggetti<sub>1</sub>. Un mutamento ambientale è invece identico al succedersi di ἴδια α.τά<sub>1</sub> che causano il succedersi degli α.ματα semplici: il succedersi degli oggetti (mutamento ambientale) causa il succedersi di α.ματα; dunque (se l'α.σις riesce) sentito<sub>2</sub> e sentito<sub>1</sub> coincidono e tale coincidere non è accidentale: quindi i κούα sono sentiti *per se*<sup>60</sup>.

### 7.2 La facoltà che coordina la composizione

La φύσις animale ha dunque la capacità di comporre α.ματα e φ.ματα omogenei o eterogenei tra loro (III.3.9); il senziente coglie *per se* i κούα, e *per accidens* le sostanze individue che popolano l'ambiente, e i loro tipi<sup>61</sup>; come partecipi al suo atto (dunque *per accidens*), i sensi singoli colgono i κούα, e ciascuno gli ἴδια dell'altro. L'atto di tale capacità, l'integrare i dati parziali dei vari sensi in una percezione unitaria dell'ambiente, è il δοκεῖν.

### 7.3 Sulla percezione complessa in generale

Esaminando Γ 1, 425a24-27 (III.3.10) è emerso che sentire che giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> sono *un* oggetto, al punto da reagire al giallo come fosse amaro, implica il reagire a giallo+amaro come a un *oggetto*. Tale processo avviene, per Ar., al di sotto della soglia della coscienza; è dominato dall'interazione tra forma animale e accidenti ambientali, che col tempo crea un *habitus*. L'α.σις complessa è α.σις<sub>2</sub> dell'α.τόν reale (α.τόν<sub>1+2</sub>) o chimerico (α.τόν<sub>2</sub>) la cui azione reale o eventuale sui sensori dà o darebbe conto del mio α.μα attuale. Se l'α.τόν<sub>2</sub> complesso (oggetto<sub>2</sub> della α.σις complessa) coincide con

---

<sup>60</sup> Cf. III.1.1 B 6, 418a8-11 e III.4.2-3. *Contra* Everson (1997, p. 167, n.61), e Rapp 2001, p. 66 (per il quale il modello causalista della sensazione è letteralmente vero solo per l'α.σις elementare).

<sup>61</sup> Dico “tipi”, non “specie” o “universali”, perché specie e universali sono colti solo dal νοῦς. L'α.σις non può colmare lo iato epistemico tra individui e universali. Colma, invece, lo iato tra tipi e individui; coglie anzi prima i tipi di sostanze che non le sostanze individue: giunge a cogliere sostanze individue cumulando dati che specificano sempre più il tipo, fino a giungere a un φ.μα che corrisponde a un solo individuo all'interno del tipo (III.3.11).

la cosa reale cui inerisce l'ἴδιον che scatena l'α.σις complessa, o col processo o struttura secondo cui gl'ἴδια agiscono sul senso, la α.σις complessa è vera (α.σις<sub>1+2</sub>); se no è falsa (α.σις<sub>2</sub> = φ.ία: **III.5.4, III.11.3**)<sup>62</sup>.

## 8. La discriminazione percettiva

Il senso coglie particolari, il νοῦς universali; una differenza tra particolari è una differenza particolare: va quindi colta il senso. Come? In 427a2-5 (**III.4.2**) è formulata l'ipotesi che ciò che per il sensorio è divenir da bianco<sub>2</sub> nero<sub>2</sub>, per noi è sentir la differenza tra bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub> (**III.4.2**). Se il tempo è continuo, se sensibili<sub>1</sub> omogenei sono incompatibili tra loro, e se in nessuna parte del continuo si può esser insieme in due stati incompatibili, non vi sarà frazione di tempo in cui sentiamo<sub>1</sub> insieme nero e bianco; in compenso si può passar in un attimo dal sentire<sub>1</sub> il nero al sentire<sub>1</sub> il bianco: passar dallo stato in cui sentiamo<sub>1</sub> nero a quello in cui sentiamo<sub>1</sub> bianco serbando φ.ία del nero è discriminare bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub>. Ed è anche sentire assieme bianco e nero. Si può dunque sentir assieme α.τά incompatibili, purché per “assieme” (ἄμα) si intenda non “nella stessa frazione di tempo” ma “nell'attimo del trapasso dall'uno all'altro” (**III.4.4-5**).

## 9. La globalità sensoria

Se sentire oggetti complessi è α.σις comune e atto d'un senso comune, lo è anche l'atto sensorio complesso: la discriminazione percettiva spetta alla

---

<sup>62</sup> L'α.τόν<sub>2</sub> complesso può non coincider con l'α.τόν<sub>1</sub> o perché la φ.ία aggiunge dettagli non pertinenti, o perché non aggiunge abbastanza dettagli perché l'α.τόν<sub>2</sub> si approssimi all'α.τόν<sub>1</sub> nella misura necessaria, in quella circostanza, ai fini dell'animale. La facoltà che svolge l'operazione è quella che coglie, grazie al susseguirsi degli α.ματα, il susseguirsi degli α.τά<sub>1</sub>: l'α.σις dei κολνά (**III.5.7**) o α.σις κολνή (per l'identità delle due, cf. **III.4.7.1**).

α.σις κοινή. Tutti gli atti sensori complessi vengono ora risolti in α.ματα e φ.ματα elementari per coglierne il principio costruttivo comune. Applicare tale principio costruttivo è l'opera del κύριον. Il κύριον è la coordinazione di tutti i sensi, la capacità di esercitare in modo ottimale le facoltà sensorie considerate come unità: esso sta al corpo animale intero come ogni singolo senso al suo sensorio (412b23-25). Suo atto è il δοκεῖν (II.8.4, IV.5.5). Il κύριον è il coordinatore di α.σεις e φ.ίαι: se è inibito, il mondo percettivo dell'animale è sconnesso<sup>63</sup>. La sensazione di sentire, atto complesso cui α.ματα e φ.ματα semplici servono da materia, coincide numericamente (IV.4.2.3) con l'α.σις di uno e mutamento. In questi atti opera una funzione (α.σις κοινή) che unifica i vari sensi e unisce in sé le funzioni che oggi attribuiamo alla coscienza<sup>64</sup>.

## 10. *Habitus* fantastico-percettivo e proiezioni di regolarità

L'*habitus* fantastico-percettivo è il fatto che in date circostanze all'α.μα X segue il φ.μα Y invece che Z (III.5.7)<sup>65</sup>. Ripetute α.σεις dello stesso α.τόν<sub>12</sub> danno luogo, in animali che ne accumulano i risultati come φ.ματα, ad abitudini fantastiche, dunque percettive che, dovute a passate interazioni con l'ambiente, tendono, con distorsioni dovute alla fisiologia dell'animale (II.7.2), a riprodurre le costanze (III.4.11)<sup>66</sup>. Se l'animale ha un bagaglio di

---

<sup>63</sup> Ciò che accade nel sonno è non incapacità di sentire, ma di coordinare le sensazioni in accordo con la facoltà sensoria più elevata: il κύριον. Il sonno è caso limite dell'ignoranza; il sogno è il caso limite dell'errore.

<sup>64</sup> D'altro canto, come nota, Loux 2004, p. 101, l'io è un particolare: dunque a coglierlo deve essere l'α.σις. L'unico autore contemporaneo, tra quanti ho letto, che osi attribuire tanto al senso è Humphrey [1992] 1998, per il quale la coscienza è la coesistenza delle sensazioni (p. 169)

<sup>65</sup> Labarrière 1990, p. 420, parla a tal proposito di "proto-réminiscence".

<sup>66</sup> Trattando l'*habitus* percettivo, Ar. tratta di ciò che oggi è chiamato *apprendimento elementare*. Esso è incarnato come modificazione d'efficienza di trasmissione sinaptica



φ.ματα tale da identificare senza equivoci ogni ente rilevante per i suoi fini vitali nel suo *habitat*, ha raggiunto l'*habitus* ottimale. L'*optimum* non è mai raggiunto; ma il parlare di gradi di errore<sup>67</sup> implica che Ar. supponesse la possibilità di indicare un *optimum* rispetto a cui la nostra condizione può considerarsi più o meno distante.

L'*habitus* fantastico-percettivo è ben lungi dal permetterci di cogliere la reale natura delle cose: è mera registrazione delle tendenze dell'ambiente a esibire certi tratti in connessione (più o meno) regolare tra loro. Visto però che i tratti ambientali che l'*habitus* registra come regolari<sup>68</sup> sono accidenti di sostanze e dipendono dalla realtà delle cose, reagir a essi è automaticamente reagire alla realtà ambientale, pur se di ciò che è dietro le apparenze, lungi dall'aver conoscenza (che sarebbe scienza) neppure si sospetta l'esistenza<sup>69</sup>.

L'*habitus* fantastico guida il comportamento, e permette di legar la classificazione anatomica all'etologica<sup>70</sup>. È chiaro dunque che per Ar. le

---

(Vallortigara 2000, p. 57). Il modello di Ar. si fonda non su modificazioni di connessioni interne al sensorio centrale ma sulla capacità dei dati di viaggiare mantenendo legami più o meno costanti. Il tipo di spiegazione è però lo stesso.

<sup>67</sup> Γ 1, 425b7 μάλλον; 3, 428b25 μάλιστα.

<sup>68</sup> Automaticamente eliminando le irregolarità con la mera forza del numero.

<sup>69</sup> Kanisza 1980, pp. 333-336, descrive un esperimento: a delle persone viene presentato un quadrato di legno decomposto in parallelepipedi e triangoli irregolari; viene loro chiesto di ricostruirlo: il tempo medio di riuscita è 8'43"; a un altro gruppo è sottoposto lo stesso quadrato, scomposto nello stesso modo, salvo che al centro, prima di scomporlo, era stato dipinto un cerchio rosso; il tempo medio di riuscita è ora di 3'26"; le parti rosse dei pezzi del quadrato segnalano la parte di ciascun pezzo da rivolgere verso il centro della figura da ricostruire: ricostruito il cerchio, automaticamente (per la natura dell'oggetto) è ricostruito il quadrato. Credo sia questo il tipo d'efficacia che Ar. assegna alla α.σις κ.σ. Ar. pone il discrimine tra δοκεῖν e δοξάζειν nel fatto che il δοξάζειν, predicativo, attribuisce caratteri a una realtà soggiacente (il soggetto di predicazione) che da tali caratteri è diversa.

<sup>70</sup> I senzienti hanno attitudini a comporre φ.ματα che dipendono da costituzione fisica individuale, esperienze passate, sensori in dote alla specie (III.4.11, III.5.7, III.5). Le differenze tra *habitus* corrisponderanno a differenze tra costituzioni degli individui stessi: due gatti avranno *habitus* uguali per specie, un gatto e una lince uguali γένει ecc.

bestie non sono automi agiti interamente dalla φύσις innata. La φύσις innata fornisce un telaio di possibilità<sup>71</sup> che per l'accidente dovuto all'imbattersi in questo o quel sensibile, si sviluppano in questa o quella direzione, dando luogo ad *habitus* diversi<sup>72</sup>.

Come mai i φ.ματα incamerati nelle numerosissime percezioni danno luogo a un *habitus* organizzato?<sup>73</sup> Quale principio intrinseco all'atto dei sensi permette di creare nell'anima l'analogo dell'ordine ambientale dando luogo a una struttura? Le scienze cognitive distinguono apprendimento per esposizione e associativo; l'uno è il mero assuefarsi a un singolo stimolo: esposto più e più volte al blu, l'animale cessa di interessarsene; l'altro è l'assuefarsi al fatto che, dato uno stimolo (blu), ne segue un altro (rosso): esposti al blu, s'aspetta il rosso. L'apprendimento per esposizione non richiede che più stimoli si leghino in uno complesso, ma solo che tra essi vi sia somiglianza; poiché nessuna somiglianza è mai perfetta, esso avviene per implicita astrazione dalle differenze<sup>74</sup>; Ar. conosce questa forma di apprendimento<sup>75</sup>. L'apprendimento associativo avviene per contiguità: vidi il naso camuso di Socrate; vedo una figura lontana simile a quella Socrate diretta verso di noi, e l'*habitus* fantastico presenta un φ.μα del camuso; si ha una particolarizzazione: l'aggiunta di dettagli accresce l'intensione e riduce l'estensione dell'oggetto intenzionale; anche questa forma di apprendimento

---

<sup>71</sup> Le parti e le funzioni dell'anima: le δυνάμεις del vivente.

<sup>72</sup> Fiere che apprendono dall'esperienza: *HA.* I 6. Comportamenti frutto d'intelligenza: *HA.* I 6, 612b4-5; 10; 37, 621b28ss.; 40, 627b22. Comportamenti efficaci non si sa se appresi o innati: *HA.* I 6, 611b32ss., 612a3, 12, 24, 35; 8, 613b18; 11; 32, 619a20, 32, b4; 55, 611b23ss. Riconoscimento del luogo dov'è avvenuta un'esperienza: *HA.* Θ 28, 606a2-5.

<sup>73</sup> Cf. *Mem.* 2, 451b12, 452a26-27; *Sens.* 5, 444a1-3, *EN.* Θ 14, 1161b24.

<sup>74</sup> Astrazione: Vallortigara 2000, p. 45; Arnheim [1969] 1974, p. 2. Cf. Schachter 2001, p. 280: la ripetizione di eventi simili annega i singoli episodi in una categoria generica.

<sup>75</sup> *APo.* B 19, 100a5-6: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμῃ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν ("le memorie, molte di numero, sono infatti un'esperienza sola"). *Met.* A 1, 980b29-981a1: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμῃ τοῦ αὐτοῦ πράγματος μίας ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν ("infatti le molte memorie della stessa cosa portano a compimento il potere [causale] di un'unica esperienza").

è nota ad Ar.<sup>76</sup>. Essenziale nei due apprendimenti è l'estrazione di invarianti<sup>77</sup>. Se l'invariante necessario a percepire<sub>2</sub> un insieme di situazioni, contesti, oggetti in modo conforme alla sua realtà, è raggiunto, l'animale ha ἐμπειρία di quelle situazioni, contesti, oggetti<sup>78</sup>. L'animale privo di ἐμπειρία circa qualcosa non può con-siderare α.τά diversi come pertinenti alla categoria circa la quale è privo di ἐμπειρία (cf. Everson 1997, p. 225).

Si può risalire dalla fenomenicità del mondo al suo ordine perché c'è nell'anima un principio d'ordine analogo: ciò è quanto mi pare implicito nel passo risolutore sulla α.σις di oggetti complessi<sup>79</sup>. La forma dei senzienti (α.κόν) è un principio organizzatore analogo alla φύσις cosmica: gli animali godono di esso in diversa misura; la misura in cui ne godono, e in cui la loro cognizione si approssima al Reale, dipende dal grado di perfezione dei loro sensori; esso è condizionato dall'ambiente fisico in cui la loro φύσις opera.

## 11. Senziente, anima e cosmo

### 11.1 Anima e animale

Il soggetto della cognizione è per Ar. l'animale, non l'anima (III.5.2). Ciò con cui l'animale svolge quest'azione sono alcune sue parti: i sensori<sup>80</sup>. Le parti fisiche sono strumenti dell'intero<sup>81</sup>. Tra le proprietà del corpo, la

---

<sup>76</sup> È quello normalmente all'opera nella α.σις κ.σ. di particolari.

<sup>77</sup> P.es. la proprietà che accomuna i diversi stimoli cui si è esposti; o la persona fisica di Socrate, di cui ciò che mi si avvicina appare come una distorsione dovuta alla distanza.

<sup>78</sup> Everson 1997 pp. 222-228: molti α.ματα formano un'ἐμπειρία; quando incontriamo ciò di cui abbiamo ἐμπειρία in potenza, essa passa all'atto. L'ἐμπειρία è una disposizione, come la memoria: una capacità del κύριον che si attiva quando si presenta un nuovo α.μα.

<sup>79</sup> Sens. 7, 449a13-14. Cf. III.4.6.

<sup>80</sup> Adattamento del corpo all'anima: An. 407b24-26.

<sup>81</sup> Per un'interpretazione che vede invece lo strumento cui Ar. allude nel πνεῦμα di cui l'anima si serve per realizzare i suoi fini, cf. Bos 2003: l'anima sarebbe ἐντελέχεια del suo ὄργανον, il πνεῦμα (pp. 3, 46, 69, 87, 97, 98, 110, 118-119, 181, 216, 368). *Contra* Bos,

forma è costitutiva dell'identità del (e ontologicamente anteriore al) corpo; l'anima è l'identità del corpo vivente: è tutto ciò che di esso si può in sede scientifica specificare. Perciò Ar. non è riduzionista: la cognizione non può descriversi come una proprietà tra le tante del corpo animale, perché questo non è scientificamente descrivibile se non come senziente<sup>82</sup>.

---

Morel 2007, p. 42, n. 1. Contro Bos noto che se l'anima è "compiutezza prima d'un corpo che funge da strumento", la compiutezza dell'occhio sarebbe senz'altro sua anima: l'occhio è corpo naturale (*Phys.* B 1, 192b9) ed è strumento; ma Ar. dice "se infatti l'occhio fosse animale, sua anima sarebbe la vista" (412b18-19 εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ αὐτοῦ ἦ ὄψις), esprimendo un controfattuale (periodo ipotetico dell'impossibilità, non dell'eventualità come vorrebbe Everson 1997, p. 66). Everson (pp. 64-69) crede che per Ar. ogni parte del corpo ha la sua anima: ψυχαί semplici sarebbero parti di ψυχαί complesse, cui le semplici sono definizionalmente anteriori (p. 65). Ma 412b18-19 nega appunto che l'occhio abbia anima. Everson chiama in causa *Metaph. Z* 10, 1035b4-6, 14-21 ove si dice che le parti della forma sono anteriori alla forma, e le capacità singole anteriori all'anima (p.70). Ma ciò è come notare che il triangolo, parte del rombo, gli è anteriore: per analogia (B 3, 414b22-23) concluderemo che anteriori all'anima complessa della singola specie sono solo le parti che possono trovarsi in altre specie come separate dalle altre parti: anteriore all'anima del lupo non è la parte vegetativa dell'anima del lupo, ma l'anima della pianta.

<sup>82</sup> Per *GC.* 320a1-4 materia è ciò che persiste al trapasso della forma; ma se l'anima è essenza, il corpo animato è essenzialmente animato (412b18-19; cf. Whiting 1992, p. 77): scomparsa la forma scompare anche il corpo (perde l'identità: *Mete.* 390a10-12; *GA.* 734b24-28); come può allora il corpo fungere da materia correlativa alla forma? Per risolvere il problema, Whiting 1992, p. 75-76 pone due sensi di materia del vivente: 1) i quattro elementi, 2) il corpo organico (*GA.* A 1, 715a9-11); nel senso 1, la forma è accidentalmente legata alla materia, nel senso 2 no: morto l'animale, i tessuti del cadavere non hanno più funzione (*Juv.* 469a7-9), dunque non sono più le sostanze che erano; ma serbano identità chimica, tanto che li si può descrivere (p. 79); e in fin dei conti (aggiungo io) vi sono pur sempre i corpi semplici. Vi sono due definizioni di carne: una funzionale, una chimica (Morel 2007, p. 15, n. 2): l'animale non è identico al preciso legame tra elementi che in un dato tempo si realizza nel corpo, ma è identico al corpo in quanto definito funzionalmente; lo stesso corpo, definito funzionalmente può constare di materie chimiche diverse (Cohen 1992, p. 59; *PA.* 647b35). Ar. si riferisce al fatto che il vivente sia un ente coeso, sintesi di materie, coordinazione di parti, con le parole σύστασις (*PA.* Γ 7, 670a18-19) e σύστημα (*GA.* B 4, 740a20): cf. Morel 2007, p. 36.

### 11.2 *Animale e cosmo*

Gli oggetti di cognizione sono di vari livelli di complessità; Ar. pone più livelli di coordinazione sensoria, per garantir atti di varia complessità, pari a quella dei possibili oggetti. L'atto del senziente e quello del sensibile sono un solo evento ( $\Gamma$  2, 425b26-27: **III.5.2**): se esso è identico a se stesso, è identica la complessità dell'esser visto a quella del vedere. Se a ogni atto corrisponde l'adeguata potenza, anche tra potenze di sentire e d'esser sentito vi sarà parallelismo di complessità. È perciò pervasivo, in *PN.*, l'interesse nei confronti di come il corpo senziente tutto può adeguare il suo *Innenwelt* all'*Umwelt*<sup>83</sup>. La conclusione di *SV.* 455a20-21 è che l'unità dei vari sensi è nel loro realizzarsi in un organo<sup>84</sup> in cui risiede un'unica facoltà di cui essi sono i vari aspetti: essa si esplica in ogni momento in un unico atto cui i loro atti contribuiscono. Quest'atto è l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  dell'ambiente; e, correlativamente, del corpo stesso come senziente. Ar. pone dunque che i sensi siano parti di una funzione sensoria globale, alla cui unità corrisponde un solo atto e un solo oggetto (**III.4.6**). Tale funzione sensoria è la capacità dell'animale di operare come sistema percettivo integrato.

### 11.3 *Le sensazioni complesse come caso derivato*

L'implicazione tra ἴδιον e κοινόν (p.es. colore e figura) è in natura; ma non è data nella  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice. La complessità percettiva deve ricostruirla. I moti, le figure ecc. che il senso ricostruisce sono quelli che attraverso il succedersi dei propri agiscono sul senso: moti ambientali rispetto ai sensori dell'animale, figure che l'ambiente esibisce se percepito da un certo punto di vista ecc. In questo gioco di fantasmagorie solo sostrato permanente è il corpo animale: nell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa l'identità del sentito deriva da quella dell'organismo senziente (**III.4.6**, **III.4.11**), la quale è definita dalle

---

<sup>83</sup> Per la distinzione tra *Innenwelt* (processi entro le reti nervose) e *Umwelt* (parti dell'ambiente che agiscono attraverso gli organi recettori), cf. Vallortigara 2000, p. 13.

<sup>84</sup> Cuore (*Metaph. Z* 10, 1035b26-27) ο πνεῦμα (*Them. in  $\Gamma$  2*, 86, 32).

funzioni: anzitutto dalle cognitive; queste, dai loro oggetti: per evitare circolarità, bisogna vi siano  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  la cui unità non dipende dall'unità del senziente; sulla loro unità poggerà l'unità del senziente *qua* tale. Essi sono gli ἴδια  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  e il cosmo<sup>85</sup>. Le  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  fallibili si possono descrivere a partire dalle infallibili: quella dei propri e quella di sentire, questa dovuta all'interazione cognitiva con una parte qualsiasi dell'ambiente (anche solo col senziente stesso).

#### 11.4 *Nelle percezioni complesse l'animale sente il proprio corpo*

Dall'ambiente giungono impulsi diversi, dovuti a situazioni composite e irregolari. Sola fonte d'unità del panorama percettivo è la superficie sensoria dell'animale: sentire la continuità dell'ambiente è sentire l'unità del proprio corpo senziente (ma non *qua* senziente: solo *qua* corpo); queste due  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  sono *una*  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  descritta in due modi (IV.4.2). I sensi porgono dunque all'animale informazioni sull'ambiente usando come metro il corpo stesso dell'animale<sup>86</sup>.

#### 11.5 *Sentendo il tempo si sente la struttura della propria cognizione*

L'ambiente dell'animale è soggetto a cicli di mutamento: percepire una serie di mutamenti come cicli regolati da una misura comune è percepire il tempo. Se la continuità dell'ambiente sentito dall'animale è quella della

---

<sup>85</sup> Si può ora rispondere alla domanda di Modrak [1987] 1989, p. 138: Ar. deriva l'unità dell'esperienza dal convergere di dati simultanei o dalla coerenza del mondo esperito? Per Ar. nel sogno c'è convergenza di dati cognitivi, e un mondo<sub>2</sub> incoerente; in sogno il  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  è attivo, pur se impedito (II.8): l'attivarsi o meno del  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  non dipende dalla coerenza del mondo<sub>2</sub>, ma dalla convergenza di dati cognitivi. Quindi l'unità del mondo sentito<sub>2</sub> dipende da quella del corpo senziente; ma questa dipende da quella del mondo<sub>1</sub>, di cui è un prodotto; onde risulta vero dire, con Modrak (p. 150) che l'unità della coscienza dipende da quella del mondo: purché non si confondano mondo<sub>1</sub> reale e mondo oggetto<sub>2</sub> dei sensi.

<sup>86</sup> Tra  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  globali dell'ambiente e  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di sé vi sono due identità numeriche: sentire la continuità ambientale è sentire il proprio corpo *qua* corpo; sentire il proprio corpo *qua* senziente è sentire che c'è un ambiente che sul corpo senziente *qua* tale influisce.

superficie sensoria dell'animale stesso, i cicli cui tale continuità è soggetta sono i cicli di continuità e discontinuità del presentarsi o assentarsi dei vari  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ : sono dunque i cicli di continuità e discontinuità della propria attività percettiva. La  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  del tempo è  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  della struttura della propria complessità percettiva (V.3.4): l'alba dell'autocoscienza<sup>87</sup>.

L'autocoscienza è dunque per Ar. un processo, non una struttura. Inoltre, mentre per la tradizione cartesiana e per l'attuale filosofia della mente essa è il fondamento di tutte le cognizioni, per Ar. è analizzabile (e spiegabile) in termini di sensazioni semplici. Il vantaggio di questa prospettiva, è il poter dar conto della omogeneità fenomenica tra atti cognitivi inconsci e consci<sup>88</sup>. Altro enorme vantaggio, è che si può dar conto del graduale sviluppo delle facoltà cognitive dall'infanzia all'età adulta<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Per esempi, nel *corpus*, di ascrizione e fiere di un riconoscimento di sé, cf. *HA*. I 4, 611a10ss.: giumente sterili allevano i fratellastri (evidentemente riconoscendoli come a sé simili); I 1, 608b19-619a12: guerre tra conspecifici e/o tra specie diverse (capacità di riconoscersi come enti di un certo tipo).

<sup>88</sup> Come potremmo renderci conto *a posteriori* di aver immaginato qualcosa, se prima non avessimo immaginato senza renderci conto? Dunque lo stesso atto (immaginare) lo si compie prima in modo inconscio, poi in modo conscio (richiamando alla memoria la stessa immaginazione e rivivendola). Un amico mi obiettò che, in base al paradigma della radicale alterità del conscio rispetto all'inconscio (da lui condiviso), non si tratta dello stesso atto: nel primo caso operava solo il corpo, nel secondo anche la mente o Io; gli ho chiesto se i due atti avessero in comune qualcosa: ha detto che l'atto di immaginazione nel primo caso non era oggetto di coscienza, nel secondo sì. Richiesto se dunque sia accidentale o meno per l'atto di immaginazione esser oggetto di coscienza, ha risposto di sì. Gli ho fatto notare che dunque l'immaginazione non richiede coscienza. A questo punto si è corretto e ha detto che i due atti non avevano alcunché in comune: anzi non era neppure lo stesso Io ad aver immaginato e a rendersi conto d'aver immaginato. Ma dunque di cosa si stava rendendo conto nel rendersi conto di aver *egli* immaginato? (e in che modo poteva rendendo conto?).

<sup>89</sup> Un problema gravissimo per coloro che rifiutano di considerare l'autocoscienza come prodotto dell'interazione tra dati più semplici, è l'incapacità di spiegare la gradualità del suo emergere, concretamente esperita nei bambini da tutti i genitori e fratelli maggiori: cf. i toni esaltati e irrealistici di Fraser [1987] 1992, p. 157, secondo cui costruir un simbolo *io* del sostrato corporeo delle nostre affezioni, osservarne gli atti dall'interno coi sentimenti,

## 12. La *nòēsis*, e l'analogia tra mente umana e ferina

### 12.1 *La scoperta dell'immaginario*

*Mem.* 2, 452b9ss. rifiuta l'idea d'un occhio della mente che estenda raggi cognitivi<sup>90</sup> fino alle cose di cui si ha cognizione; prova che ciò non accade, è che allora potremmo pensare solo cose esistenti: ma posso immaginare<sup>91</sup> un ippogrifo anche se al mondo non ci sono ippogrifi verso cui tendere raggi cognitivi<sup>92</sup>. È individuata qui la sfera dell'immaginario: oggetti<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub>, ma che non sono proiezioni di meri errori perché scelgo d'immaginarli<sup>93</sup>. Già la psicopatologia ippocratica aveva individuato nella cognizione oggetti<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub><sup>94</sup>. L'ulteriore salto compiuto da Ar. è fornire una teoria che spieghi la natura dell'immaginario, vedendolo come parto dell'interazione tra pensiero e φ.ία: poiché il pensiero usa φ.ματα, e li sottopone a ordini e combinazioni statuite dal soggetto<sup>95</sup>, e poiché i φ.ματα hanno oggetti<sub>2</sub> cui nessun oggetto<sub>1</sub> corrisponde, posso costruire meri oggetti<sub>2</sub> (l'ippogrifo) combinando a mio arbitrio i φ.ματα.

### 12.2 *Cosa intendere come νόησις?*

Le due parti cognitive dell'anima (α.κόν e νοητικόν) si distinguono per la particolarità o universalità dell'oggetto. Le funzioni di ciascuna delle due si

---

dall'esterno coll'immaginazione, parlare (costruir relazioni esterne necessarie all'immagine dell'*io*), sono cose tra loro inscindibili, e la cui comparsa fu un salto *discreto* paragonabile a quello che porta dal vivente al non vivente (addirittura!).

<sup>90</sup> Per analogia coi raggi visivi delle teorie sulla visione che Ar. non condivide (10-11).

<sup>91</sup> Per νοεῖν e νόησις come processo sostanziato di α.ματα e φ.ματα, cf. **I.3.5**.

<sup>92</sup> Ἢ καὶ γὰρ μὴ ὄντων ὁμοίως νοήσει: “e infatti penserà ugualmente [le cose] pur se non esistono”.

<sup>93</sup> Proprio perché scelgo di immaginarli è νόησις, non pura φ.ία (Γ 3, 427b16: **I.3.5**).

<sup>94</sup> *Gland.* XII 2ss.: φρονέω “intendo<sub>2</sub>”, ὁράω “vedo<sub>2</sub>” in ἀλλοῖα ὁρέω, ἀλλοῖα φρονέω.

<sup>95</sup> Come dimostra p.es. l'uso dei φ.ματα nella mnemotecnica.



differenziano tra loro per un secondo criterio: per il carattere del rapporto tra oggetto<sub>2</sub>, oggetto<sub>1</sub> e conoscente (1.4, 2.2, 3.2). Il concetto di νόησις di Γ 3 (I.3.5) non ha statuto univoco per il primo criterio (posso pensare a Chiara come all’ottaedro); il criterio per distinguer la νόησις da ciò che νόησις non è, è invece quello dell’esser o meno ἐφ’ ἡμῖν. Specificato questo criterio, si guadagna chiarezza anche per quanto riguarda il primo: νόησις in senso pieno è degli universali, perché sono questi gli enti che realizzano al grado massimo il carattere di tutti gli oggetti di νόησις, l’indipendenza da un sensibile<sub>1</sub> ora in atto. In che misura può un’attività cognitiva dipendere da noi? In quella in cui si svincola dal concreto che ci circonda. Sembra quindi che la νόησις di Γ 3 corrisponda al nostro concetto di “immaginazione costruttiva”: più essa si fa astratta, e più rivela la propria natura di pensiero.

### 12.3 *L’utilità dell’immaginario alla conoscenza*

In Γ 3 il ruolo di questa facoltà è contribuire alla costruzione di giudizi. Il ragionare (διανοεῖσθαι) è un processo (νόησις) col suo risultato (credenza: ὑπόληψις); in 427b27-29 il νοεῖν è scomposto in credenza e φ.ία: la νόησις risulta dunque a sua volta da credenza e φ.ία. La νόησις permette di fare ipotesi su cose non esperite (p.es. su come appare il moto dei cieli a chi sta nell’emisfero sud del mondo) o non esperibili (p.es. i pensieri degli altri).

### 12.4 *Gradi di νόησις: l’analogo ferino della φρόνησις*

Poiché l’identità della νόησις non dipende dallo *status* del suo oggetto, di necessità universale o particolare, ma da un criterio passibile di sfumature, essa compare in minore o maggior grado: ciò spiega l’uso di termini della sfera semantica di νοεῖν circa fiere. Che ascrivere il νοεῖν a fiere abbia a che far più con l’immaginazione costruttiva che con l’astrazione, è quanto ci si deve aspettare se scopo del νοεῖν ferino è ottimizzare il fine pratico che la φύσις assegna agli individui, e ciò richiede duttilità immaginativa<sup>96</sup>. E

<sup>96</sup> Gli studi attuali sull’intenzionalità di secondo ordine negli animali non umani sono un parallelo interessante della concezione di Ar. dell’intelligenza ferina come capacità di

infatti Ar. estende all'intelligenza ferina l'uso di φρόνησις<sup>97</sup>, non quello di σοφία. Nel *corpus* biologico Ar. usa termini relativi all'intelligenza per due tipi di comportamenti di animali non umani: una particolare perspicacia nel distinguere ciò che nell'ambiente è rilevante per i propri fini vitali<sup>98</sup>, e la

---

immaginazione. L'intenzionalità di secondo ordine è l'ascrizione a terzi di atteggiamenti intenzionali di primo ordine (Vallortigara 2000, pp. 280-281, 312-313); per Vallortigara ciò è possibile (nelle fiere come nell'uomo) perché ci si rappresenta la situazione altrui come se fosse la propria: 'come sarebbe se fossi io al suo posto?' (pp. 285, 292-293). Aggiungo io che ciò equivale a rappresentarsi un controfattuale: è un caso di immaginazione costruttiva.

<sup>97</sup> Vari esempi di φρόνησις ferina in vista della σωτηρία in Labarrière 1990, pp. 423-426. Io mi limito a segnalare HA. 611a16, 612a23, 612b1, PA. 648a6, 8, 10, GA. 753a11-12, HA. 630b21. Giustamente Labarrière nota che, invece di liquidare questi passi come concessioni al folklore, dovremmo produrne un'esegesi sistematica (p. 408). Non vedo d'altro canto perché le ascrizioni da parte di Ar. di intelligenza alle fiere sarebbero per forza concessioni al folklore, visto che ascrizioni dello stesso tipo le fanno anche oggi etologi e studiosi di scienze cognitive (Vallortigara 2000, pp. 352-356, discute la legittimità delle proprie ascrizioni di intelligenza agli animali non umani, ed è propenso a usare la parola "intelligenza" a loro proposito in senso proprio, purché si specifichi il tipo di intelligenza in questione; quanto alla coscienza, sposa la definizione di *coscienza* di Humphrey [1992] 1998 e conclude che è legittimo ascrivere coscienza ad animali non linguistici: p. 412).

<sup>98</sup> HA. A 1, 488b20 bestie furbe (πανούργα); I 8, 613b23 la furba (πανούργου) pernice; I 11, 614b34 alcuni uccelli sono più ingegnosi (εὐμήχανοι) di altri; I 11, 615a19 uccello abile (τεχνικός); I 14, 616a4 uccello che costruisce il nido "a regola d'arte" (τεχνικῶς); I 15, 616b11 uccello "ingegnoso nel vivere" (βιομήχανος); 17, 616b20 rallo "ingegnoso d'intelligenza" (τὴν δὲ διάνοιαν εὐμέχανος), 27 *idem* altro uccello; 18, 616b34 airone cinerino ingegnoso (εὐμέχανος); I 29, 618a25ss. il cuculo sa riconoscere (26 συνειδέναι) la propria scarsa forza rispetto a quella di eventuali predatori delle sue uova, perciò opera saggiamente la progenitura (25-26 φρόνιμον ποιεῖσθαι τὴν τέκνωσιν), deponendole nei nidi altrui; I 37, 620b10 animali marini abili (τεχνικά); I 37, 621b29 la seppia è, tra gli animali marini, πανουργότατον; I 39, 623a8 un ragno è addirittura σοφώτατον (unico caso a mia conoscenza di ascrizione di σοφία a fiere); I 48, 631a27 delfini trattengono il fiato "come avendo calcolato" il tempo necessario all'immersione (ὥσπερ ἀναλογισάμενοι) Ho tratto l'elenco da Labarrière 1990, p. 407, n. 9, sfolgendolo dei luoghi meno significativi. Aggiungo che *Mem.* 1, 449b11 dice che il futuro è oggetto di δόξα, e che *EN. Z* 7, 1141a27-28 concede ad alcune fiere una δύναμις di prevederlo, detta προνοητικήν.

comunicazione con altri animali<sup>99</sup>. Svolge questi due atti negli umani il νοῦς; in tutti gli animali (anche nei più semplici), l'α.κόν: quindi, per quanto riguarda l'azione, in specie diverse hanno lo stesso ruolo α.κόν e ν.κόν. Torno sull'argomento in 12.6; intanto noto, in base al tornare nell'ascrizione di νοῦς a fiere dei motivi della capacità di comunicare le *proprie* emozioni e α.σεις e della perspicacia nel distinguere ciò che è rilevante ai *propri* fini vitali, che l'ascrizione dipende dall'ascrizione di una cognizione di sé.

### 12.5 In generale sull'analogia tra intelligenza umana e ferina

HA. Θ 1, 588a25-b2 esplicita l'analogia tra intelligenza umana e ferina<sup>100</sup>. Ar. non parla di tutti gli animali, ma solo di una maggioranza di essi<sup>101</sup>: a

---

<sup>99</sup> HA. A 1, 608a17-21: “alcune [fiere] partecipano [...] d'una sorta di apprendimento e insegnamento, alcune tra loro, altre anche da parte degli uomini: quante partecipando d'udito distinguono col senso non solo le differenze tra i suoni ma anche quelle tra i segni”(ἔνια δὲ κοινωνεῖ τινὸς [...] καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας, τὰ μὲν παρ' ἀλλήλων, τὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅσαπερ ἀκοῆς μετέχει, μὴ μόνον ὅσα τῶν ψόφων, ἀλλ' ὅσα καὶ τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφοράς). HA. I 31, 618b13-17 ne dà un esempio, riferendo come, al tempo della disfatta di Medio a Farsalo (in Tessaglia), i corvi sparissero dall'Attica e dal Peloponneso: “come se avessero una qualche percezione di reciproca delazione” (ὡς ἐχόντων αἰσθησίην τινα τῆς παρ' ἀλλήλων δηλώσεως 16-17).

<sup>100</sup> τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων [...], τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστὶ τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὑστέρων ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἶον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἢ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον. (“Infatti riguardo alcuni [dei caratteri menzionati] differiscono rispetto all'uomo, e l'uomo rispetto a molti degli animali, per il più-e-meno, [...] rispetto ad altri [caratteri] per analogia: come infatti nell'uomo [vi sono] tecnica e sapienza e intuizione, così alcuni degli animali hanno un'altra siffatta capacità naturale. Chiarissimo è quanto detto, per chi osserva la condizione dei bambini: in essi infatti è possibile vedere come tracce e semi delle disposizioni che poi vi saranno, e non differisce in nulla, per così dire, la [loro] anima da quella delle bestie, in quella fase di tempo”).

<sup>101</sup> 19 πλείστοις, 24 πολλοίς, 26 πολλὰ, 30 ἐνίοις.

tema non è il fatto che l'α.σις ha in tutte le fiere il ruolo che nell'uomo è dell'intelletto (12.4 MA. 6, 700b19-20): in tal caso Ar. parlerebbe di tutti gli animali. È qui a tema una sofisticazione del senso che hanno solo alcune fiere: in base a quanto detto finora, ciò a cui Ar. allude dovrebbe essere l'*habitus* fantastico-percettivo. Esso è condiviso da tutti gli animali che hanno la capacità di conservare gli α.ματα come φ.ματα. Con la differenza che negli uomini adulti esso è sottoposto al controllo del νοῦς, in fiere e infanti no<sup>102</sup>. Sia per quanto riguarda i temperamenti sia per quanto riguarda la cognizione la differenza tra fiere/infanti e uomini adulti è di genere, la somiglianza per analogia. Se fossero in questione solo le fiere, potremmo credere che Ar. sposi una teoria del *come-se* sulla cognizione animale: tra cognizioni umana e ferina non vi sarebbe affinità *in re* ma è conveniente epistemicamente parlare delle seconde usando come modello la prima. Ma Ar. chiama in causa i bambini e il loro evolvere *in re* da una condizione attualmente identica a quella delle fiere a un *habitus* intellettuale umano. Come va intesa dunque l'analogia tra cognizione umana adulta e ferina? In base all'identità tra stati infantile e ferino qui posta, credo che la cognizione cui queste fiere partecipano<sup>103</sup> stia all'*habitus* intellettuale compiuto, linguistico<sup>104</sup> come l'abbozzo di falange sta alla falange compiuta<sup>105</sup>:

---

<sup>102</sup> E che l'anima degli infanti umani è passibile di ulteriore sviluppo, quella ferina no: onde Ar. corregge l'asserzione d'identità tra le due con un "per così dire".

<sup>103</sup> Su questi temi a lungo negletti c'è ora infine una trattazione distesa: Labarrière 2005.

<sup>104</sup> Ascrizione di capacità semantiche a bestie: *An.* 420b27-33 (dove Ar. dice che alla φωνή serve φ.ία); *HA.* 536a32-b5 (i quadrupedi hanno φωνή ma non διάλεκτος), 536b9-19 (gli uccelli canori hanno voce articolata con varietà differenti non solo tra specie e specie ma da luogo a luogo "che si potrebbe dire quasi un linguaggio" 11-12: διάλεκτος; questa nota sulle varietà dialettali è confermata dalla moderna ornitologia), 608a17-21; *PA.* 660a5-b1 (tutti gli uccelli si servono della lingua per espressione e reciproca comunicazione: πρὸς ἐρμηνείαν ἀλλήλοις 660a35-36; altri anche per istruirsi a vicenda: μάθησιν εἶναι δοκεῖ εἶναι παρ' ἀλλήλων 660b1; non escludo che Ar. abbia visto genitori cantare al cospetto di nidiacei per avvezzarli al dialetto della popolazione d'appartenenza, comportamento oggi rilevato, tra tutti gli uccelli, solo tra i Passeriformi: la mia fonte è il corso di Etologia del

### 12.6 In generale sul rapporto tra *φ.ία*, immaginazione, pensiero

ὦν [...] ταῦτα [*int.* γράμματα, φωναί: 5] σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὦν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά. le cose prime di cui queste cose [*int.* lettere, suoni vocali] sono segni [sono] per tutti le stesse affezioni dell'anima; e ciò di cui queste [sono] somiglianze sono le cose stesse, già di per sé identiche. (*Int.* 1, 16a6-8)

Come mai Ar. dice che le affezioni dell'anima sono le stesse per tutti? In fin dei conti i miei pensieri sono i miei, i tuoi i tuoi. Sotto quale descrizione possono risultare gli stessi? Poiché qui Ar. tratta di comunicazione, e poiché ciò che importa perché due persone si intendano è che l'oggetto<sub>2</sub> che il

---

prof. Baldaccini, facoltà di Scienze Naturali dell'Università di Pisa, inverno 2007); *Pol.* 1253a12-14 (le fiere con la voce indicano solo piaceri e dolori: *contra HA.*).

<sup>105</sup> Ar. non propone teorie su un eventuale potere astrante dell'*α.σις*: per lui a cogliere gli universali è il *νοῦς*, non l'*α.σις*. Ma in *APo.* B 19 propone una teoria su come il coglimento intellettuale degli universali primi (100b4 τὰ πρῶτα: generi sommi e διαφοραί dei generi subordinati tutti) scaturisce dalla sensazione: da qui possiamo trarre indizi circa il suo pensiero sul tema. In 100a16-b1 scrive: “e infatti si percepisce il particolare ma la percezione è dell'universale: p.es. di *uomo*, e non di *Callia uomo*” (6.2). L'oggetto<sub>1</sub> di *κ.σ.α.σις* non è un particolare, ma un tipo che di particolari si predica. Quindi tra *α.σις* e *νοῦς* la differenza è solo nel grado di astrazione? Ma allora dov'è il confine, se la gradazione è continua? Dal paragone che Ar. pone tra l'anima e la falange possiamo trarre indizi circa la risposta di Ar. Nella falange l'oplita reggeva la lancia con la destra e lo scudo con la sinistra: il suo fianco destro era coperto dall'orlo dello scudo del compagno alla sua destra. Se, scioltesi le file per una rotta, un falangita avesse voluto volgersi a contrastar il nemico, il rischio massimo sarebbe stato corso da lui stesso, senza compagni a coprirgli la destra. Fermatosi il primo, il secondo si sarebbe fermato più facilmente, potendo riparar il braccio destro dietro lo scudo di quello. La robustezza della falange cresce col numero di file, il rischio diminuisce crescendo la distanza dalla prima: formandosi nuove file è sempre più facile che se ne formino altre, fino a giungere a un “principio” di schieramento. Discrimine tra la falange e il suo abbozzo è forse l'esser in grado di far fronte *alla pari* al nemico, senza arretrare: cf. ἐπί-στάσθαι, dalla radice di ἵστημι. Ar. ipotizza qualcosa di simile nell'anima: le μοναὶ τῶν ἀμάρτων (99b36-37) sono gli opliti, la linea di coraggiosi ἑμπειρία (100a5), ἡ ἀρχή di scienza e arte (a8) la falange ricostituita. ἡ ἀκόν ἐφύσει atto a reagire a regolarità ambientali.

ricevente intende sia lo stesso inteso dall'emittente, credo che Ar. voglia qui dire che i pensieri di due persone possono essere gli stessi se hanno lo stesso contenuto intenzionale: si avrà identità tra due pensieri se hanno identico pensato<sub>2</sub>; l'identico pensato<sub>2</sub> si realizza in due anime diverse come oggetto<sub>2</sub> dello stato cognitivo di entrambe: se a definir lo stato cognitivo è l'oggetto<sub>2</sub>, stati cognitivi di due persone possono essere lo stesso (quanto a definizione) se rivolti a *un* oggetto<sub>2</sub>. Come possono più persone pensare *un* oggetto<sub>2</sub>?

Forse se questo è esemplificato da plessi di φ.ματα equivalenti:

τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ (Γ 7, 431b2)

ciò che è capace di pensiero pensa le forme [intelligibili] nei φ.ματα.

All'identità della forma pensata corrisponde l'identità del ruolo che il νόημα gioca nell'economia cognitiva dei pensanti, pur realizzandosi in due diversi plessi di φ.ματα: pensando l'unicorno lo immagini forse candido, io invece nero<sup>106</sup>; i tuoi e i miei φ.ματα porgono diversi oggetti<sub>2</sub> (un cavallo cornuto candido, uno nero), ma nelle nostre economie cognitive i due φ.ματα (diversi, perché definiti da due oggetti<sub>2</sub> del senso diversi) hanno lo stesso ruolo: esemplificano l'unicorno. Appunto perché *il* νόημα si sostanzia di miei φ.ματα è *per accidens* il *mio* νόημα, un ente concreto: affezione di questo mio corpo pensante, che è anche un attualizzarsi della sua capacità di pensare; *qua* affezione d'un individuo, è individuo: non νοητόν ma α.τόν<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Wedin 1988 pone che il φ.μα esemplifichi la forma perché ciò che in esso è rilevante *qua* φ.μα di triangolo è quanto deriva dalla definizione di triangolo: il contenuto del νόημα sarebbe già nel φ.μα (pp. 140-141). Ma non credo che il constar di linee perfettamente rette possa esser proprietà di alcun oggetto intenzionale della φ.ία, che usa φ.ματα derivati da α.σεις. Migliore l'altra descrizione del rapporto tra φ.μα e νόημα data da Wedin: conoscere il κάθολου è saper distinguere esempi di esso dai non esempi (p. 206); cogliere il φ.μα come esempio di κάθολου è saper sostituire un φ.μα con un altro *salva veritate* (p. 207).

<sup>107</sup> EN. I 9, 1170a32: percepire di pensare. Su questo punto condivido la posizione di Modrak [1987] 1989, p. 142: visto che per Ar. ricordiamo i pensieri κ.σ. legandoli a φ.ματα (*Mem.* 450a12-19 V.3), dovrebbe accadere lo stesso quando li sentiamo. Per una posizione simile nell'attuale *philosophy of mind*, cf. Humphrey [1992] 1998, p. 137.

### 13. Platone e Aristotele: filosofia della mente vs. biologia cognitiva?

#### 13.1 La struttura epistemica della psicologia di Aristotele

Per Ar., prima di capire come funzionino le cose, in che modo realizzino concretamente ciò che esse sono, va capito *cosa* sono. Ciò che una cosa è, a prescindere da idiosincrasie dovute alle circostanze in cui realizza il proprio essere, è la sua essenza (οὐσία: *Metaph.* 1041b27-28). Principio di una cosa dotata di essenza è la sua forma. Forma di una cosa naturale<sup>108</sup> è la sua natura (φύσις: *Phys.* B 1, 193b3-4). L'anima è forma d'un vivente (*An.* B 1, 412a20): ἄρχή che, realizzandosi in varie materie fa sì che diano luogo a una felce, un falco, un uomo invece che a qualsiasi altra cosa. Capire *cosa* una cosa è, è descriverne la forma (definire la cosa). Forma d'un vivente è l'insieme delle sue capacità distintive, o meglio il loro principio unificante; capirla, è descriverle una per una, ed esibirne il reciproco legame: è quanto Ar. fa in *An.*; poi si indaga come la forma descritta si realizza nella materia: in virtù di quale struttura fisica essa abbia le proprie capacità distintive<sup>109</sup>. La procedura di Ar. nell'esaminare τὸ ἀκόν è individuare un atto che per la sua presunta estrema semplicità può essere incarnato senz'altro nel corpo; da esso deriva le altre funzioni sensorie, chiamando in causa come materia i residui degli atti di quella funzione semplicissima, e come principio regolativo (analogo alla forma) il riscontro nell'ambiente esterno. Fondamento della teoria sull'ἀκόν è che uno stato chimico (blu<sub>2</sub> nel cuore) debba corrispondere<sup>110</sup> a una e una sola qualità ambientale (blu<sub>1</sub>)<sup>111</sup>: questo è

---

<sup>108</sup> Una goccia d'acqua o un pezzo di legno, un tessuto organico, una felce, un cane, un uomo, una stella: *Phys.* B 1, 192b8ss.

<sup>109</sup> Wedin 1988, p. 16: omettendo la materia puoi dire *che* fa il sistema, non *come* lo fa.

<sup>110</sup> Le deviazioni (dovute alla φ.ία) da questa corrispondenza sono appunto errori.

<sup>111</sup> Per Wedin il funzionalismo di Ar. sta nel collegare descrizioni del senziente come sistema intenzionale a descrizioni come sistema fisiologico (1988, p. 2). Ma a descrizioni

per Ar. esser senzienti. La forte somiglianza col moderno funzionalismo è nel fatto che in ambo le teorie la stessa funzione può realizzarsi in più materie. C'è però un punto che nessuno tra i fautori del funzionalismo (tra quelli che ho letto) prende in considerazione. Ha ragione Wedin a dire che per Ar. la materia prossima del vivente varia da specie a specie, la definizione della funzione no<sup>112</sup>; e bene inferisce che le proprietà del vivente (le funzioni) non derivano da quelle dei corpi semplici, identici per tutti; ma omette di spiegar come corpi strutturati in vari modi, composti di tessuti in cui variano da specie a specie le proporzioni di corpi semplici, possano realizzare l'identica funzione: vedere<sub>1</sub> blu. Il punto è che per Ar. l'ambiente non un è caos ma un cosmo, retto da un ordine cui i nostri corpi animati (noi stessi) sono adatti. Alla concezione di Ar. sulla natura del senso sono pertinenti non tre fattori (corpo chimico, sua funzione, oggetti), ma quattro: a questi tre va aggiunto l'ordine cosmico, che plasma corpi dotati di

---

del senziente come sistema intenzionale Ar lega sue descrizioni come sistema chimico, non fisiologico. La descrizione fisiologica (olistica) e l'intenzionale sono la stessa. Inoltre il rapporto tra stati psicofisiologici e chimici non è forma-materia, ma sinolo-materia.

<sup>112</sup> Per Ar., dire cos'è vedere è dire cos'è sentire colori: bisogna sapere cos'è il colore, e far un'ipotesi su come lo si sente. La vista è proprietà di corpi: l'ipotesi dovrà menzionare i corpi la cui proprietà va spiegata; la *crux* è se ne menzioni una struttura (organo) il cui corretto funzionamento è la vista, o se specifichi anche di quali elementi si componga, in che proporzione, come. Se la definizione menzionasse tali elementi, non definiremmo la vista, ma la vista-del-cane, la vista-dell'uomo ecc.: in ogni specie l'occhio si compone in modo diverso. Ma Ar. definisce la vista, non la vista-del-cane. La definisce come medietà sensoria ai colori, e dice *che* c'è un organo in cui si realizza: menziona l'organo ma non lo descrive (la sua descrizione non entra nella definizione della vista). Che la vista si realizzi in un organo dipende della sua definizione come proprietà del *corpo* vivente; ma in che tipo d'organo si realizzi, per quali processi di crescita, è ciò che va inferito dalla definizione, per necessità ipotetica: se ciò rientrasse nella definizione, non resterebbe nulla da inferirne. La scienza della visione descrive l'occhio nei dettagli; ma la definizione della vista (suo principio) non pone un organo *già* fisiologicamente descritto, non ne tiene conto, né lo descrive: pone solo *che* un organo vi sia. La trattazione più recente su ciò è Johansen 1997, militante per Burnyeat e inutilizzabile per chi non ne condivida le tesi.



funzioni appropriatamente dirette a quegli oggetti. Questa concezione può sembrare provvidenzialistica o antiquata. Ma su questo presupposto si regge anche l'attuale fisiologia: salvo che all'ordine eterno che imita la perfezione divina essa ha sostituito il vaglio stocastico della selezione naturale<sup>113</sup>, che elimina gli individui inadatti all'ambiente e alla lunga crea adattamento.

### 13.2 *Di cosa tratta la psicologia di Aristotele?*

Gli ultimi trent'anni sono stati gli anni del tentativo di comprendere la psicologia di Ar. alla luce dell'odierna filosofia della mente<sup>114</sup>. Ai filosofi della mente Ar. obietterebbe che i concetti di *mente* ed *estensione*, definiti *a priori* come privi di intersezione, non sono atti a spiegare la regolarità (riscontrata nell'esperienza di chiunque abbia corpo) della concomitanza tra eventi fisici e mentali<sup>115</sup>; e ne avrebbe concluso che i suoi concetti sono

---

<sup>113</sup> È molto istruttiva, per chiunque studi Ar., la frequentazione di un corso di fisiologia animale o la lettura di un manuale come Randall-Burrgren-French [1978] 1997. I capitoli sono dedicati ai vari processi e alla loro integrazione; ogni argomento è immancabilmente introdotto da una breve spiegazione del fine del processo da descrivere: a che serve? come contribuisce alla sopravvivenza dell'organismo? Da ciò si passa a trattare la struttura degli organi, e da questa la composizione dei tessuti. La prof.ssa Gil (Ecofisiologia comparata, corso dell'autunno 2007 presso la facoltà di Scienze Naturali di Pisa) invitava gli studenti, a lezione, a congetturare struttura degli organi e composizione dei tessuti in base alle funzioni. Il metodo è inconfondibilmente aristotelico: si fonda sul principio di necessità ipotetica.

<sup>114</sup> Paradigmatica la dichiarazione d'intenti di Modrak [1987] 1989: dopo aver tradotto  $\psi\upsilon\chi\eta$  come "mind/soul" (p. 4), dice "I shall make use of the tools of modern philosophy of mind to clarify Aristotle's position" (p. 18), epitomando le persuasioni di una generazione, i cui principali risultati sono raccolti nei seguenti volumi collettivi: Barnes-Schofield-Sorabji edd. 1979, Nussbaum-Oksenberg Rorty edd. 1992, Durrant ed. 1993. Giustamente s'è talora obiettato che il paradigma cartesiano da cui l'attuale filosofia della mente deriva pone che l'intersezione tra l'insieme dei fenomeni mentali e quello dei fenomeni fisici sia l'insieme vuoto, mentre per Ar. l'intersezione tra il cognitivo e il fisico non è vuota: l'attuale *philosophy of mind* si interroga su come riempire questo vuoto, Ar. no (Code-Moravcsik 1992, pp. 129-130).

<sup>115</sup> Gli stessi nodi in cui è invischiata la filosofia della mente sono proiettati su Ar. nell'attribuirgli teorie di quel tipo; cf. il dilemma onestamente proposto da Everson 1997,

molto migliori, se fine della ricerca è spiegare<sup>116</sup>. Il fine della psicologia per Ar. è spiegare come mai corpi, fatti delle stesse materie di cui constano sabbia e fango, siano vivi<sup>117</sup>; e come, tra essi, ve ne siano di senzienti. Nella ricerca sull'α.κόν egli pone a *explanandum* le nostre esperienze sensorie; la sua domanda è: come vediamo ciò che vediamo? come udiamo ciò che udiamo? Per Ar. una risposta a tali domande deve spiegare come mai si riscontri coincidenza regolare tra eventi nel mondo esterno al nostro corpo e nostre esperienze a essi relative. La domanda di Cartesio e di Platone è: come può qualcosa di totalmente incorporeo aver cognizioni di (dunque intrattener relazioni con) cose corporee?

### 13.3 *La nozione di rappresentazione, chiave della gnoseologia di Ar.*

Se la mia ricostruzione della teoria di Ar. sull'α.κόν è corretta, essa si fonda sul fatto che gli α.ματα fondamentali corrispondano biunivocamente

---

in base al quale sia l'interpretazione letteralista sia quella spiritualista di *An.* risultano problematiche: lo spiritualista vede il salto nell'occorrere della α.σις senza mutamento fisico, il letteralista nel fatto che nell'α.σις si accoppi all'alterazione la cognizione. Everson nota come sia molto dubbio che una delle due difficoltà sia inferiore all'altra (p. 140).

<sup>116</sup> Cartesio vuol forgiare una teoria della *mens* che conceda il meno possibile al legame col corpo: “Novi me esistere; quæro quis sim ego illem quem novi. Certissimum est hujus sic præcise sumpti notitiam non pendere ab iis quæ esistere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quæ imaginatione effingo [*int.* tutte le cose corporee: 20, 15-19; 24, 14-18 dove si revoca in dubbio l'esistenza del proprio corpo; e 73, 5-10: il corpo non appartiene all'io]. [...] cognosco nihil eorum quæ possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, *mentemque ab illis diligentissime esse avocando, ut suam ipsa naturam quàm distinctissime percipiat*” *Meditatio II*, 27, 28-28, 19 cors. mio): voler trovar un nesso tra concetti concepiti da Cartesio come tali da non ammettere nesso, è sottovalutare assai il suo intelletto. Cartesio, lungi dal voler spiegare la cooperazione di anima e corpo nella cognizione in base a principi intrinseci a una loro comune natura, chiama in causa la Provvidenza Divina a tal proposito (78, 21-80, 10: l'argomentazione è retta dal principio “cùm Deus non sit fallax”: 79, 22-23). Per misurare la distanza di Ar. da questo modo di pensare, si legga l'esempio di definizione di πάθος in A 1, 403a30-b2.

<sup>117</sup> Morel 2007, p. 11: “l'unité de l'âme et du corps est-elle une donne de fait et non pas un *demonstrandum* pour le physicien qui s'occupe des vivants”.

a *qualia* esterni: ne siano immagini<sup>118</sup> o rappresentazioni. Tutti gli altri stati cognitivi si ricavano da questi per aggregazione; il loro statuto rispetto ai rispettivi oggetti dipende dal rapporto di corrispondenza o meno che tali aggregati intrattengono con plessi di *qualia* nell'ambiente<sup>119</sup>.

## 14. L'albero della cognizione nella *scala naturæ*

### 14.1 *Il presupposto: il mondo è strutturato*

La teoria di Ar. sull'*α.κόιν* si fonda sull'ipotesi che il mondo non sia un mucchio di cose gettate a caso, ma abbia struttura. Elemento della quale, è la capacità di alcuni enti (animali) di reagire selettivamente alle regolarità che l'ambiente, in virtù della struttura complessiva soggiacente, esibisce<sup>120</sup>. Tale capacità è la cognizione: qual è il principio costruttivo in virtù di cui, unendo *α.ματα* elementari, si creano negli animali stati cognitivi complessi in grado di corrispondere agli stati complessi dell'ambiente?

### 14.2 *Il principio costruttivo della scala della cognizione*

Il principio costruttivo posto da Ar. è semplice: accumulando *φ.ματα* elementari a causa di *α.σεις* di *qualia* elementari, l'*habitus* fantastico viene a esibire varietà e regolarità corrispondenti a quelle ambientali, per necessità

---

<sup>118</sup> Nel senso di "immagine" in cui si dice, nello studio geometrico delle simmetrie, che un punto è l'immagine del proprio simmetrico.

<sup>119</sup> Concordo dunque con Wedin 1988: per spiegare l'intenzionalità Ar. chiama in causa rappresentazioni. Ma per Wedin i sistemi psicologici hanno parti o sottoinsiemi che interpretano le rappresentazioni (p. 19), mentre a mio avviso queste non hanno bisogno di esser interpretate, perché la loro correlazione biunivoca coi *qualia* esterni è garantita dalla *φύσις* animale. Quindi penso che Ar. credesse non a parti del sistema che interpretano rappresentazioni, ma a parti come capacità di produrre plessi di rappresentazioni: plessi il cui riferirsi a cose<sub>1/2</sub> è dato dal comporsi di elementi già riferiti a cose<sub>1+2</sub> più elementari.

<sup>120</sup> Cf. Vallortigara 2000, p.76: "il processo del condizionamento [l'apprendimento associativo] agisce sul presupposto che il mondo sia un luogo stabile".

statistica. La struttura cui il principio costruttivo dà luogo si diversifica, nelle specie (e anche nei singoli individui) in base a due ulteriori principi.

#### 14.3 I principio di diversificazione: la necessità ipotetica

C'è vita, ci sono animali in un'enorme varietà di ambienti. Se tali animali esistono, *devono* essere adatti a sopravvivere negli ambienti in cui vivono. A diversi ambienti corrispondono diversi adattamenti. La natura dei sensi non sfugge alla regola: i mondi cognitivi animali sono commisurati agli ambienti in cui si deve sopravvivere. Vi sono facoltà sensorie diverse per animali che vivono in luoghi luminosi o bui, odorosi o inodori. I vari sensi, o i vari modi in cui si usano i sensi, richiedono diversi organi. Perciò i corpi animali sono diversi tra loro. L'interazione tra i sensori degli animali e i loro ambienti dà luogo ad *α.σεις*; queste a *φ.ίαι*; queste ad *habitus* fantastico-percettivi, grazie ai quali ci si orienta nell'ambiente e si perseguono i propri fini. I vari animali hanno *habitus* fantastici-percettivi che dipendono dall'ambiente sia perché ne sono causati sia perché a esso sono (più o meno) adatti.

#### 14.4 II principio di diversificazione: la necessità meccanica

Scrive Ar. in *GA. Γ 11*, 762a19-22:

γίνεται δ' ἐν γῆ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῆ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δέ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

nascono in terra e in acqua gli animali e le piante, perché in terra c'è acqua, nell'acqua *pnèuma*, e in questo dappertutto calore animante, onde in un certo senso tutto è pieno di anima.

La causa motrice concreta della vita è il *πνεῦμα* (*GA. B 3*, 736b30-737a1; *B 6*, 741b38), la cui natura è umida e calda; ovunque vi sia caldo e umido vi sono condizioni favorevoli alla vita. Tutte le cose sono piene di anima (di *πνεῦμα*), “perciò si costituiscono in fretta, una volta che siano state racchiuse”<sup>121</sup>: una volta che si sia creata una ‘bolla’, entro cui il

---

<sup>121</sup> διὸ συνίσταται ταχέως, ὅποταν ἐμπεριληφθῆ (*GA. Γ 11*, 762a22).

principio animante può agire indisturbato sulla materia, comincia a costituirsi il vivente. Il realizzarsi della forma richiede materia adatta: ambienti più favorevoli danno luogo a forme di vita complesse; quelli meno favorevoli permettono solo la sussistenza di forme meno nobili<sup>122</sup>. Credo che lo stesso principio invocato per spiegare la varietà di vita operi anche, per Ar., nel creare la varietà delle cognizioni. Il corpo animale è una ‘bolla’ dove gli α.ματα si accumulano per la necessità meccanica del perpetuarsi come φ.ματα (II) e si aggregano per la necessità (pure meccanica) delle idiosincrasie del flusso sanguigno. Ma visto che tale accumularsi e aggregarsi ha luogo tra elementi (α.ματα semplici) causati dal mondo esterno, che tendono a riprodurre le regolarità, l’*habitus* fantastico tende ad approssimarsi alla effettiva varietà sensibile del mondo esterno.

#### 14.5 *Il principio di unificazione*

Dal fatto che il mondo abbia *un* ordine segue che sia *uno*. Le molte cose individue soggiacciono tutte a vincoli<sup>123</sup>, il cui nesso dà luogo all’unità del Mondo. Tutti i senzienti, pur confrontandosi coi propri *habitat* particolari, devono adattarsi al fatto che questi sono parti d’un ordine cosmico entro cui e secondo cui le parti influiscono l’una sull’altra. I vari ambienti non sono incommensurabili gli uni agli altri: così non sono incommensurabili i mondi cognitivi dei loro abitanti, se i mondi cognitivi dipendono dall’ambiente<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> “Le differenze quanto a maggiore o minor dignità di ciò che si costituisce, stanno in ciò che avvolge il principio animante. Di ciò sono cause i luoghi e il corpo che avvolge” (αί μὲν οὖν διαφοραὶ τοῦ τιμιώτερον εἶναι τὸ γένος καὶ ἀτιμότερον τὸ συνιστάμενον ἐν τῇ περιλήψει τῆς ἀρχῆς τῆς ψυχικῆς εἰσιν. τούτου δὲ καὶ οἱ τόποι αἴτιοι καὶ τὸ σῶμα τὸ περιλαμβανόμενον 762a23-28). HA. Θ 2, 18; Resp. 477a25-31, GA. Γ 11, 762a27-28

<sup>123</sup> Il fatto che vi siano quattro elementi, alto e basso, un ciclo di γένεσις-φθορά ecc. Il principio esplicativo non dipende dal fatto che i vincoli siano quelli in cui Ar. credeva. Qualunque teoria ponga un qualche tipo d’ordine cosmico può condividere il principio.

<sup>124</sup> Per l’uso di questo principio nell’attuale biologia cognitiva cf. Vallortigara 2000, pp. 15, 33, 44, 53-55, 62.

#### 14.6 *L'unificazione di necessità ipotetica e meccanica*

Al costituirsi della scala della cognizione cooperano due catene causali: una meccanica, dovuta all'azione dei cieli sugli elementi<sup>125</sup>, che differenzia il mondo sublunare creando ambienti più o meno adatti a vita e cognizione; una guidata dal principio per cui la natura trae il meglio dal materiale di cui dispone. Le due catene causali spiegano la stessa catena di eventi: il ciclo vitale dei viventi e la varietà delle loro vite. A nessuna di esse è riconosciuta priorità esplicativa sull'altra. Perciò Ar. non è eliminativista: vige tra le due catene causali il tipico rapporto d'identità numerica e differenza τῶ ἐῖναι.

#### 14.7 *L'anima è il principio di una parte della scala naturæ*

L'anima è l'essenza di un corpo naturale<sup>126</sup>; come essenza, ne è forma (B 2, 414a13 λόγος, 14 εἶδος), atto<sup>127</sup>, causa finale, principio<sup>128</sup>. Dire che è essenza e forma di un corpo naturale, è dire che ne è natura, cioè principio di moto e quiete. L'anima è la struttura il cui possesso definisce alcuni corpi come capaci di mutamenti finalizzati (1) alla conservazione dei corpi stessi, (2) al pieno esercizio delle loro capacità. Vi sono corpi capaci (a differenza p.es. dei corpi semplici) di mutamenti che non ne distruggono l'identità; la struttura<sup>129</sup> che li rende atti a ciò è la loro anima: l'anima è la matrice di tali

---

<sup>125</sup> GC. B 10: del ciclo di γένεσις e φθορά è causa il periodico avvicinarsi e allontanarsi del Sole alle parti terrestri interessate (336a31-32, b3-4); della continuità del ciclo è causa l'unità del moto rotatorio del cosmo (b2-3), cioè del primo cielo; che ruota regolarmente non per produrre tale ciclo ma per imitare la divina eternità (*Metaph.* Λ 7, 1072b3).

<sup>126</sup> Per il corpo chimico come materia (ὑλη), l'anima come forma sostanziale (essenza: οὐσία ἢ πρώτη), l'animale come composto (τὸ ἐξ ἀμφοῖν), cf. *Metaph.* Z 11, 1037a5-7.

<sup>127</sup> *Metaph.* 1043a35 οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματος: "essenza e attività di un corpo".

<sup>128</sup> B 4, 415b8 anima come "causa e principio" del corpo (σώματος αἰτία καὶ ἀρχή).

<sup>129</sup> Che non è mera sistemazione di parti, ma coordinazione di moti: cf. Morel 2007 che parla di "synthèse de mouvements" (p. 177), "organisation dynamique" piuttosto che "morphologique" (p. 178) e "armonie intégrative" (p. 179). Per una teoria contemporanea sulla vita biologica come sistema di orologi chimici, cf. Fraser [1987] 1992, pp. 129-131.

capacità; il dispiegarsi di esse come attività è il dispiegarsi dell'anima e il fine del corpo: fine del corpo è il dispiegarsi delle capacità di cui è principio unitario l'anima. I corpi soggiacciono a questa organizzazione solo dove sono condizioni materiali adatte; essa è capace dei più vari livelli di articolazione, a seconda di ciò che l'ambiente permette (*Resp.* 13, 477a15-16): sovraordinati alle piante sono gli animali, che oltre alla capacità di mantenersi in essere e di generare enti simili e a sé hanno il senso; la capacità sensoria può poi aver vari gradi di organizzazione<sup>130</sup>, fino al νοῦς, che produce l'articolarsi della vita umana (B 3, 414b18-19). La ψυχή è per Ar. principio d'ordine d'una parte della catena degli esseri: di quella parte cui appartengono gli esseri che hanno il fine in se stessi.

L'idea d'una *scala naturæ* di crescente complessità ha guidato a lungo il pensiero biologico (e non) dell'Occidente, anche dove non si era (o non si è) consapevoli della sua paternità aristotelica. Ma per Ar. la complessità non è un valore in sé: valore in sé è l'autotelicità, la quale si dispiega sempre più compiutamente man mano che i viventi, facendosi più complessi in parallelo all'aumento di complessità ambientale, reagiscono al cosmo in modo man mano più articolato; crescendo in articolazione le cognizioni che l'animale ha degli oggetti<sub>1</sub>, aumenta l'adeguatezza degli oggetti<sub>2</sub> agli oggetti<sub>1</sub>: fino a dio, che essendo semplicissimo è trasparente a se stesso<sup>131</sup>. La complessità è il modo in cui la φύσις si approssima alla semplicità divina<sup>132</sup>; e in realtà, non può che dar luogo a un suo analogo<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> *GA.* A 23, 731a32-34: γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τὰ μὲν πλείονος, τὰ δ' ἐλάττωνος, τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς (“di una qualche cognizione tutti [gli animali] partecipano: alcuni d'una maggiore, altri d'una minore, altri ancora d'una minuscola”). πάντα: è chiaro che qui Ar. parla di α.σις e φ.ία, non importa di che livello d'articolazione. Cf. **12.6**, B 2, 413b29-414a2, *Metaph.* A 1, 980a27-981a7, e Sassi 2007.

<sup>131</sup> Che dio è pensiero si deduce dal fatto che sia semplice: Λ 7, 1073a3-5 prepara Λ 9.

<sup>132</sup> Con un'immagine non aristotelica: il poligono approssima il cerchio aumentando il numero dei lati. Per la *scala naturæ*, cf. *Cæl.* B 12, 292b1-10.

<sup>133</sup> Per il parallelismo tra macrocosmo e microcosmo (*motore immobile : sfere celesti : mondo sublunare = anima : pneuma : materia organica*), cf. Bos 2000, p. 31.

Nei prossimi paragrafi guarderò alle teorie di Ar. trattate in questa tesi come a tasselli della sua idea generale d'un progressivo approssimarsi della cognizione animale a una adeguatezza nei confronti del cosmo, e dunque della natura animale come approssimazione a quella divina.

#### **14.8** *La scala della cognizione all'interno della scala naturæ*

*HA.* Θ 2 espone le διαφοραί che guidano la trattazione dell'intero libro. Gli animali si dividono, secondo il luogo che abitano, in terrestri e acquatici (589a10-11); e possono essere terrestri o acquatici da tre punti di vista: per ciò che assorbono nella respirazione, per la natura chimica del corpo, per l'origine dell'alimento (589a12-18). Respirare è moto non volontario (*MA.* 11), effettuar il quale non richiede di norma un'intenzione; non richiedendo intenzione, non è guidato dal senso (703b9-11). Il senso guida la ricerca dell'alimento<sup>134</sup>, e quella della protezione della propria natura chimica da eccessi di caldo e freddo<sup>135</sup>. I luoghi abitati dagli animali, determinando a quali temperature sono esposti e quali nutrimenti hanno a disposizione, sono la cornice entro cui comprendere queste due interazioni<sup>136</sup>. I modi in cui gli animali cercano l'alimento e proteggono la loro natura chimica dagli eccessi termici, cioè le abitudini degli animali, sono perciò influenzati dai luoghi<sup>137</sup>. *HA.* Θ 2-30 tratta quindi di come le fiere svolgono gli atti del θ.κόν.

Segue la trattazione dei caratteri (ἡθη) delle fiere (I): delle disposizioni cognitive e affettive che gli animali esibiscono nel compiere i loro atti, nel creare le condizioni propizie alla loro riuscita, nel portarne a termine il coronamento (allevare la prole). Ar. ha così trattato tutte le categorie di

---

<sup>134</sup> Trattazione del nutrimento: 2, 589a18 fino a cap. 11. In essa si è guidati dal gusto.

<sup>135</sup> Atti compiuti per il mutare chimico di ambiente, corpo, del loro rapporto, dovuto alle stagioni: 12, 596b22-cap. 27; in essi si è guidati dalla α.σις della vicenda di caldo e freddo: “*tutti* infatti hanno sensazione del mutamento secondo il caldo-e-freddo” (πάντα γὰρ τῆς κατὰ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μεταβολῆς αἴσθησιν ἔχει: 596b23-24). Si noti πάντα.

<sup>136</sup> Trattazione degli animali secondo i luoghi che abitano: Θ 28.

<sup>137</sup> Trattazione di come i luoghi influenzano le abitudini: Θ 29.



reciproche interazioni tra  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  e  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ : interazioni la cui pervasività è la  $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  della vita ferina rispetto alla vegetale e all'umana<sup>138</sup>. Nelle fiere attività vegetativa e sensoria si costituiscono in un tutt'uno<sup>139</sup> in cui nessuna delle due parti ha priorità sull'altra. Ciò che accomuna  $\theta.\kappa\acute{o}\nu$  e  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$ , è di esser principio di mutamento autotelico per l'animale. Così la *scala naturæ* può venire estesa, senza mutarne i principi (maggiore o minore autotelicità del moto) anche alle piante (e magari ai cieli). Perché allora Ar. presenta la *scala naturæ* (sublunare) non come generalizzazione al moto d'una scala di autotelicità dei moti volontari, ma come generalizzazione della scala cognitiva? Perché sottolineare la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  è già sottolineare la  $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  del moto animale rispetto al vegetale: alimentazione, procreazione, allevamento sono moti volontari, guidati da  $\phi\acute{\iota}\alpha$ . La *scala naturæ* generale fondata sull'autotelicità del moto può comprendere al proprio interno quella, specifica agli animali, fondata su gradi di cognizione, perché piacere e dolore sono al contempo sia cognizioni sia ragioni d'essere del tipo di moto che caratterizza gli animali rispetto alle piante. Il piacere (sensazione) rivela ciò che è secondo natura (*HA. Θ 1, 589a9-10*). Proprio come il senso rivela ciò che è  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$  per il  $\theta.\kappa\acute{o}\nu$ , il  $\nu.\kappa\acute{o}\nu$  rivela le categorie che strutturano il senso<sup>140</sup>. Ciò avviene perché gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  sono casi particolari degli universali colti dal  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Man mano che la capacità sensoria innata si articola se ne evidenziano le strutture intrinseche, che, riconosciute a prescindere dai casi particolari, si rivelano come  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ . La *scala naturæ* ordina il progressivo manifestarsi della natura a se stessa; ciascun vivente vi è collocato in base al

<sup>138</sup> In cui la presenza del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  finalizza i sensi alla conoscenza.

<sup>139</sup> Come nota Sassi 2007 (pp. 196, 200) Ar. è il primo a legare l'anima come principio di cognizione all'anima come principio vitale. Ma l' $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  ha primalità esplicativa, perché distingue l'animale *qua* tale da ciò che animale non è. L'animale privo di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  non è in realtà animale ma pianta: *GA. A 23, 731b5-8*. In quanto differenza specifica della  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  animale, la sensazione è anche il suo fine (731a34-b2). Cf. Morel 2007, p. 85.

<sup>140</sup> Schmidt 1997, p. 271: fondamento della gnoseologia di Ar. è l'idea che gli atti di cognizione elementari siano retti da categorie (somiglianza, differenza, ecc.) *a posteriori* pienamente colti dalle facoltà superiori.

grado di autotelicità sua propria: nelle fiere, i fini del singolo devono ancora (in parte) coincidere col mero perpetuarsi della sua specie; nell'uomo, non necessariamente. Il fine è l'atto (*EN. K 6, 1170b35-36*): determinante al grado nella *scala naturæ* è l'atto che in ciascun ente è l'atto della sua natura.

#### **14.9** *Il medium della scala vitale: il $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$*

Lo strumento fisico mediante cui l'anima dà luogo alla grande varietà dei viventi è il  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ , cui Ar. attribuisce un ruolo analogo a quello che oggi si assegna al DNA. L'anima, manifestandosi nel  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ , crea viventi, come l'arte muratoria manifestandosi negli strumenti fa case (Bos 2003, pp. 120-122). Con una differenza: il corpo vivente ha in sé (a differenza del prodotto dell'arte) il proprio principio (l'anima incorporata nel  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ ) appunto perché il  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$  è sua parte integrante. Le discontinuità e continuità della scala vitale dipenderebbero da continuità e discontinuità dei gradi di purezza del  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ <sup>141</sup>. Vediamo ora, a mo' di riassunto del mio lavoro, i principali gradini di quella parte della scala che è la vita degli animali non umani.

#### **14.10** *Il grado infimo della vita animale e l'intenzionalità*

L'animale è definito dall'aver  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  (*SV. 454b24-25, GA. B 6, 743b26*); ma in esso il sonno (mera capacità di sentire) precede la veglia, atto d' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  (*GA. 778b23-24*). Il progresso al compimento ha tre fasi: incompiutezza fisiologica in cui non vi è sonno né veglia<sup>142</sup>; capacità acquisita (atto<sub>1</sub>); attività (atto<sub>2</sub>). Meno articolati sono i sensori, meno differisce dalle piante (*HA. Θ 1, 588b4-11*). Il grado d'articolazione dei sensori si correla alla capacità di farne uso, dunque al grado di unità dell'intero stesso<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Sulla quasi-continuità della *scala naturæ*: *HA. 588b4ss.; PA. 681a12-15*.

<sup>142</sup> Le piante non dormono: *SV. 454a15-17, b27-33; GA. E 1, 779a2-3*: l'embrione deve trascorrere la fase iniziale della propria vita nella condizione di una pianta.

<sup>143</sup> Perciò Ar. cerca gli animali più semplici tra quelli che sopravvivono anche se tagliati in due: *A 4, 409a9; B 2, 411b19; 5, 413b16ss.; Metaph. Z 16, 1040b13-14; GA. A 18, 722a13-16; 723b16-19; Resp. 479a3-7; PA. Δ 6, 682b30-32; Long. 467a18-30*.

#### 14.11 *L'intenzionalità*

A questo livello d'organizzazione compaiono le forme più rudimentali (e più fondamentali) d'intenzionalità: i sensi del tatto e del gusto<sup>144</sup>; l'animale sente (e desidera o fugge) qualità elementari senza iscriverle nelle categorie di *cibo* o *minaccia* (Everson 1997, p. 24). Se i tessuti sono più articolati, l'α.μα rimane come φ.μα per più di pochi istanti: e si possono accumulare le esperienze. Trattati ambientali che si presentano collegati sono rappresentati da φ.ματα che intrattengono tra loro relazioni analoghe. Si crea un *habitus* percettivo che riproduce le costanze ambientali con sempre maggior fedeltà.

#### 14.12 *L'autocoscienza*

L'animale subisce tutto ciò che non può prevedere. Percependo il tempo si inscrivono le esperienze in un telaio definito, in base a cui si distingue ciò che nell'ambiente tornerà a presentarsi con regolarità e cosa invece è degno di attenzione come nuovo<sup>145</sup>. Compare inoltre l'autocoscienza: percepire il tempo è percepire la forma del nostro senso interno. Con essa, la capacità di attribuire coscienza ad altri esseri<sup>146</sup> e prendersene cura (HA. Θ 1, 589a1-2).

#### 14.13 *L'intelligenza ferina*

Il bene varia da specie a specie (EN. Z 1, 1141a22-23.); se ne deduce che varia anche la sua cura. Se la διαφορά delle fiere rispetto a piante e uomini è la pervasiva cooperazione di α.κόν e θ.κόν (14.8), la φρόνησις delle fiere (12.5-6) sarà la capacità, dovuta a un adeguato *habitus* fantastico-percettivo,

---

<sup>144</sup> Cf. HA. 487b9 ss. per la sensorialità delle spugne.

<sup>145</sup> HA. I 48, 631a23-30: i delfini ἀναλογίζονται il tempo.

<sup>146</sup> Riconoscimento di sé e dell'altro: fedeltà coniugale tra piccioni (HA. I 7, 612b32-613a4); aggressività tra conspecifici (7, 613a8; 12, 615b16); per esser fedele alla compagna devo riconoscermi come suo compagno, per aggredire membri della mia specie devo riconoscermi come tale: ecco due casi di autoriconoscimento come individuo e come *quale*, e di ascrizione ad altri di una somiglianza con me (dunque di atteggiamenti intenzionali).

di avvertire i propri fini e di compiere le azioni necessarie (Γ 10, 433a9-30; 11, 434a5-6), realizzando nel miglior modo possibile la propria natura. Avremo diverse φρονήσεις per diverse specie? Sì; pur tenendo che il paradigma è per Ar. quella umana, di cui quella ferina è un analogo.

#### **14.14** *Il fondamento del presupposto iniziale*

Se la percettologia di Ar. si fonda sul presupposto che il mondo sia un luogo strutturato (**14.1**), questo presupposto richiedeva a sua volta, dopo la Sofistica, giustificazione. Il contrattacco di Ar. nei confronti della Sofistica è sia logico (cf. *Metaph.* Γ e la difesa del Principio di Non Contraddizione) sia costruttivo: delineare, mediante logica applicata all'osservazione, un cosmo unico e coeso (cf. *Metaph.* Λ). Il moto si trasmette dalle stelle fisse alla materia sublunare, conservando, in forma degradata, la propria ciclicità, al punto che si può riconoscere anche nella felce o nel verme<sup>147</sup> un riflesso dell'ordine celeste.

---

<sup>147</sup> Noi diremmo: nel paramecio o nel virus.

# VI

## LA TEORIA DI ARISTOTELE SULLA COGNIZIONE PRERAZIONALE: UNO SGUARDO D'INSIEME

### 0. Proposito

**0.0** Un capitolo finale non è la sede adatta per addurre nuovo materiale e proporre nuove speculazioni. Riassumerò qui, sia pur articolatamente, i risultati dei capitoli **I-IV** dandone una sinossi; al contempo sottolineando dei punti che, come non pertinenti alla discussione delle singole funzioni cui i capitoli **I-V** erano dedicati, ho lasciato in ombra o relegato nelle note.

**0.1** Il primo dato a emergere, è l'unità e coerenza del *corpus* psicologico, almeno per quel che concerne la trattazione dell'*α.κόν*. L'assunzione di tale unità, che ho usato fin dal principio come ipotesi di lavoro, sottesa alla mia pratica costante di integrar dati di *An.* con quelli di *PN.*, risulta a mio avviso confermata dall'uso, da parte di Ar., della nozione di *φ.ία* elaborata in Γ 3 per spiegare le funzioni cognitive che, più complesse della mera sensazione di *qualia*, non spettano comunque alla facoltà noetica. In alcuni casi (p.es. memoria ed errore percettivo) l'uso è esplicito. In altri (*α.σις* complessa e discriminazione percettiva) metter in gioco la *φ.ία* permette di ricostruire la teoria di Ar. su questi temi in modo assai più coeso, economico ed elegante di quanto sarebbe possibile senza. *An.* e *PN.* sono una trattazione unitaria: *PN.* risolve vari problemi lasciati sospesi in *An.* usando la nozione di *φ.ία*.

**0.2** Tutto ciò non implica che Ar. scrisse i trattati del *corpus* psicologico nell'ordine in cui ci sono pervenuti. Il risultato finale è un tutto coeso, ma non è detto che la sua stesura non sia stata segnata da ripensamenti e correzioni; anzi, proprio perché *An.* e *PN.* è un tutto coeso, è possibile che vi sia stata una retroazione di *PN.* su *An.*: man mano che emergevano problemi particolari, da affrontare nei trattatelli, Ar. può aver modificato l'impianto generale della sua psicologia, appunto per affrontarli. Posto che *Sens.*, *Mem.*, *SV.+Ins.+Div.* devono seguire *An.*<sup>1</sup>, non mi pare vi sia motivo per scegliere un ordine piuttosto che un altro in cui leggere le tre trattazioni menzionate: sono tre complementi al trattato principale, ciascuno dei quali propone aggiunte coordinate, non subordinate, l'una all'altra. Credo sia dunque indecidibile su base dottrinale la questione se l'ordine dei *PN.* sia stato scelto da Ar. stesso o da qualche suo successore alla guida del Liceo<sup>2</sup>.

## 1. La sensazione elementare

### 1.1 *Il metodo di Aristotele*

Nella trattazione dell'*α.κόν* di *An.* e *PN.* troviamo i tratti più tipici del metodo scientifico di Ar. Il punto di partenza è un *λεγόμενον*: vi sono cose che normalmente, nel parlare quotidiano, diciamo di “sentire” (B 6, 418a8: **III.1.1**); l'uso linguistico determina l'estensione dell'*explanandum*. Poi usa strumenti dialettici<sup>3</sup> per distinguere nell'estensione dell'*explanandum* ciò di cui la teoria deve dar conto immediatamente, e ciò di cui si può dar conto in maniera derivata: alcune cose sono sentite più direttamente di altre; è della

---

<sup>1</sup> Cf. *Sens.* 1, 436a1-17.

<sup>2</sup> Non condivido dunque – per quanto riguarda l'ordine interno a *PN.* – la sicurezza di Kahn [1966] 1979, p. 4 circa il fatto che Ar. stesso istituì l'ordine del *corpus*. La condivido invece circa il fatto che *An.* preceda *PN.*; così come condivido l'altra sua assunzione: “I assume [...] that its significance is primarily systematic or expository, not chronological”.

<sup>3</sup> Distinzione tra *καθ' αὐτό* e *κατὰ συμβεβηκός*, tra *ἴδιον* e *κοινόν*.

relazione intrattenuta con esse che una teoria della sensazione deve in primo luogo dar conto: la teoria sarà tanto più efficace, quanto meglio si saprà derivarne una spiegazione della relazione che intratteniamo con gli altri α.τά (7). Primo obiettivo di Ar. è dunque spiegare la cognizione dei *qualia* elementari. Una relazione si comprende a partire dai correlativi tra cui vige: per spiegare la α.σις di *qualia* elementari serve un'ipotesi su cosa essi siano e una sulla natura dei nostri sensori; gli α.τά sono definiti in termini (da noi descrivibili come) fisico-chimici (B 7-11), a prescindere dalla sensazione che ne abbiamo<sup>4</sup>; ciò che rende α.τά gli enti materiali è il fatto che possano esistere (ed esistano di fatto) enti che hanno parti formate in modo da subire la loro l'azione secondo una funzionalità che Ar. chiama "medietà" (435a21 μεσότης)<sup>5</sup>. L'ipotesi della μεσότης spiega la relazione tra agente e paziente che è l'azione del sensibile sul senziente: la correlazione di agente e paziente, tra enti materiali in genere e senzienti in particolare, regolata dalla medietà, coincide con ciò che normalmente è detto "sentire (p.es.) rosso o dolce"; le parti strutturate così da funzionare secondo la μεσότης sono i sensori e sono definite (*qua* tali) da tal modo di funzionare<sup>6</sup>; il loro ἔργον (la funzione) è *per se* definita dal tipo di *quale* cui ciascuno reagisce. L'ipotesi fisiologica, parto dell'immaginazione scientifica, spiega l'*explanandum* che il parlare quotidiano porge, e che la dialettica raffina<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Anche se ovviamente tale relazione deve risultare possibile in base alla definizione.

<sup>5</sup> Cf. III.2.4-6 e III.2.9. In base alla mia ricostruzione della teoria della μεσότης, tra descrizione funzionale (sentire) e fisiologica (alterarsi dell'organo) vige identità stretta: descrivere *compiutamente* l'evento nell'organo è descrivere *compiutamente* la α.σις, se il funzionamento dell'organo si può descrivere solo menzionando il suo ruolo nella vita dell'animale, e se quell'evento nell'organo è, per l'animale, sentire. Quindi Ar. non vede il rapporto tra mutamento dell'organo e atto dell'anima come caso particolare del rapporto tra materia e forma, visto che tra materia e forma non vige identità stretta. Il rapporto materia-forma vige tra i piani psicofisiologico e chimico, non tra lo psichico e il fisiologico.

<sup>6</sup> Ciò che definisce un oggetto è la sua funzione: *Pol.* A 2, 1252b33.

<sup>7</sup> Per Burnyeat (1996, p. 152), definiti vista e colore, che la vista subisca dal colore se nulla l'impedisce è verità necessaria, che non richiede spiegazione fisiologica o di altro

## 1.2 *La correlazione tra agente e paziente*

È dunque per l'esistenza di senzienti, enti dotati di medietà sensoria, che esistono i sensibili: per la sua capacità di muovere la vista, il colore, oltre a essere colore, è visibile; sarebbe però colore anche se non fosse visibile<sup>8</sup>:

---

tipo, come l'azione-passione reciproca di caldo e freddo; ciò, perché essenza del colore è muovere il diafano: un'essenza è principio esplicativo che non richiede principi ulteriori, onde non sarebbe necessario spiegare perché il colore muove il diafano e con questo l'occhio (p. 153). Ma: (1) essenza del colore è muovere il diafano, non muovere l'occhio (1.2); (2) l'essenza non è sempre un principio irriducibile a principi ulteriori: il triangolo ha essenza, ma va costruito a partire da punto, linea, superficie, e le sue proprietà si dimostrano senza postulati *ad hoc* per esso, ma da quelli generali della geometria piana; (3) questo, perché il triangolo non è ente primo per la geometria, pur se lo è per la scienza dei triangoli che ne assume l'esistenza senza dimostrare che si possa costruire: ugualmente, che si dia anima sensitiva è un postulato per la percettologia ma per la fisica generale non è un dato primo, bensì un *explanandum*. Le forme sensibili per l'Ar. di Burnyeat appaiono a un livello inanalizzabile di descrizione (p. 164): ciò sarà vero per le qualità elementari che, oltre a esser elementari, sono tangibili in virtù dell'esistenza di animali; ma è falso per il senso, la cui esistenza le rende *α.τά* (1.2). Johansen 1997, il cui obiettivo dichiarato è difendere Burnyeat, afferma che chi nega la sua posizione deve fornire una ricostruzione positiva e non spiritualista della teoria della *μεσότης*. Trovo scorretto da parte sua scaricare sull'avversario l'onere della prova (quasi che la procedura ovvia e normale fosse quella di Burnyeat, per la quale nulla che non sia detto esplicitamente nel testo è attribuibile all'autore: e allora a che serviremmo noi interpreti?). Comunque la mia ricostruzione della teoria della *μεσότης* è positiva e non spiritualista. Per Ar. la materia *remota* dei viventi è la stessa di cui constano le pietre e la si può specificar indipendentemente dal suo ruolo negli *ἔργα* del vivente. Se invece della materia remota prendiamo la prossima è vera la ricostruzione di Everson 1997, p. 9: le condizioni materiali sono non solo necessarie ma anche sufficienti alle sue attività. L'identità tra stati della materia prossima e stati cognitivi che sostengo è *type-type*: a moti nell'organo dello stesso tipo corrispondono atti cognitivi dello stesso tipo. Se però consideriamo l'intero genere animale, visto che diverse specie realizzano la stessa sensazione semplice in organi diversi, l'identità è solo *token-token*.

<sup>8</sup> Muovere il diafano sta al colore come al triangolo l'aver tre lati; muovere l'occhio sta al colore come al triangolo l'essere metà di un rettangolo di base e altezza uguali a quelle del triangolo stesso: se non esistessero rettangoli, i triangoli non avrebbero questa proprietà.



colore è ciò che può muovere il trasparente illuminato (418a31-b2), e vi sarebbero luci, e trasparenti da muovere, anche in assenza di vedenti<sup>9</sup>. Le superfici, per la loro costituzione fisico-chimica, hanno qualità (colori) che si trasmettono al diafano illuminato; i colori hanno la capacità di muovere, mediante il diafano illuminato, l'occhio (visibilità): la visibilità è proprietà della superficie non *per se*, bensì in virtù del fatto che ha un colore<sup>10</sup>.

### 1.3 *L'intenzionalità della sensazione elementare*

Sentire è dunque un intrattenere relazioni causali<sup>11</sup> con qualità del mondo fisico esterne al nostro corpo. La natura della relazione causale che in un dato momento intrattiene, come distinta da altre relazioni causali che potrebbe intrattenere con qualità diverse da quella con cui ora la intrattiene, è definita da quella tale qualità: la biunivocità della relazione tra colori<sub>1</sub> nel mondo e colori<sub>2</sub> nel cuore fa sì che la sensazione sia intrinsecamente intenzionale, fin dal suo livello più elementare. Come *α.τά* primari valgono solo qualità di oggetti materiali<sup>12</sup>; non caratteri fenomenologici<sup>13</sup>: l'*α.σις* è

---

<sup>9</sup> Cf. *Cat.* 7, 8a4-6, dove *αἰσθητόν* (5) è glossato con *πάντα ὅσα ἐστὶν αἰσθητά* (6) e sono addotti a esempi caldo, freddo e sapori. *Se* vi sono occhi su cui agire, risulta accidente proprio del colore l'esser visibile: il poter agire sull'occhio (418a29-31); è accidente *tout-court* l'esser visto attualmente. Se né la visibilità né tanto meno l'esser visto sono essenza del colore è lecito dire, con Ganson, che la natura dei sensibili spiega i loro effetti sul senso, ma non si rivela al senso (1996, p. 282). Per la realtà oggettiva di *α.τά* cf. B 8, 420b11.

<sup>10</sup> E infatti esistono superfici trasparenti, dunque invisibili. Gli *ὑποκείμενα* dei sensi esistono prima della sensazione, il colore non è identico al visibile (cf. anche Θ 8, 1049b24-27 ed Everson 1997 pp. 122-124). Ottimo Ganson 1996, p. 275: *ὑποκείμενα* non sono gli oggetti cui gli *α.τά* elementari ineriscono ma il rosso, il caldo ecc. considerati a prescindere dalla sensazione: cf. *An.* Γ 2, 425b14, 426b8, 10.

<sup>11</sup> *Sens.* 6, 446b10-13 esplicita che, perché li percepisca, gli stati dell'ambiente devono esser causa dei miei. Si può esser in stati cognitivi isomorfi all'ambiente senza sentirli; p.es. nel sognare qualcosa che sta avvenendo realmente (cf. Hom. K 495-497): l'oggetto<sub>2</sub> della mia cognizione corrisponde all'ambiente, ma non ne è causato; dunque non sto percependo l'ambiente bensì il mio *ἐνύπνιον*, che per caso gli è isomorfo.

<sup>12</sup> P.es. tangibili sono i caratteri del corpo in quanto corpo: cf. B 11, 423b27.

apprensione di realtà, non solo di oggetti intenzionali. Perciò le *α.σεις*, anche elementari, hanno valori di verità, e le loro condizioni di verità sono stati del mondo (cf. Everson 2007, p. 20).

#### 1.4 *Sentire: esercitare la propria natura*

In Γ 7 Ar. esamina le conseguenze della sua ipotesi: posto che il senso è quanto detto, in cosa differisce il sentire dal mero alterarsi? In 431a4-7<sup>14</sup> Ar. chiama “moto” due cose: propriamente è moto l’atto dell’incompiuto, l’acquisire una forma che prima non si aveva; ma si può dire “moto” anche un’altra cosa, che sarebbe meglio detta “attività”<sup>15</sup>: l’attivarsi della capacità di qualcosa che è già compiuto (poiché già possiede la forma che è la sua distintiva capacità) e che proprio nell’atto di tale capacità realizza appieno la propria natura, ossia la propria forma; “il che, o non è alterarsi (lo sviluppo è infatti verso se stesso<sup>16</sup> e verso la compiutezza), o è un altro genere di alterazione”<sup>17</sup>. La medietà sensoria è l’*α.κόν*, la forma dell’animale: ricevere

---

<sup>13</sup> *Contra Sorabji* [1974] 1979, p. 54. Se per Ar. la sensazione fosse mera apprensione di oggetti intenzionali, sogni e *after-images* sarebbero casi *standard* di visione. Risultato della *α.σεις* elementare è l’assunzione nel cuore di stati fisici (sensibili<sub>2</sub>) corrispondenti a quelli *fisici* che agiscono sul sensorio. Concordo con Everson 1997, p. 132, secondo cui per Ar. non solo il rosso ma anche il rosso<sub>2</sub> è un ente materiale (stato fisiologico), non mentale.

<sup>14</sup> φαίνεται δὲ τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργείᾳ ποιοῦν· οὐ γὰρ πάσχει οὐδ’ ἀλλοιοῦται. διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως· ἢ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἢ δ’ ἀπλῶς ἐνέργεια ἕτερα, ἢ τοῦ τετελεσμένου. (“e pare che il sensibile dal sensitivo in potenza [lo] renda in attività: [il sensitivo] infatti non subisce né è alterato. Perciò questa è un’altra specie di moto: infatti il moto era attività dell’incompiuto; mentre l’attività *simpliciter* è un’altra, quella di ciò che è [già] compiuto”).

<sup>15</sup> Le attività sono moti in modo derivato; in modo derivato i veri moti sono attività.

<sup>16</sup> In 417b6 accetto la congettura di Shorey, che da *αὐτό* e *ἑαυτό* dei MSS estrae *αὐτό*.

<sup>17</sup> B 5, 417b6-7: ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν) ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως. Ar. esplicita l’oscillazione lessicale (dire o non dire il sentire “alterazione”, “moto”?) che in Γ 7 crea oscurità: sentire è un’altra specie di moto o, se moto è atto dell’incompiuto mentre il sentire no, sentire non è moto?

l'azione del rosso con la medietà sensoria è il realizzarsi della sua natura. Invece, per ciò che è blu ricevere il rosso è perdere la qualità *blu*. Una parte dell'animale (una parte di pelle, un punto nel cuore) può perdere nel processo di sensazione un *quale* per acquisirne un altro (divenendo più calda o fredda, o più calda<sub>2</sub> o fredda<sub>2</sub>, rispetto alla μεσότης): ma l'alterazione di quella parte di pelle o di cuore è anche esercizio della natura dell'animale, senza il quale la sua vita rimarrebbe incompiuta. *Metaph.* Θ distingue due tipi di azioni<sup>18</sup>. Alcune hanno limite (πέρας 1048b18), perché non sono fine (τέλος) ma solo dirette al fine (περὶ τὸ τέλος 19): raggiuntolo, l'azione, o meglio<sup>19</sup> il processo (moto: κίνησις 20), termina.

ἐκείνη ἧ<sup>20</sup> ἐνυπάρχει τὸ τέλος,<sup>21</sup> καὶ πράξις. οἷον ὄρα ἅμα καὶ ἑώρακε<sup>22</sup>, καὶ φρωνεῖ καὶ πεφρόνηκε<sup>23</sup>, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται [...]. τούτων δὲ δεῖ<sup>24</sup> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής. (*Metaph.* Θ 6, 1048b22-29)

quella cui è insito il fine, [è] anche azione. Per esempio, al contempo vede e ha visto, e comprende e ha compreso, e pensa e ha pensato; ma non [*int.* al contempo] impara e ha imparato né guarisce ed è guarito [...]. E di queste cose, si deve chiamar le une “moti”, le altre “attività”. Infatti ogni moto è incompiuto.

Si dimagrisce per raggiungere un peso-forma: se questo è raggiunto la cura dimagrante è finita<sup>25</sup>; ciò deriva dalla natura stessa del dimagrire: è impossibile proceder da un peso di 100 Kg verso un peso di 80 Kg, se già ne

<sup>18</sup> Su questa distinzione, cf. Morel 2007, pp. 155-156.

<sup>19</sup> Di nuovo *Ar.* corregge in corsa la propria terminologia: iniziato il periodo con una diairesi delle azioni, lo conclude dicendo che in realtà le ‘azioni’ del primo corno non sono azioni (21) o comunque non sono azioni perfette (22) poiché non sono esse stesse fine (22).

<sup>20</sup> ἐκείνη ἧ è congettura di Bonitz accolta da Ross; i codd. hanno ἐκείνη (Ross, app.).

<sup>21</sup> Inserisco qui una virgola che nel testo di Ross non compare.

<sup>22</sup> καὶ ἑώρακε è integrazione di Bonitz accolta da Ross.

<sup>23</sup> καὶ πεφρόνηκε è integrazione di Bonitz accolta da Ross.

<sup>24</sup> δεῖ è congettura di Bonitz accolta da Ross.

<sup>25</sup> εἰ δὲ μὴ, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι: “se non fosse così, bisognava che a un certo punto cessasse [*int.* l'azione]” (1048b26-27).

peso 80. Ma nulla, nella natura del sentire, mi impedisce, vedendo del rosso, di continuare a vederlo. Se continuo, vedo e insieme ho visto (prima) proprio la stessa cosa che ora continuo a vedere. Ciò accade perché al sentire è intrinseco il suo fine: i processi tendono a uno stato che è diverso dal processo stesso: quando lo stato è raggiunto, il processo è finito; le attività sono fini a se stesse: sono l'attualizzarsi dell'essenza o natura della sostanza che le svolge<sup>26</sup>, e l'atto è il fine.

### 1.5 Il risultato del sentire: l' $\alpha.\mu\alpha$ e il suo riferimento all' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$

Sentire è alterazione, e i risultati di alterazioni sono qualità. Il risultato del sentire è un  $\alpha.\mu\alpha$ : ne risulta che un  $\alpha.\mu\alpha$  è una qualità, alla stessa stregua della bianchezza o della grammatica; da un esame dei tipi di qualità descritti in *Cat.* 8 e *Metaph.*  $\Delta$  14, credo che  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  rientrino nel tipo descritto in *Cat.* 8, 8b26 ss.: un  $\alpha.\mu\alpha$  o  $\phi.\mu\alpha$  elementare (p.es. blu<sub>2</sub>) è abito o disposizione a sentire<sub>2</sub> un oggetto (p.es. blu), abito, disposizione a che il cuore si qualifichi corrispondentemente a un sensibile<sub>1</sub> esterno<sup>27</sup> piuttosto che a un altro<sup>28</sup>. Tale disposizione si attualizza non appena l' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  esterno ha qualificato il cuore (**III.2.5**), e resta latente, nel sangue (**II.7**), finché non torna al cuore producendo  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  (assente l' $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$ ) o contribuendo all' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa (**III.5.4**) o a un ricordo (**V.5**). L' $\alpha.\mu\alpha$  elementare è uno stato organico che, in virtù del corrispondere a una qualità ambientale nell'ambito d'una corrispondenza sistematica stabilita dalla  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  della specie animale in questione, funge da dato informativo circa quella tal qualità<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> *Metaph.*  $\Theta$  8 1050a10-11.

<sup>27</sup> Vallortigara 2000: “il concetto di rappresentazione [...] dovrebbe essere inteso con lo stesso significato che ha in matematica: [...] isomorfismo funzionale tra sistemi differenti. [...]. [...] una rappresentazione mentale è un isomorfismo tra certi processi nel cervello e certi aspetti dell'ambiente” (p. 193).

<sup>28</sup> Prima d'aver sentito alcunché, l'animale è invece *imparzialmente* disposto a sentire, in virtù della sua costituzione organica, qualsiasi sensibile cui i suoi sensori siano adattati.

<sup>29</sup> Wedin 1988, p. 41: “a perceptual state [ $\alpha.\mu\alpha$ ] is just a certain state of such a sensory organ”. Subito dopo però Wedin aggiunge che “Aristotle thinks of the perceptual state [...]

### 1.6 Corollari della teoria

La teoria che attribuisco ad Ar. può dar conto sia di alcune affermazioni di Ar. notoriamente oscure, sia di alcune caratteri della sensazione che ogni teoria su essa deve esser in grado di spiegare. La privatezza della sensazione è spiegata col fatto che le percezioni di un  $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  da parte di due animali sono numericamente diverse, oltre che col fatto che la mia  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di questo blu è integrata in vissuti diversi da quelli tuoi. Il fatto che sentire non sia mero subire influssi ambientali, ma ricevere e *ordinare* informazioni<sup>30</sup>, consegue dalla teoria che attribuisco ad Ar.; la  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  funziona perché la serie degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_2$  corrisponde biunivocamente a quella degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_1$ : a ogni  $\alpha.\tau\acute{o}\nu_1$  corrisponde uno e un solo sensibile<sub>2</sub>, ciascuno dei quali è un punto di una serie *ordinata*, densa e continua, in correlazione biunivoca con quella dei rapporti numerici secondo cui colori, suoni ecc. primari si mescolano nel dar luogo a quelli misti. La teoria della  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  si fonda sul fatto che in un continuo ordinato si può distinguere tra due punti e determinare quale preceda l'altro.

L'anima è immune da mutamento o no? Dai vari pronunciamenti di Ar. a tal proposito, si può estrarre una posizione univoca? L'anima è forma, e la forma non muta<sup>31</sup>; l'anima è però soggetta a moto in *Ph.* H 244b11-12, *SV.* 454a9-10 (**III.2.7** dove moto dell'anima è l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ )<sup>32</sup>. Nella mia ricostruzione

---

simply as the pattern or form in which transitory input is given”: il che mi pare voler dire che l' $\alpha.\mu\alpha$  sarebbe la struttura del darsi dell'*imput*. Ma a mio avviso la struttura del darsi di un *imput* chiama in gioco l'intero  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  (l'intera capacità dell'animale di assumere colori<sub>2</sub> corrispondenti ai colori<sub>1</sub>): solo in tale cornice organica lo stato chimico vale come  $\alpha.\mu\alpha$ ; e una volta che la cornice è data, vale come  $\alpha.\mu\alpha$  lo stato chimico stesso, non la sua struttura.

<sup>30</sup> Fatto riconosciuto da molti grandi percettologi del XX sec.: cf. Arnheim [1969] 1974, pp. 18-45; Kanisza 1980, pp. 25-82.

<sup>31</sup> A 4, 408b1-18.

<sup>32</sup> Il problema non può risolversi con la distinzione tra  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  ordinaria e *alteratio perfectiva*: il motivo per cui l'anima è immutabile è che essa è forma (cf. Heinemann 1990, p. 88); sostrato dell'*alteratio perfectiva* quale in **III.2** l'ho caratterizzata è il sinolo.

si possono attribuir all'anima parti (potenze seconde del sinolo)<sup>33</sup>, il cui differenziato attualizzarsi in risposta ai vari *α.τά* giustifica l'attribuzione a essa di moto, sia pur in un senso particolare della parola "moto" (III.2.7).

### 1.7 Sensori periferici e cuore

Per Ar. vedere è, per definizione, sentire colori: la relazione tra ciascun senso e il suo ἴδιον *α.τόν* è primitiva (III.3.6). L'organo sede di un senso è quello strutturato secondo la *μεσότης* reattiva al genere sensibile di cui il senso in questione è senso: per la vista, il plesso occhio+cuore, per l'udito il plesso orecchio+cuore ecc. Senonché, già nella natura di occhio e orecchio è insito il fatto di essere parti di un intero ai fini del quale essi servono da strumenti<sup>34</sup>: l'occhio di vetro è occhio solo per omonimia, e così l'occhio che per qualche motivo non ha più l'appropriato legame col cuore<sup>35</sup>. Quindi, parlare di "occhio" *qua* organo (e non *qua* globo acquoso) è già chiamare in causa il cuore. A questo punto si noterà che, se come organo della vista si indica il cuore, omettiamo di dire quale tra i vari organi con cui il cuore interagisce pertiene alla vista (e diamo quindi una risposta incompleta); se invece indichiamo l'occhio non si omette nulla, perché l'occhio vivo, funzionante, è *per se* legato al cuore. Credo quindi che, richiesto su questo punto, Ar. avrebbe risposto che organo della vista è l'occhio, non il cuore<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Per Heinemann 1990 se l'anima mutasse avrebbe parti, ma essa è forma e la forma non ha parti (p. 88). Ma la forma ha parti: *Metaph.* Δ 25, 1023b19ss. (II.6).

<sup>34</sup> I singoli organi sono organi dell'intero in vista di singole attività; l'intero stesso è in vista della sua attività complessiva, vivere: *PA.* A 5, 645b14-20; cf. Morel 2007, p. 161.

<sup>35</sup> B 1, 412b20-22. Il legame tra sensori periferici e cuore è una capacità di trasmissione di impulsi chimici (II): "les *stimuli* sensoriels, conservés sous la forme d'impressions sensibles (*aisthèmata*), atteignent le cœur, parce qu'ils s'accompagnent d'un échauffement qui se communique da partie à partie" (Morel 2007, p. 45).

<sup>36</sup> Anche dire che la vista è funzione del sistema occhio-cuore (Block 1988, p. 242) è ridondante: l'occhio è *pupilla legata al cuore*; è inutile parlare di 'sistema cuore-pupilla legata al cuore'. La ricezione di colori con la *κόρη* specifica come ὄψις la generica *α.σις* residente nel cuore.

## 2. Il problema dell'errore

### 2.1 *L'explanandum*

Visto che il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è sempre vero, e che la sensazione elementare è (quasi) sempre vera, serve un'ipotesi suppletiva che spieghi come mai i senzienti vivano per lo più nell'errore (**I.3.2**): le nostre menti pullulano di opinioni parziali, confuse o del tutto erronee; quanto alle  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  più complesse delle elementari, se non le correggesse il reciproco confronto<sup>37</sup>, presenterebbero un mondo altrettanto incoerente di quello onirico. Una trattazione sull'errore è quanto ci si deve aspettare tra quella sul senso e quella sul  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ : ed è lì che la troviamo, in  $\Gamma$  3. Invece di porre due ipotesi, una per l'errore intellettuale e una per il percettivo, Ar. ne introduce una sola, per l'errore percettivo, fidando nella possibilità di derivare l'errore intellettuale dal percettivo<sup>38</sup>.

Il  $\phi.\mu\alpha$  è, nel lessico tragico, lo spettro che il dio plasma per ingannare un mortale, o, in quello medico, una finzione linguistica (da parte del medico) che dà un referente concreto alle allucinazioni del malato (**I.2.2**):  $\phi.\mu\alpha$  è dunque “(mera) parvenza”. Platone usa la parola per indicare ogni parvenza sensoria (*ib.*) in quanto si distanzia dal Reale che solo l'intelligenza coglie<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Il quale avverte p.es. che quel disco che par grande come il mio piede è, a differenza del mio piede, al di là della portata del mio tatto.

<sup>38</sup> Non è appropriata a questa sede una trattazione sull'errore intellettuale in Ar. Dal mio esame del procedimento dialettico seguito da Ar. in  $\Gamma$  3 (**I**) risulta che esso interviene solo se interagiscono  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  e senso (dio non erra) o se  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  semplici si coordinano in  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  complesse ( $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  di propri sempre vera): di ambo le interazioni è condizione di possibilità la  $\phi.\iota\alpha$ . Quindi la  $\phi.\iota\alpha$  è condizione di possibilità dell'errore, e intellettuale (cui noi siamo esposti, a differenza di dio) e sensorio (cui tutti gli animali sono esposti, anche i più semplici avendo  $\phi.\iota\alpha$  indeterminata che può entrare in cortocircuito con l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  presente).

<sup>39</sup> Platone non pone una funzione sensoria superiore che coordini i dati particolari, e che sia indipendente dall'intelletto: per Platone ciò che i sensi porgono è sempre flusso privo di ordine; l'ordine è per lui funzione dell'intelletto. Qualunque cosa i sensi porgano è errore e

Tale nozione platonica di “parvenza sensoria”, il γίγνεσθαι τιμι di φ.ματα, è l'*explanandum* della teoria di Ar. sulla φ.ία (I.3.1). La parvenza sensoria per eccellenza è il sogno: cui i medici ionicci assimilano l'allucinazione, e Platone la parvenza ingannevole in genere. Il sogno è creduto dai più uno spettro mandato dal dio, identico nell'apparenza sensoria a qualcos'altro (a una persona, a una scena simbolica); e come tale lo descrive la lingua greca, chiamandolo εἶδωλον: “sembianza”. Ciò che Ar. deve spiegare, è dunque (1) come una cosa possa porgere la stessa parvenza sensoria di un'altra, (2) come mai capiti di errare nell'uso dei sensi anche quando questi non paiono accedere a cose che sono sembianze di altre cose (nel sonno; o nell'errore sensorio, se nell'ambiente non vi sono copie di altre cose<sup>40</sup>).

Il problema dell'errore è l'occasione per distinguere tra loro e mappare le varie facoltà cognitive, appunto in base alle loro diverse attitudini all'errore (I.4.9). Errore può darsi solo dove ad attuarsi è non l'immediatezza del rapporto con α.τά ο νοητά semplici garantita dall'adattamento naturale dei sensi e del νοῦς al mondo, bensì l'interazione tra vari atti del senso, tra vari sensi, e tra sensi e νοῦς: tale interazione, per il fatto di essere soggetta non più solo alla natura, ma ad abitudini percettive acquisite, è condizionata da quali esperienze all'animale sia *capitato* di vivere; in tale indeterminatezza ha appunto l'errore la propria causa.

## 2.2 La φ.ία come κριτικόν

Ar. considera la φ.ία che vuol definire come “una facoltà o disposizione tra quelle in virtù delle quali distinguiamo e siamo nel vero o nel falso”<sup>41</sup>.

---

parzialità, non solo rispetto al Reale colto dall'intelligenza (punto su cui Ar. concorda) ma anche rispetto alla contingenza in cui l'animale è immerso (punto su cui Ar. discorda: IV).

<sup>40</sup> Per *copia* come ‘cosa che produce l'apparenza sensoria di un'altra’, Pirenne [1970] 1991 p. 177-181.

<sup>41</sup> 428a3-4. Tra tali facoltà sono anche ἐπιστήμη e νοῦς (428a5) che sono sempre vere: le facoltà “in virtù delle quali siamo nel vero o nel falso” non sono le facoltà, ciascuna delle quali è passibile di verità e falsità; sono bensì le facoltà, ciascuna delle quali è passibile di verità *vel* falsità. La φ.ία assunta come *explanandum* è per definizione falsa: la definizione



Che la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  sia κριτικόν consegue al fatto che ci porge parvenze: mediante tali parvenze, qualcosa ci appare; se ci appare il reale siamo nel vero, se l'irreale nel falso (I.3.7)<sup>42</sup>. Finché la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  non è definita, il criterio per distinguerla dalla sensazione è negativo: essa è la facoltà per cui capitano stati cognitivi fenomenologicamente indistinguibili dagli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ <sup>43</sup> ma privi di corrispondenti nel mondo esterno. La  $\phi\acute{\iota}\alpha$  ha oggetti<sub>2</sub>, ma non oggetti<sub>1</sub><sup>44</sup>. Oggetti<sub>2</sub> di  $\phi\acute{\iota}\alpha$  sono quelli di cui possiamo avere  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ : tutte le possibili combinazioni di oggetti<sub>2</sub> del senso, comprese quelle cui nessun reale può corrispondere<sup>45</sup>. Le parti sensoria e intellettuale dell'anima si distinguono per l'oggetto, particolare o universale, cui si rivolgono; le funzioni dell' $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  differiscono poi tra loro per il rapporto tra i loro oggetti<sub>2</sub> e il mondo<sup>46</sup>.

---

nominale la caratterizza come il venire a noi di mere parvenze ( $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ). Solo in virtù della teoria sottesa alla definizione essenziale sarà possibile ammettere  $\phi\acute{\iota}\alpha\iota$  vere (428b28).

<sup>42</sup> Per Ar., carattere proprio del  $\phi.\mu\alpha$ , inteso come *explanandum*, non è quello di non corrispondere a oggetti reali (*contra* Modrak [1987] 1989, p. 83), ma di non corrispondere a oggetti reali che agiscono ora sul senso. Se Davide mi volge la schiena, e ciò nonostante io vedo<sub>2</sub> la sua faccia, della sua faccia ho un  $\phi.\mu\alpha$ , non un  $\alpha.\mu\alpha$ .

<sup>43</sup> Per l'indiscernibilità tra illusione e sensazione, Humphrey [1992] 1998, pp. 110-117.

<sup>44</sup> Wedin 1988 si chiede perché Ar. non usi mai il termine  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}$  (p. 61) per indicare gli oggetti della  $\phi\acute{\iota}\alpha$ ; a suo avviso, dal punto di vista grammaticale, il valore passivo di  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  in 433b10-12 dimostrerebbe che l'attivo  $\phi.\zeta\omega$  era possibile, e dunque anche l'agg. verbale  $\phi.\tau\acute{o}\nu$ ; esclusa dunque l'impossibilità morfologica, ne conclude che il motivo per cui Ar. non usa  $\phi.\tau\acute{o}\nu$  è che la  $\phi\acute{\iota}\alpha$  non ha oggetti. Ma in 433b10-12  $\phi.\zeta.\mu\alpha\iota$  è non passivo ma medio (I.1.2): né in Ar. né nella letteratura anteriore appaiono usi attivi o passivi del verbo. E in ogni caso la semantica di  $*\phi.\zeta\omega$  avrebbe obbedito alla regola  $\phi.\omega : \phi.\mu\alpha\iota = \phi.\zeta\omega : \phi.\zeta.\mu\alpha\iota$ : il senso sarebbe stato "manifesto" (non "m'immagino"). A mio avviso, è questo l'unico motivo per cui Ar. non conia l'agg.  $\phi.\tau\acute{o}\nu$  a indicare gli oggetti<sub>2</sub> della  $\phi\acute{\iota}\alpha$ .

<sup>45</sup> P.es. gli oggetti di Escher; o gli oggetti<sub>2</sub> dei 'comportamenti senza oggetto' di cui si occupano studiosi del sonno, delle psicosi, del gioco (cf. Jouvett [1992] 1993, pp. 46-47), o i 'contorni senza gradiente' (cf. Kanisza 1980, p. 273), che sorgono nel campo visivo senza che gli occhi sian affetti dai gradienti di chiarezza e tonalità che accompagnano i contorni<sub>1</sub>.

<sup>46</sup> Gli oggetti<sub>2</sub> dell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice coincidono con quelli<sub>1</sub> che la causano; gli oggetti<sub>2</sub> di  $\phi\acute{\iota}\alpha$  sono privi di controparti esterne attive sui sensori; quelli<sub>2</sub> di  $\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta$  coincidono con quelli<sub>1</sub> che causarono i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che presentano ora ciò<sub>2</sub> che ricordiamo. Cf. Wedin 1988, p.

### 3. La soluzione: il moto fantastico e i suoi caratteri

**3.0** Per  $\Gamma$  3, 428b10ss. (**I.4**) e *Ins.*, i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  sono gli stati d'alterazione residuali dall'atto del senso; il loro permanere è la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  in potenza, il loro riattualizzarsi è l'atto di  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ <sup>47</sup>. Ar. non specifica il sostrato delle alterazioni fantastiche e sensorie; salvo dire (**II.7.2**) che hanno luogo nel sangue (*Ins.* 461a25-b1): è presumibile che sostrato ne sia il  $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$  in esso contenuto.

#### 3.1 *La possibilità logica della teoria degli impulsi fantastici*

Ar., a differenza dei moderni neurofisiologi, non ha a disposizione mezzi tecnici che gli permettano esperimenti atti a comprovare o smentire la sua teoria. Egli deve limitarsi a mostrare che, posta la sua definizione di atto del senso come alterazione, è possibile, in base a postulati generalissimi circa la natura di ogni moto, il perpetuarsi di questa alterazione: ciò è quanto fa in  $\Gamma$  3, 428b10ss. (**I.4**). In *PN.* perfeziona la teoria, specificando in che modo tale perpetuarsi può essere descritto. Il cardine della teoria è che sentiamo qualunque cosa agisca sul cuore in modo da stimolar la medietà sensoria: un oggetto esterno come un moto in noi insito (*SV.* 454a3-4 e **II.7.1**). La  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  dell'animale determina *a priori* l'insieme delle possibili stimolazioni ( $k$ ) cui il cuore può reagire secondo la medietà; a seconda di ciò che stimola ora i sensori esterni, è attualizzata questa o quella tra le possibili  $k$  elementari;  $k$

---

51:  $\phi.\acute{\kappa}\acute{o}\nu$  e  $\alpha.\acute{\kappa}\acute{o}\nu$  sono estensionalmente uguali, intenzionalmente differenti: lo stesso stato fisiologico ha ruoli diversi in diversi contesti.

<sup>47</sup> Nonostante la notevole somiglianza nella struttura delle due teorie, la teoria di Ar. va distinta da quella della moderna neurofisiologia, per la quale ciò che resta dopo l'esperienza sensoria non è un impulso che viaggia nel corpo, ma una tendenza dei neuroni coinvolti nell'esperienza originaria a riattivarsi secondo lo stesso modello di connessione (cf. Schachter [1996] 2001, p. 49). Lo spirito della teoria moderna è comunque lo stesso di quello della teoria di Ar.: l'esperienza dà luogo a un mutamento nel sistema sensorio; tale mutamento è disposizione a riattivarsi in modo simile a quello dell'esperienza originaria.

provoca, nel cuore, lo stato ( $\alpha.\mu\alpha$ ) che la φύσις ha posto, nella scala di tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, come corrispondente alla qualità del mondo esterno (colore, odore ecc.) che causa  $k$  stessa. Se il processo non è disturbato (**III.2.8**) o impedito (**II**), la catena causale che dà luogo all' $\alpha.\mu\alpha$  ha un solo anello che è lecito chiamare in causa per spiegare come mai, tra tutte le possibili deviazioni dalla μεσότης, se ne attualizza ora una piuttosto che un'altra qualsiasi (**III.2.9**, **III.5.2**): dunque un solo fattore cui l' $\alpha.\mu\alpha$  elementare corrisponde. Se tale fattore causale è qualità di un corpo esterno, questa è sentita tramite  $k$ . Se non c'è alcun corpo esterno, o alcun insieme di corpi esterni, l'azione di una cui qualità sui sensori spieghi  $k$  univocamente, sentiamo  $k$  (**III.4.8**) o meglio lo stato cui  $k$  è atto a dar luogo<sup>48</sup>.

### 3.2 Il riferimento del $\phi.\mu\alpha$ all'oggetto

Per *Ins.* 461b19 i moti fantastici sono somiglianti (ἔχουσαι ὁμοιότητα) agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  dalla cui  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  derivano. Per *Cat.* 8, 11a15 ss. sono simili (ὅμοια) cose che hanno la stessa qualità; gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  da cui derivano  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  e  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  sono qualità sensibili; qualità sensibili (8, 9b4-9) sono quelle che producono affezioni del senso; i moti fantastici sono simili agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  da cui derivano, in quanto suscitano nel senso le stesse affezioni già prodotte dagli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  nella  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  originaria. Le rinnovate alterazioni danno luogo a stati cognitivi il cui riferimento al mondo esterno è replica automatica del riferimento proprio dell' $\alpha.\mu\alpha$  originario. Perciò *Ar.* non tematizza il riferimento dei  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  agli oggetti del mondo<sup>49</sup>.

### 3.3 Conseguenze della teoria

*Ar.* rifiuta le teorie presocratiche sulla cognizione perché queste a suo avviso non spiegano *insieme* la cognizione riuscita e l'erronea (*Γ* 3, 427a29-b6: **I.3.2**); la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  spiega perché gli atti cognitivi complessi possano *talora*

<sup>48</sup> Allora  $k$  non è  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  ma  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ; e lo stato cognitivo è un  $\alpha.\mu\alpha$  residuale: un  $\phi.\mu\alpha$ .

<sup>49</sup> Tematizza invece il riferimento che il  $\phi.\mu\alpha$  si trova ad avere se coinvolto in atti più complessi della  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ : **II.6.3**, **IV.4.2**, **V**.

fallire; se neghiamo che a suo avviso le percezioni complesse coinvolgano per loro natura la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$ , dovremmo concludere che la sua teoria del senso, come quelle presocratiche contro cui argomenta, non spiega il fatto che *lo stesso* tipo di cognizione possa riuscire o fallire. Ci attendiamo dunque – anche se Ar. non lo dice esplicitamente – che la  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  operi anche nell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa riuscita. Ciò è appunto quanto risulta dagli indizi esposti in **III**. Attribuire questa ipotesi ad Ar. ci permette di risolvere molti problemi esegetici, e di unificare in una teoria molti spunti altrimenti isolati. Nel (ri)costruire questa teoria (**III.4.9**) sulla natura dell' $\alpha.\mu\alpha/\phi.\mu\alpha$  mi sono perciò servito largamente di *Ins.*; anche perché questo trattato considera lo stato percettivo nel suo divenire<sup>50</sup>: è perciò la fonte ideale per comprendere quali fossero, per Ar. la sua struttura interna e il modo in cui contribuisce all'economia cognitiva dell'organismo.

#### 4. La conformità tra *explanandum* ed *explanans*

Il moto fantastico secondo Ar. dovrebbe causare gli eventi (allucinazioni, sogni) per descrivere i quali poeti e medici parlano di  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ . La  $\phi.\acute{\iota}\alpha$  e la sensazione che ne è origine stanno nell'usuale rapporto che vige tra un moto e quello che gli consegue: identiche per specie (hanno la stessa 'forma'), distinte per numero. Sembra infatti che il contenuto intenzionale stia al  $\phi.\mu\alpha$  o  $\alpha.\mu\alpha$  (mutamento 'chimico') come la forma sta al sinolo: dunque un  $\alpha.\mu\alpha$

---

<sup>50</sup> Si può ora risponder alla domanda di Everson: vi sono per Ar. correlazioni necessarie tra classi di eventi fisici e classi di atti cognitivi? (1997, p. 282) La mia risposta è che Ar. pone la correlazione tra moti del cuore secondo la  $\mu\epsilon\sigma\acute{o}\tau\eta\varsigma$  e atti cognitivi come biunivoca purché gli atti cognitivi siano definiti in base all'oggetto<sub>2</sub>; la correlazione non si deve a necessità logica, bensì alla  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  dei sistemi sensoriali. Se invece definiamo gli atti cognitivi in base all'oggetto<sub>1</sub>, non v'è biunivocità, perché lo stesso stato del cuore può realizzarsi sia per azione del rosso<sub>1</sub> ( $\alpha.\sigma\iota\varsigma$ ) sia senza la sua azione ( $\phi.\acute{\iota}\alpha$ ). Everson ha peraltro ragione (*ib.*) nel dire che per Ar., se vi siano correlazioni necessarie tra classi di eventi fisici e classi di eventi cognitivi, è questione empirica: infatti a risolverla è *Ins.*, un trattato di ecofisiologia.

e un  $\phi.\mu\alpha$  possono essere numericamente distinti avendo lo stesso contenuto intenzionale. È questo il fondamento dell'errore percettivo: il cuore reagisce allo stesso modo al  $\phi.\mu\alpha$  e all' $\alpha.\mu\alpha$ , assumendo lo stato corrispondente a quel contenuto intenzionale; se altri dati non rivelano la diversità di contesto (p.es. la differenza tra sogno e veglia), visto che le due esperienze non si distinguono per caratteri a esse intrinseci, ma per un diverso rapporto con la realtà, si soggiace all'inganno.

### **5. Il presunto 'imaginismo' della fine di $\Gamma$ 3**

Dunque niente 'immagini mentali', in Ar.: chi pone la mente come una galleria di immagini (cf. Plat. *Phil.* 39b6) deve anche sottolineare che di una metafora si tratta (39a3  $\omicron\lambda\omicron\nu$ , b3  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ ); ma la metafora delle 'immagini mentali', usata per spiegare memoria e sogni, come potrà legarsi a una teoria fisiologica della sensazione, teoria che si presume tutt'altro che metaforica?

Il motivo per cui sia Platone (consapevolmente) sia i commentatori di Ar. (inconsapevolmente) ricorrono a metafore, è che essi concepiscono l'anima come qualcosa di eterogeneo rispetto al corpo: per essi, atti dell'anima e stati del corpo sono affatto eterogenei; perciò la regolare concomitanza di eventi fisici d'un dato tipo e atti cognitivi corrispondenti rimane un mistero.

### **6. Lo statuto dei sensibili comuni e accidentali**

Gli oggetti dei sensi specifici sono enti reali (*qualia* esterni) che agiscono direttamente sui sensori dell'animale. I  $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$  e  $\kappa.\sigma.$   $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  agiscono invece indirettamente. Il sensorio esterno dell'animale non reagisce al mutamento ambientale: si limita a registrare in successione i vari  $\psi\delta\iota\alpha$ , ognuno dei quali qualifica il sensorio esterno secondo una carica proporzionale al durare della

sensazione<sup>51</sup>. Il caricarsi del cuore proporzionalmente a questa o quella durata dell'azione di questo o quell' $\alpha.\tau\acute{o}\nu$  sul sensorio esterno, è il modo in cui il cuore reagisce selettivamente alla diversità di durata delle interazioni della superficie sensoria esterna con l'ambiente. Se questo fosse immutabile la durata dell'interazione con esso sarebbe irrilevante; le durate delle interazioni della superficie sensoria con l'ambiente sono cognitivamente rilevanti perché questo muta: perciò il moto è il principale tra i  $\kappa\omicron\lambda\nu\acute{\alpha}$   $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ . Accumulare una carica di  $\text{blu}_2$ <sup>52</sup> nel cuore fa sì che l' $\alpha.\mu\alpha$  rimanga (come  $\phi.\mu\alpha$ ) anche ora che sento il rosso<sub>1</sub>: così posso sentir il mutare dell'ambiente da blu a rosso. A differenza dell'occhio (che reagisce di volta in volta a un solo colore), il cuore sembra infatti avere una capacità<sup>53</sup> di accumulazione della carica sensibile<sup>54</sup>: intervenendo nuovi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , il cuore si svuota dei precedenti, ma gradualmente; onde in ogni momento in esso vi sarebbero sia l' $\alpha.\mu\alpha$  ultimo arrivato sia, in decadimento, i  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  che poco fa erano  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , i quali occupano una parte della capacità del cuore proporzionale alla durata delle sensazione da cui si originarono. Il qualificarsi del cuore secondo il successivo e *ordinato* arrivo a esso di vari  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$ , e il dividersi della sua 'capacità' (il coesistere nel suo volume) di cariche sensibili<sub>2</sub> (un  $\alpha.\mu\alpha$  e più  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$ ) in quantità proporzionali alle durate delle interazioni da cui si originarono, è quanto serve a spiegare la percezione del mutamento ambientale: del movimento. Il moto è continuo, ed è colto come tale; dalla

---

<sup>51</sup> **III.3.5.** Tale 'carica' non va confusa con l'intensità di stimolazione, che prescinde per Ar. dalla durata, e determina l'identità degli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  specifici nei loro generi (i colori formano p.es. una serie ordinata di intensità crescente dal nero al bianco lucente: *Ins.* 459b13-18).

<sup>52</sup> Cioè un  $\alpha.\mu\alpha$  del  $\text{blu}_1$  dotato di una determinata carica.

<sup>53</sup> Nel senso in cui si parla della "capacità" di un recipiente: il cuore è un recipiente (*HA.*  $\Gamma$  20, 521b6-7  $\acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\iota\omicron\nu$ ) di sangue, ed è il sangue a trascinar gli  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  al cuore (**II.7.1**). È coerente con la mia ipotesi porre che diverse porzioni di sangue portino diversi  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  in successione (cf. *Div.* 464b1  $\tau\acute{o}$   $\acute{\epsilon}\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ): quelli relativi agli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}_1$  che qualificavano il sensorio esterno mentre questo era irrorato appunto da quelle date porzioni di sangue.

<sup>54</sup> *Ins.* 459b16-18. Chiudere gli occhi e badare alle *after-images* è il rudimentale esperimento che Ar. propone come verifica dell'ipotesi ( $\Gamma$  3, 428a16).

percezione della sua continuità, si estrapola la continuità della grandezza; reagendo a sue eventuali discontinuità, all'irrompere di nuovi ἴδια, sentiamo uno e numeri; reagendo alla sua negazione, sentiamo la quiete (III.3.5).

**6.1** Gli oggetti<sub>2</sub> di α.σις complessa sono dunque proiezioni di regolarità in ambienti le cui sole certezze sono gli α.τά elementari; che tali proiezioni conducano (per lo più) ad azioni efficaci (come dimostrerebbe la capacità degli animali di sopravvivere) è dovuto al fatto che il mondo<sub>2</sub> del senso è legato all'ordine dell'universo da nessi causali, responsabili delle invarianze (relative) che l'α.σις complessa coglie (III.4.11). Le invarianze così colte nel mondo, i plessi di caratteri che resistono al mutamento, sono gli oggetti<sub>2</sub> che popolano l'ambiente<sub>2</sub>, le cose che l'animale sente<sub>2</sub>. Visto che ciò che l'animale sente<sub>2</sub> dipende da ciò che sente<sub>1</sub> e dalle sue esperienze pregresse (da ciò che ha sentito<sub>1</sub>), e visto che ciò che in particolare gli capita di sentire<sub>1</sub> e di aver sentito<sub>1</sub> dipende dalla natura del corpo, dall'*habitat*, dal caso, si può ora rispondere alla cruciale domanda se Ar. sia o no funzionalista<sup>55</sup>. Il funzionalismo è la teoria per cui lo stesso atto cognitivo può realizzarsi in vari eventi fisici. Ar. definisce gli atti dell'α.κόν in base agli oggetti<sub>2</sub> e alle loro relazioni con gli oggetti<sub>1</sub> (2.2). Sa inoltre che animali diversi colgono lo stesso ἴδιον α.τόν (blu<sub>1</sub>) con sensori di diversa materia; e pone che nella α.σις semplice oggetti<sub>2</sub> e oggetti<sub>1</sub> coincidano. Circa l'α.σις semplice dunque sì: Ar. è funzionalista. Circa gli altri atti, no; perché gli atti complessi sono definiti da oggetti complessi, nel descrivere la cui identità è pertinente il richiamo alla natura corporea e all'*habitat* dell'animale coinvolto: vi sono atti diversi per specie animali diverse, così come sono diversi per le diverse specie i tipi di realizzazioni fisiche di quegli atti.

**6.2** La φ.ία opera sia garantendo continuità alla percezione e permettendo di sentire il moto e gli altri κούνα sia riattivando sensibili<sub>2</sub> pregressi, utili a ri-conoscere oggetti già incontrati. Plessi di φ.ματα mimano plessi di α.τά

---

<sup>55</sup> Cf. il dibattito iniziato nel 1983 con l'attacco di Burnyeat (1992) alle interpretazioni funzionalistiche di Ar., e culminato nel volume collettivo Nussbaum-Rorty edd. 1992.

che possono o no coincidere coi plessi di caratteri sensibili dell'ambiente<sup>56</sup>. Se un plesso di caratteri è un predicato che può appartenere a più individui<sup>57</sup> si spiega l'affermazione di *APo.* B 19, 100a16-b1:

καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ' ἕκαστον, ἢ δ' αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, ὅλον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ Καλλίου ἀνθρώπου·  
e infatti si percepisce il particolare, ma la percezione è dell'universale: p.es. di *uomo*, e non di *Callia uomo*.

Per quanto la *α.σις* sia raffinata, il suo oggetto<sub>2</sub> avrà un numero finito di caratteri, che sono un sottoinsieme dell'insieme potenzialmente infinito dei caratteri dell'oggetto<sub>1</sub>. Oggetto<sub>2</sub> della sensazione complessa è un'astrazione rispetto all'oggetto<sub>1</sub>, qualcosa che di esso si può predicare: un καθόλου<sup>58</sup>.

## 7. La natura delle percezioni complesse

### 7.1 La percezione di cose ed eventi si compone di sensazioni di qualia

Tra *α.σις* complessa vera e falsa, il discriminare è se l'informazione è o no adeguata ai caratteri ambientali che la φύσις dell'animale in questione pone come rilevanti per l'individuo. Se tra dati inadeguati e adeguati la differenza è solo del tipo più-e-meno (più o meno dettagli), *α.ματα* complessi adeguati e inadeguati sono omogenei tra loro, e avranno materia dello stesso tipo. Le *α.σεις* di κοινά/κ.σ. *α.τά* hanno tutte come materia *φ.ματα*: perciò sono fallibili. Le *α.σεις* di κ.σ.α.τά sono per Ar., come per i moderni gestaltisti, ipotesi di oggetti fatte in base ai dati dell'*α.σις* semplice<sup>59</sup>. Né gli oggetti<sub>2</sub> di

---

<sup>56</sup> La *φ.ία* è prodotto meccanico della sensazione e della struttura materiale dei sensori; ma la φύσις è in grado di volgerla all'utile. Caso analogo è quello del sonno: *SV.* 455b16ss.

<sup>57</sup> Tant'è che ci si può ingannare sull'identità dell'oggetto che sentiamo.

<sup>58</sup> Sentiamo<sub>1</sub> il singolo, la cui costituzione fisica dà luogo agli ἴδια *α.τά* che attivano i sensori, ma l'oggetto<sub>2</sub> è καθόλου. Per Wedin 1988, pp. 157, 252, la *α.σις* genera il pensiero perché è di tipi. Credo che Wedin abbia ragione, purché si intenda *α.σις* di κ./κ.σ. *α.τά*

<sup>59</sup> Kanisza 1980, pp. 300-303. Ma Ar. intenderebbe "ipotesi" secondo un'analogia tra percezione e pensiero, non secondo una loro presunta identità.



κ.σ. α.σις né quelli di φ.ία sono causa degli atti che li riguardano: essi non coincidono con gli oggetti<sub>1</sub>. Un mutamento ambientale è invece identico al succedersi di ἴδια α.τά<sub>1</sub> che causano il succedersi degli α.ματα semplici: il succedersi degli oggetti (mutamento ambientale) causa il succedersi di α.ματα; dunque (se l'α.σις riesce) sentito<sub>2</sub> e sentito<sub>1</sub> coincidono e tale coincidere non è accidentale: quindi i κούα sono sentiti *per se*<sup>60</sup>.

### 7.2 La facoltà che coordina la composizione

La φύσις animale ha dunque la capacità di comporre α.ματα e φ.ματα omogenei o eterogenei tra loro (III.3.9); il senziente coglie *per se* i κούα, e *per accidens* le sostanze individue che popolano l'ambiente, e i loro tipi<sup>61</sup>; come partecipi al suo atto (dunque *per accidens*), i sensi singoli colgono i κούα, e ciascuno gli ἴδια dell'altro. L'atto di tale capacità, l'integrare i dati parziali dei vari sensi in una percezione unitaria dell'ambiente, è il δοκέιν.

### 7.3 Sulla percezione complessa in generale

Esaminando Γ 1, 425a24-27 (III.3.10) è emerso che sentire che giallo<sub>1</sub> e amaro<sub>1</sub> sono *un* oggetto, al punto da reagire al giallo come fosse amaro, implica il reagire a giallo+amaro come a un *oggetto*. Tale processo avviene, per Ar., al di sotto della soglia della coscienza; è dominato dall'interazione tra forma animale e accidenti ambientali, che col tempo crea un *habitus*. L'α.σις complessa è α.σις<sub>2</sub> dell'α.τόν reale (α.τόν<sub>1+2</sub>) o chimerico (α.τόν<sub>2</sub>) la cui azione reale o eventuale sui sensori dà o darebbe conto del mio α.μα attuale. Se l'α.τόν<sub>2</sub> complesso (oggetto<sub>2</sub> della α.σις complessa) coincide con

---

<sup>60</sup> Cf. III.1.1 B 6, 418a8-11 e III.4.2-3. *Contra* Everson (1997, p. 167, n.61), e Rapp 2001, p. 66 (per il quale il modello causalista della sensazione è letteralmente vero solo per l'α.σις elementare).

<sup>61</sup> Dico “tipi”, non “specie” o “universali”, perché specie e universali sono colti solo dal νοῦς. L'α.σις non può colmare lo iato epistemico tra individui e universali. Colma, invece, lo iato tra tipi e individui; coglie anzi prima i tipi di sostanze che non le sostanze individue: giunge a cogliere sostanze individue cumulando dati che specificano sempre più il tipo, fino a giungere a un φ.μα che corrisponde a un solo individuo all'interno del tipo (III.3.11).

la cosa reale cui inerisce l'ἴδιον che scatena l'α.σις complessa, o col processo o struttura secondo cui gl'ἴδια agiscono sul senso, la α.σις complessa è vera (α.σις<sub>1+2</sub>); se no è falsa (α.σις<sub>2</sub> = φ.ία: **III.5.4, III.11.3**)<sup>62</sup>.

## 8. La discriminazione percettiva

Il senso coglie particolari, il νοῦς universali; una differenza tra particolari è una differenza particolare: va quindi colta il senso. Come? In 427a2-5 (**III.4.2**) è formulata l'ipotesi che ciò che per il sensorio è divenir da bianco<sub>2</sub> nero<sub>2</sub>, per noi è sentir la differenza tra bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub> (**III.4.2**). Se il tempo è continuo, se sensibili<sub>1</sub> omogenei sono incompatibili tra loro, e se in nessuna parte del continuo si può esser insieme in due stati incompatibili, non vi sarà frazione di tempo in cui sentiamo<sub>1</sub> insieme nero e bianco; in compenso si può passar in un attimo dal sentire<sub>1</sub> il nero al sentire<sub>1</sub> il bianco: passar dallo stato in cui sentiamo<sub>1</sub> nero a quello in cui sentiamo<sub>1</sub> bianco serbando φ.ία del nero è discriminare bianco<sub>1</sub> e nero<sub>1</sub>. Ed è anche sentire assieme bianco e nero. Si può dunque sentir assieme α.τά incompatibili, purché per “assieme” (ἄμα) si intenda non “nella stessa frazione di tempo” ma “nell’attimo del trapasso dall’uno all’altro” (**III.4.4-5**).

## 9. La globalità sensoria

Se sentire oggetti complessi è α.σις comune e atto d'un senso comune, lo è anche l'atto sensorio complesso: la discriminazione percettiva spetta alla

---

<sup>62</sup> L'α.τόν<sub>2</sub> complesso può non coincider con l'α.τόν<sub>1</sub> o perché la φ.ία aggiunge dettagli non pertinenti, o perché non aggiunge abbastanza dettagli perché l'α.τόν<sub>2</sub> si approssimi all'α.τόν<sub>1</sub> nella misura necessaria, in quella circostanza, ai fini dell'animale. La facoltà che svolge l'operazione è quella che coglie, grazie al susseguirsi degli α.ματα, il susseguirsi degli α.τά<sub>1</sub>: l'α.σις dei κολνά (**III.5.7**) o α.σις κολνή (per l'identità delle due, cf. **III.4.7.1**).

α.σις κοινή. Tutti gli atti sensori complessi vengono ora risolti in α.ματα e φ.ματα elementari per coglierne il principio costruttivo comune. Applicare tale principio costruttivo è l'opera del κύριον. Il κύριον è la coordinazione di tutti i sensi, la capacità di esercitare in modo ottimale le facoltà sensorie considerate come unità: esso sta al corpo animale intero come ogni singolo senso al suo sensorio (412b23-25). Suo atto è il δοκεῖν (II.8.4, IV.5.5). Il κύριον è il coordinatore di α.σεις e φ.ίαι: se è inibito, il mondo percettivo dell'animale è sconnesso<sup>63</sup>. La sensazione di sentire, atto complesso cui α.ματα e φ.ματα semplici servono da materia, coincide numericamente (IV.4.2.3) con l'α.σις di uno e mutamento. In questi atti opera una funzione (α.σις κοινή) che unifica i vari sensi e unisce in sé le funzioni che oggi attribuiamo alla coscienza<sup>64</sup>.

## 10. *Habitus* fantastico-percettivo e proiezioni di regolarità

L'*habitus* fantastico-percettivo è il fatto che in date circostanze all'α.μα X segue il φ.μα Y invece che Z (III.5.7)<sup>65</sup>. Ripetute α.σεις dello stesso α.τόν<sub>1/2</sub> danno luogo, in animali che ne accumulano i risultati come φ.ματα, ad abitudini fantastiche, dunque percettive che, dovute a passate interazioni con l'ambiente, tendono, con distorsioni dovute alla fisiologia dell'animale (II.7.2), a riprodurre le costanze (III.4.11)<sup>66</sup>. Se l'animale ha un bagaglio di

---

<sup>63</sup> Ciò che accade nel sonno è non incapacità di sentire, ma di coordinare le sensazioni in accordo con la facoltà sensoria più elevata: il κύριον. Il sonno è caso limite dell'ignoranza; il sogno è il caso limite dell'errore.

<sup>64</sup> D'altro canto, come nota, Loux 2004, p. 101, l'io è un particolare: dunque a coglierlo deve essere l'α.σις. L'unico autore contemporaneo, tra quanti ho letto, che osi attribuire tanto al senso è Humphrey [1992] 1998, per il quale la coscienza è la coesistenza delle sensazioni (p. 169)

<sup>65</sup> Labarrière 1990, p. 420, parla a tal proposito di "proto-réminiscence".

<sup>66</sup> Trattando l'*habitus* percettivo, Ar. tratta di ciò che oggi è chiamato *apprendimento elementare*. Esso è incarnato come modificazione d'efficienza di trasmissione sinaptica

φ.ματα tale da identificare senza equivoci ogni ente rilevante per i suoi fini vitali nel suo *habitat*, ha raggiunto l'*habitus* ottimale. L'*optimum* non è mai raggiunto; ma il parlare di gradi di errore<sup>67</sup> implica che Ar. supponesse la possibilità di indicare un *optimum* rispetto a cui la nostra condizione può considerarsi più o meno distante.

L'*habitus* fantastico-percettivo è ben lungi dal permetterci di cogliere la reale natura delle cose: è mera registrazione delle tendenze dell'ambiente a esibire certi tratti in connessione (più o meno) regolare tra loro. Visto però che i tratti ambientali che l'*habitus* registra come regolari<sup>68</sup> sono accidenti di sostanze e dipendono dalla realtà delle cose, reagir a essi è automaticamente reagire alla realtà ambientale, pur se di ciò che è dietro le apparenze, lungi dall'aver conoscenza (che sarebbe scienza) neppure si sospetta l'esistenza<sup>69</sup>.

L'*habitus* fantastico guida il comportamento, e permette di legar la classificazione anatomica all'etologica<sup>70</sup>. È chiaro dunque che per Ar. le

---

(Vallortigara 2000, p. 57). Il modello di Ar. si fonda non su modificazioni di connessioni interne al sensorio centrale ma sulla capacità dei dati di viaggiare mantenendo legami più o meno costanti. Il tipo di spiegazione è però lo stesso.

<sup>67</sup> Γ 1, 425b7 μάλλον; 3, 428b25 μάλιστα.

<sup>68</sup> Automaticamente eliminando le irregolarità con la mera forza del numero.

<sup>69</sup> Kanisza 1980, pp. 333-336, descrive un esperimento: a delle persone viene presentato un quadrato di legno decomposto in parallelepipedi e triangoli irregolari; viene loro chiesto di ricostruirlo: il tempo medio di riuscita è 8'43"; a un altro gruppo è sottoposto lo stesso quadrato, scomposto nello stesso modo, salvo che al centro, prima di scomporlo, era stato dipinto un cerchio rosso; il tempo medio di riuscita è ora di 3'26"; le parti rosse dei pezzi del quadrato segnalano la parte di ciascun pezzo da rivolgere verso il centro della figura da ricostruire: ricostruito il cerchio, automaticamente (per la natura dell'oggetto) è ricostruito il quadrato. Credo sia questo il tipo d'efficacia che Ar. assegna alla α.σις κ.σ. Ar. pone il discrimine tra δοκεῖν e δοξάζειν nel fatto che il δοξάζειν, predicativo, attribuisce caratteri a una realtà soggiacente (il soggetto di predicazione) che da tali caratteri è diversa.

<sup>70</sup> I senzienti hanno attitudini a comporre φ.ματα che dipendono da costituzione fisica individuale, esperienze passate, sensori in dote alla specie (III.4.11, III.5.7, III.5). Le differenze tra *habitus* corrisponderanno a differenze tra costituzioni degli individui stessi: due gatti avranno *habitus* uguali per specie, un gatto e una lince uguali γένει ecc.

bestie non sono automi agiti interamente dalla φύσις innata. La φύσις innata fornisce un telaio di possibilità<sup>71</sup> che per l'accidente dovuto all'imbattersi in questo o quel sensibile, si sviluppano in questa o quella direzione, dando luogo ad *habitus* diversi<sup>72</sup>.

Come mai i φ.ματα incamerati nelle numerosissime percezioni danno luogo a un *habitus* organizzato?<sup>73</sup> Quale principio intrinseco all'atto dei sensi permette di creare nell'anima l'analogo dell'ordine ambientale dando luogo a una struttura? Le scienze cognitive distinguono apprendimento per esposizione e associativo; l'uno è il mero assuefarsi a un singolo stimolo: esposto più e più volte al blu, l'animale cessa di interessarsene; l'altro è l'assuefarsi al fatto che, dato uno stimolo (blu), ne segue un altro (rosso): esposti al blu, s'aspetta il rosso. L'apprendimento per esposizione non richiede che più stimoli si leghino in uno complesso, ma solo che tra essi vi sia somiglianza; poiché nessuna somiglianza è mai perfetta, esso avviene per implicita astrazione dalle differenze<sup>74</sup>; Ar. conosce questa forma di apprendimento<sup>75</sup>. L'apprendimento associativo avviene per contiguità: vidi il naso camuso di Socrate; vedo una figura lontana simile a quella Socrate diretta verso di noi, e l'*habitus* fantastico presenta un φ.μα del camuso; si ha una particolarizzazione: l'aggiunta di dettagli accresce l'intensione e riduce l'estensione dell'oggetto intenzionale; anche questa forma di apprendimento

---

<sup>71</sup> Le parti e le funzioni dell'anima: le δυνάμεις del vivente.

<sup>72</sup> Fiere che apprendono dall'esperienza: *HA.* I 6. Comportamenti frutto d'intelligenza: *HA.* I 6, 612b4-5; 10; 37, 621b28ss.; 40, 627b22. Comportamenti efficaci non si sa se appresi o innati: *HA.* I 6, 611b32ss., 612a3, 12, 24, 35; 8, 613b18; 11; 32, 619a20, 32, b4; 55, 611b23ss. Riconoscimento del luogo dov'è avvenuta un'esperienza: *HA.* Θ 28, 606a2-5.

<sup>73</sup> Cf. *Mem.* 2, 451b12, 452a26-27; *Sens.* 5, 444a1-3, *EN.* Θ 14, 1161b24.

<sup>74</sup> Astrazione: Vallortigara 2000, p. 45; Arnheim [1969] 1974, p. 2. Cf. Schachter 2001, p. 280: la ripetizione di eventi simili annega i singoli episodi in una categoria generica.

<sup>75</sup> *APo.* B 19, 100a5-6: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν ("le memorie, molte di numero, sono infatti un'esperienza sola"). *Met.* A 1, 980b29-981a1: αἱ γὰρ πολλὰ μνήμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μίας ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν ("infatti le molte memorie della stessa cosa portano a compimento il potere [causale] di un'unica esperienza").

è nota ad Ar.<sup>76</sup>. Essenziale nei due apprendimenti è l'estrazione di invarianti<sup>77</sup>. Se l'invariante necessario a percepire<sub>2</sub> un insieme di situazioni, contesti, oggetti in modo conforme alla sua realtà, è raggiunto, l'animale ha ἐμπειρία di quelle situazioni, contesti, oggetti<sup>78</sup>. L'animale privo di ἐμπειρία circa qualcosa non può con-siderare α.τά diversi come pertinenti alla categoria circa la quale è privo di ἐμπειρία (cf. Everson 1997, p. 225).

Si può risalire dalla fenomenicità del mondo al suo ordine perché c'è nell'anima un principio d'ordine analogo: ciò è quanto mi pare implicito nel passo risolutore sulla α.σις di oggetti complessi<sup>79</sup>. La forma dei senzienti (α.κόν) è un principio organizzatore analogo alla φύσις cosmica: gli animali godono di esso in diversa misura; la misura in cui ne godono, e in cui la loro cognizione si approssima al Reale, dipende dal grado di perfezione dei loro sensori; esso è condizionato dall'ambiente fisico in cui la loro φύσις opera.

## 11. Senziente, anima e cosmo

### 11.1 Anima e animale

Il soggetto della cognizione è per Ar. l'animale, non l'anima (III.5.2). Ciò con cui l'animale svolge quest'azione sono alcune sue parti: i sensori<sup>80</sup>. Le parti fisiche sono strumenti dell'intero<sup>81</sup>. Tra le proprietà del corpo, la

---

<sup>76</sup> È quello normalmente all'opera nella α.σις κ.σ. di particolari.

<sup>77</sup> P.es. la proprietà che accomuna i diversi stimoli cui si è esposti; o la persona fisica di Socrate, di cui ciò che mi si avvicina appare come una distorsione dovuta alla distanza.

<sup>78</sup> Everson 1997 pp. 222-228: molti α.ματα formano un'ἐμπειρία; quando incontriamo ciò di cui abbiamo ἐμπειρία in potenza, essa passa all'atto. L'ἐμπειρία è una disposizione, come la memoria: una capacità del κύριον che si attiva quando si presenta un nuovo α.μα.

<sup>79</sup> Sens. 7, 449a13-14. Cf. III.4.6.

<sup>80</sup> Adattamento del corpo all'anima: An. 407b24-26.

<sup>81</sup> Per un'interpretazione che vede invece lo strumento cui Ar. allude nel πνεῦμα di cui l'anima si serve per realizzare i suoi fini, cf. Bos 2003: l'anima sarebbe ἐντελέχεια del suo ὄργανον, il πνεῦμα (pp. 3, 46, 69, 87, 97, 98, 110, 118-119, 181, 216, 368). *Contra* Bos,

forma è costitutiva dell'identità del (e ontologicamente anteriore al) corpo; l'anima è l'identità del corpo vivente: è tutto ciò che di esso si può in sede scientifica specificare. Perciò Ar. non è riduzionista: la cognizione non può descriversi come una proprietà tra le tante del corpo animale, perché questo non è scientificamente descrivibile se non come senziente<sup>82</sup>.

---

Morel 2007, p. 42, n. 1. Contro Bos noto che se l'anima è "compiutezza prima d'un corpo che funge da strumento", la compiutezza dell'occhio sarebbe senz'altro sua anima: l'occhio è corpo naturale (*Phys.* B 1, 192b9) ed è strumento; ma Ar. dice "se infatti l'occhio fosse animale, sua anima sarebbe la vista" (412b18-19 εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῶον, ψυχὴ αὐτοῦ ἦ ὄψις), esprimendo un controfattuale (periodo ipotetico dell'impossibilità, non dell'eventualità come vorrebbe Everson 1997, p. 66). Everson (pp. 64-69) crede che per Ar. ogni parte del corpo ha la sua anima: ψυχαί semplici sarebbero parti di ψυχαί complesse, cui le semplici sono definizionalmente anteriori (p. 65). Ma 412b18-19 nega appunto che l'occhio abbia anima. Everson chiama in causa *Metaph. Z* 10, 1035b4-6, 14-21 ove si dice che le parti della forma sono anteriori alla forma, e le capacità singole anteriori all'anima (p.70). Ma ciò è come notare che il triangolo, parte del rombo, gli è anteriore: per analogia (B 3, 414b22-23) concluderemo che anteriori all'anima complessa della singola specie sono solo le parti che possono trovarsi in altre specie come separate dalle altre parti: anteriore all'anima del lupo non è la parte vegetativa dell'anima del lupo, ma l'anima della pianta.

<sup>82</sup> Per *GC.* 320a1-4 materia è ciò che persiste al trapasso della forma; ma se l'anima è essenza, il corpo animato è essenzialmente animato (412b18-19; cf. Whiting 1992, p. 77): scomparsa la forma scompare anche il corpo (perde l'identità: *Mete.* 390a10-12; *GA.* 734b24-28); come può allora il corpo fungere da materia correlativa alla forma? Per risolvere il problema, Whiting 1992, p. 75-76 pone due sensi di materia del vivente: 1) i quattro elementi, 2) il corpo organico (*GA.* A 1, 715a9-11); nel senso 1, la forma è accidentalmente legata alla materia, nel senso 2 no: morto l'animale, i tessuti del cadavere non hanno più funzione (*Juv.* 469a7-9), dunque non sono più le sostanze che erano; ma serbano identità chimica, tanto che li si può descrivere (p. 79); e in fin dei conti (aggiungo io) vi sono pur sempre i corpi semplici. Vi sono due definizioni di carne: una funzionale, una chimica (Morel 2007, p. 15, n. 2): l'animale non è identico al preciso legame tra elementi che in un dato tempo si realizza nel corpo, ma è identico al corpo in quanto definito funzionalmente; lo stesso corpo, definito funzionalmente può constare di materie chimiche diverse (Cohen 1992, p. 59; *PA.* 647b35). Ar. si riferisce al fatto che il vivente sia un ente coeso, sintesi di materie, coordinazione di parti, con le parole σύστασις (*PA.* Γ 7, 670a18-19) e σύστημα (*GA.* B 4, 740a20): cf. Morel 2007, p. 36.

### 11.2 *Animale e cosmo*

Gli oggetti di cognizione sono di vari livelli di complessità; Ar. pone più livelli di coordinazione sensoria, per garantir atti di varia complessità, pari a quella dei possibili oggetti. L'atto del senziente e quello del sensibile sono un solo evento ( $\Gamma$  2, 425b26-27: **III.5.2**): se esso è identico a se stesso, è identica la complessità dell'esser visto a quella del vedere. Se a ogni atto corrisponde l'adeguata potenza, anche tra potenze di sentire e d'esser sentito vi sarà parallelismo di complessità. È perciò pervasivo, in *PN.*, l'interesse nei confronti di come il corpo senziente tutto può adeguare il suo *Innenwelt* all'*Umwelt*<sup>83</sup>. La conclusione di *SV.* 455a20-21 è che l'unità dei vari sensi è nel loro realizzarsi in un organo<sup>84</sup> in cui risiede un'unica facoltà di cui essi sono i vari aspetti: essa si esplica in ogni momento in un unico atto cui i loro atti contribuiscono. Quest'atto è l' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  dell'ambiente; e, correlativamente, del corpo stesso come senziente. Ar. pone dunque che i sensi siano parti di una funzione sensoria globale, alla cui unità corrisponde un solo atto e un solo oggetto (**III.4.6**). Tale funzione sensoria è la capacità dell'animale di operare come sistema percettivo integrato.

### 11.3 *Le sensazioni complesse come caso derivato*

L'implicazione tra ἴδιον e κοινόν (p.es. colore e figura) è in natura; ma non è data nella  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  semplice. La complessità percettiva deve ricostruirla. I moti, le figure ecc. che il senso ricostruisce sono quelli che attraverso il succedersi dei propri agiscono sul senso: moti ambientali rispetto ai sensori dell'animale, figure che l'ambiente esibisce se percepito da un certo punto di vista ecc. In questo gioco di fantasmagorie solo sostrato permanente è il corpo animale: nell' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  complessa l'identità del sentito deriva da quella dell'organismo senziente (**III.4.6**, **III.4.11**), la quale è definita dalle

---

<sup>83</sup> Per la distinzione tra *Innenwelt* (processi entro le reti nervose) e *Umwelt* (parti dell'ambiente che agiscono attraverso gli organi recettori), cf. Vallortigara 2000, p. 13.

<sup>84</sup> Cuore (*Metaph. Z* 10, 1035b26-27) ο πνεῦμα (*Them. in  $\Gamma$  2*, 86, 32).



funzioni: anzitutto dalle cognitive; queste, dai loro oggetti: per evitare circolarità, bisogna vi siano  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  la cui unità non dipende dall'unità del senziente; sulla loro unità poggerà l'unità del senziente *qua* tale. Essi sono gli ἴδια  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  e il cosmo<sup>85</sup>. Le  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  fallibili si possono descrivere a partire dalle infallibili: quella dei propri e quella di sentire, questa dovuta all'interazione cognitiva con una parte qualsiasi dell'ambiente (anche solo col senziente stesso).

#### 11.4 *Nelle percezioni complesse l'animale sente il proprio corpo*

Dall'ambiente giungono impulsi diversi, dovuti a situazioni composite e irregolari. Sola fonte d'unità del panorama percettivo è la superficie sensoria dell'animale: sentire la continuità dell'ambiente è sentire l'unità del proprio corpo senziente (ma non *qua* senziente: solo *qua* corpo); queste due  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  sono *una*  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  descritta in due modi (IV.4.2). I sensi porgono dunque all'animale informazioni sull'ambiente usando come metro il corpo stesso dell'animale<sup>86</sup>.

#### 11.5 *Sentendo il tempo si sente la struttura della propria cognizione*

L'ambiente dell'animale è soggetto a cicli di mutamento: percepire una serie di mutamenti come cicli regolati da una misura comune è percepire il tempo. Se la continuità dell'ambiente sentito dall'animale è quella della

---

<sup>85</sup> Si può ora rispondere alla domanda di Modrak [1987] 1989, p. 138: Ar. deriva l'unità dell'esperienza dal convergere di dati simultanei o dalla coerenza del mondo esperito? Per Ar. nel sogno c'è convergenza di dati cognitivi, e un mondo<sub>2</sub> incoerente; in sogno il  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  è attivo, pur se impedito (II.8): l'attivarsi o meno del  $\delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu$  non dipende dalla coerenza del mondo<sub>2</sub>, ma dalla convergenza di dati cognitivi. Quindi l'unità del mondo sentito<sub>2</sub> dipende da quella del corpo senziente; ma questa dipende da quella del mondo<sub>1</sub>, di cui è un prodotto; onde risulta vero dire, con Modrak (p. 150) che l'unità della coscienza dipende da quella del mondo: purché non si confondano mondo<sub>1</sub> reale e mondo oggetto<sub>2</sub> dei sensi.

<sup>86</sup> Tra  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  globali dell'ambiente e  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di sé vi sono due identità numeriche: sentire la continuità ambientale è sentire il proprio corpo *qua* corpo; sentire il proprio corpo *qua* senziente è sentire che c'è un ambiente che sul corpo senziente *qua* tale influisce.

superficie sensoria dell'animale stesso, i cicli cui tale continuità è soggetta sono i cicli di continuità e discontinuità del presentarsi o assentarsi dei vari  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$ : sono dunque i cicli di continuità e discontinuità della propria attività percettiva. La  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  del tempo è  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  della struttura della propria complessità percettiva (V.3.4): l'alba dell'autocoscienza<sup>87</sup>.

L'autocoscienza è dunque per Ar. un processo, non una struttura. Inoltre, mentre per la tradizione cartesiana e per l'attuale filosofia della mente essa è il fondamento di tutte le cognizioni, per Ar. è analizzabile (e spiegabile) in termini di sensazioni semplici. Il vantaggio di questa prospettiva, è il poter dar conto della omogeneità fenomenica tra atti cognitivi inconsci e consci<sup>88</sup>. Altro enorme vantaggio, è che si può dar conto del graduale sviluppo delle facoltà cognitive dall'infanzia all'età adulta<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Per esempi, nel *corpus*, di ascrizione e fiere di un riconoscimento di sé, cf. *HA*. I 4, 611a10ss.: giumente sterili allevano i fratellastri (evidentemente riconoscendoli come a sé simili); I 1, 608b19-619a12: guerre tra conspecifici e/o tra specie diverse (capacità di riconoscersi come enti di un certo tipo).

<sup>88</sup> Come potremmo renderci conto *a posteriori* di aver immaginato qualcosa, se prima non avessimo immaginato senza renderci conto? Dunque lo stesso atto (immaginare) lo si compie prima in modo inconscio, poi in modo conscio (richiamando alla memoria la stessa immaginazione e rivivendola). Un amico mi obiettò che, in base al paradigma della radicale alterità del conscio rispetto all'inconscio (da lui condiviso), non si tratta dello stesso atto: nel primo caso operava solo il corpo, nel secondo anche la mente o Io; gli ho chiesto se i due atti avessero in comune qualcosa: ha detto che l'atto di immaginazione nel primo caso non era oggetto di coscienza, nel secondo sì. Richiesto se dunque sia accidentale o meno per l'atto di immaginazione esser oggetto di coscienza, ha risposto di sì. Gli ho fatto notare che dunque l'immaginazione non richiede coscienza. A questo punto si è corretto e ha detto che i due atti non avevano alcunché in comune: anzi non era neppure lo stesso Io ad aver immaginato e a rendersi conto d'aver immaginato. Ma dunque di cosa si stava rendendo conto nel rendersi conto di aver *egli* immaginato? (e in che modo poteva rendendo conto?).

<sup>89</sup> Un problema gravissimo per coloro che rifiutano di considerare l'autocoscienza come prodotto dell'interazione tra dati più semplici, è l'incapacità di spiegare la gradualità del suo emergere, concretamente esperita nei bambini da tutti i genitori e fratelli maggiori: cf. i toni esaltati e irrealistici di Fraser [1987] 1992, p. 157, secondo cui costruir un simbolo *io* del sostrato corporeo delle nostre affezioni, osservarne gli atti dall'interno coi sentimenti,

## 12. La *nòēsis*, e l'analogia tra mente umana e ferina

### 12.1 *La scoperta dell'immaginario*

*Mem.* 2, 452b9ss. rifiuta l'idea d'un occhio della mente che estenda raggi cognitivi<sup>90</sup> fino alle cose di cui si ha cognizione; prova che ciò non accade, è che allora potremmo pensare solo cose esistenti: ma posso immaginare<sup>91</sup> un ippogrifo anche se al mondo non ci sono ippogrifi verso cui tendere raggi cognitivi<sup>92</sup>. È individuata qui la sfera dell'immaginario: oggetti<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub>, ma che non sono proiezioni di meri errori perché scelgo d'immaginarli<sup>93</sup>. Già la psicopatologia ippocratica aveva individuato nella cognizione oggetti<sub>2</sub> cui non corrispondono oggetti<sub>1</sub><sup>94</sup>. L'ulteriore salto compiuto da Ar. è fornire una teoria che spieghi la natura dell'immaginario, vedendolo come parto dell'interazione tra pensiero e φ.ία: poiché il pensiero usa φ.ματα, e li sottopone a ordini e combinazioni statuite dal soggetto<sup>95</sup>, e poiché i φ.ματα hanno oggetti<sub>2</sub> cui nessun oggetto<sub>1</sub> corrisponde, posso costruire meri oggetti<sub>2</sub> (l'ippogrifo) combinando a mio arbitrio i φ.ματα.

### 12.2 *Cosa intendere come νόησις?*

Le due parti cognitive dell'anima (α.κόν e νοητικόν) si distinguono per la particolarità o universalità dell'oggetto. Le funzioni di ciascuna delle due si

---

dall'esterno coll'immaginazione, parlare (costruir relazioni esterne necessarie all'immagine dell'*io*), sono cose tra loro inscindibili, e la cui comparsa fu un salto *discreto* paragonabile a quello che porta dal vivente al non vivente (addirittura!).

<sup>90</sup> Per analogia coi raggi visivi delle teorie sulla visione che Ar. non condivide (10-11).

<sup>91</sup> Per νοεῖν e νόησις come processo sostanziato di α.ματα e φ.ματα, cf. **I.3.5**.

<sup>92</sup> ἼΙ καὶ γὰρ μὴ ὄντων ὁμοίως νοήσει: “e infatti penserà ugualmente [le cose] pur se non esistono”.

<sup>93</sup> Proprio perché scelgo di immaginarli è νόησις, non pura φ.ία (Γ 3, 427b16: **I.3.5**).

<sup>94</sup> *Gland.* XII 2ss.: φρονέω “intendo”, ὁράω “vedo” in ἀλλοῖα ὁρέω, ἀλλοῖα φρονέω.

<sup>95</sup> Come dimostra p.es. l'uso dei φ.ματα nella mnemotecnica.

differenziano tra loro per un secondo criterio: per il carattere del rapporto tra oggetto<sub>2</sub>, oggetto<sub>1</sub> e conoscente (1.4, 2.2, 3.2). Il concetto di νόησις di Γ 3 (I.3.5) non ha statuto univoco per il primo criterio (posso pensare a Chiara come all’ottaedro); il criterio per distinguer la νόησις da ciò che νόησις non è, è invece quello dell’esser o meno ἐφ’ ἡμῖν. Specificato questo criterio, si guadagna chiarezza anche per quanto riguarda il primo: νόησις in senso pieno è degli universali, perché sono questi gli enti che realizzano al grado massimo il carattere di tutti gli oggetti di νόησις, l’indipendenza da un sensibile<sub>1</sub> ora in atto. In che misura può un’attività cognitiva dipendere da noi? In quella in cui si svincola dal concreto che ci circonda. Sembra quindi che la νόησις di Γ 3 corrisponda al nostro concetto di “immaginazione costruttiva”: più essa si fa astratta, e più rivela la propria natura di pensiero.

### 12.3 *L’utilità dell’immaginario alla conoscenza*

In Γ 3 il ruolo di questa facoltà è contribuire alla costruzione di giudizi. Il ragionare (διανοεῖσθαι) è un processo (νόησις) col suo risultato (credenza: ὑπόληψις); in 427b27-29 il νοεῖν è scomposto in credenza e φ.ία: la νόησις risulta dunque a sua volta da credenza e φ.ία. La νόησις permette di fare ipotesi su cose non esperite (p.es. su come appare il moto dei cieli a chi sta nell’emisfero sud del mondo) o non esperibili (p.es. i pensieri degli altri).

### 12.4 *Gradi di νόησις: l’analogo ferino della φρόνησις*

Poiché l’identità della νόησις non dipende dallo *status* del suo oggetto, di necessità universale o particolare, ma da un criterio passibile di sfumature, essa compare in minore o maggior grado: ciò spiega l’uso di termini della sfera semantica di νοεῖν circa fiere. Che ascrivere il νοεῖν a fiere abbia a che far più con l’immaginazione costruttiva che con l’astrazione, è quanto ci si deve aspettare se scopo del νοεῖν ferino è ottimizzare il fine pratico che la φύσις assegna agli individui, e ciò richiede duttilità immaginativa<sup>96</sup>. E

<sup>96</sup> Gli studi attuali sull’intenzionalità di secondo ordine negli animali non umani sono un parallelo interessante della concezione di Ar. dell’intelligenza ferina come capacità di

infatti Ar. estende all'intelligenza ferina l'uso di φρόνησις<sup>97</sup>, non quello di σοφία. Nel *corpus* biologico Ar. usa termini relativi all'intelligenza per due tipi di comportamenti di animali non umani: una particolare perspicacia nel distinguere ciò che nell'ambiente è rilevante per i propri fini vitali<sup>98</sup>, e la

---

immaginazione. L'intenzionalità di secondo ordine è l'ascrizione a terzi di atteggiamenti intenzionali di primo ordine (Vallortigara 2000, pp. 280-281, 312-313); per Vallortigara ciò è possibile (nelle fiere come nell'uomo) perché ci si rappresenta la situazione altrui come se fosse la propria: 'come sarebbe se fossi io al suo posto?' (pp. 285, 292-293). Aggiungo io che ciò equivale a rappresentarsi un controfattuale: è un caso di immaginazione costruttiva.

<sup>97</sup> Vari esempi di φρόνησις ferina in vista della σωτηρία in Labarrière 1990, pp. 423-426. Io mi limito a segnalare HA. 611a16, 612a23, 612b1, PA. 648a6, 8, 10, GA. 753a11-12, HA. 630b21. Giustamente Labarrière nota che, invece di liquidare questi passi come concessioni al folklore, dovremmo produrne un'esegesi sistematica (p. 408). Non vedo d'altro canto perché le ascrizioni da parte di Ar. di intelligenza alle fiere sarebbero per forza concessioni al folklore, visto che ascrizioni dello stesso tipo le fanno anche oggi etologi e studiosi di scienze cognitive (Vallortigara 2000, pp. 352-356, discute la legittimità delle proprie ascrizioni di intelligenza agli animali non umani, ed è propenso a usare la parola "intelligenza" a loro proposito in senso proprio, purché si specifichi il tipo di intelligenza in questione; quanto alla coscienza, sposa la definizione di *coscienza* di Humphrey [1992] 1998 e conclude che è legittimo ascrivere coscienza ad animali non linguistici: p. 412).

<sup>98</sup> HA. A 1, 488b20 bestie furbe (πανούργα); I 8, 613b23 la furba (πανούργου) pernice; I 11, 614b34 alcuni uccelli sono più ingegnosi (εὐμήχανοι) di altri; I 11, 615a19 uccello abile (τεχνικός); I 14, 616a4 uccello che costruisce il nido "a regola d'arte" (τεχνικῶς); I 15, 616b11 uccello "ingegnoso nel vivere" (βιομήχανος); 17, 616b20 rallo "ingegnoso d'intelligenza" (τὴν δὲ διάνοιαν εὐμέχανος), 27 *idem* altro uccello; 18, 616b34 airone cinerino ingegnoso (εὐμέχανος); I 29, 618a25ss. il cuculo sa riconoscere (26 συνειδέναι) la propria scarsa forza rispetto a quella di eventuali predatori delle sue uova, perciò opera saggiamente la progenitura (25-26 φρόνιμον ποιεῖσθαι τὴν τέκνωσιν), deponendole nei nidi altrui; I 37, 620b10 animali marini abili (τεχνικά); I 37, 621b29 la seppia è, tra gli animali marini, πανουργότατον; I 39, 623a8 un ragno è addirittura σοφώτατον (unico caso a mia conoscenza di ascrizione di σοφία a fiere); I 48, 631a27 delfini trattengono il fiato "come avendo calcolato" il tempo necessario all'immersione (ὥσπερ ἀναλογισάμενοι) Ho tratto l'elenco da Labarrière 1990, p. 407, n. 9, sfolgendolo dei luoghi meno significativi. Aggiungo che *Mem.* 1, 449b11 dice che il futuro è oggetto di δόξα, e che *EN. Z* 7, 1141a27-28 concede ad alcune fiere una δύναμις di prevederlo, detta προνοητικήν.

comunicazione con altri animali<sup>99</sup>. Svolge questi due atti negli umani il νοῦς; in tutti gli animali (anche nei più semplici), l'ἄκόν: quindi, per quanto riguarda l'azione, in specie diverse hanno lo stesso ruolo ἄκόν e ν.κόν. Torno sull'argomento in 12.6; intanto noto, in base al tornare nell'ascrizione di νοῦς a fiere dei motivi della capacità di comunicare le *proprie* emozioni e ἄσεις e della perspicacia nel distinguere ciò che è rilevante ai *propri* fini vitali, che l'ascrizione dipende dall'ascrizione di una cognizione di sé.

### 12.5 In generale sull'analogia tra intelligenza umana e ferina

HA. Θ 1, 588a25-b2 esplicita l'analogia tra intelligenza umana e ferina<sup>100</sup>. Ar. non parla di tutti gli animali, ma solo di una maggioranza di essi<sup>101</sup>: a

---

<sup>99</sup> HA. A 1, 608a17-21: “alcune [fiere] partecipano [...] d'una sorta di apprendimento e insegnamento, alcune tra loro, altre anche da parte degli uomini: quante partecipando d'udito distinguono col senso non solo le differenze tra i suoni ma anche quelle tra i segni”(ἔνια δὲ κοινωνεῖ τινὸς [...] καὶ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας, τὰ μὲν παρ' ἀλλήλων, τὰ δὲ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ὅσαπερ ἀκοῆς μετέχει, μὴ μόνον ὅσα τῶν ψόφων, ἀλλ' ὅσα καὶ τῶν σημείων διαισθάνεται τὰς διαφοράς). HA. I 31, 618b13-17 ne dà un esempio, riferendo come, al tempo della disfatta di Medio a Farsalo (in Tessaglia), i corvi sparissero dall'Attica e dal Peloponneso: “come se avessero una qualche percezione di reciproca delazione” (ὡς ἐχόντων αἰσθησίην τινα τῆς παρ' ἀλλήλων δηλώσεως 16-17).

<sup>100</sup> τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἥττον διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων [...], τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστὶ τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις. φανερώτατον δ' ἐστὶ τὸ τοιοῦτον ἐπὶ τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν βλέψασιν· ἐν τούτοις γὰρ τῶν μὲν ὑστέρων ἕξεων ἐσομένων ἔστιν ἰδεῖν οἶον ἴχνη καὶ σπέρματα, διαφέρει δ' οὐδὲν ὡς εἰπεῖν ἢ ψυχὴ τῆς τῶν θηρίων ψυχῆς κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον. (“Infatti riguardo alcuni [dei caratteri menzionati] differiscono rispetto all'uomo, e l'uomo rispetto a molti degli animali, per il più-e-meno, [...] rispetto ad altri [caratteri] per analogia: come infatti nell'uomo [vi sono] tecnica e sapienza e intuizione, così alcuni degli animali hanno un'altra siffatta capacità naturale. Chiarissimo è quanto detto, per chi osserva la condizione dei bambini: in essi infatti è possibile vedere come tracce e semi delle disposizioni che poi vi saranno, e non differisce in nulla, per così dire, la [loro] anima da quella delle bestie, in quella fase di tempo”).

<sup>101</sup> 19 πλείστοις, 24 πολλοίς, 26 πολλὰ, 30 ἐνίοις.

tema non è il fatto che l'α.σις ha in tutte le fiere il ruolo che nell'uomo è dell'intelletto (12.4 MA. 6, 700b19-20): in tal caso Ar. parlerebbe di tutti gli animali. È qui a tema una sofisticazione del senso che hanno solo alcune fiere: in base a quanto detto finora, ciò a cui Ar. allude dovrebbe essere l'*habitus* fantastico-percettivo. Esso è condiviso da tutti gli animali che hanno la capacità di conservare gli α.ματα come φ.ματα. Con la differenza che negli uomini adulti esso è sottoposto al controllo del νοῦς, in fiere e infanti no<sup>102</sup>. Sia per quanto riguarda i temperamenti sia per quanto riguarda la cognizione la differenza tra fiere/infanti e uomini adulti è di genere, la somiglianza per analogia. Se fossero in questione solo le fiere, potremmo credere che Ar. sposi una teoria del *come-se* sulla cognizione animale: tra cognizioni umana e ferina non vi sarebbe affinità *in re* ma è conveniente epistemicamente parlare delle seconde usando come modello la prima. Ma Ar. chiama in causa i bambini e il loro evolvere *in re* da una condizione attualmente identica a quella delle fiere a un *habitus* intellettuale umano. Come va intesa dunque l'analogia tra cognizione umana adulta e ferina? In base all'identità tra stati infantile e ferino qui posta, credo che la cognizione cui queste fiere partecipano<sup>103</sup> stia all'*habitus* intellettuale compiuto, linguistico<sup>104</sup> come l'abbozzo di falange sta alla falange compiuta<sup>105</sup>:

---

<sup>102</sup> E che l'anima degli infanti umani è passibile di ulteriore sviluppo, quella ferina no: onde Ar. corregge l'asserzione d'identità tra le due con un "per così dire".

<sup>103</sup> Su questi temi a lungo negletti c'è ora infine una trattazione distesa: Labarrière 2005.

<sup>104</sup> Ascrizione di capacità semantiche a bestie: *An.* 420b27-33 (dove Ar. dice che alla φωνή serve φ.ία); *HA.* 536a32-b5 (i quadrupedi hanno φωνή ma non διάλεκτος), 536b9-19 (gli uccelli canori hanno voce articolata con varietà differenti non solo tra specie e specie ma da luogo a luogo "che si potrebbe dire quasi un linguaggio" 11-12: διάλεκτος; questa nota sulle varietà dialettali è confermata dalla moderna ornitologia), 608a17-21; *PA.* 660a5-b1 (tutti gli uccelli si servono della lingua per espressione e reciproca comunicazione: πρὸς ἐρμηνείαν ἀλλήλοις 660a35-36; altri anche per istruirsi a vicenda: μάθησιν εἶναι δοκεῖ εἶναι παρ' ἀλλήλων 660b1; non escludo che Ar. abbia visto genitori cantare al cospetto di nidiacei per avvezzarli al dialetto della popolazione d'appartenenza, comportamento oggi rilevato, tra tutti gli uccelli, solo tra i Passeriformi: la mia fonte è il corso di Etologia del

### 12.6 In generale sul rapporto tra *φ.ία*, immaginazione, pensiero

ὦν [...] ταῦτα [*int.* γράμματα, φωναί: 5] σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὦν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά.

le cose prime di cui queste cose [*int.* lettere, suoni vocali] sono segni [sono] per tutti le stesse affezioni dell'anima; e ciò di cui queste [sono] somiglianze sono le cose stesse, già di per sé identiche. (*Int.* 1, 16a6-8)

Come mai Ar. dice che le affezioni dell'anima sono le stesse per tutti? In fin dei conti i miei pensieri sono i miei, i tuoi i tuoi. Sotto quale descrizione possono risultare gli stessi? Poiché qui Ar. tratta di comunicazione, e poiché ciò che importa perché due persone si intendano è che l'oggetto<sub>2</sub> che il

---

prof. Baldaccini, facoltà di Scienze Naturali dell'Università di Pisa, inverno 2007); *Pol.* 1253a12-14 (le fiere con la voce indicano solo piaceri e dolori: *contra HA.*).

<sup>105</sup> Ar. non propone teorie su un eventuale potere astrante dell'*α.σις*: per lui a cogliere gli universali è il *νοῦς*, non l'*α.σις*. Ma in *APo.* B 19 propone una teoria su come il coglimento intellettuale degli universali primi (100b4 τὰ πρῶτα: generi sommi e διαφοραὶ dei generi subordinati tutti) scaturisce dalla sensazione: da qui possiamo trarre indizi circa il suo pensiero sul tema. In 100a16-b1 scrive: “e infatti si percepisce il particolare ma la percezione è dell'universale: p.es. di *uomo*, e non di *Callia uomo*” (6.2). L'oggetto<sub>1</sub> di *κ.σ.α.σις* non è un particolare, ma un tipo che di particolari si predica. Quindi tra *α.σις* e *νοῦς* la differenza è solo nel grado di astrazione? Ma allora dov'è il confine, se la gradazione è continua? Dal paragone che Ar. pone tra l'anima e la falange possiamo trarre indizi circa la risposta di Ar. Nella falange l'oplita reggeva la lancia con la destra e lo scudo con la sinistra: il suo fianco destro era coperto dall'orlo dello scudo del compagno alla sua destra. Se, scioltesi le file per una rotta, un falangita avesse voluto volgersi a contrastar il nemico, il rischio massimo sarebbe stato corso da lui stesso, senza compagni a coprirgli la destra. Fermatosi il primo, il secondo si sarebbe fermato più facilmente, potendo riparar il braccio destro dietro lo scudo di quello. La robustezza della falange cresce col numero di file, il rischio diminuisce crescendo la distanza dalla prima: formandosi nuove file è sempre più facile che se ne formino altre, fino a giungere a un “principio” di schieramento. Discrimine tra la falange e il suo abbozzo è forse l'esser in grado di far fronte *alla pari* al nemico, senza arretrare: cf. ἐπί-στάσθαι, dalla radice di ἵστημι. Ar. ipotizza qualcosa di simile nell'anima: le μοναὶ τῶν ἀμάτων (99b36-37) sono gli opliti, la linea di coraggiosi ἑμπειρία (100a5), ἰαρχή di scienza e arte (a8) la falange ricostituita. Ἄκον è φύσει atto a reagire a regolarità ambientali.



ricevente intende sia lo stesso inteso dall'emittente, credo che Ar. voglia qui dire che i pensieri di due persone possono essere gli stessi se hanno lo stesso contenuto intenzionale: si avrà identità tra due pensieri se hanno identico pensato<sub>2</sub>; l'identico pensato<sub>2</sub> si realizza in due anime diverse come oggetto<sub>2</sub> dello stato cognitivo di entrambe: se a definir lo stato cognitivo è l'oggetto<sub>2</sub>, stati cognitivi di due persone possono essere lo stesso (quanto a definizione) se rivolti a *un* oggetto<sub>2</sub>. Come possono più persone pensare *un* oggetto<sub>2</sub>?

Forse se questo è esemplificato da plessi di φ.ματα equivalenti:

τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικόν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ (Γ 7, 431b2)

ciò che è capace di pensiero pensa le forme [intelligibili] nei φ.ματα.

All'identità della forma pensata corrisponde l'identità del ruolo che il νόημα gioca nell'economia cognitiva dei pensanti, pur realizzandosi in due diversi plessi di φ.ματα: pensando l'unicorno lo immagini forse candido, io invece nero<sup>106</sup>; i tuoi e i miei φ.ματα porgono diversi oggetti<sub>2</sub> (un cavallo cornuto candido, uno nero), ma nelle nostre economie cognitive i due φ.ματα (diversi, perché definiti da due oggetti<sub>2</sub> del senso diversi) hanno lo stesso ruolo: esemplificano l'unicorno. Appunto perché *il* νόημα si sostanzia di miei φ.ματα è *per accidens* il *mio* νόημα, un ente concreto: affezione di questo mio corpo pensante, che è anche un attualizzarsi della sua capacità di pensare; *qua* affezione d'un individuo, è individuo: non νοητόν ma α.τόν<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Wedin 1988 pone che il φ.μα esemplifichi la forma perché ciò che in esso è rilevante *qua* φ.μα di triangolo è quanto deriva dalla definizione di triangolo: il contenuto del νόημα sarebbe già nel φ.μα (pp. 140-141). Ma non credo che il constar di linee perfettamente rette possa esser proprietà di alcun oggetto intenzionale della φ.ία, che usa φ.ματα derivati da α.σεις. Migliore l'altra descrizione del rapporto tra φ.μα e νόημα data da Wedin: conoscer il κάθολου è saper distinguere esempi di esso dai non esempi (p. 206); cogliere il φ.μα come esempio di καθόλου è saper sostituire un φ.μα con un altro *salva veritate* (p. 207).

<sup>107</sup> EN. I 9, 1170a32: percepire di pensare. Su questo punto condivido la posizione di Modrak [1987] 1989, p. 142: visto che per Ar. ricordiamo i pensieri κ.σ. legandoli a φ.ματα (*Mem.* 450a12-19 V.3), dovrebbe accadere lo stesso quando li sentiamo. Per una posizione simile nell'attuale *philosophy of mind*, cf. Humphrey [1992] 1998, p. 137.

### 13. Platone e Aristotele: filosofia della mente vs. biologia cognitiva?

#### 13.1 La struttura epistemica della psicologia di Aristotele

Per Ar., prima di capire come funzionino le cose, in che modo realizzino concretamente ciò che esse sono, va capito *cosa* sono. Ciò che una cosa è, a prescindere da idiosincrasie dovute alle circostanze in cui realizza il proprio essere, è la sua essenza (οὐσία: *Metaph.* 1041b27-28). Principio di una cosa dotata di essenza è la sua forma. Forma di una cosa naturale<sup>108</sup> è la sua natura (φύσις: *Phys.* B 1, 193b3-4). L'anima è forma d'un vivente (*An.* B 1, 412a20): ἄρχή che, realizzandosi in varie materie fa sì che diano luogo a una felce, un falco, un uomo invece che a qualsiasi altra cosa. Capire *cosa* una cosa è, è descriverne la forma (definire la cosa). Forma d'un vivente è l'insieme delle sue capacità distintive, o meglio il loro principio unificante; capirla, è descriverle una per una, ed esibirne il reciproco legame: è quanto Ar. fa in *An.*; poi si indaga come la forma descritta si realizza nella materia: in virtù di quale struttura fisica essa abbia le proprie capacità distintive<sup>109</sup>. La procedura di Ar. nell'esaminare τὸ ἀκρόν è individuare un atto che per la sua presunta estrema semplicità può essere incarnato senz'altro nel corpo; da esso deriva le altre funzioni sensorie, chiamando in causa come materia i residui degli atti di quella funzione semplicissima, e come principio regolativo (analogo alla forma) il riscontro nell'ambiente esterno. Fondamento della teoria sull'ἀκρόν è che uno stato chimico (blu<sub>2</sub> nel cuore) debba corrispondere<sup>110</sup> a una e una sola qualità ambientale (blu<sub>1</sub>)<sup>111</sup>: questo è

---

<sup>108</sup> Una goccia d'acqua o un pezzo di legno, un tessuto organico, una felce, un cane, un uomo, una stella: *Phys.* B 1, 192b8ss.

<sup>109</sup> Wedin 1988, p. 16: omettendo la materia puoi dire *che* fa il sistema, non *come* lo fa.

<sup>110</sup> Le deviazioni (dovute alla φ.ία) da questa corrispondenza sono appunto errori.

<sup>111</sup> Per Wedin il funzionalismo di Ar. sta nel collegare descrizioni del senziente come sistema intenzionale a descrizioni come sistema fisiologico (1988, p. 2). Ma a descrizioni

per Ar. esser senzienti. La forte somiglianza col moderno funzionalismo è nel fatto che in ambo le teorie la stessa funzione può realizzarsi in più materie. C'è però un punto che nessuno tra i fautori del funzionalismo (tra quelli che ho letto) prende in considerazione. Ha ragione Wedin a dire che per Ar. la materia prossima del vivente varia da specie a specie, la definizione della funzione no<sup>112</sup>; e bene inferisce che le proprietà del vivente (le funzioni) non derivano da quelle dei corpi semplici, identici per tutti; ma omette di spiegar come corpi strutturati in vari modi, composti di tessuti in cui variano da specie a specie le proporzioni di corpi semplici, possano realizzare l'identica funzione: vedere<sub>1</sub> blu. Il punto è che per Ar. l'ambiente non un è caos ma un cosmo, retto da un ordine cui i nostri corpi animati (noi stessi) sono adatti. Alla concezione di Ar. sulla natura del senso sono pertinenti non tre fattori (corpo chimico, sua funzione, oggetti), ma quattro: a questi tre va aggiunto l'ordine cosmico, che plasma corpi dotati di

---

del senziente come sistema intenzionale Ar lega sue descrizioni come sistema chimico, non fisiologico. La descrizione fisiologica (olistica) e l'intenzionale sono la stessa. Inoltre il rapporto tra stati psicofisiologici e chimici non è forma-materia, ma sinolo-materia.

<sup>112</sup> Per Ar., dire cos'è vedere è dire cos'è sentire colori: bisogna sapere cos'è il colore, e far un'ipotesi su come lo si sente. La vista è proprietà di corpi: l'ipotesi dovrà menzionare i corpi la cui proprietà va spiegata; la *crux* è se ne menzioni una struttura (organo) il cui corretto funzionamento è la vista, o se specifichi anche di quali elementi si componga, in che proporzione, come. Se la definizione menzionasse tali elementi, non definiremmo la vista, ma la vista-del-cane, la vista-dell'uomo ecc.: in ogni specie l'occhio si compone in modo diverso. Ma Ar. definisce la vista, non la vista-del-cane. La definisce come medietà sensoria ai colori, e dice *che* c'è un organo in cui si realizza: menziona l'organo ma non lo descrive (la sua descrizione non entra nella definizione della vista). Che la vista si realizzi in un organo dipende della sua definizione come proprietà del *corpo* vivente; ma in che tipo d'organo si realizzi, per quali processi di crescita, è ciò che va inferito dalla definizione, per necessità ipotetica: se ciò rientrasse nella definizione, non resterebbe nulla da inferirne. La scienza della visione descrive l'occhio nei dettagli; ma la definizione della vista (suo principio) non pone un organo *già* fisiologicamente descritto, non ne tiene conto, né lo descrive: pone solo *che* un organo vi sia. La trattazione più recente su ciò è Johansen 1997, militante per Burnyeat e inutilizzabile per chi non ne condivida le tesi.

funzioni appropriatamente dirette a quegli oggetti. Questa concezione può sembrare provvidenzialistica o antiquata. Ma su questo presupposto si regge anche l'attuale fisiologia: salvo che all'ordine eterno che imita la perfezione divina essa ha sostituito il vaglio stocastico della selezione naturale<sup>113</sup>, che elimina gli individui inadatti all'ambiente e alla lunga crea adattamento.

### 13.2 *Di cosa tratta la psicologia di Aristotele?*

Gli ultimi trent'anni sono stati gli anni del tentativo di comprendere la psicologia di Ar. alla luce dell'odierna filosofia della mente<sup>114</sup>. Ai filosofi della mente Ar. obietterebbe che i concetti di *mente* ed *estensione*, definiti *a priori* come privi di intersezione, non sono atti a spiegare la regolarità (riscontrata nell'esperienza di chiunque abbia corpo) della concomitanza tra eventi fisici e mentali<sup>115</sup>; e ne avrebbe concluso che i suoi concetti sono

---

<sup>113</sup> È molto istruttiva, per chiunque studi Ar., la frequentazione di un corso di fisiologia animale o la lettura di un manuale come Randall-Burrgren-French [1978] 1997. I capitoli sono dedicati ai vari processi e alla loro integrazione; ogni argomento è immancabilmente introdotto da una breve spiegazione del fine del processo da descrivere: a che serve? come contribuisce alla sopravvivenza dell'organismo? Da ciò si passa a trattare la struttura degli organi, e da questa la composizione dei tessuti. La prof.ssa Gil (Ecofisiologia comparata, corso dell'autunno 2007 presso la facoltà di Scienze Naturali di Pisa) invitava gli studenti, a lezione, a congetturare struttura degli organi e composizione dei tessuti in base alle funzioni. Il metodo è inconfondibilmente aristotelico: si fonda sul principio di necessità ipotetica.

<sup>114</sup> Paradigmatica la dichiarazione d'intenti di Modrak [1987] 1989: dopo aver tradotto  $\psi\upsilon\chi\eta$  come "mind/soul" (p. 4), dice "I shall make use of the tools of modern philosophy of mind to clarify Aristotle's position" (p. 18), epitomando le persuasioni di una generazione, i cui principali risultati sono raccolti nei seguenti volumi collettivi: Barnes-Schofield-Sorabji edd. 1979, Nussbaum-Oksenberg Rorty edd. 1992, Durrant ed. 1993. Giustamente s'è talora obiettato che il paradigma cartesiano da cui l'attuale filosofia della mente deriva pone che l'intersezione tra l'insieme dei fenomeni mentali e quello dei fenomeni fisici sia l'insieme vuoto, mentre per Ar. l'intersezione tra il cognitivo e il fisico non è vuota: l'attuale *philosophy of mind* si interroga su come riempire questo vuoto, Ar. no (Code-Moravcsik 1992, pp. 129-130).

<sup>115</sup> Gli stessi nodi in cui è invischiata la filosofia della mente sono proiettati su Ar. nell'attribuirgli teorie di quel tipo; cf. il dilemma onestamente proposto da Everson 1997,

molto migliori, se fine della ricerca è spiegare<sup>116</sup>. Il fine della psicologia per Ar. è spiegare come mai corpi, fatti delle stesse materie di cui constano sabbia e fango, siano vivi<sup>117</sup>; e come, tra essi, ve ne siano di senzienti. Nella ricerca sull'α.κόν egli pone a *explanandum* le nostre esperienze sensorie; la sua domanda è: come vediamo ciò che vediamo? come udiamo ciò che udiamo? Per Ar. una risposta a tali domande deve spiegare come mai si riscontri coincidenza regolare tra eventi nel mondo esterno al nostro corpo e nostre esperienze a essi relative. La domanda di Cartesio e di Platone è: come può qualcosa di totalmente incorporeo aver cognizioni di (dunque intrattener relazioni con) cose corporee?

### 13.3 *La nozione di rappresentazione, chiave della gnoseologia di Ar.*

Se la mia ricostruzione della teoria di Ar. sull'α.κόν è corretta, essa si fonda sul fatto che gli α.ματα fondamentali corrispondano biunivocamente

---

in base al quale sia l'interpretazione letteralista sia quella spiritualista di *An.* risultano problematiche: lo spiritualista vede il salto nell'occorrere della α.σις senza mutamento fisico, il letteralista nel fatto che nell'α.σις si accoppi all'alterazione la cognizione. Everson nota come sia molto dubbio che una delle due difficoltà sia inferiore all'altra (p. 140).

<sup>116</sup> Cartesio vuol forgiare una teoria della *mens* che conceda il meno possibile al legame col corpo: “Novi me esistere; quæro quis sim ego illem quem novi. Certissimum est hujus sic præcise sumpti notitiam non pendere ab iis quæ esistere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quæ imaginatione effingo [*int.* tutte le cose corporee: 20, 15-19; 24, 14-18 dove si revoca in dubbio l'esistenza del proprio corpo; e 73, 5-10: il corpo non appartiene all'io]. [...] cognosco nihil eorum quæ possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, *mentemque ab illis diligentissime esse avocando, ut suam ipsa naturam quàm distinctissime percipiat*” *Meditatio II*, 27, 28-28, 19 cors. mio): voler trovar un nesso tra concetti concepiti da Cartesio come tali da non ammettere nesso, è sottovalutare assai il suo intelletto. Cartesio, lungi dal voler spiegare la cooperazione di anima e corpo nella cognizione in base a principi intrinseci a una loro comune natura, chiama in causa la Provvidenza Divina a tal proposito (78, 21-80, 10: l'argomentazione è retta dal principio “cùm Deus non sit fallax”: 79, 22-23). Per misurare la distanza di Ar. da questo modo di pensare, si legga l'esempio di definizione di πάθος in A 1, 403a30-b2.

<sup>117</sup> Morel 2007, p. 11: “l'unité de l'âme et du corps est-elle une donne de fait et non pas un *demonstrandum* pour le physicien qui s'occupe des vivants”.

a *qualia* esterni: ne siano immagini<sup>118</sup> o rappresentazioni. Tutti gli altri stati cognitivi si ricavano da questi per aggregazione; il loro statuto rispetto ai rispettivi oggetti dipende dal rapporto di corrispondenza o meno che tali aggregati intrattengono con plessi di *qualia* nell'ambiente<sup>119</sup>.

## 14. L'albero della cognizione nella *scala naturæ*

### 14.1 *Il presupposto: il mondo è strutturato*

La teoria di Ar. sull' $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  si fonda sull'ipotesi che il mondo non sia un mucchio di cose gettate a caso, ma abbia struttura. Elemento della quale, è la capacità di alcuni enti (animali) di reagire selettivamente alle regolarità che l'ambiente, in virtù della struttura complessiva soggiacente, esibisce<sup>120</sup>. Tale capacità è la cognizione: qual è il principio costruttivo in virtù di cui, unendo  $\alpha.\mu\alpha\tau\alpha$  elementari, si creano negli animali stati cognitivi complessi in grado di corrispondere agli stati complessi dell'ambiente?

### 14.2 *Il principio costruttivo della scala della cognizione*

Il principio costruttivo posto da Ar. è semplice: accumulando  $\phi.\mu\alpha\tau\alpha$  elementari a causa di  $\alpha.\sigma\epsilon\iota\varsigma$  di *qualia* elementari, l'*habitus* fantastico viene a esibire varietà e regolarità corrispondenti a quelle ambientali, per necessità

---

<sup>118</sup> Nel senso di "immagine" in cui si dice, nello studio geometrico delle simmetrie, che un punto è l'immagine del proprio simmetrico.

<sup>119</sup> Concordo dunque con Wedin 1988: per spiegare l'intenzionalità Ar. chiama in causa rappresentazioni. Ma per Wedin i sistemi psicologici hanno parti o sottoinsiemi che interpretano le rappresentazioni (p. 19), mentre a mio avviso queste non hanno bisogno di esser interpretate, perché la loro correlazione biunivoca coi *qualia* esterni è garantita dalla  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  animale. Quindi penso che Ar. credesse non a parti del sistema che interpretano rappresentazioni, ma a parti come capacità di produrre plessi di rappresentazioni: plessi il cui riferirsi a cose<sub>1/2</sub> è dato dal comporsi di elementi già riferiti a cose<sub>1+2</sub> più elementari.

<sup>120</sup> Cf. Vallortigara 2000, p.76: "il processo del condizionamento [l'apprendimento associativo] agisce sul presupposto che il mondo sia un luogo stabile".

statistica. La struttura cui il principio costruttivo dà luogo si diversifica, nelle specie (e anche nei singoli individui) in base a due ulteriori principi.

#### **14.3 I principio di diversificazione: la necessità ipotetica**

C'è vita, ci sono animali in un'enorme varietà di ambienti. *Se* tali animali esistono, *devono* essere adatti a sopravvivere negli ambienti in cui vivono. A diversi ambienti corrispondono diversi adattamenti. La natura dei sensi non sfugge alla regola: i mondi cognitivi animali sono commisurati agli ambienti in cui si deve sopravvivere. Vi sono facoltà sensorie diverse per animali che vivono in luoghi luminosi o bui, odorosi o inodori. I vari sensi, o i vari modi in cui si usano i sensi, richiedono diversi organi. Perciò i corpi animali sono diversi tra loro. L'interazione tra i sensori degli animali e i loro ambienti dà luogo ad *α.σεις*; queste a *φ.ίαι*; queste ad *habitus* fantastico-percettivi, grazie ai quali ci si orienta nell'ambiente e si perseguono i propri fini. I vari animali hanno *habitus* fantastici-percettivi che dipendono dall'ambiente sia perché ne sono causati sia perché a esso sono (più o meno) adatti.

#### **14.4 II principio di diversificazione: la necessità meccanica**

Scrive Ar. in *GA. Γ 11, 762a19-22*:

γίνεται δ' ἐν γῆ καὶ ἐν ὑγρῷ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ διὰ τὸ ἐν γῆ μὲν ὕδωρ ὑπάρχειν, ἐν δ' ὕδατι πνεῦμα, ἐν δέ τούτῳ παντὶ θερμότητα ψυχικὴν, ὥστε τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη.

nascono in terra e in acqua gli animali e le piante, perché in terra c'è acqua, nell'acqua *pnèuma*, e in questo dappertutto calore animante, onde in un certo senso tutto è pieno di anima.

La causa motrice concreta della vita è il *πνεῦμα* (*GA. B 3, 736b30-737a1*; *B 6, 741b38*), la cui natura è umida e calda; ovunque vi sia caldo e umido vi sono condizioni favorevoli alla vita. Tutte le cose sono piene di anima (di *πνεῦμα*), “perciò si costituiscono in fretta, una volta che siano state racchiuse”<sup>121</sup>: una volta che si sia creata una ‘bolla’, entro cui il

---

<sup>121</sup> διὸ συνίσταται ταχέως, ὅποταν ἐμπεριληφθῆ (*GA. Γ 11, 762a22*).

principio animante può agire indisturbato sulla materia, comincia a costituirsi il vivente. Il realizzarsi della forma richiede materia adatta: ambienti più favorevoli danno luogo a forme di vita complesse; quelli meno favorevoli permettono solo la sussistenza di forme meno nobili<sup>122</sup>. Credo che lo stesso principio invocato per spiegare la varietà di vita operi anche, per Ar., nel creare la varietà delle cognizioni. Il corpo animale è una ‘bolla’ dove gli α.ματα si accumulano per la necessità meccanica del perpetuarsi come φ.ματα (II) e si aggregano per la necessità (pure meccanica) delle idiosincrasie del flusso sanguigno. Ma visto che tale accumularsi e aggregarsi ha luogo tra elementi (α.ματα semplici) causati dal mondo esterno, che tendono a riprodurre le regolarità, l’*habitus* fantastico tende ad approssimarsi alla effettiva varietà sensibile del mondo esterno.

#### 14.5 *Il principio di unificazione*

Dal fatto che il mondo abbia *un* ordine segue che sia *uno*. Le molte cose individue soggiacciono tutte a vincoli<sup>123</sup>, il cui nesso dà luogo all’unità del Mondo. Tutti i senzienti, pur confrontandosi coi propri *habitat* particolari, devono adattarsi al fatto che questi sono parti d’un ordine cosmico entro cui e secondo cui le parti influiscono l’una sull’altra. I vari ambienti non sono incommensurabili gli uni agli altri: così non sono incommensurabili i mondi cognitivi dei loro abitanti, se i mondi cognitivi dipendono dall’ambiente<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> “Le differenze quanto a maggiore o minor dignità di ciò che si costituisce, stanno in ciò che avvolge il principio animante. Di ciò sono cause i luoghi e il corpo che avvolge” (αί μὲν οὖν διαφοραὶ τοῦ τιμιώτερον εἶναι τὸ γένος καὶ ἀτιμότερον τὸ συνιστάμενον ἐν τῇ περιλήψει τῆς ἀρχῆς τῆς ψυχικῆς εἰσιν. τούτου δὲ καὶ οἱ τόποι αἴτιοι καὶ τὸ σῶμα τὸ περιλαμβανόμενον 762a23-28). HA. Θ 2, 18; Resp. 477a25-31, GA. Γ 11, 762a27-28

<sup>123</sup> Il fatto che vi siano quattro elementi, alto e basso, un ciclo di γένεσις-φθορά ecc. Il principio esplicativo non dipende dal fatto che i vincoli siano quelli in cui Ar. credeva. Qualunque teoria ponga un qualche tipo d’ordine cosmico può condividere il principio.

<sup>124</sup> Per l’uso di questo principio nell’attuale biologia cognitiva cf. Vallortigara 2000, pp. 15, 33, 44, 53-55, 62.



#### 14.6 *L'unificazione di necessità ipotetica e meccanica*

Al costituirsi della scala della cognizione cooperano due catene causali: una meccanica, dovuta all'azione dei cieli sugli elementi<sup>125</sup>, che differenzia il mondo sublunare creando ambienti più o meno adatti a vita e cognizione; una guidata dal principio per cui la natura trae il meglio dal materiale di cui dispone. Le due catene causali spiegano la stessa catena di eventi: il ciclo vitale dei viventi e la varietà delle loro vite. A nessuna di esse è riconosciuta priorità esplicativa sull'altra. Perciò Ar. non è eliminativista: vige tra le due catene causali il tipico rapporto d'identità numerica e differenza τῶ ἐῖναι.

#### 14.7 *L'anima è il principio di una parte della scala naturæ*

L'anima è l'essenza di un corpo naturale<sup>126</sup>; come essenza, ne è forma (B 2, 414a13 λόγος, 14 εἶδος), atto<sup>127</sup>, causa finale, principio<sup>128</sup>. Dire che è essenza e forma di un corpo naturale, è dire che ne è natura, cioè principio di moto e quiete. L'anima è la struttura il cui possesso definisce alcuni corpi come capaci di mutamenti finalizzati (1) alla conservazione dei corpi stessi, (2) al pieno esercizio delle loro capacità. Vi sono corpi capaci (a differenza p.es. dei corpi semplici) di mutamenti che non ne distruggono l'identità; la struttura<sup>129</sup> che li rende atti a ciò è la loro anima: l'anima è la matrice di tali

---

<sup>125</sup> GC. B 10: del ciclo di γένεσις e φθορά è causa il periodico avvicinarsi e allontanarsi del Sole alle parti terrestri interessate (336a31-32, b3-4); della continuità del ciclo è causa l'unità del moto rotatorio del cosmo (b2-3), cioè del primo cielo; che ruota regolarmente non per produrre tale ciclo ma per imitare la divina eternità (*Metaph.* Λ 7, 1072b3).

<sup>126</sup> Per il corpo chimico come materia (ὑλη), l'anima come forma sostanziale (essenza: οὐσία ἢ πρώτη), l'animale come composto (τὸ ἐξ ἀμφοῖν), cf. *Metaph.* Z 11, 1037a5-7.

<sup>127</sup> *Metaph.* 1043a35 οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματος: "essenza e attività di un corpo".

<sup>128</sup> B 4, 415b8 anima come "causa e principio" del corpo (σώματος αἰτία καὶ ἀρχή).

<sup>129</sup> Che non è mera sistemazione di parti, ma coordinazione di moti: cf. Morel 2007 che parla di "synthèse de mouvements" (p. 177), "organisation dynamique" piuttosto che "morphologique" (p. 178) e "armonie intégrative" (p. 179). Per una teoria contemporanea sulla vita biologica come sistema di orologi chimici, cf. Fraser [1987] 1992, pp. 129-131.

capacità; il dispiegarsi di esse come attività è il dispiegarsi dell'anima e il fine del corpo: fine del corpo è il dispiegarsi delle capacità di cui è principio unitario l'anima. I corpi soggiacciono a questa organizzazione solo dove sono condizioni materiali adatte; essa è capace dei più vari livelli di articolazione, a seconda di ciò che l'ambiente permette (*Resp.* 13, 477a15-16): sovraordinati alle piante sono gli animali, che oltre alla capacità di mantenersi in essere e di generare enti simili e a sé hanno il senso; la capacità sensoria può poi aver vari gradi di organizzazione<sup>130</sup>, fino al νοῦς, che produce l'articolarsi della vita umana (B 3, 414b18-19). La ψυχή è per Ar. principio d'ordine d'una parte della catena degli esseri: di quella parte cui appartengono gli esseri che hanno il fine in se stessi.

L'idea d'una *scala naturæ* di crescente complessità ha guidato a lungo il pensiero biologico (e non) dell'Occidente, anche dove non si era (o non si è) consapevoli della sua paternità aristotelica. Ma per Ar. la complessità non è un valore in sé: valore in sé è l'autotelicità, la quale si dispiega sempre più compiutamente man mano che i viventi, facendosi più complessi in parallelo all'aumento di complessità ambientale, reagiscono al cosmo in modo man mano più articolato; crescendo in articolazione le cognizioni che l'animale ha degli oggetti<sub>1</sub>, aumenta l'adeguatezza degli oggetti<sub>2</sub> agli oggetti<sub>1</sub>: fino a dio, che essendo semplicissimo è trasparente a se stesso<sup>131</sup>. La complessità è il modo in cui la φύσις si approssima alla semplicità divina<sup>132</sup>; e in realtà, non può che dar luogo a un suo analogo<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> *GA.* A 23, 731a32-34: γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τὰ μὲν πλείονος, τὰ δ' ἐλάττωνος, τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς (“di una qualche cognizione tutti [gli animali] partecipano: alcuni d'una maggiore, altri d'una minore, altri ancora d'una minuscola”). πάντα: è chiaro che qui Ar. parla di α.σις e φ.ία, non importa di che livello d'articolazione. Cf. **12.6**, B 2, 413b29-414a2, *Metaph.* A 1, 980a27-981a7, e Sassi 2007.

<sup>131</sup> Che dio è pensiero si deduce dal fatto che sia semplice: Λ 7, 1073a3-5 prepara Λ 9.

<sup>132</sup> Con un'immagine non aristotelica: il poligono approssima il cerchio aumentando il numero dei lati. Per la *scala naturæ*, cf. *Cæl.* B 12, 292b1-10.

<sup>133</sup> Per il parallelismo tra macrocosmo e microcosmo (*motore immobile* : *sfere celesti* : *mondo sublunare* = *anima* : *pneuma* : *materia organica*), cf. Bos 2000, p. 31.

Nei prossimi paragrafi guarderò alle teorie di Ar. trattate in questa tesi come a tasselli della sua idea generale d'un progressivo approssimarsi della cognizione animale a una adeguatezza nei confronti del cosmo, e dunque della natura animale come approssimazione a quella divina.

#### **14.8 La scala della cognizione all'interno della scala naturæ**

*HA.* Θ 2 espone le διαφοραί che guidano la trattazione dell'intero libro. Gli animali si dividono, secondo il luogo che abitano, in terrestri e acquatici (589a10-11); e possono essere terrestri o acquatici da tre punti di vista: per ciò che assorbono nella respirazione, per la natura chimica del corpo, per l'origine dell'alimento (589a12-18). Respirare è moto non volontario (*MA.* 11), effettuar il quale non richiede di norma un'intenzione; non richiedendo intenzione, non è guidato dal senso (703b9-11). Il senso guida la ricerca dell'alimento<sup>134</sup>, e quella della protezione della propria natura chimica da eccessi di caldo e freddo<sup>135</sup>. I luoghi abitati dagli animali, determinando a quali temperature sono esposti e quali nutrimenti hanno a disposizione, sono la cornice entro cui comprendere queste due interazioni<sup>136</sup>. I modi in cui gli animali cercano l'alimento e proteggono la loro natura chimica dagli eccessi termici, cioè le abitudini degli animali, sono perciò influenzati dai luoghi<sup>137</sup>. *HA.* Θ 2-30 tratta quindi di come le fiere svolgono gli atti del θ.κόν.

Segue la trattazione dei caratteri (ἡθη) delle fiere (I): delle disposizioni cognitive e affettive che gli animali esibiscono nel compiere i loro atti, nel creare le condizioni propizie alla loro riuscita, nel portarne a termine il coronamento (allevare la prole). Ar. ha così trattato tutte le categorie di

---

<sup>134</sup> Trattazione del nutrimento: 2, 589a18 fino a cap. 11. In essa si è guidati dal gusto.

<sup>135</sup> Atti compiuti per il mutare chimico di ambiente, corpo, del loro rapporto, dovuto alle stagioni: 12, 596b22-cap. 27; in essi si è guidati dalla α.σις della vicenda di caldo e freddo: “*tutti* infatti hanno sensazione del mutamento secondo il caldo-e-freddo” (πάντα γὰρ τῆς κατὰ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν μεταβολῆς αἴσθησιν ἔχει: 596b23-24). Si noti πάντα.

<sup>136</sup> Trattazione degli animali secondo i luoghi che abitano: Θ 28.

<sup>137</sup> Trattazione di come i luoghi influenzano le abitudini: Θ 29.

reciproche interazioni tra  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  e  $\theta\rho\epsilon\pi\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ : interazioni la cui pervasività è la  $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  della vita ferina rispetto alla vegetale e all'umana<sup>138</sup>. Nelle fiere attività vegetativa e sensoria si costituiscono in un tutt'uno<sup>139</sup> in cui nessuna delle due parti ha priorità sull'altra. Ciò che accomuna  $\theta.\kappa\acute{o}\nu$  e  $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$ , è di esser principio di mutamento autotelico per l'animale. Così la *scala naturæ* può venire estesa, senza mutarne i principi (maggiore o minore autotelicità del moto) anche alle piante (e magari ai cieli). Perché allora Ar. presenta la *scala naturæ* (sublunare) non come generalizzazione al moto d'una scala di autotelicità dei moti volontari, ma come generalizzazione della scala cognitiva? Perché sottolineare la  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  è già sottolineare la  $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$  del moto animale rispetto al vegetale: alimentazione, procreazione, allevamento sono moti volontari, guidati da  $\phi\acute{\iota}\alpha$ . La *scala naturæ* generale fondata sull'autotelicità del moto può comprendere al proprio interno quella, specifica agli animali, fondata su gradi di cognizione, perché piacere e dolore sono al contempo sia cognizioni sia ragioni d'essere del tipo di moto che caratterizza gli animali rispetto alle piante. Il piacere (sensazione) rivela ciò che è secondo natura (*HA. Θ 1, 589a9-10*). Proprio come il senso rivela ciò che è  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$  per il  $\theta.\kappa\acute{o}\nu$ , il  $\nu.\kappa\acute{o}\nu$  rivela le categorie che strutturano il senso<sup>140</sup>. Ciò avviene perché gli  $\alpha.\tau\acute{\alpha}$  sono casi particolari degli universali colti dal  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Man mano che la capacità sensoria innata si articola se ne evidenziano le strutture intrinseche, che, riconosciute a prescindere dai casi particolari, si rivelano come  $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$ . La *scala naturæ* ordina il progressivo manifestarsi della natura a se stessa; ciascun vivente vi è collocato in base al

<sup>138</sup> In cui la presenza del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  finalizza i sensi alla conoscenza.

<sup>139</sup> Come nota Sassi 2007 (pp. 196, 200) Ar. è il primo a legare l'anima come principio di cognizione all'anima come principio vitale. Ma l' $\alpha.\kappa\acute{o}\nu$  ha primalità esplicativa, perché distingue l'animale *qua* tale da ciò che animale non è. L'animale privo di  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  non è in realtà animale ma pianta: *GA. A 23, 731b5-8*. In quanto differenza specifica della  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  animale, la sensazione è anche il suo fine (731a34-b2). Cf. Morel 2007, p. 85.

<sup>140</sup> Schmidt 1997, p. 271: fondamento della gnoseologia di Ar. è l'idea che gli atti di cognizione elementari siano retti da categorie (somiglianza, differenza, ecc.) *a posteriori* pienamente colti dalle facoltà superiori.

grado di autotelicità sua propria: nelle fiere, i fini del singolo devono ancora (in parte) coincidere col mero perpetuarsi della sua specie; nell'uomo, non necessariamente. Il fine è l'atto (*EN. K 6, 1170b35-36*): determinante al grado nella *scala naturæ* è l'atto che in ciascun ente è l'atto della sua natura.

#### **14.9** *Il medium della scala vitale: il $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$*

Lo strumento fisico mediante cui l'anima dà luogo alla grande varietà dei viventi è il  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ , cui Ar. attribuisce un ruolo analogo a quello che oggi si assegna al DNA. L'anima, manifestandosi nel  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ , crea viventi, come l'arte muratoria manifestandosi negli strumenti fa case (Bos 2003, pp. 120-122). Con una differenza: il corpo vivente ha in sé (a differenza del prodotto dell'arte) il proprio principio (l'anima incorporata nel  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ ) appunto perché il  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$  è sua parte integrante. Le discontinuità e continuità della scala vitale dipenderebbero da continuità e discontinuità dei gradi di purezza del  $\pi\nu\epsilon\hat{\upsilon}\mu\alpha$ <sup>141</sup>. Vediamo ora, a mo' di riassunto del mio lavoro, i principali gradini di quella parte della scala che è la vita degli animali non umani.

#### **14.10** *Il grado infimo della vita animale e l'intenzionalità*

L'animale è definito dall'aver  $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  (*SV. 454b24-25, GA. B 6, 743b26*); ma in esso il sonno (mera capacità di sentire) precede la veglia, atto d' $\alpha.\sigma\iota\varsigma$  (*GA. 778b23-24*). Il progresso al compimento ha tre fasi: incompiutezza fisiologica in cui non vi è sonno né veglia<sup>142</sup>; capacità acquisita (atto<sub>1</sub>); attività (atto<sub>2</sub>). Meno articolati sono i sensori, meno differisce dalle piante (*HA. Θ 1, 588b4-11*). Il grado d'articolazione dei sensori si correla alla capacità di farne uso, dunque al grado di unità dell'intero stesso<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Sulla quasi-continuità della *scala naturæ*: *HA. 588b4ss.; PA. 681a12-15*.

<sup>142</sup> Le piante non dormono: *SV. 454a15-17, b27-33; GA. E 1, 779a2-3*: l'embrione deve trascorrere la fase iniziale della propria vita nella condizione di una pianta.

<sup>143</sup> Perciò Ar. cerca gli animali più semplici tra quelli che sopravvivono anche se tagliati in due: *A 4, 409a9; B 2, 411b19; 5, 413b16ss.; Metaph. Z 16, 1040b13-14; GA. A 18, 722a13-16; 723b16-19; Resp. 479a3-7; PA. Δ 6, 682b30-32; Long. 467a18-30*.

#### 14.11 *L'intenzionalità*

A questo livello d'organizzazione compaiono le forme più rudimentali (e più fondamentali) d'intenzionalità: i sensi del tatto e del gusto<sup>144</sup>; l'animale sente (e desidera o fugge) qualità elementari senza iscriverle nelle categorie di *cibo* o *minaccia* (Everson 1997, p. 24). Se i tessuti sono più articolati, l'α.μα rimane come φ.μα per più di pochi istanti: e si possono accumulare le esperienze. Trattati ambientali che si presentano collegati sono rappresentati da φ.ματα che intrattengono tra loro relazioni analoghe. Si crea un *habitus* percettivo che riproduce le costanze ambientali con sempre maggior fedeltà.

#### 14.12 *L'autocoscienza*

L'animale subisce tutto ciò che non può prevedere. Percependo il tempo si inscrivono le esperienze in un telaio definito, in base a cui si distingue ciò che nell'ambiente tornerà a presentarsi con regolarità e cosa invece è degno di attenzione come nuovo<sup>145</sup>. Compare inoltre l'autocoscienza: percepire il tempo è percepire la forma del nostro senso interno. Con essa, la capacità di attribuire coscienza ad altri esseri<sup>146</sup> e prendersene cura (HA. Θ 1, 589a1-2).

#### 14.13 *L'intelligenza ferina*

Il bene varia da specie a specie (EN. Z 1, 1141a22-23.); se ne deduce che varia anche la sua cura. Se la διαφορά delle fiere rispetto a piante e uomini è la pervasiva cooperazione di α.κόν e θ.κόν (14.8), la φρόνησις delle fiere (12.5-6) sarà la capacità, dovuta a un adeguato *habitus* fantastico-percettivo,

---

<sup>144</sup> Cf. HA. 487b9 ss. per la sensorialità delle spugne.

<sup>145</sup> HA. I 48, 631a23-30: i delfini ἀναλογίζονται il tempo.

<sup>146</sup> Riconoscimento di sé e dell'altro: fedeltà coniugale tra piccioni (HA. I 7, 612b32-613a4); aggressività tra conspecifici (7, 613a8; 12, 615b16); per esser fedele alla compagna devo riconoscermi come suo compagno, per aggredire membri della mia specie devo riconoscermi come tale: ecco due casi di autoriconoscimento come individuo e come *quale*, e di ascrizione ad altri di una somiglianza con me (dunque di atteggiamenti intenzionali).

di avvertire i propri fini e di compiere le azioni necessarie (Γ 10, 433a9-30; 11, 434a5-6), realizzando nel miglior modo possibile la propria natura. Avremo diverse φρονήσεις per diverse specie? Sì; pur tenendo che il paradigma è per Ar. quella umana, di cui quella ferina è un analogo.

#### **14.14** *Il fondamento del presupposto iniziale*

Se la percettologia di Ar. si fonda sul presupposto che il mondo sia un luogo strutturato (**14.1**), questo presupposto richiedeva a sua volta, dopo la Sofistica, giustificazione. Il contrattacco di Ar. nei confronti della Sofistica è sia logico (cf. *Metaph.* Γ e la difesa del Principio di Non Contraddizione) sia costruttivo: delineare, mediante logica applicata all'osservazione, un cosmo unico e coeso (cf. *Metaph.* Λ). Il moto si trasmette dalle stelle fisse alla materia sublunare, conservando, in forma degradata, la propria ciclicità, al punto che si può riconoscere anche nella felce o nel verme<sup>147</sup> un riflesso dell'ordine celeste.

---

<sup>147</sup> Noi diremmo: nel paramecio o nel virus.

## INDICE

ringraziamenti	p. 3
guida alla lettura e alla consultazione	p. 5
lista delle abbreviazioni	p. 7
nota lessicale	p. 9
presentazione	p. 11
I. la definizione della <i>phantasia</i> : <i>An. Γ 3</i>	p. 19
II. la <i>phantasia</i> selvaggia: sogno ed errore percettivo nel <i>de insomniis</i>	p. 71
III. <i>phantasia</i> e sensazione complessa	p. 99
IV. il cosmo percettivo e l'io sensorio	p. 175
V. coscienza del tempo, autocoscienza, memoria	p. 205
VI. la teoria di Aristotele sulla cognizione prefazionale: uno sguardo d'insieme	p. 239
VII. Bibliografia	p. 291