

ESTRATTO

MICROLOGUS' LIBRARY

24

Oggetto e spazio.
Fenomenologia dell'oggetto,
forma e cosa dai secoli XIII-XIV
ai post-cartesiani

Atti del Convegno (Perugia, 8-10 settembre 2005)

a cura di

Graziella Federici Vescovini e Orsola Rignani



FIRENZE

SISMEL - EDIZIONI DEL GALLUZZO ~ 2008

Lucio Pepe

OGGETTO E SPAZIO IN TEMISTIO

L'analisi del testo della parafrasi temistiana ha un particolare valore per lo studioso soprattutto se si tiene presente quanto a lungo e profondamente essa sia stata il tramite per la tradizione filosofica successiva per accedere alle dottrine aristoteliche. Questa funzione essenziale della parafrasi ha inevitabilmente introdotto elementi di interpretazione che talvolta molto si discostano dall'originale impostazione aristotelica. In un precedente lavoro abbiamo ad esempio potuto constatare come la nozione di un intelletto comune, che si affianca agli intelletti in potenza ed in atto (meglio noto in seguito come *vis cogitativa*), introdotta da Temistio, sia in realtà frutto di un fraintendimento del testo aristotelico, o, se si vuole, un errore di interpretazione lessicale¹. Questo ovviamente non può sminuire il grande peso che la teorizzazione di Temistio ha avuto. Rimane infatti storicamente dato che la fisionomia aristotelica di buona parte del pensiero medievale, e non solo di questo, non può essere esaminata prescindendo dai suoi grandi commentatori, e tra questi eminentemente Temistio, solo in nome della autenticità del testo originale di Aristotele. Infatti non il testo aristotelico ma piuttosto l'aristotelismo greco-arabo sono il tramite del pensiero di Aristotele almeno fino al XIII e XIV secolo.

In questo momento successivo della nostra ricerca proseguiremo ulteriormente nell'analisi della parafrasi temistiana del *De anima*. Come vedremo, anche in questo caso, e per questo tema, la lettura inaugurata da uno dei più autorevoli ed influenti commentatori di Aristotele farà da cardine per una delle possibili interpretazioni del

1. Ci permettiamo di citare un nostro articolo solo perché fa parte di una più ampia ricerca della quale il presente scritto è uno dei momenti. Cfr. L. Pepe, «Le funzioni dell'intelletto ed il corpo nella Parafrasi del *De anima* di Temistio», in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale, Firenze 18-20 settembre 2003, a c. di G. Federici Vescovini, V. Sorge, C. Vinti, Turnhout 2005, 13-20.

testo originale. Di un testo autentico, e fedele, in questa prospettiva non si può tentare la ricostruzione, anche se Temistio vuole presentarsi addirittura come un Aristotele che parla in prima persona². Se volessimo infatti ricercare ciò che è più propriamente *oggetto* nel pensiero aristotelico non potremmo forse concludere altrimenti che esso è l'essenza o la forma, intesa come risultato finale della ricerca scientifica; questo appare ovvio, ma sarebbe comunque argomento di un altro discorso. Il *De anima* nella lettura temistiana ci permette in ogni caso di seguire il più articolato percorso della formazione e produzione storica della nozione di oggetto.

Leggiamo (p. 96, 20 ss. ad 429b10 ss.)³ che già la distinzione di materia e forma comporta oggetti differenti relativi a differenti δυνάμεις conoscitive. Noi possiamo infatti avere o il composto (σύνθετος) di materia e forma o solo la forma (τὸ εἶδος αὐτὸ μόνον) o la figura semplice (μορφή) cioè gli enti matematici astratti. In tutti e tre questi casi l'intelletto si comporta diversamente a seconda dell'oggetto: συνεξομοιοῦται è il verbo usato da Temistio (96,24), cioè l'intelletto in qualche modo si assimila all'oggetto in questione, a seconda della prospettiva di volta in volta assunta. Questa considerazione è in linea peraltro con quanto afferma Aristotele poco più avanti (431a): è lo stesso (αὐτό) la scienza in atto ed il suo oggetto (τῷ πράγματι). È però immediatamente evidente che in tale prospettiva la nozione di oggetto si complica e si fraziona. Non soltanto abbiamo tre diversi modi (composto, forma e figura) per identificare un πρᾶγμα, ma tre modalità diverse di atteggiarsi di una sola δύναμις, che di fatto si divide a sua volta. Il testo aristotelico ci aiuta chiarendo che le diverse modalità della facoltà intellettuale dipendono dal grado di separatezza (χωρῆς) dell'essere dalla materia: cioè più ci si avvicina all'essenza ed alla forma, più è prevalente la facoltà puramente intellettuale⁴.

A questo punto non è affatto chiaro se il πρᾶγμα-oggetto dipenda dal suo modo di presentarsi o se i suoi differenti aspetti siano frutto soltanto della prospettiva intellettuale. Se vogliamo infatti attenerci alla lettera del testo, il σύνθετος - composto non è altro che la sostanza

2. Questa osservazione è suggerita da C. Natali, «Il commento di Alessandro di Afrodisia a *Meteorologica* IV», in *Aristoteles Chemicus*, a c. di C. Viano, Sankt Augustin 2002, 42.

3. *Themistii in libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlin 1899 (C.A.G., V, 3). Le traduzioni del testo sono nostre, la prima traduzione italiana della parafrasi è di V. De Falco, Padova 1965. Per la traduzione inglese si veda Themistius, *On Aristotle's On the Soul*, trans. by R. B. Todd, London 1996.

4. Si veda anche, poco sopra a 430a 10 ss.

- οὐσία che è oggetto preminente della ricerca fisica, ed, in questo ambito, in primo luogo della sensazione, ed in seguito della ricerca intellettuale. Le distinzioni che Temistio opera al riguardo sono di notevole rilievo.

Noi abbiamo dunque a che fare con (96,12) una facoltà sensitiva (δύναμις αἰσθητική) che è capace di distinguere il corpo (acqua o carne) come un intero (κρίνωμεν τὸ ὕδωρ ὅλον ἢ τὴν σάρκα ὅλην), che forse è meglio intendere come una immagine ad essa connessa (μᾶλλον δὲ καὶ ἢ σύζυγος αὐτῇ φαντασία), mentre quando dirigiamo la ricerca all'essenza dell'acqua o della carne (τί τὸ ὕδατι εἶναι καὶ τί τὸ σαρκὶ εἶναι) abbiamo un'altra facoltà (ἄλλο τι ἤδη τὸ κρίνόν ἐστι) che giudica appunto riguardo all'essenza. Temistio si riferisce a prima vista alla più ovvia distinzione tra sensibilità e conoscenza intellettuale, che sono separate alla luce di una lettura platonizzante di Aristotele, cosa che indubbiamente può essere sostenuta. Ma la distinzione è anche di altro genere e lascia spazio ad una difficoltà di non facile risoluzione. Quando noi giudichiamo (κρίνω. 8 ss.) l'acqua intera (ὅλον), cioè giudichiamo la forma (fredda e umida) unitamente alla materia, la giudichiamo con la facoltà sensitiva, o meglio con l'immagine (φαντασία) ad essa unita. Ora però l'acqua intera (materia e forma) è evidentemente la sostanza, che non è altro che il composto (σύνθετος) sopra indicato. Ma il composto era inserito tra gli oggetti della facoltà intellettuale, non della sensibilità, ed inoltre la sensibilità non sembra possa essere considerata come capace di giudizio, attività specificamente intellettuale. Lasciamo per il momento sospesa la questione.

In effetti anche il momento della immediata sensibilità, quindi dell'oggetto nella sua nozione primaria, viene a sua volta articolato. Temistio muove (p. 57,15 ss. ad 418 a 7 ss.) dalla classica distinzione aristotelica tra sensibili comuni a tutte le sensazioni (κοινά) e sensibili propri a ciascun senso (ἴδια καθ' ἐκάστην). Qui Temistio, con Aristotele, e lo stesso discorso viene ripetuto successivamente⁵, riprende un'importante riflessione di Gorgia che troviamo nel περὶ τοῦ μὴ ὄντος⁶, dove il lentinese si sofferma, per i suoi scopi polemici, sulla nozione della specificità, od univocità, della sensazione. Leggiamo un passaggio del discorso nella versione di Sesto Empirico⁷: «[...] ciò che si

5. 428b20 *De anima* e 85. Il testo aristotelico che leggiamo è quello oxoniense, curato da W. D. Ross, Oxford 1956 (più volte ripubblicato).

6. DK 82B3 (81). Il tema è già presente tra l'altro in Empedolce (31A86) e sarà diffusamente trattato da Teofrasto.

7. La traduzione è di M. Timpanaro Cardini in *I Presocratici*, a c. di G. Gianantoni, voll. 2, Bari 1969.

vede, in tanto si dice visibile, in quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si dice udibile, in quanto si ode; né noi respingiamo le cose visibili pel fatto che non si odano, né repudiamo le udibili per il fatto che non si vedano (ché ciascuna dev'essere giudicata dal senso che le corrisponde, non da un altro)». Leggiamo come si esprime Temistio: «Sono propri di un singolo senso quei sensibili che non possono essere percepiti da un altro senso e riguardo ai quali il senso non s'inganna per niente». Il senso del brano è chiaramente in linea con l'impostazione gorgiana. Né Aristotele né Temistio citano esplicitamente il sofista, ma la sua vasta, e discussa, presenza già nel circolo platonico basta a testimoniare di una loro conoscenza del tema. Il punto che ci interessa comunque in questa sede è un altro, strettamente connesso all'argomento in questione. Il riconoscimento della specificità di ciascun senso comporta non solo l'impossibilità del giudizio da parte di un altro senso (ἀντιλαμβάνεσθαι), ma anche l'impossibilità per ciascun senso *preso in se stesso* (περὶ ἑἴς) di errare sul proprio specifico oggetto (ἀπατάται r.18).

È chiaro che questa infallibilità, se vogliamo così chiamarla, del singolo senso non implica anche la *verità* del suo contenuto. Aristotele adduce al riguardo un esempio illuminante, che troveremo tanto tempo dopo in Spinoza: noi percepiamo il sole grande quanto un piede, ma la *verità* sulle sue dimensioni è ben differente, eppure continuiamo a percepirlo sempre della stessa grandezza⁸. Il problema che tale impostazione teorica comporta è che, a questo livello della sensazione, è impossibile non solo un giudizio di un senso sull'altro (e quindi il giudizio in genere), ma anche la nozione stessa, per quanto generica, di oggetto. Se infatti la vista ci *dice* soltanto colore e l'udito soltanto suono, il quadro delle nostre sensazioni risulta completamente disarticolato. Temistio chiarisce bene questo punto (58, 6): «Il figlio di Diare o Diare è sensibile non in quanto è Diare, ma in quanto è accidentalmente capitato a Diare di essere bianco» e questo perché «la vista non patisce niente da Diare in quanto è Diare, perché visibile non è Diare, ma il colore di Diare». Qui, curiosamente, le osservazioni di Temistio hanno il valore di un rigoroso empirismo, alla maniera di Hume.

Ma il problema subito rilevato da Temistio, in base all'analisi del

8. *De anima* 428b 5 ss. Infatti ciò che appare (φαίνεται) è falso (ψευδῆ), mentre allo stesso tempo, riguardo a ciò che è (περὶ ὄν), il giudizio è vero (ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει). Il passo spinoziano è in *Ethica*, parte II, prop. XXXV, ss.

testo aristotelico, non riguarda soltanto l'immediatezza della sensazione, ed il suo grado di certezza, bensì ancora la frammentazione del complesso dei sensi, che sembra rendere impossibile qualsiasi individuazione di un oggetto, fosse anche il primo venuto Diare. Ancor prima peraltro troviamo un ulteriore elemento di novità non trascurabile. Già Aristotele aveva incontrato più di una difficoltà nel definire il tatto e la carne come organo sensoriale ad esso connessa⁹. Non seguiamo qui l'analisi delle difficoltà che Aristotele discute, ma esaminiamo le conclusioni di Temistio. La questione posta è che, a differenza degli altri sensi, nel tatto la carne agisce per contatto diretto, senza un intermediario, quindi la carne non può essere un organo sensoriale (οὐκ ἄρα ἡ σὰρξ αἰσθητήριον)¹⁰. La conclusione va però ben oltre quanto leggiamo nel testo aristotelico. Noi infatti nel tatto non percepiamo per contatto (οὐ θιγγάνοντες αισθανόμεθα) ma con la facoltà interna (ἀλλὰ τῇ εἴσω δυνάμει), quindi per ciascuna coppia di contrari (pesante-leggero, duro-molle) noi percepiamo con una qualche facoltà interna, mentre crediamo (δοκοῦμεν) di percepire con la carne. Ora, di questa, o queste, facoltà non abbiamo traccia in Aristotele. E Temistio ce lo dice: questo discorso non viene detto da Aristotele. Non si troverà troppo pedante confrontare i due testi su questo rilevante passaggio.

De an. 423b24 ss.: ἢ καὶ δῆλον ὅτι ἐντός τὸ τοῦ ἀπτοῦ αἰσθητικόν [...]
ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπτικοῦ ἢ σὰρξ.

Temistio, 75-6: τοῦ κούφου καὶ τοῦ βαρέος οὐ θιγγάνοντες αισθανόμεθα ἀλλὰ τῇ εἴσω δυνάμει· οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐναντιώσεων ταῦτο συμβαίνει, εἴσω μὲν τισὶ δυνάμεσιν ἐκάστης αισθανόμεθα, δοκοῦμεν δὲ τῇ σαρκί. οὗτος δὲ οὐκ εἴρεται ὑπ' Ἀριστοτέλους ὁ λόγος.

A giusta ragione Temistio usa questa cautela nel differenziarsi dal testo che ha sotto esame. Aristotele formula infatti un sillogismo che possiamo così sintetizzare¹¹: i sensi hanno un intermediario (l'aria per l'udito, ad esempio) e non agiscono per contatto. Solo nel tatto la carne non agisce se non per contatto diretto. Allora, per analogia con gli altri sensi, consideriamo la carne come intermediario (μεταξύ), quindi la sensazione si verificherà all'interno (ἐντός). Il punto è che a

9. 422b20. Cfr. al proposito il commento di Filopono in *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin 1897 (C.A.G., XV), 408, 2-3.

10. La posizione di Filopono è polemicamente diversa: la carne è τὸ ἀπτικὸν αἰσθητήριον ed è uno solo, 419,3-4.

11. Il discorso comincia in *De anima* 423b12.

questo *interno* generico e non ulteriormente specificato, Temistio sovrappone una o più facoltà (δυνάμεις) che appaiono di ardua comprensione. A prima vista esse sono dotate di un'attività autonoma ed eccedente la sensazione semplice ed indivisibile, e riguardo a caratteristiche essenziali dell'oggetto, come pesante e leggero. Poco oltre (76,16 ss.) Temistio difende ancora la sua innovazione in polemica con Alessandro di Afrodisia che appare più aderente al testo aristotelico, nella difesa del carattere analogico, come abbiamo visto, del tatto e della carne rispetto agli altri sensi¹².

Questa inclinazione temistianiana a privilegiare l'attività del soggetto riguardo alla costituzione dell'oggetto è constatabile anche riguardo ad una questione che abbiamo lasciato in sospeso. Fino a questo momento dell'analisi l'oggetto non si presenta alla sensazione come qualcosa di unitario, dal momento che, abbiamo visto, ogni sensazione è limitata al suo specifico sensibile. Temistio riassume il problema (84,35 ss.): ciascuna sensazione giudica o distingue (κρίνω è evidentemente usato non in senso tecnico) l'oggetto che le è proprio (τὸ ὑποκείμενον ἑαυτῇ) e le sue proprie differenze (τὰς ἐν αὐτῷ διαφοράς). Ma noi non percepiamo solo la differenza tra bianco e nero, ma anche quella tra bianco e dolce. E questa differenza non può essere colta da uno dei cinque sensi. Vi deve essere dunque una facoltà (ancora δύναμις) che opera questa distinzione (κρίνουσα), e questa facoltà deve essere un senso, dal momento che anche le differenze dei sensibili sono sensibili.

Vediamo comparire un'altra facoltà che a prima vista dovrebbe essere un sesto senso unificatore degli altri cinque. Ma anche questo non compare in Aristotele. Nel *De anima* (426b10 ss.) troviamo infatti che è vero che con sensi separati (κεχωρισμένοις) non possiamo giudicare le differenze, per esempio del bianco dal dolce, quindi queste devono apparire evidenti (δηλα) a qualcosa che sia unico. Allora è questo uno (τὸ ἓν) che dice l'alterità o la differenza (λέγειν ὅτι ἕτερον), e come la dice (ὡς λέγει), così anche la comprende (νοεῖ) e la percepisce (αἰσθάνεται). Subito dopo (427a15) Aristotele chiama questo uno il principio (ἀρχή) in base al quale diciamo che l'animale-uomo è sensibile. La differenza non solo lessicale tra Temistio ed Aristotele è evidente. Non solo al posto di una ἀρχή troviamo una δύναμις, ma in Ari-

12. Si veda il *De anima*, 57, 1 ss. Ci riferiamo all'edizione italiana: Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di P. Accattino, P. Donini, Roma-Bari 1996, si veda 211. Il passo di Aristotele del *De partibus animalium* 647a15 ss. sembra confermare l'interpretazione di Alessandro.

stotele le sue funzioni comprendono sia il νοεῖν sia l'αἰσθάνεσθαι. Non è ovviamente la sede per soffermarsi sulle interpretazioni che questo capitolo del *De anima* ha avuto. Se stiamo alla lettera, pur non molto esplicita, del testo, questa ἀρχή dovrebbe essere una funzione che si accompagna alle attività distinte del comprendere e del percepire.

In Temistio invece abbiamo una δύναμις di carattere sensibile che accoglie ed unifica le sensazioni particolari. Ed è a questo livello dell'attività sensoriale che appare formarsi l'oggetto, perché è funzione di questa facoltà percepire e dire che il miele è giallo e dolce e la neve bianca e fredda. Anche in questo caso la funzione del soggetto risulta prevalente rispetto alla pura percezione sensoriale.

Il rapporto senso-oggetto (ma sarebbe preferibile attenersi al termine più specifico di sensibile) riceve ulteriore caratterizzazione (77, 34 ss.): «si dice che i sensi patiscono sotto l'azione dei sensibili, ma questo patire è molto differente da come patiscono i corpi inanimati, di più, i corpi insensibili». Nel caso dei corpi inanimati infatti l'uno agisce sull'altro producendo un effetto permanente di tipo materiale: il coltello che taglia, o il fuoco che brucia il suo materiale. Nel caso del senso, anche se sembra esservi una affezione diretta del senso da parte del corpo, il processo è radicalmente diverso.

«Si dice che i sensi patiscono da parte dei sensibili, però la materia stessa rimane all'esterno (ἔξω μενούσης αὐτῆς τῆς ὕλης), mentre è solo la forma che muove il sensorio (τοῦ δὲ εἶδους μόνου κινουῦντος)». Si rimane a prima vista perplessi nel sentir citare la forma all'interno del processo sensoriale, quel termine così carico del platonismo. In effetti nel testo aristotelico il senso vien detto adatto ad accogliere le forme sensibili senza la materia (αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης. 424a18), laddove evidentemente l'espressione forma sensibile non intende il termine forma nel suo classico senso tecnico. Potrebbe trattarsi di una più o meno voluta semplificazione terminologica di Temistio, ma questa ipotesi non sembra trovare conferma nel seguito del nostro testo.

(78,7 ss.) «I sensi non diventano materia dei sensibili; il senso infatti non diventa bianco o nero o grave o acuto, ma riceve soltanto la forma ed il concetto (τὸ εἶδος ὑποδέχεται μόνον καὶ τὸν λόγον)». In questo caso non possiamo parlare di una semplificazione terminologica, ma di un mutamento radicale di prospettiva. Vediamo il perché. Aristotele dunque afferma che il senso subisce l'azione (πάσχει) di ciascuna cosa che ha colore, sapore, suono, ma la subisce non in quanto è detta un ciascuno (un oggetto particolare), bensì in quanto è un τοιονδί, una qualità determinata, quindi la subisce secondo il concetto

(κατὰ τὸν λόγον). Il senso è abbastanza chiaro, pur nel rarefatto linguaggio aristotelico. Noi non percepiamo il colore *di* questa cosa, ma il colore che sta *in* questa cosa, quindi sotto l'aspetto della forma e non della materia. Non si può certo concludere da questo discorso, come fa Temistio, nel senso che noi percepiamo la forma ed il concetto, quasi fosse un modo immediato di attività intellettuale.

Questa accentuazione in senso idealistico dell'impostazione aristotelica possiamo leggere del resto in questo stesso contesto: (Temistio) è questo il motivo per cui i sensi si concludono (τελευτῶσιν) in giudizio e percezione, perché sono privi di materia e quindi sono da intendere come forma e concetto. L'elemento di universalità che Aristotele intende sottolineare già al livello della percezione sensibile viene accentuato da questa prima separazione di materia e forma che già sembra strutturare l'oggetto all'interno di un orizzonte intellettuale, che lo spoglia dei suoi caratteri di individualità, di oggetto *posto*, per dir così, oggetto da decodificare. In questa prospettiva il *codice* è già pronto per la sua ulteriore analisi, quella intellettuale.

Questa nostra breve ricostruzione ci permette di comprendere meglio le difficoltà che abbiamo evidenziato all'inizio di questa esposizione. Gli *oggetti* possibili della nostra considerazione erano dunque tre: il composto, la forma e la figura. Nella figura (matematica) ente ed essenza coincidono così come il concetto e la forma che costituiscono la natura dell'oggetto (πρᾶγμα). Nel caso dell'essenza o forma dell'oggetto deve esservi una δύναμις specifica esattamente come deve esservi una specifica δύναμις αἰσθητική per le qualità sensibili. Fin qui il discorso appare lineare. Solo che viene aggiunto che l'intelletto è una facoltà che giudica che altro è l'acqua (un composto), altro l'essenza dell'acqua (una forma), ma che si comporta diversamente a seconda che consideri la materia insieme con la forma o consideri la forma separatamente (χωρίς). Questa disposizione dell'intelletto nei confronti anche della materia non si comprende altrimenti che alla luce di quanto abbiamo finora esaminato.

La materia, il sensibile che perviene all'intelletto, è già di per se stessa un elemento dell'elaborazione del soggetto. L'acqua, ad esempio, che l'intelletto giudica in base ai dati sensoriali non è più *questa* acqua, ed il suo freddo ed umido non sono più il *suo* freddo ed il *suo* umido, bensì già delle qualità universali.

L'oggetto non sembra essere più un semplice ente ma un πρᾶγμα, quindi possiamo intenderlo come risultato di una πράξις, di una nostra attività. È doveroso sottolineare che il termine compare anche

in Aristotele, ma gli spostamenti successivi di prospettiva, rispetto ad Aristotele, che abbiamo rilevato in Temistio, possono indurci a concludere che la sua lettura in senso idealistico abbia pesato in misura rilevante sulle interpretazioni successive.