

Lorenzo Maria Pacini

Uno sguardo filosofico  
alla *teoria della sensazione*  
di Aristotele

A.A. 2018/2019

## Introduzione tematica

Esplorando con interesse il vasto mondo delle scienze filosofiche, l'autore del presente saggio si è proposto di indagare la cosiddetta *teoria della sensazione*. Tema trattato da molti pensatori, sin dall'antichità esso ha affascinato ed occupato la speculazione di tutte le branche della materia, riscuotendo particolare successo ai giorni nostri con le neuroscienze, il cui progresso sta permettendo di coniugare la riflessione filosofica con le scoperte scientifiche, aprendo nuovi scenari di approfondimento e ridefinizione concettuale.

Senza la pretesa di una completa esaustività, la presente trattazione mira a fornire uno sguardo critico e ragionato su come la sensazione sia stata oggetto di riflessione da parte di Aristotele, primo filosofo nel quale troviamo riferimenti all'argomento da noi trattato, nelle cui opere sono presenti numerosi spunti di analisi ancora attuali.

Trattandosi di un argomento molto ampio ed in costante aggiornamento, ci limiteremo a considerare della teoria delle sensazioni l'aspetto inerente alle passioni e le sensazioni aristoteliche. L'inquadramento filosofico verte su una analisi il più possibile oggettiva, realista e nell'ottica di una comprensione sistemica degli oggetti presi in analisi, nel rispetto del primato della verità ragionata e scientifica rispetto alle opinioni e credenze.

## L'impostazione della teoria delle sensazioni aristotelica

Aristotele (384 a.C. – 322 a.C.) dedica una particolare attenzione alle sensazioni. Esse sono parte fondamentale dell'esperienza, che è a sua volta la base della conoscenza del mondo reale.

A dire il vero, lo Stagirita non ha mai codificato una teoria a se stante, così come la possiamo intendere oggi quale formulazione sistematica di principi generali relativi ad una scienza, in questo caso la filosofia. Essendo un filosofo antico dobbiamo compiere noi lo sforzo di individuare, nei suoi scritti giunti fino ai giorni nostri, quello che potremmo audacemente inquadrare come una teoria, più o meno organica e limpida, ma pur sempre epistemologicamente e storiograficamente valida.

È Aristotele stesso a suggerire un legame tra sensazioni (αἰσθησις) e passioni (πάθη) nel momento in cui considera le passioni come delle affezioni dell'anima percettiva, associandole alle dinamiche del piacere, del dolore e più in generale del desiderio<sup>1</sup>.

### Le passioni

La prima definizione di passioni, *pathê*, che Aristotele ci fornisce è in contesto psicologico, quando nel *De Anima*<sup>2</sup>, introducendo le questioni da esaminare, individua nelle passioni uno dei problemi principali. La difficoltà nasce dal fatto che non è chiaro se tutte le passioni riguardano congiuntamente anima e corpo, oppure se ce ne sono alcune proprie solo dell'anima. Se è evidente che nella maggior parte dei casi «*l'anima non subisce e non agisce alcunché senza il corpo, come nel caso dell'adirarsi, dell'essere coraggiosi, del desiderare e in genere del percepire*»<sup>3</sup>, il pensare sembra invece un pathos proprio soltanto dell'anima. Si tratta di una questione su cui Aristotele pone molta attenzione, poiché dalla sua risoluzione dipende la possibilità di decidere se l'anima è separabile dal corpo oppure no. Essa è sempre insieme a un corpo, ma se c'è un'opera o uno stato affettivo suo proprio, non condiviso cioè con il corpo, allora essa può anche stare separata da esso. Il Filosofo suggerisce allora che il pensare stesso potrebbe essere un'attività che l'anima condivide con il corpo, poiché non

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristotele, *Rethorica*, II, 1 1378a 20-21; I, 11 1369 33-35, 1370a 17-19.

<sup>2</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, I, 1, 403a 2-16.

<sup>3</sup> Ibid.

si può pensare senza immaginazione (φαντασία) e questa insorge nell'anima solo in quanto unita al corpo.

Il percepire è, dunque, collocato sin da subito nell'ambito di quelle passioni che l'anima pare condividere con il corpo stesso, come gioia, amore, odio, ira, pietà, paura, che insieme al corpo subiscono qualcosa. Si tratta infatti di passioni che non insorgono se il corpo non è interessato, se non c'è quindi una condizione affettiva di ciò che ci circonda o un qualcosa che suscita in noi un forte interesse, ed Aristotele ne fa un esempio affermando che siamo impauriti nell'anima quando avvertiamo qualcosa come minaccia per il corpo. Se ne deduce pertanto che per lo Stagirita i pathê sono dei λογói ενίλοί<sup>4</sup>, genericamente tradotti come «*forme contenute nella materia*» o «*forme calate nella materia*»<sup>5</sup>.

Quindi, secondo tale posizione, le passioni non sono solo quelle definite propriamente tali anche nel senso comune, come l'amore o l'ira, ma anche gli stati in cui ci troviamo quando percepiamo qualcosa che ci provoca una reazione affettiva, dunque sono stati, disposizioni dell'anima dentro un corpo e, dunque, manifestazioni della presenza dell'anima nel corpo.

Aristotele ricorre spesso alla nozione di passioni in questo senso, soprattutto nel *De anima*, non a caso perché per lui, in fin dei conti, l'anima stessa è definibile solo nel complesso psico-fisico costituito da corpo e materia e dalla forma sostanziale, definizione cosiddetta ileomorfica, poi passata alla storia. Il ragionamento induttivo che il Filosofo compie porta a riconoscere che i pathê sono inseparabili (in greco usa non a caso il termine ἀχωριστα, achorista<sup>6</sup>) dalla materia del corpo, quindi dalla costituzione fisica. Per questo anche lo studio delle passioni è affidato al filosofo della natura, il *physikos*, l'unico che si dedica a studiare forme non separate dalla materia.

Ora, abbiamo individuato i pathê come logoi e ciò necessita di una precisazione, per comprendere meglio cosa intende Aristotele dandone questa definizione. Nel *De partibus animalium*<sup>7</sup>, egli associa pathê e diatheseis per descrivere le proprietà dei viventi legate alla

---

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, I, 1, 403a 16-25. Su *logoi* come forme o essenze anche ivi 403b 2 e *Metaphysica*. VII 10, 1035b 26. *Enylos* è interpretato o in analogia con *enydros*, letteralmente «*che sta nell'acqua*», o nel senso di «*riferito alla materia*» o «*implicante la materia*». Nel primo significato è maggiormente sottolineata l'immanenza del rapporto. Questo uso trova conferma nel fatto che per Aristotele la conoscenza dei *pathê* spetta al filosofo della natura (*physikos*), cioè al possessore di una scienza che studia solo sinoli di materia e forma. Inoltre, in questo stesso senso Aristotele parla delle differenze che contraddistinguono gli animali per essenza (avere ali o non avere ali, per esempio), ciascuna delle quali è appunto forma (*eidos*) nella materia (*hyle*), intendendo con ciò che la differenza di forma è ciò che "specifica" la materia senza la quale nessuna parte animale può sussistere, ma che non esaurisce l'essenza dell'animale.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ivi I, 1, 403b 17-18.

<sup>7</sup> Cfr. Aristotele, *De partibus animalium*, I 1, 639a, 19-21.

vita biologica, come il sonno, la respirazione, la crescita, la morte, tipiche quindi di tutti gli esseri dotati di anima. Da ciò si può dedurre che le passioni vengano in un certo senso intese come disposizioni, delle quali è necessario capire se sono considerate come stabili, ovvero comuni a tutte le specie, o transitorie, quindi tipiche dei singoli soggetti. È esperienza comune, riconosce il Filosofo, che le passioni siano alterabili e che i loro caratteri siano transitori: chi è colto dall'ira presto o tardi ritorna calmo, l'amore può tramutarsi in odio, e via dicendo. È però altrettanto vero che le passioni hanno anche una certa stabilità, sono sempre presenti in quegli esseri viventi che godono delle funzioni vitali basiche e di percezione e libertà di movimento. Se ne deduce che per Aristotele le passioni sono caratteristiche naturali, tipiche cioè della natura e quindi comprensibili all'interno di essa.

Bisogna anche porre attenzione sulla estensione della definizione data, chiarendo quando si può parlare di passioni considerandole come sinoli di materia e forma diversi dall'uomo. Troviamo scritto<sup>8</sup> che tutti i corpi fisici, in quanto possono agire e subire e sono mutevoli e alterabili, sono caratterizzati da pathê. Si potrebbe perciò dire che tutti, compresi piante e pietre, hanno affezioni, nel senso che possono essere affetti da qualcos'altro configurabile come forma della materia. Non si tratterebbe però di passioni in senso stretto, inerenti precise disposizioni dell'anima, perché questi possono appartenere solo ad esseri viventi animati. Il significato più ampio include quello più specifico, poiché è chiaro che per natura è possibile essere affetti, provare passioni ed emozioni, ma non viceversa. Aristotele relega le passioni in senso stretto solo agli esseri senzienti, distinguendo fra quelli privi di affezioni, quindi anche di passioni in senso assoluto, che sono i corpi celesti, sostanze ingenerabili e incorruttibili, e il Primo Motore, che è atto puro, sostanza soprasensibile. La gerarchia che viene così stabilita ci mostra l'ordine aristotelico delle passioni fra gli enti: al vertice il Primo motore, quindi scendendo i corpi celesti, ossia gli enti che non hanno affezioni né passioni in quanti perfetti nella loro costituzione ontologica; poi gli uomini e gli animali, che sono dotati di affezioni e passioni perché aventi un corpo fisico animato e dotato di sensazioni; infine le piante e gli esseri inanimati, che hanno affezioni ma non passioni e non sono capaci di sensazioni.

Il campo di definizione di passioni va sempre più restringendosi.

Sorge ora un quesito: se le passioni sono stati psico-fisici e al loro insorgere il corpo subisce qualcosa, dunque attua un movimento, l'anima concorre a tale movimento solo

---

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *De generatione et corruptione*, soprattutto nel capitolo I, in diversi passi a partire dal numero 6.

quando prova ira, dolore, gioia, paura o anche quando percepisce e pensa? Aristotele indaga a fondo questo punto sempre nel *De anima*<sup>9</sup>, perché se l'anima compisse movimento anche nel provare le passioni e nel pensare o percepire, allora sarebbe essa stessa un corpo. A tutti i tipi di pathê sottostanno dei movimenti degli organi corporei, o per traslazione o per alterazione, cui corrispondono dei movimenti del cuore o anche del pensiero. La sua indagine anche stavolta scaturisce dall'esperienza più semplice: il cuore umano palpita maggiormente quando prova ira, o paura, o amore, e questo movimento locale che poi coinvolge tutto il corpo tramite il propagarsi del sangue potrebbe avere a che fare con il pensiero, dando vita a dei moti immaginativi che scaturirebbero dal cuore, quale organo primario della percezione, probabilmente coadiuvato anche da altri organi secondari. Ciò non significa che l'anima sia soggetta come il corpo e i suoi organi a questi mutamenti, considerandola come "distaccata" dalle conseguenze immediate e mediate delle passioni. A palpitare per ira o amore non è pertanto l'anima, ma l'uomo in quanto essere animato, composto di anima e corpo. È interessante questo punto, perché lo studio delle passioni risulta in questo senso solo marginalmente inerente all'anima, riconoscendone la predominanza da parte di quelle scienze che sono proprie della materia, quindi la fisica e la biologia. Non dobbiamo dimenticare che la psicologia, che possiamo senza particolare difficoltà definire come una "scienza di mezzo" fra la realtà spirituale e quella fisica, è una scienza del tutto estranea al mondo antico. Per un greco come Aristotele, le parole *psyché* e *logos* affiancate avrebbero significato semplicemente parlare di anima, proprio come lui era abituato a fare.

Altro aspetto delle passioni è invece esplorato nella *Rethorica*, dove vengono considerate dal punto di vista della loro capacità di mutare. Qui le definisce come «*quelle cose per mezzo delle quali gli uomini, mutando, differiscono in relazione ai giudizi e alle quali conseguono piacere e dolore*»<sup>10</sup>. Non sono solo ritenute in grado di far attivamente mutar parere, di alterare, rendere cioè altra e diversa, una certa disposizione mentale, esse inoltre sono accompagnate in maniera consequenziale dalla percezione di qualcosa come piacevole e doloroso, e questo qualcosa può essere una parola, un gesto o un'azione. Per fare un esempio utile alla comprensione, l'ira comporta una sensazione dolorosa perché c'è stata una offesa o perché crediamo che ci sia stata una offesa, o la paura è una forma di sofferenza perché deriva dalla prefigurazione di un male ritenuto imminente. Aristotele non dà spazio nel testo alla connotazione somatica delle passioni nel loro momento fenomenico, così come

---

<sup>9</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, I 4, 408b 1-18; I 1, 403a 31-b.

<sup>10</sup> Cfr. Aristotele, *Rethorica*, II 1, 1378a 19-22.

non descrive niente di ciò che riguarda quanto avviene nell'anima; una scelta motivata forse dal fatto che nella *Rethorica* lo studio volge all'utilità dell'oratore, non certo per una trattazione speculativa. Conoscere le passioni e il loro funzionamento lo ritiene, però, molto utile a colui che deve parlare in pubblico, perché tale conoscenza serve a suscitare determinate reazioni negli ascoltatori, rendendo più efficace il discorso, proprio perché le passioni sono più disposizioni invece che stati fissi<sup>11</sup>.

Ritornando sul piano materiale, nelle opere fisiche e biologiche Aristotele si presta a considerazioni di carattere potremmo dire fisiognomico. Parte dal ritenere possibile inferire una determinata affezione dell'anima dall'aspetto corporeo, ma solo a certe condizioni: prima di tutto, bisogna considerare facenti parte dei pathê soltanto le affezioni naturali e spontanee, come i desideri e quell'elenco già più volte citato di ira, paura, amore, ecc.; secondariamente è necessario supporre che tali condizioni presentino una modificazione del corpo quando c'è una alterazione dell'anima, dove la prima è segno della seconda; è poi necessario ammettere che a una affezione interna corrisponda un solo segno corporeo, di modo che la relazione tra affezione e manifestazione corporea sia univoca; infine, si deve ritenere possibile riconoscere induttivamente in una specie il rapporto fra affezione e segno.

Questo ragionamento, che il Filosofo affronta prima in sede logica negli *Analytica priora*<sup>12</sup>, trova applicazione nella zoologia aristotelica, dove l'indagine sulle conformazioni somatiche come segni di comportamenti e attitudini riguarda sia uomini che animali. In poche parole, dai tratti somatici sarebbe possibile riconoscere quali sono i pathê sottostanti, o meglio quale è la relazione affezione-segno propria di quella specie. Senza entrare ulteriormente nello specifico, ci limitiamo a citare come Aristotele noti che, sebbene fra animali e uomini vi siano molte di queste relazioni in comune, nell'uomo sono caratteristiche individuali (nel senso aristotelico di "individuale"), mentre negli animali sono propri dell'intero genere.

Altrettanto interessante, ma anche questo lo riportiamo solo come accenno, è la non breve trattazione che Aristotele riserva allo studio della natura e del funzionamento del sangue e dei suoi flussi, elemento fisico-biologico dal quale egli fa dipendere non solo stati psichici come la paura (φόβος) e l'animosità (θυμός), che sono passioni in senso stretto, ma addirittura il pensiero (διάνοια).

---

<sup>11</sup> Anche in *Ethica Nichomachea* troviamo un riferimento alla questione sotto il punto di vista etico, a I 13, 1102b 27-1103a 3; III 15, 1119b 5-18.

<sup>12</sup> Cfr. Aristotele, *Analytica priora*, II 27, 70b 7 e ss.

Proprio da questo ultimo punto ci sembra opportuno proseguire la nostra indagine. Aristotele considera, vediamo, il pensiero e la sfera delle passioni e delle emozioni come strettamente collegati fra loro. A supporto della sua spiegazione, mostra come anche la dislocazione spaziale delle parti del corpo si basi su questo ordine. La natura ha collocato la regione cardiaca nelle immediate vicinanze della zona dell'encefalo, perché così il cervello può essere riscaldato velocemente e i recettori sensoriali più prossimi, come occhi e orecchie per la vista e l'udito, possano funzionare in quiete ed acutezza, vale a dire con una proporzione adeguata di sangue<sup>13</sup>. Persino la maggiore o minore acutezza del pensiero viene ricondotta alla finezza e purezza del sangue<sup>14</sup>.

Il Filosofo si dilunga in una descrizione particolareggiata di come la densità e la temperatura del sangue determinino la differenza di percezione sensoriale fra animali e uomini, prendendo in considerazione le passioni che a ciò sono collegate<sup>15</sup>. Ciò che arriva ad affermare è che la costituzione materiale influisce sull'indole e sul temperamento, tanto da definire, seppur in senso collaterale e non totale, i caratteri umani. In tal modo, vediamo che il fenomeno passionale si radica nella natura e diventa, in un certo senso, una necessità naturale, una componente connaturata al soggetto. Il modello aristotelico di studio del mondo fisico, sempre posto *sub conditione* ad una causalità metafisica ordinata, riconosce pertanto le passioni come "secondo natura", perché sono ad essa legate e dipendenti. Nota, però, che le passioni possono anche diventare contro natura, nel momento in cui ci possono ingannare e portare a compiere errori, e il loro potere su di noi è tanto grande proprio perché essere sono connaturate a noi. Fedele alla tradizione greca antica, Aristotele condanna, in un certo senso, l'amore<sup>16</sup>, visto con discreta negatività perché troppo spesso causa della deviazione dell'anima dalla ricerca del bene morale.

---

<sup>13</sup> Cfr. Aristotele, *Analytica posteriora*, IV 10, 686a 6-11.

<sup>14</sup> Ivi II 4, 650b 19 e ss.

<sup>15</sup> Ivi tutto il capitolo II e il capitolo III.

<sup>16</sup> La *riabilitazione* dell'amore come passione positiva ed anzi la sua elevazione al grado di atto libero della volontà ordinato al Bene teleologicamente considerato, avverrà solo con il Cristianesimo, come riscontrabile in particolare a partire da Agostino d'Ippona. Tutta la tradizione greco-romana preferisce, invece, una svalutazione dell'amore come passione o sentimento tendenzialmente catastrofico e, pertanto, da fuggire.



## Le sensazioni

Terminata che abbiamo la nostra breve esplorazione riguardante la filosofia aristotelica dei *pathê*, passiamo doverosamente ad indagare quella delle *aiesthêseis*, le sensazioni nel senso più proprio.

Come accennato inizialmente, è lo stesso Aristotele a compiere questa distinzione, secondo una sapiente analisi della persona umana, sempre da considerarsi come connubio ileomorfico di anima e corpo. Eppure, si tratta di una distinzione non esattamente chiara ad una prima analisi: nel *De anima* il Filosofo compie un continuo prestito di termini e di esempi per l'una e per l'altra definizione – rea, forse, anche la difficoltà nel tradurre e nell'interpretare il contenuto originale di un testo frammentato e rimaneggiato nei secoli, nonché di un autore troppo lontano cronologicamente – ma ciò non toglie che si possa cogliere quella linea distintiva che è importantissima per comprendere il pensiero. Abbiamo visto che Aristotele considera passioni non soltanto quelle ripetutamente elencate, come ira, odio, amore, paura, ma anche il desiderare o il percepire in generale, addirittura lo stesso pensare, con la differenza che il pensare sembra una affezione propria dell'anima<sup>17</sup>. Anche l'*aiesthêseis* comporta, dunque, un aspetto che potremmo dire “passionale” o “affettivo”, intendendo in questo modo che l'affezione si subisce in seguito all'azione di qualcosa dall'esterno e costituisce un movimento qualitativo, mutamento nel quale il soggetto che percepisce muta le sue disposizioni, senza perdere la propria identità. Ritroviamo qui una certa passività, come già visto per i *pathê*, dovuta alla congiunzione dell'anima con il corpo.

Bisogna adesso chiarire se il percepire, da cui abbiamo le sensazioni, sia una disposizione psicofisica o se è la stessa cosa di quando si provano le passioni. Nella percezione c'è un oggetto esterno che agisce su un soggetto percipiente, il quale “sente” tramite i sensi degli organi sensori. Questo processo elementare è leggibile con le categorie aristoteliche di potenza e atto: la facoltà sensitiva dell'anima è sensazione in potenza e, per passare all'atto, è necessaria la presenza di un soggetto sensibile in atto, ovvero la cui azione traduce a sua volta in atto la capacità di sensazione. Non dimentichiamo che nella impostazione dello Stagirita il movimento è sempre atto: agire, subire ed essere mossi sono inizialmente simili, in quanto tutti comunemente definibili come movimenti e nel momento in cui un sostrato subisce tale moto, allora viene determinato.

---

<sup>17</sup> Cfr. Aristotele, *De anima*, I 1, 403a 5-10; 403a 16-17.

La percezione, pertanto, è un processo di assimilazione tra oggetto percepito e organo percipiente. Ecco qua una differenza importante con i pathê, perché mentre le passioni vengono sentite sul corpo scatenandone una modificazione affettiva, le sensazioni vengono anch'esse sentite ma non modificano qualitativamente né il corpo né l'anima.

Volendo dare una ulteriore specificazione riguardo l'analogia fra potenza-atto e oggetto percepito-soggetto percipiente, Aristotele prende come esempio la conoscenza<sup>18</sup>. Questa è acquisibile ed esercitabile, ma entrambi le caratteristiche non sono necessariamente contemporanee. Colui che acquisisce una conoscenza la mantiene per così dire in potenza, mentre colui che la esercita compie un atto. Allo stesso modo avviene per le questioni morali, dove gli atti elicitati che tendono al bene possono essere conosciuti ma non per questo compiuti automaticamente, mentre il compimento di essi è il compimento del bene in senso più vero e completo.

La percezione è quindi una capacità che può essere posseduta ma non per questo esercitata; la sua attuabilità dipende dall'oggetto sensibile esterno. La condizione affinché il passaggio dalla potenza all'atto avvenga riguarda noi stessi e quanto è esterno a noi. Nuovamente ritroviamo la complementarità che la impostazione ileomorfica implica, per la quale non è possibile considerare la persona come un dualismo conflittuale di materia e spirito, ma sempre e soltanto come una armonia.

Occorre sottolineare che Aristotele richiama l'attenzione sul termine "subire", in greco πάσχειν, paschein, il quale ha due significati sia che venga come preso nel modo di potenza sia in quello di atto: esso indica contemporaneamente il degenerare e perire di ciò che subisce l'azione, e l'attualizzazione di una potenzialità, quindi un miglioramento<sup>19</sup>. Nel caso della percezione ci troviamo davanti ad un evento analogo a quello del passaggio dalla inattività alla attività che, secondo la chiave teleologico-metafisica aristotelica, è realizzazione compiuta dell'essenza<sup>20</sup>.

Un trattamento un po' diverso è riservato alle emozioni<sup>21</sup>. Queste vengono inquadrare nell'ambito dei mutamenti che la percezione induce. Il corpo, con la sua anima, è dotato sin dalla nascita della capacità percettiva, che viene via via affinata con l'esperienza e i progressi

---

<sup>18</sup> Ivi II 5, 417a 20-30; 417b 29-418a 6.

<sup>19</sup> Il termine greco impiegato da Aristotele è σωτηρία (sôteria), che nella sua etimologia richiama la liberazione da uno stato o condizione non desiderata. È interessante paragonare il passaggio dalla potenza all'atto nel caso delle sensazioni con questa chiave di lettura, perché rende chiaramente l'idea di un progresso ontologico dell'essere o, meglio ancora, della cooperazione che un evento accidentale, come quello di un oggetto che agisce su un soggetto, sia legato ad un orizzonte finalizzato ed ordinato ad un bene il cui adempimento coinvolge tutti gli aspetti dell'essere.

<sup>20</sup> Ivi II 5, 417b 2-16.

<sup>21</sup> Ivi II 5, 417b 16-28.

biologici della crescita, in costante mutamento da potenza ad atto. La capacità di provare emozione è anch'essa presente sin dalla nascita, ma solo nel caso della percezione si ha un effettivo potenziamento della natura, mentre le emozioni non producono questo effetto.

Sempre con la crescita avviene anche un altro mutamento, che è quello della conoscenza degli oggetti esterni reso possibile dalla percezione. Anche qui si tratta di una conoscenza, che parte dal sensibile ed ha un risvolto nell'intelligibile, passando dalla percezione in senso stretto, legata cioè ai sensi, ad una scienza dell'universale, propria dell'intelletto. Percepire non dipende dal soggetto, o meglio non solo da esso, perché è necessario un oggetto esterno, mentre pensare dipende solo dal soggetto.

È possibile notare come la percezione si ponga quale mediatore fra la realtà sensibile e quella intelligibile, e qui si svela un dettaglio importante della impostazione aristotelica. Proprio perché il sensorio è in potenza tale quale gli oggetti sensibili sono in atto, Aristotele può affermare, da un lato, che non è possibile percepire qualità degli oggetti di intensità pari a quella del sensorio, ma solo qualità che eccedano in più o in meno quelle del sensorio stesso; dall'altro, il sensorio è in grado di discernere tra i sensibili, distinguendo tra qualità contrarie. È una specie di termine medio o giusto mezzo, che riabilita gli organi dei sensi attribuendo loro una funzione mediatrice, permettendo la discriminazione del dato percepito e il suo discernimento a livello intellettuale. La passività della sensazione, già riscontrata precedentemente, viene in un certo qual modo compensata.

Questo "potere" non deve farci entusiasmare troppo; Aristotele non vede nei sensi dei "recettori" infallibili o capaci solo di un perfezionamento, bensì sostiene che i sensibili esterni possono avere un forte condizionamento sulla conservazione dei sensi stessi e della facoltà percettiva. Il senso infatti percepisce non la materia dei sensibili, ma solo le loro qualità; quindi l'organo di ciascun senso sarà la sede fisiologica della facoltà sensitiva e senso e sensorio costituiscono perciò un'unità in cui il sensorio è lo strumento materiale tramite cui il senso, cioè la facoltà, trova attualizzazione. Quando si ha davanti un sensibile troppo intenso rispetto alla capacità percettiva, viene danneggiato sia il senso che la capacità<sup>22</sup>. Per fare un esempio di facile comprensione, se una persona bene dell'acqua bollente, rimarrà scottata sulla lingua, che è l'organo sensoriale, ed anche la sua capacità percettiva sarà danneggiata, così come anche l'esperienza comune ci suggerisce, poiché per diverso

---

<sup>22</sup> Ivi II 12, 424a 17-32; III 8, 431b 23.

tempo restiamo incapaci di sentire adeguatamente con la lingua o, nel peggiore dei casi, il danno provocato sarà tale da non permettere più il ripristino originario delle funzioni.

Pertanto, secondo Aristotele ogni sensazione comporta un subire, ma non ogni subire è una sensazione. Percepire è un tipo particolare di pathos nel senso di azione subita, genere più ampio del quale il percepire è una delle specificazioni. Altra cosa sono le emozioni. Altro ancora sono le affezioni che proviamo dal desiderio e dal pensiero. In tutte, è chiara come la percezione sia comprensibile solo all'interno della concezione ileomorfica degli esseri e, a sua volta, ogni componente è descrivibile secondo la stessa, nella applicazione dei sinoli aristotelici di anima-corpo, sostanza-forma, potenza-atto.

Quanto abbiamo cercato coraggiosamente di ricostruire, abbozzando senza pretese una teoria della sensazione aristotelica, richiede un giudizio critico, che rimandiamo al termine della nostra trattazione.

Senza ombra di dubbio, Aristotele ha compiuto un enorme lavoro di indagine e speculazione, mettendo insieme la sua esperienza di fisico e naturalista assieme alla riflessione filosofica. Lo sforzo realizzato, privo di ogni strumento della scienza moderna e del concetto stesso di "sperimentazione scientifica", lo ha comunque condotto a descrivere una struttura degli esseri in cui il dato materiale è direttamente collegato a quello animico. Probabilmente se avesse avuto a disposizione conoscenze e strumenti scientifici più avanzati sarebbe stato capace di approfondire ulteriormente e di impostare con un maggiore rigore la sua teoria. Tuttavia, è innegabile la positività della sua metodologia e la validità delle sue analisi.

Gli elementi filosofici di Aristotele sono serviti in numerosi momenti come base per la costruzione e la comprensione delle dinamiche scientifiche all'interno delle differenti discipline che compongono le neuroscienze contemporanee.

## BIBLIOGRAFIA

In ordine alfabetico delle opere dell'autore:

Aristotele, *Analytica priora*, ed. it. a cura di M. Mignucci, Loffredo, Roma 1995.

—, *De anima*, ed. it. a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

—, *De generazione et corruptione*, ed. it. a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani, Milano 2013.

—, *De partibus animalium*, ed. it. a cura di A. Carbone, BUR, Milano 2002.

—, *Ethica nicomachea*, ed. it. a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000.

—, *Rethorica*, ed. it. a cura di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014.