

FORME MATERIALI

L'ilomorfismo aristotelico fra biologia,
psicologia ed etica

a cura di
Giuseppe Feola,
Maria Michela Sassi
e **Diego Zucca**

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Forme materiate

L'ilomorfismo aristotelico fra biologia,
psicologia ed etica

a cura di GIUSEPPE FEOLA, MARIA MICHELA SASSI
e DIEGO ZUCCA

*Il presente volume è pubblicato grazie a un contributo del progetto di ricerca PRIN 2017
Material and Visual Culture of Science: A Longue Durée Perspective (Unità di Pisa).*



tab edizioni

© 2025 Gruppo editoriale Tab s.r.l.
viale Manzoni 24/c
00185 Roma
www.tabedizioni.it

Prima edizione marzo 2025
ISBN versione cartacea 979-12-5669-085-5
ISBN versione digitale open access
(licenza CC BY-NC-ND 4.0) 979-12-5669-086-2

Indice

- p. 7 *Premessa* di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca
- 11 *«Materia informata». Il corpo vivente nella psicologia e nella biologia aristoteliche*
Giulia Mingucci
- 37 *Un problema sullo statuto dell'anima. Riflessioni a partire da HA. Θ 1, 588a 25-b 3*
Giuseppe Feola
- 65 *Questioni di gusto. Difficoltà nascoste nella trattazione di De anima II 10-11*
Maria Michela Sassi
- 85 *Un inutile fuorviante effetto accidentale? L'affezione psicofisica del sogno secondo Aristotele*
Francesca Masi
- 123 *Anima e corpo, pensiero e sensi. Un dialogo virtuale fra il Teeteto platonico e il De anima aristotelico*
Diego Zucca
- 161 *L'orexis nella teoria aristotelica dell'azione*
Eleonora Mercati

- p. 199 *Aristotele e la formazione del buon cittadino. Natura, seconda natura e insegnamento*
Carlo Natali
- 219 *μᾶλλον ὄν. Relazioni di priorità e posteriorità tra forma, materia e composto in Aristotele*
Luca Gili
- 241 *Virus materiale o vaccino formale? Alcuni rilievi sullo statuto del 'composto' a partire da Metafisica Z₃ 1029^a5-7*
Simone G. Seminara
- 261 *Alessandro di Afrodisia e la generazione della forma nella materia*
Maddalena Bonelli
- 281 Indice degli autori antichi
- 283 Indice degli autori moderni
- 285 Indice dei luoghi
- 297 Autrici e autori

Un inutile fuorviante effetto accidentale?

L'affezione psicofisica del sogno secondo Aristotele

Francesca Masi

Io guardo il cielo, il cielo che tu guardi
ma io non vedo quello che tu vedi.
Le stelle se ne stanno dove sono,
per me luci confuse senza nome,
per te costellazioni nominate
prima che il sonno scioglierà il tuo ordine.
Ah, sognami senza ordine e dimentica
i tanti nomi, fammi stella unica:
non voglio un nome ma stellarti gli occhi,
esserti firmamento e vista chiusa,
oltre le palpebre, splenderti nel buio
tua meraviglia e mia, immaginata.

Patrizia Cavalli, *Vita meravigliosa*

Abstract. Aristotle devotes three of the *Parva Naturalia* treatises, focused on the study of psychophysical affections common to and proper to living beings, to sleep, dreaming, and divination through dreams, respectively. By examining the psychophysical conditions under which sleep is given, explaining the cause and nature of dreaming in the light of these, and clarifying what the dream activity of the living being affected by sleep entails at the cognitive level, Aristotle seems to be aiming to shed light on the supposed divinatory function of dreaming. In the present contribution we aim to specifically investigate how Aristotle's treatment of the dream is primarily intended to deny any veridical purpose of it. More specifically, it will be shown that Aristotle describes the dream as a cognitively misleading, and deceptive, psychophysical process that occurs concurrently with the psychophysical affection of sleep, necessary for the preservation of the living being due to the interaction and acci-

dental combination of residual perceptual activity and digestive activity of the animal organism. It will also be explained why, despite its inherent marginality, an analysis of such an affection turns out to be highly relevant for Aristotle to consolidate certain aspects of his psychology and confirm its rigorously hylomorphic framework.

Keywords. Aristotle, *Parva Naturalia*, Sleep, Dreams, *Phantasma*, Deception.

Aristotele dedica tre dei trattati trasmessi dalla tradizione con il titolo di *Parva Naturalia*, centrati sullo studio delle affezioni psicofisiche comuni e proprie dei viventi, rispettivamente al sonno e alla veglia, al sogno e alla divinazione attraverso il sogno, spiegando egli stesso all'inizio della silloge come si articoli l'indagine:

Riguardo a sonno e veglia, si deve indagare che cosa siano, e se siano propri dell'anima, o del corpo o comuni a entrambi e, qualora siano comuni, di quale parte dell'anima o del corpo siano propri e per quale causa appartengano agli essere viventi, se tutti i viventi partecipano di entrambi o alcuni dell'uno, altri solo dell'altra o alcuni né dell'uno né dell'altra, altri invece di entrambi; inoltre che cosa sia il sogno e per quale causa, talora i dormienti sognino, talora no o se accada a quelli che dormono di sognare sempre, ma di non ricordare e, se ciò accade, per quale causa accada; e se è possibile o non è possibile prevedere ciò che accadrà e, qualora sia possibile, in qual modo lo sia e se si possano prevedere solo le cose che saranno compiute dagli uomini o anche le cose che hanno come causa il demonico e che avvengono per natura e ad opera del caso. (*SV* 453b11-24)²⁸

L'analisi si svolge quindi secondo un preciso ordine, scandito da questioni particolari: per quanto riguarda 1) il sonno e la veglia, si

28. Da qui in poi ci si avvarrà della traduzione di Repici 2003. Nella traduzione si mantiene *phantasia* in luogo di «immaginazione» e *phantasma* in luogo di «immagine», per non implicare una teoria immaginistica della apparenza sensibile, su cui cfr. Caston 2021.

tratta di capire 1.1) che cosa siano; 1.2) se siano affezioni esclusivamente proprie o dell'anima o del corpo o se siano comuni, ovvero se siano affezioni psicofisiche; 1.3) per quale causa, ovvero a quale scopo, appartengano all'essere vivente; 1.4) se i viventi partecipino di entrambe le affezioni o meno; 2) circa il sogno si tratta di stabilire 2.1) che cosa sia; 2.2) quale sia la causa per cui i dormienti sognino sempre o meno, e nel primo caso 2.3) perché accada a volte di non ricordare; infine per quanto riguarda 3) la divinazione le questioni da indagare sono 3.1) se sia possibile o meno prevedere il futuro attraverso il sogno e, nel primo caso, 3.2) se sia possibile prevedere solo ciò che è compiuto dagli esseri umani o anche da altri agenti (il demonico, la natura e il caso).

Sebbene non si possa ritenere che i tre scritti siano stati concepiti e composti in modo unitario, sistematico e organico dall'autore, la presenza di precisi rimandi interni, nonché l'organizzazione degli argomenti, sembrano indicare in effetti il culmine dell'indagine nel tema della divinazione, che aveva trovato nella teoria dei predecessori, in particolare in Democrito e Platone, una giustificazione, e nel problema se sia possibile o meno prevedere ciò che accadrà nel futuro tramite il sogno: tema, questo, strettamente connesso alla questione del valore di verità degli enunciati futuri contingenti affrontato nel nono capitolo del *De interpretatione*. Come ha giustamente sostenuto Luciana Repici, infatti, esaminando le condizioni psicofisiche in cui si dà il sonno, spiegando alla luce di queste causa e natura del sogno, chiarendo cosa comporti a livello cognitivo l'attività onirica del vivente affetto da sonno, Aristotele sembra voler fare chiarezza sulla presunta funzione divinatoria del sogno²⁹.

Senza, tuttavia, entrare qui nel merito dello statuto epistemico dell'arte divinatoria nell'antichità e nella questione della trattazione ovvero giustificazione del fenomeno della divinazione negli scritti di Aristotele³⁰, sulla base della impostazione esegetica suggerita, nel presente contributo si intende indagare specificamente come

29. Repici 2003: 9-11.

30. Su cui si rimanda a Morel 2011 e al più recente lavoro di Repici 2022.

la trattazione aristotelica del sogno sia intesa soprattutto a negarne qualsiasi finalità veridica. Più in particolare si mostrerà che Aristotele descrive il sogno come un processo psicofisico cognitivamente fuorviante, in quanto ingannevole, che si verifica in concomitanza con l'affezione psicofisica del sonno, necessario alla conservazione del vivente, grazie alla interazione e alla combinazione accidentale dell'attività percettiva residua e dell'attività digestiva dell'organismo animale.

Si procederà in questo modo. Nella prima parte si esporrà brevemente come insorga nel vivente il fenomeno psicofisico del sonno. Nella seconda parte si spiegherà cosa sia e come si generi il sogno. Nella terza parte si spiegherà quale sia lo stato cognitivo che si accompagna al sonno. Infine, si spiegherà perché una trattazione del sogno risulti, nonostante l'intrinseca marginalità di tale affezione, assai rilevante per consolidare alcuni aspetti della psicologia aristotelica e confermarne l'impianto rigorosamente ileomorfo.

1. Il sonno

Per spiegare cosa sia il sogno, ovvero ciò che, in base al termine che lo designa (*enypnion*), si verifica nel sonno, è necessario spiegare in cosa consista quest'ultimo³¹. Relativamente al sonno e alla veglia Aristotele affronta innanzitutto la seconda questione, tra quelle annunciate all'inizio del trattato *Sul sonno e sulla veglia*, ovvero se siano affezioni esclusivamente proprie o dell'anima o del corpo o se siano comuni, ovvero se siano affezioni psicofisiche:

Questo dunque è chiaro in primo luogo: che sonno e veglia appartengono alla stessa parte dell'animale, in quanto essi si contrappongono tra loro e il sonno sembra una sorta di privazione della veglia. Sempre, infatti, nelle cose di natura come nelle altre cose, i contrari appaiono presentarsi nello stesso ricettore e sono affezioni di esso, per esempio

31. Cfr. Gregoric 2022: 30.

salute e malattia, bellezza e bruttezza, forza e debolezza, vista e cecità, udito e sordità. Ciò risulta inoltre chiaro anche dal fatto che noi riconosciamo chi è sveglio in base a quella stessa cosa per cui riconosciamo anche chi dorme: riteniamo che chi percepisce è sveglio e che chiunque sia sveglio ha percezione o di qualcuna delle cose esterne o dei movimenti che hanno luogo dentro di lui. Se quindi l'esser svegli non consiste in altro che nel percepire, è chiaro che in base alla stessa cosa per cui percepisce chi è sveglio è sveglio e chi dorme dorme. Ma poiché il percepire non è proprio né dell'anima né del corpo – infatti, di ciò di cui c'è potenza c'è anche atto e quella che chiamiamo sensazione, in quanto atto, è un certo movimento dell'anima tramite il corpo – è chiaro che né questa affezione è propria dell'anima né un corpo inanimato può percepire. (*SV* 453b24-aii)

Aristotele svolge due ordini di considerazioni. Il primo è che il sonno e la veglia sono tra loro contrari: il sonno, infatti, è privazione della veglia. In quanto contrari, sonno e veglia ineriscono allo stesso soggetto, come sue affezioni. Il secondo è che sonno e veglia si distinguono in base a uno stesso criterio, la percezione: infatti, si ritiene che chi percepisce sia sveglio e che chi è sveglio percepisca. Aristotele non trae da ciò, però, la conseguenza relativa al sonno, ovvero che chi dorme non percepisca. La ragione di ciò è che non tutti coloro che non percepiscono dormono. Più avanti esaminerà il caso dello svenimento o quello di altri stati di incoscienza che si differenziano dal sonno, ma che possono comportare ugualmente una sospensione dell'attività percettiva sensoriale³². In ogni caso, a questo livello, dopo aver stabilito la contrarietà di veglia e sonno e aver identificato la veglia con l'attività percettiva, Aristotele sostiene che le due affezioni appartengono a ciò in base a cui si percepisce. Sulla base di ciò, egli conclude che, dal momento che la percezione «è un certo movimento dell'anima tramite il corpo», il sonno è una proprietà comune all'anima e al corpo, ovvero un'affezione psico-fisica. La descrizione della percezione come «un certo movimento

32. Cfr. Arist., *SV* 455b 3-8.

dell'anima tramite il corpo», che richiama un passo assai più complesso e discusso del *De anima*³³, merita di essere analizzata almeno sinteticamente. Infatti, come si avrà modo di appurare, non solo la percezione è rilevante per stabilire la natura psicofisica del sonno, ma anche poi per comprendere la natura del sogno. Con «un certo movimento» Aristotele intende riferirsi a un tipo di alterazione, per cui l'anima, come atto primo del corpo animale, ovvero come facoltà e nello specifico facoltà percettiva, è in atto o in attività³⁴. L'alterazione avviene «tramite il corpo», ovvero per mezzo del contatto diretto o indiretto del corpo con un oggetto percepibile³⁵. Per «corpo» si intende il corpo organico, il corpo dotato di una determinata natura, ovvero, nel caso dell'animale, il corpo dotato appunto della capacità prossima di percepire. L'«oggetto percepibile» è ciò che è capace di essere percepito, in virtù del fatto che è ciò che possiede in atto la forma che la facoltà percettiva del corpo possiede in potenza. L'oggetto percepibile muove l'anima, cioè la facoltà percettiva del corpo. Il che significa che l'oggetto percepibile trasmette alla facoltà percettiva, per contatto diretto o indiretto con il corpo organico, la forma che la facoltà percettiva ha in potenza³⁶. Quando la facoltà percettiva è mossa dall'oggetto percepibile, la facoltà percettiva è in atto o in attività e l'animale percepisce. Quando l'oggetto percepi-

33. Cfr. Arist., *DA* II 5, 416b 33-35. L'espressione utilizzata qui e in altri punti dei *Parva naturalia* (cfr. *Sens.* 1, 436b6-7; *Phys.* VII 2, 244b 11-12; 3, 247a 6-19), che richiama una formula platonica (per esempio, cfr. Plat., *Theaet.* 183c6-9), è considerata talvolta come indice di una concezione strumentalista del corpo, incompatibile con la concezione ileomorfica del *De anima* (Menn 2002: 86). Come si proverà a spiegare, l'interpretazione che si offre di questa espressione nel contesto della nozione di *kinesis* aristotelica, così come spiegata nel primo capitolo del III libro della *Fisica*, consente forse di stemperare tale tensione.

34. Sulla natura cinetica della percezione rimando anche a Feola 2015: 23-26.

35. Il modo in cui si interpreta qui l'espressione, come anticipato, consente di risolvere la tensione tra concezione ileomorfica dell'organismo vivente e concezione strumentalista del corpo: nell'espressione «il movimento tramite il corpo», il riferimento specifico al corpo può avere la funzione di enfatizzare l'aspetto del complesso psicofisico che costituisce la condizione della *kinesis*, ovvero ciò che garantisce il contatto del motore, in questo caso l'oggetto sensibile, e del mobile, l'organo di senso. È importante precisare rispetto a questa interpretazione che la *kinesis* nel suo complesso non si riduce al contatto, ma rimanda a una compresenza dell'atto e della potenza, ovvero di due qualità formali, nella materia. Su questo mi permetto di rimandare a Masi 2016: 91.

36. Sulla trasmissione della forma sensibile rimando a Freeland 2021.

bile ha mosso la facoltà di sentire, l'oggetto è percepito in atto. La percezione in atto, diversamente da altre alterazioni qualitative, non implica la rimozione della facoltà percettiva. Essa è una alterazione perfetta, non deprivativa³⁷.

Chiarito che il sonno, come la veglia, è propria di quella parte dell'animale che ha facoltà percettiva e che dunque è un'affezione psicofisica, Aristotele procede a spiegare la natura del sonno in relazione alla percezione. Ciò poi gli servirà a identificare esattamente la parte dell'animale cui sonno e veglia ineriscono. A tale riguardo egli sostiene, quindi, che il sonno è l'incapacità di esercitare in atto la percezione, laddove la veglia è la rimozione, progressiva o completa, di questa incapacità:

L'animale, infatti, è definito dal possesso di percezione e noi diciamo che il sonno è in certo modo l'immobilità e come un incatenamento della percezione, mentre la veglia è lo sciogliersi e l'allentarsi di essa. (SV 454b 26-27)

Rispetto al passo citato si può notare che, prima di definire la natura del sonno, Aristotele ribadisce quale sia la definizione dell'animale, specificando che la sua essenza è costituita appunto dalla facoltà percettiva. Spiegando, poi, che il sonno è l'immobilità di questa facoltà, egli stabilisce una relazione forte tra sonno ed essenza dell'animale, che prepara la precisazione circa la funzione stessa del sonno per la vita dell'animale. Si tornerà su questo punto più avanti. Per il momento, Aristotele procede nella descrizione della condizione di incatenamento della percezione. Egli, quindi, precisa che tale immobilità riguarda l'intera facoltà percettiva:

[...] poiché è impossibile in assoluto che l'animale che dorme avverta una qualunque sensazione, è chiaro che in ciò che chiamiamo sonno la stessa affezione appartiene di necessità a tutti i sensi. Se, infatti, appartenesse ad un senso sì e ad un altro no, il dormiente potrebbe percepire

37. Su questo si veda in particolare Movia 1991²: 307; Feola 2018: 56.

con esso, ma ciò è impossibile. Poiché però secondo ciascun senso c'è qualcosa di proprio e qualcosa di comune – per la vista per esempio è proprio il vedere, per l'udito l'udire e così per ciascuno degli altri sensi – ma c'è anche una certa funzione comune che si accompagna a tutti i sensi, con la quale si percepisce anche di vedere e di udire (non è infatti per la vista che si vede di vedere né per la vista o il gusto o entrambi che si giudica e si è in grado di giudicare che le cose dolci differiscono da quelle bianche, ma per una qualche parte comune a tutti gli organi di senso, perché c'è un unico senso e un unico organo di senso principale, il cui essere è però diverso per la percezione di ciascun genere, per esempio il suono o il colore); poiché d'altra parte questo qualcosa di comune appartiene soprattutto al tatto (questo, infatti, è separato dagli altri organi di senso, mentre gli altri sono inseparabili da esso; ma di queste cose si parla negli studi *Sull'anima*), è chiaro quindi che veglia e sonno sono affezioni di questo qualcosa. (*SV* 455a11-26)

Per spiegare in che modo il sonno possa essere affezione dell'intera facoltà percettiva, Aristotele introduce una distinzione tra ciò che vi è di proprio e ciò che vi è di comune per i sensi. Propria è l'attività specifica di ciascun senso, vale a dire il vedere per la vista, l'udire per l'udito ecc. Comune è l'attività che si accompagna a ciascun senso senza appartenere specificatamente a nessuno, vale a dire il percepire di percepire, ovvero il percepire di vedere, il percepire di udire ecc. Tale attività è anche descritta da Aristotele come un'attività discriminatoria, in base alla quale l'animale è in grado di distinguere l'attività percettiva di un senso da quella di un altro e di giudicare che un percepibile proprio differisce da un altro. Egli poi precisa che tale attività appartiene a un senso comune³⁸, rispetto al quale Aristotele fa qui due precisazioni. In primo luogo, dal momento che ogni senso ha sede in un organo, nella misura in cui ne costituisce l'essenza³⁹, la vista nell'occhio, l'udito nell'orecchio,

38. Sul tema del senso comune, cfr. Gregoric 2007; Sassi 2014: 271-271; Feola 2018; Gregoric 2022: 33.

39. Arist., *DA* II 1, 412b 18-20.

ecc., Aristotele sostiene anche che c'è un organo in cui trova sede questo senso comune, che ne determina l'essenza in modo differente rispetto a quella degli organi di senso specifici. In secondo luogo, dal momento che c'è un senso che è più comune agli animali rispetto a quelli specifici, vale a dire il tatto, che può darsi separatamente dagli altri, laddove gli altri non possono darsi senza di esso, il senso comune apparterrà soprattutto al tatto. Ciò significa che il senso comune non è riducibile al tatto, ma lo richiede. Per 'tatto' Aristotele intende quel senso, ovvero quella facoltà sensitiva, che determina l'essenza del complesso organico costituito dalla carne e dal sistema dei vasi sanguigni che la uniscono al cuore. Alla luce di ciò, Aristotele può concludere che il sonno, come la veglia, è un'affezione che appartiene a quel senso comune, che ha sede in un organo e che a sua volta appartiene, soprattutto, ma non solo, al tatto. Stando quindi anche a quanto precedentemente sostenuto, il sonno risulta essere una situazione di immobilità del senso comune, che si accompagna a tutti i sensi e in particolare al tatto. Il sonno, quindi, è ciò che inibisce la facoltà sensitiva in generale e in particolare la facoltà di quell'organo di senso costituito dalla carne e da tutto il sistema sanguigno che la unisce al cuore, la quale, a sua volta, è alla base della facoltà sensitiva di ogni altro organo di senso. In virtù di ciò, Aristotele può individuare più precisamente quale sia la sede ovvero l'organo cui appartiene il sonno:

Che il principio della percezione dipenda negli animali dalla stessa parte dalla quale dipende anche il principio di movimento, è stato precedentemente definito altrove. Dei tre luoghi distinti questo è il luogo mediano tra la testa e il basso ventre. Negli animali sanguigni è la parte che circonda il cuore, perché tutti gli animali sanguigni hanno il cuore e di qui traggono origine il principio del movimento e della percezione, quella appunto principale. (*SV* 455b 34-456a 6)

Ciò da cui ha origine la percezione coincide con ciò da cui ha origine la locomozione. Come stabilito in altre opere, le due facoltà sono strettamente connesse tra loro, nella misura in cui la locomozione è

una sotto-funzione della percezione⁴⁰. Il principio di entrambe è individuato in un luogo mediano tra la testa e il ventre. Negli animali sanguigni tale luogo coincide con la regione pericardica. Nel cuore, infatti, hanno origine sia la percezione sia la locomozione. Poiché il sonno, come la veglia, è un'afezione della parte percettiva dell'animale e tale parte è stata identificata nel cuore, il sonno si produce nel cuore:

E poiché ogni animale si muove quando ha luogo una percezione, propria o allotria, nel primo organo sensorio, se appunto sonno e veglia sono affezioni di questa parte, è chiaro in quale luogo e in quale prima parte si producono sonno e veglia. (*SV* 456a20-5)

Localizzata l'afezione del sonno, Aristotele spiega quale sia la causa, esplicitando prima di tutto lo scopo per cui sia dia, e confermando, così facendo, anche in questo caso, l'impianto rigorosamente teleologico della sua indagine biologica e psicologica. Il sonno, come già in parte intuibile a partire dalla sua definizione strettamente connessa a quella dell'animale, risulta essere un'afezione psicofisica necessaria alla conservazione dell'animale stesso e alla veglia, ovvero all'esercizio della facoltà percettiva, cioè alla vita stessa dell'animale:

Non è infatti possibile, se c'è qualche essere vivente che <non> ha percezione, né che esso dorma né che esso stia sveglio, dal momento che entrambe queste affezioni riguardano la percezione del primo percettore. Ma non è neppure possibile che una delle due appartenga sempre allo stesso soggetto e che, per esempio, un genere di animali dorma sempre e uno sia sempre sveglio, giacché tutto ciò che ha una funzione secondo natura, quando ecceda il tempo per il quale è capace di fare qualcosa, di necessità diventa incapace di farla, per esempio gli occhi di vedere, e cessa di farla. Così anche le mani e qualunque altra cosa abbia una certa funzione. Se allora il percepire è funzione di qualcosa,

40. Cfr. Corcilius-Gregoric 2013.

anch'esso, quando ecceda il tempo per il quale era capace di percepire in modo continuato, diventerà incapace di farlo e non lo farà più. Se perciò l'esser svegli è definito in base al disciogliersi della percezione e se di alcuni contrari è necessario che uno dei due sia sempre presente, di altri invece no, ma l'esser svegli è contrario al dormire e necessariamente uno di essi appartiene a ogni animale, il dormire sarà necessario. [...] necessariamente tutto ciò che è sveglio ha la possibilità di dormire, perché è impossibile che sia sempre in attività. Ma allo stesso modo non è neppure possibile che dorma sempre. Il sonno infatti è un'affezione della parte percettiva, come una sorta di incatenamento e immobilità, sicché è necessario che tutto ciò che dorme abbia la parte percettiva. Ma percettivo è ciò che è capace di percepire in atto. È però impossibile essere attivi con la percezione in senso proprio e assoluto e contemporaneamente dormire; perciò ogni sonno è di necessità soggetto a risveglio. (*SV* 454a 21-b14)

In primo luogo, sulla base di quanto precedentemente sostenuto, Aristotele afferma che sonno e veglia riguardano solo l'essere vivente dotato di percezione, ovvero l'animale. Egli esclude, quindi, che delle due affezioni contrarie una possa appartenere sempre ad alcuni animali e l'altra ad altri, ovvero che l'animale o sia sempre sveglio o dorma sempre, e da ciò deriva che sonno e veglia si alternano necessariamente ovvero seguono l'uno all'altra in ciascun animale. Il suo ragionamento può essere così ricostruito. Non è possibile che l'animale sia sempre sveglio, perché, se nello stato di veglia la facoltà percettiva fosse esercitata continuamente troppo a lungo, essa si usurerebbe, smetterebbe quindi di essere esercitata e cesserebbe così di fatto di essere una facoltà. Il sonno perciò insorge per garantire la conservazione della facoltà percettiva. D'altra parte, poiché il sonno è una sorta di immobilità della facoltà percettiva, dal momento che una facoltà non esercitata troppo a lungo smette di essere una facoltà, non è nemmeno possibile che l'animale dorma sempre. Inoltre, dati due contrari, non è necessario che uno si dia sempre e l'altro no. La veglia è contraria al sonno. Almeno una delle due proprietà contrarie, tuttavia, appartiene

necessariamente al soggetto. La veglia appartiene necessariamente all'animale, in quanto l'animale per natura possiede la facoltà percettiva e ciò che possiede la facoltà percettiva deve poter esercitare tale facoltà in atto. Se la veglia appartiene necessariamente all'animale, però, anche il sonno appartiene necessariamente all'animale, in quanto la facoltà del percepire non può essere sempre in atto. D'altra parte, l'animale non può dormire sempre, perché il sonno è immobilità della percezione, riguarda la parte percettiva e la parte percettiva è tale perché esercita la percezione. Quindi necessariamente, come alla veglia segue il sonno, così al sonno segue necessariamente il risveglio.

Dopo aver indagato il fine per cui si verifica il sonno, Aristotele illustra i processi che lo determinano. Il sonno è un fenomeno psicofisico collegato alla digestione. Durante il processo digestivo, l'alimento ingerito subisce un processo di cozione a opera del calore interno all'organismo, si trasforma in vapore e penetra nelle vene, dove è trasformato in sangue nutritivo e trasportato verso il cuore. Da lì, in virtù della sua maggior leggerezza, una parte di evaporazione nutritiva continua a salire verso la testa, dove si ferma, si raffredda, si condensa e ridiscende, comprimendo il calore intorno al cuore. È precisamente durante tale ricaduta che insorge il sonno, l'organo centrale e l'organismo tutto perdono la sensibilità, e si attiva, infine, la *phantasia*, ovvero la facoltà per mezzo di cui si producono *phantasmata*⁴¹.

Il sonno in effetti, come si è detto, insorge quando la sostanza solida è sollevata in alto dal calore, attraverso le vene in direzione della testa. Quando però ciò che è stato sollevato non può più salire, ma è quantitativamente in eccesso, è risospinto di nuovo all'indietro e fluisce in basso [...] e, ricadendo, provoca perdita di sensibilità e poi *phantasia*. (SV 457b 20-26)

41. Sul funzionamento del processo digestivo rimando a Repici 2003: 18-21; Mingucci 2024: 213-220; sull'interazione tra processo digestivo e attività *phantastike*/immaginativa si veda in particolare Bubb 2019 e Gregoric 2022: 32.

L'organo responsabile del processo di raffreddamento e ricaduta del sangue nutritivo asceso alla testa è il cervello. Per la ristrettezza dei vasi sanguigni intorno a esso, infatti, l'alimento trasformato in sangue si ferma e, a causa della azione refrigerante del cervello, una parte, quella più malsana, si trasforma in flegma, una parte, quella sana, si condensa e ridiscende:

Di tutte le parti che sono nel corpo il cervello, o il suo analogo negli animali che ne sono privi, è la più fredda. Come quindi l'umidità che evapora per effetto del calore del sole, quando perviene nel luogo alto, a causa della freddezza di questo si raffredda e, dopo essersi condensata, ritorna di nuovo verso il basso sotto forma di acqua, così nel movimento del calore verso l'alto in direzione del cervello l'evaporazione residuale si condensa in flegma (questa è anche la ragione per cui i catarrhi paiono generarsi in testa), mentre quella nutritiva e non malsana scende verso il basso e raffredda il calore. Al raffreddamento e alla difficoltà di accogliere l'evaporazione contribuisce anche la sottigliezza e la strettezza delle vene che circondano il cervello. Questa è dunque la causa del raffreddamento, nonostante l'eccesso di calore dell'evaporazione. (SV 457b29-458a10)

L'animale si risveglia quando il processo digestivo è completato. Prima di concludere questa sezione, vale la pena leggere il prosiegua della trattazione. Un aspetto della digestione sarà infatti rilevante per spiegare la formazione dei *phantasmata*. Si è detto che l'alimento subisce una prima cozione da parte del calore interno nel ventre e nell'intestino, in seguito alla quale si trasforma prima in vapore nutritivo e poi in liquido sanguigno. Inizialmente, questo sangue è caratterizzato da una certa densità. Il liquido sanguigno giunge nelle cavità del cuore attraverso le due vene principali. Dal cuore una parte di esso continua a risalire nella zona encefalica, dove si raffredda e poi ricade determinando il sonno. Un'altra parte di esso, invece, si ferma nella zona pericardica. Qui il cuore completa il processo di cozione, vaporizzazione e pneumatizzazione del sangue. In seguito a ciò, il sangue si separa fra una parte più pura, che sale verso l'alto, e

una più densa che scende verso il basso. La digestione si interrompe quando si compie del tutto il processo di separazione:

Ci si risveglia quando la cozione è compiuta e il molto calore compresso in piccolo spazio da ciò che lo circonda riesce a dominare e il sangue più corposo si separa da quello più puro. Il sangue più leggero e puro è quello nella testa, mentre il sangue delle parti inferiori è più denso e torbido. Ma principio di tutto il sangue, come si è detto qui e altrove, è il cuore. Delle cavità che sono nel cuore, quella mediana comunica con ognuna delle altre due; ciascuna di queste riceve sangue da una delle vene, ossia da quella chiamata grande vena e dall'aorta, mentre la distinzione avviene nella cavità mediana. Definire, però, queste cose è più appropriato ad altri discorsi. È a causa del fatto che il sangue diventa più indistinto in seguito a ingestione di alimento che il sonno insorge, fino a quando avviene la separazione del sangue, quello più puro verso l'alto e quello più denso invece verso il basso. Quando ciò avviene, gli animali, liberati dal peso del cibo, si risvegliano. (*SV* 458a 10-25)

Chiariti i processi che producono il sonno, nonché la sua essenza e la sua funzione per la conservazione della vita animale, Aristotele può riassumere i risultati dell'indagine svolta, ribadendone essenza, causa e scopo:

Si è detto dunque quale sia la causa del dormire, ossia la compressione e scambio di posto in massa della sostanza solida sollevata in alto dal calore connaturato in direzione del primo organo di senso, e che cosa sia il sonno, cioè l'imprigionamento del primo organo di senso relativamente alla sua impossibilità di agire, e che esso insorge di necessità, perché non è possibile che l'animale sia se non hanno luogo i fattori che lo producono, ma al fine della conservazione; il riposo infatti assicura conservazione. (*SV* 458a 25-32)

Per riassumere, quindi, il sonno è un'affezione psicofisica della facoltà percettiva, finalizzata alla conservazione della facoltà percettiva ovvero della vita stessa dell'animale, che consiste nell'immobilità del

senso comune, determinata dalla compressione dell'organo di senso centrale, il cuore, esercitata dalla massa del sangue nutritivo, ridiscesa dalla testa, in cui, per opera del cervello, ha subito un processo di raffreddamento e condensazione. Alla luce di tale spiegazione, Aristotele procede a esaminare, nel *De insomniis*, il fenomeno onirico.

2. La natura accidentale del sogno

Aristotele introduce l'indagine sul sogno, precisando di voler stabilire a quale parte dell'animale appartenga, se alla facoltà percettiva o a quella intellettuale:

Dopo di ciò si deve indagare sul sogno e in primo luogo a quale parte dell'anima esso appare e se è affezione della parte intellettuale o di quella percettiva, perché con queste sole parti tra quelle che sono in noi abbiamo conoscenza di qualcosa. (*Ins.* 458a33-b3)

L'autore, dunque, pone come primaria una questione che non era stata esplicitamente enucleata nel prologo del trattato *Sul sonno e della veglia*⁴², ma che è strettamente connessa al problema di cosa sia il sogno: cercando di chiarire se il sogno appartenga a percezione o a intelletto, si tratta infatti per lui sin da subito di stabilire se il sogno abbia o meno funzione cognitiva ed eventualmente quale. L'autore infatti è perentorio nel sostenere che percezione e intelletto sono le sole facoltà attraverso cui l'animale conosce, ovvero entra in contatto e apprende rispettivamente le proprietà e le essenze degli oggetti esterni. Inoltre, a partire da questa riflessione sulla parte dell'animale cui il sogno appartiene, Aristotele giungerà a fornire di fatto una definizione del sogno.

Egli quindi procede a distinguere il sogno, dapprima, dalla percezione e, poi, dall'intelletto con argomenti che richiamano quelli con cui nel *De anima* ha distinto la *phantasia*. È importante, tuttavia, notare che, se nel *De anima* considerazioni analoghe erano svolte

42. Sul problema si veda Repici 2003: 158.

allo scopo di introdurre e giustificare costruttivamente una facoltà di cerniera tra percezione e intelletto, intesa a fornire il materiale su cui opera il pensiero e spiegare in particolare l'errore cognitivo⁴³, qui il ragionamento, per come è impostato e condotto, è volto ad attribuire il sogno alla facoltà della *phantasia* e appunto a escludere che abbia una funzione veridica.

Aristotele, quindi, esclude che il sogno sia proprio della percezione sulla base dell'osservazione che quando si dorme, non si vede, sebbene si sogni:

[...] è impossibile che chiunque sta ad occhi chiusi e dorme veda e similmente anche negli altri casi, è chiaro che negli stati di sonno non percepiamo nulla. Dunque, non è appunto con la percezione che percepiamo il sogno. (*Ins.* 458b 7-9)

Il passo, che collega il sogno alla vista, potrebbe indurre a credere che il sogno abbia natura visiva. Non è da escludere che esso abbia precipuamente questo aspetto e che sia paragonabile a una visione. Alcune espressioni utilizzate, poi, per descrivere l'apparenza onirica sembrano spingere in questa direzione interpretativa. Tuttavia, come si avrà modo di chiarire, non è necessario concepire il sogno esclusivamente come una visione⁴⁴. L'esempio, che si basa sul senso per eccellenza, serve piuttosto qui a mostrare che, dal momento che il sogno non è identificabile con una delle percezioni, non è nemmeno identificabile con la percezione in generale.

Per distinguere sogno e pensiero, invece, Aristotele spiega, in primo luogo, perché il sogno non sia ridicibile all'opinione, che è una delle sotto-funzioni dell'intelletto⁴⁵.

Ma neppure con l'opinione [percepiamo il sogno], giacché non solo diciamo che ciò che ci viene incontro è un uomo o un cavallo, ma an-

43. Su questo rimando a Caston 1996, Feola 2012, Mingucci 2015, Zucca 2015.

44. Come giustamente nota Gregoric 2022: 30.

45. Gregoric 2022: 34.

che che è bianco o bello, cose di cui l'opinione senza la percezione non potrebbe dire nulla, né di vero né di falso. Negli stati di sonno invece accade che l'anima faccia proprio questo, perché allo stesso modo crediamo che ciò che vediamo venirci incontro è un uomo e che è bianco.
(*Ins.* 458b10-15)

Opinare significa formulare un giudizio che ha un valore di verità, cioè può essere vero o falso in relazione alla corrispondenza o meno tra il contenuto dell'opinione e il corrispettivo oggettivo. In quanto tale l'opinare presuppone una intellesione o anche una percezione in atto dell'oggetto esterno, ovvero rispettivamente della sua essenza e delle sue proprietà, nella forma di sensibili propri (bianco) o anche di sensibili accidentali (questo uomo bianco). Il sogno, invece, si accompagna a un opinare che è sempre falso, in quanto non presuppone una percezione in atto del corrispettivo oggettivo.

In secondo luogo, a riprova del fatto che sognare e pensare non siano la stessa cosa, Aristotele mostra che in alcuni casi il sogno si accompagna ad atti di pensiero concomitanti, ma chiaramente distinti, esattamente come avviene nella veglia per la percezione:

Inoltre, noi pensiamo qualche altra cosa oltre al sogno, proprio come quando da svegli abbiamo percezione di qualcosa. Di ciò di cui abbiamo percezione, infatti, noi spesso pensiamo anche qualcosa e allo stesso modo negli stati di sonno, talvolta, oltre ai *phantasmata*, pensiamo altre cose. Ciò potrà apparire chiaro a chiunque, una volta ridestatosi, ponga mente e cerchi di ricordare. Alcuni hanno già visti sogni siffatti, per esempio quelli ai quali sembra di disporre ciò che si trovano davanti secondo uno schema di presentazione mnemonica. Spesso infatti capita ad essi che, oltre al sogno, qualche altro *phantasma* si disponga davanti ai loro occhi nel suo luogo. Sicché è chiaro che non ogni *phantasma* che appare nel sonno è sogno e che ciò che pensiamo lo opiniamo con l'opinione. (*Ins.* 458 b15-25)

Attraverso la distinzione tra sogno e pensiero, e sulla base di una considerazione meramente empirica di ciò che accade a chi dorme e

si ridesta, Aristotele fornisce alcune indicazioni sulla natura del sogno che si riveleranno poi fondamentali per identificarne la sede di appartenenza, vale a dire che è un *phantasma*, sebbene non il solo, che appare nel sonno e si pone davanti agli occhi⁴⁶. Prima di spiegare cosa ciò significhi, Aristotele trae le conclusioni del suo ragionamento e attribuisce il sogno alla *phantasia*:

È chiaro quindi che questa affezione che chiamiamo sognare non è propria della parte dell'anima che opina né di quella che pensa. Ma neppure è propria di quella percettiva in senso assoluto, perché sarebbe un vedere e un udire in senso assoluto. Come però e in quale modo insorga si deve indagare. Si ponga dunque, il che è anche chiaro, che esso sia affezione della parte percettiva, se appunto lo è anche il sonno, giacché non è che il sonno appartenga ad una parte dell'animale e il sognare ad un'altra, bensì entrambi alla stessa. Poiché della *phantasia* si parla negli studi *Sull'anima*, e poiché la parte *phantastike* è la stessa della parte percettiva, e poiché la *phantasia* è il movimento generato dalla percezione in atto e il sogno appare essere un *phantasma* – infatti chiamiamo sogno il *phantasma* che appare nel sonno, tanto che si produca in senso assoluto o in determinato modo – è chiaro che il sognare è proprio della parte percettiva, ma di essa in quanto *phantastike*. (*Ins.* 459a 8-22)

Aristotele ha escluso che il sogno sia un'affezione della parte opinativa o della parte percettiva in assoluto. Qui richiama la ragione per cui non è riducibile alla percezione in senso assoluto. Egli spiega che il sognare non è riducibile al vedere e nemmeno all'udire. Perché il sognare non sia un vedere in senso generale è stato detto: quando si sogna si dorme e, quando si dorme, gli occhi non sono in funzione. La ragione, invece, per cui il sognare non è un udire non è esplicitata, ma da quanto lasciato intendere sinora si può ricavare che, per Aristotele, il sognare può anche verificarsi sotto forma di

46. Come si evince dal passo, infatti, nel sonno possono darsi altri *phantasmata* oggetto di pensiero o memoria, che però si distinguono dai sogni (cfr. Gregoric 2022: 35).

presentazione di fenomeni di carattere visivo e non può quindi essere ridotto al mero udire o a qualsiasi altra specifica percezione in atto, a prescindere dalla visione. Nonostante il sogno non appartenga alla percezione intesa in senso assoluto, cioè senza ulteriore qualificazione, Aristotele sostiene che, comunque, esso appartiene alla parte percettiva dell'animale, nella misura in cui il sogno è ciò che si verifica nel sonno e il sonno, come è stato ampiamente argomentato, appartiene alla percezione. Per identificare meglio quale sia questa parte percettiva, l'autore si richiama a quanto sostenuto nel *De anima*, in cui ha distinto una funzione percettiva diversa dalla percezione sensoriale in atto e ha indicato tale funzione nella *phantasia*. La *phantasia* infatti non è percezione sensoriale, ma un movimento che deriva dalla percezione in atto. Dal momento che Aristotele, sulla base della precedente osservazione, può introdurre la definizione nominale del sogno come quel *phantasma*, che si dà nel sonno, egli può anche sostenere che il sogno appartiene alla *phantasia*, qui definita come quella parte percettiva *phantastike*, che è distinta dalla parte percettiva sensoriale. Da ciò si ricava quindi che 'sogno' è il nome che si attribuisce a un certo tipo di *phantasma* che si realizza in una specifica condizione psicofisica dell'organismo. Come si appurerà meglio poi, Aristotele non va molto oltre questa definizione nominale del sogno (a riprova della sua consistenza ontologica accidentale, che lo rende evidentemente quasi un mero nome), ma sviluppa la propria indagine esplicitando come il *phantasma* onirico si determini causalmente:

Potremo intendere nel modo migliore che cos'è il sogno e come ha luogo a partire da ciò che accade in relazione al sonno. (*Ins.* 459a 23-24)

Il filosofo descrive quindi il processo psicofisico alla base dell'insorgere del sogno.

In effetti i sensibili relativi a ciascun organo di senso ingenerano in noi la sensazione e l'affezione prodotta da essi sussiste negli organi di senso non solo mentre le sensazioni sono in atto, ma anche quando sono ces-

sate. In effetti l'affezione che li riguarda e quella relativa al caso dei corpi che subiscono mutamento di luogo sembrano simili. Difatti pure nel caso dei corpi che subiscono un mutamento di luogo c'è movimento anche quando ciò che li ha mossi non è più in contatto, dato che ciò che li ha mossi ha messo in moto una parte di aria e questa a sua volta, essendo mossa, ne muove un'altra e a questo modo, finché non si raggiunga la stasi, continua a prodursi movimento sia nell'aria sia nei liquidi. Si deve assumere che le cose stiano allo stesso modo anche nel caso dell'alterazione, perché ciò che è riscaldato riscalda ciò che gli sta vicino e trasmette questo effetto fino a quando non sia raggiunto il principio. Sicché è necessario che ciò accada anche nel caso del percepire, dal momento che la percezione in atto è una sorta di alterazione. (*Ins.* 459a 25-b3)

In primo luogo, Aristotele spiega cosa accada nell'organo di senso una volta che cessa la percezione in atto. L'affezione prodotta negli organi di senso dai sensibili propri, come si è detto e come è ripetuto alla fine del passo, è una certa *kinesis* o alterazione. Aristotele sostiene, quindi, che tale moto continua a sussistere anche in assenza della percezione in atto, ovvero dopo che il sensibile proprio ha mosso completamente la facoltà sensitiva⁴⁷. Il moto residuale negli organi di senso, *aisthema*, è paragonato, da un lato, a quello dei corpi che, mossi per contatto da un motore esterno, continuano a muoversi di luogo anche in assenza del contatto con il motore per un moto di peristalsi nell'aria o in un liquido fino a raggiungere la stasi, e, dall'altro, al moto di propagazione del calore anche in assenza della fonte. Il confronto con il moto di peristalsi dei corpi che si muovono nell'aria o nel liquido e con il moto di propagazione del calore è inteso a mostrare, da una parte, che è possibile un residuo cinetico della percezione in atto, e dall'altra quale sia la sua modalità di trasmissione. Non si deve, comunque, forzare l'analogia in un senso troppo fisicalista: l'affezione che persiste negli organi di senso è un processo psicofisico. Come si è spiegato precedentemente, infatti, esaminan-

47. Sul moto percettivo residuale si veda di nuovo Feola 2015: 26-30 e Mingucci 2022.

do il trattato *Sul sonno e la veglia*, la percezione è «un certo moto dell'anima attraverso il corpo» e i moti percettivi residui saranno da concepire in modo analogo, se, come si spiegherà meglio, mantengono una relazione di somiglianza con i moti percettivi veri e propri.

Per sostenere la presenza di un'afezione residua nell'organo di senso di una percezione non più in atto, Aristotele ricorre ad alcune prove empiriche quali la permanenza di effetti percettivi dopo aver fissato una fonte di luce, dopo essersi mossi da una percezione continua di un colore a quella di un altro, dopo essere stati affetti da percezioni troppo forti:

Ciò è chiaro quando abbiamo percezione continua di qualcosa: l'afezione, infatti, prosegue anche se mutiamo percezione, come quando passiamo dalla luce del sole al buio. In tal caso ci capita di non vedere nulla a causa del permanere ancora negli occhi del movimento dovuto alla luce. E se abbiamo guardato per molto tempo un colore unico, come il bianco o il verde, tale ci appare ciò verso cui spostiamo lo sguardo. E se, dopo aver fissato il sole o qualche altro oggetto luminoso, chiudiamo gli occhi, a chi tenga lo sguardo fisso nella stessa direzione in cui accade alla vista di vederlo, esso appare dapprima dello stesso colore, poi si muta in rosso, quindi in porpora, finché arriva al nero e scompare. A chi sposta lo sguardo da oggetti in movimento, per esempio dai fiumi, soprattutto da quelli che scorrono molto veloci, le cose ferme appaiono muoversi. Anche rumori forti provocano difficoltà di udire e odori forti difficoltà di odorare e allo stesso modo accade in casi simili. Queste cose invero avvengono chiaramente a questo modo. (Ins. 459b7-23)

Avendo stabilito l'esistenza di residui percettivi negli organi di senso, Aristotele procede, in un modo a dir poco tormentato, a illustrare come avvenga che tali movimenti, combinati con una determinata condizione psicofisica del sangue durante il sonno e il processo digestivo, generino i *phantasmata* onirici. Vale la pena approfondire questo aspetto della trattazione, per mostrare come il sogno sia in effetti l'esito dell'interazione di più processi vitali, la percezione, la

digestione e il sonno, pur non avendo esso stesso alcuna funzione vitale.

Da ciò è chiaro che i movimenti prodotti dagli effetti della percezione, sia di quelli provenienti dall'esterno sia di quelli provenienti dal corpo, sussistono non solo quando siamo svegli, ma anche quando insorge l'affezione che è chiamata sonno e anzi allora essi appaiono in misura maggiore. Di giorno infatti, quando sensi e pensiero sono in attività, questi movimenti sono accantonati o si dileguano come un fuoco più piccolo davanti a uno grande o dolori e piaceri piccoli davanti a dolori e piaceri grandi, mentre, quando sensi e pensieri cessano, anche i piccoli movimenti vengono in superficie. Di notte, invece, per l'inattività dei sensi particolari, e la loro incapacità di agire, a causa del rifluire del calore dalle parti esterne verso l'interno, i movimenti discendono verso il principio della percezione e diventano apparenti perché è sedato il tumulto. (*Ins.* 460b28-461a8)

Dal passo si evince in primo luogo che tali movimenti percettivi residui sussistono sia nella veglia sia nel sonno. Nella veglia, quando i sensi e il pensiero sono attivi, tali movimenti restano latenti, se addirittura non cessano. Nel sonno, invece, quando percezione e pensiero sono inattivi, tali movimenti emergono in superficie, ovvero appaiono. In questo brano Aristotele spiega che ciò avviene poiché, essendo inattivi i sensi per il rifluire del calore nel processo digestivo dalle parti periferiche alle parti centrali dell'organismo, i moti percettivi residui o *aisthemata* discendono verso il cuore e diventano manifesti. A partire da questa spiegazione sembrerebbe che i moti percettivi diventino propriamente dei *phantasmata*, ovvero delle apparenze, nel momento in cui raggiungono il principio. Stando a quanto sostenuto in questo passo, quindi, i *phantasmata* sembrano essere gli effetti dei moti percettivi residui che attivano la facoltà percettivo immaginativa dell'organo centrale⁴⁸. Come si capirà, non

48. Per una giustificazione di questa interpretazione si veda in particolare Mingucci 2022.

è questa l'unica descrizione che Aristotele fornisce della generazione dei *phantasmata* onirici. Tuttavia, prima di approfondire ulteriormente questo aspetto, è opportuno considerare le condizioni che possono disturbare o agevolare l'attività dei moti percettivi residui e la formazione dei *phantasmata*:

Bisogna assumere che, come i piccoli vortici che si formano nei fiumi, così anche ciascun movimento ha luogo continuativamente, spesso in modo uniforme, spesso invece dissolvendosi in altre figure a causa dell'urto contrario. Per questo stesso motivo non insorgono sogni dopo l'ingestione dell'alimento e ciò soprattutto negli individui molto giovani come i bambini, perché il movimento è intenso a causa del calore prodotto dall'alimento. Sicché come in un liquido, quando lo si agiti forte, talora non appare alcuna immagine (*eidolon*), talora invece appare ma a tal punto distorta da apparire diversa da com'è, mentre quando il liquido è in quiete le immagini appaiono limpide e chiare, così anche quando si dorme i *phantasmata* e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione talvolta si dileguano del tutto ad opera del suddetto movimento, quando questo è più intenso, talvolta invece appaiono disturbate e mostruose e i sogni sono sconnessi (*ouk eiromena ta enypnia*), come nei melanconici, nei febbricitanti e negli ubriachi. Essendo infatti di carattere pneumatico, tutte queste affezioni producono movimento intenso e tumulto. (*Ins.* 461a 8-25)

Aristotele sostiene, quindi, che lo stato più o meno tumultuoso del liquido in cui si trovano i *phantasmata* e i movimenti residuali derivanti dagli effetti della percezione possono condizionare la formazione e la qualità dei sogni. La condizione cinetica del liquido, subito dopo chiaramente identificato nel sangue, determina se e come i residui percettivi appaiano nel sonno. Nel passo sopra citato, Aristotele considera il caso in cui il liquido risulti particolarmente scosso e, a causa di ciò, determini o la dispersione o la deformazione dei moti percettivi residui. Le cause che possono ingenerare l'agitazione del sangue sono indicate nell'ingestione dell'alimento, ma anche in condizioni di alterazione dell'organismo come la febbre, la *melan-*

cholia, l'ubriachezza, ritenute affezioni particolarmente pneumatizzate. L'indicazione per noi è interessante nella misura in cui consente di pensare che le prime fasi digestive, quelle in cui l'alimento è vaporizzato, pneumatizzato e trasformato in sangue nello stomaco e nell'intestino, e poi è ulteriormente pneumatizzato nella regione pericardica, non siano particolarmente favorevoli rispettivamente all'insorgere dei sogni e alla trasmissione dei residui percettivi. Subito dopo invece l'autore contempla il caso in cui la condizione del sangue agevola la formazione dei *phantasmata* onirici e contribuisce a migliorare la qualità dei sogni:

Quando invece il sangue negli animali sanguigni è calmo e depurato, il movimento superstite degli effetti della percezione proveniente da ciascun organo di senso genera sogni connessi (*eiromena enypnia*) e fa apparire qualcosa e, a causa dei movimenti che discendono dalla vista, fa credere di vedere, a causa di quelli che discendono dall'udito di udire e allo stesso modo anche per quelli che discendono dagli altri organi di senso. In effetti proprio perché il movimento perviene di qui al principio, anche da svegli si crede di vedere, udire, percepire, e proprio perché talvolta si crede che la vista sia mossa mentre non lo è, diciamo di vedere e proprio perché il tatto annuncia due movimenti si crede che ciò che è uno sia due, giacché in generale il principio afferma ciò che proviene da ciascuna sensazione, a meno che qualche altra più autorevole non la contraddica. In ogni caso dunque qualcosa appare, ma non in ogni caso ciò che appare è creduto, bensì quando la parte giudicatrice è impedita o non si muove del suo movimento proprio. (*Ins.* 461a 25-b7)

Aristotele quindi è chiaro nel sostenere che i moti percettivi residui generano sogni connessi, quando il sangue è calmo e depurato. Si tornerà poi sull'espressione 'sogni connessi'. Per ora interessa capire come si formino le apparenze oniriche a partire dai moti percettivi residui. Ciò presumibilmente avviene quando il processo digestivo raggiunge l'ultima fase, quella in cui il sangue, ulteriormente ribollito e pneumatizzato dal cuore, si separa in un sangue depurato che

sale e uno denso che scende⁴⁹. Nel sangue depurato e calmo i moti percettivi residui discendono da ciascun organo di senso al cuore, appaiono e, come si spiegherà meglio poi, ingenerano nel sognatore una credenza. Senza entrare nel dettaglio di quanto l'autore spiega a proposito di cosa accada da svegli quando i residui percettivi pervengono al cuore, ciò che interessa qui sottolineare è che di nuovo la spiegazione fornita sembra confermare che i moti residui diventano apparenti, *proprio perché giungono al principio*, e che quindi i *phantasmata* onirici sono l'esito del sopraggiungere dei moti percettivi residui nel cuore, dove evidentemente muovono la facoltà della *phantasia* propria della facoltà percettiva comune, date condizioni di contorno favorevoli, dovute alla specifica fase digestiva dell'organismo. Subito dopo aver sostenuto ciò, tuttavia, Aristotele suggerisce anche un'altra possibile spiegazione dei *phantasmata* onirici, in cui, anziché richiamare la funzione sensitiva del cuore, si concentra su quella degli organi di senso specifici:

Come si è detto che siamo facilmente soggetti ad inganno chi a causa di un'affezione chi di un'altra, così chi dorme lo è a causa del sonno e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti (*symbainonta*) alla percezione. Sicché, ciò che possiede una piccola somiglianza pare essere quella certa cosa. Quando infatti si dorme, scendendo la maggior parte del sangue verso il principio, si muovono insieme verso il basso anche i movimenti presenti <negli organi di senso>, alcuni in potenza, altri in atto. La loro disposizione è tale che in questo movimento qui affiorerà da esso questo movimento qui e, se questo si disperde, quest'altro. Ed essi sono appunto reciprocamente disposti come le rane artificiali, che salgono alla superficie dell'acqua quando il sale si scioglie; così appunto i movimenti sono presenti in potenza, ma si attualizzano quando viene meno ciò che fa da ostacolo e, una volta liberi, si muovono nel poco sangue rimasto negli organi di senso, assumendo somiglianze quali quelle nelle nuvole, che nel loro rapido mutare assomigliano a uomini e centauri.

49. Ringrazio Giulia Mingucci per avermi fatto notare questo punto.

Ciascuno di questi movimenti, come s'è detto, è un effetto residuo di ciò che è percepito in atto e sussiste anche quando ciò che è veramente percepito si è allontanato. (*Ins.* 461b 7-23)

Aristotele qui contempla esplicitamente la possibilità che moti residui percettivi latenti o potenziali possano diventare apparenti o attivi direttamente negli organi di senso e che ciò avvenga anche a motivo di circostanze concomitanti. È questo il punto in cui più esplicitamente l'autore spiega l'apparenza onirica come la risultante di una concomitanza tra la percezione, da cui gli organi di senso sono mossi, e altri fattori, che saranno quelli in parte già esaminati, ovvero lo stato del sangue nel sonno in conseguenza delle varie fasi digestive. Non è irrilevante che il verbo utilizzato per descrivere qui gli altri fattori sia *sympainein*, che appunto sottolinea come tali fattori non siano funzionali alla generazione del *phantasma* ma, finalizzati al compimento del processo digestivo, cui segue necessariamente l'affezione del sonno e l'immobilità della facoltà percettiva. Tali fattori, venendo a coincidere e a interagire con i residui dei moti percettivi, causano in maniera del tutto accidentale le apparenze oniriche. Come ciò avvenga è spiegato attraverso l'esempio delle rane artificiali che, immerse in acqua piene di sale, risalgono in superficie quando il sale si scioglie. Analogamente i moti percettivi residui negli organi di senso riaffiorano qualora l'ostacolo sia rimosso, ovvero qualora scorie e turbolenza del sangue siano rimosse. È allora che nel sangue presente negli organi di senso, riaffiorano i moti percettivi residui, provocando l'apparenza della percezione in assenza della percezione in atto. Aristotele precisa anche che queste apparenze presenti negli organi di senso mantengono una relazione di somiglianza con le percezioni originarie. Sulla possibilità che si diano veri e propri moti fantastici negli organi di senso, Aristotele insiste anche in seguito, portando, a riprova di ciò, due casi: ovvero quanto accade nel dormiveglia, in cui è possibile ridestandosi cogliere le parvenze oniriche, in quanto ancora agiscono sugli organi di senso; e quanto accade, quando non può darsi percezione in atto, ad alcuni giovani che tendono

a stare a occhi spalancati nel buio, ai quali appaiono immagini in movimento che li spaventano.

Che noi diciamo il vero e che ci sono movimenti fantastici (*kineseis phantastikai*) negli organi di senso è chiaro se, facendo attenzione, si cerca di ricordare ciò che subiamo quando cadiamo nel sonno e ci risvegliamo. Talora infatti, risvegliandosi, coglieremo in flagrante le parvenze che sono apparse nel sonno, essendo esse movimenti negli organi di senso. E di fatto ad alcuni individui tra quelli più giovani, che pure stanno con gli occhi spalancati, nel buio appaiono molto parvenze in movimento, sicché spesso si spaventano e si coprono la testa. Da tutto ciò si deve concludere che il sogno è un certo *phantasma* che appare nel sonno. (*Ins.* 462a 8-16)

Come Aristotele avrà modo di chiarire le apparenze che si manifestano nel buio da svegli così come altre apparenze che si manifestano durante la veglia non sono propriamente sogni. Sia nel passo sopra menzionato sia più avanti egli preciserà, infatti, che sogno è propriamente il *phantasma* che appare nel sonno, ovvero il *phantasma* generato dagli effetti residui della percezione, quando si dorme in quanto si dorme, cioè quando la percezione non sia esercitata in atto e quando è in corso il processo digestivo.

Sogno è invece il *phantasma* generato dal movimento degli effetti residui della percezione quando si dorme in quanto si dorme. (*Ins.* 462a 29-31)

Prima di esaminare più nel dettaglio la definizione del sogno, può essere utile cercare di capire se le due spiegazioni fornite da Aristotele sulla generazione delle apparenze oniriche, l'una che indica la sede della loro formazione nell'organo di senso centrale, il cuore, l'altra che le localizza negli organi di senso, siano compatibili o meno. Sulla base di quanto si legge nel testo è chiaro che l'autore le considera entrambe possibili e in modo non mutuamente esclusivo. Si tratterà allora di chiarire come possano darsi entrambe e cosa le

distingua. Una possibile soluzione consiste nel considerare i *phantasmata* onirici che si generano nel cuore anche come l'esito della combinazione dei residui percettivi provenienti separatamente dai vari organi di senso specifici. A proposito dei sogni, infatti, che insorgono nel sonno quando il sangue è calmo e depurato, Aristotele sembra rimandare a una connessione interna (*eiromena enyphnia*)⁵⁰, laddove è chiaro che i residui percettivi che riaffiorano negli organi di senso possono dare come esito solo apparenze percettive specifiche, ovvero singoli odori, suoni, visioni ecc. Chiarito ciò si possono trarre alcune conclusioni circa la natura del *phantasma* onirico in generale.

Da quanto emerso dall'analisi svolta, risulta che il *phantasma* sia un certo movimento che deriva dall'effetto nell'organo di senso centrale o in un organo di senso specifico di un moto percettivo residuo, determinato a sua volta dalla percezione in atto, che mantiene con quest'ultima una somiglianza. Poiché la percezione è esplicitamente stata definita in questi trattati come un certo movimento dell'anima attraverso il corpo e poiché il moto fantastico mantiene una somiglianza con il moto percettivo, anche questo andrà inteso nel senso di un certo movimento dell'anima attraverso il corpo, ovvero un'alterazione perfetta della *phantasia* o della percezione *phantastike*, in assenza della percezione in atto, attraverso il cuore o anche gli organi di senso specifici⁵¹. Alla luce di quanto spiegato a proposito dell'espressione 'un certo movimento dell'anima attraverso il corpo', anche il sogno, perciò, risulta una forma materiata⁵², come tutte le altre affezioni dell'anima e, come si capirà fra poco, questo è fondamentale per esaminare in cosa consista il contenuto informativo del sogno. Il *phantasma* onirico, inoltre, è determinato da una concomitanza della percezione residua e del sangue in una determinata fase digestiva. In quanto tale, esso è un accidente, ovvero l'esito di una

50. Sulla base della ricostruzione del testo di Ross. Il codice M riporta *erromena*, altri *cheirona*.

51. Sulla natura del *phantasma* come moto, si veda in particolare Feola 2012 e 2015.

52. Per un'analisi di questa nozione si rimanda a Mingucci 2015.

concomitanza di processi teleologicamente orientati verso fini diversi⁵³.

3. L'inganno onirico

L'aver stabilito che il *phantasma* è un'apparenza sensibile, in quanto risultato di una *kinesis phantastike* che deriva dal moto percettivo residuo con cui mantiene una somiglianza, consente di riflettere meglio sul contenuto informativo del sogno. Da quanto sin qui ricavato, si può considerare l'apparenza onirica come l'atto della capacità percettiva *phantastike* dell'organo di senso o dell'organo centrale, in assenza di una percezione sensoriale in atto. Il *phantasma* onirico mantiene una corrispondenza con il corrispettivo oggettivo, poiché, in ultima analisi, è causato da una percezione in atto dell'oggetto stesso che ha prodotto un *aisthema*. D'altra parte, il moto residuo percettivo, prima di muovere l'organo di senso centrale o di riaffiorare e muovere l'organo di senso specifico, muove un mezzo liquido, il sangue, la cui condizione può o meno agevolare questo passaggio. In alcuni casi lo stato turbolento o impuro del sangue determina la dispersione o la deformazione del moto percettivo residuo. In questi casi la somiglianza dell'apparenza onirica con l'oggetto percettivo evidentemente si riduce. Ciò dipende dal fatto che il sangue scosso o denso non è un supporto materiale adatto ad acquisire la qualità sensibile e a lasciarsi informare da quella. In altri casi, invece, la condizione calma e pura del sangue facilita la trasmissione della qualità sensibile. In questi casi la somiglianza del *phantasma* onirico con il corrispettivo oggettivo è più stringente. Ciò dipende dal fatto che il sangue puro e calmo si lascia informare dalla qualità sensibile, se

53. Allo scopo di mostrare la natura occasionale del *phantasma* onirico, Aristotele conclude la sua trattazione mostrando tra l'altro come, diversamente dalla percezione dalla digestione e dal sonno, che sono processi necessari a tutti gli animali, il sogno non appaia a tutti gli esseri viventi dotati di percezione (*Ins.* 461a 31-b11). Sulla natura non finalistica del sogno si veda anche Sassi 2014: 273: «Il *phantasma* onirico, costitutivamente legato alla dimensione del sonno, essendo semplice residuo di una sensazione in atto sfugge a qualsiasi spiegazione in termini di finalità».

non alla stregua dell'aria per i sensi distali, comunque alla stregua di un mezzo adatto. Aristotele ritiene che proprio la verosimiglianza del *phantasma*, così concepita, sia alla base di uno stato cognitivo fallace. L'apparenza onirica, infatti, nella maggior parte dei casi, secondo lui, si accompagna alla credenza che il *phantasma* sia l'oggetto stesso⁵⁴:

Come si è detto che siamo facilmente soggetti ad inganno chi a causa di un'affezione chi di un'altra, così chi dorme lo è a causa del sonno e a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi e a motivo di altre circostanze concomitanti alla percezione. Sicché ciò che possiede una piccola somiglianza pare essere quella certa cosa. (*Ins.* 461b 7-10)

Nel trattato *Sui sogni* Aristotele si sofferma più volte, sebbene in ordine sparso, a considerare in cosa consista esattamente questo inganno e perché insorga. Sin dall'inizio, come si è detto, suggerisce che ci sia in effetti un nesso tra il sogno e un certo tipo di opinione (cfr. *Ins.* 458b10-15). Come si è anticipato, l'opinione consiste nella formulazione di un enunciato e ha un valore di verità che dipende dalla corrispondenza del suo contenuto proposizionale con un determinato stato di cose. La verità di un enunciato è garantita dall'intelletto, che consente di cogliere l'essenza dell'oggetto, o dalla percezione che permette di cogliere le sue qualità. Negli stati di sonno la credenza consiste nel ritenere che l'apparenza sensibile sia l'oggetto stesso, senza una percezione in atto. In virtù di ciò la credenza onirica è falsa e in questo consiste l'errore. Aristotele quindi procede a indagare quali siano le cause dell'errore e adduce due motivazioni. La prima è che nel sonno l'organo o gli organi di senso sono mossi dai residui cinetici percettivi che derivano da una percezione in atto ma in assenza dell'oggetto percepito. La seconda è che, nel sonno,

54. Per un approfondimento sulla natura dell'inganno si veda Cavini 2009, Feola 2012, Gregoric 2022, che si sofferma anche a considerare le cause della distorsione dei *phantasma* onirici.

viene meno la funzione opinativa, in grado di discriminare l'apparenza sensibile dall'oggetto sensibile:

È dunque vero che non si vede nulla, non vero invece che il senso non subisca nulla, anzi è possibile che la vista e gli altri sensi subiscano qualcosa e che ciascuna di queste colpisca in un certo modo il senso come quando si è svegli, ma non così come quando si è svegli? E l'opinione dice talora che <ciò che si vede> è falso, come quando si è svegli, mentre altre volte è impedita e tiene dietro al *phantasma*? (*Ins.* 459a1-8)

Aristotele quindi suggerisce che la funzione per cui sorgono le apparenze sensibili ovvero la *phantasia* e la funzione intellettuale opinativa sono tra loro distinte e giudicano in modo diverso. A riprova di ciò, egli considera il caso della grandezza del sole:

La causa per cui queste cose accadono è che la parte principale e quella per la quale insorgono i *phantasmata* non giudicano secondo la stessa funzione. Ne è segno il fatto che il sole appare della grandezza di un piede, ma spesso qualcos'altro contraddice l'apparenza. Anche incrociando le dita un solo oggetto appare due; tuttavia noi non diciamo che sono due, perché la vista è più autorevole del tatto. Se invece ci fosse solo il tatto, giudicheremmo che ciò che è uno è due. Causa dell'errore è che *phantasmata* qualsivoglia appaiono non solo quando il sensibile muove, ma anche quando il senso muove sé stesso, qualora si muova così come lo sarebbe ad opera del sensibile. (*Ins.* 460b 16-25)

In base alla facoltà della *phantasia* la grandezza del sole appare tale e quale quella del piede. La *phantasia*, quindi, non discrimina tra ciò che appare e ciò che è reale. La funzione principale, ovvero l'opinione⁵⁵, invece, sa discriminare la grandezza apparente e la

55. Si intende la «parte principale» (*kurion*) come riferita alla funzione superiore in grado di esercitare un controllo sulla *phantasia* e che, in base alla interpretazione qui offerta, va identificata nella funzione opinativa intellettuale (l'esempio della grandezza del sole è usato per distinguere intelletto-opinione e *phantasia* anche in *De an.* III 3, 428b 1-10). Per una diversa interpretazione, si rimanda a Feola 2018: 60-63.

grandezza reale e giudicare che il sole non è grande come appare. Il caso del sole consente quindi ad Aristotele di stabilire che esiste una funzione giudicante propria della *phantasia* e che, negli stati di veglia, tale funzione può essere smentita da una funzione superiore, quale la funzione opinativa. L'esempio del sole porta poi l'autore a considerare altri casi in cui un'apparenza sensibile determinata da una percezione in atto può essere smentita da un senso più autorevole⁵⁶. In particolare, l'autore si sofferma su quello dell'apparenza di un oggetto duplicato determinato dalla pressione sull'occhio di due dita incrociate:

In effetti, proprio perché il movimento perviene di qui al principio, anche da svegli si crede di vedere, udire e percepire e proprio perché talvolta si crede che la vista sia mossa mentre non lo è, diciamo di vedere e proprio perché il tatto annuncia due movimenti si crede che ciò che è uno sia due, giacché in generale il principio afferma ciò che proviene da ciascuna sensazione, a meno che qualche altra più autorevole non la contraddica. In ogni caso dunque qualcosa appare, ma non in ogni caso ciò che appare è creduto, bensì quando la parte giudicatrice è impedita o non si muove del suo movimento proprio. (*Ins.* 461 a 30-7)

I casi esaminati servono ad Aristotele a stabilire che, mentre nella veglia l'apparenza sensibile (la sensazione di vedere o udire o la sensazione che un oggetto unico sia duplice) non determina un'illusione, poiché può essere smentita da un'opinione o da una percezione più autorevole, nel sonno, in assenza della percezione in atto e dell'opinione in grado di discriminare l'apparenza dall'oggetto e di dire che l'apparenza non è l'oggetto, l'apparenza sensibile determina inevitabilmente l'inganno:

Ciascuno di questi movimenti, come s'è detto, è un effetto residuo di ciò che è percepito in atto e sussiste anche quando ciò che è veramente percepito si è allontanato ed è vero dire che è tale quale

56. Sul rapporto tra credenza e apparenza si veda anche Gregoric 2022: 38.

Corisco, ma che non è Corisco. Quando invece aveva percezione, la parte principale e giudicatrice non diceva che è Corisco, ma grazie a questo fatto diceva che quello lì è il vero Corisco. Ciò che dice questo anche mentre percepisce, a meno che non sia completamente impedito dal sangue, è mosso dai movimenti negli organi di senso come se stesse percependo e qualcosa di rassomigliante sembra essere la cosa vera e così grande è la potenza del sonno da non farcene accorgere. Come dunque se qualcuno senza avvedersene si preme il dito sotto l'occhio non solo ciò che uno gli apparirà due, ma egli non riterrà che sia due, così anche negli stati di sonno, se uno ha percezione che dorme e che la condizione in cui ha percezione è una condizione di sonno, gli appare Corisco, ma qualcosa in lui gli dice che Corisco appare, però non è Corisco. Spesso, infatti, mentre si dorme, qualcosa dice nell'anima che quel che appare è sogno. Se invece non si accorge che sta dormendo, nulla si opporrà a questa apparenza. (*Ins.* 461b 21-462a 7)

Rispetto alla apparenza determinata dal residuo percettivo, in assenza di oggetto percepito, infatti, si possono dare due credenze. Si può ritenere che il *phantasma* sia tale e quale l'oggetto, ma che tale *phantasma* non sia l'oggetto. Si può però anche ritenere che il *phantasma* sia l'oggetto stesso. La prima opinione è vera. La seconda è falsa. Nella veglia, in cui intelletto e percezione funzionano pienamente, è possibile negare che l'apparenza sia l'oggetto stesso e quindi avere un'opinione vera riguardo all'apparenza. Nel sonno, a causa del fatto che gli organi di senso sono mossi dai residui percettivi, cioè che si forma il *phantasma*, e che, per lo più, la percezione e qualsiasi altra funzione superiore alla *phantasia* sono inattive, insorge l'errore. Aristotele, comunque, qui e in altri passi in cui riflette sul dormiveglia o sulle attività noetiche e mnemoniche compresenti ai sogni, contempla anche casi in cui, pur insorgendo il sonno e i sogni, le altre funzioni cognitive restano parzialmente attive. Ciò accade poiché, nel caso del sonno e della veglia, la presenza dell'uno non determina necessariamente la totale rimozione dell'altro:

Nel caso di sonno e veglia è possibile che, essendo presente uno dei due in senso assoluto, l'altro sia presente in un certo modo. (*Ins.* 462 a 26-27)

Alla luce dell'analisi svolta, si possono quindi ricavare alcune indicazioni generali sullo stato cognitivo che si accompagna al sonno. In primo luogo, il *phantasma* onirico, in quanto effetto di un moto percettivo residuo, è simile all'oggetto percepito. In secondo luogo, Aristotele riconosce alla *phantasia* e all'opinione una funzione giudicante distinta. La prima, non sapendo discriminare l'apparenza sensibile dall'oggetto, giudica che l'apparenza sia l'oggetto. La seconda, sapendo discriminare l'apparenza dall'oggetto, è in grado di giudicare che l'apparenza non è l'oggetto. La credenza onirica è falsa, infine, perché non corrisponde a un oggetto o a uno stato di cose esterno correttamente colto da una percezione in atto. Il sogno, perciò, per quanto verosimile, risulta fuorviante, nella misura in cui determina un inganno, l'illusione che il *phantasma* sia l'oggetto in assenza dell'oggetto stesso.

4. Conclusioni

Sebbene il sogno abbia uno statuto psicofisico e cognitivo assolutamente liminale, la trattazione dell'attività onirica è rilevante per l'autore per più ragioni. In primo luogo, come si è suggerito, stabilita la natura accidentale e ingannevole del sogno, Aristotele può procedere a esaminare la divinazione, da un lato, negando al sogno qualsiasi origine divina e funzione veridica rispetto agli eventi futuri, dall'altro, spiegando i casi in cui i sogni si rivelano effettivamente premonitori, sulla base di considerazioni fondate sulle nozioni di segno, causa e coincidenza⁵⁷.

In secondo luogo, sebbene il sogno sia l'esito collaterale della combinazione di processi psicofisici teleologicamente orientati, lo

57. Su questo rimando a Repici 2003: 40-45; Repici 2022: 144-158.

schema causale accidentale che ne è alla base risulta parassitario, ovvero derivato e secondario, rispetto allo schema causale per sé⁵⁸ rispettivamente alla base del sonno, della percezione e della digestione cui si accompagna. Inoltre, anche il sogno è un'afezione psicofisica, una forma materiata, l'atto della capacità percettiva *phantastike* dell'organo di senso centrale o dell'organo di senso specifico generato dalla percezione. L'afezione del sogno, perciò, non smentisce, ma presuppone e conferma l'impianto ilemorfico della concezione aristotelica della psicologia animale⁵⁹.

Lo studio della natura e della causa del sogno, in terzo luogo, rappresenta un importante approfondimento della dottrina psicologica, in quanto si rivela utile per discriminare un certo tipo di percezione, quella appunto propria della *phantasia*, dalla percezione sensoriale, nonché di dettagliare e arricchire la teoria della *phantasia*, esposta nelle sue linee generali nel *De anima*, attraverso una spiegazione più precisa della formazione e dell'essenza dei *phantasmata*.

Il sogno, infine, rappresenta il caso paradigmatico dell'attività percettiva in assenza di un corrispettivo oggettivo, a partire dal quale è possibile ricavare e indagare la natura e la causa dell'errore, un tratto che caratterizza la condizione umana e di cui, perciò, è necessario rendere conto⁶⁰.

Riferimenti bibliografici

Aronadio, F. – Di Iulio, E. – Masi, F.G., 2022, *La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli.

58. Sulla distinzione di causa per sé e causa per accidente mi permetto di rimandare a Masi 2024: 81-82.

59. Per un'esposizione di questa concezione si rimanda a Mingucci 2015.

60. Il presente contributo è stato elaborato nell'ambito del progetto PRIN 2022 *Kanon: Epicurus' Epistemology and its Roots*, codice del progetto, H53D23007130006. Si ringraziano gli editori del volume e i revisori per i loro preziosi suggerimenti. Giulia Mingucci, in particolare, mi ha sostenuta e accompagnata nel processo di elaborazione e scrittura del presente lavoro. A lei va il mio più sentito riconoscimento.

- Bubb, C., 2019, *The Physiology of Phantasmata in Aristotle: between Sensation and Digestion*, «Apeiron» 52 (3): 273-315.
- Caston, V., 1996, *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis» 41 (1): 20-55.
- Caston, V., 2021, *Aristotle and the Cartesian Theatre*, in Gregorić, P. – Fink, J.L. (eds.), *Encounters with Aristotelian Philosophy of Mind*, Routledge, New York: 169-220.
- Cavini, W., 2009, PHÁNTASMA: *L'immagine onirica come apparenza illusoria nel pensiero greco del sogno*, «Medicina nei secoli» 21 (2): 739-774.
- Corcilus, K., Gregoric, P., 2013, *Aristotle's Model of Animal Motion*, «Phronesis» 58 (1): 52-97.
- Feola, G., 2012, *Phántasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele*, Loffredo, Napoli.
- Feola, G., 2015, *Il moto fantastico-percettivo secondo Aristotele*, «Lexicon Philosophicum» 3: 23-38.
- Feola, G., 2018, *The Unity of Sense-Power in the De anima and Parva naturalia*, in Bydén, B. – Radovic, P., *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism, Supplementing the Science of the Soul*, Springer, Cham: 51-63.
- Freeland, C., 2021, *The Science of Perception in Aristotle*, in Connell, S.M., *The Cambridge companion to Aristotle's Biology*, Cambridge University Press, Cambridge: 159-175.
- Gregoric, P., 2007, *Aristotle on the Common Sense*, Clarendon Press, Oxford.
- Gregoric, P., 2022, *Aristotle and Michael of Ephesus on the Deceptive Character of Dreams*, in Thomsen Thörnqvist, C. – Toivanen, J. (eds.), *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume 2: Dreaming*, Brill, Leiden: 28-60.
- Masi, F., 2016, *La definizione aristotelica di movimento e la critica ai predecessori*. Aristot., *Phys.* III 2, 201b16-202a3, «Lexicon Philosophicum» 4: 65-94.
- Masi, F., 2024, *The distinction between Chance and Fortune. Arist. Phys. II. 6*, «Rhizomata» 12 (1): 79-103.
- Menn, S., 2002, *Aristotle's Definition of Soul and the Programme of the De anima*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 22: 83-139.
- Mingucci, G., 2015, *La fisiologia del pensiero in Aristotele*, il Mulino, Bologna.
- Mingucci, G., 2022, *Impronte nell'anima. La formazione dei phantasmata nella fisiologia aristotelica*, in Aronadio, F. – Di Iulio, E. – Masi, F.G., 2022,

La natura corporea delle immagini. Da Empedocle a Lucrezio, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli: 139-164.

Mingucci, G., 2024, *Introduzione alla biologia di Aristotele*, Clueb, Bologna.

Morel, P.-M., 2011, *Perception et divination chez Aristote. Images oniriques et moteurs éloignés*, «Antiquorum philosophia» (5): 31-49.

Movia, G., 1991² (a cura di), *Aristotele. L'anima. Traduzione, introduzione e commento*, Loffredo, Napoli.

Repici, L. (a cura di), 2003, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, Letteratura Universale Marsilio, Venezia.

Repici, L., 2022, *Predire il futuro. I filosofi antichi e la divinazione*, Edizioni della Normale, Pisa.

Sassi, M.M., 2014, *Percezione e conoscenza nei Parva Naturalia*, «Studia Greco-Arabica» 4: 265-274.

Zucca, D., 2015, *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella psicologia aristotelica*, Morcelliana, Brescia.

Indice degli autori antichi

- Alessandro di Afrodisia, 8, 137n, 220, 225n, 228, 231-232, 233 e n, 234, 261-263, 264 e n, 265 e n, 266, 267, 268 e n, 269 e n, 270-276, 277 e n, 278, 279
- Anassagora, 70n
- Democrito, 70n, 87, 146n
- Eraclide Pontico, 138n
- Eraclito, 126n
- Metrodoro, 70n
- Michele di Efeso, 226-228, 234
- Platone, 8, 70n, 87, 124 e n, 125 e n, 126, 133 e n, 134, 138 e n, 139, 140, 143n, 144n, 146n, 148, 153, 155, 156, 199-202, 203 e n, 204, 205, 206n, 207, 224n
- Plotino, 228, 229, 230 e n
- Plutarco di Cheronea, 129n
- Protagora, 124n, 126n, 127n, 129 e n, 134, 141n, 149n, 200-203, 205
- Senocrate, 137n, 138n
- Simplicio, 75n, 265, 266, 268n, 271 e n, 274, 276n, 277 e n, 278n
- Socrate, 125, 127 e n, 129 e n, 130-132, 140, 141, 142, 144 e n, 145, 146 e n, 147n, 149n, 154, 199, 201, 204, 207, 247
- Sofisti, 199-200, 202, 204, 216
- Speusippo, 137n, 138n
- Temistio, 75n
- Tommaso d'Aquino, 224

Indice degli autori moderni

- Accattino, P., 261, 262, 271, 272, 278, 279
Ackrill, J.L., 11, 13 e n, 24, 25n, 26, 33
Annas, J., 213
Anscombe, G.E.M., 213
Armstrong, D.M., 154n
- Bonelli, M., 8
Broadie, S., 210, 211, 212
Burnyeat, M., 128n
- Cagnoli Fieconi, E., 188n
Carter, J.W., 137n
Caston, V., 271n, 278
Connell, S., 12n, 52
- Delle Donne, C., 12n
- Fazzo, S., 38n, 227 e n, 228n
Feola, G., 7, 8, 167n, 219n, 241n
Foot, Ph., 213, 214
Frede, M., 220n, 221, 225, 228n
- Gelber, J., 12 n
Gili, L., 7, 8, 235 e n, 236, 241n, 243n
Golitsis, P., 227
Gregoric, P., 156n, 180n
- Hamelin, O., 58n
Helle, R., 268n, 269n, 270n
- Hicks, R.D., 27n, 75n, 161n, 165, 167n, 181n
- Ierodiakonou, K., 71, 72
- Jaulin, A., 228n
Johansen, T.K., 70n, 72n, 149n, 156n, 163n
- Kal, V., 54n
Kant, I., 124n
Kobec, A., 219n, 228 e n, 229 e n, 230
- Labarrière, J.-L., 53, 54
Lorenz, H., 174n, 177n
Louis, P., 38
- Marmodoro, A., 156n
McDowell, M., 214
Medda, R., 180n
Menn, S., 46n, 90n, 137n, 254n
Mingucci, G., 7, 8, 66n, 109n, 119n
Modrak, D., 8, 174n
Morel, P.-M., 214
Movia, G., 75n, 135, 147n, 161n, 162, 165n, 181n
- Natali, C., 7, 9, 183n, 190, 261, 262, 264, 267, 271 e n, 272, 274, 276, 278

Nuyens, F., 56n

Owen, G.E.L., 125n

Papandreu, M., 264n

Patzig, G., 220n, 221, 224, 225, 228n

Pearson, G., 174n, 177n

Pitcher, G., 154n

Polansky, R., 74, 75, 161n

Repici, L., 86n, 87

Richardson, H.S., 181n

Ross, W.D., 15n, 39n, 58n, 112n, 225n,
242n

Ryle, G., 134 e n

Sassi, M.M., 7, 8, 11n, 219n, 241n

Seminara, S.G., 7, 8, 219n, 220n, 221

Trabattoni, F., 125n

Valle, M., 217n

Vegetti, M., 80 e n, 81

Witt, Ch., 137n

Zilioli, U., 129n

Zucca, D., 7, 8, 219n, 241n

Indice dei luoghi*

Alessandro d'Afrodisia

De Anima

5-18-6.6: 231

6.30-7.2: 268

23.18-24: 137

24.16-17: 268

54.5: 69

De Fato

167.2-12: 264

168.3-18: 265

In Metaphysica

349.4-6: 263

349.6-16: 264, 268

349.7: 266

349.10: 263, 268

349.11: 268

Ps-Alessandro d'Afrodisia

In Metaphysica

436.27-33: 226

463.24-26: 242

Anassagora

59 A 90 DK: 70

Aristotele

Analytica Posteriora

I 2, 72a 25-30: 211

I 33, 89b 9: 205

II 19, 99b 36-37: 55

II 19, 100a 3: 55

II 19, 100a 5: 55

II 19, 100a 12-13: 54-55

Analytica Priora

I 3, 25b 14-15: 23

Categoriae

I, 1a 1-6: 27

8, 8b 27: 51

8, 8b 29-30: 51

De Anima

I 1, 402a 1-10: 12

I 1, 402a 7-8: 12

I 1, 402a 8: 12

I 1, 402a 9-10: 15, 20

I 1, 402b 11: 163

I 1, 402b 16-403a 2: 12

I 1, 402b 21: 12

I 1, 403a 3-8: 14

I 1, 403a 3-26: 136

* L'indice riporta la pagina in cui è contenuto il riferimento senza distinguere tra corpo del testo e note.

- I 1, 403a 6-7: 15, 186
 I 1, 403a 6-403a 25: 162
 I 1, 403a 8: 32
 I 1, 403a 10-16: 15
 I 1, 403a 16-19: 14
 I 1, 403a 16-b 18: 186
 I 1, 403a 18: 15
 I 1, 403a 18-24: 187
 I 1, 403a 19-24: 15
 I 1, 403a 20-30: 186
 I 1, 403a 24-25: 14-15
 I 1, 403a 25: 15, 32, 186
 I 1, 403a 25-b 2: 15
 I 1, 403a 26: 18
 I 1, 403a 26-28: 186
 I 1, 403a 30-b 1: 15
 I 1, 403b 1-2: 15
 I 1, 403b II: 18
 I 2, 403b 24-27: 136
 I 2, 404b 13: 138
 I 3, 405b 31-406b 15: 136
 I 3, 406a 4-10: 136
 I 3, 406a 5-7: 40
 I 3, 406a 7-8: 40
 I 3, 406a II: 40
 I 3, 406a 12-14: 40, 136
 I 3, 406b I: 40
 I 3, 406b 5: 40-41
 I 3, 406b 6: 40
 I 3, 406b 10-II: 40-41
 I 3, 406b 26-407b II: 136
 I 4, 408a 3-4: 15
 I 4, 408a 14-15: 22
 I 4, 408a 30-32: 39
 I 4, 408a 30-33: 136
 I 4, 408a 30-34: 41
 I 4, 408a 34-b 17: 135
 I 4, 408b 1-15: 20
 I 4, 408b 5-18: 41
 I 4, 408b 12-13: 138
 I 4, 408b 14: 136
 I 4, 408b 25-27: 20
 I 4, 408b 30-31: 42
 I 5, 409b 15-16: 15
 I 5, 411a 27-30: 164
 I 5, 411b 2: 20
 I 5, 411b 14: 165
 II 1, 412a 4-5: 16
 II 1, 412a 6-9: 25, 225, 231
 II 1, 412a 9-10: 27
 II 1, 412a 12-13: 19
 II 1, 412a 13: 19, 25
 II 1, 412a 13-15: 19, 27
 II 1, 412a 14-15: 19, 26
 II 1, 412a 15: 25
 II 1, 412a 15-23: 17
 II 1, 412a 16: 17
 II 1, 412a 16-17: 17
 II 1, 412a 17: 25
 II 1, 412a 18-19: 17, 19
 II 1, 412a 20: II, 17-19, 25
 II 1, 412a 20-21: 13, 17, 26-27, 32, 38
 II 1, 412a 21-23: 20, 26
 II 1, 412a 22-28: 46
 II 1, 412a 27: 20, 26
 II 1, 412a 27-28: 17, 26-27, 32, 46
 II 1, 412a 27-b I: 17, 26
 II 1, 412a 28: 25
 II 1, 412b 4-6: 17
 II 1, 412b 5: 20, 26
 II 1, 412b II: 17
 II 1, 412b II-17: 19
 II 1, 412b 15: 27
 II 1, 412b 16: 17
 II 1, 412b 16-17: 18
 II 1, 412b 18: 46
 II 1, 412b 18-20: 92
 II 1, 412b 20-22: 27
 II 1, 412b 23-24: 46
 II 1, 412b 25-27: 27
 II 1, 412b 25-26: 32
 II 1, 412b 26: 25, 27
 II 1, 412b 27: 27
 II 1, 413a 4: 46

- II 2, 413a 22-25: 19
 II 2, 413b 1-2: 19, 26
 II 2, 413b 11-12: 46, 51
 II 2, 413b 22-24: 165
 II 2, 414a 4-14: 20
 II 2, 414a 9: 15
 II 2, 414a 12: 140
 II 2, 414a 14-16: 225, 231
 II 2, 414b 2: 165
 II 2, 414b 7-13: 79
 II 2, 414b 11-13: 79
 II 3, 413b 12-14: 163
 II 3, 414a 31-b 4: 163, 165
 II 3, 414b 3-7: 166
 II 3, 414b 4: 167
 II 3, 414b 6-14: 166
 II 4, 415a 27-b2: 171
 II 4, 415b 8: 20
 II 4, 415b 11: 20
 II 4, 415b 24-26: 66
 II 4, 416a 10-12: 45
 II 4, 416a 15-18: 31
 II 4, 416a 34-b 8: 67
 II 4, 416b 9: 25
 II 4, 416b 22: 20
 II 4, 416b 25-32: 76
 II 5, 416b 32-35: 66
 II 5, 416b 33-35: 90
 II 5, 417a 21-29: 31
 II 5, 417a 21-b 2: 26
 II 5, 417b 7-9: 138
 II 5, 417b 23-24: 31
 II 6, 418a 12-16: 147
 II 6, 418a 17-19: 140
 II 6, 418a 21-25: 145
 II 6, 418a 21-26: 125
 II 7, 419a 11-13: 69
 II 7, 419a 11-b 3: 66
 II 8, 420b 27-33: 54
 II 10, 422a 8: 72
 II 10, 422a 8-17: 68
 II 10, 422a 10: 70
 II 10, 422a 11: 73
 II 10, 422a 17-20: 73
 II 10, 422a 25-b 9: 75
 II 10, 422a 34-b 2: 72
 II 10, 422a 35-b 9: 74
 II 10, 422b 14-15: 71
 II 11, 423a 15-21: 78-79
 II 11, 423b 1-7: 66
 II 11, 423b 1-26: 78
 II 11, 423b 2: 78
 II 11, 423b 4-6: 78
 II 11, 423b 14-17: 78
 II 11, 423b 17-26: 79
 II 11, 423b 22-23: 78
 II 12, 424a 18-21: 146
 II 12, 424b 16-21: 66
 III 1, 425a 15-17: 140
 III 1, 425a 17: 141
 III 1, 425a 17-21: 141
 III 1, 425a 18: 141
 III 1, 425a 21: 147
 III 1, 425a 24: 147
 III 1, 425a 24-b 4: 125
 III 1, 425a 25-27: 145
 III 1, 425a 27: 142-143
 III 1, 425a 27-29: 148
 III 1, 425a 30-31: 148
 III 1, 425b 3-4: 147
 III 2, 425b 11-22: 168
 III 2, 425b 12-17: 149
 III 2, 425b 18-20: 150
 III 2, 425b 20-23: 151
 III 2, 425b 22-24: 66
 III 2, 425b 24-25: 152
 III 2, 426b 17-23: 144
 III 2, 426b 18-19: 170
 III 2, 427a 10-14: 170
 III 3, 427a 17-19: 136
 III 3, 427b 15-428a 1: 153
 III 3, 428a 1-10: 154
 III 3, 428a 3-4: 172
 III 3, 428a 6-18: 153

III 3, 428a 18-24: 153
 III 3, 428a 25-28: 153
 III 3, 428b 1-10: 115
 III 3, 428b 10-17: 172
 III 3, 428b 10-429a 9: 49
 III 3, 428b 11-429a 19: 152
 III 3, 428b 19: 147
 III 3, 428b 26-29: 177
 III 3, 429a 1-2: 172
 III 3, 429a 2-3: 154
 III 3, 429a 4-9: 173
 III 4, 429a 10-11: 138
 III 4, 429a 15-b 6: 66
 III 4, 429a 18-27: 32
 III 4, 429a 23-24: 138
 III 4, 429b 5-9: 31
 III 4, 429b 14: 16
 III 4, 430a 1-3: 146
 III 7, 431a 8-14: 169
 III 7, 431a 17-20: 170
 III 7, 431a 17-21: 142
 III 7, 431b 5: 143
 III 8, 432a 3-15: 155
 III 8, 432a 5-15: 136
 III 9, 432a 22-25: 163
 III 9, 432b 3-7: 178
 III 9, 432b 12: 20
 III 9, 432b 13-17: 176
 III 10, 433a 9-10: 175
 III 10, 433a 15-20: 178
 III 10, 433a 18-21: 175
 III 10, 433a 21: 181
 III 10, 433a 21-22: 179
 III 10, 433a 26-30: 181
 III 10, 433b 2-4: 163
 III 10, 433b 5-20: 179
 III 10 433b 12: 176
 III 10 433b 27-29: 177
 III 10, 433b 28-29: 182

De Caelo

II 12, 292a 21: 25

De Divinatione per Somnum

2, 464a 32-b5: 53

De Generatione Animalium

I 1, 715a 9-11: 23
 I 1, 715a 10: 21
 I 18, 722b 22: 25
 I 18, 725b 16-19: 23
 I 19, 726b 5-7: 21
 I 19, 727b 11-18: 22
 I 19, 727b 12-33: 22
 I 19, 726b 22-24: 27
 I 19, 727b 29-30: 23
 I 20, 728b 32: 25
 I 20, 729a 9-14: 22
 I 20, 729a 16-19: 22
 I 20, 729a 24-33: 22
 I 21, 729a 34-b 21: 22
 I 21, 729b 31: 28
 II 1, 732a 12: 25
 II 1, 732a 25-29: 28
 II 1, 733b 3: 31
 II 1, 734a 14-15: 31
 II 1, 734b 10: 271
 II 1, 734b 24-27: 27
 II 1, 734b 24-735a 9: 27
 II 1, 735a 5-9: 26
 II 1, 735a 6-7: 31
 II 1, 735a 7-9: 27
 II 1, 735a 21: 23
 II 3, 736a 27-29: 28
 II 3, 736b 8-15: 28
 II 3, 736b 9: 28
 II 3, 736b 10-11: 29
 II 3, 736b 12-14: 31
 II 3, 736b 14-15: 30
 II 3, 736b 22-24: 31
 II 3, 736b 27-28: 31
 II 3, 737a 12-14: 28
 II 3, 737a 27-34: 22
 II 4, 737b 8-10: 28
 II 4, 737b 15-18: 28

II 4, 738b 12: 28
 II 4, 738b 25-27: 22
 II 4, 739a 6-13: 22
 II 4, 739b 26-27: 47
 II 4, 739b 34-35: 47
 II 4, 739b 35: 58-59
 II 4, 739b 35-38: 48
 II 4, 740a 3-9: 29
 II 4, 740a 6: 29
 II 4, 740a 8-9: 47-48, 58
 II 4, 740b 24-25: 22
 II 4, 740b 34-35: 28
 II 5, 741b 9: 271
 II 6, 742a 10-14: 31
 II 6, 743a 3-5: 21
 II 6, 743a 5: 21
 II 6, 743a 10-11: 21
 II 6, 743a 11-20: 21
 II 6, 743a 20-26: 22
 II 6, 743a 21: 22
 II 6, 743a 21-23: 21, 23, 32
 II 6, 743a 22: 22
 II 6, 743a 26-29: 22
 II 6, 743a 26-34: 21
 II 6, 743a 30: 22
 II 6, 743a 31-32: 23
 II 6, 743a 32-34: 23
 II 6, 743a 34: 22
 II 6, 744a 25-26: 28
 II 6, 744b 35-36: 31
 II 6, 745a 4-9: 31
 III 1, 751a 34-b 1: 21
 III 11, 762a 32: 25
 IV 1, 766a 12: 21
 IV 1, 765b 35-766a 10: 31
 IV 2, 767a 17-18: 22
 IV 3, 767b 15-769a 6: 23
 IV 3, 769b 8-4: 23
 IV 4, 771b 33-772a 4: 31
 IV 4, 772a 10-17: 22
 IV 4, 772b 19: 44
 IV 4, 773a 32: 23

IV 6, 775a 4-22: 29
 IV 8, 777a 5-7: 28
 IV 8, 777a 21-27: 28
 IV 10, 778a 10-12: 28

De Generatione et Corruptione

I 5, 321b 19-21: 21
 I 5, 321b 22-32: 21
 I 10, 327b 31-328a 18: 22
 I 10, 328a 8: 22
 I 10, 328a 12: 22
 II 3, 330b 2: 23
 II 6, 333b 7: 23

De Incessu Animalium

8, 708a 9-20: 31

De Insomniis

1, 458a 33-b 3: 99
 1, 458b 7-9: 100
 1, 458b 10-15: 101, 114
 1, 458b 15-25: 101
 1, 459a 1-8: 115
 1, 459a 8-22: 102
 1, 459a 15-18: 174
 2, 459a 23-24: 103
 2, 459a 25-b 3: 104
 2, 459b 7-23: 105
 2, 460b 16-25: 115
 3, 460b 28-461a 8: 106
 3, 460b 29: 53
 3, 461a 8-25: 107
 3, 461a 18: 53
 3, 461a 25-b 7: 108
 3, 461 a 30-37: 116
 3, 461a 31-b 11: 113
 3, 461b 7-10: 114
 3, 461b 7-23: 110
 3, 461b 21-462a 7: 117
 3, 462a 8-16: 111
 3, 462a 26-27: 118
 3, 462a 29-31: 111

De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione

3, 469a 4-27: 78
 3, 469a 7: 170
 4, 469b 9-17: 76
 4, 469b 15-18: 170

De Longitudine et Brevitate Vitae

5, 466a 18-19: 43
 5, 466b 22: 44

De Memoria et Reminiscentia

1, 450a 10: 142
 1, 450a 30: 49
 1, 450a 31-33: 146
 1, 451a 16: 49

De Motu Animalium

6, 700b 17-23: 175
 6, 700b 19-20: 53
 6, 701a 4-5: 175
 7, 701a 29-34: 176
 7, 701a 34-36: 176
 7, 701b 2: 271
 8, 702a 18-20: 177, 180, 185

De Partibus Animalium

I 1, 640a 25: 23
 I 1, 640b 26: 16
 I 1, 640b 34-641a 3: 27
 I 1, 640b 34-641a 34: 27
 I 1, 641a 18-21: 27
 I 1, 642a 17-24: 22
 I 3, 643a 24: 16
 II 1, 646a 12-24: 23
 II 1, 646a 14-15: 23
 II 1, 646a 20-22: 21
 II 1, 646a 33: 23
 II 1, 647a 34-35: 21
 II 2, 648a 2-II: 187
 II 3, 650a 2-6: 76
 II 4, 650b 33: 187

II 4, 651a 13-14: 21
 II 10, 656a 27-b 24: 78
 II 10, 656a 28: 170
 II 10, 656b 34: 78
 II 16-17, 660a 5-b 1: 54
 II 17, 660a 14-661a 9: 81
 II 17, 660a 35-36: 54
 II 17, 660b 1: 54
 III 2, 663b 27-29: 23
 III 3, 665a 12: 170
 III 4, 666a 10-12: 142
 III 5, 668a 5: 21
 III 7, 670a 24-27: 76
 IV 6, 683a 18-19: 31
 IV 9, 685b 12: 31
 IV 10, 686b 25-27: 187

De Sensu et Sensibilibus

1, 436a 3: 25
 1, 436a 7-10: 163
 1, 436a 12: 25
 1, 436b 6-7: 90
 3, 439b 19-440b 23: 22
 4, 441a 3-4: 70
 4, 441a 20-29: 70
 4, 441a 20-442b 25: 70
 4, 441a 23-25: 70
 4, 441b 1-4: 71
 4, 441b 15-19: 72
 4, 441b 19-22: 71, 73
 4, 442a 23-27: 76
 4, 442b 4-12: 76
 4, 442b 12-20: 73
 7, 449a 5-10: 142

De Somno et Vigilia

1, 453b II-24: 86
 1, 453b 24-a II: 89
 1, 454a 9-10: 39, 49, 56, 58
 1, 454a 14: 25
 1, 454a 21-b 14: 95
 1, 454b 26-27: 91

2, 455a 11-26: 92
 2, 455a 13-20: 142
 2, 455a 15-20: 151
 2, 455b 3-8: 89
 2, 455b 34-456a 6: 93
 2, 456a 5: 170
 2, 456a 20-25: 94
 3, 456b 2-6: 76
 3, 457b 20-26: 96
 3, 457b 29-458a 10: 97
 3, 458a 10-25: 98
 3, 458a 25-32: 98

Ethica Eudemia

I 5, 1216a 6: 25

Ethica Nicomachea

I 1, 1094b 11: 205, 217
 I 1, 1094b 27-1095a 6: 207
 I 2, 1095b 1-7: 208
 I 6, 1098a 7-8: 183
 I 10, 1099b 16-23: 212
 I 13, 1102b 14: 183
 I 13, 1102b 30-31: 183
 I 13, 1103a 3-10: 183
 II 1, 1103b 19-23: 184
 II 2, 1103b 26-31: 204
 II 3, 1105a 33: 212
 II 4, 1106a 2-5: 184
 II 5, 1106a 25-27: 185
 II 5, 1106b 19-21: 185
 II 5, 1106b 25: 184
 II 6, 1106b 36-1107a 3: 189
 II 9, 1109a 20-23: 185
 II 9, 1109b 18-20: 188
 III 6, 1113a 15-33: 191
 III 13, 1118a 32-33: 80
 VI 1, 1138b 16-34: 190
 VI 2, 1139b 12-13: 190
 VI 2, 1139a 20-30: 190
 VI 2, 1139a 23-24: 193
 VI 2, 1139a 30-33: 191

VI 2, 1139a 34-1139b 5: 191
 VI 5, 1140b 4-6: 192
 VI 5, 1140b 20: 192
 VI 13, 1144a 7-8: 191
 VI 13, 1144b 8-14: 192
 VI 13, 1145a 3-5: 191
 VII 5, 1149a 518: 187
 X 10, 1179a 33-b 10: 206, 212
 X 10, 1180a 14-b 7: 204
 X 10, 1180a 21-24: 217
 X 10, 1180a 32-b 29: 215
 X 10, 1181b 15-16: 205, 217

Historia Animalium

II 9, 492b 27-32: 80
 III 2, 511b 1-10: 21
 IV 7, 531b 30: 25
 IV 9, 536a 32-b5: 54
 IV 9, 536b 9-19: 54
 IV 9, 536b 11-12: 54
 V 32, 557b 12: 25
 VII 3, 583b 3-5: 29-30
 VII 3, 583b 9-14: 30
 VII 3, 583b 10: 30, 33
 VII 3, 583b 10-11: 28
 VIII 1, 588a 19: 53
 VIII 1, 588a 24: 53
 VIII 1, 588a 25-b 3: 37, 39, 51, 53, 55,
 57-59
 VIII 1, 588a 26: 53
 VIII 1, 588a 30: 53
 VIII 1, 588a 33: 58
 VIII 1, 588b 1: 38, 40, 47-48, 59
 VIII 1, 588b 8: 25

Metaphysica

I 1, 980a 1: 171
 I 1, 981a 12-24: 216
 I 1, 981b 25: 205
 IV 5, 1009b 12: 134
 V 2, 1013a 24-28: 262, 265
 V 4, 1014b 16-17: 58-59

V 6, 1015b 36: 141
 V 6, 1016a 22: 75
 V 6, 1016b 10: 141
 V 6, 1016b 18-20: 141
 V 7, 1017a 23: 235
 V 8, 1017b 10-14: 233-234
 V 23, 1023a 8: 19
 V 23, 1023a 11-13: 19
 V 24, 1023a 26-28: 27
 V 24, 1023a 35-b 2: 245
 V 25, 1023b 12-25: 233-234
 V 30, 1025a 24-25: 248
 VI 2, 1027a 13-15: 248
 VII 2, 1028b 18-24: 224
 VII 3, 1029a 1-7: 221
 VII 3, 1029a 2: 223
 VII 3, 1029a 5-6: 238
 VII 3, 1029a 5-7: 230, 241-242, 252-
 253, 255, 257
 VII 3, 1029a 6: 219, 227, 234
 VII 3, 1029a 7: 238
 VII 3, 1029a 7-30: 253
 VII 3, 1029a 29: 225
 VII 3, 1029a 29-30: 230
 VII 3, 1029a 30-31: 230
 VII 3, 1029a 30-33: 296, 255
 VII 3, 1029a 31: 225
 VII 3, 1029b 1-7: 209
 VII 4, 1030a 6-7: 244
 VII 5, 1030b 18: 16
 VII 7, 1032a 17: 27
 VII 7, 1032a 25: 23
 VII 7, 1033a 5-6: 27
 VII 8, 1033b 24: 16
 VII 8, 1033b 32: 23
 VII 8, 1034a 5-8: 247
 VII 8, 1034a 6: 21
 VII 9, 1034a 18: 23
 VII 9, 1034a 35-b 8: 23
 VII 10, 1034b 20-24: 244
 VII 10, 1034b 24-32: 244
 VII 10, 1035a 1-9: 244

VII 10, 1035a 9-b 3: 245
 VII 10, 1035b 3-25: 246
 VII 10, 1035b 11: 27
 VII 10, 1035b 24: 27
 VII 10, 1035b 31-1036a 9: 246
 VII 11, 1036a 26-28: 247
 VII 11, 1036b 23: 16
 VII 11, 1036b 24: 16
 VII 11, 1036b 30-32: 27
 VII 11, 1037a 26-29: 247
 VII 13, 1038b 23-27: 232
 VII 15, 1039b 20-1040a 7: 248
 VII 17, 1041b 2: 228
 VII 17, 1041b 11-33: 249
 VIII 1, 1042a 5-7: 256
 VIII 1, 1042a 26-31: 250
 IX 7, 1049a 27-36: 251
 IX 8, 1049b 25-26: 23
 X 9, 1058b 7-8: 21
 XII 2, 1069b 34: 15
 XII 3, 1070a 8: 23
 XII 3, 1070a 27-28: 23
 XII 4, 1070b 31: 23
 XII 4, 1070b 34: 23
 XII 7, 1072a 21-25: 180
 XII 7, 1072a 26: 171
 XIV 5, 1092a 16: 23
 XIV 5, 1092b 24: 15

Meteorologica

II 2, 355b 5-11: 76
 IV 7, 383b 18-20: 70
 IV 12, 389b 26-28: 21
 IV 12, 390a 10-13: 27

Physica

I, 9 192a 17-24: 171
 I 9, 192a 27-29: 39
 I 9, 192a 31-32: 27
 II 1, 192b 8-15: 44
 II 1, 192b 8-23: 18
 II 1, 192b 10-11: 20, 32

II 1, 192b 13-14: 20
 II 1, 192b 18-19: 18, 32
 II 1, 192b 19-20: 18, 20, 32
 II 1, 192b 21-24: 44
 II 1, 193b 8: 23
 II 1, 193b 12: 23
 II 1, 193b 12-18: 58-59
 II 2, 194a 33-35: 138
 II 2, 194b 13: 23
 II 3, 194b 26-27: 262, 265, 278
 II 3, 195a 7: 138
 II 7, 198a 21-27: 269
 II 7, 198a 26-27: 23
 III 2, 202a II: 23
 IV 1, 209a 21-22: 15
 IV 4, 211a 17-22: 136
 VII 2, 244b II-12: 90
 VII 3, 247a 6-19: 90
 VIII 5, 256b 14-24: 180

Politica

I 2, 1253a 19-25: 27
 I 5, 1254a 32: 25
 II 2, 1261a 31: 205
 II 4, 1262a 28-29: 29
 VII 4, 1326a 5-b 25: 29
 VII 15, 1334b 22-25: 31
 VII 16, 1335b 22-25: 30

Rhetorica

II 13, 1389b 31-33: 187

Topica

IV 2, 122b 26-31: 22

Aristotele [?]

De regno

Fr. 2 Ross: 205

Democrito

68 A 99a DK: 70
 68 A 135 DK: 146

Filopono

In De Anima

54.14-15: 15
 217.9-15: 26

Metrodoro

DK 70 A 19: 70

Omero

Ilias

II, 362: 200
 IV, 293: 200

Platone

Clitophon

410c 3: 224

Leges

I 644d-645a: 202
 VII 807b-e: 203
 X 908d-910b: 203

Meno

80a: 208
 99e: 200

Phaedo

112a 6-7: 70

Phaedrus

245c-e: 137

Protagoras

318e-319a: 200
 325c-326d: 201

Respublica

V, 464d-465c: 203
 V, 473c-d: 201
 VII, 515c-d: 224
 IX, 585b: 224
 IX, 585d-e: 224

Sophista

246a-247e: 140
 263e 3-5: 134
 264b 2: 143, 153

Theaetetus

152a-157c: 141
 153e: 124
 156a-157c: 124
 156a 7: 124
 159d: 124
 161d 2: 143, 153
 163b-165e: 127
 170a-172c: 127
 178b-179c: 127
 181c: 124
 181c-183c: 127
 183c 6-9: 90
 184a 9: 130
 184b-187a: 125
 184c 5-9: 127
 184d 1-5: 127
 184d 3: 132
 184e 2-3: 130
 184e 6: 130
 185a 1-2: 130
 185a 1-3: 130
 185a 4-6: 130
 185a 8-9: 131
 185b 2: 141
 185b 3-4: 131
 185c 3: 131
 185e 1-2: 131
 185e 1-4: 132
 185e 2: 131
 185e 7-8: 132
 186a 9: 139
 186b 7-9: 133
 186b 10-11: 130
 186c: 144
 186c-187a: 153
 186c 1-5: 139

186c 7-d 5: 134
 186d-e: 133
 186d 3: 130
 187a-b: 134
 189e 1-190a 7: 124
 189e 7-8: 134
 191b 1-6: 147
 191c 8-195b 8: 125
 191d: 146
 192b 1: 152
 193a: 147
 193c 4: 125, 146
 195c 8-d 2: 146
 197a 7: 124
 197a 7-b 4: 124
 201d 1: 125

Timaeus

28a 2: 154
 28c 1: 154
 51c 2: 133
 52a 7: 154
 69d-71a: 138

Plotino*Enneades*

VI 1 [42], 2.4-8: 229
 VI 1 [42], 2.8-12: 229-230

Plutarco*Adversus Colotem*

1120 CD: 129

Scholia vetera in Platonem*Theaetetus*

191b 1: 152

Simplicio*In De Anima*

90.36-91.4: 26
 155.33: 75

In Physica

- 310.18-312.1: 265
310.20-25: 266
310.23: 266
310.25: 266, 268
310.25-311.1: 266-267
310.31: 269
311.2-10: 272
311.12-18: 274
311.29-312.2: 276
312.1-2: 266
312.2-3: 277
312.7-8: 277

Temistio

In De Anima

- 7.25: 15
42.2-20: 26
70.37: 75

Orationes

- 7.107c-d: 205

Teofrasto

De Sensibus

- 50.1-51-3: 146

Tommaso d'Aquino

In De Anima

- § 22: 16
§ 230: 26

In Metaphysica

- lib. 7 l. 2 n. 9-10: 225

Autrici e autori

Maddalena Bonelli è professoressa associata di storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Bergamo. Ha pubblicato tre libri e numerosi articoli sull'ontologia e la causalità in Platone, Aristotele e Alessandro di Afrodisia e sulle donne filosofe antiche.

Giuseppe Feola è ricercatore presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara. Si occupa di storia della gnoseologia e della psicologia antiche, con particolare attenzione per Aristotele e per i suoi riusi moderni e contemporanei. Tra le sue pubblicazioni, il volume *Phàntasma e Phantasia. Illusione e apparenza sensibile nel De anima di Aristotele* (Napoli 2012).

Luca Gili (PhD KU Leuven, 2016), già professore associato di filosofia antica all'Université du Québec à Montréal (2016-2022), è attualmente ricercatore presso l'Università di Chieti-Pescara e l'Università di Vilnius. Si è occupato di logica antica e di storia dell'aristotelismo, pubblicando di recente i libri *Aquinas on Change and Time* (Baden-Baden 2024) e *ἔτερόν τι τῶν κεμένων. The reception of Aristotle's logic in Late Antiquity* (Lanciano 2024). Sono in stampa presso Carabba una sua traduzione della logica categorica di Alessandro di Afrodisia e un volumetto su *La completezza della logica* di Aristotele.

Francesca Masi è professoressa associata di storia della filosofia antica all'Università Ca' Foscari Venezia. I suoi interessi vertono

sull'ontologia, la fisica, la psicologia e l'etica. Ha pubblicato volumi e saggi su Aristotele, Epicuro e l'Epicureismo.

Eleonora Mercati, laureatasi presso l'Università di Pisa, è attualmente dottoranda in filosofia antica alla Humboldt-Universität di Berlino. La sua ricerca verte sulla teoria aristotelica dell'azione, mirando a evidenziare il ruolo dell'*orexis* negli scritti biologici, psicologici ed etici.

Giulia Mingucci (Università Ca' Foscari Venezia) svolge ricerca nell'ambito della storia della filosofia antica, con un focus particolare sulla psicologia e biologia aristoteliche. Ha pubblicato le monografie *La fisiologia del pensiero in Aristotele* (Bologna 2015) e *Introduzione alla biologia di Aristotele* (Bologna 2024).

Carlo Natali è professore onorario nell'Università di Venezia. Ha pubblicato, tra l'altro, i seguenti volumi: *La saggezza di Aristotele* (Napoli 1989); *L'action efficace* (Louvain-la-Neuve 2004); *Aristotle. His Life and School* (Princeton 2013); *Aristotele* (Roma 2014); *Il metodo e il trattato. Saggio sull'Etica Nicomachea* (Roma 2017). Ha tradotto e commentato l'*Economico* di Senofonte (Venezia 1988, Roma 2003²), il *De fato* di Alessandro d'Afrodisia (Sankt Augustin 2009²), e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele (Roma-Bari 1999).

Maria Michela Sassi, professoressa ordinaria di storia della filosofia antica presso l'Università di Pisa, si è per lo più occupata della filosofia greca arcaica e classica, con preferenza per temi di cosmologia, etica, e psicologia morale e cognitiva. Fra le sue monografie: *Gli inizi della filosofia: in Grecia* (nuova edizione Torino 2020) e *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino* (Torino 2015).

Simone Giuseppe Seminara, autore di articoli sull'ontologia di Aristotele e del volume *Materia senza Materialismo. Sul libro H della Metafisica di Aristotele* (Napoli 2022), è ricercatore indipendente e docente di filosofia e storia al Liceo "Principe Umberto" e al Liceo "M. Cutelli e C. Salanito" di Catania.

Diego Zucca è professore associato di storia della filosofia antica presso il Dipartimento di storia, scienze dell'uomo e della formazione dell'Università di Sassari. I suoi principali interessi sono la filosofia aristotelica e platonica, e la filosofia della mente. Fra le sue pubblicazioni: *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario* (Milano 2006); *L'anima del vivente. Vita, cognizione e azione nella filosofia aristotelica* (Milano 2015), *Defending the Content View of Perceptual Experience* (Newcastle 2013).

Doxai è una collana open-access che mira a promuovere ricerche originali, innovative e specialistiche nell'ambito della storia del pensiero antico greco, romano e cristiano, dai filosofi preplatonici fino alla tarda antichità. Doxai accoglie studi improntati alla metodologia filologica e storico-filosofica riguardanti principalmente traduzioni e commenti di testi antichi, edizioni critiche, monografie e volumi miscellanei. Particolare rilevanza è data ai contributi sulla storiografia filosofica antica.

Tutti i materiali pubblicati nella collana Doxai sono adeguatamente referati (double-blind review). Le lingue ammesse sono l'italiano, il francese, l'inglese, lo spagnolo e il tedesco.

Doxai is an open-access series which aims to promote original, innovative, and specialized research in the history of ancient Greek, Roman, and Christian thought, from the pre-Platonic philosophers to Late Antiquity. Doxai welcomes studies grounded in philological and historical-philosophical methodologies, including translations of and commentaries on ancient texts, critical editions, monographs, and edited collections, with particular attention given to ancient philosophical historiography.

All materials published in the Doxai series undergo thorough peer review (double-blind review). Accepted languages include Italian, French, English, Spanish, and German.

Info: francesco.verde@uniroma1.it

direttore | series editor: Francesco Verde

comitato di direzione | associate editors: Arianna Fermani, Filippo Forcignanò, Angela Longo, Francesca G. Masi, Federico M. Petrucci, Diego Zucca

comitato di redazione | assistant editors: Mariapaola Bergomi, Selene I.S. Brumana, Claudia Lo Casto, Anna Motta, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio, Enrico Piergiacomi, Chiara Rover

comitato scientifico | editorial board: Francesca Romana Berno, Mauro Bonazzi, R. Loredana Cardullo, Elisabetta Cattanei, Riccardo Chiaradonna, Franco Ferrari, Giovanna R. Giardina, Stefano Maso, Lidia Palumbo, Emidio Spinelli, Daniela P. Taormina, Mauro Tulli, Franco Trabattoni, Marco Zambon

opere pubblicate in collana | published works

1. Tiziano Dorandi, *Et in aliena castra. Dieci contributi di un filologo alla storia del pensiero antico*, a cura di Emidio Spinelli e Francesco Verde
2. Flavia Palmieri, *Le dottrine dell'anima nell'Accademia antica. Speusippo e Senocrate*
3. *Forme materiate. L'ilomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica*, a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca

DOXAI

Testi e studi di filosofia antica



Forme materiate. L'olomorfismo aristotelico fra biologia, psicologia ed etica
a cura di Giuseppe Feola, Maria Michela Sassi e Diego Zucca

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi
progetto grafico: Giulia Ferri

