

L'*aisthesis* di Aristotele. Analisi della teoria della sensazione nel *De Anima*.

di Edoardo Lamedica

La trattazione della facoltà dell'*aisthesis* nel *De Anima* si sviluppa in modo assolutamente singolare e necessita di essere analizzata con cura, proprio perché, come è stato fatto opportunamente notare, Aristotele ne ha «ridisegnato la mappa»¹ rispetto a quanto fatto dai suoi predecessori.

I capitoli dedicati alla sensazione sono a cavallo dei libri II e III e possono essere così divisi:

dal libro II:

- il capitolo 5 (416 b32 – 418 a6) *introduttivo* della facoltà *in generale*;
- il capitolo 6 (418 a7 – 25) *descrittivo* delle specie degli oggetti sensibili e dei modi in cui si dice 'percepire';
- i capitoli 7 – 11 (418 a26 – 424 a15) dedicati ai 5 *sensi* specifici;
- il capitolo 12 *descrittivo* del tipo specifico di alterazione rappresentato dalla percezione.

Dal libro III:

- il capitolo 1 (424 b22 – 425 a27) dedicato al *senso comune* e al modo in cui si rapporta agli altri 5 sensi;
- il capitolo 2 (425 b15 – 427 a15) sugli aspetti, per così dire, *formali* del processo percettivo;
- alcuni passi del capitolo 3 (427 b9 – 429 a9) sui rapporti della sensazione con le altre funzioni psichiche 'superiori';
- i capitoli 12 e 13 (434 a24 – 435 b25) sul *finalismo* dei sensi;
- piccole 'inserzioni' nei capitoli a proposito della locomozione animale (capp. 9-11).

Su questa base è opportuno cercare di isolare alcune espressioni riassuntive, alcune *formule*, che, in un certo senso, 'traccino i confini' di ciò di cui ha intenzione di parlare lo Stagirita.

* Presentato dal Dipartimento di Filosofia.

¹ R. Sorabji, *Intenzionalità e processi fisiologici: la teoria aristotelica della percezione sensibile* in: G. Cambiano, L. Repici (curr.), *Aristotele e la Conoscenza*, Milano 1993, p. 37. A questo proposito è utile anche considerare la ricostruzione di Amneris Roselli, *Aristotele e il sistema della percezione*, «Physis» 2, 1980, pp. 157-173.

La sensazione – egli dice – «consiste nell'essere *mossi* (*kineisthai*) e nel *subire* (*paschein*) un'azione, giacché sembra che sia una *specie di alterazione* (*alloiosis tis*)»². Tali termini vanno spiegati e inquadrati in una teoria dinamica della causazione. Aristotele preferisce iniziare appoggiandosi alla teoria dell'azione *svolta dal simile sul simile* (già adoperata in precedenza a proposito della facoltà nutritiva³). Questa ha però un problema in quanto gli organi sensori non possono essere oggetto di propria sensazione 'isolata' (nonostante siano composti di materiali 'simili'), ma necessitano sempre di *oggetti esterni* cui rivolgere la propria capacità sensitiva per poter 'funzionare' (si tenga presente lo schema metodologico di *priorità logica* oggetto – funzione – facoltà⁴). Lo Stagirita ricorre, allora, alla 'sua' coppia esplicativa *potenza/atto*:

Poiché 'percepire' si dice in due accezioni (giacché diciamo che ascolta e vede sia chi ascolta e vede *in potenza*, anche se per caso dorma, sia chi presentemente ascolta e vede *in atto*), anche la facoltà sensitiva ha *due significati*: in quanto è in potenza e in quanto è in atto. La stessa cosa vale per l'*oggetto sensibile*: o è tale in potenza o in atto.⁵

Quindi la duplicità semantica va applicata a tutti e tre i membri del processo percettivo: gli oggetti, le funzioni e la facoltà.

Aristotele, così, propone di assumere i tre termini *paschein*, *kineisthai* e *energhein* come coincidenti («la stessa cosa»⁶), poiché «il movimento (*kinesis*) è una *specie di atto* (*energheia tis*), benché *imperfetto* (*ateles*)» e «ogni essere che *subisce un'azione* (*paschein*) ed è *mosso* (*kinein*), lo è ad opera di un *agente* che si trova *in atto* (*energhein*)»⁷. Con queste 'correzioni' la teoria del *subire da parte del simile* può esser accettata e integrata dall'opposta teoria dell'azione del *dissimile sul simile* («la cosa infatti che subisce è il dissimile, ma quando ha subito è simile»⁸).

Ulteriori distinzioni vanno tuttavia fatte anche a proposito della coppia esplicativa *atto/potenza*. Si può, infatti, 'essere in potenza' o come quei gruppi di enti che, per caratteristiche *del proprio genere o specie* oppure per 'configurazione materiale', possiedono determinate *potenzialità/capacità*, oppure come coloro che, vincolati solo dalla loro volontà e da eventuali impedimenti esterni, possiedono delle *potenzialità/competenze* che possono essere *esercitate*.

² Aristotele, *L'anima*, Milano 2001², p. 143, corsivi nostri. Quanto segue è una parafrasi dei capitoli 5 e 6 del II libro, *ibid.*, pp. 143-149.

³ *Ibid.*, p. 139, 416 a30 sgg.

⁴ *Ibid.*, p. 133, 415 a14-24.

⁵ *Ibid.*, p. 143, corsivi nostri.

⁶ *Ibid.*, p. 143.

⁷ *Ibid.*, p. 143, corsivi nostri.

⁸ *Ibid.*, pp. 143-145.

Neanche l'*energhein* potrà, così, essere di un solo tipo indifferenziato: si avrà un *energhein kyrios* appannaggio di chi *esercita* la propria potenzialità/competenza, mentre i *passaggi all'energhein* saranno di due tipi, corrispondenti ai due tipi di potenzialità 'di partenza':

- uno che comporta *alterazione (alloiosis) mediante (dià) attività e mutamento tra contrari (metabolè ex enantias)* rispetto allo sviluppo di potenzialità 'generiche o materiali';
- un altro che è semplice passaggio all'esercizio di competenze possedute.

Anche per il *paschein* dovrà valere questa duplicità, dato che, nell'ipotesi, 'coincide' con l'*energhein*. Si avrà quindi un *subire* che:

In una prima accezione è una specie di distruzione (*phthoratis*) da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione (*soteria mallon*), da parte di ciò che è in atto (*ypo tou entelecheia ontos*), di ciò che è in potenza (*tou dynamei ontos*) e che gli è simile (*omoiou*) allo stesso modo che la potenza ha relazione (*pros*) con l'atto.⁹

Nell'esempio di Aristotele (417 5 sgg.), un uomo che possiede la conoscenza e che passa ad esercitarla (diciamo a 'teorizzare') starà effettuando una attività che o *non è una alterazione (alloiosis)*, dato che c'è '*auto*' – *miglioramento e realizzazione* dell'ente (*eis auto epidosis kai eis entelecheian*), oppure è una alterazione di 'genere diverso' (*eteron ghenos*), un'alterazione verso «gli stati positivi (*epi tas exeis*) e la natura (*epi ten physin*) del soggetto»¹⁰. Questa attività, naturalmente, non potrà avere il nome di 'insegnamento' e, come per l'architetto che costruisce, non si potrà dire che chi la esercita 'subisce un'alterazione', per i motivi suddetti. In aggiunta, nemmeno l'insegnamento può essere ricondotto agli standard minimi per essere etichettato *simpliciter* come *alloiosis* nel senso precedentemente esposto.

Per comprendere queste classificazioni *in relazione all'essere sensitivo*, Aristotele espone, in breve, il processo di 'sviluppo' di tale essere. In quest'ultimo il 'primo' *mutamento (metabolè* quindi *alloiosis* in senso vero) avviene nella *generazione (ghenesthai)*, quando egli, *ad opera del generante* (l'agente modificante), acquisisce la *potenzialità/capacità di sentire*, così come quella della scienza. Tale sviluppo è *alterazione*. La sensazione *in atto (kath'energheian)* è, invece, simile all'*esercizio* di scienza (quindi non una alterazione, ma un '*miglioramento/realizzazione*'), poiché, essendo entrambe passaggi da potenzialità/competenza, sono *esercitazioni/realizzazioni di tali potenzialità*, quindi vincolate dalla sola volontà e dagli impedimenti esterni. E, proprio a partire da queste ultime caratteristiche, i due

⁹ *Ibid.*, p. 145, corsivi nostri.

¹⁰ *Ibid.*, p. 147.

‘esercizi’ si differenziano: la sensazione dipende da *agenti esterni* (gli oggetti che ‘causano’ la percezione) e nel suo esercizio è *vincolata* alla loro presenza (nel senso che la loro *assenza* le *impedisce* l’esercizio), poiché essa ha quali suoi oggetti ‘di riferimento’ i *singolari* (*kath’ekasta*), mentre la scienza si rivolge agli universali che «in un certo modo si trovano nell’anima stessa»¹¹.

Nella stessa ricostruzione dello ‘sviluppo’, lo Stagirita aggiunge che i due sensi di ‘essere in potenza’ possono essere esemplificati l’uno dalla potenzialità di un *bambino* di divenire stratega, l’altro da quella dell’*adulto*: classificazione poi rinnovellata dagli scolastici con i nomi, rispettivamente, di *potenza remota* rispetto al semplice ‘possesso’ di qualche cosa (atto primo) e *potenza prossima* rispetto all’uso della stessa (atto secondo). Aristotele, invece, restio ai neologismi, propone di utilizzare *paschein* e *alloiosis* «come se fossero termini appropriati (*os kyriois onomasin*)»¹², stanti le precisazioni fatte.

Così la formulazione finale sul processo di alterazione ‘di altro genere’ valevole per la sensazione è questa: «la facoltà sensitiva (*aisthetikon*) è in potenza (*dynamei*) ciò che il sensibile (*aistheton*) è già in atto (*entelecheia*). Pertanto essa *subisce* (*paschei*), poiché *non è simile* (*ouch omoton*) all’oggetto, mentre quando ha subito *assomiglia* e *diventa simile* a quello»¹³.

In conclusione, ciò che va precisato è che la sensazione, nello schema dello Stagirita, è una alterazione *sui generis* che va analizzata nelle sue peculiarità, tra le quali la principale è il nesso di *priorità* (*proton*, 418 a25) dei sensibili (*aistheta*) rispetto al processo.

Aristotele distingue 3 *specie* di sensibili (II, 6):

1. i sensibili *per sé* (*kath’autà*), che, a loro volta, si dividono in:
 - a. *proprio* (*idion*) di ciascun senso;
 - b. *comune* (*koinon*) a tutti.
2. I sensibili *per accidente* (*kata symbebekos*).

Definisce con precisione solo quelli propri («dico proprio quello che non può essere percepito con un altro senso e rispetto a cui non è possibile l’errore»¹⁴), mentre quelli comuni sono semplicemente *elencati* (movimento, quiete, numero, figura e grandezza), con la sola indicazione della loro qualità di *comunanza a tutti gli altri sensi* (nell’esempio il tatto e la vista che assieme percepiscono il movimento), e quelli per accidente vengono introdotti solo attraverso un *esempio* («il bianco è il figlio di Diare.

¹¹ *Ibid.*, p. 147.

¹² *Ibid.*, p. 149.

¹³ *Ibid.*, p. 149, corsivi nostri.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149, poi mitigata in 428 b19 sgg.: il termine per ‘errore’ è *apatathenai*, che indica più che altro ‘inganno’, come testimoniato poche righe più in basso, «tuttavia ogni senso *giudica* (*krinei*) almeno i propri oggetti e non si *inganna sul fatto* che ...», 418 a15 sgg.

Infatti il figlio di Diare lo percepiamo accidentalmente, perché al bianco accede il figlio di Diare che è percepito. Perciò non subiamo alcuna azione dell'ente sensibile in quanto tale», 418 a20 sgg.). Tale apparente asimmetria viene, però, spiegata dalla chiusa del capitolo: «dei sensibili per sé, quelli *veramente tali* (*kyrios*) sono i propri ed è a questi che si *rapporta naturalmente l'essenza* (*pros a he ousia pephyken*) di ciascun senso»¹⁵. Questo tipo di *rapporto* (naturale ed 'essenziale') è tale da configurarsi come selettivo – *discriminante* (418 a15): «ciascun senso si riferisce ad un oggetto sensibile, trovandosi nell'organo sensorio in quanto tale, e *discrimina le differenze* (*krinei tas diaphoras*) del proprio oggetto sensibile»¹⁶. Se, però, tale selettività sia da far ricadere sotto gli aspetti *materiali* ('fisica dell'organo') o *formali* ('intenzionalità della facoltà') è questione cui ancora non si può dar risposta.

Ulteriori formule descrittive del processo sensitivo si trovano in II, 12, il capitolo in cui è contenuta la celebre analogia con l'impronta dell'anello nella cera.

Da un punto di vista generale, riguardo ad ogni sensazione (*aisthesis*), si deve ritenere che il senso (*aisthesis*) è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia (*to dektikon ton aistheton eidon aneu tes yles*), come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il ferro o l'oro: riceve bensì l'impronta (*to semeion*) dell'oro o del bronzo, ma non in quanto è oro o bronzo. Analogamente il senso (*he aisthesis*), rispetto a ciascun sensibile, subisce (*paschei ypo*) l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, bensì in quanto l'oggetto possiede una determinata qualità (*toiondi*) e secondo la forma (*kata ton logon*).¹⁷

'*Ricettività delle forme sensibili secondo la forma senza la materia*': sarà questa allora la formula descrittiva del *tipo* specifico di alterazione peculiare all'*aisthesis* e, proprio a partire da ciò, lo Stagirita sarà in grado di determinare¹⁸:

1. la sua *sede*: «il sensorio primo (*aistheterion proton*) è ciò *in cui* si trova la capacità (*dynamis*)»;
2. il rapporto di identità & differenza fra sede e capacità: «l'organo e la capacità sono dunque la medesima cosa (*tauton*), ma la loro essenza (*to einai*) è diversa (*eteron*)» – l'organo, infatti, ricade sotto la

¹⁵ *Ibid.*, p. 149, corsivi nostri.

¹⁶ *Ibid.*, p. 199, III, 2, 426 b8-11, corsivi nostri. Si vedano anche 427 a20 sgg., 429 b15 sgg.

¹⁷ *Ibid.*, p. 183, 424 a16-24, corsivi nostri. Sull'ultima affermazione si tornerà più avanti.

¹⁸ *Ibid.*, p. 183, 424 a25 sgg.

categoria della quantità («è una grandezza»), mentre la capacità è una «forma»¹⁹ e capacità dell'organo (*logos tis kai dynamis*);

3. i motivi per cui gli eccessi dei sensibili distruggono gli organi: «se, infatti, l'impulso (*kinesis*) che subisce l'organo è troppo forte, la 'forma'²⁰ – e cioè il senso (*o logos – touto d'en e aisthesis*) – viene meno (*lyetai*), come vengono meno l'accordo e il tono (*symphonia kai o tonos*) qualora le corde siano colpite violentemente». Il *logos* è, cioè, il *metro con cui (kata ton logon)* l'impulso cinetico dell'alterazione viene recepito e 'trattato';
4. il motivo per cui le piante non percepiscono, spiegando, quindi, la non attribuibilità a questa specie di viventi del genere di anima *sensitiva* nonostante la loro potenzialità di *subire* un certo tipo di alterazione («giacché *diventano* calde e fredde – *psychetai kai thermainetai*) da parte di qualità *proprie* di un senso specifico («una certa azione *dei tangibili*»²¹): «la ragione è che esse *non hanno una medietà*²² né un *principio capace di ricevere* le forme dei sensibili (*me echein mesotheta mede toiauten archen oian ta eide dechesthai ton aistheton*), ma *subiscono* l'azione degli oggetti *insieme con la materia (paschein meta tes yles)*».

Quest'ultimo punto è effettivamente centrale nella nostra argomentazione, giacché mostra come la semplice specificazione della *formula* peculiare al tipo di alterazione della sensazione, una volta esplicitata, possa fungere immediatamente da 'discriminante' fra soggetti *ugualmente* alterabili da parte di medesimi 'oggetti', ma con effetti conseguenti notevolmente differenti. Gli stessi oggetti (in questo caso il caldo e il freddo) possono difatti provocare un'azione che determina una alterazione tanto nelle piante, quanto negli esseri senzienti (*tout court* o anche dotati del solo senso del tatto), ma questa alterazione è in entrambi la medesima? E se è la medesima è una alterazione percettiva? E, se è così, le piante 'percepiscono'?

Attraverso la formula della sensazione è possibile rispondere a questi quesiti. Se il genere specifico della alterazione sensitiva è '*ricettività delle forme sensibili secondo la forma senza la materia*', se le piante non hanno medietà (cioè il senso, cioè la 'forma'), se le piante non hanno un principio capace di ricevere le forme dei sensibili (cioè l'anima sensitiva), esse allora subiranno l'azione di caldo e freddo *insieme con* la materia (*diventa-*

¹⁹ Su questa traduzione si ritornerà.

²⁰ Vedi nota precedente.

²¹ «Tangibili sono le differenze del corpo in quanto corpo. Chiamo 'differenze' quelle che caratterizzano gli elementi: caldo e freddo, secco e umido», *ibid.*, p. 181, II, 11, 423 b26 sgg.

²² «Il senso è una *specie di medietà (mesotes tis)* dell'opposizione che si ha nei sensibili», *ibid.*, p. 181, II, 11, 424 a5, corsivi nostri.

no calde e fredde) che, per definizione, non è l'alterazione percettiva descritta dalla formula precedente, quindi *le piante non percepiscono*. Si noti, comunque, che tale formulazione descrive solo il *lato* del soggetto del processo percettivo e delle caratteristiche che esso deve avere per *poter* percepire, senza il vincolo esterno delle caratteristiche specifiche dell'oggetto, che, nell'esempio del caldo e del freddo, vengono, per così dire, 'neutralizzate' dalla considerazione del solo influsso (peraltro paritetico) su tatto e piante.

Il capitolo 12 si conclude, infine, con un'*aporia* (424 b4-18) collegata a quest'ultimo esempio. Lo Stagirita si chiede se ciò che è *incapace* (si ragiona quindi sulla *dynamis*) di percepire un odore possa, ad esempio, *subire un'azione* dagli odori e, similmente, per gli altri sensi. La sua risposta è semplice: se l'*oggetto* del senso dell'odorato è l'odore (quello cui 'si rapporta naturalmente l'essenza'), il suo *effetto* non potrà che essere un *atto olfattivo*, quindi un soggetto *non dotato di specifica capacità* di percezione dell'odore non potrà subire l'effetto (specifico) dell'odore (in quanto odore). Aristotele, poi, nel suo usuale modo di porre i problemi, riesamina l'*aporia* da un'altra angolazione, allargandone un po' la prospettiva. Nota, difatti, che sui corpi non agiscono la luce o il buio, il suono e l'odore, ma gli *intermediari* in cui questi si trovano (come nel caso del tuono, in cui è l'aria a spaccare il legno); invece per quanto riguarda gli oggetti tangibili e i sapori sono essi stessi ad esercitare un'azione 'direttamente'²³ sui corpi (come nel caso del caldo e del freddo sulle piante), se così non fosse non si capirebbe da quale 'altro' agente (da quale intermediario) gli esseri *inanimati* (*apsycha*) subirebbero un'azione e verrebbero *alterati* (*alloiosis*) – cosa che effettivamente avviene. Ciò, però, comporta un dubbio: non potrebbe essere che anche gli altri oggetti sensibili (quelli che necessitano di intermediari) *producano un'azione* sugli inanimati? Oppure, invece, non tutti i corpi possono *subire l'azione* (*pathetikon*) dell'odore e del suono, ma quelli che la *subiscono* sono dei corpi con *caratteristiche* particolari, cioè *indeterminati* (*aorista*) e *instabili* (*ou menei*) – caratteristiche che, ad esempio, manifesta l'aria che funge da *intermediario* per il processo percettivo (ciò, però, non significa che essa *non subisca l'azione*) – e, quindi, a questo punto perché la discriminante non potrebbe essere rinvenuta *a partire dai corpi* (dalle loro caratteristiche) che effettivamente *subiscono l'azione*?

Quest'ultima alternativa sembra la più plausibile, ma pone un ulteriore problema: *in cosa* si differenziano il 'percepire l'odore' e il 'subire l'azione' del corpo da parte dell'aria? «Che cos'è dunque percepire un odore

²³ La sensazione tattile si produce non appena avviene un contatto, il mezzo del tatto è il corpo (o meglio la carne) e l'oggetto del gusto è una specie di tangibile (423 a1 sgg., 423 a15 sgg., 422 a7 sgg.).

oltre che/al contrario di (*parà*) subire l'azione di qualcosa»²⁴? E, se l'atto olfattivo (l'effetto dell'odore) è un percepire, l'aria, che funge da intermediario *nell'*atto e, quindi, subisce una alterazione (*pathos*), diviene *subito* percepibile (*tacheos aisthetos ghinetai*)²⁵?

Questa serie di interrogativi, che concludono il secondo libro del *De Anima*, palesano l'impellente esigenza di chiarire la vera natura della tipologia particolare di alterazione rappresentata dalla sensazione, al fine di determinarne con precisione la distanza da quelle standard e dalle altre modificazioni che, contemporaneamente, avvengono durante il processo percettivo. Questa chiarificazione rappresenta, inoltre, il primo passo per sciogliere i dilemmi interpretativi del testo e procedere ad una più completa valutazione del tentativo aristotelico.

Preliminare a ogni tipo di discorso è, innanzitutto, stabilire con chiarezza che ogni alterazione che avviene nei vari elementi che concorrono al processo di sensazione può essere spiegata nei soli termini della rispettiva *natura* (o *essenza*) specifica e, quindi, ciascuna sarà *fisica* almeno nei modi in cui Aristotele intendeva tale termine²⁶. Ciò detto, però, non si può negare che quanto avviene nell'organo di senso sia differente da ciò che avviene nell'intermediario e non solo in virtù della differente funzione di quest'ultimo (separazione al fine di garantire la percepibilità del medesimo oggetto da parte di più soggetti), ma più che altro per il differente tipo *somatico* di alterazione. Sì, perché – tanto nel soggetto percipiente quanto nell'intermediario – ciò che avviene è una *effettiva* alterazione somatica, in ragione della quale non sono casuali le esplicite asserzioni di Aristotele secondo cui anche la percezione è compresa fra quella affezioni dell'anima che «sono forme contenute nella materia (*logoi enyloi*)»²⁷, in conformità con l'incipit del *De Sensu* («sembra che le <affezioni> principali degli animali, siano esse comuni o proprie, siano comuni all'anima e al corpo: ad esempio *sensazione*, memoria ...»²⁸).

Una stringente prova di tale convinzione l'ha fornita Sisko in *Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De Anima* ripreso da Grasso e Zanatta nel loro studio sulla percezione in Aristotele²⁹. Gli eccessi

²⁴ *Ibid.*, p. 185, 424 b16 sgg.

²⁵ Si ricordi che nella precedente 'angolazione' dell'aporia Aristotele aveva concluso che un essere *incapace* di percepire gli odori non può *subire l'azione* dell'odore.

²⁶ Su questo punto si vedano le considerazioni di R. Grasso e M. Zanatta, *La teoria aristotelica della percezione*, Milano 2003, pp. 48-60.

²⁷ Aristotele, *L'anima*, p. 61, 403 a25.

²⁸ *Id.*, *L'anima e il corpo. Parva naturalia*, Milano 2002, p. 67 (*De Sensu*, 1, 436 a6-8), corsivi nostri.

²⁹ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 61. J. Sisko, *Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle's De Anima*, «Phronesis» 41/2, 1996, pp. 138-157.

nei percepibili causano la temporanea perdita della capacità sensitiva o la distruzione dell'organo sensorio (*De anima* II, 12, 424 a28-32; III, 2, 426 a31-b3; 13, 435 b6-16), quest'ultimo caso richiede che venga meno la condizione *materiale* di ricettività, un effetto che, chiaramente, non può che avvenire tramite una alterazione anch'essa *materiale*, e, in base a *Ins.* 2, 459 b1-24³⁰, la causa che provoca la temporanea perdita della *capacità* sensitiva è della stessa specie, ossia *materiale*. Altrettanto rilevanti sono stati gli studi di Philip Webb³¹ sulla *fisiologia della percezione* in Aristotele e sugli elementi materiali coinvolti, che, pur con tutti i loro limiti teorici³², nondimeno hanno contribuito a rafforzare la convinzione della natura genuinamente *materiale* dell'alterazione percettiva.

Resta, però, ancora inesausta la questione principale sulla differenza fra l'alterazione che avviene nel soggetto percipiente e quella che avviene nel mezzo, differenza che, per di più, deve essere *essenziale* in quanto la sensazione è una alterazione *specificata* di determinati esseri, *materialmente predisposti* a percepire proprio come determinati elementi sono *materialmente predisposti* a fungere da intermediari percettivi.

Tale differenza può essere rintracciata in un breve passaggio di *De Anima*, II, 5 (417 b15): «ci sono due modi di alterazione: il mutamento verso le condizioni privative e quello verso gli stati positivi e la natura del soggetto»³³. Se il primo sembra intendere quella serie di alterazioni che possiamo chiamare *standard*, in quanto più vicine alla comune accezione del termine, il secondo modo illustrato descrive un tipo di alterazione *sui generis*, che in effetti è proprio quello rappresentato dalla sensazione. In essa, infatti, ciò che è veramente caratterizzante è proprio il mantenimento, da parte del soggetto percipiente, della propria *capacità* di percepire, anche dopo le percezioni *effettive*, in modo tale che il passaggio da un contrario all'altro (il *cambiamento* per Aristotele) possa avvenire in maniera *non distruttiva*.

Grasso e Zanatta³⁴ hanno spiegato tale distinzione tramite quella fra *kinesis* (atto di ciò che è imperfetto) ed *energheia* (atto di ciò che è perfetto), specificando che quella che avviene nel soggetto percipiente, durante l'atto percettivo, è una *energheia* (passaggio dalla capacità all'attività) completa, in sé conclusa, perfetta, senza parti temporali (ossia senza realizzazione graduale), mentre quella che avviene nell'intermediario è una *ener-*

³⁰ Aristotele, *L'anima e il corpo* ..., pp. 181-183, «[...] dopo forti suoni, infatti, si diventa inetti nell'udito e dopo odori intensi inetti all'olfatto, e allo stesso modo anche nei casi simili».

³¹ P. Webb, *Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception*, «Hermes» 110, 1982, pp. 25-50.

³² Grasso e Zanatta, *La teoria* ..., pp. 93-95.

³³ Aristotele, *L'anima*, p. 147.

³⁴ Grasso e Zanatta, *La teoria* ..., pp. 208-217.

gheia che si realizza *in altro* (nel soggetto percipiente, appunto), tramite una *kinesis* (il cambiamento ordinario che avviene sull'elemento intermedio). Quella che, poi, avviene nell'oggetto sensibile è sempre una *energheia* che si realizza *in altro*, come nel caso dell'intermediario, ma, a differenza di quest'ultima, essa si compie non attraverso una *kinesis*, bensì attraverso un'altra *energheia* (quella, cioè, del soggetto percipiente). Si può così dire che la percezione – intesa in senso globale come complesso di più elementi – si qualifica *in toto* come mutamento *non ordinario*, cioè intrinsecamente differente dai casi standard di alterazione (quelli 'distruttivi'), ma tale specificità non ne mina affatto il carattere genuinamente fisico e somatico.

In definitiva, si potrà qualificare *l'aisthesis* come:

- una *alterazione*, in quanto è un processo di *ricezione* che riguarda una *oggettualità* altra rispetto al soggetto che percepisce;
- un processo *somatico*, dato che avviene un effettivo *mutamento* in chi percepisce;

ma

- di tipo *non standard*, non essendoci perdita della capacità ricettiva in seguito alla sua attuazione.

Così determinata la qualificazione 'fisica' del processo di alterazione sensoriale, se ne può dedurre anche la tipologia. Seguendo Grasso e Zanatta³⁵, si può ipotizzare che durante il processo di sensazione, oltre all'affezione 'esterna' proveniente dall'oggetto di senso, se ne 'produca' anche una seconda, 'interna', *compensativa* e *simmetrica* rispetto all'altra. Tale compensazione risulterebbe finalizzata alla *permanenza della condizione di ricettività*, in modo tale che si possa dire che ciò che percepisce resta 'identico' (egualmente recettivo, grazie alla compensazione), ma non che rimanga non alterato (nemmeno, cioè, dall'interno). Vi sarebbe, quindi, una sorta di 'equilibratura dinamica' per far sì che l'affezione esterna non si riveli *distruttiva* per la capacità dell'organo in questione (e, per estensione, dell'intera facoltà) cosicché, in definitiva, le due affezioni 'simmetriche' finiscano per compensarsi a vicenda.

Questa ipotesi fornisce anche adeguate delucidazioni rispetto a tutta una serie di passi alquanto oscuri:

- l'affermazione secondo cui gli eccessi dei sensibili distruggono l'organo sensorio e, di conseguenza, il paragone con lo strumento musicale che perde l'accordo e il tono (424 a29 sgg.³⁶): ciò che si perde è, infatti, proprio la condizione di ricettività (che è, poi, la forma, l'essenza, della sensazione) a causa dell'impossibilità di 'compensare' una alterazione *eccessiva*;

³⁵ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, pp. 107 e sgg.

³⁶ Aristotele, *L'anima*, p. 183.

- l'affermazione secondo cui non si percepiscono i tangibili della medesima misura (424 a4³⁷): se la temperatura (o il grado di secchezza/umidità) è la stessa, non vi è nulla da 'compensare';
- l'affermazione sulla *persistenza* degli *aisthemata* e dei *phantasmata* (425 b24-25³⁸): ciò che rimarrebbe è il *residuo* (o *resto*) della compensazione 'interna' di risposta all'alterazione 'esterna';
- l'affermazione che l'organo (nel caso specifico l'occhio) è *in un certo senso colorato* (425 b22 sgg.³⁹): non è ozioso soffermarsi su tale asserito dato che, preso alla lettera, dovrebbe significare che il liquido interno dell'occhio è *trasparente in atto*, ossia che esso *perderebbe* la condizione di ricettività. Se, invece, si considerasse l'espressione 'in un certo modo' come l'esplicitazione dell'alterazione (*sui generis*) compensativa, tipica della sensazione, la si potrebbe di conseguenza spiegare come *risultato della compensazione* 'interna' del grado del liquido (alterato dall'affezione esterna), finalizzato al ristabilimento della gradazione iniziale, ossia della condizione di ricettività (*trasparente in potenza*);
- il 'diventare simile' della facoltà sensitiva (418 a5⁴⁰) non sarà, quindi, un 'diventare identico', bensì un'*assimilazione* in senso proprio o, meglio, nei termini dell'alterazione somatica compensativa.

È importante, poi, notare che l'affezione compensativa 'interna', nel suo 'percorso', parte *dall'organo centrale* (o *kyrion aistheterion*) e giunge a quello periferico al fine di preservare dall'affezione l'intero apparato, svolgendo quell'azione regolatrice e compensatrice che si è qui esposta⁴¹, sempre garantendo l'oggettività della percezione, mediante affezione *fisica*, e al contempo preservando la capacità ricettiva del soggetto, non consentendo alterazioni 'distruttive' della medesima.

Tale capacità ricettiva, che si esplica in concreti atti percettivi senza venir mai meno per le eventuali percezioni future, rappresenta la vera *differenza specifica* che caratterizza gli animali *senzienti* e, attraverso l'ipotesi *compensativa*, viene qualificata (e definita) in maniera genuinamente *fisica*, senza, però, esaurirsi in tale dimensione, ma aprendosi ad un ulteriore livello di descrizione, non più materiale, all'interno del quale possano trovare posto ulteriori caratteristiche: in primo luogo, i rapporti fra il soggetto

³⁷ *Ibid.*, p. 181.

³⁸ *Ibid.*, p. 195 e p. 211, anche 429 a4-5.

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 149.

⁴¹ È interessante considerare la spiegazione che Grasso e Zanatta danno del motivo per cui Aristotele, a proposito del senso del tatto, pone l'organo *all'interno*, facendo svolgere alla carne il ruolo di semplice intermediario, Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, pp. 113-114.

capace di sensazione e il suo correlativo *oggettivo* capace di affezione sensibile.

Innanzitutto, bisogna precisare che tale relazione oggetto – senso non è biunivoca, bensì unidirezionale sulla direttrice che va *dall'oggetto al senso e non viceversa*, in quanto:

- il criterio metodologico di 415 a20 sgg.⁴² non è aggirabile e stabilisce inequivocabilmente la priorità logica degli oggetti rispetto alle facoltà;
- in 418 a25 viene asserito che «dei sensibili per sé, quelli veramente tali sono i *propri* ed è a questi che *si rapporta naturalmente* l'essenza di ciascun senso»⁴³;
- lo svolgimento del discorso sui singoli sensi speciali si struttura sempre a partire dagli oggetti⁴⁴;
- in *De Sensu*, 7, 449 a16-20 è detto: «bisogna dunque stabilire in modo simile anche per l'anima che la parte atta ad avere sensazione di ogni cosa è la stessa e una di numero e che però *la sua essenza è diversa ed è diversa in rapporto a cose diverse per genere o per specie*»⁴⁵.

In più, quest'ultima relazione (diversità in rapporto a cose diverse) vale come criterio *distintivo* e *definizionale* per ogni tipo di attività e capacità sensoriali, «senza eccezioni»⁴⁶.

Questa operazione teorica non è però priva di conseguenze, dato che, all'interno di una ridefinizione dei 'confini della mappa della sensazione'⁴⁷, quest'ultima tende ad acquisire una sua autonomia e specificità proprio nel suo ambito puramente *contenutistico*. Non essendo, infatti, né una semplice reazione meccanica a 'spinte esterne', né tantomeno un sotto-prodotto delle operazioni della ragione e del pensiero, il suo contenuto

⁴² «Ma se questo è vero, ancor prima che le attività si devono prendere in considerazione gli oggetti correlativi, poiché è di questi anzitutto, e per lo stesso motivo, che si deve trattare, ossia dell'alimento, del sensibile e dell'intelligibile», Aristotele, *L'anima*, p. 133. In questo passo lo Stagirita sta stabilendo le priorità logiche a proposito degli elementi da prendere in considerazione al fine di *definire* le differenti facoltà dell'anima.

⁴³ *Ibid.*, p. 149, corsivi nostri.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 151-183.

⁴⁵ Aristotele, *L'anima e il corpo ...*, p. 127, corsivi nostri.

⁴⁶ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 146. Ovverosia non sono validi gli appunti di Sorabji sulla peculiarità del tatto (criterio del *contatto*) e sull'insufficienza di Aristotele nel trattare tale particolarità (necessità di criterio della *non – localization*), R. Sorabji, *Aristotle on Demarcating the Five Senses*, «The Philos. Review» 1, 1971, pp. 68 sgg. e 73 sgg.

⁴⁷ Sorabji, *Intenzionalità ...*, p. 37.

specifico non può che aumentare⁴⁸ rispetto a quanto le avevano assegnato i predecessori di Aristotele, senza che, però, essa stessa divenga un mero surrogato dell'opinione. Ciò fa sì che la sensazione *possa* essere analizzata in termini intenzionali, ma alla maniera delle idee regolative di Kant, cioè come un utile *analogon* euristico, in quanto – come è stato fatto giustamente osservare – nel modello aristotelico la percezione non sembra aver bisogno di *concetti*⁴⁹.

Sotto questo aspetto non si può non notare che Aristotele si riferisca all'*aisthesis* con una serie di espressioni particolari in maniera così costante da far sospettare non un semplice espediente retorico – stilistico, bensì una precisa e deliberata scelta teorica. Tali espressioni (*logos tis, mesotes tis*, le varianti del verbo *krinein*) paiono alludere, infatti, a quei caratteri *attivi* della facoltà sensitiva che nel modello dello Stagirita coesistono bene assieme a quelli *passivi*, espressivi di una natura essenzialmente *ricettiva*. Entrambe le qualificazioni, però, vanno ricondotte al livello materiale della spiegazione, in quanto, pur non esaurendosi in esso, il loro 'metro di riferimento' costante sono le categorie dell'alterazione somatica *compensativa*.

Procedendo con ordine, si potrà iniziare dall'analisi degli usi del termine *krinein* nelle opere di Aristotele la cui migliore interpretazione è senza dubbio quella offerta da Theo Ebert⁵⁰. In primo luogo, egli ha avuto il merito di mostrare l'imprecisione implicita nell'uso 'indistinto' e, per così dire, *promiscuo* dei due significati usualmente ascrivibili al termine ('discriminare'/'giudicare') per tradurne le occorrenze nei testi dello Stagirita. Secondo lui⁵¹ non ci possono essere dubbi che, ad esclusione di poche occasioni, *krinein* debba *tendenzialmente* essere tradotto con 'discriminare' e non con 'giudicare', per motivi tanto semantici, quanto sintattico – grammaticali. Tale uso consapevole e deliberato del termine sta così ad indicarne una particolare valenza predicativa che, accostata al verbo 'sentire', si configurerà come predicazione *relazionale* e non copulativa⁵². Se sentire è, in un certo senso, 'discriminare', come il suo 'omologo' sarà una relazione a tre posti (*x sente/discrimina y rispetto a/da x*), simile a quella di 'essere *differente da*', avente, quindi, le caratteristiche di:

- *simmetria* (discriminare *y da z* equivale a discriminare *z da y*);
- *irriflessività* (*x* non può discriminare *y da y*);
- *a – transitività* (se *x* discrimina *y da z* e *z da t* non è detto che *y* sia discriminabile da *t*, né che non lo sia, semplicemente non si 'trasporta' la relazione).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 46-48.

⁵⁰ T. Ebert, *Aristotle on what is done in perceiving*, «The review of met.» 37, 1983, pp. 181-198.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 189-190.

⁵² *Ibid.*, pp. 190-193.

I termini di tale relazione (discriminativa) saranno rappresentati dalle differenti spinte compensative nei diversi istanti, corrispondenti ai differenti sensibili, cosicché la discriminazione stessa, essendo come la sensazione (di cui rappresenta un aspetto) un'alterazione *fisica*, risulti essere un 'procedimento somatico'⁵³.

Il tema della *medietà* percettiva emerge, invece, da alcuni eloquenti passi del *De Anima* (II, 11, 424 a4 sgg.⁵⁴; 12, 424 b1 sgg.⁵⁵) nei quali Aristotele asserisce che non si percepiscono il caldo/freddo o il duro/molle che hanno la nostra *stessa* (*omoios*) 'misura', bensì gli *eccessi* (*yperbolà*) rispetto a quest'ultima, dato che l'*aisthesis* è una '*specie di medietà* (*mesotes tis*)' delle opposizioni che si trovano fra i sensibili ed è per questa ragione che le piante non percepiscono, pur 'subendo l'azione' dei tangibili.

In questi passi il termine *aisthesis* va inteso come *atto* sensitivo⁵⁶, non come 'senso' in generale, né come 'organo sensorio', poiché è del processo *somatico* che qui si parla e della maniera in cui esso, essendo una 'medietà' degli opposti, è *atto a discriminare*, dato che il medio, in quella relazione a tre che è il 'discriminare', ogni volta si configura come l'altro estremo dell'opposizione⁵⁷. Questa caratteristica 'discriminativa' non va, però, intesa come qualità generale di ogni tipo di medio, ma di *uno speciale tipo* di medio (*mesotes tis*, una *certa* medietà) e, qualora la si volesse generalizzare, non si potrebbe fare altrimenti che in maniera metaforica. Stando così le cose non si potrà che concordare con la conclusione cui arrivano Grasso e Zanatta: «il passo corrisponde a una *esplicita* attestazione in favore del processo fisiologico di *compensazione*»⁵⁸. Quest'ultimo, difatti, appare come un atto di *riequilibratura* fra due affezioni opposte, alla fine del quale (e grazie al quale) l'organo di senso non ha perduto la sua condizione di ricettività originaria. Inoltre, essendo il processo sensitivo una

⁵³ Grasso e Zanatta, *La teoria* ..., p. 120.

⁵⁴ Aristotele, *L'anima*, p. 181.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁶ Si noti che, solamente dopo che si è qualificata con precisione l'alterazione somatica della sensazione ed il suo tipo specifico, questa espressione è effettivamente significativa e non meramente allusiva.

⁵⁷ Grasso e Zanatta rimandano efficacemente a Aristotele, *Etica Nicomachea*, Milano 1986³, p. 177 (II, 8, 1108 b14-19), «infatti gli stati estremi sono opposti tanto a quello di mezzo che tra loro, e lo stato di mezzo è opposto a quelli estremi. Come infatti l'uguale è maggiore rispetto al più piccolo e minore rispetto al più grande, così le disposizioni di mezzo eccedono rispetto ai difetti e difettano rispetto agli eccessi, sia nelle *passioni* che nelle *azioni*», corsivi nostri. Ad una 'simmetria' tra medio percettivo e medio etico accenna anche T. Johansen, *Imprinted on the mind: passive and active in Aristotle's theory of perception*, in: B. Saunders, J. Van Brakel (curr.), *Theories, technologies, instrumentalities of colour*, Lanham 2002, pp. 169-188.

⁵⁸ Grasso e Zanatta, *La teoria* ..., p. 121, corsivi nostri.

‘specie’ di medietà fra i sensibili opposti (nei termini indicati), sono del tutto chiari sia l'impossibilità di percepire i sensibili *di eguale gradazione* rispetto al nostro livello (non vi è ‘compensazione’, quindi non vi è sensazione) sia il meccanismo per cui il senso è atto a discriminare: in quanto *capace* di divenire l'estremo opposto (è l'essenza stessa della sensazione come ‘compensazione’), è in grado di distinguere fra i sensibili opposti – la *specificità* della ‘medietà sensitiva’ – ma per farlo deve essere *sempre* in potenza *entrambi* gli opposti, ossia deve mantenere costante la *condizione di ricettività*, in quanto «solo bilanciando l'affezione del bianco con un'altra *interna* di segno *opposto*, ma di *identica intensità*, si può discriminare il bianco senza perdere la condizione di ricettività»⁵⁹.

L'affermazione che la sensazione è *logos tis* è esplicita in *De Anima*, II, 12, 424 a28 e 31⁶⁰, a proposito della distinzione di organo e capacità, e in III, 2, 426 a29 e b3⁶¹, in un contesto più ampio (l'intero capitolo 2) ove si parla di caratteristiche ‘formali’ del senso e, nello specifico, in rapporto all'udito e alla voce (426 a27-426 b9).

Anche in questo caso *aisthesis* si riferisce all'*atto sensitivo*, *logos* invece ha il significato di ‘proporzione’. In III, 2 l'argomentazione parte dall'accostamento di voce e udito con degli *accordi* (*symphonia tis*) e, su questa base, viene spiegato il motivo per cui, da un lato, gli eccessi dei sensibili distruggono i vari sensi (udito, gusto, vista, olfatto), dall'altro il perché, se vengono *ricondotti* alla proporzione (*aghetai eis ton logon*), ciò risulta piacevole (*hedea*). In questo caso è il senso di tutto il contesto che porta a tradurre *logos* con ‘proporzione’ e a riferirlo all'*intera aisthesis*⁶².

Analoghe considerazioni si dovranno fare per II, 12. Qui le ragioni che fanno analogamente propendere per la traduzione *logos* = proporzione sono la distinzione *essenziale* fra facoltà e organo (una grandezza quest'ultimo, un *logos tis* e una capacità dell'organo, rispettivamente, l'*aisthesis* e l'*aishetikon*) e il paragone ‘armonico’ – simile a quello di III, 2 – tra il venir meno del *logos* del senso a causa di un eccesso nei sensibili e la perdita del tono da parte dello strumento musicale in seguito a una percussione troppo violenta delle sue corde.

In questa maniera, anche la caratterizzazione dell'*atto sensitivo* come *logos* può essere inquadrata nello schema ‘compensativo’:

Infatti la condizione di ricettività viene a trovarsi, rispetto all'intensità dell'alterazione esterna, nel medesimo rapporto in cui si trova rispetto all'intensità della

⁵⁹ *Ibid.*, n. 263 p. 122, corsivi nostri.

⁶⁰ Aristotele, *L'anima*, p. 183.

⁶¹ *Ibid.*, p. 197.

⁶² Un'opinione contraria è quella di Barker che limita la ‘proporzione’ al solo udito, A. Barker, *Aristotle on perceptions and ratios*, «Phronesis» 26, 1981, pp. 248-266, in coerenza con l'argomento di 426 a27-b7, Aristotele, *L'anima*, pp. 197-199.

compensazione interna. Ciò non equivale ad altro che a una diversa formulazione dell'essere la sensazione una medietà. Essendo infatti identica la differenza di intensità che separa la medietà dalle due opposte affezioni, l'intensità della prima, commisurata allo stato di ricettività (o stato iniziale), non può che essere pari all'intensità della seconda rispetto allo stesso stato (o, il che è lo stesso, allo stato finale).⁶³

A questo punto è possibile inquadrare sotto una nuova prospettiva il senso dell'espressione 'ricevere la forma senza la materia', contenuta nello stesso capitolo 12 del libro II del *De Anima*. Essa rappresenta una vera e propria *formula*⁶⁴ epitomica mediante la quale Aristotele vuole indicare la conservazione della condizione di ricettività (e, quindi, di oggettività della sensazione stessa) nel susseguirsi dei differenti atti concreti di sensazione senza negarne il carattere genuinamente fisico. È inoltre una *descrizione* del carattere *proprio* (specifico ed esclusivo) della sensazione quale alterazione fisiologica eminentemente compensativa⁶⁵. Il percepire oggetti sensibili, in quanto facoltà *dell'anima*, sarà così un processo *fondato e regolato* dalla *psychè*, ma non alla maniera di un 'supervisore' che suddivide in categorie processi fisicamente identici (affezione del soggetto e affezione dell'intermediario), bensì come un fattore esplicativo di determinate potenzialità di determinati corpi, differenti già per via della loro *specificità materiale* e non discriminabili 'in seconda istanza' da parte di un 'giudice terzo'.

Il discorso sul lato formale della facoltà sensitiva deve avere come sua ineludibile premessa l'utile suggerimento di Sorabji⁶⁶ di considerare il *confronto fra diverse capacità* del medesimo *livello* (non riconducibili agli altri livelli) il vero 'strumento' adoperato dallo Stagirita per darne piena contezza: lo evidenziano, d'altronde, numerosi passi del *De Anima* stesso⁶⁷.

Per cominciare, allora, bisognerà chiarire il significato delle espressioni

⁶³ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 123, corsivi nostri.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 124.

⁶⁵ Così il connettivo della domanda di 424 b16-17 («che cos'è dunque un percepire un odore *parà* subire l'azione di qualcosa», Aristotele, *L'anima*, p. 185), dovrà essere interpretato come *oppositivo* e non come 'aggiuntivo'. Nella domanda i due termini sono due processi di alterazione *distinti*, uno passivo e l'altro compensativo (passivo & attivo), ma distinguibili già a livello di descrizione somatica, per cui la risposta sarà (424 b18): l'odorare è un 'percepire' (alterazione compensativa), il subire l'azione da parte dell'aria è un 'diventare percepibile' (alterazione *standard*).

⁶⁶ Sorabji, *Intenzionalità ...*, pp. 59-60.

⁶⁷ Aristotele, *L'anima*, pp. 203-211.

‘percepire per sé’, ‘percepire per accidente’, ‘sensibile proprio’, ‘sensibile comune’.

Il nesso ‘per sé/per accidente’ indica l’effettiva presenza (o mancanza) di una *stimolazione/attivazione* del senso speciale da parte del corrispondente oggetto percepito: si tratta, quindi, di un *nesso causale*. Tale interpretazione ha l’indubbio vantaggio di:

- i. spiegare meglio il caso dei sensibili comuni, che sono quegli oggetti ‘percepibili per sé’, ma *comuni*, poiché esercitano una stimolazione rispetto a *più di un senso*;
- ii. spiegare il caso dell’introduzione della ‘percezione accidentale’ in II, 6, semplicemente *illustrata con un esempio* (‘il bianco è il figlio di Diare’), senza che questo sia il primo termine di un elenco di diverse tipologie di oggetti;
- iii. spiegare i differenti casi di percezione accidentale sempre in riferimento ai *singoli concreti atti percettivi*;
- iv. rendere conto dell’unica *classificazione di oggetti* che è quella proprio/comune (differente dalla tripartizione dei sensi in cui si dice ‘percepibile’), i cui termini, difatti, non sono ‘convertibili’: un oggetto, percepibile per sé, *comune* a più sensi, non può essere ‘percepibile per sé’ *proprio di un solo senso*, ma solo ‘percepibile per accidente’ rispetto ai singoli sensibili propri cui è *concomitante*.

Di conseguenza, si dovrà dire che:

- a) ‘percepibile per sé’ è un oggetto *rispetto al senso* su cui esso *potrà esercitare una effettiva stimolazione*;
- b) ‘percepibile per accidente’ è ciascun oggetto considerato rispetto a ciascun senso su cui non è in grado di esercitare una effettiva stimolazione, ma, a dispetto di tale assenza, il percipiente riconosce ugualmente la presenza di *alcune determinazioni* (o anche di un oggetto concreto, ‘il figlio di Diare’) attraverso un processo così descrivibile: il percipiente ha una percezione *effettiva (per sé)* di una qualità sensibile *connessa* a un oggetto o a un’altra determinazione non percepita effettivamente (*per accidente*) che dà così il via ad una ‘associazione’ di un contenuto *d’esperienza già* posseduto, la *consapevolezza* della quale rappresenta la *percezione accidentale*⁶⁸.

Si potrebbe poi aggiungere che la scelta di tale criterio avrebbe una notevole assonanza con una delle più feconde intuizioni di un filosofo contemporaneo, Helmuth Plessner, sull’inscindibile legame tra sensorialità e *motricità* (non meramente locale)⁶⁹, coerentemente con la valorizzazione

⁶⁸ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, pp. 184-186.

⁶⁹ «Dimensione sensoriale e dimensione motoria si accordano a vicenda, laddove per motricità non si deve intendere solo la motilità», H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, Milano 2008, p. 13.

aristotelica della sensazione come *energheia* (seppur particolare), che il criterio di attivazione/mancanza di attivazione specifica ancor meglio.

In virtù di tali considerazioni, si potrà ripensare il contenuto di *De Anima*, II, 6, in cui Aristotele – a differenza di quanto usualmente si crede – non distingue tre specie di *sensibili* (propri, comuni e per accidente), bensì tre *accezioni* in cui si può dire ‘*perceptibile*’, in modo tale che la plurivocità venga riferita all’atto della percezione, in quanto attività ‘differentemente concretizzabile’, e non agli oggetti, le cui tipologie sono solamente due (proprio o comune) e che, in quanto tali, sono percepibili ‘per sé’ e ‘per accidente’, non ‘per sé’ o ‘per accidente’, dato che è l’atto del percepire che può essere *inteso in vari modi*: o per sé, ma non con un senso diverso, o per sé, ma in modo comune a più di un senso, o per accidente⁷⁰.

A sua volta poi, nel *De Anima*, si possono rinvenire almeno 3 ‘sfumature’ diverse nell’applicazione dell’espressione *per accidente*:

1. senso *proprio* dell’espressione;
2. applicazione ‘impropria’:
 - a. percezione ‘accidentale’ di un sensibile proprio di un senso con un senso differente da quello specifico;
 - b. percezione ‘accidentale’ dei sensibili comuni con *ciascuna aisthesis* (*ekasthe aisthesei*)⁷¹.

Da ognuna di esse si ricavano utili precisazioni sul senso *generale* delle espressioni ‘per sé/per accidente’ e sulle caratteristiche del nesso causale.

Dalla 2.a si può infatti evincere che la determinazione ‘per sé’ non può più essere considerata come *valida incondizionatamente*, ossia *assoluta*, essendo l’esplicitazione di una *relazione* fra un senso e un oggetto, che va rapportata alla *circostanza* in cui è ‘inserita’, in quanto il rapporto intercorrente fra il senso e l’oggetto in questione non è *esclusivo*, ma variabile a seconda, appunto, delle *situazioni*: uno stesso sensibile, ad esempio il dolce, in un caso può essere percepito *per sé* dal suo senso specifico, il gusto, in un altro *per accidente* da un differente senso specifico, la vista, e – si badi – senza che ciò vada a neutralizzare le rispettive qualificazioni che, al contrario, mantengono il loro significato⁷².

La 2.b, invece, offre importanti informazioni proprio sulla natura dei *sensibili comuni*. Questi ultimi si percepiscono *in concomitanza* (*ta akolouthounta*, 424 b5), in *associazione*, ogni qual volta un senso speciale percepisce il suo sensibile proprio, in modo tale che essi siano *per sé*, rispetto alla *koinè aisthesis* (intesa come unione di *più di un* senso specifico), ma

⁷⁰ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, pp. 183-184.

⁷¹ I riferimenti sono: Aristotele, *L’anima*, p. 149, 418 a20-21; *ibid.*, p. 193, 425 a30-31; *ibid.*, p. 191, 425 a15.

⁷² Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 149.

per *accidente* rispetto ai singoli sensibili propri cui sono, appunto, *concomitanti*. Tale concomitanza garantisce un legame *interno* sussistente tra i sensibili comuni e quelli propri cui i primi sono *necessariamente* associati, in quanto i comuni risultano essere percepibili per sé in riferimento a questa *koinè aisthesis*, interpretata però come unione (nei termini così spiegati) di più sensi speciali⁷³. Tale legame interno e necessario è rappresentato dal fatto che «tutti questi sensibili [i *comuni*] li percepiamo mediante un movimento»⁷⁴, cioè tramite un *cambiamento* nei sensibili propri⁷⁵, gli unici percepibili per sé in senso *kyrios* (418 a24-25).

La percezione accidentale 'propriamente detta' rappresenta, al contrario di quanto pensano alcuni, un caso genuino di *percezione* le cui *condizioni* per aver luogo sono:

- 1) che almeno uno dei cinque sensi *sia* in attività (non basta che lo sia stato);
- 2) che l'oggetto particolare di cui il sensibile proprio è proprietà venga riconosciuto *in quanto tale* come nel caso del 'figlio di Diare';
- 3) che vi sia *combinazione percettiva* tra la qualità propria del senso 'in uso' e l'altro concetto⁷⁶.

Il fattore caratterizzante della percezione accidentale è il suo essere una 'predicazione di attributi' all'interno della quale, però, si verifica una *inversione* dell'ordine usuale di soggetto e predicato: la qualità percepita per sé (il bianco) diviene il 'soggetto' della proposizione ricavabile, mentre la sostanza individuale percepita *accidentalmente* (il figlio di Diare) funge da *attributo*. Quest'ultima, cioè, viene vista come *qualcosa di accidentale* rispetto alla qualità (che, in realtà, è un suo attributo) percepita *propriamente* (ossia *necessariamente* dal senso in attività) in modo tale che *percepire 'il bianco è il figlio di Diare'* sia l'equivalente del *percepire 'il figlio di Diare' per accidente*, cioè *come un attributo*. Qui avviene l'inversione propria della percezione accidentale: il secondo termine della sintesi è riconosciuto *come attributo* di ciò che è percepito *necessariamente*⁷⁷.

Quest'ultimo punto si riconnette con un'altra particolarità della percezione accidentale: in che modo essa è capace di 'riconoscere' (*gnorizein*) un oggetto *individuale*, quale è 'il figlio di Diare', appunto? Un oggetto individuale è, infatti, *categorizzabile*, ossia può essere oggetto di intellegimento, quindi la domanda è: che tipo di riconoscimento attua la percezione? Se fosse di tipo intellettuale, ovviamente, non si potrebbe trattare più di

⁷³ A. Graeser, *On Aristotle's framework of sensibilia*, in: G.E.R. Lloyd, G.E.L. Owen (curr.), *Aristotle on mind and senses*, Londra - New York 1978, p. 88.

⁷⁴ Aristotele, *L'anima*, p. 191, 425 a17, corsivi nostri.

⁷⁵ Webb, *Bodily structures ...*, p. 42.

⁷⁶ S. Cashdollar, *Aristotle's account of incidental perception*, «Phronesis» 18, 1973 p. 160.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 161-162.

un caso genuino di percezione. Seguendo Grasso e Zanatta⁷⁸, quest'ultima eventualità può essere scartata: si tratta di un 'riconoscimento percettivo', in quanto vi partecipano gli animali, e si tratta riconoscimento di *individuali*, che sono oggetto di sensazione (*De Anima*, II, 5, 417 b22-23) o tutt'al più rappresentabili mediante un contributo da parte dell'immaginazione che, però, sembra «che non si produca senza sensazione»⁷⁹. D'altro canto, attribuire una proprietà agnitiva alla sensazione comporta anche rapportarla ai casi 'canonici' di percezione elencati in II, 6: coincide con uno di essi oppure rappresenta un altro tipo non presente nell'elenco? Una vasta schiera di evidenze (il ricorso all'immaginazione, l'impossibilità di un'attivazione esclusiva di *un* senso speciale, etc.) porta a propendere verso la seconda ipotesi. Sembra, infatti, che le sostanze individuali siano «percepibili per sé *esclusivamente* rispetto all'*attività congiunta di più sensi* che operano *congiuntamente*»⁸⁰, quest'ultima, però, non è condizione sufficiente affinché si abbia la percezione di un 'uno' (oggetto unitario). Come efficacemente mostrano Grasso e Zanatta:

Piuttosto, egli [Aristotele] afferma che di un oggetto individuale e concreto si ha percezione quando ha luogo una percezione simultanea di diverse qualità *rispetto a quel medesimo oggetto*. L'unità di esso è cioè da considerarsi un dato oggettivo cui la percezione risponde, e non una «creazione» mentale da parte di questa, ferma restando la possibilità di errore. Tale possibilità è riconosciuta in III 3, 428 b19-27, che si riferisce, nel secondo dei tre casi di percezione esaminati (la percezione «dell'accedere queste cose»), proprio a quella dell'oggetto unitario di cui sensibili propri e comuni sono accidenti.⁸¹

Questa 'operazione' percettiva parrebbe così aprire la strada all'ipotesi di uso congiunto *strutturale* dei diversi sensi periferici, *ulteriore* sia rispetto al semplice operato di ciascuno di essi singolarmente preso, sia all'uso 'sommatorio' di due o più sensi. Tale possibilità riceve altre conferme anche dall'analisi di un secondo aspetto formale della sensazione.

'Percepire di percepire', infatti, è un'altra attività 'complessa' che lo Stagirita ascrive alla facoltà sensitiva. Nel *De Anima*⁸² è assunta come *dato di fatto* e l'unico dubbio lecito che può sorgere riguarda solo quale sia il senso deputato ad adempierla (o il medesimo *in atto* o un altro). In più, sulla base della sua natura di 'dato di fatto' sembra essere quasi un *carattere costitutivo* della percezione stessa che mostra caratteri di *consapevolezza* del proprio 'essere in atto', con rilevanti conseguenze in campo *etico*

⁷⁸ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, pp. 186-189.

⁷⁹ *De Anima*, III, 3, 428 b11, Aristotele, *L'anima*, p. 209.

⁸⁰ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 188, corsivi nostri.

⁸¹ *Ibid.*, n. 107 pp. 188-189.

⁸² *De Anima* III, 2, 425 b12 sgg., Aristotele, *L'anima*, pp. 193-203.

a proposito del tema della *vita contemplativa*⁸³. In uno schema compensativo, tale espressione non può che voler dire l'essere *percektivamente* a conoscenza del *fatto* che è *in corso* un processo di percezione (ad opera di un senso speciale) in modo tale che risultano possibili tanto l'*inganno percettivo* (errori di compensazione interna), quanto l'attribuzione della *responsabilità* dello stesso al senso che 'percepisce che percepiamo', il quale, 'vivendo' un *effettivo* caso di percezione (seppur particolare) in quanto 'è *percektivamente* a conoscenza del fatto che *sta* percependo' (si badi che il suo oggetto è in qualche modo *presente* dinanzi ai suoi 'occhi'), è imputabile per tale tipologia di errore, prescindendo (data la sua 'neutralità' meta – percettiva) dal suo contenuto percettivo (specifico) *in corso*⁸⁴.

Vi è, però, un passo di un'altra opera di Aristotele, il *De Somno*⁸⁵, in cui l'operazione di 'percepire che si percepisce' è attribuita a una *facoltà comune* (*tis koinè dynamis*), che si accompagna a tutte (*akolouthousa pasais*), che è una *certa parte comune a tutti i sensori* (*ti koinon morion ton aistheterion apanton*), in quanto la sensazione è *una* (*mia*) e una è la *parte sensibile principale* (*to kyrion aistheterion en*).

La compatibilità di questo passo con il precedente è stata spesso oggetto di controversie e, data la natura estremamente specialistica, dovrebbe avere miglior trattazione in un lavoro specifico. Ciò che si può fare qui è, però, offrire una sorta di 'quadro generale' in cui raccogliere l'intera gamma di caratteristiche che Aristotele attribuisce a questa *facoltà comune*.

Innanzitutto, essa è quella *facoltà di senso* posseduta dal *pneuma nel cuore*, che è una (seppur la *principale*) parte di ciascun senso speciale, *identica* per tutti, tale che *ogni* atto di sensazione si produce *per suo tramite* e che, se si vuol *predicare generalmente* la pertinenza dell'atto in questione alla facoltà sensitiva (senza, quindi, specificarne il tipo) può essere usata come espressione generica. Nel passo del *De Somno* emerge, invece, un vero e proprio *terzo tipo* di percezione, una *facoltà comune* mediante la quale si 'percepisce di percepire' (e si *discrimina* tra i sensibili propri differenti) e che viene direttamente attribuita – come sua *specificata* (ed esclusiva) operazione – al *sensorio principale* (*kyrion aistheterion*), il *centro* di convergenza dei vari sensi, ma anche il *principio* di tutte le differenti sensazioni (nel modello 'compensativo', infatti, il verso è centro – periferia). L'operazione qui presentata consiste, quindi, in una attività che può svolgersi *a prescindere* dai sensori periferici e che, nel modello 'compensativo', è così rappresentabile: quando ha *inizio* il movimento compensativo (che

⁸³ Si vedano Aristotele, *Etica Nicomachea* ..., pp. 781-787 (IX, 4), *ibid.*, pp. 807-815 (IX, 9), *ibid.*, pp. 861-869 (X, 7).

⁸⁴ Grasso e Zanatta, *La teoria* ..., p. 194.

⁸⁵ Aristotele, *L'anima e il corpo* ..., pp. 157-159, 455 a12-25.

parte sempre dal centro), il sensorio centrale *da sé* percepisce che si tratta di *un caso di percezione*, senza interessare i vari sensori periferici dove tale movimento si va a concludere⁸⁶.

Ulteriore capacità di questo terzo tipo *comune* di percezione è la *discriminazione* delle differenze sensibili (426 b9-427 a15). Se è pacifico che ciascun senso speciale (col rispettivo organo) ‘giudica’ e *discrimina* le differenze a proposito del *proprio* oggetto sensibile, non altrettanto chiaro è determinare chi possa operare la discriminazione fra sensibili propri ‘appartenenti’ a diversi sensi speciali (es. bianco e dolce). Tale discriminazione, infatti, deve avvenire *immediatamente* tramite l’affezione del senso, altrimenti si avvicinerrebbe più alla conclusione di un *ragionamento* (un’inferenza razionale), cioè a una attività più intellettuale che sensibile. Il soggetto percipiente deve, cioè, essere in grado di percepire *ora* che *ora x* è diverso da *y*. Tale ‘discriminante’ dovrà conseguentemente essere *uno* per il numero, ma *divisibile* secondo l’essere, in modo tale che:

- a) in quanto è indivisibile, è *uno* e giudica *simultaneamente*: si avrà, cioè, una discriminazione ‘*con uno*’, cosicché la percezione risultante dei due termini da discriminare sarà ‘*come un uno*’ e simultanea, ossia di oggetti costituenti un unico oggetto avente entrambe le caratteristiche;
- b) in quanto è divisibile, lo stesso e unico principio viene usato, *simultaneamente, due volte*: si otterrà, quindi una discriminazione ‘*di due*’, in cui la percezione risultante sarà di due oggetti separati ‘*come separati*’, ossia due caratteristiche diverse.

Il ‘senso comune’ che, con le sue differenti ‘potenzialità’, si staglia in questa ricostruzione non è identificabile in alcun modo con una sorta di ‘sesto senso’ (la cui esistenza è stata d’altronde esclusa in III, 1), ma rappresenta la parte prima, *principale*, di ognuno dei 5 sensi (oltre a quella periferica specifica e differente per ognuno), il luogo di *inizio* della alterazione ‘compensativa’ (si ricordi che essa termina, poi, nella rispettiva parte periferica del/i senso/i stimolato/i). Questa è *fisicamente* la *stessa* per tutti, essendo numericamente una, ed è l’elemento di *coniunzione* dei vari sensi, costituendone la parte *in comune*. Tutte le operazioni ‘formali’ attribui-

⁸⁶ Grasso e Zanatta, *La teoria ...*, p. 198. Il motivo per cui i due autori ritengono che Aristotele abbia affidato la ‘percezione di percepire’ e di discriminare le differenti percezioni speciali, come terza operazione a sé stante, al sensorio centrale e non ai vari sensi speciali è che, in quest’ultimo caso, non ci sarebbe stata la possibilità di *inganno percettivo*. Se il nesso ‘per sé’ va inteso come *nesso causale*, allora esso starà a significare la ‘necessità della presenza dell’attivazione del sensorio corrispondente’, determinata da un oggetto esterno; di conseguenza, se la ‘percezione di vedere’ avviene con la *vista*, si attiverrebbe *sempre e soltanto* in seguito ad una stimolazione *effettiva* dell’organo della vista da parte di un colore o di qualcosa che è in possesso di un colore. Quest’ultima posizione sarebbe, però, difficilmente sostenibile in casi quale è, ad esempio, quello di *De insomniis* 3, 461 a25-b10, Aristotele, *L’anima e il corpo ...*, p. 191.

bili alla stessa facoltà sensitiva – la percezione che si percepisce, la discriminazione delle differenze percettive, la percezione degli *individuali* – non sono poi tante operazioni di altrettante facoltà, bensì atti che postulano ulteriori *caratterizzazioni* (e *differenziazioni*) della medesima facoltà sensitiva, comportando *implicitamente* la possibilità di:

- a) convergenza;
- b) congiunzione;
- c) appartenenza comune

dei 5 sensi specifici. In questo modo è plausibile inferire che essi non siano 5 facoltà distinte, bensì 5 *parti* di un'*unica* facoltà sensitiva da essi composta – *unica*, ma *differenziata* nelle sue attività.

L'*aisthesis* nella proposta aristotelica si delinea come una *rete integrata*, come un vero e proprio *apparato*, in cui ciascuno dei 5 sensi speciali (vista, udito, tatto, gusto, olfatto) ha sì un suo margine di operatività 'privato', ma anche – in ragione della comune appartenenza ad un apparato proprio di un *organismo vivente* e quindi *senziente* – un suo ruolo funzionale *all'interno* della rete integrata e *in favore* della stessa rete⁸⁷. Appannaggio di quest'ultima, in quanto *potenzialità comune*, vi è poi una sua capacità operativa *propria* e *specifica* che si dipana nelle modalità sopra indicate.

Se questa è la ricostruzione abbastanza esaustiva della teoria della sensazione di Aristotele, quello che si delinea è, allora, qualcosa di molto simile all'«unità positiva» dei sensi, l'«unità stessa come molteplicità», di cui ha parlato Helmuth Plessner⁸⁸. Quest'ultimo autore, pur così distante storicamente e teoricamente dallo Stagirita, può rappresentare un ottimo ausilio per la (ri)comprensione del ruolo dell'*aisthesis* nella filosofia aristotelica. La proposta plessneriana di una *estesiologia* quale antropologia ermeneutica dei sensi, oltre che una affascinante teoria percettologica, può servire anche come lente interpretativa per quei filosofi che non hanno occultato la centralità della sensazione nella definizione del vivente e delle sue potenzialità. Aristotele, soprattutto nel mondo antico, è stato uno dei più brillanti nel far ciò e per questo merita una attenzione quasi 'estesiologica' nell'analisi della sua teoria ileomorfa dell'*aisthesis*.

⁸⁷ La facoltà, infatti, va sempre considerata come *facoltà generale*, non cumulo di sensi distinti.

⁸⁸ Plessner, *Antropologia ...*, p. 19.