

# La carne e il tatto nel *De Anima* di Aristotele. Un'interpretazione fenomenologica

Diego D'Angelo

The aim of this paper is to offer a phenomenological interpretation of Aristotle's approach to the sense of touch. The first part of this text deals with the role of touch in *De Anima* and states the central point of the argument to be developed: to show that touch has an ontological function insofar as it is the condition of possibility for accessing objects as objects (I). Some methodological considerations (II) are required in order to delineate the overall context in which the present contribution has to be understood. Not dealing with a philological reconstruction, nor with a perspective focusing on the history of philosophy, this text aims at a systematic approach to the question, taking Aristotle as its starting point.

In the third part (III) a close reading of *De Anima*, II, 11, is offered in order to grasp Aristotle's central claim: flesh is not the sensory organ, but the medium of touch. The description of flesh as a symbolic and semiotic structure that allows to grasp the truth of individual objects as such, in their singularity, shows the meaning of Aristotle's claim that flesh is linked to the very intelligence of the human being (IV). This argument is then strengthened by a reading of some passages of Aristotle's *Metaphysics* (V) where touching is connected to the concept of truth: the truth of single objects as objects is possible through the functioning of touch and of its medium, i. e. flesh.

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν.  
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν

Omero, *Odissea*, Λ, vv. 218-219.

## 1. Introduzione

Il presente saggio si propone di indagare il concetto di «carne» (σάρξ) nell'opera di Aristotele *Περὶ ψυχῆς*. L'analisi mira a mostrare come la carne non sia un concetto centrale solo dal punto di vista della teoria della percezione, e conseguentemente, della teoria della conoscenza, ma anche e innanzitutto in ambito ontologico. La carne infatti non viene definita da Aristotele come un organo sensorio accanto agli altri (gli occhi per la vista, il naso per l'olfatto, la lingua per il gusto ecc. **1**), ma è esterno all'organo sensorio proprio del tatto, **2** il quale non è la pelle né i nervi, ma si trova piuttosto all'interno dell'organismo, in un posto non meglio specificato che alcuni interpreti hanno individuato nel cuore. La carne non è dunque, per Aristotele, un organo sensorio tra gli altri; essa è piuttosto il *medium* attraverso cui le cose si fanno tattili, ossia toccabili: condizione di possibilità della percezione (e dunque della conoscenza) tattile, essa non è parte dell'organismo ma oggetto nel mondo, ed è anzi l'oggetto di tutti gli oggetti: la possibilità dell'ontologia, ossia di un discorso sugli oggetti, deriva dal fatto che gli oggetti ci si mostrano, e nel mostrarsi degli oggetti il senso del tatto ha un ruolo particolarissimo. La mano è infatti l'organo degli organi e l'intelligenza dell'uomo deriva dal fatto che il suo senso del tatto è particolarmente sviluppato, come tematizzeremo più avanti. Il concetto stesso di verità, come abbiamo mostrato altrove in un confronto serrato con la *Metafisica* di Aristotele, è legato a doppio senso al *θιγεῖν*, il toccare. **3** Il presente saggio intende dunque proseguire alcune considerazioni già introdotte in un articolo precedente, mutando però completamente il centro dell'indagine: non più la *Metafisica* e il concetto di verità, ma il *De Anima* e la questione della percezione.

**1** Sugli organi in Aristotele si veda Johansen (1997).

**2** Per una ricostruzione incentrata sul senso del tatto si veda Freeland (1995).

**3** Si veda D'Angelo (2012).

La questione della carne viene introdotta da Aristotele in modo pregnante a partire dalla seconda metà del secondo libro. Se l'intera opera mira a individuare un concetto di *ψυχή*, uno dei suoi nuclei teoretici risulta senz'altro essere l'indagine, unica nel suo genere e nella sua estensione, che Aristotele dedica alla questione di cosa sia la percezione, a cavallo tra il secondo e il terzo libro. Il tema della percezione diventa necessario nel momento in cui si vogliono descrivere le facoltà dell'anima (quella intellettuale, sensitiva e nutritiva: τὸ νοητικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τὸ θρεπτικὸν, *De an.*, 415a17-18). Precedenti rispetto alle facoltà, cioè alle capacità attuali (πρότερα [...] τῶν δυνάμεων, *De an.*, 415a18) dell'anima, sono infatti le potenzialità e le pratiche (αἱ ἐνέργειαι καὶ αἱ πράξεις, *De an.*, 415a19) che le sostengono e le rendono possibili. In questo senso, prima di considerare l'anima intellettuale, sensibile e nutritiva, bisognerà dire innanzitutto (πρότερον ἔτι λεκτέον) cosa sono il pensare e il percepire (τί τὸ νοεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι).

Volendo dunque chiarire cos'è l'anima, Aristotele giunge ad enucleare tre capacità, alle quali sottostanno due aspetti, il pensare e il percepire, che sono potenzialità e pratiche dell'anima dell'uomo. Già l'uso linguistico mostra

come nel verbo νοεῖν vi sia maggiore attività che nella forma αἰσθάνεσθαι: il percepire è, in effetti, in larga misura passivo, ed è concepito da Aristotele come passaggio di forma dal percepito a colui che percepisce. Individuato ora il quadro teorico all'interno del quale si iscrivono le considerazioni aristoteliche sulla carne, prima di passare all'analisi vera e propria si rendono necessarie alcune considerazioni preliminari che devono mettere a fuoco il metodo che verrà utilizzato in quanto segue.

## 2. Considerazioni metodologiche

Le riflessioni che seguono vogliono intendersi esclusivamente come considerazioni filosofiche; il testo aristotelico viene letto unicamente come contributo al dibattito filosofico, il quale è in quanto tale diretto alle questioni stesse, ossia ai temi e ai problemi che emergono dal testo. Ogni considerazione di carattere filologico riguardo alla lettera del testo stesso, così come anche qualunque considerazione puramente "storico-filosofica" in senso empirico, cioè nel senso di voler ricostruire ciò che "Aristotele pensava" o "voleva dire davvero", è esclusa fin dall'inizio dall'ambito della ricerca.

Il discorso aristotelico viene interpretato, come emerge già dall'introduzione, unicamente a partire da una prospettiva fenomenologica, ermeneutica e decostruttiva. Con ciò si intende restringere il campo d'indagine, come necessario trattandosi qui di un articolo di poche pagine; in secondo luogo, si intende leggere il testo mettendo in chiaro quali sono i presupposti della lettura stessa: il testo viene preso in sé, mettendo da parte la figura storica di Aristotele. Sulla legittimità di una tale procedimento, che necessiterebbe di estese considerazioni metodologiche, non possiamo dilungarci qui. Per questo approccio ci rifacciamo senz'altro in prima linea all'esempio heideggeriano: Aristotele è nato ad un certo punto, ha lavorato, ed è morto: ed ora, *zur Sache* (Heidegger 2002, 5). Parafrasando, possiamo dire: in quanto segue vogliamo ottenere una "comprensione" (*Verständnis*) di alcuni concetti della filosofia aristotelica nella loro concettualità propria, per mezzo di un confronto con il *testo* dei trattati aristotelici. Ciò che ci interessa è, detto in altre parole, gettare le fondamenta (ovviamente in modo del tutto preliminare) per un'interpretazione fenomenologico-ermeneutica dei passaggi sul concetto di carne e di tatto, anche se un lavoro concettuale definitivo in proposito, per quanto già iniziato, sia da rinviare ad altri e più estesi testi futuri.

Come risulta chiaro, l'impianto metodologico di questo lavoro fa perno sull'interesse che, per la ricerca filosofico-fenomenologica attuale, riveste il concetto di carne. Come si mostrerà in seguito, le pagine aristoteliche non solo permettono di inquadrare nel loro contesto storico – per lo più omesso dall'autore – le considerazioni di Maurice Merleau-Ponty su questa problematica, ma fanno anche da base per poter affrontare in modo più adeguato la lettura del dibattito sul concetto di tatto (*le toucher*) che ha visto impegnati Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy soprattutto negli anni '90 e nei primi anni 2000 (si veda Derrida 2002). Tuttavia, sia il pensiero di Merleau-Ponty sia la decostruzione di Derrida e Nancy rimangono lo sfondo in cui si muove il presente contributo, che intende unicamente rimanere immanente al pensiero aristotelico.

L'efficacia e l'interesse ermeneutico delle seguenti considerazioni presentano però anche un altro aspetto che urge sottolineare. Non si vuole qui infatti destare l'impressione che il contributo si voglia inserire in un dibattito chiuso

e asettico all'interno di un certo tipo di filosofia francese post-fenomenologica o che dir si voglia. Piuttosto, crediamo che l'impianto stesso della filosofia aristotelica, con il connubio – confermato ormai dalla più parte dei commentatori – tra speculazione metafisica e considerazioni che oggi farebbero parte delle scienze naturali, possa contribuire in larga misura a un dibattito di carattere senz'altro sistematico sulla natura della percezione. Che, tuttavia, nell'ambito della presente ricerca si possa dare spazio solo a singoli aspetti e singoli autori, pur col rischio di perdere di vista il contesto generale – *ça va sans dire*.

### 3. La carne come medium e non come organo percettivo

La posizione che il concetto di carne assume per Aristotele è una diretta conseguenza dell'impianto teorico e argomentativo adoperato per esplicitare il funzionamento della percezione nel senso della vista e dell'udito. Non è certamente sorprendente il fatto che Aristotele faccia del vedere il senso paradigmatico della percezione, e cioè paradigmatico in un senso forte: una volta messe in evidenza le strutture proprie al senso della vita, esse vengono riportate sugli altri sensi, senza difficoltà nel caso dell'udito e dell'olfatto, con qualche ostacolo in più – di cui Aristotele è consapevole fin dall'inizio – nel caso del gusto e del tatto.

Aristotele parte da una considerazione empirica: un oggetto posto direttamente sull'occhio non viene visto; in sua vece percepiamo unicamente l'oscurità (*De an.*, 419a13-14). Come tutti i sensi, anche la vista, per essere in generale possibile, deve essere a distanza. Questa distanza non è, però, una distanza meramente negativa, un mero non-aderire: la sua funzione in quanto condizione di possibilità per la percezione è assicurata dal fatto che la distanza è colmata da un medium (τὸ μεταξύ), <sup>4</sup> il quale consente che la forma dell'oggetto percepito possa far passare in atto il senso che percepisce. Il termine μεταξύ è puramente astratto e indica semplicemente qualcosa che sta nel mezzo e media così tra due termini.

<sup>4</sup> Su questo si veda l'interessante Alloa (2009).

Nel caso del vedere (ἡ ὄψις) c'è infatti qualcosa di trasparente (ἔστι δὲ τι διαφανές) che funge per l'appunto da *medium*: il colore dell'oggetto visibile mette in movimento (κινεῖ) il *medium*, il quale a sua volta mette in movimento l'organo sensorio (*De an.*, 419a13-15). La percezione non avviene “nonostante” la presenza di una distanza e di qualcosa che la colma, ma proprio per suo mezzo, come Aristotele mette in chiaro criticando la posizione di Democrito.

Sintetizziamo dunque l'argomentazione di Aristotele: se mettiamo qualcosa sull'occhio non lo vediamo. Ma il vedere accade perché ciò che può percepire “soffre” qualcosa; evidentemente non da parte del colore stesso, che deve necessariamente essere a distanza. Dunque, si dovrà concepire questo “essere-a-distanza” come una funzione trascendentale, <sup>5</sup> nel senso di essere condizione di possibilità perché gli oggetti e le cose del mondo possano manifestarsi; e questa distanza viene ulteriormente specificata come *medium* in quanto ciò che permette il passaggio del movimento dalla forma dell'oggetto all'organo che percepisce, mettendo in atto la percezione stessa.

<sup>5</sup> Sulla distanza percettiva come funzione trascendentale, tuttavia in rapporto a Husserl, si veda D'Angelo (2016).

La necessità del *medium* derivata dall'analisi della vista come senso eminente viene estesa da Aristotele nel prosieguo anche agli altri sensi: anche nel caso dell'udito e dell'olfatto, infatti, se si applicasse direttamente l'oggetto da

udire o da annusare all'organo, esso non si manifesterebbe (*De an.*, 419a23ss.). Per entrambi i sensi, dunque, è necessario un *medium*: se quello della vista è il trasparente (τι διαφανές), l'udito è possibile attraverso il *medium* dell'aria (ἀήρ) <sup>6</sup> e l'olfatto attraverso un *medium* che rimane senza nome (ἀνώνυμον) ma è simile a quello della vista.

<sup>6</sup> Per una indagine dell'udito in Aristotele, sempre in una prospettiva ermeneutico-fenomenologica, si veda Espinet (2009, 32-65).

Lo stesso vale anche per il gusto e per il tatto, anche se qui sembra che le cose stiano diversamente. I due sensi sono strettamente connessi: l'oggetto di gusto è prima di tutto un oggetto tangibile (ἀπτόν τι, *De an.*, 422a10), cosicché il senso del gusto, di fatto, si ritrova a essere secondario rispetto al tatto. Ciononostante già in riferimento al gusto Aristotele opera alcune distinzioni fondamentali per comprendere il concetto di carne, per quanto questo sia poi esplicitamente introdotto solo nella discussione sul tatto.

Il gusto, e così anche il tatto in generale, non hanno un «corpo estraneo» come *medium* (μὴ εἶναι αἰσθητὸν διὰ τοῦ μεταξὺ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος, *De an.*, 422a11). Invece, il *medium* è il corpo proprio: la propria carne. La differenza tra il tatto e gli altri sensi, dunque, non risiede nel fatto di avere o meno un *medium*, quanto piuttosto nel fatto che unicamente il tatto (e il gusto, che però è secondario rispetto a questo) ha come *medium* non un corpo estraneo, ma il nostro corpo proprio.

Inoltre, il tatto visto dal punto di vista del suo *medium* ha un'altra caratteristica che lo distingue dagli altri sensi: non solo il suo *medium* è interno, ma è anche coestensivo al sensorio. In altre parole, sebbene noi vediamo attraverso il trasparente, non ci è possibile vedere in ogni punto del trasparente: in ogni nostra esperienza il nostro sguardo è sempre diretto verso qualcosa e ritaglia una parte di mondo, mette in prospettiva gli oggetti selezionando, specialmente per mezzo dell'attenzione, quali oggetti entrano nel campo visivo e quali ne rimangono fuori, e per fare ciò esclude delle aree nel trasparente che pure potrebbero potenzialmente svolgere funzione di *medium*. Lo stesso vale a maggior ragione per l'udito e il suo *medium*, cioè l'aria: in modo banale, v'è aria anche dove io, dal punto in cui mi trovo, non posso sentire alcunché.

Questa descrizione si lascia coniugare con la distinzione aristotelica proposta nel *De Anima* a proposito della percezione tra due tipi differenti di potenza, che vengono illustrati per mezzo dell'esempio relativo ai diversi livelli di scienza in potenza. Parafrasando l'argomentazione aristotelica per brevità, si può dire che un neonato ha in potenza la lingua poiché un giorno l'apprenderà; questo senso di "potenza" è ovviamente diverso dal senso in cui un parlante della lingua italiana ha al momento l'italiano solo in potenza e non in atto in quanto tace, per esempio nel sonno. Il primo senso di potenza è una potenzialità che non può essere immediatamente trasportata in atto; il secondo è quello di una potenza sempre attuabile. La stessa differenziazione si lascia applicare ai singoli sensi con il rispettivo *medium*: nell'ascolto, una sezione dell'aria circostante sta attualmente fungendo da *medium* trasmettendo il suono della sinfonia di Beethoven che esce dagli altoparlanti di fronte a me; un'altra potrebbe diventare *medium* dell'udito qualora – per esempio – un suono arrivasse da dietro di me e raggiungesse le mie orecchie. Ma in un altro senso ancora, quello di una potenza non attualizzabile al momento, si potrebbe dire che è *medium* del mio udito l'aria dei cieli di Shanghai, trovandomi io nel mio ufficio in Germania. Sebbene si possano far valere anche altre caratteristiche peculiari al senso del tatto (per esempio l'impossibilità di occluderne la ricettività come si può fare con gli occhi, le orec-



chie, il naso e la bocca), qui vogliamo concentrarci su ciò che lo contraddistingue dal punto di vista del suo *medium*. Il fatto centrale della coestensività di sensorio e *medium* consiste in questo: che si possa di principio toccare con qualunque punto del *medium* in quanto esso è in ogni punto una potenza immediatamente attuabile. Da ciò deriva che la sensibilità tattile e il suo *medium* sono coestensivi e congruenti. Ma se è così siamo in presenza di un fenomeno del tutto particolare, proprio unicamente del tatto. La carne come *medium* – e con ciò si intende per Aristotele sempre prima di tutto la mia carne **7** – coincide con la sensazione stessa: non c'è carne senza sensazione, poiché la carne è sensazione in potenza nel senso più pregnante tra i due che abbiamo differenziato sopra, e non c'è sensazione tattile senza carne. Questa coestensività di carne e sensazione è ribadita nel *De Generatione Animalium*: «Non esiste viso o carne che non abbia vita o anima in sé; poiché questi verrebbero chiamati viso o carne solo in modo equivoco se fossero senz'anima e senza vita, al stesso modo che se fossero fatti di pietra o di legno» (*De gen. an.*, 734b25-6, trad. mia).

Proprio questa coestensività della sensazione tattile col suo proprio *medium* dà adito a un'altra caratteristica peculiare del tatto, che Aristotele fa emergere all'inizio della trattazione vera e propria di questo quinto senso: il fatto cioè che il tatto sia una percezione molteplice, ossia non si lasci ricondurre a un punto unico del corpo come accade per la vista, l'udito, l'olfatto e il gusto. In particolare, la questione della molteplicità del tatto viene affrontata da Aristotele in relazione agli oggetti di questo senso: mentre ogni senso sembra riferirsi a una sola coppia di opposti, nel tangibile sono «incluse molte opposizioni» (*De an.*, 422b26-27). La vista ha come estremi il bianco e il nero, l'udito l'acuto e il grave, il gusto l'amaro e il dolce. **8** Nel tangibile, invece, emergono diverse coppie di contrari: caldo-freddo, secco-umido, duro-molle e così via. In effetti, si può dire che ogni senso ha un proprio spettro confinato da due estremi; se però si tratti effettivamente sempre e solo di un'unica opposizione, è messo in dubbio da Aristotele stesso, poiché anche l'udito distingue non solo l'acuto e il grave, ma anche il forte e il piano, così come il timbro, e lo stesso vale per gli altri sensi, compresa la vista, anche se qui risulta più difficile concretizzare il discorso aristotelico tramite esempi. Questa disamina degli opposti, però, mira a mettere in piedi un argomento di fatto più semplice: cioè la difficoltà – o meglio l'impossibilità – di ridurre il senso del tatto a un unico suo oggetto. Cioè risulta difficile ridurre gli oggetti del tatto a un'unica categoria ontologica generale: la vista vede il colore; **9** l'udito sente il suono; l'olfatto percepisce l'odore; il gusto il sapore. E il tatto? Risulta difficile dire esattamente a quale ambito ontologico si riferisce questo senso.

**7** Questo fatto deriva appunto dall'aver posto, più sopra, il fatto che il tatto non agisce con un "corpo esterno" come *medium*, ma solo con il corpo interno; se a percepire, dunque, è l'anima (come principio d'unità del corpo), allora la carne di cui si parla non potrà che essere, *ex negativo*, il corpo proprio. Questa limitazione del discorso aristotelico emerge come una differenza fondamentale – spesso completamente dimenticata dalla critica – tra l'approccio aristotelico e quello merleau-pontiano. Questa differenza fondamentale, per dirla in modo pregnante, è che per Aristotele la carne è la mia carne, per Merleau-Ponty è la carne del mondo. Se si volesse restituire questa differenza riferendosi alla pittura, la distanza sarebbe altrettanto grande di quella esistente tra la carne radicalmente singolare nella sua morte del *Bue macellato* di Rembrandt (tanto nella versione del Louvre quanto in quella a Glasgow, infatti, «Rembrandt's Ox is a visual distillation of symbolic meanings and moralistic lessons that have accrued to the image in over a century of representation», indicando nei suoi significati simbolici l'esperienza radicalmente individuale della morte e della resurrezione di Cristo: Craig (1983, 237) dalla "carne del vedere" nei dipinti di Francis Bacon (Deleuze 2008); sul rapporto tra *chair* in Merleau-Ponty e *viande* in Deleuze si veda Voss (2013). Su questo punto interessante anche Pinotti (2007), nonché Carbone & Levin (2003, 58-65).

**8** Per una disamina di questo problema, anche in relazione al *De Sensu*, si veda Hicks (1907, 404-405).

**9** Non si obietterà, qui, che la vista vede anche le forme, poiché in Aristotele la "forma" è un termine tecnico, che vale per tutti i

Esso ha a che fare, in effetti, con tutti gli oggetti materiali in senso ampio, così che la questione è lasciata da Aristotele senza una risposta.

Soprattutto se si confronta il senso del tatto con quanto detto in 418b27-28, inoltre, la situazione si complica ulteriormente. Il trasparente, come *medium* della vista e del suo oggetto peculiare, il colore, deve essere non colorato per poter ricevere il colore (ecco perché Aristotele parla di «trasparente»), è in sé invisibile. Allo stesso modo, il *medium* del suono è ciò che non è sonoro, ed è dunque in sé inaudibile. Risulta difficile applicare per converso questo argomento al tatto, in quanto il *medium* del tangibile dovrebbe essere non tangibile, cosa difficile da applicare alla carne. Detto altrimenti, il tentativo di determinare l'oggetto proprio del tatto rimane aporetico: proprio questo conferisce alla carne una posizione particolare tra i sensi. **10**

Non altrettanto aporetica è invece la risposta alla questione legata all'organo del tatto, se questo cioè sia interno oppure esterno, e se coincida con la carne oppure no. Il fatto – proseguiamo qui in un veloce commento del testo aristotelico – che la sensazione si produca per contatto non semplifica le cose; per dimostrarlo, Aristotele introduce una sorta di esperimento mentale: «Se si confezionasse e si stendesse intorno alla carne una specie di membrana [ὑμένα], questa ugualmente, toccato l'oggetto, segnalerebbe [ἐνσημανεῖ] subito la sensazione, benché sia evidente che il sensorio non si trova nella membrana. Se poi questa membrana fosse congenita, la sensazione si trasmetterebbe ancora più rapidamente» (*De an.*, 423a3-6). **11** Questa membrana congenita non è ovviamente altro che la pelle, e questo fatto dimostra, secondo Aristotele, che il sensorio non è nella pelle, e neppure nella carne, ma in qualcosa che si trova all'interno. La funzione della carne come *medium* non è dunque diversa da quella dell'ipotetica membrana: essa “segnala” la sensazione, cioè trasmette un segno (σημα) corporeo (σῶμα) o carnale al sensorio vero e proprio, che è interno. **12**

La difficoltà sia nello stabilire l'unità o la molteplicità del tatto, sia nel dichiarare il sensorio interno o esterno, sta nel fatto che, differentemente da quanto accade per gli altri sensi, il *medium* del tatto non è distinto dal corpo: ciò rende questi punti oscuri (*De an.*, 423a13-14). Il corpo stesso (τὸ σῶμα) dev'essere dunque, necessariamente, il *medium* della facoltà del tatto (τὸ μεταξύ τοῦ ἀπικουῦ προσεφυκός **13**). Per quanto Aristotele nel passaggio si riferisca al corpo, ad essere intesa è naturalmente la carne: essa fa da *medium*, infatti, tra il sensorio interno e gli oggetti che vengono percepiti attraverso il tatto.

La conclusione di questo ragionamento è che non è vero, come si tende comunemente a pensare, che esistano due diverse modalità del sentire, a distanza attraverso un *medium* per la vista, l'olfatto e l'udito, e a contatto, ossia immediatamente, per

sensi: ogni percezione sensibile, di qualunque organo, avviene attraverso il passaggio della forma dall'oggetto al sensorio, il quale assume questa forma, passando in atto e diventando dunque “simile” all'oggetto, come spiega la metafora dell'anello e del blocco di cera (*De an.*, 424a19-20).

**10** L'aporeticità della trattazione sul tatto è stata fatta valere da Steiner Goldner (2011), in rapporto alla filosofia di Merleau-Ponty.

**11** Per alcune difficoltà grammaticali nel testo greco di questa frase si veda il commento in Ross (1961, 262).

**12** La questione se questo sensorio sia da individuarsi nel cuore, come alcuni commentatori propongono in base al *De Partibus Animalium* (soprattutto 656a13-657a11), può essere trascurata per gli scopi della presente trattazione.

**13** Per un'interpretazione del termine προσεφυκός si veda Massie 2013, 81: «This “growing upon” or “growing together” (*prosephukos*) stresses the intimate connection of organ and medium. Yet, despite this proximity, our flesh retains a certain otherness without which sensation would not be possible. Let us imagine Aristotle's “membrane” as a wet suit of the kind divers wear. In this case the diver would instantaneously perceive a blow. Yet, it would be ab-

il tatto (ed eventualmente per il gusto, che è un tipo di tatto); invece, ogni senso ha esattamente la stessa struttura comprendente un *medium* che tiene il sensorio a distanza dal sentito. «Anche il duro e il molle» in quanto opposti propri del senso del tatto, dice Aristotele in queste righe, «li percepiamo mediante qualcos'altro». Tuttavia, una differenza sussiste effettivamente, ed è data proprio dalla qualità del *medium* in gioco nel caso del tatto. Mentre, infatti, nel caso degli altri sensi gli oggetti vengono percepiti perché il *medium* esercita un'azione su di noi (τῷ τὸ μεταξὺ ποιεῖν τι ἡμᾶς, *De an.*, 423b13-14), il tatto non avviene in quanto subiamo l'azione della carne (ὑπὸ), ma piuttosto assieme ad essa (ἅμα τῷ μεταξὺ). La preposizione ἅμα, che significa “assieme a”, ha sia significato temporale che spaziale, per quanto la connotazione prevalente sia, secondo Liddell / Scott, quella temporale. In questo caso sembrerebbe che la polisemia temporale e spaziale sia sfruttata da Aristotele positivamente: noi percepiamo sensazioni tattili sia contemporaneamente, sia nello stesso luogo della carne. Questa coincidenza spazio-temporale, questa coestensività che non permette di parlare della carne come di uno “strumento” che agisce su di noi, è appunto diversa da quella degli altri sensi ed è peculiare al tatto.

Da ciò, e dalla conclusione complessiva di Aristotele che la carne è il *medium* del tatto (ὥστε τὸ μεταξὺ τοῦ ἀπικτοῦ ἢ σάρξ, *De an.*, 423b26), si possono ricavare alcune conclusioni. Se è vero che la percezione in generale è definita da Aristotele come consistente nell'essere mossi (κινεῖσθαι) e nel subire (πάσχειν, *De an.*, 416b34), il tatto presenta un aspetto fondamentale: mentre in tutti gli altri sensi noi siamo mossi in quanto subiamo l'azione del *medium*, nel caso del tatto noi siamo mossi *assieme* alla carne, non ne subiamo l'azione. Il *medium* del tatto non si limita, come fa il trasparente per la vista, a “trasportare” le forme degli oggetti affinché queste possano porre in atto la vista in potenza, ma “segnala”, fa segno in una funzione semiotica (ἐνσημανεῖ) **14** e simbolica (σύμβολον), al sensorio affinché esso possa toccare “con” (σύν), cioè assieme a e non per mezzo di, essa. La carne non ha dunque pura funzione strumentale, e tentare di ricondurre la corporeità dell'uomo, nella filosofia aristotelica, alla sua funzione strumentale è possibile solo tenendo ben presente che per “strumento” si deve appunto intendere puramente il concetto di *medium*, e non quello di “mezzo per uno scopo”. **15** Piuttosto, la carne in Aristotele supera la dicotomia di attività e passività, non è mero mezzo, poiché io percepisco al contempo l'oggetto e simultaneamente e nello stesso luogo anche la mia carne in quanto essa subisce l'oggetto. **16**

**14** Per il nesso tra semiotica e fenomenologia della percezione, anche se soprattutto in rapporto a Husserl, si veda D'Angelo (2013).

**15** In questo senso andrebbe approfondita la relazione tra il corpo come strumento e la carne come *medium*. Si veda Bos (2003).

**16** Si veda su questo Massie (2013, 82).

#### 4. Il tatto e l'intelligenza dell'uomo

In questi ultimi due paragrafi trarremo due conseguenze dalla situazione che siamo andati delineando: in questo, ci occuperemo di mostrare il nesso tra tatto e intelligenza; **17** nel prossimo, cercheremo di generalizzare il ruolo di questa facoltà percettiva per il nostro accesso all'ente in quanto tale. Sulla base del nesso tra verità e tatto

**17** Il dibattito sulla preminenza del senso del tatto sulla vista o viceversa deve restare qui necessariamente implicito (per una trattazione su questo argo-



come esso emerge, seppure *in nuce*, nella *Metafisica*, diviene possibile interpretare il toccare come primo *discrimen* tra verità e falsità.

Abbiamo visto nel paragrafo precedente che la carne, in quanto *medium* del tatto, ha come caratteristica peculiare quella di superare l'opposizione tradizionale tra attività e passività facendo della carne non un mero mezzo ma un "con" dotato di funzione semiotica e simbolica: precisamente da ciò deriva l'importanza che Aristotele attribuisce in generale al senso del tatto per l'intelligenza dell'uomo. Il tatto è infatti, per Aristotele, il più acuto («ἀκριβεστάτην», *De an.*, 421a20) dei sensi dell'uomo. E non solo: proprio in base alla sua capacità di distinguere (ἀκριβῶ) del loro tatto l'essere umano eccelle sugli altri animali. Da ciò deriva (διό) il fatto di essere il più intelligente degli animali (φρονιμώτατόν [...] τῶν ζώων). Il tatto ci fornisce un segno di ciò (σημείον δέ το) in quanto vediamo che si può essere più o meno dotati nel toccare, e che chi ha la carne dura (σκληρόσαρκοι) è mal dotato in quanto al pensiero (ἀφυεῖς τήν διάνοιαν), mentre quelli che hanno la carne tenera (μαλακόσαρκοι) sono ben dotati (εὐφυεῖς). Per una comprensione corretta di questo passaggio è necessaria un'analisi serrata del vocabolario greco impiegato da Aristotele.

La carne è segno della maggiore o minore intelligenza. Una carne dura, rigida implica per natura (termine implicito nelle parole ἀφύης e εὐφύης) una limitata capacità dianoetica, mentre la carne morbida è ben (*eu*) disposta, per natura, all'intelligenza dianoetica. In particolare, in base alla frase immediatamente precedente, la parte della διάνοια che risente maggiormente del tatto non è tanto l'ἐπιστήμη teoretica, quando piuttosto la sapienza pratica, la φρόνεις. Ciò deriva appunto dalla differente capacità che hanno una carne morbida e una dura di svolgere la loro funzione semiotica, cioè di permettere l'intreccio di passività e attività nel "con" di una percezione simultanea e coestensiva, anziché strumentale come negli altri sensi. Una carne più morbida infatti è più acuta, più precisa, cioè è più sensibile alle differenze che le forme degli oggetti le imprimono. Qui sta la sede dell'intelligenza pratica: cioè nella capacità di distinguere, o di differenziare, segni diversi. La mano, in tutto ciò, in quanto organo degli organi, ha preminenza totale: essa, proprio come l'anima, è in potenza tutti gli oggetti: ἡ ψυχὴ ὡσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν. Infatti ἡ χεὶρ ὄργανον ἐστίν ὀργάνων (*De an.*, 432a1-2).

Il tatto mostra in questo modo ciò che lo determina nel suo legame con l'intelligenza: esso è preciso nel fare distinzioni, nel sentire le differenze segnalando appositamente. Lo stesso legame con l'intelligenza non potrebbe naturalmente avere senso per nessun altro *medium* esterno a noi: l'intelligenza non può dipendere dalla maggiore o minore chiarezza del "trasparente" in cui vediamo qualcosa, anche perché il *medium* della vista, dell'olfatto e dell'udito muta nelle diverse circostanze: solo per il *medium* del tatto v'è concrenza (προσπεφυκός) con la facoltà stessa del tatto.

Questa lettura è confermata dal prosiegno del capitolo 11 del secondo libro del *Περὶ ψυχῆς*. Qui Aristotele giunge infatti a dare una risposta alla domanda lasciata insoluita all'inizio della trattazione su questo senso: qual è l'oggetto specifico del tatto? La risposta è che tangibili sono le differenze del corpo in quanto corpo (ἀπαι μὲν οὖν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ἢ σώμα, *De an.*, 423b28). Il tatto è una capacità essenzialmente differenziale: dalla capacità di sentire carnalmente le differenze (αἱ διαφοραὶ) e di discriminarle (κρίνει τὰ αἰσθητά, *De an.*,

mento: Romeyer-Dherbey 1991). Il già citato Massie (2013) indica correttamente che la prevalenza ora dell'uno, ora dell'altro senso varia a seconda del contesto dell'analisi. Per una preminenza del tatto si veda anche il *De Partibus Animalium*: Aristotele (2002, 687a6-b3), dove per altro la carne è definita come ἀρχὴ καὶ σῶμα καθ' αὐτὸ τῶν ζῴων (653b21).

424a6) deriva in ultima analisi la *διάνοια*. **18** Ma come può il tatto differenziare i “corpi in quanto corpi”? Come si può interpretare questa definizione aristotelica in base alla funzione semiotica e simbolica della carne?

### 5. La verità aptica delle cose

Il tatto dà accesso, dice Aristotele, alle differenze del corpo in quanto corpo. Dunque l'intelligenza, che è legata alla carne, consiste nel riuscire a tracciare le differenze tra corpi. Sul significato di “corpo in quanto corpo” non sussistono dubbi: ciò che il tatto discrimina nella sua azione aptica è la corporeità del corpo, la cosalità della cosa nella sua singolarità. In questo senso, il tatto è un accesso privilegiato all'ente nella sua materialità: mentre la struttura degli altri sensi li fa interagire soprattutto con la forma del sensibile, il tatto – per quanto questa trasmissione della forma rimanga all'opera anche qui come struttura della percezione in generale – accede al corpo in quanto corpo, cioè alla sua materialità.

Il tatto dà accesso all'ente in quanto tale, nella sua singolarità. In effetti, come diviene chiaro in alcuni passaggi della *Metafisica*, il tatto è legato a doppio filo con la verità e il sapere: «ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν» (*De an.*, 1051b23-25). Traduciamo: «Ma il vero e il falso [scil. per gli esseri composti] sono questo: toccare e dire sono veri (infatti dire e affermare non sono lo stesso), e non-toccare è non-sapere». Ma il toccare, come il dire, non è condizione di possibilità della verità in generale, quanto piuttosto della verità non assertiva, non giudicativa: il giudizio (*κατάφασις*) consiste nel riunire due o più elementi, per esempio un soggetto con un predicato. Per la verità delle cose semplici (*τὰ ἀσύνητα*) come questa viene discussa in questo passaggio della *Metafisica*, il giudizio non basta: fondamentale è il toccare (*θιγεῖν*), attraverso il quale si giunge alla verità del singolare e individuale, così come al sapere (*νοεῖν*).

Grazie alle considerazioni che abbiamo svolto sopra diventa ora possibile cogliere analiticamente perché il tatto ha questo rapporto del tutto privilegiato con la verità dell'ente singolo. Il tatto, dice il *Περὶ ψυχῆς*, coglie attraverso il *medium* della carne il singolo corpo in quanto tale, ossia in quanto corpo e in quanto singolo. La verità dischiusa dal tatto non è una verità proposizionale, o del giudizio, dove due o più elementi vengono messi in relazione l'uno all'altro e la verità si troverà precisamente in questa relazione, che può essere corretta (per esempio: io sono mortale) oppure scorretta (io abito su Venere). La verità del singolo ente, la verità mia, dell'esser-mortale, dell'abitare o di Venere, non è proposizionale, è una verità che ha a che fare con un contatto immediato con la cosa. La cosa emerge, nel tatto, in quanto quel corpo che è, nella sua singolarità oggettiva. E ciò è possibile precisamente grazie alla carne: infatti noi percepiamo gli oggetti in quanto oggetti non attraverso lo strumento della carne, com'è nel caso della vista o dell'udito, ma assieme alla carne. La distanza che è propria della carne, e il suo relazionarsi unicamente a differenze, rende possibile il cogliimento dell'oggetto nella sua singolarità e individualità, al di fuori di qualsiasi rapporto catafantico.

**18** In questo senso l'argomento proposto da Chrétien (2004), risulta interessante e convincente, ma insufficiente: «If touch discriminates between what is useful and what is noxious, if it is wholly ordered to the preservation of life and cannot be separated from it, then the being whose touch is most refined and most discriminating will, for this reason, be most able to preserve his life: such a being will be most secure therefore and least imperiled, since most able to guard against danger— or so it would seem» (101). Il nesso che abbiamo ricostruito più sopra tra una capacità di distinguere in generale (e non legata solo all'utile e al nocivo) e l'intelligenza è più profondo di quello biologico basato sulla conservazione della vita.

Il rapporto tra forma e materia nella vista – per prendere, per esempio, questo senso – prevede, per come è pensato da Aristotele, che la materia dell'oggetto non abbia alcun rapporto né con il *medium* (il “trasparente” non ha nulla a che fare con la materia “carta” di questo libro che sto guardando davanti a me), né con l'organo (l'occhio non percepisce l'esser-carta della carta), poiché la relazione tra oggetto e organo prevede puro passaggio di forma, come illustra efficacemente la metafora dell'anello che imprime la propria forma sul blocco di cera, indipendentemente dal materiale di cui è costituito l'anello. La particolarità della carne, però, consiste in questo: l'organo sensorio (interno) non giunge unicamente, per mezzo della carne, passivamente, a *ricevere* la forma dell'oggetto; la carne ha funzione semiotica, dà un segno dell'oggetto toccato. Non è la forma, a trasmettersi attraverso la carne, ma un “segno” che, nella carne, viene co-esperito (“con”, non “per mezzo di”). Questo segno è un segno differenziale: il tatto discrimina (*κρίνει*) e crea differenze (*αἱ διαφοραὶ*). Ma queste differenze sono radicalmente singolari: permettono di singolarizzare questo corpo in quanto questo corpo (e dunque, non in quanto quest'altro). Il tatto organizza il sensibile in oggetti singoli, non tanto per la loro forma, quanto perché essi vengono percepiti carnalmente nella loro materialità, cioè nella loro potenzialità. **19**

L'intelligenza è tale, dunque, solo perché il tatto consente che vi sia percezione di corpi nella loro singolarità, nella loro unicità, e non già sempre in un rapporto giudicativo tra più elementi. Ecco che allora «l'intelligenza pensa se stessa cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile toccandosi [*θιγγάνων*] e pensandosi» (*Metaph.*, 1072b20-1, traduzione modificata). Il legame tra l'intelligenza e il tatto passa per la possibilità di avere una verità apertica sul singolo corpo nella sua individualità, e unicamente attraverso il tatto c'è pensiero e intelligenza.

**19** La questione di come vada pensato il rapporto tra una carne che, in quanto materia, è essenzialmente potenzialità, e la materia dei corpi che è anch'essa potenziale in quanto contrapposta alla forma in atto, deve essere destinata a studi futuri. Barbaras (1998) ha in effetti argomentato proprio nel senso che Merleau-Ponty, per pensare la struttura della carne e della percezione a partire da Aristotele, deve concepire una sorta di potenzialità già sempre in atto nella struttura del visibile. Sul rapporto tra Aristotele e Merleau-Ponty si veda anche, più di recente, Stevens (2002). Una questione simile, che rimane da approfondire, riguarda il rapporto tra forma e materia nella carne: su questo dà qualche indicazione il *De Generatione et Corruptione*, secondo cui carne e ossa sono sia forma che materia (cfr. *Conf. sof.*, 321b).

## Bibliografia

- Alloa, E. (2009). Metaxu; Figures de la médialité chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 63 (2), 247-262.
- Aristotele. (1943). *Generation of Animals. Greek Text and English Translation*. A cura di A.L. Peck. London: William Heinemann.
- Id. (1955). *On Sophistical Refutations. On Coming-To-Be and Passing-Away. On the Cosmos*. A cura di E. S. Foster e D. J. Furley. Cambridge (MA) / Londra: Harvard University Press.
- Id. (1993). *Metafisica*. A cura di G. Reale, Vita e Pensiero: Milano.
- Id. (2001). *L'anima*. A cura di G. Movia. Milano: Bompiani.
- Id. (2002). *Le parti degli animali*. A cura di A. Carbone. Milano: BUR.
- Barbaras, R. (1998). La potenza del visibile. Merleau-Ponty e Aristotele. *Chiasmi*, 1, 11-26.
- Bos, A. P. (2003). *The Soul and Its Instrumental Body. A Reintepretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Boston: Brill.
- Carbone, M. / Levin, D. M. (2003). *La carne e la voce. In dialogo tra estetica ed etica*. Milano: Mimesis.
- Chrétien, J.-L. (2004). *The Call and the Response*. New York: Fordham University Press.
- Craig, K. M. (1983). Rembrandt and the Slaughtered Ox. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 46 (1983), 235-239.
- D'Angelo, D. (2012). Zeigen und Berühren. Der pragmatische Sinn der Rede bei Heidegger im Hinblick auf Aristoteles Auffassung der Wahrheit. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII (6), 1-28.
- Id. (2013). The Foundations of Alterity. Husserl on Referencing and Indicating. *Investigaciones Fenomenológicas*, 10, 53-71.
- Id. (2016). Transzendentaler Abstand und Interpretation in Husserls "Ding und Raum". In: D. Espinet / T. Keiling (a cura di), *Raum erfahren*, Tübingen: Mohr Siebeck (in corso di stampa).
- Deleuze, G. (2008). *Francis Bacon. Logica della sensazione*, a cura di S. Verdicchio. Macerata: Quodlibet.
- Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc-Nancy*. Paris: Éditions Galilée.
- Id. (2007). *Toccare, Jean-Luc Nancy*. Genova: Marietti.
- Espinet, D. (2009). *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Freeland, C. (1995). Aristotle on the Sense of Touch. In: A.O. Rorty / M.C. Nussbaum, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe vol. 18, a cura di M. Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hicks, R. D. (1907). *Notes on Aristotele's "De Anima"*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press (copia anastatica Georg Olms Verlag, Hildesheim / Zurigo / New York 1990).
- Johansen, T. K. (1997). *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, H. S. (2014). Aristotle on Sensible Objects. Natural Things and Body. In: C. Baracchi (a cura di), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, London et al.: Bloomsbury, 59-74.
- Massie, P. (2013). Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's *De*

- anima and Its Implications. *Minerva. An Internet Journal of Philosophy*, 17, 74-101.
- Stevens, A. (2002). Comment Merleau-Ponty renouvelle-t-il l'ontologie de la perception héritée d'Aristote? *Les Études philosophiques*, 3, 317-331.
- Steiner Goldberg, R. (2011). Touch and Flesh in Aristotle's De Anima. *Epoché. A Journal for the History of Philosophy*, 15 (2), 435-446.
- Pinotti, A. (2007). Figurativo o astratto? No, figurale: Deleuze e Bacon. In: Id., *Estetica della pittura*. Bologna: Il Mulino, 159-168.
- Romeyer & Dherbey, G. (1991). Voir et toucher, le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (4), 437-454.
- Ross, D. (1961). *Aristotle. De Anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Voss, D. (2003). The Philosophical Concept of Meat and Flesh: Deleuze and Merleau-Ponty. *Parrhesia*, 18, 113-124.





Rembrandt van Rijn, *Bue Macellato*, 1648. Olio su tavola, cm. 94x69. Parigi, Museo del Louvre.

Francis Bacon, *Painting*, 1946. Olio e tempera su tela, cm. 198 x 132. New York, The Museum of Modern Art.

