

LUCIA PALPACELLI

AISTHESIS COME “SCIENZA DEL PARTICOLARE”:
LA SENSAZIONE NEL *DE ANIMA* DI ARISTOTELE

SOMMARIO: 1. *Alcune coordinate introduttive*; 2. *La teoria della sensazione*; 2.1. *Il principio del simile con il simile*; 2.2. *Distinzioni terminologiche e concettuali*; 2.3. *La sensazione e il theorein*; 3. *Il ruolo del sensibile*; 3.1. *Le forme del sensibile senza la materia*; 4. *La funzione del mezzo*; 5. *Considerazioni conclusive*.

Questo contributo intende indagare la teoria della sensazione così come Aristotele la presenta nel *De anima*, approfondendo anche questioni relative a quello che potremmo definire il suo statuto gnoseologico, che si chiarisce nell’ambito dello schema esplicativo e ontologico di atto e potenza.¹ Prima di addentrarci nell’analisi dell’*aisthesis*, credo sia utile inquadrarla all’interno di uno sfondo più ampio, cioè quello del particolare valore che la sensazione – e prima ancora i fenomeni (che anche a livello etimologico rimandano a “ciò che appare” – *phainomai*), hanno nella valutazione della *scienza fisica* aristotelica.

1. Alcune coordinate introduttive

Innanzitutto, occorre fare una premessa relativa all’estensione della scienza fisica aristotelica, in considerazione del fatto che lo Stagirita presenta la teoria della sensazione nel *De anima*, opera che rientra a pieno titolo tra gli scritti fisici. Infatti, come mostra il capitolo 4 del V libro

¹ La distinzione tra questi due modi di essere percorre tutte le categorie (una sostanza può essere in potenza o in atto; una qualità può essere in potenza o in atto e così via) e si configura anche come uno schema esplicativo a cui Aristotele ricorre per descrivere alcune realtà e alcuni processi, come per esempio il movimento, l’infinito o il processo di trasformazione degli elementi o, come in questo caso, la sensazione.

della *Metafisica*, Lo Stagirita, intende la *physis* in senso molto ampio e polivalente:² in uno dei suoi significati la “natura” indica le realtà che hanno in se stesse un principio di movimento. Nell’orizzonte allargato di questa *physis* trovano cittadinanza legittima, dunque, anche «gli animali e le loro parti e le piante [...]. Infatti, ciascuna di queste cose ha in se stessa il principio del movimento e della quiete» (*Fisica*, II, 1, 192 b 10-15).³ Questo ramo della fisica sottintende un difficilissimo argomento, cioè la trattazione dell’anima che, come viene chiarito immediatamente

² Questo libro, il cui uso strumentale è evidente, potrebbe definirsi una sorta di dizionario nel quale Aristotele analizza il significato – o meglio i molteplici significati – di alcuni termini chiave del lessico filosofico legato alla filosofia prima, come principio, causa, elemento, natura, necessario etc. La questione è però dibattuta, come ricorda Reale: «Alcuni studiosi lo hanno assimilato a una sorta di vocabolario filosofico... Altri hanno, per contro, obiettato come l’intenzione dell’Autore non dovette essere affatto quella di redigere un lessico filosofico, perché mancano troppi termini e concetti fondamentali, mancanza inammissibile in uno scritto che intendesse riproporsi un tal fine» [Reale 2008⁷, 318]. Düring [1976, 666] lo definisce «un lessico della terminologia filosofica» e riconosce che l’idea fondamentale è quella del *pollachos legomenon* che egli, però, legge solo in senso logico-linguistico, equiparandola all’omonimia: afferma, infatti, che il *pollachos legomenon* è «ciò che viene designato dal medesimo *onoma*, ma definito da *logoi* diversi». A mio parere, invece, il libro V della *Metafisica* può essere considerato un importante testimone a favore dell’approccio multifocale, inteso come vera e propria chiave ermeneutica. Questo testo, infatti, mostra *in opere operato* la movenza del dire le cose in molti modi, cioè di definire una realtà in tutti i modi in cui essa consente di essere definita. Per approfondire questo approccio rimando a Migliori 2020. In *Metafisica*, V 4, 1014 b 16-1015 a 15, Aristotele offre appunto un vasto spettro dei significati del termine *physis*: ai primi due significati – incentrati sulla generazione – ne seguono altri che sottolineano alcuni piccoli, ma continui e significativi, guadagni e che si concentrano sulla natura del reale: principio del movimento che è interno a ciascuno degli esseri naturali; materia; sostanza, cioè il sinolo di materia e forma; forma e sostanza, nelle quali si individua il fine della generazione.

³ La conferma di una tale estensione la si ha dai cosiddetti scritti biologici che lo Stagirita definisce e *sente* comunque come fisici, senza alcuna soluzione di continuità. Infatti egli afferma che delle questioni che essi pongono, cioè appunto, degli animali e delle loro parti, deve occuparsi il *physikos*: «È in questo contesto biologico piuttosto che strettamente psicologico che Aristotele pone la sua dottrina della *psyche*» [Kahn 1979, 4]. Lo stesso riconosce G.E.R. Lloyd [1985, 129] quando afferma che «oltre all’astronomia, la *φυσικὴ* dei Greci include non solo le scienze che chiameremmo dinamica, fisica e chimica, ma anche tutti i vari rami della biologia».

all’inizio del *De anima*, è il principio degli esseri animati e, in quanto tale, è oggetto di studio della *physis* (I, 1, 402 a 1-7).⁴

Ora, è proprio nell’ambito della scienza del *physikos* che la sensazione assume un particolare valore, come si evince chiaramente dall’*incipit* della *Fisica*, nel quale Aristotele sembra descrivere come proprio del metodo fisico un processo che definiremmo induttivo:

il procedimento naturale (Πέφυκε...ή ὁδός) va [1] da ciò che è più conoscibile e chiaro *per noi* (ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῶν... καὶ σαφεστέρων) [2] verso ciò che è più chiaro e conoscibile *per natura* (ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα): infatti, non è lo stesso il conoscibile per noi e il conoscibile in senso assoluto. Perciò è necessario procedere in questo modo: da ciò che è meno chiaro per natura, ma più chiaro per noi a ciò che è più chiaro e conoscibile per natura (*Fisica* I, 1, 184 a 15-20).

Il movimento descritto va quindi 1) da ciò che è più debole ontologicamente, ma più evidente alla sensazione (*per noi*) 2) a ciò che è stabile dal punto di vista ontologico, e quindi anche meglio conoscibile in senso assoluto (*in sé*), ma più lontano dalla sensazione.⁵ Infatti, Aristotele precisa ulteriormente quest’affermazione, osservando:

⁴ «Poiché consideriamo la conoscenza tra le cose belle e degne di onore e una più di un’altra o per il rigore o perché si occupa di oggetti migliori e più ammirabili, per entrambe queste ragioni potremmo ragionevolmente porre tra le prime la ricerca sull’anima. Sembra anche che la conoscenza dell’anima contribuisca di molto ad ogni verità e soprattutto a quella della natura (μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν), infatti l’anima è come il principio degli animali (ἀρχὴ τῶν ζώων)» (*De anima*, I, 1, 402 a 1-7; la traduzione di tutti i passi aristotelici citati è di chi scrive). Proprio in virtù di tale definizione dell’anima si può a buon diritto ritenere, come afferma Movia [1979, 34] che «nell’ordinamento del corso biologico di Aristotele, il nostro trattato occupa un posto centrale e che, da un punto di vista logico, esso ne costituisce la “prefazione generale”». Si riconosce, dunque, al *De anima* – nell’ambito delle opere che definiremmo biologiche – un ruolo analogo a quello della *Fisica* nell’ambito delle opere per noi più propriamente fisiche. Kahn [1991, 44], a questo proposito, nota, infatti, che «i testi aristotelici di psicologia e fisiologia (*De anima* e *Parva Naturalia*), così come i grandi trattati di biologia, sono tutti concepiti come facenti parte di questa impresa globale che è lo studio della natura».

⁵ Quella che potremmo considerare la teorizzazione di questa distinzione tra ciò che

Innanzitutto, *a noi* sono chiare ed evidenti le cose considerate nel loro insieme (τὰ συγκεχυμένα) e, poi, a partire da queste, diventano conoscibili gli elementi (τὰ στοιχεῖα) e i principi che li determinano (αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα). Perciò, bisogna procedere dal generale (ἐκ τῶν καθόλου) verso ciascuna parte (καθ' ἕκαστα): infatti, l'intero (ὅλον) è più conoscibile per la sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν) e il generale è un certo intero (ὅλον τί); infatti il generale (τὸ καθόλου) racchiude molte cose come parti (*Fisica* I, 1, 184 a 21-26).

Il punto di vista predominante in *Fisica*, dunque, è quello della sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν): rispetto ad essa si misura il più chiaro e il più conoscibile. Aristotele nel passo citato osserva che, prima di tutto, attraverso la sensazione, si coglie un intero, cioè qualcosa considerato nel suo insieme (συγκεχυμένον), che contiene parti indistinte, poi si risale agli elementi costitutivi di tale intero ed è possibile distinguerne i principi.

La movenza di risalita dai fenomeni ai principi e alle cause mette in gioco il valore dell'esperienza (ἐμπειρία): l'esperienza che si ha di un oggetto è *uno dei punti di partenza* (certo non il solo, come dimostra la costante abitudine dello Stagirita di discutere, anche in ambito fisico, gli *endoxa* dei predecessori)⁶ della scienza fisica ed è forse quello che meglio

è più chiaro per noi o per natura, si trova in un passo degli *Analitici Secondi*, I, 2, nel quale Aristotele afferma: «Ciò che è primo e più conoscibile si dice in due modi (διχῶς): non è infatti la stessa cosa primo per natura e primo per noi, né più conoscibile e più conoscibile per noi: dico primo e più conoscibile per noi ciò che è più vicino alla sensazione, ma primo e più conoscibile in senso assoluto ciò che è più lontano» (71 b 33-72 a 4). Nel contesto degli *Analitici*, gli stessi termini che troviamo in *Fisica* – καθόλου-καθ' ἕκαστα – vengono semantizzati in maniera opposta (interviene quindi un'inversione terminologica) rispetto a quanto si è appena visto. È evidente, però, che i contesti nei quali Aristotele pone e spiega i termini *katholou* e *kath'ekasta* sono molto diversi: se, infatti, negli *Analitici* lo Stagirita sta descrivendo il sillogismo scientifico e, dunque, argomenta intorno alla natura di una scienza dimostrativa che si muove dai principi alle conclusioni, nella *Fisica* «sta descrivendo il metodo per ottenere la conoscenza degli ἀρχαί. Questo è proprio l'opposto della dimostrazione scientifica, è il metodo di risalire da ciò che è confusamente dato nell'esperienza a ciò che presuppone» [Ross 1955², 456-457].

⁶ Nell'opera fisica aristotelica è possibile infatti rilevare sia una pluralità di “oggetti propri” della fisica e di punti di vista dai quali si può conoscere una stessa realtà sia,

la caratterizza. Questo è ribadito nel *De generatione et corruptione* (I, 2, 316 a 5-10), dove, attraverso un confronto stretto tra Platone e gli atomisti, Aristotele esplicita le coordinate entro cui il *physikos* deve muoversi: considerazione dell’esperienza; dimestichezza con i fatti fisici e capacità di porre un principio che spieghi più fenomeni possibile, se non tutti. Lo Stagirita concede, infatti, che i principi delle cose sensibili siano sensibili, eterni quelli delle cose eterne e corruttibili quelli delle cose corruttibili, perché, in generale, i principi devono essere dello stesso genere delle cose che dipendono da questi⁷ e suggerisce che *il*

di conseguenza, una pluralità di approcci metodologici alle questioni fisiche. Infatti, all’interno del metodo, o meglio, dei metodi fisici aristotelici si intrecciano tra di loro diverse modalità di argomentazione: una dimostrazione può 1. basarsi su dati empirici; 2. essere condotta in modo dialettico; 3. essere influenzata da elementi teorici razionali, non giustificati (o addirittura in contrasto con) l’esperienza. In particolare, l’esame di alcuni passi delle diverse opere fisiche e biologiche permette di riscontrare la compresenza di due approcci molto diversi – che assumono punti di partenza diversi e hanno finalità diverse – a loro volta articolati in più modi o applicati a contesti diversi. Aristotele, dunque, non sembra affatto porre come alternativi (e autoescludentesi) il metodo dialettico e quello induttivo, propriamente fisico, cosa evidente anche dal fatto che, nei trattati fisici e biologici, molto spesso contrappone “i ragionamenti” ai “fatti” e con costanza osserva lo stesso fenomeno dai due punti di vista, anche se la cifra distintiva della scienza fisica si trova nell’accordo tra fenomeni e principi: quindi, la dimensione empirica ha sicuramente un peso maggiore che in altre scienze. In questo senso, dunque, è evidente, che non esiste, *il* metodo aristotelico per le opere fisiche, ma è preferibile parlare di *diversi metodi* aristotelici – presenti e operanti a pieno titolo in ogni opera fisica – che sembrano adattarsi di volta in volta non solo alla realtà che è oggetto di analisi, ma anche ai diversi contesti e alla diversa prospettiva e finalità dell’analisi stessa. Per approfondire tale questione, cfr. Palpacelli 2009.

⁷ Credo si possa interpretare in questo senso anche quanto Aristotele afferma in *Metafisica* XII, 1, 1069 a-b quando distingue tre generi di sostanze (sensibile – che si divide in eterna e corruttibile – e immobile) dicendo che le prime due spettano alla fisica perché hanno movimento, mentre la terza è oggetto di una scienza diversa. Berti [2020, 40-41], invece, riprendendo e discutendo l’idea di Wieland circa il “primato metodico” della fisica sulla metafisica, interpreta diversamente il testo sostenendo che «dal seguito del libro XII risulta che, non solo tutte le cose hanno gli stessi principi per analogia [...] ma anche che hanno la stessa causa motrice, cioè il primo motore, che è comune non per analogia, ma individualmente. Di esso, che poi risulta essere la sostanza immobile, non si cercano i principi perché [...] esso stesso è principio. Se ciò è vero, allora vi sono alcuni principi, o almeno uno, comuni a

banco di prova della teoria e dei principi fisici sono proprio i fenomeni e l'esperienza, perché per la scienza della natura il fine (τέλος) è «ciò che si manifesta alla sensazione (κατὰ τὴν αἴσθησιν) sempre in modo appropriato (κυρίως)» (De caelo, III, 7 306 a 16-17).

2. La teoria della sensazione

Sulla scorta di questo sfondo introduttivo, è possibile inquadrare e analizzare la teoria della sensazione così come Aristotele la presenta nel *De anima*. Innanzitutto tale teoria va collocata entro una concezione fortemente unitaria di anima e corpo che si coglie fin dalla definizione che lo Stagirita dà dell'anima come «atto primo di un corpo naturale che serve come strumento (*organikon*)» (II, 1, 412 b 7).⁸ In forza dello

tre generi di sostanze, quindi [...] non c'è bisogno che il terzo genere, vale a dire la sostanza immobile, sia oggetto di una scienza diversa dalla fisica, e la fisica stessa assume il ruolo di filosofia prima». Sulla base di questo e di altri passaggi, Berti sostiene un primato iniziale della fisica di cui rimarrebbe traccia nei libri più maturi della *Metafisica*. Una tale lettura, però, è costretta a poggiare su un'interpretazione genetico-evolutiva, secondo cui, nella fase giovanile del pensiero aristotelico, ci sarebbe stata un'indistinzione tra fisica e metafisica: egli inizialmente avrebbe distinto solo le scienze teoretiche da quelle pratiche; inoltre una tale interpretazione spinge lo studioso a ridurre la polivocità della *Metafisica* aristotelica che egli legge essenzialmente come scienza delle cause prime. Per una critica approfondita alla posizione genetico-evolutiva rispetto alla *Metafisica* si rimanda a Reale [2008⁷, 449-551] che evidenzia anche come la metafisica sia *strutturalmente polivalente*, tanto che Aristotele ne dà quattro definizioni: scienza dell'essere in quanto essere, cioè ontologia; scienza della sostanza, cioè usiologia; teologia, scienza di Dio e della sostanza soprasensibile; scienza delle cause e dei principi. Queste diverse definizioni costituiscono un quadro pluriprospectivo, ma unitario [Reale, 2008⁷, 98-159].

⁸ «Aristotele insiste che l'anima è la forma di un tutto composito che è il corpo. È quindi impossibile separare l'anima dal corpo, allo stesso modo in cui lo sarebbe separare l'affilatezza di una scure dal metallo di cui è fatta, oppure la capacità di vedere di un occhio dall'organo fisico in sé» [Lloyd, 1985, 173]. In questa visione unitaria del rapporto anima-corpo, resta problematica la collocazione e la valutazione del *nous*. A dimostrazione di tale difficoltà, Aristotele distingue un intelletto attivo e uno passivo. Questa distinzione interna al *nous* – problematica e molto discussa [cfr. in proposito Ackrill 1993, 107; Donini 1982, 26-27; Berti 2004] – è probabilmente da leggere come il tentativo aristotelico di «avere, nella stessa dimensione dell'anima

strettissimo rapporto tra anima e corpo, Aristotele fa dipendere, in linea generale, la sensazione da una particolare funzione dell’anima, la funzione sensitiva, e la descrive come un movimento che dai sensibili “risale” fino all’anima del soggetto:⁹

Infatti, è forse meglio non dire che l’anima prova pietà o apprende o pensa, ma che *l’essere umano lo fa attraverso l’anima*. Questo non come se in essa ci fosse movimento, ma [il movimento] talvolta giunge

intellettuale, una duplicità che permette di salvare l’immortalità di una parte e la mortalità dell’altra» [Migliori 2006, 45]. Sotto queste due visioni del *nous* (considerato come strettamente unito al corpo e visto come nettamente distinto da esso) agiscono infatti *due schemi esplicativi diversi* che partono da due punti di vista diversi: 1. naturalistico-empirista (presente soprattutto nelle opere fisico-biologiche dove, dunque, l’anima è considerata come un oggetto fisico): Aristotele, *da questo punto di vista*, non accetta la polarità anima/corpo e afferma, invece, una stretta unità; tuttavia, se si porta fino in fondo tale impostazione la parte divina, il *nous*, sparirebbe con il corpo e questo Aristotele non può accettarlo; 2. divino-antiempirista (legato al problema dell’immortalità, presente nelle *Etiche* e nelle stesse opere fisiche, ma aporetico rispetto alla visione unitaria dell’anima dal punto di vista biologico): Aristotele sottolinea la dimensione divina del *nous* che, in quanto tale, *deve* potersi staccare dal corpo, perché non può essere mortale. Dunque, «per Aristotele bisogna prendere atto che in una valutazione psico-biologica, in cui si tenta di costruire ragionamenti probanti e rigorosi, come nel *De anima*, è necessario abbandonare la concezione dell’anima-demone, dell’aldilà, della vita dell’anima dopo la morte per interessarsi del solo “principio vitale”. Tuttavia *anche in questo contesto* Aristotele non rinuncia a difendere la presenza di un *nous* per il quale è necessario un *altro discorso*, una presenza che, per di più, solleva una serie molto elevata di problemi e determina alcune forti oscillazioni nella stessa proposta teoretica» [Migliori 2006, 52].

⁹ Con una movenza analoga, anche Platone assegna all’anima un ruolo determinante nella sensazione. Egli lo afferma esplicitamente in un passo riferito alla vista, ma lo ricorda anche rispetto all’udito e, ragionevolmente, tale affermazione potrebbe assumere un valore generale: «E tutto questo corpo, divenuto capace delle stesse impressioni a causa delle somiglianze delle sue parti, quando tocca qualunque cosa o qualunque cosa tocca lui, diffondendo i moti dei corpi per tutto quanto il corpo fino all’anima, fornisce questa sensazione, per la quale noi diciamo di vedere» (*Timeo*, 45 C 7-D 3; traduzione di G. Reale). Il filosofo afferma, dunque, che la sensazione non c’è fino a che non tocca l’anima. La Manuli [1977, 97] osserva, infatti che «per Platone la causa ultima di qualsiasi processo psichico rilevante ai fini della conoscenza non è un principio organico, ma l’anima». Per approfondire cfr. Palpacelli 2013, 533-557.

fino ad essa, talvolta parte da lei. Per esempio, *la sensazione muove da determinati oggetti*, il richiamo alla memoria, invece, [muove] da essa verso i movimenti o le tracce negli organi di senso (*De anima*, I, 4, 408 b 14-b 18).

Tenendo presente questo quadro di riferimento, è possibile ricostruire il ragionamento aristotelico seguendo tre passaggi:

1. la ricerca di una definizione del processo dell'avere sensazione che si spiega come una potenza che passa all'atto, ma necessita di alcune precisazioni terminologiche;
2. il ruolo dell'oggetto sensibile;
3. un accenno alla necessità del *medium* nella sensazione.

2.1. *Il principio del simile con il simile*

Nel II libro del *De anima* lo Stagirita offre una definizione generale dell'*aisthesis*, in questi termini: «Come si è detto, la sensazione consiste nell'essere mossi e nel patire un'azione: infatti, sembra che sia una qualche alterazione» (*De anima* II, 5, 416 b 35).

Rispetto a questa facoltà, Aristotele rileva subito un problema che ha interessato anche i predecessori. Alcuni infatti sostengono che, nel processo della sensazione, il simile subisca l'azione del simile con il simile, ma questo comporta un'ulteriore difficoltà: per quale ragione non si ha sensazione degli organi di senso e per quale ragione, *senza gli oggetti esterni*, questi non hanno sensazione, anche se in essi ci sono fuoco, acqua e gli altri elementi che sono oggetto di sensazione in se stessi e nello loro qualità sensibili?

La soluzione aristotelica – che anticipo per ragioni di chiarezza – consiste nel dire che la facoltà sensitiva (*aisthetikon*) non è in atto, ma soltanto in potenza, perciò non percepisce da sé ma ha bisogno del sensibile che sia percepibile in atto, come il combustibile non brucia da se stesso, ma ha bisogno del fuoco. Si tratta, quindi, di considerare un oggetto *prima* che subisca un'azione e *dopo* che l'ha subita. La facoltà sensitiva, allora, è una *potenza di sentire* che diventa *sentire in atto* a

contatto con l’oggetto sensibile; per questa ragione, Aristotele afferma che tale facoltà è in potenza ciò che il sensibile è già in atto: essa può subire proprio perché non è simile all’oggetto sensibile e, solo quando viene effettivamente alterata dall’oggetto sensibile, diventa simile ad esso e, quindi, si percepisce, si ha sensazione.¹⁰

2.2. Distinzioni terminologiche e concettuali

Per giungere a questa conclusione, Aristotele procede ad alcune distinzioni terminologiche e concettuali che si riveleranno decisive per illustrare la sua posizione e il suo tentativo di descrivere questa *dynamis* particolare che è la sensazione.

Avere sensazione (aisthanesthai) si dice secondo due accezioni, cioè in atto e in potenza: questo significa che la facoltà sensitiva stessa può essere in atto e in potenza; rifacendoci all’esemplificazione aristotelica, potremmo dire che ascolta e vede chi ascolta e vede in atto, ma anche chi ascolta e vede in potenza, se per caso dorme. Analogamente, anche l’oggetto sensibile può essere in atto e in potenza.

Nel contesto della spiegazione della sensazione, però, si rende necessaria un’ulteriore distinzione dei *modi di dire la potenza*:

Infatti è un essere che conosce così come diremmo che l’essere umano conosce, perché l’essere umano è tra gli esseri che conoscono e che possiedono scienza; oppure come diciamo che conosce colui che possiede la conoscenza della grammatica. Ciascuno di questi *non è in potenza allo stesso modo*, ma [1] il primo (ὁ μὲν), perché il suo genere e la sua materia sono di un certo tipo, [2] il secondo (ὁ δ’), perché, qualora lo voglia, è capace di esercitare la sua conoscenza, se non viene ostacolato da fattori esterni. Chi, poi, *ormai esercita il suo sapere si trova*

¹⁰ «Secondo la terminologia del *De anima*, l’oggetto della percezione è ciò che è sensibile. Senza entrare nei dettagli della trattazione aristotelica della percezione, [...] l’idea di base è che è l’oggetto sensibile a servire come agente, e perciò ha una potenza in atto, così come il soggetto che percepisce ha la corrispondente potenza di soffrire [quell’azione]» [Unlu 2021, 6].

in atto e conosce in senso vero e proprio questa determinata A
(*De anima*, II 5, 417 a 24-30).

L'esempio aristotelico distingue *due tipi* di soggetto conoscente:

1. *in un primo senso*, si dice che l'essere umano ha la potenza di conoscere e diventare sapiente, perché è un essere umano, cioè per la sua stessa natura che gli offre tale capacità;
2. *in un secondo senso*, invece, si dice che conosce chi ha già una determinata conoscenza, come la grammatica che, volendo, può esercitare.

In entrambi i casi, osserva Aristotele, si tratta di una *conoscenza in potenza* che può attualizzarsi, ma sono in gioco *due concezioni diverse di potenza*:

1. nel primo caso, si ha un'alterazione attraverso l'apprendimento;
2. nel secondo, si passa dal possedere una scienza (per esempio la grammatica) al farne uso, al praticarla.

A proposito di questa distinzione,

non ci sono dubbi che il conoscente si dica *in atto* quando, in possesso della conoscenza, sta ad esercitarla: relativamente a questa, gli altri due sono *in potenza*, ma in modo diverso, con una diversa gradualità [...] Aristotele si è fatto cogliere dalle difficoltà proprio mentre tentava di definire come *potenza* ambedue i modi di essere del conoscente; sente, indubbiamente, di dover stabilire delle differenze o una sorta di gerarchia nei modi di essere *in potenza* o *in atto*.¹¹

«La sensazione dunque è una capacità che può essere posseduta, ma non essere esercitata ed è anche un possesso acquisito che può essere non usato. Ma la sua possibilità di attualizzazione e di uso *in atto* dipende sempre dall'azione dell'oggetto sensibile esterno».¹²

¹¹ Lucchetta 2006.

¹² Oppedisano 2009, 117.

Nell’ambito di questo tentativo di descrizione e spiegazione della facoltà sensitiva, un’altra parola che è necessario analizzare e precisare nei suoi significati è “subire”, che – in questo contesto – può dirsi in almeno due accezioni:¹³

1. subire è una *specie di distruzione da parte del contrario*: si fa riferimento all’alterazione materiale che comporta la distruzione di qualità opposte (questo tipo di alterazione è molto evidente, a livello cosmologico, nell’alterazione che riguarda gli elementi);¹⁴
2. è una *conservazione, da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza*. Infatti, – spiega Aristotele – si deve dire che colui che possiede una conoscenza e passa ad esercitarla (il caso che è stato appena illustrato) o non subisce un’alterazione (perché è una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione) o subisce *un*

¹³ «La stessa nozione di “subire” (*paschein*) richiede aggiustamenti quando è usata in connessione alla percezione. “Subire” ha infatti allo stesso modo di potenza e di atto due significati: da un lato, esso indica “una certa distruzione (*phthora tis*) a opera del contrario”, quindi il degenerare e perire di ciò che subisce un’azione; dall’altro invece esso indica “la conservazione (*sôteria*) di ciò che è in potenza a opera di ciò che è in atto e che a esso è simile come la potenza all’atto”, quindi l’attualizzazione di una potenzialità e perciò un miglioramento della condizione. Da questo punto di vista, il caso della percezione è analogo per Aristotele a quello del passaggio dal possesso in atto di conoscenza al suo uso e a quello del passaggio dall’inattività all’attività, come quando l’architetto costruisce una casa: in tutti questi casi o non si deve parlare di alterazione, se per essa si intende una degenerazione distruttiva, oppure deve esserci un significato di alterazione che non si rivolge a “disposizioni per privazione”, bensì all’acquisizione di “abiti (*hexeis*) e natura”, ossia appunto alla realizzazione compiuta dell’essenza» [Oppedisano 2009, 118].

¹⁴ Per spiegare il passaggio dalla materia prima agli elementi (terra, aria, acqua e fuoco), nel *De generatione et corruptione* Aristotele individua quattro opposizioni primarie, che essendo accolte e agendo sul sostrato neutro della materia prima, costituiscono gli elementi: caldo-freddo e secco-umido. Queste contrarietà elementari danno luogo solo a quattro combinazioni (infatti i contrari non possono combinarsi tra di loro, perché si annullerebbero reciprocamente) e ogni combinazione corrisponde a un elemento: 1. fuoco: caldo/secco; 2. aria: calda/umida; 3. acqua: fredda/umida; 4. terra: fredda/secca. Grazie a questa combinazione di materia primordiale e opposizioni, tutti gli elementi per natura possono trasformarsi reciprocamente, perché «la generazione va verso i contrari e muove dai contrari» (*De generatione et corruptione* II, 4, 331 a 14).

genere diverso di alterazione: non un'alterazione verso le condizioni privative (è la prima accezione del "subire" appena considerata), ma un mutamento verso gli stati positivi e la natura del soggetto.¹⁵ Si tratta, cioè, di uno *speciale tipo di alterazione*, che avviene *nel pensiero e nella sensazione*, e che consiste *nell'attuazione – e quindi nella realizzazione – di una potenzialità*.

2.3. *La sensazione e il theorein*

Fatte queste precisazioni terminologiche, Aristotele ha in mano tutti gli elementi per giungere a una conclusione rispetto alla sensazione. Innanzitutto, riconosce che, quando nasce, l'essere umano ha la capacità di avere sensazione, così come di acquisire scienza, cioè *nel primo senso dato alla potenza*: si potrebbe dire, quindi, che l'essere umano è *predisposto a conoscere*. Su questa linea, Aristotele *stabilisce un parallelo tra l'esercizio della scienza e la sensazione*: la sensazione in atto si può dire uguale alla contemplazione, all'esercizio della scienza (*theorein*)¹⁶

¹⁵ «Questo passo può sorprendere, poiché poc'anzi si è distinto fra acquisizione di una capacità, intesa come mutamento genuino, ed esercizio della capacità una volta acquisita, inteso come mutamento "perfettivo". Ma qui la distinzione proposta è interna al mutamento genuino: il primo mutamento considerato prima, quello acquisitivo, viene a sua volta distinto dalla alterazione "privativa", in cui un contrario distrugge l'altro, e caratterizzato come un realizzare ciò che si è» [Zucca 2015, 127].

¹⁶ In *De anima* III, 4, Aristotele – per spiegare la facoltà intellettuale – ricorre all'analogia con la sensazione: se il pensare è analogo al percepire, consisterà nel subire l'azione dell'intelligibile. A questo proposito, Loux [2004, 111] osserva che: «*nous* è un termine elastico il cui uso non è ristretto al caso di una pura e semplice capacità. Comunque, quando è riferito al tipo di funzione pertinente, la sua logica rispecchia quella della sua controparte percettiva, l'*aisthesis* o sensazione». Lowe [1993], invece, dà una lettura diversa del capitolo III, 4 del *De anima* e nega che Aristotele vi proponga un'analogia tra intelletto e sensazione: lo Stagirita, al contrario, qui dimostrerebbe, in polemica con i predecessori, in che cosa l'intelletto differisca dalla percezione. A mio parere, data l'esplicita ammissione aristotelica («Ora, se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile» *De anima*, III, 4, 429 a 14-15), il fatto che egli qui stia instaurando un'analogia è innegabile, tanto più che, in un quadro analogico, la differenza è certo contemplata e non nega affatto l'analogia stessa.

(*De anima*, II, 5, 417 b 19-20), tuttavia è *diversa dalla scienza* per alcuni elementi:

1. per la sensazione gli agenti che producono l’atto sono *esterni*: visibile, udibile e gli altri sensibili;¹⁷ quelli della scienza, invece, sono *interni*: se si possiede in potenza, si può applicarla;
2. inoltre, «la sensazione in atto» è *causata* dai particolari, che ne sono l’oggetto, mentre oggetto della scienza (*episteme*) sono gli universali e questi, in un certo modo, si trovano nell’anima stessa.

Quindi, mentre il pensare dipende dal soggetto, l’aver sensazione dipende, *in prima istanza*, dalla presenza del sensibile. Aristotele precisa che, come si è visto nelle linee introduttive, questo avviene anche per le scienze che hanno per oggetto i sensibili, così come per le tecniche. A questo punto dell’analisi, si è stabilito, dunque, che nella sensazione intervengono *due tipi di potenza*, ma Aristotele precisa che la loro differenza non ha un nome e quindi bisogna usare i termini “subire” ed “essere alterato”, «come se fossero termini adeguati» (418a3).

Sulla base dell’analisi, risulta dimostrato che, come anticipato, la facoltà sensitiva è in potenza ciò che il sensibile è già in atto. Questo ci riporta alla questione iniziale, e cruciale, del simile e dissimile: la facoltà sensitiva può subire, proprio perché non è simile all’oggetto sensibile e, *solo quando viene effettivamente alterata*, diventa simile.

3. *Il ruolo del sensibile*

Il sensibile viene quindi ad essere l’oggetto di ogni sensazione e di ogni senso: è ciò che fa passare all’attualità la potenza della sensazione.¹⁸ Aristotele distingue tre specie di sensibile:

1. i sensibili propri;
2. i sensibili comuni;
3. i sensibili per accidente.

¹⁷ Cfr. su questo il prossimo paragrafo, pp. 135-137.

¹⁸ *De anima*, II 11, 424 a 1-3.

I *sensibili propri* sono quelli che possono essere percepiti unicamente attraverso il senso proprio: il colore per la vista, il suono per l'udito, il sapore per il gusto, l'odore per l'olfatto e il tangibile per il tatto. Egli precisa che, rispetto al sensibile proprio, *non è possibile l'errore* nella sensazione (*De anima*, II, 6, 418 a 13).

I *sensibili comuni* sono invece percepibili con più sensi: movimento, quiete, numero, figura, grandezza...

Il *sensibile per accidente* si ha quando ad esempio il bianco è figlio di Diare: cioè «al bianco accade di essere percepito come figlio di costui – l'essere figlio di un dato individuo, nel caso in specie di Diare, è determinazione percepibile»,¹⁹ cioè è il caso in cui cogliamo accidentalmente il figlio di Diare perché questi *accede* al bianco. Aristotele precisa però che «dei sensibili per sé, quelli tali in senso proprio (κυρίως) sono i sensibili propri ed è a questi che si rapporta naturalmente (πέφυκεν) l'essenza di ciascun senso» (*De anima*, II 6, 418 a 24-26).

3.1. *Le forme del sensibile senza la materia*

Il passo appena citato conferma che la sensazione non è attivata dall'oggetto in quanto tale, ma dalle *qualità sensibili* dell'oggetto. Infatti, a completamento della sua teoria della sensazione, nell'ultimo capitolo del II libro del *De anima*, Aristotele definisce il senso (αἴσθησις)²⁰ come ciò che è atto ad assumere *le forme del sensibile senza materia*, così come la cera riceve l'impronta dell'anello senza il bronzo o l'oro. Esso riceve, quindi, l'impronta dell'oro e del bronzo, ma *non in quanto oro e bronzo*²¹; *riceve, appunto, la forma, non la materia. Così il senso*

¹⁹ Zanatta 2015, 4.

²⁰ «Qui αἴσθησις sta per la capacità percettiva in quanto realizzata in un organo corporeo, per questo tradurre con "senso", senza determinare se riguardi l'organo... o la capacità, pare opportuno» [Zucca 2015, 134-135].

²¹ L'espressione ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται (424 a 23) viene resa da Hicks [1990, *ad locum*] come «non in quanto è detta essere una cosa particolare». Polanski [2007, *ad locum*] traduce invece in questo modo: «non in quanto ciascuna cosa è detta essere (ciò che è)». In entrambe le traduzioni e le letture, comunque, resta confermato il dato secondo cui la sensazione non dipende dall'oggetto in se stesso o

*subisce l'azione di ciò che ha colore o sapore o suono, ma non in quanto si tratti di ciascuno di questi oggetti, ma in quanto ciascuno di questi oggetti possiede una determinata qualità; quindi l'azione è determinata dalla materia, ma avviene secondo la forma.*²²

Nel senso, infatti, ci sono in potenza entrambi i sensibili: ogni sensibile è classificato secondo una gamma di contrarietà – per esempio per il colore bianco/nero; per il sapore e l'odore dolce/amaro – che, dall'azione di uno dei due sensibili su di esso, sono portati in atto, ma *senza che intervenga un mutamento nella materia.*

Questo è funzionale a individuare e spiegare il *momento di passaggio* che si opera nell'atto di avere sensazione: avviene, infatti, un'alterazione da ciò che non si muove a ciò che si è mosso, è stato alterato. La sensazione, in linea generale, è una potenza che passa in atto *in un momento preciso*, cioè quando il sensibile si rende presente al sensorio. Concettualmente, dunque, è possibile rintracciarvi anche un *kairos*, inteso nel senso che la sensazione si dà in un *momento preciso*, cioè quando la potenza della facoltà sensitiva viene attuata dalla presenza del sensibile.

4. La funzione del mezzo

A completamento del quadro tratteggiato finora, bisogna porre e affrontare un'ultima questione: Aristotele afferma che tra il sensibile e l'organo sensorio *deve porsi sempre un mezzo*, perché ci sia sensazione.

dal suo essere in un dato modo, ma dalle sue qualità sensibili.

²² In merito a questo passaggio e in generale alla teoria aristotelica della sensazione si è aperto un dibattito ermeneutico, tra i funzionalisti (tra i quali Nussbaum, Putnam) e chi, invece, si oppone a questa lettura (Burnyeat), testimoniato dalla raccolta di saggi, *Essays on Aristotle's De anima*, a cura di Nussbaum e Rorty [1992]; i primi danno infatti una lettura in senso funzionalistico alla dottrina dell'anima (basandosi molto sulla teoria della sensazione): essa sarebbe inscindibilmente connessa al corpo e funzionale ad esso [cfr. Nussbaum & Putnam 1992] e su questa base riconoscono ad essa una attualità; Burnyeat [1992, 22], invece, si oppone a tale lettura e legge questo passaggio, e in generale la teoria della sensazione, come un prendere consapevolezza: il modello aristotelico, a suo parere, si riassumerebbe in questo: «l'effetto dell'organo di senso è la consapevolezza, niente di più niente di meno» e, di conseguenza, egli non riconosce alla teoria aristotelica più alcuna attualità.

Una prova che si potrebbe definire empirica di questo si ha se si considera la sensazione della vista: ponendo l'oggetto colorato sull'organo stesso della vista, si sperimenta, infatti, che non è possibile vederlo e questo accade perché il colore *muove* l'aria e da quest'ultima – che ha un'estensione continua – è mosso il sensorio. Dunque, se il visibile è a stretto contatto con l'occhio l'aria non può fungere da mezzo.

Da quest'ultima osservazione, risulta chiaro che nulla si percepisce se l'oggetto sensibile si trova a diretto contatto con l'organo sensorio, ma *si ha sempre bisogno di un mezzo*. Aristotele chiarisce che questo è vero non solo per la vista, ma anche per il suono e l'odore: nessuno dei due viene percepito se si trova a diretto contatto con l'organo. Lo Stagirita precisa poi che lo stesso principio vale anche per il tatto e per il gusto, *anche se in questi casi non sembra che sia così*.²³ Infatti, nel tatto e nel gusto pare esserci *un diretto contatto* tra oggetto e organi sensori, ma anche rispetto a questi due sensi, Aristotele individua la presenza di un *medium* non estraneo, ma *interno al corpo*:²⁴

In generale sembra che la carne e la lingua si trovino, rispetto al loro organo sensorio, così come ciascuno di questi, l'aria e l'acqua, si trovano rispetto alla vista, l'udito, l'olfatto. Se l'oggetto fosse in diretto contatto con l'organo sensorio, né in quel caso né in questo si produrrebbe una sensazione, come se, ad esempio, si

²³ Burnyeat [1993, 273] sostiene che «nella teoria aristotelica della percezione non esiste alcun processo fisiologico che si rapporta alla percezione di un colore o di un suono, come la materia alla forma». Aristotele si limiterebbe, infatti, a dare la definizione di colore come ciò che produce un cambiamento nell'aria o nell'acqua che siano trasparenti in atto (il colore è infatti definito come ciò che muove il trasparente) e lo sono per azione della luce. Al filosofo basterebbe, dunque, spiegare la natura, l'essenza del colore per spiegare la vista, in quanto la natura o essenza è una cosa che spiega le altre senza bisogno di essere spiegata a sua volta. Questa lettura mi lascia alcuni dubbi, perché mi sembra che una spiegazione di quello che potremmo definire il processo meccanico della sensazione in Aristotele ci sia; lo Stagirita definisce la sensazione come il sensibile (in questo caso il colore o il suono) che imprime la sua forma all'organo sensorio (occhio, orecchio) senza la sua materia; anche se, certamente, restano tante difficoltà e domande di natura fisiologica: come fa il sensibile a imprimere la sua forma? Come fa la forma a passare al sensorio?

²⁴ Nei *Parva Naturalia*, Aristotele avvicina il senso del tatto e del gusto sotto diversi aspetti e definisce il gusto come «un certo tatto» (*De sensu*, 441 a 3).

ponesse un corpo bianco sulla superficie dell’occhio (*De anima*, II 11, 423 b 17-23).

È chiaro, quindi, che gli organi del tatto e del gusto sono interni: infatti, se si trovassero nella carne o nella lingua, sarebbero effettivamente a diretto contatto con l’oggetto. Dunque, per esempio, *la carne è il mezzo* della facoltà tattile, che è interna. Certo, si tratta di un *medium* dal significato diverso rispetto a quello applicato agli altri sensi, perché in questo caso è *medium* nel senso di «ciò che si trova tra l’organo di senso e l’oggetto sensibile», mentre, rispetto a tutti gli altri sensi, il *medium* si definisce come «ciò che è tra il corpo di chi percepisce e l’oggetto sensibile».²⁵

5. Considerazioni conclusive

Raccogliendo le fila del percorso analitico intorno all’*aisthesis* così come viene presentata nel *De anima*, possiamo concludere che la sensazione ha un ruolo fondamentale nell’ambito del pensiero fisico aristotelico, perché è il motore primo della conoscenza fisica, è ciò che è *più chiaro per noi*.

Lo Stagirita avvicina l’*aisthesis* all’esercizio della scienza con la differenza che la sensazione si occupa dei particolari; è l’oggetto particolare, infatti, che, *in quanto ha qualità sensibili*, è capace di colpire gli organi sensori e di dare il via al processo di alterazione che fa sì che questa *dynamis* presente nell’essere umano o nell’animale passi all’atto.

In questa analisi è risultato quindi centrale il concetto di potenza, che Aristotele in questo caso ha bisogno di affinare per renderlo *il più possibile “piegato” sulla realtà*, in modo di essere in grado di spiegarla nella sua complessità. Si è visto anche come questo concetto di potenza chiami in causa, in un certo qual modo, il *kairos*: la sensazione infatti deve essere *attivata*, si ha nell’attimo in cui il sensibile muove l’organo di senso. Avviene, quindi, in un preciso momento, perché la facoltà sensitiva, appunto, non percepisce da sé ma ha bisogno del sensibile, come il combustibile non brucia da se stesso, ma ha bisogno del fuoco.

²⁵ Johansen 1997, 200.

Bibliografia

Fonti

- Hicks, R.D. [1990], *Aristotle, De anima*, with translation, introduction and notes by R.D. Hicks, Cambridge, Cambridge University Press, 1907; ristampe Amsterdam 1965; Hildesheim.
- Movia, G. [1979], *Aristotele, L'anima*, a cura di G. Movia, Napoli, Loffredo Editore.
- Polanski, R. [2007], *Aristotle's De anima. A Critical Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ross, W.D. [1936, 1955²], *Aristotle's Physics*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

Studi critici

- Ackrill, J.L. [1993], *Aristotele*, tr. it. di P. Crivelli, Bologna, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1981).
- Berti, E. [2004], Sul carattere “dialettico” della storiografia filosofica di Aristotele, in: G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino Tirrenia, 1986, 101-125; ristampato in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Epistemologia, logica e dialettica*, volume I, Brescia, Morcelliana, 175-199.
- Berti, E. [2020], Primato della fisica?, in: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. Dialettica, fisica, antropologia, metafisica*, volume V, Brescia, Morcelliana, 35-48.
- Burnyeat, M.F. [1992], Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? A Draft, in: M.C. Nussbaum, O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 15-26.
- Burnyeat, M.F. [1993], Aristote voit du rouge et entend un “do”: combien se passe - t - il de choses? Remarques sur De anima II, 7-8, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 118, 263-279.
- Donini, P. [1982], *La filosofia di Aristotele*, Torino, Loescher.

- Düring, I. [1976], *Aristoteles*, tr. it. di P. Donini, *Aristotele*, Milano, Mursia (ed. or. 1966).
- Johansen, T.K. [1997], *Aristotle on the sense-organs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kahn, C. [1979], Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology, in: J. Barnes, M. Schofield, E. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle*, London, Duckworth, 1-31.
- Kahn, C. [1991], La *Physique* d'Aristote et la tradition greque de la philosophie naturelle, in: F. De Gandt, P. Souffrin (eds.), *La Physique d'Aristote e les conditions d'une science de la nature*, Actes du Colloque organisé par le Séminaire d'Epistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice, Paris, Vrin, 41-52.
- Lloyd, G.E.R. [1985], *Aristotele. Sviluppo e struttura del suo pensiero*, tr. it. di M. Fantuzzi, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1968).
- Loux, M.J. [2004], *Nature, Norm and Psyche. Explorations in Aristotle's philosophical Psychology*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Lowe, M.F. [1993], Aristotle on kinds of thinking, in: M. Durrant (ed.), *Aristotle's De anima in focus*, London/New York, Routledge, 110-127.
- Lucchetta, G.A. [2006], “Se il pensare è analogo al percepire” (*De An.*, III, 4, 429 a 13-14): il ruolo di *phantasia* nel processo astrattivo, in: U. La Palombara, G.A. Lucchetta (a cura di), *Mente anima corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara, Opera Editrice, 105-116.
- Manuli, P., Vegetti, M. [1977], *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme Editrice.
- Migliori, M. [2006], Divino e umano. L'anima in Aristotele e in Platone, in: U. La Palombara, G.A. Lucchetta (a cura di), *Mente anima corpo nel mondo antico. Immagini e funzioni*, Pescara, Opera Editrice, 21-56.
- Migliori, M. [2020], Opportunità e utilità di un approccio multifocale, in: *Humanitas* 1-2, 3-38.
- Nussbaum, M.C., Rorty, O. (eds.) [1992], *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press.

- Nussbaum, M.C., Putnam, H. [1992], *Changing Aristotle's Mind*, in: M.C. Nussbaum, O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford, Clarendon Press, 27-56.
- Oppedisano, C. [2009], Sensazioni e passioni in Aristotele, in: *Rivista di estetica* 42, 117-139.
- Palpacelli, L. [2009], I diversi approcci metodologici nell'opera fisica di Aristotele, in: *Educação e Filosofia* 23 (45), 101-164.
- Palpacelli, L. [2013], *Aristotele interprete di Platone. Anima e cosmo*, Brescia, Morcelliana.
- Reale, G. [2008⁷], *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano, Bompiani.
- Unlu, H. [2021], *Dynamis and energeia in Aristotle's Metaphysics*, in: *European Journal of Philosophy* 29 (1), 1-15.
- Zanatta, M. [2016], *Le diverse forme di sensazione nel De anima*, www.filosofia.it (ultima verifica: 24.11.2021).
- Zucca, D. [2015], *L'anima del vivente. Vita cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Brescia, Morcelliana.

**Aisthesis as “science of the particular”:
sensation in Aristotle's *De anima***

Keywords

aisthesis; act-potency; knowledge; sensible; *medium*

Abstract

This paper aims to explore the theory of sensation explained by Aristotle in the second book of *De anima*, also studying topics related to his gnosiological foundations, as they are shown in the explanatory and ontological scheme of act and potency.

A reference methodological context sets *De anima* among Aristotelian physical works. It also underlines the specific value that both sensation and most of all phenomena assume in evaluating the Aristotelian *physical science*.

Starting from this context the analysis develops in *three steps*:

1. searching a definition of the process of “having sensation” that is explained as a potency that becomes act, but needs some terminological and conceptual clarifications about words like act, potency and undergoing;
2. finding role of the sensible object in the process of *aisthesis*;
3. mentioning necessity of the *medium* in the sensation.

Lucia Palpacelli

Università degli Studi di Macerata

E-mail: lucia.palpacelli@unimc.it; luciapalpacelli@gmail.com