



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Memoria, udito e apprendimento in Aristotele

Luciana Repici

Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione
Università di Torino, Italy



© Author(s)
E-ISSN 2531-7288
ISSN 0394/9001



MEDICINA NEI SECOLI

Journal of History of Medicine
and Medical Humanities

34/1 (2022) 31-54

Received: 09.06.2021

Accepted: 20.07.2021

DOI: 10.13133/2531-7288/2493

Corresponding author:
Luciana Repici
luciana.repici@unito.it

ABSTRACT

Memory, Hearing and Learning in Aristotle

The essay is intended to be a reflection and a proposal to interpret the link between memory, hearing and learning posited by Aristotle himself. It will try to show that this link opens up to a range on different disciplinary fields of Aristotelian philosophy, from psychology to gnoseology, physiology, teleology, zoology and anthropology, in an interweaving of correspondences and complementary suggestions. These different conceptual contexts will then be analysed singularly and comparatively, in the search, that is to say, for possible differences and similarities between them, to verify what consequences the resulting approaches have on the interpretation of the link in question. The analysis will also touch on the aspect for which it can be said that any défaillances concerning, in the human animal particularly, activities that, like these, involve sensory as well as mental operations, fall within its nature as an entity undergoing generation and corruption.

Keywords: Knowledge - Psychic activities - Psycho-somatic functions - Animal nature - Human operations

Premessa introduttiva

Sarà in primo luogo (§ 1) analizzato il passo di *Metafisica* I 1, dove Aristotele stabilisce l'esistenza di un nesso tra memoria, udito e apprendimento, in un quadro concettuale costituito dalla delineazione dei gradi della conoscenza a partire dalla sensazione. Tra i sensi una funzione primaria ai fini della conoscenza è assegnata alla vista; l'udito nondimeno è collegato alla memoria, che non nasce senza la sensazione ma la supera, nonché all'apprendimento e al possesso di intelligenza anche in animali diversi dall'uomo. Si procederà quindi (§ 2) ad analizzare il nesso così individuato nell'interazione tra zoologia, fisiologia e psicologia. Ciò consente di mostrare che la distribuzione di sensori e sensi nelle diverse costituzioni animali non è uniforme e che quindi l'udito può mancare in alcune specie. Si spiega così perché non in tutti i casi si costituisce il nesso memoria/udito/apprendimento. Ma, in tutti i casi in cui l'udito è presente e se il suo sensorio è nelle condizioni idonee, questo è lo strumento per mezzo del quale l'anima sensitiva procura agli animali la percezione dei suoni e, in quelli più avanzati, anche la percezione del suono di voce significativo, che costituisce un particolare tipo di suono. Si profila così una distinzione tra udire e ascoltare, quindi la possibilità di apprendere ciò che si ascolta e l'udito è annoverato, insieme alla vista ma anche all'olfatto, tra i sensi dati in vista del bene, non della semplice sopravvivenza. In terzo luogo (§ 3) il nesso in questione sarà esaminato dal punto di vista del costituirsi della memoria e del rapporto da istituire tra memoria e apprendimento. Il fatto che la memoria lavori su immagini non su oggetti in carne e ossa può far pensare che si tratti di una forma di pensiero, che a sua volta non pensa senza immagini. Ma i ricordi sono immagini di ciò che è stato percepito in precedenza, quindi la memoria non è attività intellettuale così come non è sensazione. Propriamente, né ricordare né richiamare qualcosa alla memoria comportano apprendimento. Ma la memoria trattiene e conserva l'impronta di ciò che è stato appreso per averlo veduto o udito ed è attraverso questo aiuto esterno che l'apprendimento si costituisce. Le immagini mnemoniche traducono il contenuto percettivo appreso in forma simbolica ed è in questa forma che potrebbero aversi sia memorie visive, sia memorie uditive in quanto impressioni nell'anima dei segni linguistici simboli dei segni scritti. Infine (§ 4) si prenderà in considerazione lo sfondo nel quale si collocano per Aristotele le diverse attività fin qui considerate, che, essendo attività psico-fisiche, rientrano tra quelle di un soggetto che non è solo anima ma anche corpo e subisce perciò il condizionamento di fattori esterni (ambientali) e di fattori della natura individuale (costituzione fisica, malattie, stato dell'età), che non sono in nostro potere e non dipendono da noi.

1. Memoria, udito, apprendimento e gradi di conoscenza

L'associazione in questione tra memoria, udito e apprendimento è esplicitamente posta da Aristotele stesso nella ben nota sezione di apertura del primo libro della

Metafisica. Per comodità di esposizione suddividerò il passo in quelli che mi sembrano i suoi assunti principali.

(I) Prima proposizione - il desiderio degli uomini di sapere e l'affezione per la vista come forma di conoscenza delle differenze nelle cose (*Met.* I 1, 980a21-27):

Per natura tutti gli uomini hanno desiderio di sapere (eidenai). Ne è segno l'amore per i sensi; questi, infatti, sono amati per sé anche a prescindere dall'utilità e più di tutti gli altri quello per mezzo degli occhi. In effetti, non solo per compiere un'azione ma anche quando non stiamo per agire preferiamo, per così dire, la vista a tutti gli altri sensi. La causa è che essa soprattutto tra i sensi ci fa conoscere (gnōrizein) e rende manifeste molte differenze.

(II) Seconda proposizione - i gradi della conoscenza dalla sensazione alla memoria e la funzione dell'udito (ivi, 980a27-b25):

È dunque per natura che gli animali (zōia) nascono in possesso di senso, ma da ciò in alcuni di essi non nasce la memoria, in altri invece nasce. E perciò questi <ultimi> sono più intelligenti (phronimōtera) e più capaci di apprendere (mathētikōtera) rispetto a quelli che non sono in grado di ricordare. E sono intelligenti ma senza capacità di apprendere quelli non in grado di udire i suoni (per esempio le api e altri generi animali dello stesso tipo); apprendono invece tutti quelli che, oltre alla memoria, hanno anche questo senso.

(III) Terza proposizione - i gradi successivi della conoscenza e il passaggio alle forme di conoscenza proprie dell'uomo (ivi, 980b25-981 a1):

Gli altri <animali> vivono dunque di immagini (phantasiai) e ricordi, mentre pochi condividono l'esperienza (empeiria); il genere degli uomini invece vive anche di tecnica e ragionamento (logismos). Negli uomini l'esperienza nasce dalla memoria; infatti, molti ricordi dello stesso oggetto danno la possibilità di formare un'unica esperienza¹.

Nonostante la sua concisione e brevità, questo è un testo unico per complessità e completezza di riferimenti. Andrà anzitutto rilevata la corrispondenza sussistente nel passo tra udito e vista, ai quali è riconosciuto sul piano conoscitivo uno statuto di speciale importanza, ma nel quadro di competenze differenziate. La vista, addotta a riprova dell'amore disinteressato per il sapere che per natura caratterizza universalmente tutti gli uomini, contribuisce alla conoscenza perché, rendendo visibili le differenze che distinguono gli oggetti tra loro, consente una visione diversificata, quindi chiara e distinta, di essi. Non è un riconoscimento da poco, se si tiene presente che altrove (*Phys.* I 1, 184a16-23) Aristotele ritiene che il passaggio dalla conoscenza alla scienza, cioè alla conoscenza dei principi e cause prime degli oggetti indagati, sia un passaggio da un indistinto composito indifferenziato e non ancora articolato (più chiaro per noi ma meno chiaro per natura) a ciò che è distinto, differenziato e chiaramente articolato (più chiaro per natura e più conoscibile). La sensazione non è scienza per Aristotele, ma nel suo ambito strettamente percettivo la vista coglie tra gli oggetti differenze

tali da renderli chiaramente distinguibili (riconoscibili) gli uni dagli altri. Ma, anche ammesso che ciò configuri un primato della vista sugli altri sensi², si può constatare che non si tratta di un primato a senso unico. Alla funzione rilevante della vista si affianca infatti quella non meno rilevante assegnata all'udito, a cui Aristotele collega intelligenza e apprendimento. Non si tratta di funzioni sovrapponibili o intercambiabili. Conoscere gli oggetti nei loro contorni definiti per mezzo degli occhi (gli organi della vista) è indispensabile per sapere quale oggetto abbiamo davanti nel compiere un'azione o siamo sul punto di compierla (avanzare o indietreggiare, per esempio), perché da ciò può dipendere il suo svolgimento e la sua buona riuscita. Per mezzo degli orecchi (gli organi sensori dell'udito), d'altra parte, si percepiscono suoni e anche in questo caso sono evidentemente percepibili molte differenze: un tonfo, un tuono, uno stridio, un accordo musicale. Ma per poter dire che la percezione uditiva concorre allo sviluppo di intelligenza e apprendimento, come Aristotele fa, occorre che l'udito sia in grado di percepire anche un suono capace di identificare la fonte dell'emissione sonora in modo da rendere comprensibile e apprensibile (riconoscibile) l'oggetto da cui proviene, pur non essendo il suono una proprietà visibile di un corpo. Si potrebbe perciò dire che vista e udito forniscono conoscenze che si integrano e si completano a vicenda e che la percezione delle differenze tra i suoni sia non meno utile della vista delle differenze ai fini della vita; poter distinguere lo scoppio di un tuono da un accordo musicale aiuta a evitare ciò che in potenza può danneggiare e a ricercare ciò che invece può essere dilettevole. Vista e udito però operano su campi diversi del sensibile, ciascuno ha la sua competenza specifica; quella dell'udito in particolare è collegabile alla memoria, cioè a un livello di conoscenza che dipende dalla sensazione e non si forma senza la sensazione, quindi la presuppone, ma non è sensazione. Essa costituisce invece un livello di conoscenza che supera il livello sensoriale e percettivo e funge da operatore selettivo nella distribuzione tra i viventi animali dei gradi di conoscenza superiori alla sensazione.

Ricorrendo infatti a schemi di classificazione dicotomici, Aristotele mostra dapprima che, a fronte del possesso comune di sensazione in *tutti* i viventi animali in quanto animali, la memoria non si sviluppa in tutti, ma in alcuni sì e in altri no. Quindi, proseguendo la divisione dalla parte degli animali che hanno memoria, mostra che questi, a differenza di quelli che ne sono privi, sono perciò più intelligenti e più capaci di apprendere. Proseguendo infine la divisione dalla parte degli animali che, essendo dotati di memoria, sono perciò più intelligenti e più capaci di apprendere, distingue quelli che sono intelligenti ma non hanno capacità di apprendere, come le api, da quelli che invece sono intelligenti e hanno capacità di apprendere, e basa questa distinzione sul possesso o sulla privazione di udito. La sequenza migliore è pertanto quella in cui per l'abbinamento di memoria e udito sussiste un maggior grado d'intelligenza e di capacità di apprendere. Sequenze minori sono tuttavia possibili. Tali sono il caso della privazione di memoria in presenza di udito, cui corrisponde un grado inferiore d'in-

telligenza e di capacità di apprendere; il caso della privazione di udito in presenza di memoria, cui corrisponde non la mancanza d'intelligenza, ma l'incapacità di apprendere e infine il caso della privazione di memoria e di udito, cui corrisponde l'assenza di intelligenza e di capacità di apprendere. E poiché è dalla memoria che si sviluppa l'esperienza (*empeiria*) e da questa via via la tecnica e il ragionamento a mano a mano che si avanza verso la condizione umana, la memoria segna una sorta di discriminare tra il livello della sensazione e i gradi successivi. Quel che in alcuni animali senza memoria non si sviluppa è la formazione di ricordi dai dati della percezione; pertanto, anche se non sono privi di udito, questi animali non sono in grado di apprendere ritenendo nella memoria ciò che hanno appreso. Come è spiegato negli *Analitici secondi* (II 19, 99b35-100a3), infatti, i ricordi nascono dalla persistenza (*monē*) di ciò che è stato percepito; se nulla di ciò che è stato percepito persiste, il livello di conoscenza (*gnōsis*) resta confinato alla sensazione, mentre negli animali in cui persistenza si produce e si ferma nell'anima si attua la possibilità di dar conto (*logos*) di ciò che è ritenuto nella memoria.

Nel *De memoria* Aristotele aggiunge un'ulteriore discriminante. Con la memoria si acquisisce anche il senso del tempo. Mentre infatti la sensazione riguarda ciò che si sta percependo qui e ora e quindi il presente, la memoria riguarda ciò che è stato percepito in precedenza e quindi il passato; né ciò attiene solo all'ambito delle sensazioni: anche nell'ambito del pensiero si può distinguere ciò che è pensato in un dato momento da ciò che ci si ricorda in seguito di aver pensato:

La memoria verte sul passato. Di ciò che è presente quando è presente, per esempio di qualcosa di bianco quando lo si guarda, nessuno direbbe di ricordarsi e neppure di ciò che capita di studiare e pensare; ma dice solamente <nel primo caso> di percepire, <nel secondo> di conoscere. Quando invece si possiede la scienza e la sensazione senza esercitarle, allora ci si ricorda in un caso di aver appreso o studiato, nell'altro di aver udito o visto o percepito in qualche altro modo. Di necessità, in effetti, quando si fa atto di ricordare, si dice nell'anima che qualcosa è stato udito o percepito o pensato in precedenza. La memoria non è dunque sensazione né assunzione (hypolēpsis), ma una disposizione o un'affezione che si riferisce all'una o all'altra di esse, quando sia trascorso del tempo (Mem. 1, 449b15-25).

2. Memoria, udito, apprendimento e nature animali

Le serie di sequenze sopra delineate individuano costituzioni psico-fisiche di tipo diverso: il possesso o la privazione di udito rinviano al possesso o alla privazione di organi preposti alla funzione e la conformazione fisica può cambiare in conseguenza di questo stato di cose. Nella zoologia comparativa della *Historia animalium*, anzi, sulla distribuzione dei sensi è costruita una classe di differenze, dal momento che essi non appartengono in modo uguale a tutti gli animali, ma ad alcuni appartengono tutti e cinque, in altri invece sono in numero minore. Così, l'uomo, i vivipari terrestri e i sanguigni ovipari li posseggono tutti, a meno di menomazioni proprie di un gene-

re, come nel caso delle talpe che non hanno vista e, almeno all'evidenza osservabile, nemmeno occhi; anche nei pesci non sono osservabili organi per i sensi dell'udito e dell'olfatto, ma si può dedurre che odano dal fatto che fuggono i rumori forti, come quelli prodotti dai remi nelle triremi (*Hist. an.* IV 8). Il caso citato delle api, per molti aspetti eccezionale, lo conferma muovendo dalla constatazione che l'apprendimento passa attraverso la percezione di suoni e che apprendere è impossibile senza la funzione uditiva; una prova potrebbe essere il fatto che le api non possono essere ammaestrate³. Ma tutte le differenze si riconducono ad un'unica causa: la natura. La configurazione dei diversi assetti rientra cioè nell'ambito di processi di formazione che hanno luogo per natura e mirano alla realizzazione di qualcosa (la realtà vivente) come loro fine proprio⁴. Ciò vuol dire che non si tratta di processi di formazione casuali ma neppure, per Aristotele, di processi che si realizzano sempre e necessariamente allo stesso modo, perché il fine si realizza a condizione che la forma riesca a dominare la necessità della materia⁵. Dunque, l'assetto può variare, ma risponde in ciascun caso a una finalità. Si può perciò affermare, per esempio, che l'assetto degli organi sensori situati nella testa animale

è ben disposto per natura (tetaktai tēi physei kalōs): quelli dell'udito nel mezzo della circonferenza della testa (infatti, non si ode solo in linea retta, ma in ogni direzione); la vista è sul davanti (si vede infatti in linea retta, il movimento è in avanti e bisogna vedere prima verso dove ci si muove); l'organo dell'olfatto è, ragionevolmente (eulogōs), al centro degli occhi (Part. an. II 10, 656b26-32).

Neppure i sensi, d'altra parte, sono dati a caso, ma ciascuno ha una finalità propria (la vista per vedere, l'udito per sentire ecc.) e nel loro insieme rispondono alla duplice finalità che la percezione sensibile possiede in quanto proprietà dell'*animal* come soggetto conoscente e come essere vivente⁶. Per Aristotele, infatti, i cinque sensi si distinguono in sensi posseduti per un fine necessario e sensi posseduti in vista del meglio e differiscono anche per il modo di attivazione, a seconda cioè che operino a contatto diretto con l'oggetto sensibile o attraverso un mezzo interposto. Ciò significa che alcuni sensi sono necessari all'animale in vista della sopravvivenza; tali sono i sensi che operano per contatto, cioè il tatto, senza il quale non sarebbe possibile discriminare tra le forme degli oggetti sensibili quali danneggino e quali no, e il gusto, la cui attivazione dipende dall'azione diretta dell'alimento sul sensorio. Operano invece indirettamente, ossia attraverso un mezzo interposto, gli altri sensi, cioè vista, udito ma anche olfatto, che sono necessari appunto "in vista del bene e non appartengono di necessità a qualunque genere animale, ma solo ad alcuni, cioè a quelli dotati di locomozione"; "se infatti devono preservarsi, occorre che abbiano percezione non solo per contatto, ma anche da lontano"⁷. Nella sequenza dei sensi migliori è quindi da ricomprendere, alla pari con vista e udito, anche l'olfatto, essendo anch'esso un senso a distanza. In qualche modo, perciò, il primato di vista e udito, se di questo si tratta, ri-

sulta ridimensionato o quanto meno relativizzato, nonostante sia rilevato che, almeno negli uomini, l'olfatto non ha né l'acutezza di vista e udito, né la precisione del gusto. Per di più, a proposito del senso del tatto, che chiude nel *De anima* (II 7-11) la sequenza della trattazione dei singoli sensi, Aristotele mostra che questo senso non ha solo un valore e un fine per sé nel provvedere, insieme al gusto, alla sopravvivenza dell'animale. Essendo il senso determinante per l'esistenza in vita, il tatto è anche quello senza il quale non sarebbe possibile esercitare gli altri sensi e, nel caso dell'uomo, neppure conoscere. È anzi proprio il possesso di tatto che fa dell'uomo un animale intelligente:

Il caso dell'olfatto e dell'oggetto dell'olfatto è meno facile da trattare dei precedenti, perché la natura dell'odore non è chiara come quella del suono o del colore. La causa è che in noi questo senso non è acuto, ma inferiore a quello di molti animali; l'uomo infatti percepisce malamente gli odori e non percepisce l'oggetto odoroso senza qualche dolore o piacere, in quanto il sensorio non è acuto. È verosimilmente in questo modo che gli animali con gli occhi duri percepiscono i colori, non distinguendo cioè le differenze dei colori se non in quanto suscitano o non suscitano paura. Così è anche per il genere umano riguardo agli odori. Sembra in effetti che <l'olfatto> sia analogo al gusto e che le specie dei sapori siano simili a quelle dell'odore; ma in noi il gusto è più acuto perché è una forma di tatto e il tatto è nell'uomo il senso più acuto. Infatti, mentre negli altri sensi l'uomo è inferiore agli altri animali, nel tatto invece sopravanza di molto per acutezza gli altri animali. Perciò anche l'uomo è il più intelligente (phronimōtatos) degli animali. Ne è segno il fatto che anche nel genere umano, proprio in relazione a questo senso e a nessun altro, ci sono individui ben dotati o mal dotati; quelli che hanno la carne dura sono infatti mal dotati nel pensiero (dianoia), ben dotati invece quelli che hanno la carne tenera⁸.

In realtà, anche del gusto si può dire che è un senso dato a fin di bene, perché è questo il senso che permette di percepire il piacevole e il doloroso in relazione all'alimento, quindi di nutrirsi discriminando tra i sapori quelli nutritivi e quelli nocivi, ma anche di suscitare il desiderio di procurarsi alimenti e di muoversi per farlo:

L'animale ha gli altri sensi, come s'è detto, non per vivere ma in vista del bene; la vista, per esempio, per vedere, poiché vive nell'aria e nell'acqua e in generale nel trasparente; il gusto, a causa del piacevole e del doloroso, per percepirli nell'alimento, desiderare e muoversi; l'udito per significargli qualcosa⁹.

Questo passo, oltre ad annettere al gusto una finalità che va oltre la percezione dei sapori, attribuisce all'udito la funzione di permettere all'animale la percezione di suoni significativi di qualcosa, quindi di una classe particolare dei sensibili propri di questo senso, i suoni appunto. Tutti i sensi hanno sensibili propri, ossia oggetti percepibili in proprio da ciascun senso e in questo campo ciascuno di essi è giudice da sé secondo verità. Così, sensibili propri della vista sono i colori e dell'udito i suoni e sulla percezione del colore di un oggetto da parte della vista o del suono che un corpo produce da parte dell'udito “non è possibile ingannarsi”: “ogni senso giudica su questi sensibili

e non s'inganna sul fatto che è colore o suono, ma su che cosa sia l'oggetto colorato o dove sia, o su che cosa sia l'oggetto risuonante o dove sia" (*De an.* II 6, 418a9-16). Margini di errore sono invece possibili nella percezione di quelli che Aristotele chiama sensibili comuni (movimento, quiete, numero, figura e grandezza), nella quale sono coinvolti due o più sensi e possono perciò determinarsi interferenze, e anche nella percezione di quelli che Aristotele chiama sensibili per accidente, nella quale un senso (per esempio la vista) identifica il sensibile percepito (il colore bianco) con un certo oggetto (un uomo) a cui quella certa proprietà sensibile (l'essere bianco) appartiene accidentalmente¹⁰. È evidentemente sull'infalibilità dei sensi nel cogliere i sensibili propri e sul loro potere attivo di giudizio che è basato il riconoscimento a vista e udito del rispettivo contributo al processo conoscitivo. Aristotele lo ribadisce in un passo del suo scritto *Il senso e i sensibili*, non senza qualche precisazione e alcuni distinguo:

*Agli animali, in quanto ciascuno è animale, di necessità appartiene la sensazione; è infatti per questo che distinguiamo l'animale dal non animale. In particolare, per quel che riguarda ciascun senso, il tatto è necessario per la ragione detta nell'opera Sull'anima, il gusto a causa del nutrimento. Con questo senso infatti <l'animale> discerne il dolce e l'amaro relativamente all'alimento, in modo da rifuggire questo e ricercare quello - in generale il sapore è affezione dell'<anima> nutritiva. Invece, i sensi <che si esercitano> tramite un mezzo esterno <e sono propri> degli animali dotati di locomozione, cioè olfatto, udito e vista, sono in vista della sopravvivenza per tutti gli animali che li posseggono, così da procacciarsi il nutrimento di cui hanno percezione anticipata e fuggire le cose nocive e letali. Per quelli poi che si trovano ad avere anche intelligenza (phronēsis) questi sensi sono in vista del meglio (to eu heneka) perché rivelano molte differenze, da cui insorge sia l'intelligenza teoretica sia l'intelligenza pratica. Rispetto a ciò che è necessario, migliore per sé tra i sensi è la vista, ma per il pensiero lo è per accidente anche l'udito. La facoltà visiva rivela infatti molte e svariate differenze perché tutti i corpi partecipano del colore, sicché soprattutto attraverso la vista si percepiscono i <sensibili> comuni (dico comuni la figura, la grandezza, il movimento, il numero). L'udito invece percepisce solo le differenze del suono e in pochi <animali> anche le differenze della voce (phōnē). Ma accidentalmente è l'udito che in gran parte contribuisce al pensiero. In effetti, il discorso (logos), in quanto è udibile, è causa di apprendimento (mathēsis), non per sé ma accidentalmente; consta infatti di parole e ogni parola è un simbolo (symbolon). Perciò tra coloro che sono privi dalla nascita di uno di questi due sensi i ciechi sono più intelligenti dei muti e dei sordi (*Sens.* 1, 436b10-437 a17).*

Sono qui recuperate sia la distinzione tra sensi posseduti per necessità e sensi posseduti in vista del meglio, sia la distinzione tra sensi che operano per contatto e sensi che operano a distanza. È anche ribadito il valore di tatto e gusto per la vita e in linea di principio è attribuito a tutti gli animali l'insieme di tutti i sensi, ivi compresi i tre sensi a distanza, ossia vista, udito e olfatto. La differenza scatta al livello del possesso negli uomini di intelligenza. Solo negli uomini i sensi a distanza, cioè specificamente vista e udito, assumono una valenza particolare: *entrambi* rivelano molte differenze ed è dalle differenze così esibite che scaturisce l'attività della mente quando pensa e conosce

una molteplicità di oggetti (intelligenza teoretica) e quando identifica una molteplicità di oggetti verso cui indirizzare l'azione (intelligenza pratica). A *entrambi* è inoltre riconosciuta una superiorità. Quella della vista è per sé e riguarda ciò che è necessario alla vita dell'animale; essa dispiega infatti davanti agli occhi una maggiore quantità di differenze, dovuta al fatto che i sensibili propri di questo senso, cioè i colori, sono proprietà di tutti i corpi. Aristotele stesso chiarisce così che le differenze apprensibili attraverso la vista sono le differenze dei colori che servono a distinguere le cose le une dalle altre. Al tempo stesso e di conseguenza, la vista è il senso che più di ogni altro consente di percepire i sensibili comuni: è principalmente con la vista che si può cogliere il movimento di un corpo, la sua figura, la sua grandezza e se è uno solo o molti. La superiorità dell'udito è invece non per sé ma *per accidens*; però questo è il senso che contribuisce di più al pensiero e all'intelligenza. L'udito infatti percepisce una minore quantità di differenze, quelle cioè relative solo ai suoni, ossia ai sensibili propri; solo in pochi casi percepisce le differenze nel suono di voce. Ma, quando è in grado di farlo, percepisce i suoni in cui è articolato il discorso, ossia i termini da cui esso è composto, ciascuno dei quali è un simbolo di qualcosa e lo significa.

Qui il collegamento con la memoria non è posto, non esplicitamente almeno. Chiara è però l'importanza dell'udito in relazione allo sviluppo dell'apprendimento. È attraverso l'udito che è possibile percepire quei suoni che costituiscono la trasposizione simbolica del linguaggio e rappresentano gli elementi del discorso. Aristotele lo evidenzia nella nota connessione stabilita altrove tra parola, affezioni dell'anima e scrittura: "i suoni parlati sono simboli delle affezioni nell'anima e i segni scritti simboli dei suoni parlati"¹¹. Il fatto che si tratti di una funzione *accidentale* significa solo che è una funzione *accessoria* rispetto alla funzione *principale* dell'udito, che di per sé è la percezione dei suoni. Uno dei principi dell'anatomia comparata alla base della zoologia aristotelica è che la natura di solito si serve di un solo organo per ciascuna funzione, ma ove necessario si avvale anche di un solo organo per più di una funzione (*Part. an.* IV 6, 683a20-26). Così, la lingua è preposta sia al gusto dei sapori per necessità in vista della sopravvivenza, ragion per cui appartiene alla maggior parte degli animali, sia al linguaggio (*dialektos*) e all'espressione (*hermēneia*) che è in vista del bene. E allo stesso modo la respirazione, distinta in principale (la tracheale) e accessoria (la nasale), è nel primo caso funzione necessaria alla sopravvivenza (attraverso la trachea passa l'aria che raffredda il calore vitale interno) e, nel secondo, funzione concomitante a questa e finalizzata in vista del bene all'emissione di voce (*phōnē*), oltre che alla percezione degli odori e all'olfatto¹². Ma la voce è altra cosa dal suono (*psophos*) e dal linguaggio e differenze sussistono anche dal punto vista organico; se infatti la voce, che consiste di vocali ed è un fatto di natura istintiva, è emessa tramite la laringe, le articolazioni dei suoni vocalici in suoni consonantici, dei quali consta il linguaggio, sono prodotti da lingua e labbra (*Hist. an.* IV 9, 535a26-b3). Solo l'uomo ha il linguaggio oltre alla voce, ma i sordi dalla

nascita, quelli cioè privi di udito, sono anche muti perché emettono suoni vocalici, però non hanno linguaggio e questo si sviluppa con l'educazione (*Hist. an.* IV 9, 536a32-b8). Perciò, la voce è un suono prodotto dall'urto dell'aria inspirata contro la trachea ad opera dell'"anima insita in queste parti", quelle cioè della fonazione e della respirazione, ma non ogni suono dell'animale è voce. L'emissione di voce è un fatto intenzionale, che si accompagna in chi la emette ad un'immagine (*phantasia*), essendo essa "un suono significativo (*sēmantikos*)", non solo un urto di aria inspirata (*De an.* II 8, 420b27-421 a1).

Più che mai quindi il possesso di udito è richiesto per l'apprendimento, come è sottolineato in un passo del nono libro dell'*Historia animalium* che, anche se non è di Aristotele, coglie il punto aristotelico della questione:

I caratteri (ēthē) degli animali sono per noi meno evidenti alla percezione nei casi di animali più difficili da osservare e di vita più breve, più evidenti invece nei casi di animali più longevi. Essi sembrano infatti possedere una certa capacità naturale in corrispondenza di ciascuna delle affezioni (pathēmata) dell'anima, per esempio intelligenza (phronēsis) e dabbenaggine (euētheia), coraggio e codardia, docilità e aggressività e altre disposizioni (hexeis) del genere. Alcuni partecipano al tempo stesso di una certa qual capacità di apprendimento (mathēsis) e insegnamento (didaskalia), alcuni tra di loro, altri anche da parte degli uomini; sono tutti quelli che partecipano di udito e percepiscono non solo le differenze dei suoni, ma anche le differenze dei segni (Hist. an. IX 1, 608 a11-21).

3. Memoria, udito, apprendimento e facoltà dell'anima

A livello psicologico, dunque, tra animali e uomini sussistono non solo somiglianze di tipo caratteriale e comportamentale, ma anche di tipo conoscitivo. Queste ultime si distribuiscono però secondo analogia, le altre invece secondo il più o il meno:

Attività e modi di vivere differiscono secondo i caratteri (ēthē) e il modo di nutrirsi. Sono infatti presenti anche nella gran parte degli altri animali tracce (ichnē) di modalità (tropoi) dell'anima che negli uomini presentano differenze più evidenti. In effetti, mansuetudine e selvatichezza, docilità e aggressività, coraggio e codardia, paure e audacie, impulsi (thymoi) e astuzie e anche una certa comprensione intelligente (tēs peri tēn dianoian syneseōs) sono somiglianze presenti in molti di essi, come abbiamo detto a proposito delle parti. Alcuni animali, infatti, differiscono dall'uomo secondo il più e il meno e anche l'uomo da molti animali (alcuni caratteri appartengono maggiormente all'uomo, altri maggiormente agli altri animali); altri differiscono invece per analogia. Infatti, tecnica, sapere (sophia) e senno (synesis) stanno all'uomo così come una capacità naturale simile sta ad alcuni animali (Hist. an. VIII 1, 588 a16-31).

Ma l'uomo è il solo animale capace di deliberazione (*bouleutikon*) (*Hist. an.* I 1, 488b24-25), quindi, a differenza che negli altri animali, l'adozione di certi comportamenti è in lui frutto di una scelta. E il fatto che anche altri animali possiedano qualcosa di analogo a ciò che per l'uomo sono tecnica, sapere e senno vuol dire che in senso proprio queste sono vie umane alla conoscenza. Anche memoria e apprendimento

(*didachē*) sono possessi condivisi dall'uomo con molti animali, ma anche in questo ambito l'uomo occupa un posto particolare: “nessun altro tranne l'uomo è in grado di compiere il richiamo alla memoria (*anamimnēskesthai*)” (*Hist. an.* I 1, 488b25-26). Nel *De memoria et reminiscencia* il fatto è spiegato mostrando che il richiamo alla memoria (*anamnēsis*), come la deliberazione, sono operazioni mentali che richiedono un ragionamento:

Si è detto in precedenza [1, 449b6-7] che non sono gli stessi individui quelli che ricordano e quelli che effettuano il richiamo alla memoria. Il richiamo alla memoria differisce dal ricordare non solo secondo il tempo, ma anche perché molti altri animali partecipano di memoria, mentre tra gli animali <a noi> noti nessuno, per così dire, partecipa di reminiscenza tranne l'uomo. La causa è che il richiamo alla memoria è come una sorta di ragionamento (syllogismos). In effetti, colui che richiama alla memoria qualcosa arriva alla conclusione (syllogizetai) di avere in precedenza visto o udito o provato qualche affezione di questo tipo e questa è come una sorta di ricerca (zētēsis). Ciò però è proprio per natura di esseri che possiedono inoltre la capacità di deliberare, perché la deliberazione è in effetti una sorta di ragionamento (Mem. 2, 453a4-14)¹³.

Dal richiamo alla memoria la memoria differisce inoltre anche per il fatto che la reminiscenza è ricordarsi di qualcosa che non è presente alla mente (“è possibile ricordare ciò di cui non si ha al presente reminiscenza, ma per averne percezione e averlo provato dall'inizio” *Mem.* 2, 451a31-b2). Invece, quando “si riacquisisce scienza precedentemente acquisita o sensazione o ciò il cui possesso noi diciamo essere memoria, è proprio allora che si richiama alla memoria qualcuna delle cose dette” (451b2-5), cioè conoscenze scientifiche, percezioni e così via. Soprattutto, per quanto qui interessa, richiamare alla memoria conoscenze scientifiche o percezioni è cosa diversa dall'apprendere e dal riapprendere qualche cosa. Non è apprendere, perché richiamare alla memoria è un processo di pensiero che richiede un “punto di partenza”, una *archē*, dal quale il movimento del richiamo possa svilupparsi lungo una sequenza ordinata. Non si tratta perciò di un semplice recupero di conoscenze o percezioni pregresse: “richiamare alla memoria deve differire da queste <attività> e disporre di un principio maggiore (*pleionos archēs*) di quello da cui si parte per apprendere” (451b6-10). Non è riapprendere, perché le tappe del processo anamnastico possono essere percorse in autonomia nella propria mente, mentre, se ciò non è possibile e si ricorre a un aiuto esterno, non si ricorda ma si apprende:

E differisce il richiamare alla memoria dal riapprendere per questo, che si potrà in qualche modo muoversi da sé (di'hautou) verso ciò che viene dopo il principio, mentre, quando questo non si può fare ma <si procede> per mezzo di qualcun altro [o di qualcos'altro: di'allou], non c'è più memoria (Mem. 2, 452a4-7).

Con quest'ultimo rilievo Aristotele si riferisce forse al fatto che l'apprendimento richiede insegnamento. In ogni caso, non c'è memoria di ciò che si apprende (una conoscenza) o di un'affezione sensibile che si prova (una percezione) nel momento in cui

si apprende o si prova qualcosa, ma solo quando sia trascorso del tempo tra l'evento e il ricordo e per effetto della presenza nel soggetto dell'affezione provata o della "scienza" (*epistēmē*), "se si deve chiamare scienza la disposizione acquisita (*hexis*) o l'affezione (*pathos*)". Però, "nulla impedisce che per accidente ci si ricordi anche di cose di cui abbiamo scienza" (*Mem.* 2, 451a20-31).

Già in precedenza nel *De memoria et reminiscentia* era stato posto questo nesso accidentale tra memoria e apprendimento. Ma qui da un lato l'intermediario non è individuato nell'udito, bensì nell'organo primo percettore, ossia il cuore, sede della percezione primaria e punto di raccordo anatomico dei sensori dei diversi sensi¹⁴. Dall'altro, Aristotele appare preoccupato soprattutto di definire lo statuto della memoria rispetto alle altre facoltà dell'anima e individuare così la precisa natura dei suoi oggetti. Come sopra si è ricordato, per Aristotele la memoria si distingue immediatamente da sensazione e assunzione (*hypolēpsis*), perché il ricordo nasce quando un'affezione o una conoscenza sono ormai presenti nell'anima e comporta che sia trascorso del tempo (*Mem.* 1, 449bb24-25). Ciò consente di distinguere il ricordare sia dal percepire sia da attività in cui, secondo quanto è precisato altrove (*De an.* III 3, 427b24-25), si fanno assunzioni su un certo stato di cose, come scienza, opinione e intelligenza (*phronēsis*). Piuttosto, poiché il ricordo è di qualcosa che non è presente (*Mem.* 1, 450a25-27), la memoria non lavora su oggetti ma su immagini (*phantasmata*) di oggetti. Perciò, "è chiaro che la memoria è propria di quella parte dell'anima di cui è propria anche l'immaginazione (*phantasia*) e oggetti di memoria per sé sono gli oggetti di cui c'è immaginazione, mentre lo sono per accidente gli oggetti che non sussistono senza immaginazione" (*Mem.* 1, 450a22-25)¹⁵. Memoria e immaginazione si riconducono entrambe, cioè, alla parte sensitiva dell'anima. La stessa memoria degli intellegibili "non è senza un'immagine e l'immagine è affezione della sensazione comune; sicché essa è propria per accidente dell'intelletto, ma per sé appartiene al primo percettore". È infatti con questa facoltà sensibile primaria che si percepiscono i sensibili comuni e il tempo, la cui percezione è co-estesa alla formazione dei ricordi, si percepisce allo stesso modo della grandezza e del movimento, che sono appunto sensibili comuni e sono oggetto di conoscenza del primo sensorio (*Mem.* 1, 450a10-14)¹⁶. Questa è la ragione per cui la memoria appartiene ad alcuni altri animali, non solo agli uomini e agli animali che hanno opinione o intelligenza. D'altra parte, se la memoria fosse una delle parti intellettive dell'anima, essa non potrebbe appartenere né a molti altri animali, né forse ad alcun essere mortale, giacché neppure ora tutti la possiedono proprio in quanto non tutti hanno sensazione del tempo (*Mem.* 1, 450 a15-19).

Si può quindi dire, in conclusione, che la memoria non è senza immaginazione; ciò vale anche per la reminiscenza, con la differenza che in questo caso si tratta della "ricerca di un'immagine in qualcosa <di corporeo>", cioè anche in questo caso nel primo organo sensorio, il cuore (*Mem.* 2, 453a15). Non per questo la memoria è immaginazione e il fatto che entrambe non siano senza la sensazione non vuol dire che

entrambe siano forme di sensazione: dalla sensazione esse non possono prescindere, ma con essa non si identificano. D'altra parte, la memoria non è neppure una forma di pensiero, anche se il pensiero stesso si serve di immagini per pensare ("non è possibile pensare senza un'immagine": *Mem.* 1, 449b31). Piuttosto la memoria contribuisce, anche se solo per accidente, alla conoscenza degli enti pensabili. La reminiscenza comporta una forma di ragionamento, ma il caso riguarda solo gli animali superiori, esseri come gli uomini in cui la memoria è unita alla capacità di svolgere un certo tipo di ricerca e di deliberare (*Mem.* 2, 453a9-14). Ma di quali immagini la memoria è memoria?

Nel ricordare l'anima prova un'affezione (*pathos*), che è come un'impronta o un disegno o un sigillo che in essa s'imprime:

Chiaramente, si deve pensare in effetti che l'affezione il cui possesso diciamo essere memoria sia qualcosa di simile a una sorta di disegno (zōgraphēma ti) che ha luogo tramite la sensazione nell'anima e nella parte del corpo che la possiede. Infatti, il movimento che si produce contrassegna (ensēmainetai) una sorta di impronta (typos) dell'impressione sensibile, come quando s'imprimono sigilli con gli anelli (Mem. 1, 450a27-32).

Il problema è però che l'affezione (*pathos*) ha luogo senza che sia presente ciò che la provoca. Ciò determina un'aporia ("Si potrebbe essere in aporia come mai, pur essendo presente l'affezione ma assente la cosa, ci si ricorda di ciò che non è presente": *Mem.* 1, 450a25-27):

Se tuttavia è questo che accade in relazione alla memoria, ci si ricorda di questa affezione o di ciò che l'ha generata? Nel primo caso, infatti, non ci si ricorderebbe delle cose assenti; nel secondo, invece, avendo percezione dell'affezione, come ci ricordiamo di ciò di cui non c'è sensazione, cioè della cosa assente? Se inoltre c'è in noi qualcosa di simile a un'impronta (typos) o a un disegno (graphē), perché la sensazione che se ne ha sarebbe un ricordo di qualcos'altro e non della stessa affezione? In effetti chi compie un atto di memoria fissa lo sguardo (theōrei) su questa affezione e di essa ha sensazione. Come, dunque, si ricorderà di ciò che è assente? Bisognerebbe infatti che si potesse vedere o udire ciò che non è presente. O ciò è possibile e anzi avviene? (Mem. 1, 450b11-20).

Per risolverla, Aristotele ricorre all'analogia con le immagini dipinte:

Come, infatti, l'animale dipinto in un quadro è un animale e una figura (eikōn) e, pur essendo una sola e unica cosa, esso è le due cose insieme, anche se non sono cose identiche, e ad esso è possibile guardare come animale e come figura; allo stesso modo, bisogna assumere l'immagine (phantasma) che è in noi come qualcosa per sé e come relativa a qualcos'altro. Dunque, in quanto è per sé, è qualcosa su cui si fissa lo sguardo (theōrēma) o un'immagine, ma in quanto è di qualcos'altro, è una specie di figura e un ricordo (Mem. 1, 450b20-27).

Ciò che accade è quindi sufficientemente chiaro: attraverso la sensazione, nell'anima e nella parte che contiene la sensazione (cioè, se intendo bene, nell'organo primo

percepire), si produce un movimento che, imprimendosi in essa come un sigillo e quasi tracciandovi un disegno, provoca l'insorgere di quell'affezione che si chiama memoria. Il disegno raffigura l'oggetto, ne è cioè l'immagine e di questa l'anima ha sensazione. Ma, come un animale dipinto, l'immagine può essere guardata per sé come immagine (come anche l'animale dipinto è un animale) o come immagine di qualcos'altro, ossia di ciò che è visto o *udito*, proprio come l'animale dipinto è anche immagine di un animale reale. Nel fare atto di memoria possiamo perciò avere sensazione sia dell'affezione, sia dell'oggetto da cui l'affezione è prodotta e in ciò consiste appunto il ricordo di quell'oggetto, anche se non è presente. Chiari sono anche i riferimenti a processi di visualizzazione: il disegno, il dipinto, la visione di un'immagine. Anche pensare, che per Aristotele non si dà, come abbiamo visto, senza immagini, è un'affezione descrivibile come “disegnare (*diagraphein*)” una figura, per esempio un triangolo, e “porla davanti agli occhi”, s'intende della mente, visualizzando una certa grandezza ma non pensandola in quanto grandezza (*Mem.* 1, 450a1-5). E la stessa immaginazione è descritta altrove, con riferimento alle pratiche della mnemotecnica, nei termini di un “fabbricarsi (*poiēsasthai*) qualcosa davanti agli occhi, come <fanno> coloro che dispongono <le cose> nei luoghi mnemonici e fabbricano immagini (*eidōlopoiountes*)” (*De an.* III 3, 427b18-20).

Difficile negare quindi l'importanza annessa da Aristotele alla memoria visiva come atto di visualizzazione di immagini. Ma questo potrebbe non essere l'unico tipo di memoria considerato¹⁷; uno spazio sembra aprirsi per ritenere che anche la memoria uditiva possa essere stata presa in considerazione. In effetti, chiedendosi come sia possibile ricordare ciò che non è presente Aristotele fa riferimento esplicito alla vista tanto quanto all'udito (“Bisognerebbe infatti che si potesse vedere o *udire* ciò che non è presente” (*Mem.* 1, 450b20, mio il corsivo) e non è questa l'unica volta in cui, come già segnalato, vista e udito sono presentati come casi emblematici di oggetti della memoria¹⁸. Può trattarsi di una scelta solo esemplificativa, difficilmente però potrebbe essere una scelta casuale, data la centralità altrove annessa a vista e udito, che qui sono riproposti tra l'altro in coppia. Ma soprattutto, mostrando come qui Aristotele fa che non c'è memoria senza un'immagine dell'oggetto che ne è la figura e la trascrizione grafica, è messo in rilievo un tratto dell'attività del ricordare che potrebbe coprire gli oggetti della vista quanto dell'udito: cioè l'aspetto simbolico delle immagini mnemoniche¹⁹. E, come sappiamo, almeno nel caso di quel particolare tipo di suoni che sono i suoni di voce, da cui può dipendere l'apprendimento, le parole (i suoni parlati) sono trascrizioni simboliche delle affezioni dell'anima così come i segni scritti (le lettere) sono simboli dei suoni parlati. Ci sarebbe perciò memoria anche di ciò che si apprende attraverso l'udito e, se è così, nella memoria potrebbero iscriversi anche suoni capaci di raffigurare come segni e simboli di carattere linguistico ciò che non è presente.

Ragionando quindi in termini di necessità condizionale, propri della teleologia aristotelica, si potrebbe costruire una sequenza di questo tipo: se c'è udito, c'è ascolto di

voce; se c'è ascolto di voce, c'è apprendimento; se c'è apprendimento, c'è insegnamento; se c'è apprendimento grazie a un aiuto esterno (la voce che significa qualcosa, chi parla), non c'è memoria; c'è invece memoria se trascorso un certo tempo si disegnano nell'anima le parole simboli dei suoni parlati e in tal caso chi compie un atto di memoria si ricorda di aver appreso il contenuto di un discorso. Per questo le api non possono essere ammaestrate; l'uomo invece può apprendere e imparare per insegnamento (*didaskalia*): è per questa via che egli acquisisce, potendo contare sull'esperienza e sul tempo, le virtù dianoetiche o intellettuali (*Eth. Nic.* II 1, 1103b15), eccellenze del pensiero che si estendono dalla deliberazione in campo pratico, al saper fare della tecnica, all'assennatezza, al campo del sapere teoretico²⁰.

4. Memoria, udito, apprendimento e vita vissuta

Bisogna comunque tener conto del fatto che attività come ricordare, udire e apprendere per mezzo di insegnamenti sono attività di un soggetto in carne e ossa, che è un'unità inscindibile - ciò che Aristotele chiama sinolo - di anima e corpo, di forma e materia²¹. Si tratta dunque di attività la cui realizzazione e piena attuazione è legata alle variazioni accidentali connesse alla composizione materiale.

Ci sono così accidentalità che possono condizionare l'esattezza di sensi a distanza come vista e udito. L'acutezza della vista rispetto al vedere bene da lontano dipende dall'ampiezza della visuale e dal concentrarsi dell'attenzione su un solo oggetto; la sua acutezza nel senso del cogliere con precisione le differenze dei colori nei corpi dipende dallo stato, più o meno puro, dell'occhio (*Gen. an.* V 1, 780b12-781a12). Lo stesso vale per udito e olfatto:

*Infatti, una cosa è udire e odorare esattamente nel senso di percepire quanto meglio tutte le differenze degli oggetti soggiacenti; altra cosa udire e odorare da lontano. Del discernere bene le differenze è causa il sensorio, come nel caso della vista, qualora esso sia puro e pure la membrana che ha intorno (*Gen. an.* V 2, 781a14-20).*

Se non è un'interpolazione, il passo successivo spiega anche che la ricezione di quei suoni che procurano apprendimento dipende dal comportamento dell'aria, attraverso cui il suono si propaga, nel sensorio e dall'eco che in esso si produce. Riferendosi ancora una volta alla funzione centrale del primo percettore, ossia del cuore, Aristotele afferma infatti:

*I condotti di tutti i sensori, come si è detto nello scritto Sulla percezione, sono tesi verso il cuore o nel suo analogo negli animali che non hanno il cuore. Il sensorio dell'udito, essendo d'aria, va a finire là dove il pneuma connaturato in alcuni animali produce la pulsazione, in altri inspirazione ed espirazione. Per questo insorge apprendimento (*mathēsis*) delle cose che si dicono in modo da riecheggiare ciò che si è udito. Infatti, il movimento che è penetrato all'interno attraverso il sensorio e torna indietro come da uno stesso e unico stampo, per mezzo della voce produce il movimento, di modo che quel che è detto è ascoltato²².*

Contano anche la conformazione dell'organo e la sua disposizione nella parte del corpo che lo contiene (*Gen. an.* V 2, 781b6-16), tenendo presente in generale che

rispetto alla sua grandezza l'uomo è, per così dire, il meno dotato degli animali nel percepire con esattezza da lontano, ma il più adatto di tutti a percepire le differenze. La causa è il sensorio puro e in minima parte terroso e corposo, nonché il fatto che l'uomo ha la pelle più sottile di tutti gli animali (*Gen. an.* V 2, 781b16-21).

E, non da ultimo, condizionano la qualità dell'udito pure lo stato del sensorio ("non si ode quando entra acqua nell'orecchio, e neppure se la membrana è malata", *De an.* II 8, 420b13-15) e l'intensità dei suoni che, se in eccesso, lo distruggono "come <si distruggono> la melodia e il tono se le corde sono colpite troppo forte" (*De an.* II 12, 424 a28-32), provocando accidentalmente la morte dell'animale qualora il suono sia accompagnato da un urto e da un colpo (*De an.* III 13, 435b7-11).

Numerose sono anche le accidentalità che possono colpire la memoria. Non a caso Aristotele la colloca tra le proprietà "più importanti" che caratterizzano in comune tutti gli animali o sono proprie di alcuni di essi e sono "comuni all'anima e al corpo", insieme a sensazione, impulsi, appetiti e desideri in generale, nonché piacere e dolore (*Sens.* 1, 436a6-11)²³. Ciò conferisce alla memoria uno statuto di instabilità e variabilità analogo a quello dei fenomeni associati alla sfera passionale ed emotiva, cioè a fenomeni di tipo psico-fisico in cui ad un certo stato dell'anima corrisponde una certa condizione del corpo e/o la condizione del corpo non è senza conseguenze sullo stato dell'anima²⁴. A proposito dello stesso pensiero Aristotele non esclude che possa trattarsi di un fenomeno psico-fisico, proprio perché anch'esso è di un soggetto umano:

Diciamo in effetti che l'anima prova dolore, gioia, coraggio, paura e ancora che si adira, percepisce e pensa. Tutte queste cose sembrano essere movimenti dell'anima; perciò, si potrebbe credere che l'anima si muova, ma ciò non è necessario. Siano pure più che mai movimenti provare dolore o gioire o pensare e <si ammetta> che in ciascun caso ci sia movimento ed esso dipenda dall'anima. (...) Ma dire che l'anima si adira sarebbe come dire che essa tesse o costruisce una casa. Meglio forse dire non che l'anima prova compassione, apprende o pensa, ma l'uomo con l'anima. Ciò non in quanto ci sia in essa movimento, ma in quanto a volte il movimento giunge fino ad essa, a volte invece si diparte da essa. Per esempio, la sensazione proviene da questi oggetti qui, mentre il richiamo alla memoria si diparte da essa verso i movimenti o le persistenze (monai) negli organi di senso (*De an.* I 4, 408b1-18, part.).

Né sarebbe un problema l'incorruttibilità della facoltà intellettuale, che rimarrebbe inalterata pur essendo nel composto anima/corpo. L'intelletto infatti

potrebbe corrompersi ad opera della debolezza della vecchiaia, come ora avviene agli organi di senso (...). Di conseguenza, nella vecchiaia non l'anima subisce qualcosa, ma ciò in cui l'anima è, come accade negli stati di ubriachezza e di malattia. Pensare e conoscere (theōrein) si dissolvono se si distrugge qualcos'altro all'interno, ma l'intelletto non subisce affezioni. Pensare, amare o odiare non sono affezioni sue, ma di ciò che lo possiede. Perciò,

*quando questo si distrugge, l'intelletto non ricorda né ama, perché queste cose non erano proprie di esso, ma di ciò che è comune, che è perito (De an. I 4, 408b18-29, part.)*²⁵.

Nell'attività del ricordare non incide solo la vecchiaia, ma anche la giovinezza. Uno stato di eccitazione causato da qualche affezione o dall'età può impedire la formazione di memoria e di ricordi, come se si volesse imprimere il sigillo sull'acqua corrente. Ma impedimento c'è anche quando l'usura dell'età provoca decadenza, come negli antichi edifici cadenti, e sclerotizza ciò su cui il sigillo dovrebbe imprimerli. Perciò i troppo giovani e i troppo vecchi non hanno buona memoria: gli uni perché il processo di crescita comporta un fluire, gli altri perché con la vecchiaia declinano. Neppure quelli troppo svegli o troppo tardi hanno buona memoria: gli uni perché hanno costituzione troppo fluida, gli altri perché sono troppo secchi; sicché, nel primo caso l'immagine non si ferma nell'anima, mentre nel secondo l'anima non è neppure sfiorata dall'immagine (*Mem.* 1, 450 a32-b10).

Anche il richiamo alla memoria è sfavorito da una costituzione non idonea. A riprova del fatto che "l'affezione è somatica e che la reminiscenza è ricerca (*zētēsis*) di un'immagine in qualcosa di somatico" (*Mem.* 1, 453a14-15), cioè evidentemente nel cuore primo percettore, sono individuati alcuni casi in cui lo stato del corpo costituisce un impedimento. Il primo caso considerato (A) è quello di individui che, non riuscendo a richiamare alla memoria qualcosa pur facendo uno sforzo di riflessione, provano un disturbo che non cessa neppure quando sospendono di rammemorare. Tali sono soprattutto gli individui melancolici, quelli cioè la cui costituzione è caratterizzata da bile nera; costoro infatti sono individui che "le immagini muovono in sommo grado" (453a19). E la causa per cui il richiamo alla memoria non è "in loro potere" è da intendersi così che, al pari di chi lancia qualcosa e non ha più il potere di fermarlo, "chi richiama alla memoria e va a caccia dell'immagine mette in movimento qualcosa di somatico in ciò in cui ha luogo l'affezione" (453a21-23), il cuore appunto, senza riuscire ad averne il controllo e riportare alla memoria ciò che l'ha prodotta. Sembrerebbe di capire che in questo caso l'impedimento nasca dall'affollarsi nell'anima di un numero eccessivo di immagini che, quando siano messe in moto, disturbano e ostacolano per la massa l'attività del rammemorare²⁶. Invece nel secondo caso considerato (B) il disturbo è prodotto da un movimento scomposto e intenso. Tale è il caso di individui in cui "capita" che sia presente materia umida nel "luogo della sensazione"; in essi il disturbo è massimo perché "una volta messa in moto, l'umidità non si ferma facilmente fino a quando si raggiunga ciò che si cerca e il movimento proceda in linea retta (*euthyporein*)" (453a23-26). Ciò vuol dire che il movimento arriva all'anima non seguendo un percorso diretto, ma secondo l'andamento della composizione interna della regione cardiaca; se essa è fluida, il movimento si ripartisce nei suoi rivoli. In questo caso quindi il disturbo e l'ostacolo al processo anamnastico sono determinati dal fatto che il movimento tarda a raggiun-

gere il suo obiettivo e non lo raggiunge finché non prende da solo la strada diritta. Dato il sostrato fluido in cui si muove, infatti, esso non può essere contrastato da un movimento opposto e in questo senso, secondo Aristotele, il caso è analogo a quello dei movimenti passionali, come l'ira o la paura, che dilagano senza che sia possibile contrastarli finché non si esauriscono (453a26-28). A sua volta, l'affezione che si produce in questo caso in conseguenza dell'intensità del movimento è incontenibile, quindi difficilmente padroneggiabile e in questo senso assimilabile anche a un fenomeno che ha luogo involontariamente. È ciò che accade per Aristotele quando nomi, canti e parole sono pronunciati dalla bocca con tale intensità che, quando si smette di pronunciarli, senza volerlo si ricomincia a cantare e parlare, tale è appunto la forza del movimento da cui l'affezione è prodotta²⁷.

L'ultimo caso (C) infine riguarda individui nei quali interferiscono con l'atto del rammentare conformazione fisica e statura, oltre all'età. Hanno memoria meno buona gli individui in cui le parti superiori del corpo sono più sviluppate di quelle inferiori e ciò "a causa del molto peso che grava sulla parte della sensazione". In tal caso, i movimenti perdono la configurazione originaria e, al contrario del caso precedente, "si disperdono e non procedono in linea retta nel richiamo alla memoria" (453b1-4). Rientrano tra questi gli individui che assomigliano a nani e i bambini, mentre nei troppo giovani e nei troppo vecchi la memoria difetta o per un eccesso di movimento a causa dell'accrescimento o per un esaurirsi del movimento a causa del declino (453b4-7).

Neppure l'apprendere, infine, può esser dato per scontato. "Apprendere - scrive Aristotele nella *Poetica* (4, 1448b13-15) - è la cosa più piacevole di tutte, non solo per i filosofi ma allo stesso modo anche per gli altri, salvo che questi ne partecipano poco". Ma anche il piacere della *theōria*, che corrisponde all'apprendimento del sapere migliore e in cui l'uomo realizza la sua natura propria di animale intelligente, richiede certe condizioni. Intanto, per chi esercita la *theōria* "sarebbe forse meglio avere coadiutori", anche se tale attività può essere svolta dal sapiente in maniera autonoma (*Eth. Nic. X 7*, 1177a33-b1). In ogni caso, sia pure in minima misura e senza eccedere, egli "avrà bisogno del benessere esterno, essendo uomo, perché la natura non è autosufficiente rispetto al *theōrein*, ma occorre anche che il corpo sia sano e abbia nutrimento e le restanti cure" (*Eth. Nic. X 9*, 1178b32-1179a4).

Conclusioni

Sembra di poter dire, in sintesi, che a fronte del contributo indiscutibile della vista alla conoscenza e alla vita animale e umana, l'udito riveste per Aristotele un'importanza non inferiore. Non solo esso è annoverato tra i sensi migliori; il suo contributo diventa essenziale quando si tratta di percepire tra i suoni quelli dotati di significato, cioè parole e discorsi, alla luce delle diverse possibilità che in tal modo si aprono: appren-

dere e imparare, quindi anche stabilire livelli di comunicazione con gli altri uomini ascoltandoli parlare e pure con gli altri animali, almeno in termini di ammaestramento (§§ 1-2). Il suo collegamento con la memoria, cioè con una facoltà dell'anima che supera l'ambito strettamente percettivo, mostra che ciò che passa attraverso l'udito e l'ascolto può diventare, a certe condizioni, acquisizione stabile e che, lavorando la memoria non su oggetti ma su immagini di oggetti che ne sono la trascrizione simbolica, ciò che si apprende attraverso l'udito e l'ascolto rinvia, almeno negli uomini, al possesso di un abito di pensiero, esso pure operante con immagini. Apprendere però, come non è ricordare, così non è neppure richiamare alla memoria, funzione psicofisica anch'essa, consistente per Aristotele nella ricerca di un'immagine costituitasi in precedenza (§§ 3-4).

È possibile che nello stabilire un legame tra udito e apprendimento Aristotele avesse presente un'analogia presa di posizione di Isocrate:

... potrei mostrare che tutti gli uomini possiedono più conoscenze attraverso l'udito che attraverso la vista e che le imprese che conoscono per averle ascoltate da altri sono più importanti e più belle di quelle alle quali per caso hanno preso parte (Panat. 149)²⁸.

Basterebbe del resto ricordare l'importanza accordata ai racconti degli esperti (allevatori, pescatori, agricoltori) ai fini della costituzione della zoologia comparata dell'*Historia animalium*. Certamente il collegamento di udito e apprendimento con la memoria e il richiamo alla memoria apre al confronto/scontro instaurato con temi platonici dall'ontologia alla gnoseologia alla psicologia. Questa sarebbe però un'altra storia da scrivere. A sottolineare la diversità d'impostazione, è sufficiente menzionare qui il significato e la finalità che nel *Timeo* (46e-47e) Platone attribuisce a vista e udito. Entrambi questi sensi sono collegati a forme di apprendimento, ma applicate alla conoscenza di realtà cosmiche: la vista per osservare l'ordine e la regolarità assoluta di tutti i fenomeni astronomici al fine di adeguare i moti dell'intelligenza in noi a quelli dell'intelligenza che regola i moti astrali; l'udito analogamente per la conoscenza dell'armonia che vige nel mondo celeste su cui regolare le nostre disposizioni. Soprattutto, Platone ammette che vista e udito siano doni della divinità, ciò che invece Aristotele esclude, e ritiene che tra i due la vista sia in assoluto un bene più grande dell'udito, un primato che invece, se la mia interpretazione fosse corretta, Aristotele tenderebbe a ridimensionare o a riequilibrare²⁹. Diversi sono anche gli scenari interni alla filosofia di Aristotele che possono intravedersi dal punto di osservazione che, senza troppe pretese di originalità e con una certa dose di *understatement* da non confondere con la mancanza di coraggio, ho scelto qui di trattare. Ad alcuni (lo statuto dell'intelletto, l'intellezione degli indivisibili, la *phantasia*, il rapporto tra organi somatici e facoltà nel caso della sensazione e dell'attività di pensiero) si è fatto cenno. Ma una trattazione sistematica e particolareggiata di questi temi e altri connessi (la distinzione tra intelletto attivo e passivo, il problema delle

sedi corporee di sensazione e intelligenza, la funzione della *koinē aisthēsis*) avrebbe richiesto ricostruzioni complessive della psicologia, della gnoseologia e della filosofia del linguaggio di Aristotele e comportato perciò un'estensione dell'analisi ben oltre i confini di questo contributo.

Bibliografia e note

1. Per un'analisi complessiva di questo capitolo di Met. I, rinvio a Cambiano G, *The Desire to Know*. In: Steel C (ed.), *Aristotle's Metaphysics Alpha*. Oxford: Oxford University Press; 2012. pp. 1-42.
2. Sul problema si può vedere Nightingale A, *Sight and the Philosophy of Vision in Classical Greece: Democritus, Plato and Aristotle*. In: Squire M (ed.), *Sight and the Ancient Senses*. New York: Routledge; 2016. pp. 54-67.
3. L'incapacità di percepire suoni, qui attribuita alle api, è data per dubbia in *Hist. an.* IX 40, 627a15-19, un testo di solito ritenuto inautentico: "Non è affatto chiaro, tuttavia, se esse odano qualcosa e se lo facciano per piacere o per paura". La particolarità del loro caso è riscontrabile già nel fatto che, diversamente dal caso dell'udito, nel caso dell'olfatto le api percepiscono gli odori, pur essendo sprovviste dell'apparato respiratorio necessario all'esercizio di questo senso (*Hist. an.* IV 8, 534b19; *Sens.* 5, 444b11-28). Speciale è anche il loro modo di vivere e di agire; le api sono infatti da annoverare tra gli animali che vivono in gruppo, ma tra questi sono, come gli uomini, animali "sociali" (politika), fatti cioè per vivere in società e agiscono tutti in funzione di un compito unico e comune (*Hist. an.* I 1, 487b32-488a14). L'atipicità del loro modo di riprodursi fa poi dire, secondo Aristotele (*Gen. an.* III 10, 760a5; 761b5), che si tratta di un genere animale "straordinario e singolare", con un "che di divino"; né meno atipica è la questione della loro intelligenza. Le api non hanno sangue (sono cioè invertebrati secondo la terminologia moderna), ma solo qualcosa di analogo al sangue; eppure, hanno "anima più perspicace" e "natura più intelligente" di molti animali sanguigni, nei quali il possesso di sangue favorisce le facoltà percettive e intellettive (*Part. an.* II 2, 648a5-7; II 4, 650b24-27). Aristotele riscontra in esse immaginazione (*phantasia*), intendendo con ciò "una specie di pensiero (*noēsis*)" che negli animali privi di ragione funge da pensiero e ragionamento (*De an.* III 3, 428a11; III 10, 433a9-12).
4. *Part. an.* I 1, 640a18-19: "Il processo di formazione (*genesis*) è infatti finalizzato alla cosa (*heneka tēs ousias*), ma la cosa non è finalizzata al processo". *ivi*, II 1, 646a24-b1; *Gen. an.* V 1, 778b5-6.
5. Il tratto tipico della teleologia aristotelica è perciò la necessità condizionale. Per studi sul problema rinvio a Kullmann W, *Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft*. Berlin-New York: de Gruyter; 1974. Cooper JM, *Aristotle on Natural Teleology*. In: Schofield M, Nussbaum M (eds), *Language & Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press; 1982. pp. 197-222. Cf. inoltre Wieland W (trad. it.), *La Fisica di Aristotele*. Bologna: Il Mulino; 1993. in particolare pp. 293-430, e i saggi raccolti in Gotthelf A, Lennox JG (eds), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987.
6. Per studi complessivi sulla teoria aristotelica della percezione, si possono vedere tra gli altri Welsh W, *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der aristotelischen Sinnenlehre*. Stuttgart: Klett-Kotta; 1987. Everson S, *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press; 1997. E inoltre Nussbaum MC, Okseberg Rorty A (eds), *Essays on Aristotle's De*

- anima. Oxford: Clarendon Press; 2003. Caston V, *The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception*. In: Salles R (ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Oxford University Press; 2005. pp. 245-320. Barnes J, Schofield M, Sorabji R (eds), *Articles on Aristotle*, 4. *Psychology & Aesthetics*. London: Duckworth; 1979. Cambiano G, Repici L (eds), *Aristotele e la conoscenza*. Milano: LED; 1993.
7. De an. III 12, 434b11-14; 434b24-435a5.
 8. Ivi, II 9, 421a7-26. Sul carattere fondamentale del tatto cf. ivi, III 13, 435a12-14 (“Senza il tatto è impossibile avere alcun altro senso perché (...) ogni corpo che abbia anima ha sensazioni tattili”) e inoltre ivi, III 13, 435b4-7 (“Perciò, privi di questo senso necessariamente gli animali muoiono”; infatti “non è possibile averlo senza essere animale e di necessità, essendo animale, non può avere un altro senso tranne questo”). Il collegamento tra possesso di tatto e intelligenza ha un riscontro nel collegamento che sussiste per Aristotele tra possesso di mani e intelligenza. Cf. Part. an. IV 10, 687a8, dove il punto di vista che l'uomo ha le mani perché è l'animale più intelligente è presentato come il rovesciamento del punto di vista di Anassagora, secondo il quale al contrario l'uomo è l'animale più intelligente perché ha le mani. All'associazione tra la morbidezza della carne e la maggiore disposizione naturale al pensiero corrisponde quella tra il pensiero e la buona mescolanza corporea o lo stato più caldo, rado e puro del sangue: cf. Gen. an. II 6, 744a30-31; Part. an. II 2, 648a2-11, su cui possono aver pesato influenze mediche come quelle reperibili in [Hipp.] Flat. 14; Vict. I 35. Si veda anche [Hipp.] VM 1 per l'associazione tra mani e intelligenza nell'uomo e, sul punto, Vegetti M (ed.), *Opere di Ippocrate*. Torino: Utet; 1965. p. 131 nota 5. La carne costituisce il mezzo del tatto non al modo di aria o acqua nei sensi a distanza, ma in quanto è connaturata al corpo che ne è avvolto (De an. II 11, 422b34-423a21). Organo tattile per eccellenza è la carne intorno al cuore o il cuore stesso, a cui il sensorio del tatto è anatomicamente collegato. Cf. Part. an. II 10, 656a29-31; Sens. 2, 439a1-2; Resp. 3, 469 a12-14.
 9. De an. III 13, 435b19-24. È considerata una glossa la clausola finale delle linee 24-25: “la lingua per significare qualcosa ad un altro”.
 10. Ivi, II 6 e cf. III 3, 428b17-25, nonché Met. IV 6, 1010b1-21.
 11. Cf. De int. 1, 16a3-4 e il commento in proposito di Alessandro di Afrodisia, in: Aristot. De sensu 13, 4 ss.
 12. De an. II 8, 420b16-22; sul caso della respirazione cf. anche Resp. 7, 473a17-27.
 13. È impossibile in questa sede entrare nel merito delle numerose e difficili questioni, testuali e interpretative, poste dalla teoria aristotelica dell'anamnesis, cui è dedicato in particolare il secondo dei capitoli che compongono lo scritto De memoria et reminiscentia. Note e commenti allo scritto nel suo insieme si possono trovare in Sorabji R (ed.), *Aristotle, On Memory*. London: Duckworth; 1972. Lanza D (ed.), *Aristotele, Parva naturalia*. In: Vegetti M, Lanza D (eds), *Opere biologiche di Aristotele*. Torino: Utet; 1971 (1.a ed.). pp. 1121-1139; King RAH (ed.), *Aristoteles. De memoria et reminiscentia*. Berlin: Akademie Verlag; 2004. Sulla posizione aristotelica si possono vedere Romeyer-Dherbey G, *Aristotele fenomenologo della memoria?* In: Ruggiu L (ed.), *Filosofia del tempo*. Milano: B. Mondadori; 1998. pp. 27-35; inoltre Taormina D, *Perception du temps et mémoire chez Aristote (De memoria et reminiscentia, 1)*. *Philos.Antiq.* 2002;2:33-61; Sassi MM, *Aristotele fenomenologo della memoria*. In: Sassi MM (ed.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa: Edizioni della Normale; 2007. pp. 25-46. Uno dei nodi più problematici e più discussi tra gli interpreti è costituito dal rapporto con la teoria platonica, sulla quale si può vedere Cambiano G, *Problemi della memoria in Platone*. In: Sassi MM

- (ed.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. cit. supra., pp. 1-23; e inoltre Dixsaut M, *Platon et ses deux mémoires*. In: Brancacci A et Gigliotti G (sous la direction), *Mémoire et souvenir: Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*. Napoli: Bibliopolis; 2006. pp. 15-45. Discussa è anche la questione se si possa parlare in Aristotele di ‘memoria personale’. Annas J (trad. it.), *La memoria e l’io in Aristotele*. In: Cambiano G, Repici L (eds), *Aristotele e la conoscenza*. Ref. 6, pp. 119-144, ritiene possibile distinguere nella concezione aristotelica una memoria non personale, diversa da quella personale per il fatto di non ricordarsi di aver appreso prima ciò di cui ci si ricorda. Morel PM, *Mémoire et caractère - Aristote et l’histoire personnelle*. In: Brancacci A et Gigliotti G (sous la direction de), *Mémoire et souvenir. Mémoire et souvenir: Six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl*. Napoli: Bibliopolis; 2006. pp. 47-87, osserva tuttavia che, stando alla definizione aristotelica di memoria (“la memoria è memoria del passato”: Mem. 1, 449b15), è influente che si conoscano o non si conoscano attualmente le circostanze originali in cui il ricordo si è formato (p. 51, nota 6), e mostra che, nonostante l’importanza degli aspetti epistemologici, una funzione prevalente sulle considerazioni relative all’uso metodologico della memoria e al suo significato esistenziale è svolta nel *De memoria* dal punto di vista psicologico, il che colloca la trattazione aristotelica nel quadro di una concezione psicofisica, a monte di ogni problematica di tipo esistenziale (pp. 53-54).
14. Ciò almeno stando a *Somn. et vig.* 1, 454a19-b14.
 15. La teoria aristotelica della *phantasia* richiederebbe una bibliografia a parte, tanti sono gli studi sulla questione. Si vedano almeno Schofield M, *Aristotle on the Imagination*. In: Nussbaum MC, Okseberg Rorty (eds), *Essays on Aristotle’s “De Anima”*. Oxford: Clarendon Press; 1992. pp. 249-277. Labarrière JL, *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*. *Phronesis* 1984;25:17-49. Wedin MV, *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven - London: Yale University Press; 1988. Ferrarin A, *Aristotle on phantasia*. In: Cleary JJ, Gurtler GM (eds), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Leiden - Boston: Brill; 2005. v 21. Stevens A, *Unité et vérité de la ‘phantasia’ chez Aristote*. *Philos.Antiq.* 2006;6:81-199.
 16. Stando a *De an.* III 6, 430b1, nell’intellezione degli indivisibili gli intellegibili semplici si colgono a prescindere dalla temporalità. Il caso sarebbe quindi un’eccezione rispetto all’assunto che anche la memoria degli intellegibili non è senza un’immagine. Con Morel PM (ed.), *Aristote, Petits traités d’histoire naturelle*. Paris: Flammarion; 2000. p. 107 nota 7 a Mem. 1, 450 a7-9, si noterà tuttavia che Aristotele potrebbe qui avere in mente l’intento di sottolineare la “continuité discursive” del pensiero, come confermerebbe l’assimilazione della reminiscenza a una sorta di ragionamento in Mem. 2. D’altronde, il fatto stesso che neppure il pensiero possa prescindere dalle immagini per pensare, come affermato qui in Mem. 1, 449b31 e in *De an.* III 7, 431a16-17; 8, 432a8-9, indica che per Aristotele può esserci memoria anche di enti di cui si ha immaginazione, pur non essendo essi oggetti dell’immaginazione.
 17. È la tesi di Sorabji R (ed.), *Aristotle, On Memory*. Ref. 13, ripresa anche nella più recente ristampa presso la Chicago University Press, Chicago 2006, pp. ix-xxvi. Sassi MM, *Aristotele fenomenologo della memoria*. Ref. 13, pp. 42- 43, ritiene plausibile che possa esserci anche memoria uditiva, ma non argomenta a favore di questa possibilità.
 18. Cf. Mem. 1, 449b21; 450a20-21; 451a6-7.
 19. Il punto è rilevato anche da Lanza D (ed.), *Aristotele, Parva naturalia*. Ref. 13, p. 1127, nota 11 a Mem. 1, 450b25-27, non però in relazione all’udito e alla percezione dei suoni come caso di oggetto di ricordo.

20. L'elenco completo in Eth. Nic. VI 3, 1139b16 comprende arte, scienza, saggezza, sapienza, intelletto. Elenchi parziali ricorrono in Hist. an. VIII 1, 588a29, più sopra riportato, dove sono menzionate insieme arte, sapere (*sophia*) e senno (*synesis*), e in Eth. Nic. I 13, 1103 a5-6, dove ricorrono sapienza (*sophia*), senno e saggezza (*phronēsis*).
21. Cfr. Morel PM, *Mémoire et caractère...* ref. 13, pp. 54- 60 e p. 84 sulla 'memoria incorporata'.
22. Gen. an. V 2, 781a20-30. L'intero passo, da 781a20 fino a 781b5, è ritenuto sospetto e perciò escluso da editori come H.J. Drossart Lulofs e A.L. Peck.
23. Sul significato di questa formula per indicare l'unità della sostanza vivente, cf. Morel PM, "Common to Soul and Body" in the Parva naturalia. In: King RAH (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Berlin -New York: de Gruyter; 2006. pp. 121-139.
24. Cf. De an. I 1, 403a15-19: "Sembra che tutte le affezioni dell'anima siano insieme al corpo: l'irascibilità, la mitezza, la paura, la pietà, il coraggio e ancora la gioia e l'amore e l'odio. Insieme ad esse, infatti, il corpo subisce qualcosa".
25. Si veda anche in De an. II 9, 421b25 il collegamento tra il possesso di una carne morbida e una maggiore versatilità nel pensiero e, viceversa, tra una carne dura e una minore versatilità, o anche in Gen. an. II 6, 744a30 e Part. an. II 2, 648a2-11, il collegamento tra il pensiero e una buona mescolanza corporea o lo stato puro del sangue. Cf. su ciò Van der Ejik PJ, *The matter of mind: Aristotle on the biology of 'psychic' processes and the bodily aspects of thinking*. In: Idem, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*. Cambridge: Cambridge University Press; 2005. pp. 206-237.
26. Sulle figure dei melancolici in Aristotele cf. Van der Ejik PJ, *Aristotle on melancholy*. In: Idem, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*, ref. 25, pp. 139-168. In Div. 2, 463b15-22, i melancolici sono descritti da Aristotele come individui non perfettamente sani di mente, caratterizzati appunto da uno stato mentale in cui le immagini si affollano indiscriminatamente, il che consente loro di cogliere casualmente in sonno un sogno veridico con un livello di possibilità pari a quello di chi nel lancio dei dadi può ottenere il punteggio più alto quanto più numerosi sono i tiri effettuati.
27. Mem. 2, 453a28-31: "E l'affezione rassomiglia (*eoike*) ai nomi, ai canti e alle parole quando qualcuno di essi viene alla bocca con forte intensità; infatti, anche quando ci si ferma, si ricomincia a cantare o parlare pur senza volerlo".
28. Sul tema cf. Nicolai R, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*. Roma: Edizioni Quasar; 2004.
29. In Platone, tuttavia, la questione è complessa per il fatto che, stante la superiorità della vista, in alcuni dialoghi vista e udito sono considerati in maniera simmetrica, in altri invece differenziati. Sul problema cf. Aronadio F, *Cecità e sordità in Platone: Controprova di un dispositivo metaforico*. *Ant.Phil.* 2020;14:69-83, che si concentra sui contesti in cui la discussione mette in evidenza tratti comuni (p. 70).

