

LIBRO II

I

Questa l'esposizione delle teorie tramandateci dai ^{412 a}
predecessori intorno all'anima. Ma risaliamo ancora
quasi all'inizio della ricerca, cercando di stabilire che ⁵
cosa è anima e quale può essere la definizione sua più
universale. Noi chiamiamo un solo genere degli enti la
sostanza, intendendola sia come materia — la quale in
se stessa non è un ente determinato —, sia come figura
e forma — in base a cui un ente viene ad essere imme-
diatamente determinato —, sia — terzo caso — come ciò
che di questi due elementi si compone. La materia è
potenza; la forma è atto perfetto, in duplice significato: ¹⁰
come scienza e come attività speculativa. Si ritengono
principalmente sostanze i corpi, e tra questi, i naturali,
in quanto principi degli altri. Dei corpi naturali alcuni
hanno vita, altri no; per vita intendiamo la nutrizione
e la crescita e il deperimento spontanei ¹⁵. Sì che ogni
corpo naturale, partecipe di vita, potrebbe essere so-
stanza, sostanza così come composita. Ma poiché si

¹ l. 14: *ἐαυτοῦ* Them.

tratta di un corpo di tale genere — che cioè ha vita — il corpo non può essere anima; infatti il corpo non è uno degli attributi di soggetto, ma ha piuttosto qualità di substrato e di materia. Necessariamente quindi l'anima è sostanza, intesa come forma di un corpo naturale che ha vita in potenza. Ma la sostanza è atto perfetto. L'anima, quindi, è atto perfetto di un corpo del genere specificato. Ora, il termine « atto perfetto » ha due accezioni: di scienza e di azione speculativa; è dunque chiaro che l'anima è atto perfetto come scienza; infatti sonno e veglia implicano l'esistenza dell'anima, la veglia è analoga all'azione speculativa, il sonno al possesso non attuato della scienza; ma nel medesimo individuo ha priorità — rispetto alla generazione — la scienza. Perciò l'anima è atto perfetto primo di un corpo naturale che ha vita in potenza. E tale è qualunque corpo organico.

412 b Organi sono pure le parti delle piante, ma assolutamente semplici, per esempio la foglia è riparo del policarpo, e il policarpo del frutto; le radici corrispondono alla bocca, poiché ambedue traggono il nutrimento. Dovendo dare una definizione generale valida per ogni anima, essa potrebbe essere l'atto perfetto primo di un corpo naturale organico. E perciò non si deve ricercare se l'anima e il corpo sono una unità, come non lo ricerchiamo per la cera e l'impronta e, generalmente, per la materia di un ente particolare e per ciò di cui è la materia. Infatti sebbene « l'unità » e « l'essere » siano termini usati in vari riferimenti, il riferimento loro proprio è « atto perfetto ».

10 È stato detto dunque, in generale, che cosa è l'anima: sostanza conforme al concetto. Vale a dire quiddità di un

corpo del genere specificato, come appunto se uno degli strumenti — ad esempio una scure — fosse un corpo naturale; la quiddità di scure sarebbe stata la sua sostanza e quindi l'anima; separata questa, non avrebbe potuto essere ancora scure, se non di nome. Ma appunto è scure; l'anima invero è la quiddità e il concetto di un corpo non come questo, ma naturale, del genere specificato, che ha in se stesso un principio di moto e di stasi. Quanto si è detto deve contemplare anche le parti. Se infatti l'occhio fosse un essere vivente, sua anima sarebbe la vista, che è infatti la sostanza propria di un occhio conforme al concetto. L'occhio è materia di vista, venuta meno questa, non è più occhio, se non di nome, come appunto l'occhio di pietra o l'occhio dipinto. Bisogna ora trasferire la considerazione fatta per le parti, su tutto il corpo dell'essere vivente: infatti si ha analogamente che, come la parte sta alla parte, così la sensazione tutta sta a tutto il corpo che ha facoltà sensitiva, in quanto tale. E il corpo che in potenza ha capacità di vita non è quello che ha perduto l'anima, ma quello che la possiede; il seme e il frutto, invece, sono in potenza tali corpi. La veglia dunque è atto perfetto così come il taglio e la visione, l'anima come la vista e la capacità strumentale, mentre il corpo è ciò che è in potenza. Ma come la pupilla e la vista costituiscono un occhio, così l'anima e il corpo danno luogo a un essere vivente. È chiaro dunque che l'anima non è separabile dal corpo, o almeno — se per natura essa è divisibile — non sono separabili certe sue parti: infatti l'atto perfetto di alcune sue parti è l'atto perfetto delle rispondenti parti del corpo. Ma nulla impe-

disce che almeno alcune altre sue parti non siano separabili, poiché non sono atto perfetto di alcun corpo. Ancora non è chiaro invece se l'anima è atto perfetto del corpo alla guisa di un nocchiero di nave. Queste,
 10 dunque, le definizioni e i lineamenti posti in generale intorno all'anima.

II

Poiché ciò che è chiaro e logicamente più intelligibile deriva da elementi intrinsecamente indistinti ma estrinsecamente più evidenti, dobbiamo tentare, almeno sotto questo riguardo, una nuova ricerca intorno all'anima. Infatti la definizione deve non solo dichiarare ciò che è, come esprimono la maggior parte delle defi-
 15 nizioni, ma anche includere e rivelare la causa. Ora, gli enunciati della definizione sono simili a conclusioni: ad esempio, che cosa è la quadratura? È la costruzione di un rettangolo equilatero uguale ad uno oblungo dato. La definizione così condotta ha i termini della conclusione. Dicendo, invece, che la quadratura è scoperta di
 20 un termine medio, si esprime la causa del fatto. Affermiamo dunque, dopo aver dato inizio alla ricerca, che l'essere animato si distingue dall'inanimato per l'atto del vivere. E poiché « l'atto del vivere » è termine di varie accezioni, noi diciamo che un essere vive quand'anche una sola essa ne presenti, come intelletto, sensazione, moto e stasi locali, e inoltre movimento relativo
 25 a nutrizione e a deperimento e a crescita. Perciò anche tutti gli esseri che crescono paiono vivere: e invero si

rivela in essi la presenza di una facoltà e di un principio tali per cui conseguono aumento e diminuzione nelle direzioni opposte, poiché non s'accrescono verso l'alto, evitando il basso, ma alla stessa guisa verso l'una e l'altra direzione ed ovunque, e si nutrono e vivono
 30 sino alla fine, sino a che possono trarre alimento. Questa facoltà può essere disgiunta dalle altre; mentre le altre non possono — nei mortali — essere disgiunte da questa. Ciò è evidente negli esseri che crescono e che non posseggono alcun'altra facoltà psichica. Gli esseri
 418 b viventi, dunque, vivono in virtù di questo principio; mentre sono specie animale in virtù, primieramente, della sensazione; e infatti noi chiamiamo animali, e non solo viventi, gli esseri che, pur non muovendosi e non cambiando luogo, posseggono sensazione. Sensazione prima è in tutti il tatto. Ma come la facoltà nutri-
 5 tiva può essere disgiunta dal tatto e da ogni sensazione, così il tatto può essere disgiunto dagli altri sensi. Diciamo facoltà nutritiva quella parte dell'anima siffatta, cui partecipano anche gli esseri che crescono; mentre la sensibilità tattile si rivela presente in tutti gli animali. Più innanzi esporremo le singole cause di questi
 10 fatti.

Per ora ci limitiamo ad affermare che l'anima è principio delle facoltà di cui abbiamo parlato e da queste — nutritiva, sensitiva, dianoetica, motrice — riceve determinazione. Alcune di esse non presentano difficoltà di indagine, altre, invece, pongono la questione se singolarmente sono anima o parte di anima, e, nel caso siano parte, se lo sono così da poter essere separate
 15 solo logicamente oppure anche spazialmente. Infatti il

fenomeno che si manifesta in alcune piante, che continuano a vivere benché divelte in parti tra loro separate — e ciò perché l'anima racchiusa in queste parti è, per ciascuna pianta, una in atto perfetto, multipla in potenza —, noi lo osserviamo eguale relativamente
 20 pure ad altre varietà dell'anima, negli insetti che vengono sezionati; e infatti ogni singola parte possiede sensazione e moto locale, ma se possiede sensazione, possiede anche fantasia e appetito; perché, dove è sensazione, sono anche dolore e piacere, e dove questi,
 25 necessariamente pure desiderio. Ma circa l'intelletto e la facoltà speculativa, nulla, in certo modo, è chiaro; sembra tuttavia che sia un altro genere di anima e che questo solo possa essere separato dal corpo, come l'eterno dal corruttibile. Da queste considerazioni risulta che le altre parti dell'anima non possono essere separate, come vogliono alcuni pensatori², ma tuttavia è
 30 evidente che si distinguono logicamente per il loro concetto. Infatti, se è vero pure che l'atto del percepire si differenzia dall'atto dell'opinare, anche la facoltà sensitiva si differenzierà dalla facoltà opinante. E analogamente avverrà per ognuna delle altre facoltà menzionate. Le quali, inoltre, si ritrovano presso alcuni animali nella loro totalità, presso altri in parte, presso altri
 414 a ancora nel numero di una sola (e questo creerà differenziazioni tra essi); la causa poi si deve considerare più innanzi. Situazione quasi identica si verifica anche circa le sensazioni: alcuni animali invero le posseggono

² Plat., *Tim.* 69 d ss.

tutte, altri alcune, altri una sola — la più indispensabile — il tatto.

Poiché « ciò per cui viviamo e sentiamo » risponde a un duplice significato — come « ciò per cui conosciamo »
 5 (e invero, riferendoci sia alla scienza che all'anima, noi usiamo in entrambi i casi il termine « conoscere ») —, similmente anche « ciò per cui godiamo salute » risponde sia alla salute, sia ad una parte del corpo, od anche ad esso tutto; ivi, dunque, la scienza e la salute sono figura e, in certo modo, forma e concetto e, per
 10 così dire, atto dell'ente recettivo, atto cioè, nell'un caso, dell'essere che può conoscere, nell'altro, dell'essere che può godere salute (sembra infatti che in chi subisce affezione e disposizione sia contenuto l'atto dell'agente). L'anima è il principio per cui viviamo e percepiamo e meditiamo fin dai primordi, sì che essa può essere un
 15 concetto e forma, ma non materia e non il substrato. Il termine « sostanza » ha infatti, come dicemmo, tre accezioni — la forma, la materia, il composto dell'una e dell'altra — e, di queste, la materia è potenza, la forma
 20 atto perfetto. Poiché il loro composto è essere animato, non il corpo è atto perfetto dell'anima, ma questa è atto perfetto di un corpo. E per ciò ben comprendono coloro per i quali l'anima né esiste senza corpo né è un
 25 corpo; invero non è corpo ma qualcosa di corpo, e per questo è insita in un corpo, e in un corpo di tale genere, non conformemente quindi all'opinione dei nostri predecessori, i quali adattavano l'anima a un corpo senza specificare a che e a quale corpo, benché sia evidente come un ente qualsiasi non possa ricevere un ente qualsiasi. Ciò risulta anche da ragionamento: infatti l'atto

perfetto di ogni ente è innato per natura nell'esistente in potenza e nella sua propria materia. Evidentemente, quindi, l'anima è un atto perfetto e concetto dell'essere che ha capacità di essere tale.

III

Le menzionate facoltà dell'anima si trovano, come
 30 già dicemmo, presso alcuni esseri nella loro totalità, presso altri parzialmente, presso altri ancora in numero di una sola. Parliamo di facoltà nutritiva, appetitiva, sensitiva, cinetica locale, dianoetica. Le piante posse-
 414 b gono solo la nutritiva, altri esseri invece — oltre questa — la sensitiva. Ma se la sensitiva, anche l'appetitiva; perché appetito è desiderio e ardore e volontà, e tutti gli animali posseggono almeno un senso: il tatto; d'altra parte, dove è sensazione, ivi è piacere e dolore e il
 5 piacevole e il doloroso, e chi ha questi ha pure desiderio, che è, in effetti, appetito del piacevole. Tutti gli animali posseggono inoltre senso del nutrimento: senso del nutrimento invero è il tatto; essi tutti si nutrono di sostanze secche e umide e calde e fredde; senso relativo a queste è tatto, che, invece, solo accidentalmente in-
 10 terviene negli altri sensibili. Invero suono, colore, odore non contribuiscono affatto al nutrimento. Il sapore poi è una delle qualità tangibili. Fame e sete sono desideri, cioè la fame è desiderio di secco e di caldo, la sete di freddo e di umido; mentre il sapore è come un loro adolcimento. Ma di questi si deve dare chiarificazione in
 15 seguito; per ora limitiamoci ad affermare che gli esseri

viventi che posseggono tatto, posseggono pure appetito. La questione della fantasia è oscura, tuttavia bisogna considerarla più innanzi. Alcuni animali hanno oltre queste facoltà la cinetica locale, altri poi — come gli uomini e, se esiste, un altro essere siffatto o superiore — la facoltà dianoetica e quindi intelletto.

Evidentemente dunque vi può essere una sola defi- 20
 nizione di anima, alla stessa guisa che di figura; infatti, come non vi è figura oltre il triangolo e le figure ad esso connesse, così non vi è anima oltre quelle menzionate. Potrebbe esservi anche per le figure una definizione generale, che sarà adatta sì a tutte, ma non particolarmente propria a nessuna. E così avverrebbe per le anime di cui abbiamo parlato. È assurdo, quindi, ri- 25
 cercare, sia per queste che per altri enti, la definizione generale — che sarà definizione propria a nessuno dei reali — e non tralasciare invece questa per un'altra che risponda alla specie propria e indivisibile. Si determina per l'anima circa ciò che avviene nelle figure; invero sempre il precedente è insito in potenza nel susseguente, sia nell'ordine delle figure che nell'ordine degli esseri 30
 animati, ad esempio il triangolo è contenuto nel quadrato, la facoltà nutritiva nella sensitiva. Sì che bisogna ricercare, per ogni singolo ordine, quale è la singola anima, quale è ad esempio l'anima di pianta e quale di uomo o di bestia. Ma bisogna pure consi-
 415 a derare la causa per cui le anime sono disposte in questa successione: infatti senza la facoltà nutritiva non esiste la facoltà sensitiva, mentre nelle piante la nutritiva è disgiunta dalla sensitiva. E di nuovo, senza il senso del tatto non si verifica alcuna altra sensazione, da

5 cui invece il tatto prescinde; invero molti animali non hanno né vista né udito né odorato; e fra quelli dotati di facoltà sensitiva, alcuni hanno la capacità di moto locale, altri no. E pochissimi infine posseggono raziocinio e riflessione. Tra gli esseri corruttibili quelli dotati di raziocinio posseggono pure tutte le altre facoltà; 10 quelli invece che posseggono una sola di queste, non hanno tutti raziocinio, alcuni poi neppure fantasia, di cui solo, invece, altri vivono. Per l'intelletto speculativo il ragionamento è diverso. Evidentemente dunque la definizione di ognuna di queste singole anime è essa stessa la più propria anche per l'anima.

IV

È necessario, per chi si accinge a svolgere una ricerca 15 intorno a queste anime, cogliere l'essenza di ognuna di esse ed estendere così, in seguito, l'investigazione alle proprietà essenziali ed alle altre qualità. Ma se è necessario dire che cosa è ciascuna di esse — che cosa è ad esempio la facoltà intellettuale o la sensitiva o la nutritiva —, ancor prima si dovrà dichiarare che cosa è l'atto di pensare o l'atto di sentire, perché secondo il criterio 20 logico, gli atti e le opere precedono le possibilità. Ma se ciò è vero, bisogna, ancor prima di questi, aver riguardati gli oggetti rispondenti, sui quali — ad esempio alimento e sensibile e intellegibile — si dovrebbe già prima, per lo stesso motivo, aver stabilito una definizione. Quindi è bene parlare prima del nutrimento e della generazione; infatti l'anima nutritiva è insita anche negli altri es-

seri ed è la prima facoltà d'anima e la più comune: per 26 essa tutti sono in condizione di vivere. Sue funzioni sono generare e nutrirsi; infatti la funzione più naturale agli esseri viventi — siano essi perfetti o imperfetti o privi di una generazione spontanea — è il creare un altro essere loro simile, un animale un animale, una pianta una pianta, onde partecipare, nel limite possibile, all'eterno e al divino, che tutti invero desiderano e verso 416 b cui dirigono le loro azioni, quante ne compiono secondo natura. Il termine « fine » indica, in duplice accezione, sia il fine stesso che l'essere per cui è fine. Poiché non è possibile partecipare continuatamente all'eterno e al divino non essendo consentito a nessuno degli esseri corruttibili di permanere identico e uno di numero, cia- 5 scuno di essi vi partecipa nel limite in cui riesce a prender parte, chi più chi meno, e permane non se stesso ma simile a se stesso, unità non numerica, ma di specie.

L'anima è « causa » e « principio » del corpo vivente. Ma questi termini vengono usati in più accezioni. L'anima è ugualmente causa in tre tipi di definizione: 10 l'anima infatti è causa sia come fonte di movimento, sia come fine, sia come essenza dei corpi viventi. Dunque, che sia causa come essenza, è evidente perché la causa dell'essere è per tutti l'essenza; e per gli esseri viventi l'essere è il vivere, e l'anima ne è causa e principio. Inoltre l'atto perfetto è il concetto dell'essere in potenza. Ma è chiaro che l'anima è anche causa finale: 15 infatti come l'intelletto agisce per un fine, allo stesso modo agisce anche la natura, e questo fine è il suo compimento. E tale è secondo natura, negli esseri viventi, l'anima perché tutti i corpi naturali — sia degli ani-

20 mali sia delle piante — sono strumenti dell'anima in quanto esistono al fine dell'anima. Ora il termine « fine » indica, in duplice accezione, e il fine stesso e l'essere per cui è fine. Ma anche la fonte prima del moto locale è anima. Questa facoltà non è propria a tutti gli esseri viventi. D'altra parte, sia alterazione che accrescimento si determinano in virtù d'anima, perché la sensazione
 25 sembra essere una specie di alterazione, e non percepisce affatto chi non ha anima. Ciò analogamente accade per l'accrescimento e il deperimento, poiché né deperisce né s'accresce naturalmente chi non si nutre, e non si nutre affatto chi non è partecipe di vita. Empedocle non si è espresso esattamente quando ha aggiunto che nelle piante la crescita si effettua verso il
 416 a basso, nell'intreccio delle radici, perché la terra naturalmente si porta in questa direzione, verso l'alto perché il fuoco tende verso quest'altra direzione³. Egli, infatti, non valuta bene l'alto e basso, poiché l'alto e basso non è identico per tutti e per il tutto, ma la testa degli ani-
 5 mali corrisponde alle radici delle piante, se si devono giudicare gli organi diversi e identici in base alle loro funzioni. Inoltre quale ente tiene uniti il fuoco e la terra che si portano in direzioni opposte? Perché verranno ad essere separati se non vi sarà, ad impedirlo, un ente. Ma se vi sarà, questi è l'anima e la causa dell'accrescersi e del nutrirsi. Alcuni credono che la natura
 10 del fuoco sia causa assoluta del nutrimento e dell'accrescimento⁴ poiché esso solo, tra i corpi e gli elementi,

³ Cfr., per la terra, Arist., *De Caelo* 295 a 13-29; per il fuoco, *Vors.* 31 B 62, v. 6.

⁴ Eraclito (*Vors.* 22 A 5).

sembra nutrirsi e accrescersi. Per cui si potrebbe ritenere che questi sia la forza operante anche nelle piante e negli animali. E se è in qualche modo concausa, non è certo causa assoluta, ma lo è piuttosto l'anima. Infatti
 15 il fuoco s'accresce indefinitamente, fino a che vi sia combustibile, mentre in tutti gli esseri costituiti secondo natura si ha limite e proporzione di grandezza e di accrescimento; ora, queste sono proprietà dell'anima, ma non di fuoco, e di forma piuttosto che di materia.

Poiché la medesima facoltà dell'anima è insieme nutritiva e generativa, è necessario sia posta prima una
 20 chiarificazione anche relativa al nutrimento: in base a questa funzione, invero, essa viene distintamente definita rispetto alle altre facoltà. Si ritiene che il contrario sia l'alimento del contrario, non però ogni contrario di ogni contrario, ma quanti contrari hanno reciprocità oltre che di generazione, pure di accrescimento; molti enti, infatti, presentano generazione reciproca, ma non tutti sono quantità — si veda ad esempio la relazione sano-
 25 malato —. Tuttavia neppure quei contrari sembrano essere di scambievole alimento all'identico modo, ma l'acqua è nutrimento del fuoco, mentre il fuoco non alimenta l'acqua. Se, dunque, si crede che principalmente nei corpi semplici questi contrari siano, da un lato il nutrimento, dall'altro ciò che è nutrito, tale opinione presenta una difficoltà: alcuni, infatti, affermano che il simile è nutrito, come pure accresciuto, dal simile; altri, come dicemmo, ritengono viceversa che il con-
 30 trario è alimentato dal contrario, perché il simile è impassibile sotto l'azione del simile, mentre il nutrimento si trasforma e viene digerito; ora, la trasformazione si

determina in tutti verso l'opposto e l'interposto. Inol-
 35 tre il nutrimento patisce in certo modo sotto l'azione
 di chi è nutrito, mentre questi non patisce sotto l'azione
 416 b del nutrimento, come non il costruttore patisce l'azione
 della materia, ma questa patisce l'azione di quello; il
 costruttore passa solo da inerzia ad atto. Ora vi è diffe-
 renza se il nutrimento è ciò che s'aggiunge per ultimo o
 5 per primo. Se poi è l'uno e l'altro — ma l'uno non di-
 gerito, l'altro digerito —, per ambedue si potrà parlare
 di nutrimento: infatti, in quanto non digerito, il con-
 trario è nutrito dal contrario; in quanto digerito, il si-
 mile è nutrito dal simile. Sì che evidentemente, sotto
 un certo aspetto, gli uni e gli altri affermano e retta-
 mente e non rettamente. Poiché non è nutrito affatto
 10 chi non è partecipe di vita, il corpo animato potrebbe
 essere quello che è nutrito, in quanto animato, e così
 il nutrimento è in ragione di ciò che è animato e non è
 accidentale. Nutrimento e capacità accrescitiva si distin-
 guono però nell'essenza; perché, in quanto l'essere ani-
 mato è quantità, si ha capacità accrescitiva, in quanto è
 ente determinato e sostanza, si ha nutrimento: il nutri-
 mento, infatti, conserva la sostanza, che continua ad
 15 esistere fino a che è nutrita; inoltre esso è agente gene-
 ratore non dell'essere che è nutrito, ma dell'essere che
 è simile all'essere che è nutrito, perché la sostanza del-
 l'essere alimentato già esiste — nulla si genera di per se
 stesso —, ma il nutrimento la conserva. Sì che tale prin-
 cipio dell'anima è facoltà atta a conservare l'essere che
 la possiede, in quanto tale; il nutrimento poi dispone
 questa facoltà a passare all'atto. Perciò l'essere privato
 20 di nutrimento non può esistere. Poiché vi sono tre coef-

ficienti — ciò che è nutrito, ciò di cui esso è nutrito, e
 ciò che lo nutre —, ciò che nutre è l'anima prima, ciò
 che è nutrito è il corpo che possiede quest'anima, ciò
 di cui esso è nutrito è il nutrimento. Dato che è giusto
 denominare tutti gli esseri dal fine, e fine è l'aver gene-
 rato un essere simile a se stesso, l'anima prima potrebbe 25
 essere generatrice di un essere simile al suo. L'espres-
 sione «ciò di cui è nutrito» ha duplice significato, così
 come pure «ciò con cui governa» indica sia la mano sia
 il timone, l'una è motrice e mobile, l'altro (solo) mo-
 bile⁵. È necessario che ogni nutrimento possa essere di-
 gerito, ed è il calore che opera la digestione, perciò ogni
 essere animato possiede calore. Abbiamo dunque deli- 30
 neato che cosa è il nutrimento. Ulteriore chiarificazione
 deve essere data in seguito, nei trattati ad essa parti-
 colarmente pertinenti⁶.

V

Posta questa definizione, parliamo in generale di
 ogni sensazione. La sensazione, come si è detto, si de-
 termina nel subire moto e affezione: infatti, sembra sia
 una alterazione. Alcuni affermano che il simile patisce 35
 l'azione del simile⁷. Come ciò sia possibile o impossibile, 417 a
 noi abbiamo detto nelle trattazioni generali intorno al-
 l'agire e al patire⁸. Ma vi è la questione del perché non

⁵ I. 27: κινούμενον Ε.

⁶ Allusione ad un «περὶ τροφῆς»?

⁷ Democrito (cfr. *Simpl., Phys.* 28, 15: *Vors.* 68 A 38; *Sext., Adv. Math.* VII 117: *Vors.* 68 B 164); Empedocle (v. p. 29 n. 56).

⁸ *De Gen. et Corrupt.* I 7.

si verifica sensazione degli stessi organi sensoriali e perché questi, senza gli oggetti esterni, non generano
 5 sensazione, pur includendo fuoco e terra e gli altri elementi dei quali si ha la sensazione — in virtù loro o dei loro accidenti. Evidentemente, dunque, la facoltà sensitiva esiste non in atto, ma soltanto in potenza. Perciò è appunto come il combustibile, che di per se stesso, senza il carburante, non brucia: infatti si sarebbe bruciato da solo, e per nulla avrebbe richiesto l'esistenza
 10 del fuoco in atto perfetto. E poiché noi usiamo il termine « sentire » in duplice significato, (diciamo invero che ascolta e vede sia l'essere che ascolta e vede in potenza, anche se per caso dorme, sia l'essere che è già in atto), duplice significato potrebbe avere anche il termine « sensazione », quale sensazione in potenza e quale sensazione in atto. E analogamente anche il termine « sensibile »⁹, quale sensibile in potenza e quale sensibile in atto. In un primo momento, dunque, noi ci esprimiamo come se il patire, il muovere e l'agire si identificassero: e infatti il movimento è un atto, incompiuto — per la verità —, come si è detto altrove. Ogni ente patisce ed è mosso sotto l'azione dell'agente, e dell'agente che è in atto. Per ciò è vero sia che esso patisce l'azione del simile, sia che patisce l'azione del dissimile — il che
 15 appunto asserimmo. Patisce invero il dissimile; ma, una volta che abbia patito, esso è simile.

È necessario stabilire una distinzione intorno a potenza ed atto perfetto, poiché il discorso condotto ora è superficiale. Infatti un essere è sapiente così come noi

⁹ I. 13: *αισθητόν* Torst.

diremmo uomo sapiente, perché l'uomo è tra gli esseri che sono sapienti e che posseggono scienza; ed è come
 25 già abbiamo detto sapiente l'essere che ha la conoscenza grammaticale; ognuno di questi non alla stessa maniera è in potenza, ma l'uno perché tale è il suo genere e la sua materia, l'altro perché volle avere capacità speculativa, a meno che non intervenga un impedimento esterno. Colui poi che svolge già attività speculativa, è sapiente in atto perfetto e conosce autorevolmente questo ente A. I due primi sono dunque sapienti in potenza,
 30 ma l'uno in quanto subisce alterazione per apprendimento e spesso muta da uno stato opposto, l'altro in quanto passa, in modo diverso, dal possesso non attuato della sensazione o della grammatica, alla loro
 417 b attuazione. E non è di semplice significato neppure il termine « patire »; ma, per un aspetto, esso è una corruzione dovuta al contrario, per un altro, è conservazione dell'ente in potenza da parte dell'ente in atto perfetto, che gli è simile nella stessa misura in cui la po-
 5 tenza sta all'atto perfetto. Infatti, l'essere che possiede la scienza diviene essere che svolge attività speculativa, e ciò appunto o non è alterazione (perché il progresso è interiore, verso l'atto perfetto) o è un altro genere di alterazione. Per cui non è esatto dire che l'essere pensante, quando pensa, subisce alterazione, come non lo è per il costruttore quando costruisce. Dunque ciò che fa passare un essere da potenza ad atto perfetto — nel
 10 caso dell'essere intelligente e pensante — è giusto abbia nome non di insegnamento, ma di altro. L'essere che, già ente che sa in potenza, impara e apprende scienza dall'ente che sa in atto perfetto ed è capace di insegnare,

o va detto che non patisce [come è stato detto] o bisogna
 15 ammettere che vi siano due tipi di alterazione: cambia-
 mento, l'una, verso le disposizioni privative, l'altra, verso
 gli stati permanenti e naturali. Il primo cambiamento
 dell'essere sensitivo avviene sotto l'azione dell'ente ge-
 neratore; ma, una volta generato, esso già possiede, a
 guisa di scienza, anche l'atto del sentire. La sensazione
 in atto risponde all'azione contemplativa, con la dif-
 20 ferenza che nell'una, i fattori dell'atto sono esterni — il
 visibile e l'udibile e analogamente gli altri sensibili. E
 ciò perché la sensazione in atto riguarda gli enti parti-
 colari, la scienza, invece, gli universali; ora, questi sono
 in certo modo nell'anima stessa. Quindi pensare dipende
 25 dall'essere stesso, dalla sua volontà, non invece sentire,
 perché è necessaria la presenza del sensibile. Situazione
 analoga si ha, e per la stessa ragione, nelle scienze dei
 sensibili, perché i sensibili riguardano gli enti partico-
 lari ed esterni.

Ma l'occasione di chiarire ciò si potrebbe presentare
 30 anche in seguito. Per ora limitiamoci ad aver stabilito
 come il termine « essere in potenza » non sia semplice,
 ma potrebbe da noi essere applicato sia al fanciullo che
 può divenire stratega, sia all'adulto, e questa seconda
 418 a accezione è propria della facoltà sensitiva. Poiché tale
 distinzione non si riflette nella terminologia e, d'altra
 parte, si è stabilito che le due accezioni sono diverse e
 come sono diverse, è necessario ricorrere ai termini « pa-
 tire » e « subire alterazione » come a denominazioni pro-
 prie. La facoltà sensitiva è, in potenza, ciò che il sensi-
 5 bile è già in atto perfetto, come appunto si è detto. Essa
 patisce, dunque, perché non è simile, ma, una volta che
 abbia patito, è divenuta simile ed è come quello.

VI

Nel trattare di ogni singola sensazione, è necessario
 porre in primo luogo l'argomento dei sensibili. « Il sen-
 sibile » è espressione usata in tre significati: due relativi
 a ciò che, come noi diciamo, è di per se stesso percetti-
 bile, l'altro relativo a ciò che è accidentalmente percet-
 10 tibile. Dei primi due, l'uno è il sensibile proprio di un
 singolo senso, l'altro è il sensibile comune a tutti. Dico
 proprio il sensibile che non può essere percepito da altro
 senso, e riguardo al quale non vi è possibilità di errore
 — così vista, udito e gusto hanno rispettivamente come
 sensibili propri colore, suono e sapore. Il tatto implica
 maggiori distinzioni; ma ogni senso invero giudica que-
 15 sti sensibili e si inganna non sul fatto che è colore né
 che è suono, ma sulla essenza e sul luogo dell'oggetto
 colorato o dell'oggetto sonoro. Tali sensibili, dunque,
 sono così detti propri di un singolo senso; sensibili co-
 muni sono invece moto, quiete, numero, figura, gran-
 dezza, perché non sono propri di alcun senso ma comuni
 a tutti. Un movimento, infatti, è sensibile sia a tatto che
 20 a vista. Diciamo sensibile accidentale se ad esempio il
 bianco fosse figlio di Diare: questi invero è percepito
 accidentalmente, perché ha coinciso con il bianco di cui
 si ha percezione. E perciò, in quanto tale, non si ha
 alcuna affezione sotto l'azione del sensibile. Dei percet-
 25 tibili in sé, i propri sono sensibili nel valore più pieno
 e in relazione ad essi è naturalmente predisposta la
 sostanza di ogni senso.

VII

Dunque il sensibile proprio della vista è il visibile. Visibile è un colore ed anche ciò che può essere espresso a parole ma non ha un nome. Quanto diciamo risulterà chiaro soprattutto in seguito. Il visibile, invero, è colore.

30 Questo è ciò che riveste il visibile in sé: « visibile in sé », non in quanto visibile per il suo concetto, ma perché in se stesso racchiude la causa dell'essere visibile.

418 b Ogni colore è causa motrice del diafano in atto, e questa causa è la sua natura; perciò non è visibile senza luce, ma ogni colore di un singolo oggetto è percepito in luce. Bisogna dunque spiegare in primo luogo che cosa è la

6 luce. Essa è un diafano. Dico diafano ciò che è visibile, visibile però — ad esser chiari — non in se stesso, ma tramite un colore che gli è estraneo. Tali sono aria e acqua e molti corpi solidi, ognuno dei quali non è diafano in quanto acqua e in quanto aria, ma perché la natura insita in questi due elementi è la stessa propria del corpo eterno della sfera superiore. Luce è l'atto di

10 questo, del diafano in quanto diafano. E dove questo è in potenza, è l'oscurità. La luce è come colore del diafano, quando è diafano in atto perfetto sotto l'azione di fuoco o di qualcosa di simile al corpo della sfera superiore, poiché anch'esso contiene alcun che di uno e di identico. Si è detto, dunque, che cosa è il diafano e cosa

15 la luce; essa non è né fuoco né, genericamente, corpo, né emanazione di nessun corpo (perché sarebbe, anche così, corpo) ma è presenza nel diafano di fuoco o di un elemento siffatto; non è possibile invero che due corpi coe-

sistano nello stesso luogo. Si ritiene che la luce sia opposta all'oscurità; invece l'oscurità è privazione nel diafano dello stato suo specificato; la luce è quindi, evi- 20 dentemente, la presenza di questo. E non giustamente Empedocle — od altri che si sia così espresso — ritiene che la luce si spinga e sorga talora tra la terra e la zona circostante, ma sfugga alla nostra percezione¹⁰. Questa opinione contrasta sia con l'evidenza logica che con i

fenomeni. Perché essa potrebbe celarsi per un piccolo 25 tratto, ma che ci sfugga da oriente ad occidente è postulato eccessivo. Ricettacolo di colore è l'incolore, di suono l'afono. Incolore è il diafano e l'invisibile o l'appena visibile, quale è ritenuto l'oscuro. E quale è il diafano, quando però è diafano non in atto perfetto, ma in po- 30 tenza. La stessa natura, invero, a volte è oscurità, a volte è luce. Non tutti i visibili sono in luce, lo è solo il colore proprio di ciascuno; alcuni infatti nella luce non vengono percepiti, mentre nell'oscurità generano sensa- 419 a zione; così i fenomeni infocati e splendenti (privi d'altra parte di un'unica denominazione), come fungo, corno, 5 teste di pesci e scaglie e occhi; ma di nessuno di questi si percepisce il particolare colore. Per quale causa pertanto siano visibili è un'altra questione. Per ora resta chiaro che ciò che si vede in luce è colore; che, di conseguenza, non si percepisce senza luce. Questa infatti è la quiddità propria al colore: essere causa motrice 10 del diafano in atto; e l'atto perfetto del diafano d'altra parte è luce. Vi è, di ciò, una prova evidente: se uno porrà l'oggetto che ha colore sullo stesso organo

¹⁰ Cfr. Arist., *De sensu* 446 a 26.

visivo, non lo vedrà, perché il colore imprime movimento non all'organo visivo ma al diafano — ad esempio l'aria —, e da questo, che si estende continuo, viene
 15 mosso l'organo sensoriale. Non afferma quindi il vero Democrito, quando ritiene che, se lo spazio interposto divenisse vuoto, si potrebbe vedere distintamente anche una formica che fosse nel cielo¹¹; questo è impossibile, perché l'atto visivo si determina quando l'essere sensitivo subisce un'affezione, che non può essere quindi prodotta dallo stesso colore del visibile; resta allora che
 20 sia prodotta dall'ente intermedio, sì che è necessario esista un tale ente; se si genererà un vuoto, non solo non si vedrà distintamente, ma non si vedrà affatto.

Si è dunque parlato della causa per cui il colore deve essere percepito in luce. Il fuoco, invece, viene percepito nell'una e nell'altra condizione, in oscurità e in luce, e questa è conseguenza necessaria, perché sotto la sua
 25 azione il diafano diventa diafano. Il medesimo ragionamento vale anche per suono e per odore: nessuno di essi, infatti, in contatto diretto con l'organo sensoriale, produce la sensazione, ma da odore e da suono è mosso l'intermediario e da questo il singolo organo sensoriale; se si porrà sullo stesso organo sensoriale l'oggetto so-
 30 noro e odorante, non si produrrà alcuna sensazione. Analogamente avviene per tatto e per gusto; pure, non sembra: ma la causa risulterà evidente in seguito. L'intermediario di suoni è l'aria, di odori non ha nome; vi è invero per aria e acqua un attributo comune, e il rapporto che intercorre tra diafano e colore intercorre

¹¹ Per la teoria della vista in Democrito, cfr. Theoph., *De sensu* 50 (Vors. 68 A 135).

uguale tra l'attributo insito in questi due elementi, e l'oggetto che ha odore. Sembra infatti che anche gli ani- 35
 mali acquatici posseggano sensazione di odore. Ma 419 b
 l'uomo e quanti esseri terrestri respirano, non possono percepire odore se non respirando. Ma anche la causa relativa a ciò sarà illustrata più innanzi.

VIII

Ora, in primo luogo, definiamo suono e udito. Il 5
 suono include, in duplice significato, il suono in atto e il suono in potenza. Noi diciamo che alcuni oggetti — come spugna, lana — non hanno suono, ed altri invece — come un oggetto di bronzo e ogni corpo duro e liscio — lo hanno, in quanto possono risuonare, vale a dire immettere nello spazio, che si estende tra l'oggetto e l'organo uditivo, un suono in atto. Il suono in atto nasce sempre dalla relazione di un ente con un ente in 10
 uno spazio, infatti la sua causa generatrice è un urto. È quindi impossibile che si generi suono da un solo ente: e invero l'ente che emette le percussioni e l'ente che le riceve sono distinti, sì che ciò che risuona, risuona in rapporto ad altro; ma non si verifica urto senza traslazione. Come dicemmo, il suono non è urto di enti casuali. Infatti non produce nessun suono una lana per- 15
 cossa, mentre lo producono un oggetto di bronzo e ogni corpo liscio e cavo; l'oggetto di bronzo perché è liscio, i corpi cavi perché generano, per la ripercussione, molti urti susseguenti al primo, non potendo uscire l'aria che nell'interno è stata messa in movimento. Inoltre si per-

cepisce suono in aria e anche in acqua, ma più debolmente. Elemento fondamentale per il suono non è né l'aria né l'acqua; ma è necessario nasca un urto di corpi solidi, sia fra loro che con l'aria. E questo avviene quando l'aria colpita resiste e non si disperde. Perciò risuona quando è colpita con velocità e veemenza. Il movimento del corpo che percuote, deve infatti prevenire la dispersione dell'aria, come se uno colpisse un cumulo o un nugolo di sabbia che si muove velocemente. Un'eco nasce quando l'aria esterna viene nuovamente respinta, come una palla, da quella che all'interno si è trasformata in una unità compatta a causa della cavità che la limita e le impedisce di disperdersi. Sembra che un'eco nasca sempre, ma indistinta, poiché accade invero per il suono ciò che accade per la luce; e infatti la luce viene sempre riflessa (altrimenti non sorgerebbe ovunque luce, ma vi sarebbe, al di là della zona illuminata dal sole, tenebra), ma non sempre viene riflessa così come da acqua o da un oggetto di bronzo o da un altro corpo levigato, in modo da produrre un'ombra, per la quale noi definiamo la luce. Il vuoto è giustamente ritenuto elemento fondamentale della percezione sonora. Infatti l'aria sembra sia vuoto, ed è essa che, unità continua in movimento, determina l'atto uditivo. Ma per la sua tendenza a disperdersi non risuona, a meno che il corpo colpito non sia liscio. Allora essa diviene una unità compatta anche in virtù della superficie, perché una è la superficie del corpo liscio.

A produrre suoni è dunque la causa motrice di una compatta unità d'aria che si estende continua fino ad un organo uditivo. Organo uditivo ed aria sono natu-

ralmente connessi, e poiché l'organo uditivo è nell'aria, al moto dell'aria esterna risponde il moto dell'aria interna. Quindi non con tutto il corpo l'animale ode, né in tutto il corpo penetra l'aria, poiché la parte sonora¹² che si metterà in moto, non trattiene aria in tutte le altre parti. L'aria, in se stessa, è asonica per la sua tendenza a disperdersi; ma quando è impedita la dispersione, il suo moto è suono. L'aria è stata rinchiusa nelle orecchie perché resti immobile e quindi percepisca esattamente tutte le differenze del moto. Perciò noi udiamo anche in acqua, perché essa non penetra nell'aria, che è per natura congiunta all'orecchio e neppure nell'orecchio stesso a causa delle spirali. Se questo accade, non si ode; e non si ode se il timpano è malato, come non si vede [se è malata] la membrana che riveste la pupilla. Ma anche il continuo risuonar dell'orecchio — alla guisa del corno — ci rivela se udiamo o no; infatti l'aria racchiusa nelle orecchie si muove sempre di un moto suo particolare. Il suono, invece, è estraneo e non proprio all'orecchio. E si vuol dire quindi che noi udiamo per mezzo di ciò che è vuoto e risuona, appunto perché udiamo per mezzo dell'organo che racchiude la limitata massa di aria. Ma risuona l'ente colpito o l'ente che colpisce? Forse anche l'uno e l'altro, in modo diverso; il suono, invero, è movimento del corpo che può venir mosso, alla stessa guisa degli oggetti che rimbalzano dalle superfici levigate sotto l'azione di un urto. Come si è detto, non ogni oggetto colpito o colpevole risuona — non risuona ad esempio un ago che colpisce un ago — ma l'ente colpito

¹² l. 8: ἔμψοφον Torst.

deve essere liscio, sì che la massa d'aria rimbalzi e vibri. Le differenze dei corpi sonori si rivelano nel suono in atto. Infatti, come senza luce non si percepiscono i colori, così senza suono non si percepiscono il tono acuto e il grave. Usiamo il termine di questi toni per
 30 metafora dai tangibili: l'acuto, infatti, in poco tempo imprime al senso un movimento di lunga durata, il grave invece in molto tempo un movimento di breve durata¹³. Non che l'acuto sia veloce, il grave lento; ma la qualità del movimento è rispettivamente determinata
 420 b per l'uno dalla velocità, per l'altro dalla lentezza. Sembra inoltre vi sia analogia tra l'acuto e il grave dei suoni e l'acuto e l'ottuso relativi al tatto. Per così dire, invero, l'acuto punge, l'ottuso sospinge, perché il movimento si svolge nell'uno in poco tempo, nell'altro in molto tempo e conseguentemente l'uno è veloce, l'altro lento.

6 Questa, dunque, la nostra determinazione di suono. La voce è un particolare suono proprio dell'essere animato. Invero nessuno degli esseri inanimati ha voce; ma si dice che ne è dotato solo per analogia; ad esempio flauto e lira e ogni altro strumento inanimato hanno una gamma e una melodia e un linguaggio musicali. Ora, sembra che anche la voce posseda questi attributi. Molti animali non hanno voce, ad esempio i privi
 10 di sangue e, tra i sanguinei, i pesci. E questo è logico, se appunto il suono è un determinato movimento d'aria. Ma i pesci che — si dice — hanno voce, come quelli che vivono nell'Acheloo, emettono suoni tramite le branchie o un altro organo simile. Voce è suono di animale, ar-

¹³ Cfr. Plat., *Tim.* 67 b-c.

ticolato da una parte del corpo non qualsiasi. Ma poiché ogni corpo risuona quando un ente colpisce un altro
 15 ente in un determinato spazio — e questo è aria —, logicamente avranno voce tutti gli esseri che immettono l'aria. La natura, infatti, si serve dell'aria già inspirata per due funzioni; come appunto si serve della lingua sia per il gusto che per il linguaggio — e, di queste due funzioni, il gusto è necessario (e quindi appartiene a
 20 più), l'elocuzione, invece, esiste al fine del benessere —, così pure si serve del respiro sia per il calore interno, in quanto è necessario (e la causa sarà esposta altrove), sia per la voce, affinché sia possibile il benessere. Organo della respirazione è la laringe; e l'organo in funzione del quale, a sua volta, questa parte esiste, è il
 25 polmone: in esso, infatti, gli animali terrestri racchiudono — rispetto agli altri — il massimo calore. Inoltre la regione circostante il cuore, per prima richiede la respirazione. È necessario quindi che l'aria penetri nell'interno di chi respira. Sì che l'urto dell'aria aspirata dall'anima che risiede in queste parti, contro la così detta arteria, è voce. Invero non ogni suono di animale è voce, come appunto dicemmo, (poiché si può emettere
 30 suono anche con la lingua e tossendo), ma l'ente che colpisce deve essere animato e deve accompagnare la azione con una certa fantasia: la voce, infatti, è un suono che ha significato, e non si produce come la tosse, per l'aria che viene inspirata, ma perché a causa di
 421 a quest'aria quella che è nell'interno dell'arteria urta contro l'arteria stessa. L'attesta il fatto che non è possibile formulare voce aspirando ed espirando, ma solo trattendo il respiro, poiché chi trattiene il respiro cagiona

in tal modo movimento. È chiaro, allora, perché i pesci
 5 sono afoni: perché non hanno laringe. Essi non pos-
 seggono questa parte del corpo, dal momento che non
 immettono l'aria e non respirano. Quale sia pertanto
 la causa, è un'altra questione.

IX

Meno facile, rispetto ai sensibili ora esaminati, è
 dare una definizione di odore e di odorato. Quale sia
 l'essenza dell'odore non risulta, infatti, così evidente
 10 come per il suono e per il colore. E ciò perché noi pos-
 sediamo questo senso in grado non acuto, ma inferiore
 a molti animali. L'uomo, infatti, ha un debole odorato e
 non percepisce nessun ente odorabile che non sia spia-
 cevole o piacevole, appunto in quanto l'organo senso-
 riale non è acuto. E, logicamente, alla stessa maniera
 percepiscono i colori gli esseri affetti da scleroftalmia,
 15 per i quali le varietà cromatiche non sono evidenti, se
 non per ciò che di terribile o di non terribile compor-
 tano. E alla stessa maniera il genere umano percepisce
 gli odori. Sembra infatti che l'odorato sia in analogia
 con il gusto e parimenti le specie dei sapori con quelle
 degli odori; tuttavia noi abbiamo più sottile il gusto
 perché è un determinato genere di tatto e questo costi-
 20 tuisce il senso più acuto che l'uomo possenga; infatti
 mentre negli altri sensi egli è inferiore a molti animali,
 riguardo al tatto ha sensibilità assai più fine degli altri.
 Perciò è anche l'animale più intelligente. Lo prova il
 fatto che, nell'ambito stesso del genere umano, si è na-

turalmente ben dotati o no, in rapporto a questo organo
 sensoriale ed a nessun altro; infatti gli uomini di carne 25
 dura non hanno per natura facoltà intellettuale, mentre
 quelli di carne tenera ne sono felicemente provvisti.
 Come il sapore, così anche gli odori presentano il dolce
 e l'amaro. Tuttavia alcuni enti hanno l'odore e il sapore
 analoghi — intendo cioè dolce odore e dolce sapore —,
 altri, invece, contrari. E vi sono similmente odori acuti 30
 e aspri e sottili e forti. Ma gli odori, come dicemmo,
 non essendo affatto manifesti come i sapori, hanno
 preso da questi le denominazioni, grazie all'identità dei 421 b
 loro soggetti: l'odore dolce emana dal croco e dal miele,
 l'odore acre dal timo e da sostanze simili. E così avviene
 per le altre qualità. Ma come l'udito — e ogni singolo
 senso — è proprio dell'udibile e dell'inudibile, la vista 5
 del visibile e dell'invisibile, anche l'odorato è proprio
 dell'odorabile e dell'inodorabile. L'inodorabile è ciò che
 non può avere odore affatto o può averne poco o lieve-
 mente. Per l'insipido il discorso è analogo.

Anche l'odorato funziona tramite l'ente interme- 10
 diario, quale aria od acqua, e infatti gli animali acqua-
 tici sembrano percepire odore, ed egualmente gli esseri
 che hanno e non hanno sangue, e così i volatili: alcuni
 di essi da lontano vanno incontro al cibo, sospinti dal-
 l'odore. Si presenta quindi la questione se tutti gli es-
 serti percepiscono odore nello stesso modo; ora, l'uomo
 avverte l'odore immettendo il respiro, e se non lo im-
 mette ma lo emette e lo trattiene, non sente odore, né 15
 da lontano né da vicino, neppure se l'oggetto sia even-
 tualmente posto sulla parte interna del naso; che l'og-
 getto posto sullo stesso organo sensoriale non sia per-

cepibile, è comune in tutti gli esseri; ma che non si verifichi sensazione senza aspirazione, è particolare proprio degli uomini; ciò è evidente per chi lo sperimenti.

20 Di conseguenza gli esseri privi di sangue, non aspirando, dovrebbero avere un altro senso oltre quelli menzionati. Ma è impossibile, se appunto la percezione riguarda l'odore, perché il senso dell'odorabile, sia cattivo sia buono, è l'odorato. Si osserva inoltre che questi esseri periscono sotto l'azione degli stessi forti odori da cui ri-

25 mane colpito l'uomo — dell'odore ad esempio di bitume, di zolfo e delle altre simili sostanze. Necessariamente, dunque, essi percepiscono odore, non però aspirando. Si ritiene che negli uomini questo organo sensitivo sia diverso rispetto a quello degli altri animali, come gli occhi rispetto a quelli degli esseri affetti da scleroftalmia; infatti gli uomini hanno a riparo e quasi a involu-

30 cro le palpebre: se uno non le muove e non le solleva, non vede; gli animali affetti da scleroftalmia, invece, non presentano nulla di simile, ma vedono direttamente ciò che avviene nel diafano. Così dunque anche l'organo

422 a dell'olfatto in alcuni esseri è scoperto — come l'occhio —, in altri invece che immettono l'aria, presenta un involucro che nell'aspirazione si scopre per la dilatazione delle piccole vene e dei pori. Quindi gli animali che aspirano non percepiscono odore se immersi nel

5 liquido, perché è condizione necessaria sentire odore aspirando, ed è impossibile far questo nel liquido. L'odore è sensazione del secco, come il sapore dell'umido; dunque l'organo olfattivo è in potenza tale [secco].

X

Il sapido è un ente tangibile, e non può essere percepito attraverso un corpo estraneo interposto, appunto 10 per la ragione che neppure il tatto lo richiede. E il corpo in cui è contenuto il sapore — cioè il sapido — è immerso in un liquido che funge da materia: questo è tangibile. Quindi anche se ci trovassimo in acqua, noi percepiremmo il dolce che fosse stato introdotto, ma la percezione non si determinerebbe per l'intermediario, ma per la mescolanza del dolce con il liquido, come avviene con la bevanda. Il colore, invece, non è percepito 15 così, per la sua mescolanza, né per le sue emanazioni. Non vi è dunque nessun ente che operi da intermediario: come un colore è il visibile, così il sapido per il sapore. Nulla tuttavia genera sensazione di sapore senza umidità, ma possiede umidità in atto o in potenza, come il salato che in se stesso è facilmente solubile ed ha potere solvente a contatto della lingua. Inoltre, come 20 anche la vista è il senso sia del visibile che dell'invisibile (l'oscurità infatti è invisibile, ma la vista discerne pure questa) e inoltre del troppo splendente (invisibile infatti anch'esso, ma in modo diverso dall'oscurità), ugualmente anche l'udito è senso sia di suono che di silenzio — di essi l'uno è l'udibile, l'altro il non udibile — e di un forte suono, come appunto la vista è 25 senso della luce abbagliante (come infatti il suono debole non è udibile, non lo è, per un certo aspetto, neppure il suono forte e violento), e si dice invisibile sia l'ente assolutamente invisibile — che risponde in altri campi

all'impossibile —, sia l'ente che pur visibile per natura, non lo è in realtà o lo è lievemente, come ad esempio l'animale senza piedi e il frutto senza nocciolo; così
 30 anche il gusto è senso sia del sapido che del non sapido, e questo è ciò che ha scarso o lieve sapore oppure che ha potere di distruggere il gusto. Suo principio sembra essere il potabile e il non potabile: ambedue sono infatti una specie di gusto; ma l'uno è debole ed ha potere distruttivo sul gusto, l'altro invece è secondo
 422 b natura. Il potabile è comune a tatto e a gusto. Ma poiché il sapido è umido, è necessario che il suo organo sensitivo non sia umido in atto perfetto e nello stesso tempo non sia nell'incapacità di divenire umido. Il gusto patisce, in certo modo, sotto l'azione del sapido, in quanto sapido. È necessario, appunto, che l'organo gustativo divenga umido, in quanto ha capacità di essere inumidito, conservando la sua essenza, ma non sia umido esso
 5 stesso. Lo attesta il fatto che la lingua non percepisce né quando è arida, né quando è troppo umida, perché allora si genera contatto con l'umido preesistente, come avviene quando, gustato prima un sapore forte, se ne gusta un altro, e quando ai malati tutti i sapori paiono
 10 amari, perché percepiscono con la lingua che già abbonda di tale amara umidità. Le specie dei sapori comprendono, come per i colori: i semplici e i loro contrari — il dolce e l'amaro —, i derivati — dall'uno l'untuoso, dall'altro il salato —, e i loro intermedi — il piccante e l'aspro e acido e acuto; si ritiene invero che vi siano
 15 all'incirca queste varietà di sapori. La facoltà gustativa è, quindi, tale in potenza, sapido è l'ente che la fa passare in atto perfetto.

XI

Per il tangibile e il tatto vi è un medesimo discorso. Se infatti il tatto non è uno, ma più sensi, necessariamente anche i suoi sensibili sono più. Si pone così la questione se il tatto è uno o più sensi e quale è l'organo
 20 proprio della facoltà tattile, se la carne — e la sostanza rispondente negli altri esseri — oppure no, essendo piuttosto questa l'ente intermedio, e un'altra parte interna del corpo, invece, il principale organo sensoriale. Sembra appunto che ogni sensazione sia relativa a una sola coppia di contrari — come vista è percezione di bianco
 e nero, udito di acuto e grave e gusto di amaro e dolce —, 25 e il tatto includa invece molte coppie: caldo freddo, secco umido, duro morbido, e così via. Una soluzione, invero, a codesta questione sembra offerta dal fatto che anche per le altre sensazioni vi sono più opposti; il suono, ad esempio, non include solo voce alta e bassa, 30 ma anche ampia e sommessa, soave e aspra ed altre simili¹⁴. E anche nel campo del colore vi sono ulteriori analoghe varietà. Ma non è manifesto che cosa sia per il tatto l'unità sostrato, quale è il suono per l'udito.

La simultaneità della percezione e del contatto non
 423 a sembra affatto indicare se l'organo sensoriale sia interno oppure no, coincidendo con la stessa carne. Ora, infatti, qualora preparata una specie di membrana, la si distenda tutt'attorno alla carne, si avverte la sensazione come nel contatto diretto, eppure è evidente che

¹⁴ Cfr. Plat., *Tim.* 67 b-c.

6 l'organo sensoriale non è in questa membrana; se questa poi divenisse naturalmente connessa alla carne, la percezione si trasmetterebbe ancora più veloce. Tale parte del corpo sembra fungere, quindi, così come l'aria che avesse aderito tutt'attorno a noi, poiché crederemmo di percepire con un solo mezzo sia suono che colore e
 10 odore, e riterremmo vista udito suono un solo senso. Ma appunto perché l'ente attraverso cui si generano i movimenti è staccato da noi, è chiaro che i suddetti organi sensoriali sono distinti. È ancora oscuro però, per il tatto, questo punto: il corpo animato non può essere costituito di aria e di acqua, dovendo essere un solido. Resta che sia
 15 un misto di questi elementi e di terra, come vuol essere la carne e la sostanza analoga; necessariamente, quindi, anche l'ente intermediario della facoltà tattile, attraverso cui si determina la pluralità delle sensazioni, è il corpo che a noi aderisce. Che si tratti di una pluralità di sensazioni lo dimostra il tatto inerente alla lingua, la quale, in virtù della sua stessa parte, percepisce non solo sapore, ma tutti quanti i tangibili. Supponendo che anche la restante carne percepisce il sapore, si crederrebbe che il gusto e il tatto costituissero un medesimo
 20 ed unico senso; ora, invece, sono due in quanto non invertibili.

Se ogni corpo ha profondità, vale a dire la terza dimensione, due corpi, tra i quali è interposto un altro
 25 corpo, non possono essere in contatto reciproco; senza corpo non esiste né l'umido né il bagnato, i quali, invece, devono essere acqua oppure contenere acqua; i corpi, in reciproco contatto nell'acqua, qualora le superfici non siano asciutte, hanno necessariamente interposta acqua, da cui appunto sono ricoperte le estre-

mità; e se questo è vero, è impossibile che un corpo sia in contatto con un altro in acqua, e così pure in aria (l'aria infatti è, per i corpi situati in essa, ciò che
 30 l'acqua è per i corpi immersi nell'acqua; ma noi non l'avvertiamo, come pure gli esseri acquatici non avvertono se un corpo umido tocca un corpo umido); allora
 35 si potrebbe avanzare la questione se, dunque, la percezione si determina analogamente per tutti oppure varia dall'uno all'altro, così come attualmente si ritiene che il gusto e il tatto si effettuino con il contatto, e gli altri a distanza. Il che invece non è, poiché, all'incontro, noi percepiamo sia il duro che il morbido tramite altri enti,
 40 alla stessa guisa che il sonoro e il visibile e l'odorabile: ma questi da lontano, gli altri da vicino. E noi non ce ne accorgiamo perché appunto percepiamo tutti i sensibili tramite l'intermediario, che però, nel caso dei più prossimi, ci sfugge. E invero, come già prima dicemmo, anche se percepiamo tutti i tangibili attraverso una membrana la cui interposizione rimanga nascosta, ci
 45 accadrebbe il medesimo fenomeno che avviene ancora nell'aria e nell'acqua: crediamo infatti di toccare i sensibili senza che alcun ente sia interposto. Ma il tangibile si differenzia dai visibili e dai sonori, perché noi percepiamo questi per l'azione che l'intermediario esercita in certo modo su di noi, i tangibili invece per
 50 l'azione che è non generata dall'intermediario ma è simultanea a quella dell'intermediario; come si vede in chi fu colpito attraverso uno scudo; infatti non lo percosse lo scudo colpito, ma accadde che entrambi furono colpiti simultaneamente. In conclusione, sembra che la carne e la lingua siano, rispetto all'organo sensoriale, ciò stesso che l'aria e l'acqua singolarmente

20 sono rispetto alla vista e all'udito e all'odorato. E se lo stesso organo sensoriale venisse in contatto, né qui né là potrebbe nascere sensazione, come nel caso in cui fosse posto un corpo bianco sulla superficie dell'occhio. Dove pure si vede che la facoltà sensitiva del tatto è interna. Avverrebbe così come ¹⁵ anche è per gli altri sensi; infatti non si ha percezione degli enti posti sul-

25 l'organo sensoriale, mentre si ha di quelli posti sulla carne; sì che l'intermediario del tatto è la carne.

Tangibili sono, dunque, le differenze del corpo in quanto corpo: dico differenze le qualità distintive degli elementi — caldo freddo, secco umido —, intorno a cui abbiamo parlato precedentemente nelle pagine sugli

30 elementi ¹⁶. Il loro organo sensoriale, rispondente alla facoltà tattile, e nel quale risiede originariamente il senso chiamato tatto, è la parte che è tale in potenza:

424 a infatti il percepire è un patire. L'agente quindi rende simile a sé, in atto, quell'ente che è tale in potenza. Per cui non percepiamo l'ente che è caldo e freddo o duro e morbido nella stessa nostra misura, ma percepiamo gli enti che eccedono in queste qualità, in quanto il senso

5 è come una medietà del disaccordo nei sensibili e per questo giudica i sensibili. Infatti il medio ha facoltà discriminatrice, perché diviene, rispetto a ciascuno degli estremi, uno di essi. E come ciò che sta per percepire bianco e nero, non deve essere in atto né l'uno né l'altro, ma deve essere in potenza ambedue (e così pure per gli altri sensi), anche per il tatto non deve essere in atto

10 né caldo né freddo. Inoltre, come la vista è relativa,

¹⁵ I. 24: *δοκω* SVUX.

¹⁶ *De Gen. et Corrupt.* II 2-3.

sotto un certo aspetto, sia a visibile che ad invisibile — e analogamente gli altri sensi ai propri opposti —, così anche il tatto è senso del tangibile e del non tangibile. Non tangibile è l'ente che presenta una differenza del tutto piccola dai tangibili, come avviene per l'aria, e il tangibile in eccesso, come gli enti distruttori. 15 Si è parlato, dunque, in breve, di ogni singolo senso.

XII

In generale, per ogni percezione, bisogna tener presente che il senso è il ricettacolo delle forme sensibili senza la materia, come la cera riceve l'impronta del-

20 l'anello senza il ferro e l'oro, accoglie cioè l'impronta aurea o ferrea, ma non in quanto oro o ferro. Analogamente il senso patisce sotto l'azione di ciascun ente che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto è considerato ognuno di questi enti, ma in quanto esso è tale, e in

25 virtù della forma. L'organo sensoriale primo è quello in cui risiede la facoltà siffatta, e con essa quindi si immedesima, ma l'essenza è diversa; infatti il senziente sarebbe una grandezza, mentre né l'essenza di una facoltà sensitiva né il senso sono una grandezza, ma sono una forma e potenza del senziente. Da questi ragionamenti risulta chiaro anche, sia perché talvolta gli eccessi dei sensibili distruggono gli organi sensoriali — quando infatti il movimento dell'organo è troppo

30 forte, la forma (che, si disse, è il senso) si dissolve, così come l'armonia e il tono quando le corde sono percosse con veemenza —, sia perché le piante non percepiscono, pur essendo dotate di una parte psichica e patendo, in

certo modo, l'azione degli stessi oggetti tangibili: e infatti si raffreddano e si riscaldano; ne è causa appunto
 424 b la mancanza di una medietà e di un principio tale che riceva le forme dei sensibili, e la presenza, invece, della materia nel patire. Ma si potrebbe avvanzar la questione se l'ente che non ha capacità di percepire odore, potrebbe, in certo modo, patire sotto l'azione dell'odore, o l'ente che non ha capacità di vedere, sotto l'azione
 5 del colore, e egualmente anche per gli altri sensibili. Ma se l'odorabile è odore, e se produce un effetto, l'odore produce l'odorato. Nessuno degli enti, quindi, che non hanno capacità di percepire odore, è tale da patire sotto l'azione di un odore — il medesimo ragionamento vale anche per gli altri sensi; e non è tale neppure uno degli
 10 enti che ha capacità di percepire odore, se non per quanto ciascuno ha facoltà sensitiva. Ma ciò è allo stesso tempo evidente anche così. Infatti non luce e oscurità né suono né odore producono alcun effetto sui corpi; ma lo producono gli enti in cui sono queste qualità, come l'aria che, quando tuona, spacca il tronco. Ma i tangibili e i sapori producono un effetto: altrimenti da parte di che gli esseri inanimati subirebbero affezione e alterazione? Allora, dunque, anche quegli altri sensibili producono effetto, o forse non ogni corpo è
 15 atto a patire l'azione di un odore e di un suono; e i corpi che patiscono sono indefiniti e instabili, come l'aria: essa infatti odora come se in certo modo patisse. Dunque il percepire odore che cosa è oltre un patire? Piuttosto, sentire odore è percepire una sensazione; l'aria, appunto, diviene rapidamente sensibile patendo.

LIBRO III.

I

Che non vi sia altro senso oltre i cinque (intendo
 22 questi: vista, udito, odorato, gusto, tatto), si potrà credere in base a queste considerazioni. Se, infatti, di tutto ciò di cui vi è sensazione tattile abbiamo poi anche perce-
 25 zione, (e invero tutte le qualità del tangibile in quanto tangibile, sono a noi percepibili per il tatto), necessariamente, se a noi manca una sensazione, manca pure un organo sensoriale; e quegli enti dei quali abbiamo perce-
 zione in contatto diretto, sono sensibili per il tatto di cui siamo dotati; quegli enti, invece, che percepiamo tramite
 30 gli intermediari e non in contatto diretto, sono sensibili per i corpi semplici, cito ad esempio aria e acqua ed è così, tanto che ne consegue che, se più sensibili, diversi fra loro nel genere, richiedono un unico inter-
 mediario, l'ente che è provvisto di un organo che ha la qualità di questo intermediario, deve avere facoltà di percepire ambedue i sensibili (come quando l'organo è
 costituito d'aria e l'aria è l'intermediario sia di suono che di colore); se, invece, il medesimo sensibile com-
 425 a porta più intermediari — come un colore, aria e acqua (ambedue diafani) —, anche l'essere provvisto di un organo sensoriale che abbia la qualità di uno solo degli intermediari, percepirà il sensibile che ne comporta

due; d'altra parte, dei corpi semplici, due soli costituiscono organi sensoriali: aria e acqua (la pupilla invero è d'acqua, l'udito d'aria, l'odorato dell'una e dell'altra), mentre il fuoco o non rientra in nessuno od è comune a tutti (non esiste in realtà facoltà percettiva senza calore), e la terra o non rientra in nessuno o è mescolata, in misura particolarmente preponderante, nel tatto; perciò, rimarrebbe che non vi è alcun organo sensoriale se non composto di acqua e di aria: di tali organi dunque sono dotati alcuni animali; tutte le sensazioni, quindi, sono possedute dagli esseri non imperfetti e non mutilati, e invero sembra che anche la talpa abbia occhi sotto la pelle; così, se non esiste un altro corpo semplice, e un'affezione ignorata da tutti i corpi di quaggiù, nessun senso potrebbe mancare.

Ma non può esservi neppure un organo sensoriale proprio dei sensibili comuni, di cui abbiamo percezione accidentalmente ad ogni singola sensazione; tali sono moto, stasi, figura, grandezza, numero, unità, che percepiamo invero tutti per un movimento; per un movimento ad esempio percepiamo una grandezza, e quindi una figura, perché la figura è una determinata grandezza, mentre percepiamo l'ente in riposo per la sua mancanza di moto, il numero per la negazione della continuità e per i sensibili propri, dato che ogni senso percepisce un unico ordine di sensibili. Evidentemente, quindi, per nessuno di questi sensibili comuni — quale il moto — può esservi un senso particolare: avverrà, infatti, per essi ciò che appunto avviene quando percepiamo con la vista il dolce. Questo, perché ci troviamo ad avere un senso per ambedue le qualità, in quanto le scopriamo simultaneamente ogni qual volta coincidano;

e se non coincidono, in nessun altro modo le percepiamo se non accidentalmente, come percepiamo il figlio di Cleone non perché figlio di Cleone, ma perché bianco: a questo bianco è capitato d'esser figlio di Cleone. Abbiamo inoltre, dei sensibili comuni, una sensazione comune, non accidentale, pertanto non loro propria, poiché in nessun'altra guisa li avremmo percepiti se non così come si è detto [vediamo il figlio di Cleone]. I sensi percepiscono accidentalmente i sensibili propri gli uni agli altri, non per ciò che essi stessi sono, ma in quanto costituiscono un unico senso, quando simultanea nasce la sensazione per il medesimo oggetto, così abbiamo percezione di fiele perché amaro e giallo; invero non è certamente proprio d'altro senso l'atto di asserire che le due qualità rispondono ad un unico ente: di qui l'inganno e l'opinione che ogni sostanza, purché gialla, sia fiele. Taluno potrebbe chiedersi, inoltre, per qual fine possediamo più sensi invece di uno solo. Forse perché meno sfuggano i sensibili derivati e comuni, quali moto e grandezza e numero: infatti se la sola vista esistesse, e fosse relativa a bianco, essi sfuggirebbero ed apparirebbero tutti identici, dal momento che colore e grandezza sono tra loro concomitanti. Ora, però, i sensibili comuni, essendo presenti anche in un altro sensibile, mostrano chiaramente che essi sono singolarmente distinti.

II

Poiché noi ci accorgiamo di vedere e di udire, è necessario che tale consapevolezza visiva si determini in virtù della vista, o di un altro senso. Questi, però, sarà

nello stesso tempo relativo e alla vista e al colore, suo
 15 oggetto; quindi, o vi saranno due sensi per il medesimo
 sensibile, oppure la vista sarà senso di se stesso. E inol-
 tre, se anche il senso della vista è un altro, o si pro-
 cede all'infinito, oppure un senso di tale infinita pro-
 gressione sarà senso di se stesso. Meglio allora attri-
 buire questo al primo senso. Ma vi è una difficoltà: se
 l'atto di percepire con la vista è vedere e si vede o un
 colore o l'oggetto che ha colore, se uno vedrà l'ente che
 20 vede, l'ente che primo vede avrà colore. È certamente
 chiaro che « il percepire con la vista » non ha un'unica
 accezione: infatti anche quando non vediamo, discer-
 niamo con la vista sia l'oscurità che la luce, se pure
 non alla stessa maniera. Inoltre, anche l'ente che vede
 è in certo modo colorato; ogni organo sensoriale in-
 fatti è ricettacolo del sensibile senza la materia. Quindi,
 25 anche quando i sensibili si sono già allontanati, per-
 mangono le sensazioni e le immagini negli organi.

L'atto del sensibile e del senso è uno e medesimo, non
 invece la loro essenza. Cito ad esempio il suono in atto
 e l'udito in atto: infatti chi ha udito può non udire e
 ciò che possiede suono non sempre risuona. Ma quando
 30 chi può udire è in atto e ciò che può risuonare risuona,
 allora udito in atto e suono in atto si effettuano simul-
 426 a taneamente, e si potrebbe dire che l'uno è audizione,
 l'altro risonanza. Se il moto e l'azione e la passione sono
 insiti nell'ente recettivo, necessariamente anche il suono
 e l'udito in atto sono insiti nell'udito in potenza. In-
 5 fatti l'atto dell'agente e del motore nasce entro il pa-
 ziente; per ciò, non è necessario che il motore si muova.
 Dunque l'atto della facoltà sonora è suono o risonanza,

L'atto della facoltà uditiva è udito o audizione; il ter-
 mine « udito » ha quindi duplice significato, come du-
 plice significato ha il termine « suono ». Questo mede-
 simo discorso vale anche per gli altri sensi e sensibili.
 Infatti, come l'azione e l'affezione sono insite nel pa-
 ziente ma non nell'agente, così anche l'atto del sensibile 10
 e l'atto della facoltà sensitiva sono insiti nella facoltà
 sensitiva. Ma, mentre in alcune percezioni essi vengono
 specificamente denominati — come la risonanza e l'au-
 dizione — in altre uno dei due atti non ha nome: l'atto
 della vista, infatti, è detto visione, ma l'atto del colore
 non ha nome; e l'atto della facoltà gustativa si chiama
 degustazione, ma l'atto del sapore è anonimo. Poiché 15
 unico è l'atto del sensibile e della facoltà sensitiva, ma
 diversa la loro essenza, è necessario che udito e suono,
 considerati così in atto, e quindi sapore e gusto — ana-
 logamente ad ogni altro senso e sensibile — periscano
 e sussistano simultanei, il che invece non è necessario
 quando sono designati in potenza; ma i precedenti fi- 20
 siologi non reputarono esattamente questo, credendo
 che senza vista non potessero esistere affatto né bianco
 né nero, e neppure sapore senza gusto. La loro opinione,
 per un aspetto risponde a verità, per un altro no; infatti i
 termini « senso » e « sensibile » vengono usati in duplice
 significato quali in potenza e quali in atto; a questi ul-
 timi s'accorda la loro asserzione, e non agli altri. Ma essi 25
 si servirono in valore assoluto di termini il cui signifi-
 cato non è assoluto.

Se l'armonia è una voce, e la voce e l'udito costi-
 tuiscono una specie di unità, e¹ l'armonia è propor-

¹ I. 28: καὶ ἕσται ... αὐτό Torst.

zione, anche l'udito è necessariamente una proporzione.
 30 E per questo allora ogni eccesso, sia l'acuto sia il grave, rovina l'udito; e analogamente anche nei sapori l'eccesso guasta il gusto, e nei colori il troppo splendente
 426 b e il troppo tenebroso altera la vista e nell'odorato causano danno gli odori forti, dolci o acri, in quanto il senso è una proporzione. Le qualità sono dunque piacevoli quando, pure e senza mescolanze, siano ridotte
 5 alla giusta proporzione; così l'acuto o il dolce o il salato, che divengono allora graditi. Ma, in generale, risponde ad armonia più il sensibile composto che il semplicemente acuto o grave e — relativamente al tatto — riscaldabile o raffreddabile. Il senso è la proporzione: le qualità sensibili che eccedono recano dolore o rovina.

Ogni senso, dunque, è senso dell'oggetto suo sensibile ed è insito nell'organo sensoriale in quanto tale: e giudica le varietà dell'oggetto sensibile — ad esempio una
 10 vista distingue bianco e nero; un sapore, dolce e amaro —. E analogamente per gli altri sensi. Ma poiché noi giudichiamo anche in reciproco rapporto e il bianco e il dolce e ogni singolo sensibile, in virtù di che percepiamo anche la loro differenza? Di un senso, certamente,
 15 dato che si tratta di sensibili. In tal modo è pure evidente che la carne non è l'estremo sensorio, perché ciò che opera il giudizio dovrebbe giudicare per contatto diretto. Né poi è possibile ad enti separati giudicare che il dolce è di genere diverso dal bianco, ma è necessario che ambedue questi sensibili siano manifesti ad un
 20 unico ente. Così [ammessa l'altra possibilità] la reciproca differenza dei sensibili risulterebbe evidente anche se io percepissi l'uno e tu l'altro. Invece l'ente unico

deve affermare che sono diversi, perché diverso è il dolce dal bianco. L'afferma appunto il medesimo ente. Quindi, come afferma, così pure pensa e percepisce. È chiaro dunque che non è dato ad enti separati giudicare le qualità separate; e che neppure sia dato giudicare in tempi separati, risulta da quanto segue. Infatti, come è il medesimo ente ad affermare che diversi
 25 sono il bene e il male, così è pure nel medesimo tempo che esso afferma che l'uno e l'altro sono diversi, tempo non accidentale, quale intendo se asserisco ora che sono diversi senza peraltro asserire che sono diversi ora. L'ente che giudica, invece, afferma nel modo seguente: asserisce ora e asserisce che sono diversi ora, appunto simultaneamente. Quindi è un ente inseparabile che opera in un tempo inseparabile. Ma invero è impossibile che il medesimo ente, in quanto agente inseparabile in
 30 un tempo inseparabile, si muova simultaneamente dei moti contrari. Infatti se il sensibile è dolce, muove il senso o la mente in questo modo, se è amaro in modo
 427 a contrario, se è bianco in modo ancora diverso. Forse dunque l'ente che opera il giudizio è insieme indivisibile e inseparabile come numero, ma separato come essenza? Per così dire, appunto, da un lato percepisce i sensibili divisi perché è divisibile, dall'altro in quanto è indivisibile: infatti nell'essenza è divisibile, come
 5 luogo e numero è indivisibile. Oppure ciò non è possibile? Invero l'ente uno e indivisibile è i contrari in potenza, e non nella essenza; ma nell'attualizzarsi esso è divisibile, e non può essere simultaneamente bianco e nero e nemmeno quindi patire le relative forme, stabilito che in tale affezione consistono la

10 sensazione e l'intellezione. Ma esso è come ciò che alcuni chiamano punto, il quale, proprio in quanto uno e due, è anche divisibile. Dunque, in quanto indivisibile, ciò che opera il giudizio è in se stesso uno e simultaneo nel tempo; in quanto divisibile non è uno, perché usa due volte lo stesso segno nello stesso tempo; così, in quanto considera il limite come due, giudica due oggetti che sono separati per esso stesso che è, per un aspetto, separato; in quanto invece considera il limite come uno², giudica un solo oggetto e in uno stesso
15 tempo. Questa sia dunque la chiarificazione intorno al principio per il quale noi diciamo che l'animale ha facoltà sensitiva.

III

Poiché l'anima viene principalmente definita in base a due caratteri distinti, il moto locale e l'atto intellettuale e discriminante e percettivo, si crede che anche il
20 pensare — teorico e pratico — sia un percepire (in ambedue questi atti, infatti, l'anima giudica e conosce qualcuno degli enti reali), e i primi filosofi, invero, asserirono che il comprendere e il percepire si identificano, come anche Empedocle ha detto: « la saggezza umana infatti s'accresce conformemente a ciò che si presenta »³ e altrove « per questo essi sono indotti a formulare pensieri sempre diversi »⁴; e ad esprimere opinione uguale
25

² I. 14: ἡ δὲ ἐνὶ, ἔν Christ.

³ Vors. 31 B 106.

⁴ Vors. 31 B 108.

a queste, tende pure il verso di Omero « tale infatti è l'intelletto »⁵; tutti costoro dunque ritengono che il pensare sia un'azione corporea come il percepire e che il simile percepisce e comprende il simile, come specificammo all'inizio della trattazione: a dire il vero, essi
427 b dovevano contemporaneamente parlare anche dell'inganno in cui si cade, poiché esso è più peculiare agli animali e l'anima vive nell'errore una maggior parte del suo tempo. È necessario, quindi, che o — come taluni asseriscono — tutti i fenomeni siano veri, oppure che il contatto del dissimile costituisca inganno, essendo, questo, contrario alla conoscenza del simile per
5 il simile. Ma si crede che anche l'errore e la scienza relativi ai contrari si identifichino; allora è chiaro che il percepire e il comprendere non sono un medesimo atto. L'uno infatti è proprio di tutti, l'altro di pochi animali. Ma neppure l'atto intellettuale — che include il retto e il non retto, di cui il retto è prudenza e scienza
10 e vera opinione, il non retto i rispettivi contrari —, neppure questo si identifica con l'atto percettivo. Infatti la percezione dei sensibili propri è sempre vera ed è presente in tutti gli animali, l'attività dianoetica, invece, può svolgersi anche erroneamente e non è presente in nessun essere che non abbia anche ragione; la fantasia, invero, è distinta da sensazione e riflessione, tut-
15 tavia⁶ essa non nasce senza sensazione e senza di lei non vi è nozione. Evidentemente, quindi, la fantasia non è la stessa intellezione e nozione perché la condi-

⁵ *Odyss.* Σ 136.

⁶ I. 15: δὲ Susemihl.

zione cui risponde dipende da noi, dalla nostra volontà (è possibile foggare un'immagine dinnanzi agli occhi a guisa di coloro che si pongono e creano immagini nella sede della memoria); opinare, invece, non dipende da noi: inevitabilmente infatti diciamo il falso o il vero. Inoltre, appena crediamo un oggetto terribile o spaventoso, ne subiamo subito l'effetto, e analogamente anche se è confortevole. Nel campo della fantasia noi reagiamo, poi, come se vedessimo le immagini terrificanti o incoraggianti in un dipinto. Esistono poi varietà nell'ambito stesso della nozione: vale a dire scienza e opinione e prudenza e i relativi contrari; della loro distinzione parleremo in altro luogo.

Circa l'atto intelletivo, poiché si distingue dal percettivo e sembra implicare da un lato la fantasia dall'altro la nozione, definita la fantasia, si dovrà così parlare della nozione. Se la fantasia è il principio per cui, tralasciando ogni significato metaforico, diciamo che un'immagine nasce in noi, essa è una facoltà e proprietà singola di queste immagini, in virtù della quale giudichiamo e asseriamo il vero o il falso. Facoltà tali sono pure sensazione, opinione, scienza, intelletto. Che la fantasia non sia sensazione, risulta da queste considerazioni: una sensazione è certamente potenza o atto—ad esempio vista o visione—, ma un'immagine si manifesta anche quando questi due stati sensitivi sono assenti, ad esempio nel sonno. Inoltre vi è sempre sensazione, ma non sempre fantasia. Se poi fantasia e sensazione si identificassero nell'atto, tutte le bestie potrebbero possedere fantasia, sembra invece di no; ad esempio non possiede fantasia una formica o un'ape o un verme.

Inoltre le sensazioni sono vere sempre, le fantasie nascono per lo più fallaci. Né poi, quando operiamo distintamente nei confronti del sensibile, diciamo che questi ha per noi l'apparenza d'uomo, ma piuttosto quando non lo percepiamo distintamente [allora la sensazione è vera o falsa]. E, come appunto precedentemente dicevamo, appaiono visioni anche ad occhi chiusi. Ma la fantasia non sarà neppure una delle facoltà che asseriscono sempre il vero, quale scienza o intelletto, perché una fantasia è anche fallace. Resta dunque da vedere se è opinione, dato che un'opinione può essere sia vera che falsa. Ma opinione implica fede (non è possibile infatti che chi ha un'opinione non abbia fede in ciò che pensa); ora, fra le bestie, nessuna ha fede, molte invece hanno fantasia. [E ancora: ad ogni opinione corrisponde fede, a fede persuasione, a persuasione ragione: alcune bestie posseggono fantasia, ma non ragione]. È evidente, quindi, che la fantasia non può essere né opinione che s'accompagna a sensazione, né opinione che sorge tramite sensazione, né intima connessione di opinione e sensazione, perché queste asserzioni dimostrano anche che l'opinione non ha altro oggetto se non ciò stesso che è oggetto di sensazione, cioè che fantasia è la connessione della opinione e sensazione del bianco, non dell'opinione del bene e della sensazione del bianco: immaginare è dunque opinare ciò che si percepisce non accidentalmente. Ma sorgono, invero, immagini false di ciò di cui si ha contemporaneamente una nozione vera, ad esempio si immagina il sole della dimensione di un piede, mentre si è creduto sia più grande della terra abitata; risulta allora che o, pur non mutando

l'oggetto, colui che possiede l'opinione vera l'ha rigettata, e non per dimenticanza né per mutato parere, oppure, se possiede ancora tale opinione, essa è insieme, necessariamente, vera e falsa. Ma una opinione diviene falsa quando sfugge un mutamento dell'oggetto. La fantasia quindi non è una singola di queste facoltà [opinione e sensazione] né da loro è costituita.

10 Ma poiché, quando un determinato ente è posto in moto, un altro ancora può venir mosso da lui, e si crede che la fantasia sia un movimento e non nasca senza sensazione, ma sia propria di chi percepisce e relativa all'oggetto della percezione, poiché inoltre un movimento può derivare dalla sensazione in atto e quindi
15 deve essere simile alla sensazione, il movimento stesso non potrà né esistere senza sensazione né appartenere ad esseri privi di senso, e — in virtù sua — molto opera e poco patisce chi lo possiede; infine esso è sia vero che falso. Ciò avviene per i seguenti motivi. La percezione dei sensibili propri è vera, oppure comporta il minimo possibile d'errore. Segue, in secondo luogo, la
20 percezione che questi sensibili sono accidentali: allora è già possibile ingannarsi, dato che non ci si inganna sul fatto che il sensibile è bianco ma ci si inganna nel distinguere se il bianco è questo ente oppure un altro ente. Segue, in terzo luogo, la percezione dei sensibili comuni e derivanti dagli accidentali, cui appartengono i sensibili propri, cito ad esempio moto e grandezza, [concomitanti ai sensibili]; su di essi è già dato, al senso,
25 ingannarsi al massimo. Il movimento generato dalla sensazione in atto varierà conformemente a queste tre diverse percezioni. Il primo è vero quando è presente

la sensazione, gli altri — presente o assente la sensazione — potrebbero essere falsi, e soprattutto qualora il sensibile sia lontano. Se dunque la fantasia non presentasse altre proprietà oltre le menzionate — e questo
30 risponde a quanto fu asserito —, la fantasia sarebbe movimento generato dalla sensazione che è in atto. Poiché la vista è senso per eccellenza, la fantasia ha tratto anche il suo nome dalla luce (τὸ φῶς): senza luce, in effetti, non è concesso vedere. Inoltre, dato che le immagini perdurano e sono simili alle sensazioni, in
35 virtù d'esse molto operano gli animali; alcuni, come le bestie, perché non hanno intelletto, altri, come gli uomini, perché l'intelletto, a volte, si oscura per passione o malattie o sonno. Limitiamo a ciò la ricerca intorno alla fantasia, alla sua essenza e alla sua causa.

IV

Circa la parte dell'anima per la quale essa conosce
10 e comprende — che sia separabile o non sia separabile per estensione ma per concetto —, bisogna considerare quale è la sua specie e come nasce l'atto intellettivo. L'atto intellettivo, se corrisponde all'atto percettivo, potrebbe consistere in un patire sotto l'azione dell'intelligibile, oppure in un altro fenomeno simile. Questa
15 parte dell'anima, quindi, deve essere impassibile, in quanto recettiva della forma e tale quale è essa, in potenza, ma non essa stessa forma; e la relazione tra l'intelletto e gli intellegibili scorrerà uguale a quella tra la facoltà sensitiva e i sensibili. Necessariamente, quin-

di, l'intelletto, poiché tutto pensa, è privo di mescolanza — come dice Anassagora ⁷ — al fine di dominare, vale a dire di conoscere: infatti, il manifestarsi in lui di ciò che gli è estraneo, impedisce ed ostacola, sì che non ha nessun'altra natura se non questa di essere in potenza. Quindi la parte dell'anima chiamata intelletto (dico intelletto ciò per cui l'anima riflette e concepisce), prima di pensare, non è in atto alcuna realtà. Per questo non è neppure logico che sia mescolato al corpo, perché diverrebbe una qualità determinata, o freddo o caldo, o pure avrebbe un organo, come la facoltà sensitiva: ora, non ne ha alcuno. Giusta poi è la teoria di coloro per i quali l'anima è luogo di idee, se non che bisogna riferirsi all'anima non tutt'intera, ma noetica, ed alle idee non in atto perfetto, ma in potenza. Che l'impassibilità della facoltà intellettiva non sia uguale a quella della facoltà sensitiva, lo dimostra l'esame degli organi sensoriali e del senso. Infatti il senso non è più capace di percepire dopo l'azione dell'eccessivo sensibile, per esempio non percepisce più suono dopo l'azione dei grandi suoni, né vede né sente odore dopo l'azione di forti colori e odori. L'intelletto, invece, quando abbia pensato un ente fortemente intellegibile, non pensa meno, ma anzi di più, gli enti meno intellegibili; infatti la facoltà sensitiva non può prescindere dal corpo, l'intelletto invece ne è separato. Qualora poi esso sia divenuto ciascuno dei suoi intellegibili, alla stessa guisa in cui è detto sapiente colui che lo è in atto (ciò accade quando egli, in virtù di se stesso, sia capace di passare all'atto), anche

⁷ Vors. 59 B 12. Cfr. Plat., *Cratyl.* 413 c.

in questa condizione è in certo modo in potenza, se pure non così come prima di avere appreso e trovato; e in questa condizione è capace di pensare se stesso.

Poiché la grandezza e l'essenza della grandezza sono distinte, come lo sono acqua ed essenza di acqua (e così è pure per molti altri enti, ma non per tutti, dato che alcuni presentano identità), l'intelletto giudica anche la carne e l'essenza della carne o con facoltà distinte, o con una facoltà che si comporti diversamente; la carne infatti non esiste senza la materia, ma è come il simo, « questo in questo » [*questa forma in questa materia*]. Dunque l'intelletto giudica con la facoltà sensitiva il caldo e il freddo, di cui la carne è una certa proporzione; e giudica, invece, l'essenza della carne con un'altra facoltà che è appunto separata dalla sensitiva o che sta ad essa come la linea fratta, una volta che sia stata resa diritta, sta a se stessa. Anche relativamente agli enti astratti il retto è come il simo, perché include il continuo; ma la sua quiddità, se l'essenza del retto e il retto sono distinti, è un'altra; poniamo sia dyade. L'intelletto giudica quindi con distinte facoltà o con una facoltà che si comporti diversamente; e in generale, dunque, gli oggetti relativi all'intelletto sono separati così come sono separate le realtà della materia. Ma si avvanzerà la questione come l'intelletto penserà se, secondo l'affermazione di Anassagora, è semplice e impassibile e non ha in comune nulla con null'altro⁸, dato che il pensare è subire una affezione. Infatti, in quanto ambedue posseggono un elemento comune, sem-

⁸ l. 13: κρῖνει ὁ νοῦς L.

⁹ v. p. 86 n. 7.

brano l'uno agire, l'altro patire. Si potrebbe avanzare inoltre la questione se l'intelletto è esso stesso intellegibile. Infatti o l'intelletto apparterrà ad altri intellegibili — posto che esso non sia intellegibile in virtù d'altro e che l'intellegibile sia, come specie, una unità —, oppure esso avrà mescolato un elemento che lo rende intellegibile come gli altri. Del resto, la questione relativa
 30 al patire in virtù di un elemento comune, è già stata precedentemente risolta, perché, prima di pensare, l'intelletto si identifica, in certo modo, con gli stessi intellegibili, in potenza, ma per nulla affatto in atto perfetto.
 480 a Deve accadere allora ciò che accade in una tavoletta in cui nulla è scritto in atto perfetto: e questo appunto si verifica per l'intelletto. [*Circa la seconda questione*] poi esso è intellegibile come gli intellegibili. Infatti per gli oggetti immateriali l'intelletto e l'intellegibile si iden-
 5 tificano, come si identificano la scienza speculativa e il rispondente oggetto speculativo. Ma si dovrà considerare la causa per cui non si pensa sempre. Negli oggetti materiali ogni singolo intellegibile è presente in potenza. Sì che non potrà esservi intelletto in essi (l'intelletto infatti è potenza, senza materia, di tali oggetti), mentre nell'intelletto è l'intellegibile.

V

10 Come, dunque, nell'universa natura vi sono un elemento che è materia ad ogni singolo genere (ed è in potenza tutti gli oggetti che costituiscono il genere), ed un altro elemento che è la causa efficiente in quanto

tutti li produce — in tale modo ha operato l'arte nei confronti della materia —, è necessario che anche nell'anima vi siano questi diversi elementi. E infatti da un lato vi è l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti
 15 gli oggetti, dall'altro l'intelletto che tutti li produce, quasi sia uno stato simile alla luce, poiché, sotto un certo aspetto, anche la luce rende colori in atto i colori che lo sono in potenza. E questo intelletto è separato e impassibile e senza mescolanza, poiché nell'essenza è
 20 atto. Sempre, infatti, l'agente è superiore al paziente e il principio alla materia. La scienza in atto è identica al suo oggetto; la scienza in potenza, nell'individuo, è — rispetto al tempo — anteriore; assolutamente, non è anteriore neppure rispetto al tempo. Ma non è che questo intelletto a volte pensi e a volte non pensi. Separato
 [dal corpo], esso è solo ciò che appunto è, e ciò solo è
 25 immortale ed eterno. Noi non lo ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza di questo non può pensare.

VI

L'intellezione dell'indivisibile, dunque, ha luogo dove non vi è possibilità d'errore. Ma dove sono possibili e il falso e il vero, vi è già una sintesi di concetti tali da costituire una specie d'unità, come appunto Empedocle dice: « là dove le teste di molti nacquero staccate dal collo »¹⁰ e vengono poi riunite dall'amicizia, così anche
 30

¹⁰ Vors. 31 B 57.

questi concetti separati si compongono come l'incom-
 490 b mensurabile e la diagonale e, se si tratta di enti passati
 o futuri, il tempo li riunisce e compone. L'errore infatti
 è contenuto sempre in una sintesi, perché anche se si
 dice che il bianco è il non-bianco, è il non-bianco che si
 è aggiunto in sintesi. Si può anche chiamare ogni sintesi,
 5 divisione. Ma, dunque, il falso o il vero non è solo che
 Cleone è bianco, ma anche che era o sarà bianco. Il
 principio che opera l'unità di ogni composizione è l'in-
 telletto. E poiché il termine « indivisibile » ha duplice
 accezione, o di potenza o di atto, nulla impedisce di
 pensare l'indivisibile quando si pensa la lunghezza (che
 10 è indivisibile in atto) e in un tempo indivisibile: infatti
 il tempo è divisibile e indivisibile, analogamente alla
 lunghezza. Non è, dunque, possibile dire quale metà
 lunghezza si pensa in ogni singola metà di tempo, poiché
 — quando non sia stata operata la divisione — essa non
 esiste se non in potenza. Ma nel momento in cui si
 pensa separatamente ogni singola metà lunghezza, si
 divide simultaneamente anche il tempo, e allora è come
 se si pensassero più lunghezze. Se, invece, si pensa la
 lunghezza come costituita dalle due metà, si pensa anche
 nel tempo come costituito dalle due metà. L'indivisi-
 15 bile non secondo quantità ma nella forma, lo si pensa
 in un tempo indivisibile con un'azione indivisibile del-
 l'anima, ma l'azione e il tempo in cui si pensa sono di-
 visibili accidentalmente, e non nel modo in cui sono
 divisibili ¹¹ ma nel modo in cui sono indivisibili ¹² quelli

¹¹ in potenza.

¹² accidentalmente.

[che sono indivisibili in atto]; esiste anche in questi,
 infatti, un elemento indivisibile, ma certo non separato,
 che opera l'unità del tempo e della lunghezza. E questo
 elemento è ugualmente presente in tutto ciò che è con-
 tinuo, sia tempo sia lunghezza. Il punto poi ed ogni di- 20
 visione, e ciò che in tale modo è indivisibile, si mani-
 festano sotto l'aspetto della privazione. Quanto si asseri-
 sce vale, ugualmente, anche per altri casi, ad esempio
 per la maniera in cui si conosce il male e il nero: essi
 infatti si conoscono — in certo modo — dal contrario.
 Ma l'ente che conosce deve essere in potenza il contrario
 e costituire con esso un'unità. E se una delle cause 25
 [intelligibili] non ha contrario, essa conosce se stessa
 ed è in atto ed è separata. L'asserzione è un giudizio
 relativo a un oggetto, come l'affermazione, ed è in ogni
 caso vera o falsa. L'intelletto, invece, non lo è in ogni
 caso, ma è vero se enuncia l'essenza secondo la quid-
 dità e non è vero se enuncia una qualità relativa a un
 oggetto; ma come il percepire visivo del sensibile pro-
 prio è vero — mentre il percepire se il bianco è un
 uomo o no, non è sempre vero —, così avviene per tutti 30
 gli enti immateriali.

VII

La scienza in atto è identica al suo oggetto, la scienza 491 a
 in potenza, invece, nell'individuo è anteriore rispetto
 al tempo; assolutamente, non lo è neppure rispetto al
 tempo, poiché tutto ciò che diviene nasce da ciò che è
 in atto perfetto. Sembra che il sensibile faccia passare

all'atto la facoltà sensitiva che è in potenza: infatti
 5 essa non subisce né affezione né alterazione. Si tratta,
 quindi, di un altro genere di movimento: e infatti atto
 era il movimento dell'ente imperfetto, mentre l'atto
 in senso assoluto è un altro, quello dell'ente perfetto.
 L'azione percettiva, dunque, è simile alla semplice
 azione dichiarativa e intellettiva: quando l'oggetto è pia-
 cevole o spiacevole, l'anima, ad esempio affermando o ne-
 10 gando, lo persegue o lo rifugge; e il provare piacere e
 dolore è l'agire tramite la facoltà sensitiva quale medietà
 rispetto al bene o al male, in quanto tali. E la ripulsa
 e l'appetito sono in atto la medesima facoltà, e cioè la
 facoltà appetitiva e repulsiva non sono diverse né reci-
 procamente né rispetto alla facoltà sensitiva; l'essenza
 15 però è diversa. Per l'anima dianoetica le immagini sono
 come sensazioni. E quando essa afferma o nega che è
 bene o male, rifugge o persegue. L'anima, quindi, non
 pensa mai senza immagine. Svolgimento simile si ha
 quando l'aria esercita tale modificazione sulla pupilla,
 questa a sua volta su un altro ente — e così pure l'udi-
 to — mentre il termine estremo è uno e costituisce una
 20 sola medietà, benché multipla nell'essenza. In virtù di
 quale principio l'anima distingue in che differiscano
 dolce e caldo, è stato già detto precedentemente, ma è
 bene ripeterlo anche qui. Esso è un'unità, ma alla stessa
 guisa di un limite; ed essendo uno per l'analogia e per
 il numero, possiede queste [qualità: dolce e caldo] nel
 singolo rapporto in cui quelle stanno tra loro: in che dif-
 ferisce, infatti, il problema di sapere come essa giudica
 25 le qualità non omogenee o come giudica le qualità con-
 trarie, ad esempio bianco e nero? Sia dunque: come A,

il bianco, sta a B, il nero, C sta a D¹³: il rapporto si
 ha, allora, anche alternando¹⁴. Qualora poi C D ap-
 partengano ad un unico soggetto, essi costituiranno
 — come A B — una medesima unità numerica ma non
 una medesima essenza, e analogamente quelle¹⁵ [altre
 coppie: AC e BD]. Identico può essere il ragionamento 431 b
 qualora A sia il dolce, B il bianco.

La facoltà noetica, dunque, pensa le forme nelle
 immagini; e, come nelle sensazioni le è stato determi-
 nato ciò che deve perseguire e rifuggire, quando essa si
 svolga sulle immagini, anche al di là della sensazione, le
 viene determinato il moto: ad esempio percependo che la
 5 torcia è di fuoco, conosce per il senso comune, vedendola
 muoversi, che è del nemico. Talvolta invece per mezzo
 delle immagini o dei concetti che sono nell'anima, si
 calcola e si delibera il futuro, rispetto al presente, come
 se si vedesse; e qualora si asserisca che là è il piacevole
 o lo spiacevole, allora lo si fugge o lo si persegue come 10
 avviene generalmente in ogni azione. E ciò che non ri-
 chiede azione, come il vero e il falso, appartiene allo
 stesso genere del bene e del male¹⁶, con la differenza,
 però, che l'uno esiste assolutamente, gli altri in rela-
 zione a un determinato soggetto. L'intelletto pensa gli
 enti così detti astratti, come nel caso del simo, cioè in
 quanto simo non separatamente, ma in quanto incavato,
 se lo si pensasse in atto lo si penserebbe senza la carne 15

¹³ Il dolce sta all'amaro.

¹⁴ A:C = B:D (Il bianco sta al dolce come il nero sta all'amaro).

¹⁵ I. 29: κακείνο. Torst.

¹⁶ I. 11: καὶ τῷ κακῷ LUX.

in cui l'incavato è realizzato. Così quando l'intelletto pensa quei dati astratti, pensa come separati gli enti matematici che non sono separati. In conclusione l'intelletto in atto si identifica con i suoi oggetti. In seguito si dovrà appunto considerare se è possibile, o no, che esso, senza essere separato da grandezza, pensi un ente separato.

VIII

20 Ed ora, avendo riassunto ciò che è stato detto intorno all'anima, ripetiamo che l'anima è, in certo modo, gli enti stessi. Tutti gli enti, infatti, sono o sensibili o intellegibili, e la scienza si identifica, per un aspetto, con gli oggetti scientifici, e la sensazione con i sensibili; ma bisogna ricercare in che modo questo avvenga. La
 25 scienza e la sensazione si suddividono, dunque, in rispondenza agli oggetti: sono in potenza per gli oggetti in potenza e in atto perfetto per gli oggetti in atto perfetto. Le facoltà dell'anima relative alla sensazione e alla scienza, sono in potenza i loro stessi oggetti: il sensibile e lo scientificamente percepibile. Essi si immedesimeranno di necessità, o con essi o con le forme. Con essi non è possibile, perché non la pietra è nell'ani-
 432 a ma, ma la sua forma; l'anima quindi è come la mano: e infatti la mano è strumento di strumenti, e l'intelletto è forma di forme e il senso è forma di sensibili. Ma poiché, a quanto sembra, non vi è nessun reale che esi-
 5 sta separato al di là delle grandezze sensibili, gli intellegibili e gli enti chiamati astratti e tutte le proprietà

ed affezioni dei sensibili sono nelle forme dei sensibili. E per questo, chi non percepisce sensazioni, non potrebbe né apprendere né comprendere nulla: infatti qualora si svolga attività speculativa, è necessario svolgerla unitamente a un'immagine, perché le immagini sono come sensibili, solo che non hanno materia. La fan- 10
 tasia, d'altra parte, è distinta da asserzione e negazione perché il vero o il falso sono una connessione di concetti. Ma i concetti primi in che differiranno per non essere immagini? O neppure gli altri concetti sono immagini; ma essi non esistono senza immagini.

IX

Poiché l'anima degli animali è stata definita in base 15
 a due facoltà — la discretiva, che è opera di riflessione e di sensazione, e inoltre la cinetica locale —, limitandoci alla definizione già posta intorno a senso e a intelletto, dobbiamo rivolgere la ricerca al principio motore, a quale parte dell'anima esso risponde, se a una parte sola, separata per grandezza o per concetto, o se 20
 tutta l'anima, e, nel caso risponda ad una parte, se essa è una parte sua propria oltre quelle che si sogliono citare e di cui abbiamo parlato, oppure se è una di queste. Si presenta subito la questione del modo in cui si deve parlare di parti dell'anima e di quante esse siano. Per un certo aspetto, infatti, esse paiono infinite, e non solo quelle cui si riferiscono alcuni definendo la 25
 ragionevole e irascibile e desiderativa, altri la razionale e l'irrazionale; infatti secondo le stesse differenze

per cui essi distinguono queste parti, altre ancora si rivelano con una separazione, a paragone, maggiore; di esse abbiamo trattato pur ora, sono: la parte nutritiva, che appartiene sia alle piante sia a tutti gli animali, e la parte sensitiva, che non si potrebbe facilmente ritenere né irrazionale né razionale. E inoltre la parte fantastica, che è diversa da tutte nell'essenza; e chi ponga parti separate dell'anima, incontra molte difficoltà a definire a quale di esse è identica e da quale diversa. A tali parti si aggiunge l'appetitiva, che sembrerebbe diversa da tutte sia per concetto che per potenzialità. E invece è assurdo separarla, perché nella parte ragionevole nasce la volontà, nella parte irrazionale il desiderio e l'impeto. Se l'anima è costituita di tre parti, in ciascuna vi sarà appetito. Ed ora dunque riprendiamo l'argomento intorno a cui si è basato l'attuale ragionamento: quale è il principio che muove di moto locale l'essere vivente? Sembrerebbe, in effetti, che la facoltà generativa e nutritiva che tutti posseggono, muova gli esseri del moto rispondente a crescita e deperimento, che è insito in tutti. Si dovranno in seguito considerare aspirazione ed espirazione e sonno e veglia, poiché presentano anch'essi molta difficoltà. Ma circa il moto locale, bisogna esaminare che cosa determina nell'animale la locomozione. Che non sia dunque la facoltà nutritiva, è evidente; infatti questo movimento si effettua sempre per un fine ed è accompagnato o da fantasia o da appetito, dato che nessun animale che non senta appetito o repulsione si muove, eccetto che per violenza. Inoltre anche le piante avrebbero capacità motrice e sarebbero dotate di una parte organica relativa

a questo movimento. E similmente non è neppure la facoltà sensitiva: molti, infatti, sono gli animali che posseggono sensazione, pure restano fissi e immobili fino alla fine della vita. Se dunque la natura non fa nulla invano e non tralascia alcunché di necessario — salvo che negli esseri mutili e imperfetti; ma gli animali di cui si parla sono perfetti e non mutili, e l'attesta il fatto che possono generare e raggiungere maturità e deperire —, essi dovrebbero avere anche le parti organiche della locomozione. Ma neppure la facoltà ragionativa o la facoltà chiamata intelletto sono la causa motrice: infatti l'intelletto speculativo non pensa nulla di pratico e nulla dice di ciò che è da rifuggire e da perseguire, mentre il movimento è sempre proprio di chi o fugge o persegue qualcosa. Ma neppure quando l'intelletto considera qualcosa di pratico, subito induce a perseguirlo o a rifuggirlo, ad esempio spesso medita qualcosa di terribile o di piacevole e non ingiunge di temere; si muove invece il cuore e, se la cosa è piacevole, un'altra parte del corpo. Inoltre anche quando l'intelletto impone e la riflessione consiglia di fuggire qualcosa o di perseguirla, l'animale non si muove, ma agisce secondo il desiderio, e ne è esempio l'intemperante. In generale noi vediamo che chi possiede la scienza medica non cura, perché altro è ciò che ha potere di effettuare l'azione in conformità alla scienza, non la scienza stessa. Ma neppure l'appetito determina questo movimento, infatti gli esseri temperanti, quando sentono appetito e desiderio, non operano ciò per cui hanno desiderio, ma seguono l'intelletto.

X

Appaiono, invero, principi motori, questi due: o
 10 appetito o intelletto; qualora si supponga la fantasia
 come una specie di intellesione, dato che molti uomini¹⁷
 seguono fantasie al di fuori della scienza e negli altri
 animali non vi è intellesione né raziocinio, ma fantasia.
 Ambedue dunque — intelletto e appetito — sono facoltà
 cinetiche locali; per intelletto intendo quello che ragiona
 in vista di un fine e che è l'intelletto pratico: esso si
 15 distingue dall'intelletto speculativo appunto nel fine.
 Anche l'appetito è sempre in funzione di un fine, poi-
 ché ciò che è oggetto d'appetito è principio stesso del-
 l'intelletto pratico, il cui termine estremo poi è principio
 dell'azione. Logicamente quindi le cause motrici paiono
 queste due facoltà: appetito e riflessione pratica; in-
 fatti l'appetito determina movimento, e — per questo —
 a sua volta origina moto la riflessione, il cui principio
 20 è appunto l'appetibile. Anche la fantasia quando muo-
 ve, non muove senza appetito. Il motore dunque è un
 principio unico: la facoltà appetitiva. Se infatti vi fos-
 sero due principi motori — intelletto e appetito — essi
 muoverebbero in virtù di un comune carattere speci-
 fico. Ora, l'intelletto non sembra muova senza appe-
 tito; poiché la volontà è appetito e quando ci si muove
 secondo il ragionamento ci si muove anche secondo la
 25 volontà. L'appetito invece muove al di fuori del ragio-
 namento: infatti il desiderio è una specie d'appetito.

¹⁷ I. 10: πολλοί Bywater.

Dunque ogni intelletto è retto, mentre appetito e fan-
 tasia sono e retti e non retti. Quindi sempre l'appeti-
 bile determina movimento, ma esso è o il bene o l'ap-
 parente bene, e non ogni bene, ma il bene pratico. E il
 bene pratico è quello che è suscettibile di essere anche
 diversamente. 30

Manifestamente, dunque, cagiona moto la facoltà
 psichica siffatta, chiamata appetito. A coloro che distin- 433 b
 guano le parti dell'anima, operando la distinzione e la
 separazione conformemente alle facoltà, esse si rivelano
 numerosissime: nutritiva, sensitiva, intellettiva, voli-
 tiva, di più appetitiva; infatti differiscono fra loro più
 queste che le facoltà desiderativa e impulsiva. E poiché 5
 nascono appetiti tra loro contrari, ciò accade quando la
 ragione e il desiderio sono contrastanti, cioè sorgono
 negli esseri che hanno percezione del tempo (infatti
 l'intelletto impone di frenarsi per il futuro, il desiderio
 invece per l'immediato, dato che il piacere attuale ap-
 pare anche piacere assoluto e bene assoluto, perché non 10
 riguarda il futuro); per specie dunque¹⁸ il principio
 motore dovrebbe essere uno — cioè la facoltà appeti-
 tiva in quanto appetitiva, o meglio, anzitutto, l'appeti-
 bile (poiché esso, per il fatto di essere percepito dal-
 l'intelletto o dalla fantasia, muove senza essere mosso) —
 anche se numericamente le cause motrici sono più. Poi-
 ché vi sono tre fattori — primo, il motore; secondo, lo
 strumento con cui questi muove; terzo, ciò che è mos-
 so —, ed il termine « motore » si riferisce in duplice
 accezione sia al motore immobile sia al motore che è 15

¹⁸ I. 10: μὲν οὖν TVXy, Them.

pure mosso, si ha che il motore immobile è il bene pratico, il motore che è pure mosso, la facoltà appetitiva (l'ente che appetisce, infatti, si muove in quanto appetisce, e l'appetito è un movimento in atto), il mosso è l'essere vivente; lo strumento con cui l'appetito muove, è, allora, esso stesso corporeo: perciò bisogna esaminarlo nelle funzioni comuni a corpo ed a anima. Per ora diremo, quasi a sommi capi, che il motore che muove tramite un organo, è là dove principio e fine coincidono, come la giuntura, in cui il convesso e il concavo sono rispettivamente fine e principio; di conseguenza l'uno è in riposo, l'altro è in movimento, essendo per concetto distinti, per grandezza inseparabili — tutto infatti si muove per impulso e attrazione —. Deve esservi quindi, come in un cerchio, un punto che permane fisso e da cui parte il movimento. In breve, dunque — come si è detto — l'essere vivente in quanto può appetire, in tanto può muovere se stesso; ma esso non può possedere appetito senza fantasia: d'altra parte ogni fantasia o è ragionativa o è sensitiva. Di questa sono, dunque, pure partecipi gli altri animali [oltre i ragionevoli].

XI

Bisogna esaminare riguardo anche agli esseri imperfetti che posseggono, come senso, solo tatto, qual è il loro motore, se possono essere dotati o no di fantasia e di desiderio. Sembra, infatti, siano loro intrinseci e piacere e dolore; e se questi, necessa-

riamente anche desideri. Ma come potrebbe in loro esistere fantasia? O, se anche queste facoltà esistono, esistono però con indeterminatezza, come appunto con indeterminatezza essi pure si muovono. Come si è detto, dunque, la fantasia sensitiva è presente anche negli altri animali, la deliberativa invece negli esseri ragionevoli; infatti, « se si farà questo o quello » è già opera di ragionamento e richiede una valutazione fondata su un'unica misura, dato che si persegue ciò che è maggiore. Di conseguenza, si ha capacità di tradurre molteplici immagini in una sola. E motivo per cui gli altri esseri imperfetti¹⁹ non sembrano possedere opinione, è che non posseggono l'opinione che deriva dal sillogismo, e proprio questa implica quella [facoltà deliberativa]. Perciò l'appetito non implica la facoltà deliberativa; ma a volte essa prevale e muove la volontà, a volte invece è questa che la trae — quasi fossero sfere —, e a volte, quando nasce intemperanza, l'appetito muove l'appetito, mentre per natura sempre la facoltà superiore domina e muove: così già si effettuano tre movimenti. La facoltà conoscitiva invece non si muove, ma permane ferma. E poiché si hanno la nozione e la proposizione di universale e la nozione e la proposizione del particolare (la prima, infatti, afferma che il soggetto che è tale deve operare l'atto che sia tale, la seconda che questo determinato atto è tale, e sono io il soggetto tale), proprio questa opinione imprime il movimento e non quella dell'universale, o ambedue, restando però l'una piuttosto in riposo, l'altra no.

¹⁹ I. 11: τὰλλα ζῷα Bywater.



XII

Ogni essere, che veramente viva, deve dunque possedere l'anima nutritiva; e in realtà esso ha anima, da generazione fino a corruzione; è necessario, infatti, che l'essere generato possieda accrescimento e maturità e
 25 deperimento, ma questi stadi non possono effettuarsi senza nutrimento: è indispensabile, dunque, che la facoltà nutritiva sia propria a tutti gli esseri che nascono e periscono. La sensazione, invece, non è richiesta in tutti gli esseri viventi; infatti non possono avere tatto [e senza questo non è dato esistere a nessun essere vi-
 30 sono inetti a ricevere le forme senza la materia. Ma l'animale deve possedere sensazione, se veramente la natura non opera nulla invano. Infatti tutto ciò che è per natura, esiste per un fine, oppure sarà concomitante a ciò che esiste per un fine. Se dunque ogni corpo fosse dotato di locomozione, ma privo di senso, perirebbe e non raggiungerebbe il fine che è funzione di
 434 b natura; perché, come potrà nutrirsi? Ai soli esseri stazionari infatti, è concesso [*come nutrimento*] ciò da cui sono nati. Né poi è possibile che un corpo possieda anima e intelletto critico, se non possiede sensazione, specie se non è un corpo stazionario ma generato; [ma
 5 non sarebbe possibile neppure se fosse un corpo non generato]. Perché, dunque, li possiederà? Infatti sarebbe meglio o per l'anima o per il corpo. Ora, non lo è per nessuno dei due, dato che, a causa di ciò, né l'anima penserà di più, né il corpo esisterà di più. Quindi nes-

sun corpo non stazionario possiede anima senza sensazione.

Ma se appunto ha sensazione, il corpo è necessariamente o semplice o composto. Che sia semplice non è
 10 possibile: giacché non avrà tatto; questo invece è indispensabile. L'evidenza di ciò risulta da quanto segue. Poiché l'animale è un corpo animato, e ogni corpo è tangibile, e tangibile è il percettibile per tatto, è necessario pure che il corpo dell'animale abbia facoltà tattile, se vuole sopravvivere. Infatti gli altri sensi — ad esem-
 15 pio odorato, vista, udito — percepiscono tramite un ente da loro diverso; ma venendo in contatto diretto, l'animale se non possiederà sensazione, non potrà rifuggire alcuni oggetti, coglierne altri. Ammesso ciò, sarà impossibile che l'animale sopravviva. E per questo, anche il gusto è, in certo modo, tatto: infatti è proprio del nutrimento, e il nutrimento è il corpo che è tangibile. Suono e colore e odore non nutrono e non determinano
 20 né accrescimento né deperimento. Anche il gusto, quindi, deve essere una specie di tatto, perché è il senso del tangibile o del nutritivo: tatto e gusto sono, dunque, indispensabili all'animale ed è chiaro che senza tatto non può esistere animale. Gli altri sensi, invece, tendono al benessere, o necessariamente appartengono ad un genere di esseri viventi non casuale, ma deter-
 25 minato; a un genere, cioè, che ha capacità di locomozione — infatti se l'essere di tale genere deve conservarsi, deve percepire non solo in contatto diretto ma anche in lontananza. Questo potrebbe verificarsi se esso avesse capacità di percepire tramite l'intermediario, che subisce affezione o moto da parte del sensibile: il quale,

30 a sua volta, patisce sotto la sua azione. Come, infatti, il motore del moto locale effettua un cambiamento fino ad un certo punto — e si ha che: l'ente che sospinge fa sì che un altro ente sospinga; il moto si effettua attraverso un ente intermedio; il primo ente muove e sospinge senza essere sospinto, mentre l'ultimo ente è solo sospinto e non sospinge, e l'intermedio è sospinto e sospinge; molti sono gli intermedi —, così tutto ciò avviene per l'alterazione, eccettuato il fatto che l'oggetto si altera rimanendo fermo nello stesso luogo: ad esempio, se si opera una immersione in cera, questa viene mossa fino al punto in cui giunse l'immersione; una pietra invece non viene mossa affatto, ma l'acqua fin lungi; 5 l'aria poi si muove e muove e patisce al massimo, qualora permanga e sia massa unitaria. Quindi, anche relativamente alla riflessione, è meglio dire non che i raggi ottici uscendo si riflettono, ma che l'aria patisce sotto l'azione della forma e del colore, certamente sino al punto in cui essa sia unitaria; ma sulla superficie liscia è unitaria, quindi a sua volta essa muove la vista, come avverrebbe se l'impronta nella cera si espandesse 10 fino al limite.

XIII

È chiaro che il corpo dell'animale non può essere semplice — intendo non può essere, ad esempio, di fuoco o di aria —; infatti, senza tatto, non può possedere alcun altro senso, giacché, come si è detto, ogni corpo dotato 15 di anima ha facoltà tattile. Gli altri elementi, esclusa

la terra, possono divenire organi sensoriali; ma tutti producono la sensazione percependo attraverso un elemento diverso, cioè attraverso gli intermediari. Il tatto, invece, si determina venendo direttamente in contatto con gli oggetti, e perciò appunto ha questo nome. Invero anche gli altri organi sensoriali percepiscono per contatto, ma tramite un altro ente: il tatto solo sembra percepire tramite se stesso. Nessun corpo di animale 20 potrebbe quindi consistere di tali elementi. E neppure di terra. Infatti il tatto è come medietà di tutti i tangibili; e il suo organo è atto a ricevere non solo tutte le differenze specifiche della terra, ma anche caldo e freddo e tutte le altre qualità tangibili. E per questo noi non percepiamo con le ossa e con i peli e con le parti di tal 25 genere, perché sono costituiti di terra. E per questo solo 435 b le piante non hanno alcun senso, perché sono costituite di terra. Senza tatto non può esservi alcun'altro senso, e l'organo del tatto non è né di terra né di nessun altro degli elementi.

È chiaro dunque che gli animali che siano privi di questo solo senso della percezione, necessariamente 5 muoiono. Né, infatti, è possibile possedere questo senso e non essere animale, né è necessario, per essere animale, possedere un altro senso oltre questo. E quindi gli altri sensibili — come colore e suono e odore — distruggono con i loro eccessi non l'animale, ma solo gli organi sensoriali, se non accidentalmente — se ad esempio 10 simultaneamente al suono sopraggiunga una spinta o un colpo e se, sotto l'azione di oggetti visibili o di odore, altri enti si muovano, che, per il loro contatto, distruggono. Anche il sapore distrugge proprio quando gli

accade di essere simultaneamente tattile. L'eccesso dei tangibili — ad esempio caldi, freddi, duri — annienta invece proprio l'animale; infatti l'eccesso di ogni sensibile annienta l'organo sensoriale, e quindi anche il tangibile annienta il tatto, in base al quale è stato definito l'atto vitale: come si è dimostrato, senza tatto non può esistere animale. L'eccesso dei tangibili distrugge non solo l'organo sensoriale, ma anche l'animale, appunto perché è indispensabile possedere questo solo senso.

20 L'animale — si è detto — possiede gli altri sensi, al fine non dell'essere, ma del benessere, ad esempio possiede la vista per vedere, dato che vive in aria e in acqua e, in generale, in un diafano; e il sapore per ciò che è gradito e sgradito, affinché lo percepisca nell'alimento e lo desideri e ne sia mosso; e l'udito perché qualcosa

25 gli sia significato; e la lingua per significare qualcosa ad altri.

INDICE

INTRODUZIONE	p. V
INDICE SOMMARIO	XIII
L'ANIMA:	
Libro I	3
Libro II	35
Libro III	73