

Articoli/Articles

*PAROUSÍA*: COLORI, DIAFANO E LUCE IN ARISTOTELE  
E NELLA TRADIZIONE ARISTOTELICA

BERENICE CAVARRA

Università di Modena e Reggio Emilia, I

SUMMARY

*PAROUSÍA*: COLORS, DIAPHANOUS AND LIGHT IN ARISTOTLE  
AND IN THE ARISTOTELIAN TRADITION

*Aristotelian theories on perception and, specifically, on eyesight with their resulting exegetical tradition unfold a set of problems and crucial points which refer both to physics and philosophy of nature (movement, ontological status of light, definition of the relationship between body and soul), together with aesthetic theories, notably in Late antiquity and Byzantine times (material properties, display of the invisible through the visible).*

*1. Sulla definibilità*

Le realtà naturali presentano una forma (εἶδος) separabile, ma che non può esistere senza la materia (ἐν ὕλη δέ). Così afferma Aristotele nel secondo libro della *Fisica*: lo studio di queste sostanze è infatti affidato al fisico, giacché ‘indagare come esiste ciò che è separabile e ricercarne la definizione, è compito della filosofia prima’<sup>1</sup>.

Nel libro *Z* della *Metafisica*, lo Stagirita si preoccupa di declinare l’essere nei significati delle categorie e di affermare l’assoluta priorità della sostanza (‘è chiaro che il primo dei significati dell’essere - τὸ ὄν - è l’essenza (τί ἐστίν; τὸ τί ἦν εἶναι), che indica la sostanza (ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν).

*Key words*: Sight - Transparent - Light - Colour - Aristotle - Alexander of Aphrodisias - John Philoponus

L'essenza, continua Aristotele svolgendo la sua argomentazione dal punto di vista logico, 'c'è solamente di quelle cose la cui nozione è una definizione (ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὀρισμός)'. La definizione, infatti, è possibile solo quando vi sia 'una nozione che esprima qualcosa che è primo'; vale a dire 'qualcosa che non implica la predicazione di un qualcosa a qualcos'altro'.

L'essenza si riferisce quindi alle 'specie ultime di un genere' (οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον); o a cose più precise, vale a dire, le categorie della sostanza (quantità, qualità etc.) che sono però definite, esse stesse, non in senso assoluto, ma peculiare, che non sono *per sé*, ma comunque partecipano all'essere. In altri termini, 'è essenza solo ciò che può essere definito'<sup>2</sup>.

Premesse ben note, che costituiscono alcune fra le basi delle dottrine aristoteliche sulla conoscibilità dell'essere.

Dati questi presupposti, la definizione della natura liminale del diafano (τὸ διαφανές), proposta da Aristotele e ripresa, spesso con variazioni significative, dai suoi commentatori, determina, da un lato, alcune oscurità concettuali, dall'altro, invece, illumina e risolve l'espressione delle 'forme' in ambiti talvolta diversi da quelli filosofici<sup>3</sup>.

## 2. *L'anima e le sue facoltà*

Aristotele, nel secondo libro del trattato *L'anima*, offre, in sequenza, una serie di definizioni di cosa l'anima sia.

L'anima è 'l'atto primo di un corpo fisico che ha la vita in potenza (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντας)<sup>4</sup>; è 'l'atto primo di un corpo naturale organico (ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ)<sup>5</sup>'; 'è la sostanza formale, vale a dire l'essenza di un corpo determinato (οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον, τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδὶ σώματι)<sup>6</sup>'; l'anima è l'essenza e la forma 'di un dato corpo naturale che possiede in se stesso il principio del movimento e della quiete

(οὐ γὰρ τοιούτου σώματος τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος ἢ ψυχῆ, ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως)<sup>7</sup>.

L'essere vivente è quindi formato da anima e corpo e l'anima non è separabile dal corpo (οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος)<sup>8</sup>. Alessandro di Afrodisia<sup>9</sup> insiste particolarmente su questa unione fra anima e corpo, ed enfatizza la prospettiva aristotelica conferendole un taglio autonomo e del tutto particolare. Nel trattato *L'anima*, partendo dal commento della dottrina ileomorfica aristotelica circa la composizione di forma e materia (anima e corpo) degli oggetti sensibili, Alessandro afferma, con un sillogismo, che la forma è sostanza e, dato che anche la natura è sostanza, la forma è dunque natura (τὸ δὲ κατὰ φύσιν οὐσία, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τὸ δὲ τοιοῦτον εἶδος φύσις)<sup>10</sup>. Il fuoco, corpo naturale e semplice, ha come forma le proprie opposte qualità: il caldo e il secco o, per meglio dire, la leggerezza che da essi proviene, e che muove - al modo dell'anima aristotelica - il corpo vivente, consentendone perciò l'attività. La materia, è d'altro canto, il sostrato nel quale si realizzano le trasformazioni reciproche delle qualità e, dunque, i processi naturali<sup>11</sup>.

Alessandro per un tratto segue Aristotele, il quale afferma che l'anima non è separabile dal corpo<sup>12</sup> e che l'atto delle sue parti, o facoltà, è in rapporto stretto all'attività delle parti organiche ad esse relative<sup>13</sup>. Ma, per lo Stagirita, è comunque l'anima, e non altro, il principio delle facoltà, - quella nutritiva, la sensitiva e la razionale -, distinte solo logicamente e 'atte', nel corpo, a determinare processi utili alla vita, e alla vita buona.

### *3. L'anima sensitiva, la percezione e la vista*

L'anima sensitiva, o facoltà sensitiva, a cui si deve dunque la percezione sensibile, si esprime attraverso i sensi (vista, udito, olfatto, gusto, tatto), grazie ad una alterazione (ἀλλοίωσις τις)<sup>14</sup>: gli organi di senso (il sensorio) subiscono infatti, attraverso il mezzo, l'azione dei

sensibili (propri, comuni e accidentali). Sia la facoltà che l'oggetto sensibile possono essere tanto in potenza, quanto in atto<sup>15</sup>.

I sensi rappresentano quindi potenzialità (*δυνάμεις*) che i viventi possiedono al fine di percepire le cose, la realtà che li circonda.

L'odorato, l'udito e la vista sono sensazioni esterne proprie agli animali capaci di movimento, e sono necessarie alla ricerca del cibo grazie all'uso di una sensazione a distanza, e indispensabili per evitare ciò che è sgradevole o pericoloso<sup>16</sup>.

Per Aristotele è l'udito il senso più utile per l'intelletto perché, attraverso la parola, il discorso, esso rende possibile l'acquisizione del sapere<sup>17</sup>.

Alessandro, invece, sottolinea come la vista sia, invece, di essenziale importanza ai fini della conoscenza: 'l'osservazione degli astri ci conduce ad investigare sulla causa prima'<sup>18</sup>. L'anima sensitiva e quella nutritiva hanno sede nel cuore, afferma Alessandro<sup>19</sup>, laddove Aristotele, nel *De Anima*, si esprime, per così dire, implicitamente in merito al centro primario della percezione.

#### 4. La vista e il sensibile: oggetto, superficie, colore

Nel secondo libro *Dell'anima*, come nel terzo libro del trattato *Sul Senso e i Sensibili*, Aristotele affronta la trattazione del senso della vista. Sensibile proprio della vista è il visibile, il colore (*ὄρατον δ' ἐστὶ χρώμα τε*)<sup>20</sup>, l'oggetto visibile o superficie colorata la quale non è visibile per antonomasia (*δὲ οὐ τῷ λόγῳ*), ma ha in sé la condizione necessaria dell'essere visibile<sup>21</sup>.

Ogni colore, inoltre, può modificare, vale a dire, modificare qualitativamente, il diafano - il mezzo - che si trova in atto (cioè illuminato): questa dunque è la sua natura (*πάν δὲ χρώμα κινητικόν ἐστὶ τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, καὶ τοῦτ' ἐστὶν αὐτοῦ ἢ φύσις*)<sup>22</sup>.

Alessandro di Afrodisia riprende il concetto: il colore è capace di muovere (modificare) quel che è trasparente in atto, vale a dire la luce<sup>23</sup>.

Il diafano, o trasparente, può darsi in due modi: essere cioè indefinito o definito. Il diafano, o trasparente indefinito, grazie alla presenza (παρουσία) della luce riceve, per così dire, un colore che di per sé non possiede.

Sono trasparenti indefiniti, afferma Alessandro, l'aria, l'acqua e quei solidi che non hanno un colore proprio ma che, quando sono mossi dai colori, divengono mezzi della trasmissione di questi ultimi al sensorio (organo di senso)<sup>24</sup>.

I colori, dell'aria e dell'acqua, occupano un contesto privo di limite ed è, per così dire, cangiante, a seconda della posizione di chi lo osserva<sup>25</sup>.

Il diafano o trasparente definito, invece si trova nei corpi definiti, anche se, per ciascuno di essi, in misura maggiore o minore e secondo proporzioni differenti.

Il colore, continua Aristotele, costituisce il limite del diafano, tanto nei corpi indefiniti e diafani, quanto in quelli che sono dotati di un colore proprio. Il limite del diafano e della luce coincidono, prevedibilmente, con la superficie dei corpi<sup>26</sup>.

Ma a cosa deve attribuirsi la diversità dei colori?

Aristotele, nel trattato sul *Senso e i Sensibili*, evidenzia che, per quanto riguarda la genesi dei colori nei corpi definiti, esistono ipotesi differenti. Si può infatti sostenere che il bianco e il nero siano giustapposti l'uno all'altro, in modo che ciascuno di essi sia invisibile a causa della sua piccolezza ma il prodotto della loro congiunzione sia visibile<sup>27</sup>. Il colore, quindi, sarà qualcosa di misto e una specie differente di colore e, in generale, i colori sono frutto di una proporzione simile ad un accordo musicale: più l'accordo è numericamente semplice, più il colore è gradevole, come nel caso del porpora o dello scarlatto<sup>28</sup>.

Oppure i colori, e questa è una seconda ipotesi, appaiono gli uni attraverso gli altri: si può utilizzare il paragone del Sole, bianco di per sé, ma che appare rosso attraverso la bruma o il fumo. Come per

la prima ipotesi, anche in questo caso è necessario che intervenga un rapporto numerico fra il colore in superficie e quello sottostante. Aristotele però opta per una teoria di una mistione, completa, totale e pervasiva dei corpi fra loro:

εἰ δ' ἐστὶ μίξις τῶν σωμάτων μὴ μόνον τὸν τρόπον ὄνπερ οἴονταί  
τινες, παρ' ἄλληλα τῶν ἐλαχίστων τιθεμένων ἀδήλων δ' ἡμῖν διὰ τὴν  
αἴσθησιν ἀλλ' ὅλως πάντη πάντως, ὥσπερ ἐν τοῖς περὶ μίξεως εἴρηται  
καθόλου περὶ πάντων

Non solamente, quindi, una giustapposizione di parti invisibili ad occhio nudo, o una sovrapposizione. E su questo, rimanda a quanto è stato affermato 'universalmente' nel trattato *Sulla mistione*<sup>29</sup>. La mescolanza completa dei colori spiega dunque la loro varietà. Si differenziano, infatti, in base alle proporzioni dei corpi mescolati reciprocamente. Si differenziano grazie alla μίξις. A questo principio basilare del cambiamento, Aristotele dedica ampio spazio nei due libri *Sulla Generazione e la Corruzione*. Come, del resto, se ne occupano ampiamente Alessandro di Afrodisia e Giovanni Filopono. Un'organica trattazione della teoria della μίξις - affermano Aristotele e Filopono<sup>30</sup> - deve tenere conto delle seguenti domande: che cosa sia la combinazione; che cosa possa entrarvi; quale fra le cose esistenti possa essere considerata prodotto di tale processo; in che modo questo si realizzi e in che misura possa completamente ed effettivamente realizzarsi<sup>31</sup>.

Questo ultimo quesito si impone come primario. Secondo Aristotele, una combinazione chimica si verifica solo in quanto le cose mescolate abbiano la possibilità di esistere separatamente, vale a dire, solo in quanto siano sostanze<sup>32</sup>. In questo senso, la μίξις si distingue sia dall'alterazione che dall'accrescimento, che implicano invece cambiamenti solo qualitativi e quantitativi. Al termine della μίξις, le sostanze originarie da cui essa ha luogo, non rimangono immutate (in questo caso, infatti, si tratterebbe piuttosto di giustapposizione);

né sono distrutte, perché in questo caso verrebbe a mancare ogni presupposto ontico di esistenza; né, tantomeno, delle due, una sola rimane intatta, perché in questo caso non vi sarebbe ‘combinazione’. Filopono spiega allora che tale aporia è risolta da Aristotele con il ricorso alle categorie di atto e potenza: ‘poiché alcune cose esistono in potenza (δυνάμει) ed altre in atto (ἐνεργεία), i componenti della μίξις rimarranno gli stessi potenzialmente, ma non in atto’<sup>33</sup>. Quindi gli elementi, che esprimono le sostanze - perché la mistione è definibile come una associazione elementare -, non rimangono, a processo avvenuto, come erano prima, pur restando in potenza ciò che erano. Essi infatti si pongono in contatto (‘tutte le cose reali di cui si dia combinazione devono essere necessariamente in contatto l’una con l’altra’<sup>34</sup>) attraverso gli estremi, le qualità contrarie, sviluppando in questo modo un’azione/passione reciproca. Tale contatto si verifica in quella posizione (alto/basso) che gli elementi occupano in base alle loro proprietà e che ne determina la possibilità di agire o di patire. Quando tali condizioni siano soddisfatte e le sostanze siano facilmente divisibili (liquidi) e presenti in proporzioni adatte, ciascuna può allora trasformare l’altra dando vita quindi a una terza sostanza, intermedia ed omeomera.

Filopono, interpretando il pensiero aristotelico, sostiene quindi che nella combinazione si trovano gli elementi (vale a dire, i corpi semplici: aria, acqua, terra e fuoco), non in forma pura, bensì in forma moderata, contenuta, limitata (τὸ σύνθετον εἰ καὶ μὴ εἰλικρινῶς, ὁμῶς ἔχει τὸ τοῦ πρὸς εἶδος κεκολασμένον) rispetto a ciò che è puro all’estremo. Questo accade perché gli elementi, agendo o patendo in base alle rispettive qualità e contrari fondamentali, danno origine a composti intermedi che presentano proporzioni differenti rispetto agli estremi. Aristotele non offre un’analisi esaustiva della mistione dei colori, ma il principio di riferimento, molto probabilmente, è quello sopra illustrato.

Alessandro di Afrodisia propone invece una soluzione diversa per dare conto delle varietà cromatiche. Sono coinvolti il grado di trasparenza, di cui la terra rappresenta il livello più basso, e la presenza del bianco, inteso come fattore di illuminazione (tale, per esempio, è il fuoco), esterno o mescolato al corpo.

La presenza o meno di terra e la mescolanza maggiore o minore di bianco, originano la differenza dei colori<sup>35</sup>.

### 5. *Il mezzo: diafano e luce*

Il colore non è visibile senza la luce<sup>36</sup>. Ma, nel momento in cui si appresta a definire quest'ultima, Aristotele inserisce una definizione assiomatica del diafano<sup>37</sup>: 'C'è dunque qualcosa di diafano' (ἔστι δὴ τι διαφανές)<sup>38</sup>. La luce è 'qualcosa di diafano'.

Il diafano è visibile nella sua attualità illuminata, solo attraverso un colore altro (οὐ καθ'αὐτὸ δὲ ὄρατὸν ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν, ἀλλὰ δι' ἄλλότριον χρώμα). Il riferimento è all'aria, all'acqua e ad altri corpi (definiti), non diafani di per sé, bensì intrinsecamente dotati di una certa natura condivisa con il corpo eterno che sta in alto (οὐ γὰρ ἦ ὕδωρ οὐδ' ἦ ἀήρ διαφανές, ἀλλ' ὅτι ἔστι τις φύσις ἐνυπάρχουσα ἢ αὐτῇ ἐν τούτοις ἀμφοτέροις καὶ ἐν τῷ αἰδίῳ τῷ ἄνω σώματι). La luce è l'atto di quella natura: è l'atto del diafano in quanto tale (e non dell'acqua o dell'aria). Se il diafano è in potenza, c'è oscurità: se è in atto, c'è luce, che quindi è colore del diafano. L'atto viene quindi impresso grazie al fuoco o a qualcosa che illumina ed è simile al corpo celeste (etere). Il diafano non è dunque un corpo, ma una natura. Altrettanto dicasi per la luce: essa, infatti, non è fuoco, né corpo, appunto, né qualcosa che proviene da un corpo (οὔτε πῦρ οὔθ' ὅλως σῶμα οὐδ' ἀπορροῇ σώματος)<sup>39</sup>, ma è la presenza (παρουσία) del fuoco nel diafano. Presenza in potenza che si attualizza. Due corpi, infatti non potrebbero occupare lo stesso luogo<sup>40</sup>: diafano e luce sono quindi nature. La luce, ancora, è presenza, una sorta di stato pervasivo<sup>41</sup>, laddove invece il colore, come si è visto, muove: è movimento.

Alessandro di Afrodisia sostiene, di contro, che, non solo il colore, ma anche la luce sia in movimento<sup>42</sup>.

Suggerisce poi una simultaneità fra la luce che attiva il diafano (anche nel sensorio) e i colori che muovono la luce<sup>43</sup>: soggetto e oggetto della visione sono infatti correlati.

Diafano e luce, come pare ormai chiaro, intrattengono uno stretto legame: sono potenza e atto, fenomenicamente complementari. In particolare, il diafano rappresenta l'unica risposta accordata alla definizione dell'essenza della luce<sup>44</sup>. È una natura, una disposizione particolare degli elementi e dei corpi, comune tanto alle sfere celesti quanto ai sensibili terrestri: una realtà di congiunzione, una epifania o rivelazione della trascendenza<sup>45</sup>.

Vi è una declinazione neoplatonica di tale teoria, ma già Aristotele congiunge due dimensioni (le sfere celesti e il mondo sublunare), attraverso la presenza in entrambe di una natura eterea. Secondo Filopono, il potere illuminante procede di corpo in corpo e l'attività del Sole non agisce direttamente su quello che sta più in basso, ma lo fa attraverso una serie di contatti successivi<sup>46</sup>.

#### *6. Alcune considerazioni sul sensorio*

Alessandro di Afrodisia, come si è visto, accorda un'importanza particolare al rapporto fra anima e corpo: commentando il brano aristotelico (*Sul Senso e i Sensibili*, 1, 436 a, 1 ss), l'esegeta sottolinea con forza che l'esistenza dell'anima è legata al corpo. Per questo, continua, Aristotele ritiene necessario trattare gli organi di senso (il sensorio)<sup>47</sup>.

Perché abbiamo gli organi di senso? Perché gli organi di senso posseggono quella struttura?<sup>48</sup>

Aristotele afferma che 'se l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista; infatti questa è la sostanza (οὐσία), dal punto di vista formale, (mentre l'occhio è la materia (ύλη)<sup>49</sup>. La vista è forma e l'occhio materia, e il rapporto fra essi è quello che esiste fra atto

e potenza<sup>50</sup>. Per questo motivo l'anima e le facoltà non potrebbero esistere senza il sensorio.

L'atto del percepire, come si è visto, è paragonabile a un'alterazione: il sensorio viene dunque trasformato dal sensibile e diventa come il sensibile. La facoltà si esprime quindi attraverso la potenzialità del cambiamento propria del sensorio. Gli organi di senso possiedono le condizioni attraverso le quali si realizza un cambiamento: nel caso della vista, si realizza la visione. Ed è appunto per tale motivo che esistono: per esplicitare, attraverso determinate condizioni materiali, una data funzione.

Il problema della materia, - della 'struttura' o condizione materiale - necessaria per consentire al sensorio di esplicitare la sua funzione, diventa allora di fondamentale importanza. Come è noto, Aristotele afferma che l'occhio, e la pupilla sono costituiti di acqua e, in questo modo, partecipano del diafano<sup>51</sup>. Il diafano, natura propria tanto all'acqua, quanto all'aria, determina nel sensorio le stesse condizioni che si ritrovano nel mezzo.

Il sensorio assume poi le forme sensibili senza la materia<sup>52</sup>. L'affermazione aristotelica ha dato luogo a un ampio e partecipato dibattito critico: se si percepisce un oggetto di un determinato colore, il sensorio diviene letteralmente di quello stesso colore? Oppure, la percezione avviene attraverso una base funzionale, un processo fisiologico più complesso, che coinvolge tanto l'organo, mutato dalla qualità sensibile (forma, come la definirebbe Alessandro di Afrodisia?) dell'oggetto percepito, quanto la sede ultima della percezione? O, al contrario, la sensazione si verifica senza alcuna mediazione organica<sup>53</sup>?

In ogni caso, secondo Aristotele, l' 'immaterialità' degli oggetti della percezione è relativa. Benché la sensazione realizzi un affrancamento dalla materia, che la distingue nettamente dalla facoltà nutritiva, essa non considera le forme in quanto separate dalla materia, perché questa è la funzione specifica dell'intelletto: ha quindi per oggetto gli enti individuali sensibili<sup>54</sup>.

La forma sensibile è comunque in grado, grazie alla mediazione del diafano e alla pervasività (παρουσία) della luce, di dare luogo non solo ad una esperienza percettiva, ma anche ad una visione (θέαμα).

*7. Esperienza della luce e della visione nelle fonti ecfrastiche bizantine*

Lo storico Procopio di Cesarea compose, intorno al 560, il *De aedificiis* al fine di celebrare l'attività edilizia dell'imperatore Giustiniano<sup>55</sup>. Santa Sofia di Costantinopoli è presentata da Procopio come un edificio in merito al quale una semplice ἐκφράσις non appare sufficiente a esaurirne il significato, a suggerirne il destino.

La Grande Chiesa, distrutta nel rogo appiccato nel 532 dai ribelli durante la rivolta del Nika, fu ricostruita da Giustiniano che la presenta al mondo, nel Natale del 537, quale spettacolo di incomparabile bellezza. Una 'vetta di bellezza', appunto, raggiunta grazie alla maestria degli architetti Antemio e Isidoro, ed espressione della volontà di Dio che ha provvidenzialmente permesso che la storia scorresse e facesse risorgere, dalla rovina, lo splendido Tempio della cristianità e, con esso, un nuovo Impero. La ricostruzione è quindi parte significativa di un disegno più ampio che lega Santa Sofia - la divina Sapienza - all'impero e all'imperatore cristiano, e, ancora, quest'ultimo, al Sovrano celeste, per nome e per conto del quale ogni cosa trova la sua *taxis*, la giusta collocazione in un tempo opportuno. La descrizione della chiesa è costruita sulla figura retorica dell'antitesi e della sineddoche: esterno/interno, larghezza/lunghezza, luce esterna/luce prodotta dall'interno; dalla visione particolare a quella di insieme.

Grazie alla descrizione procopiana, il lettore intende profondamente il significato della 'strategia della luce': le grandi finestre, l'abside monumentale e le alte cupole, gli ori e i marmi policromi che riflettono i colori, la profusione di sacri arredi, concorrono tutti al compimento del miracolo (θαῦμα) che risiede nella visione (θέαμα) della bellezza, nella rivelazione del mistero attraverso la luce<sup>56</sup>.

Esiste una corrispondenza, un legame creato dalla luce: partecipata, partecipante.

I corpi, suggerisce Alessandro di Afrodisia, sono visibili attraverso questa luce pervasiva, ma anche la luce diviene visibile attraverso i corpi, assumendone il colore: ‘dall’oro, essa diviene come oro; dallo scarlatto, come porpora; dal verde, come erba’<sup>57</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Aristotele, *Fisica*, II, 2, 194b 13 ss. Per il passo aristotelico si è utilizzata l’edizione di Ross WD, *Aristotle’s Physics*. Oxford: Clarendon Press; 1936 (1955, 1960) disponibile come ‘testo a fronte’ nella versione italiana curata e tradotta, con note ed apparati, da Ruggiu L, *Aristotele, Fisica*. Milano: Rusconi; 1995.
2. Aristotele, *Metafisica*, Z, 4, 1029a 13 – 1030b 4. Per la traduzione si veda Reale G (ed), *Aristotele, Metafisica*. Milano: Bompiani; 2000. p. 299.
3. Sulla natura onticamente spuria del diafano, e, di contro, sul suo ruolo ‘costruttivo’ nelle teorie poetiche di Aristotele – nonché nell’estetica tardo antica e medievale -, si veda l’ampio studio di Vasiliu A, *Du Diaphane. Image, Milieu, Lumière dans la pensée antique et médiévale*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 1997.
4. Aristotele, *L’anima*, 2, 412 a, 27-28. Per l’edizione del trattato: Ross WD, *Aristotelis De anima*. Oxford. Clarendon Press; 1961. La traduzione italiana, corredata da ampia introduzione e da un ricco apparato di note è a cura di Movia G, *Aristotele L’anima*. Milano: Bompiani; 2015.
5. Aristotele, *L’anima*, 2, 412 b, 4-6.
6. Aristotele, *L’anima*, 2, 412 b 11 ss.
7. Aristotele, *L’anima*, 2, 412 b, 16-18.
8. Aristotele, *L’anima*, 2, 413 a, 6-8.
9. Burns I, *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta minora. De Anima liber cum Mantissa*. Berlino: G. Reimer; 1877 (Alessandro di Afrodisia, *L’anima*); Accattino P, Donini P, *Alessandro di Afrodisia L’anima*. Roma-Bari: Laterza; 1966; Wendland P, *Alexandri in librum De Sensu Commentarium*. Berlino: G. Reimer; 1901 (Alessandro di Afrodisia, *In De Sensu*); Toway A (transl.), *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle On Sense Perception*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloombury; 2014.

10. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 5.
11. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 5: τοῦ γὰρ πύρος ὄντος φυσικοῦ τε καὶ ἀπλοῦ σώματος, εἶδος μὲν ἢ θερμότης καὶ ἢ ξηρότης καὶ ἐκ τούτων τε καὶ ἐπὶ τούτοις γεννωμένη κουφότης, ὕλη δὲ τὸ τούτοις ὑποκείμενον, ὃ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν οὐδὲν ὄν τούτων ὁμοίως τούτων τε καὶ τῶν ἐναντίων αὐτοῖς ἐστὶν ἐπαδεκτικόν (δι' ἣν φύσιν αἱ τῶν ἀπλῶν σωμάτων εἰς ἄλληλα γίνονται μεταβολαί)
12. Aristotele, *L'anima*, 2, 413 a, 4-5.
13. Aristotele, *L'anima*, 2, 413 1, 6-7.
14. Aristotele, *L'anima*, 2, 416 b, 35. Si veda anche Aristotele, *L'anima*, 2, 415 b, 24.
15. Aristotele, *L'anima*, 2, 417 a, 2 ss., passim. Non è questa la sede per esporre ed approfondire la complessa ed articolata teoria aristotelica della percezione, né tanto meno la valenza delle categorie ontologiche e fisiche ad essa inerenti. Si rimanda perciò il lettore al testo di Aristotele nonché alla amplissima bibliografia ad esso relativa. Per una rassegna bibliografica aggiornata, si consultino quindi i riferimenti in: Zucca D, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*. Brescia: Morcelliana; 2015; Mingucci G, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*. Bologna: Il Mulino; 2015.
16. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 436 b, 10 ss.
17. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 437 a, 4 ss.: 'Fra questi sensi, per lo meno per quel che ha a che fare con le necessità della vita, la vista è di per sé la migliore, ma, per l'intelletto il migliore è l'udito'.
18. Alessandro di Afrodisia, In *De Sensu*, 11 (436 b 8).
19. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 97; In *De Sensu*, 17 ss.
20. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 a, 26 – b 19.
21. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 a, 26 – b 19.
22. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 a 33- 418 b 2.
23. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 42, 7.
24. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 42, 8.
25. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 439 b, 2- 5.
26. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 439 b, 5 ss.
27. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 439 b, 20 ss.
28. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 439b, 34 ss .
29. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 440 a, 32 – 440 b 4.
30. Giovanni Filopono, In *Aristotelis libros de Generatione et Corruptione Commentaria*, edidit H. Vitelli. Berolini: Typis et impensis G. Reimeri;

- 1897 (Commentaria in Aristoteles Graeca, XIV), I, 10, 188. Si veda inoltre: Cavarra B, *Teorie della materia nelle fonti mediche e filosofiche tardoantiche: alcune considerazioni*. Rendiconti della Accademia Nazionale delle Scienze detta dei XL, Memorie, XXXI, I, Roma, 2008, 65-80.
31. Aristotele, *Sulla Generazione e Corruzione*, 327a. Sul concetto di combinazione chimica in Aristotele e nei commentatori: Gill ML, *Aristotle on Substance. The Paradox of Unity*. Princeton (NJ): Princeton University Press; 1989; Lewis FA, Bolton R (eds), *Form, Matter and Mixture in Aristotle*. Oxford: Wiley-Blackwell; 1996; Wood R, Weisberg M, *Interpreting Aristotle on Mixture: problems about elemental composition from Philoponus to Cooper*. SHPS 2004;35:681-706.
  32. Aristotele, *Sulla Generazione e Corruzione*, 327 b. Cfr.: Sharvy R, *Aristotle on Mixtures*. JPh 1983;80:440.
  33. Giovanni Filopono, *In Aristotelis libros de Generatione et Corruptione*, cit., ibidem.
  34. Aristotele, *Sulla Generazione e Corruzione*, 322b.
  35. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 45,8.
  36. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 b, 5.
  37. Per tale definizione (affermazione assiomatica riguardo all'esistenza data e indiscutibile, e quindi, centrale, del trasparente), si veda Vasiliu A, *Du Diaphane* op. cit. nota 3, 29 ss. Aristotele, *L'anima*, 418 b, 3 ss.
  38. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 b, 4.
  39. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 b, 14 ss.
  40. Aristotele, *L'anima*, 2, 418 b, 15 ss. Cfr: Aristotele, *Sulla generazione e corruzione*, I ,5 321a 8 ss.
  41. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 3, 439 a 6-9.
  42. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 42, 20: 'Ora il colore si genera in ciò che è illuminato e nella luce così come la luce nel trasparente, non per una qualche emanazione né perché fungendo da materia il trasparente riceve la luce o la luce il colore..., ma è una sorta di movimento (κίνησις) quello che da entrambi si realizza in ciò che li riceve secondo una presenza e una precisa relazione (κατὰ παρουσίαν καὶ ποιὰν σχέσιν) (Traduzione di Accattino P, Donini P, op. cit. nota 9)
  43. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 43, 12 ss. Si veda il commento di Accattino P, Donini P, op. cit. nota, 180. Ma per Aristotele, *Sul Senso e i sensibili*, I, 446 b, 30 ss., la luce, è tutto fuorché movimento (περὶ δὲ τοῦ φωτός, ἄλλος λόγος. Τῷ ἐνεῖναι γάρ τι τὸ φῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐ κίνησις τις) è infatti pervasiva e il tempo che la forma impiega dal sensibile per raggiungere il sensorio,

quando il mezzo non è uno spazio, non è paragonabile a quello che riguarda gli altri sensi

44. L'espressione è di Vasiliu A, *Du Diaphane* op. cit. nota 3, p. 165 (... 'unique réponse accordée à la définition... de la lumière...').
45. Vasiliu A, *Du Diaphane* op. cit. nota 3, p. 80 ss.
46. Giovanni Filopono, In *De Anima*, 330, p. 6 ss.
47. Alessandro di Afrodisia, In *De Sensu*, 3, 19 ss.; Si veda Toway A (transl.), *Alexander of Aphrodisias* op. cit. nota 9, p. 18.
48. Sono le domande che si pone l'autore all'inizio del primo capitolo di Johansen Tk, *Aristotle on the sense-organs*. Cambridge: Cambridge University Press; 1997. pp. 23 ss. Se si interpreta Aristotele 'attraverso Aristotele', è inevitabile prendere in considerazione una prospettiva formale e finalistica, affrontando così il tema della natura, intesa in senso lato, secondo le categorie imposte nella Fisica.
49. Aristotele, *L'anima*, 2, 412 b, 20.
50. Johansen TK, *Aristotle* op. cit. nota 48, p. 24.
51. Aristotele, *Sul Senso e i Sensibili*, 1, 437 b, 30.
52. Aristotele, *L'anima*, 2, 424 a 17-21 (ή μὲν αἴσθησις ἐστὶ τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης).
53. La bibliografia critica che, nel tempo, si è concentrata su questo problema, secondo prospettive ermeneutiche e tagli metodologici diversi, è molto ampia. Per un orientamento generale, si veda: Nussbaum M, Rorty A (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press; 1995; Sorabji R, *Aristotle on Demarcating the Five Senses*. PhR 1971;80:72 ss.; Sorabji R, *Body and Soul in Aristotle*. *Philosophy* 1974;49:63-89.
54. Movia G, *Aristotele L'anima* cit., Introduzione, 31.
55. Procopio di Cesarea, *Santa Sofia di Costantinopoli. Un tempio di luce*. Fobelli ML, Cesaretti P (eds). Milano: Jaca Book; 2011.
56. Fobelli ML, *La strategia della luce*. In: Procopio di Cesarea, *Santa Sofia...* op. cit. nota 55, p. 67 ss.
57. Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, 42, 12 ss.

Correspondence should be addressed to:

Berenice Cavarra, Dipartimento di Scienze Biomediche, Metaboliche e Neuroscienze, via Campi 287, 41125, Modena

berenice.cavarra@unimore.it

