

Saggi

37

Daniel Heller-Roazen

# Il tatto interno

Traduzione di Giuseppe Lucchesini

Quodlibet



Titolo originale  
*The Inner Touch*  
*Archaeology of a Sensation*

© 2007 Daniel Heller-Roazen

Prima edizione nella collana «Quaderni Quodlibet» aprile 2013  
Nuova edizione nella collana «Saggi» gennaio 2020

© 2020 Quodlibet srl  
Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23  
[www.quodlibet.it](http://www.quodlibet.it)

ISBN 978-88-229-0486-7

Hoi Stōikoi tēnde tēn koinēn aisthēsīn entos haphēn prosa-  
goreuosi, kath'hēn kai hēmōn autōn antilambanometha.

Per gli Stoici il senso comune è una specie di tatto interno,  
grazie al quale noi riusciamo a cogliere noi stessi.

*Aëtius, Placita, IV, VIII, 7*



## Capitolo primo

Murriana

*Una prefazione all'opera, in cui Hegel e Murr, il gatto scrittore di E.T.A. Hoffmann, esaminano i rapporti fra sensazione e coscienza*

È notte, ma un gatto veglia ancora e, a volergli credere, non è mai stato tanto vigile quanto ora. Solo nel buio, il principale – se non l'unico – narratore delle *Considerazioni filosofiche del gatto Murr* si sente sopraffatto dalla più possente fra le percezioni: il «sentimento di esistere» (*Gefühle des Daseins*), com'egli ben la definisce all'inizio dello scritto in cui raccoglie gli eventi della sua vita e i suoi pensieri. «Nella vita c'è qualcosa di così bello», esclama il gatto, «così magnifico, così sublime!». Egli ricorda l'eroe dell'*Egmont* goethiano, che cerca di rievocare la «dolce intimità con l'esistenza» mentre si prepara, in un «doloroso attimo», a congedarsi dalla vita. Ma il gatto, a differenza del personaggio tragico, è vivo e vegeto, e pienamente immerso in «quella consuetudine dolce», nel momento in cui la nomina, e sembra decisamente incapace di lasciarsela indietro, anzi, non riesce neppure ad immaginarselo. Tutto intorno a lui, il gatto avverte «questa forza spirituale, l'ignota potenza, o come altrimenti si voglia definire il principio che ci regge e che», aggiunge, «senza il mio benessere mi fece dono della suddetta». La sua sensibilità lo ha elevato fino alla «sublime visione delle cose» che solo raramente, o mai, è stata raggiunta dai poeti. Mosso dalla forza del suo sentire e dall'agilità delle sue quattro zampe, egli s'è destramente «elevato» – o piuttosto, come si corregge, s'è «arrampicato» – in alto, sui tetti della città in cui vive, il posto migliore per osservarla nel suo notturno splendore. La sua prosa tradisce il tono inconfondibile dell'animale felice di trovarsi nel luogo ove le sue naturali abilità l'hanno condotto: «Sopra di me si inarca l'ampia volta del cielo stellato, la luna piena già diffonde la luce dei suoi raggi e tutt'attorno è una splendida, argentea distesa di tetti e di torri»<sup>1</sup>.

Cosa prova Murr, mentre se ne sta appollaiato di notte al di sopra della città? Nonostante le sue iniziali allusioni al famoso sfogo dell'«eroe di quella tragedia olandese», il gatto sembra poco propenso ad ammettere che

un essere umano possa pienamente cogliere la forza dei suoi sentimenti esistenziali. In tutta evidenza, Murr nutre dubbi quanto alle capacità dei bipedi in generale, e non accetta affatto come autoevidente il diritto degli umani a dominare sugli altri animali con i quali condividono la terra. «Ma è cosa talmente grande», si chiede Murr, non senza sdegno, «l'andarsene ritto su due piedi, tanto che la razza chiamata uomo possa pretendere il dominio su di noi che invece con più sicuro equilibrio marciamo su quattro gambe?». Il gatto, comunque, non è un ingenuo, e sa perfettamente come gli esseri umani abbiano giustificato la loro superiorità a dispetto delle loro membra relativamente deboli. «Ma io lo so bene», continua infatti Murr, «gli uomini suppongono sia di grande importanza quel qualcosa che dovrebbe risiedere nella loro testa e ch'essi chiamano ragione». Murr, però, resta scettico: «Non riesco a farmi un'idea precisa di quello che essi intendano con ciò», commenta, «ma da quel che posso capire da certi discorsi del mio padrone e protettore, è certo che se per ragione si intende la facoltà di agire coscientemente e di non fare stupidaggini, io non vorrei mai far cambio con un uomo»<sup>2</sup>.

Murr non dà segni di nutrire molti dubbi sull'esistenza di quel qualcosa «che dovrebbe risiedere» nella testa degli umani, e che essi «chiamano ragione». Sulla base della propria esperienza, egli sembra assolutamente in grado di riconoscere gli indizi rivelatori del suo principale organo, la coscienza. E tuttavia il gatto suggerisce che tale assai lodata facoltà possa essere meno importante di quanto molti abbiano preteso, e che, in ogni caso, la sua presenza nell'ambito del pensiero e dell'azione umani non sia un fatto di natura, bensì d'abitudine. «Anzitutto credo», spiega il gatto, «che alla coscienza basti abituarsi» (*daß man sich das Bewußtsein nur angewöhnt*). La situazione è ben diversa da ciò che è comune a tutti gli animali, umani e inumani, e che il gatto sperimenta come una gioia in sé: la vita. «Alla vita si viene e per la vita si passa», dichiara Murr, in termini programmatici, «e senza nemmeno sapere come. Per lo meno, a me è successo così, e ho capito pure che nessun uomo sulla terra sa per esperienza il come e il quando della sua nascita; sa solo qualcosa per tradizione, il che lascia sempre molte perplessità»<sup>3</sup>.

Per il gatto parlante, dunque, la coscienza è una cosa di modesto valore, un ente derivato, tutt'al più. Ma è difficile determinare esattamente dove Murr stesso si collochi rispetto alla facoltà ch'egli ha spesso osservato in coloro che lo circondano. Ritiene la sua presenza fra gli umani qualcosa di utile, ancorché inessenziale? Oppure qualcosa di non necessario? O dele-

terio? Ci si potrebbe domandare se Murr abbia mai preso in considerazione la possibilità di entrarne in possesso. È certamente plausibile che ai suoi occhi, come a quelli di molti fra i suoi lettori, la coscienza si situò al di là della provincia propria della natura animale. Tuttavia, si potrebbe anche supporre che il gatto giudichi la facoltà della ragione come accessibile alla razza felina. Forse egli ci assicurerebbe che, se lo desiderassero o fosse loro richiesto, tutti gli animali saprebbero coltivare la coscienza, con efficacia almeno pari a quella mostrata dagli esseri umani. In materia, questa sembra ad esempio anche la posizione del personaggio di Kafka, Rotpeter, il quale in *Una relazione per un'Accademia* spiega dettagliatamente come egli sia passato, in cattività e grazie all'addestramento, dalla condizione di scimmia a quella di uomo: «E imparai, signori miei. Oh, s'impara quando si deve imparare; s'impara quando si vuol trovare una via d'uscita; s'impara disperatamente» (*Und ich lernte, meine Herren. Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos*)<sup>4</sup>. In ogni caso, il gatto avrebbe probabilmente ritenuto accademico il problema. Il narratore felino creato da Hoffmann non ha mai conosciuto gli stenti patiti in cattività dalla scimmia kafkiana, alla disperata ricerca di una qualsiasi «via d'uscita», né sembra che il gatto si senta spinto ad acquisire le abitudini dell'animale razionale; né pare abbia tentato di «abituarsi», per una qualche sua ragione, alla coscienza. Ogni indizio dimostra che Murr è felice di abbandonarsi pienamente alla sensazione di vita, e alla sua «consuetudine dolce».

Il gatto stesso, comunque, non rivendica troppi sentimenti, e, forse in ragione della sua diffidenza nei riguardi della coscienza, rifiuta di paragonarli nel dettaglio a quelli degli esseri umani. Ma le sensazioni di Murr forse hanno a che fare con le percezioni umane ben più di quanto egli esplicitamente ammetta, e non è impossibile che esse gli consentano persino di accedere a quella regione dell'essere più d'una volta ricercata da coloro che marciano «ritti su due piedi». È rimarchevole come le condizioni in cui il gatto sente «nella vita qualcosa di così bello, così magnifico, così sublime» siano esattamente quelle in base alle quali uno dei suoi più illustri contemporanei, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, definì una volta i principi da cui deve prendere le mosse la filosofia della natura e dello spirito. Quindici anni prima della pubblicazione di *Considerazioni filosofiche del gatto Murr*, Hegel tentò di descrivere la «semplicità senza divisione» che, sosteneva, precede ed abilita ogni attività complessa dello «spirito soggettivo». E lo fece illustrando uno stato che egli stesso qualificò come essenzial-

mente «terrificante» (*furchtbar*), ma che sembra tuttavia prossimo a quello così gioiosamente accolto dal gatto. Nelle sue lezioni a Jena del 1805-1806, Hegel spiegava che, in origine, il «puro Sé» non è altro che «una vacua notte», del tutto «*in-cosciente*, cioè privo di essere, come un oggetto presentato alla rappresentazione»<sup>5</sup>. E nel suo saggio *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, il giovane filosofo affidava alla medesima immagine il compito di illustrare qualcosa di ancor più fondamentale, che si potrebbe ben considerare il principio dei principi. «L'assoluto», scrive Hegel in quel seminale lavoro, «è la notte, e la luce è più giovane della notte [...] il nulla è il primo, dal quale è emerso ogni essere ed ogni molteplicità del finito»<sup>6</sup>.

Le riflessioni del gatto di Hoffmann possono forse apparire più chiare alla luce di questa «vacua notte». Non è difficile vedere come, appollaiato sulle torri e i tetti della sua città, Murr affronti un principio che potrebbe definirsi «assoluto», una forza indistinta ed insuperabile alla quale egli – come ogni altra cosa vivente – si considera affidato «senza aver nemmeno acconsentito a riceverla», e che egli chiama, facendo apparentemente mostra di *naïveté* filosofica, con un nome antico e familiare: «vita». Non che la creatura felina sia giunta a conoscere ciò che Hegel aveva descritto come *ex definitione* «*in-cosciente*, cioè privo di essere, come un oggetto presentato alla rappresentazione». Di notte, almeno, Murr non sa niente; nell'apparente assenza di rappresentazione e di cogitazione, la notte oscura del gatto rimane, per definizione, del tutto «*in-cosciente*». Non è mediante l'organo della ragione – «che dovrebbe risiedere nella [...] testa» degli uomini – che il gatto percepisce «il principio che ci regge», bensì tramite una facoltà irriducibilmente animale, ovvero la sensazione, o, per usare il termine di Murr, il «sentimento». Sembra che egli non abbia bisogno d'altro: si potrebbe dire che per il gatto, come per Faust, «il sentire è tutto»<sup>7</sup> (*Gefühl ist alles*). Perché è percependo che si sente consegnato alla più semplice e alla più universale dimensione di tutte le cose: l'esistenza (*Dasein*).

Chi è il gatto Murr, e come dobbiamo intendere il «sentimento di esistere» col quale egli apre il testamento cui consegna i suoi pensieri e le sue azioni? Indubbiamente, non è impossibile leggere le «opinioni» del riflessivo felino come espressione di una fantasia decisamente umana, come l'antropomorfica creazione di un'animale serenità, libera dagli strati di coscienza e autocoscienza certo fin troppo familiari al colto pubblico del libro di Hoffmann. Ed è proprio questo che Meister Abraham, il benevolo mecenate di Murr, sembra suggerire, con le parole con cui introduce il gatto,

verso l'inizio del libro. Presentando al suo amico Kreisler «il gatto che ho chiamato Murr», Abraham dichiara senza ambiguità: «È il più riservato, il più cortese, insomma il più divertente animale mai espresso dalla sua schiatta; gli manca soltanto un'istruzione superiore» (*dem es nur noch an der höhären Bildung fehlt*)<sup>8</sup>.

In tal senso, il gatto può essere, piuttosto che un animale di straordinarie capacità, un essere umano privo delle facoltà mentali superiori, ovvero un animale che, nei termini tecnici giurisprudenziali evocati da Abraham, non è legalmente soggetto soltanto a se stesso, *homo sui juris*<sup>9</sup>. Ma non è difficile vedere come il gatto di Hoffmann sia soltanto un veicolo per il più avanzato dei personaggi letterari, l'autore, tanto che si potrebbe dire che la prima sezione delle *Considerazioni filosofiche del gatto Murr* offra al lettore un ritratto dell'artista da micio. Non soltanto, infatti, vi si dice che Murr è particolarmente suscettibile a «quella dolce rêverie, quelle sognanti riflessioni, quegli stati di stuporosità sonnambulica» generalmente considerati tratti distintivi degli attimi in cui si riceve la visita delle «idee di genio»<sup>10</sup>. Quando lo incontriamo per la prima volta, il gatto ha già scritto parecchi libri di diverso genere, i più importanti dei quali egli enumera in ordine di composizione, «affinché il mondo non abbia un giorno a disputarsi», spiega, «sull'ordine cronologico delle mie opere immortali»: un romanzo (*Pensiero e sentimento, ossia Gatto e Cane*), un trattato politico (*Sulle trappole per topi e il loro influsso sul carattere e la forza d'azione del gatto*) e una tragedia (*Il re dei topi Kawdallor*)<sup>11</sup>.

Ma le attività letterarie del gatto non si fermano qui, poiché Murr è anche autore delle pagine che ne registrano le sue numerose «opinioni». A dir la verità, E.T.A. Hoffmann, «editore» delle *Considerazioni filosofiche del gatto Murr*, nella prefazione al volume informa il lettore del fatto che nel suo insieme il libro è solo in parte una creazione del suo apparentemente felino protagonista. L'editore ammette che il gatto ha effettivamente scritto le pagine in cui parla a proprio nome. Tuttavia, apprendiamo, Murr non ha nulla a che fare con le pagine – mescolate a quelle delle memorie – dedicate alla vita del musicista pazzo Kreisler, le cui «eccentriche, sfrenate e giocose» apparizioni nel libro avrebbero ispirato, quasi vent'anni dopo, le fantasie per pianoforte del grande *Opus 16* di Schumann, la *Kreisleriana*<sup>12</sup>. «Attente ricerche ed indagini» indussero l'editore a concludere che i passaggi sul musicista derivassero da un libro a stampa – presumibilmente custodito nella casa di Murr e del suo padrone – «contenente la biografia del Kapellmeister Kreisler». Scrivendo, l'autore felino talvolta ne aveva forse distrattamente ed

innocentemente strappato le pagine, «in parte per rimpolpare le sue, in parte per funger da intermezzo»; in seguito, egli deve averle inavvertitamente incluse nel suo manoscritto<sup>13</sup>. Con qualche imbarazzo, l'autore riferisce che queste «interpolazioni estranee» (*fremde Einschubsel*) vennero notate troppo tardi, nel corso della stampa del volume, per poter esser cancellate. Si poté solo segnalarle nel corpo del testo con abbreviazioni editoriali (*P.C.* per «Pagine Corrotte», *M.C.* per «Murr Continua»), in modo che il lettore non le prendesse per qualcosa di diverso da quel che effettivamente erano. (Di qui il titolo completo del lavoro pubblicato, testimonianza della probità del suo editore: *Considerazioni filosofiche del gatto Murr, con una frammentaria biografia del Kapellmeister Johannes Kreisler, contenuta in fogli casualmente interpolati*).

Chi potrebbe dire, comunque, cosa scrisse realmente il gatto? È difficile evitare l'impressione che l'editore possa aver sottovalutato il suo autore, poiché la «biografia» di Kreisler, apparentemente a sé stante, si trasforma in un racconto sul suo buon amico, Meister Abraham, e inevitabilmente finisce anche per aver al proprio centro «il più riservato, il più cortese, insomma il più divertente animale mai espresso dalla sua schiatta». È difficile sottrarsi al sospetto che la duplicità dell'opera conservi qualcosa dell'astuzia felina. Alla fin fine, le opinioni del gatto e il racconto sul musicista potrebbero ben essere due aspetti di un'unica creazione; potrebbero, per così dire, essere due movimenti di una sola *Murriana*.

A un tempo gatto e artista, interpolatore e autore, Murr, chiunque o qualunque cosa fosse, resta il testimone di un'esperienza che quanti marciano «ritti su due piedi» hanno raramente colto con tanta chiarezza. È l'esperienza dell'unico senso condiviso da tutti i sensi individuali, e avvertito – per quanto debolmente, e comunque in modo intermittente – in ogni sensazione: il senso del sentire, col quale troviamo noi stessi, come il gatto esistenziale nella vuota notte, consegnato, prima od oltre la coscienza, all'onnipresente vita, per la quale e alla quale giungono tutti gli animali, «senza nemmeno sapere come». Pochi esseri viventi possono vantare facoltà tanto penetranti quanto quelle del gatto nel buio, e forse pochi di essi potrebbero eguagliare la sensibilità del notturno Murr, guidata più d'una volta da quel «sentimento senza nome» (*unnenbares Gefühl*) verso uno stato di totale insensibilità: «Quel singolare sentimento, intessuto di piacere e dolore, acccò i miei sensi, mi sopraffece, e così – senza che avessi alcuna possibilità di resistere – mangiai l'aringa!»<sup>14</sup>.

## Capitolo secondo

### L'animale estetico

*Degli antichi filosofi (in modo particolare Aristotele), che, come il gatto, parlavano molto di sensazione, ma poco di coscienza*

Come il gatto, gli antichi parlavano poco di coscienza, ma parecchio di percezione. Le fonti greche classiche contengono diverse espressioni indicanti un'attività di introspezione morale prossima a ciò che ora si identifica con la «coscienza»: le più importanti sono *syneidēsis* e *synnoia* (come pure le rispettive costruzioni verbali riflessive, in cui le forme coniugate potevano essere accompagnate da pronomi personali in dativo)<sup>1</sup>. È tuttavia significativo che tanto il vocabolario greco quanto quello latino non riportino uno specifico termine che corrisponda in tutto e per tutto al nostro «coscienza», ove ci si riferisca alla parola moderna, intesa nel suo senso corrente e ben consolidato, con il quale si indica la facoltà cognitiva per mezzo della quale ci rappresentiamo i nostri pensieri<sup>2</sup>. Non che i vari fenomeni che noi oggi associamo alla coscienza fossero sconosciuti all'Antichità. Non si può certo dire che la letteratura classica sia carente di personaggi che esprimono una chiara consapevolezza sia di se stessi che delle proprie azioni, e nessuno ha mai negato che gli antichi filosofi, in particolare, abbiano donato alla storia del pensiero molte fra le più penetranti descrizioni mai tramandate sulla natura della riflessione. Rimarchevolmente, però, gli autori classici che analizzarono la natura della consapevolezza e dell'autoconsapevolezza non si dimostrarono particolarmente propensi a parlarne in termini di conoscenza – e nemmeno di ignoranza, se è per questo –, e la discussero senza essere fundamentalmente convinti che i fenomeni in questione avessero una natura specificamente cognitiva. Sotto questo aspetto, la loro terminologia differiva in modo fondamentale da quella dei loro moderni successori, i quali giunsero in massima parte a comprendere la consapevolezza e l'autoconsapevolezza come forme di cognizione: come un «conoscere-con», in quelle lingue che – come l'inglese e i membri della famiglia romanza – continuano il latino *conscientia*; o come una forma di «ciò che è stato reso noto» (*Bewußtsein*), per citare il

termine tedesco che divenne corrente nella lingua da quando Christian Freiherr von Wolff lo adoperò, agli inizi del XVII secolo, come un equivalente del cartesiano *cogitatio*<sup>3</sup>. Nel bene e nel male, gli antichi filosofi che scrissero di consapevolezza ed autoconsapevolezza tendevano ad usare un insieme di espressioni legate, semanticamente ed etimologicamente, al nome di un potere che – in modo distinto dalla ragione – era spesso stato visto come una delle più basse facoltà dell'anima, e che, più spesso che no, era stato considerato una caratteristica comune alla natura animale e all'umana. Parlavano infatti di «percezione» e, ancor più semplicemente, di ciò che chiamavano «sensazione».

Come è ben noto, nei testi filosofici greci, il vocabolo *aisthēsis* significa «sensazione», «percezione», e anche «sentimento», il che complica considerevolmente l'interpretazione delle antiche fonti nei luoghi in cui si occupano delle facoltà degli esseri viventi<sup>4</sup>. Platone, Aristotele, gli Epicurei, gli Stoici e i Neoplatonici, fra gli altri, esaminarono nelle loro opere le diverse forme dell'*aisthēsis*, e tuttavia pochi – o forse nessuno – fra i loro moderni lettori si avventurerebbero a rendere le loro molteplici espressioni mediante un singolo insieme di corrispondenti termini moderni. Che si debba preferire «percezione», con la sua allusione all'attività, piuttosto che «sensazione», con la sua implicazione di passività, è una questione che resta difficile da dirimere in linea di principio. Ma questo è solo un aspetto del problema. La verità è che *aisthēsis* non era affatto un termine tecnico, in greco, e poteva essere usato in una gamma di significati che è ben più vasta di quanto lo storico della filosofia desidererebbe ammettere, e si addentra decisamente nel terreno della facoltà, spesso elusiva, della consapevolezza – un campo che si sarebbe in seguito individuato come proprio della coscienza. Tucidide, ad esempio, impiegava questo vocabolo in un senso che sembra aver poco a che fare sia con la percezione sia con la sensazione, tanto che quale miglior resa si è in questo caso proposta l'espressione «discernimento intellettuale»<sup>5</sup>. Perfino nei testi greci che si occupavano di psicologia, il significato di *aisthēsis* era fluido, e poteva allontanarsi molto dal campo della percezione umana. Talora, veniva addirittura usato per designare le affezioni di ciò che è inanimato, in puntuale opposizione a ciò che è animato. In un trattato (risalente al V secolo) del *corpus* ippocratico, ad esempio, il verbo *aisthanesthai* indica gli effetti del vento su cose prive di vita<sup>6</sup>.

Si è voluto suggerire, per diverse buone ragioni, che il significato psicologico di *aisthēsis* fosse una sorta di invenzione attica, ignota agli autori

ionici e ai primi pensatori greci, ma familiare a Platone e ad Aristotele e generalmente ammessa da coloro che scrissero sulla scia della scuola socratica<sup>7</sup>. Il dettato dei dialoghi platonici, comunque, prova come persino ad Atene il significato di questo vocabolo potesse oscillare notevolmente. È in questo senso istruttivo prendere in esame il *Teeteto*, nel quale si legge quella che è forse la più programmatica discussione del termine all'interno del *corpus* platonico. Qui Socrate e i suoi interlocutori, cercando una definizione della conoscenza (*epistēmē*) prendono brevemente in esame la possibilità ch'essa sia in definitiva riducibile alla *aisthēsis*<sup>8</sup>. La maggior parte dei traduttori ha reso il termine, in questo contesto, con «percezione», «sensazione», o con una ragionata sintesi come «percezione sensoriale». Tuttavia, è chiaro che in questo dialogo c'è in gioco qualcosa di più dei dati sensoriali (intesi in qualsiasi moderno significato), poiché le *dramatis personae* che discutono il termine non sembrano affatto dubitare che il campo semantico di *aisthēsis* possa agevolmente abbracciare tanto i fenomeni affettivi quanto quelli percettivi. Con «sensazioni» (*aisthēsis*), spiega Socrate, non s'intende soltanto «vista, udito, odorato, senso del freddo e del caldo», ma anche «piacere e dolore, desiderio e paura: e ce n'è tante altre ancora, di cui un numero infinito non hanno nome affatto, moltissime lo hanno»<sup>9</sup>. Il *Timeo* suggerisce che una *aisthēsis* possa esser concepita come una delle «affezioni» (*pathēmata*) del corpo, e in diversi altri dialoghi platonici (quali il *Fedone* e la *Repubblica*) constatiamo come Socrate e i suoi interlocutori usino il verbo *aisthanesthai* in questo senso, per vari casi di consapevolezza legata a stati fisici<sup>10</sup>. Anche per quanto riguarda tali occorrenze, però, come ha scritto uno studioso, «sarebbe azzardato supporre che il verbo indichi una percezione sensoriale [...] poiché in questi casi esso è usato quasi intercambiabilmente con *dokein* e *doxazein*, “sembrare” e “ritenere”»<sup>11</sup>. In altri luoghi, il campo platonico d'applicazione di questo termine potrebbe risultare ancor più ampio: in un passaggio dell'*Apologia*, si suggerisce che la morte sia null'altro che la mera assenza di qualunque *aisthēsis*<sup>12</sup>. «Ovviamente», ha scritto un classicista commentando questi diversi passi, al tempo di Platone, «*aisthēsis* era diventata una parola dai molti significati. Si includeva nel suo campo quasi ogni cosa recasse affezione agli esseri viventi»<sup>13</sup>.

Le opere che Aristotele dedicò alla natura e alla struttura degli esseri viventi sono sotto molti aspetti dei monumenti alla «parola ambigua» e alle molte prospettive ch'essa apriva per l'esame dell'esperienza animale. Uno sguardo al contenuto del trattato sull'anima tradizionalmente noto come *De*

*anima*, nonché ai nove brevi testi sulla psicologia e sulla biologia animale raccolti sotto il titolo di *Parva naturalia*, è sufficiente a indicare in quale misura si possa dire che la dottrina aristotelica dell'anima costituisca in primo luogo una dottrina della *aisthēsis*. Il *De anima* si apre con due introduzioni, la prima delle quali è di carattere storico e occupa l'intero Libro I, mentre la seconda, di intento metodologico, copre i primi tre capitoli del Libro II. Con la quarta sezione del Libro II, Aristotele passa alla dimensione espositiva del trattato, che consiste nella descrizione delle facoltà logicamente distinte, la cui unione definisce l'«anima», il principio vitale. In un denso capitolo, il filosofo esamina la «facoltà nutritiva» (*threptikon*), mediante la quale gli esseri viventi si sostentano; in altre tre sezioni, tematizza poi due facoltà combinate, la «locomotoria» (*kinētikon kata topon*) e l'«appetitiva» (*orektikon*); nei cinque capitoli che seguono, infine, offre una descrizione della struttura del pensiero (*dianoētikon*)<sup>14</sup>.

Il posto della «facoltà sensitiva» (*aisthētikon*), nell'ordine del *De anima*, è ben diverso. Al centro del suo trattato, Aristotele dedica alla sensazione non meno di dieci capitoli; se poi, seguendo i commentatori medioevali, si classifica fra quelli dedicati ai sensi anche il capitolo sulla facoltà immaginativa (*phantastikon*), il loro numero sale a undici<sup>15</sup>. Come ha scritto Charles H. Kahn, «in termini di completezza d'esame, non c'è dubbio: l'opera di Aristotele sull'anima è principalmente un trattato sulla sensazione»<sup>16</sup>. Esso è inoltre integrato dai primi quattro trattati dei *Parva naturalia*, che esaminano ulteriormente le diverse capacità sensitive, chiarendo – e a volte completando – le tesi avanzate nell'opera maggiore sull'anima. Si tratta degli scritti noti alla tradizione come *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia* e *De insomniis*.

Le «facoltà» discusse da Aristotele nelle sue opere sulla psicologia sono stratificate, e vanno dalla elementarissima capacità di nutrimento, comune a tutti gli esseri viventi, fino alle più elevate facoltà che su quella si basano, dal moto al desiderio, fino alla più speciale delle abilità, il pensiero, che si dice esclusivo dominio dell'uomo. Sulla scala della crescente complessità e diversificazione vitale, una soglia, ma nulla di più, separa gli esseri dotati di facoltà nutritiva dagli esseri viventi forniti di anime maggiormente versatili. È la *aisthēsis*. La vita vegetale, come viene presentata da Aristotele, consiste interamente nella «facoltà nutritiva» (*threptikon*), che include a un tempo conservazione di sé, crescita, riproduzione e declino. Gli animali possiedono invece anche la «facoltà sensitiva», la quale offre loro quell'accesso a numerose facoltà elevate ch'è impedito all'anima meramente vege-

tativa. «La sensazione» (*aisthēsis*), così scrive Aristotele, «non è [...] necessariamente presente in tutti i viventi», e tuttavia gli animali – per definizione – non potrebbero esistere senza di essa<sup>17</sup>. Ciò testimonia di un equivoco nella definizione di base della vita, e dell'ambiguità per cui «vivere», come spiegava – con una *tournure* caratteristica – il filosofo, «si dice in molti sensi» (*pleonachōs de tou zēn legomenou*)<sup>18</sup>. Mentre è solo in virtù del principio della nutrizione che si può asserire in generale che la vita «appartiene ai viventi», è in virtù del principio della sensazione che si può asserire che gli animali siano tali<sup>19</sup>.

Nel *De anima*, Aristotele definisce la sensazione utilizzando termini che ricorrono nelle sue altre opere e in quelle dei suoi successori, ad esempio: «la sensazione consiste nell'essere mossi e nel subire un'azione [o un'affezione]» (*hē d'aisthēsis en tōi kineisthai te kai paschein sumbainei*)<sup>20</sup>. La terminologia che egli sviluppò ai fini dell'analisi del fenomeno era molto complessa, ma gli consentiva di distinguere – in linea di principio, anche se non sempre di fatto – fra quattro dimensioni strutturalmente distinte, che pure inevitabilmente si compongono nell'atto della sensazione: la facoltà percettiva che sente, chiamata da Aristotele *aisthētikon*; l'organo che sente, ovvero la parte del corpo capace di percezione, da lui chiamato *aisthētērion*; ciò che può esser sentito, generalmente designato con il termine *aisthēton*; e infine l'evento vero e proprio della sensazione, il cui unico nome è *aisthēsis*<sup>21</sup>.

Nel Libro II del *De anima*, Aristotele insegna che vi sono cinque sensi (*aisthēseis*): vista, udito, olfatto, gusto e tatto. A ciascuno di essi, precisa, corrisponde un appropriato oggetto (*idion*), uno specifico *medium* (*metaxy*), e un organo particolare (*aisthētērion*). Prendiamo, ad esempio, il senso della vista. Il suo oggetto è il visibile. Il suo *medium* è ciò che Aristotele chiama «trasparente» (*diaphanēs*), la cui attualità è la luce, e la cui potenzialità è il buio; è l'elemento nel quale il visibile può emergere<sup>22</sup>. L'organo della vista, infine, può esser collocato negli occhi. «Il senso», continua Aristotele, «è una specie di medietà» (*ti mesotētos*), poiché, con l'aiuto del suo organo, riceve il sensibile in un determinato punto, situato entro un *continuum* fra due opposte qualità<sup>23</sup>. L'oggetto visibile che è visto dagli occhi cade invariabilmente fra gli estremi del luminoso e dell'oscuro. Allo stesso modo, ragiona Aristotele, l'udibile che è udito dalle orecchie risuona nell'aria fra l'acuto e il grave; e, per trarre esempi da un altro senso, il gustabile che è assaggiato nell'acqua e nell'aria, dalla lingua e dal naso, può esser collocato fra gli estremi dell'amaro e del dolce<sup>24</sup>. L'oggetto sensibile,

il suo *medium* e l'organo della sua apprensione costituiscono perciò elementi formalmente distinti della sensazione, che però si combinano, in occasione dell'effettiva *aisthēsis*, a creare una singola esperienza; il visibile s'incontra sempre nel *medium* trasparente della luce, in un qualche punto situato fra gli estremi del luminoso e dell'oscuro, e, in virtù delle orecchie, l'udibile – non appena esso risuoni – si avverte sempre in modo rumoroso o attutito, nel *medium* dell'aria.

Fin qui, la dottrina della sensazione proposta nel *De anima* sembra priva di complicazioni e, in linea di principio, applicabile a ciascuno dei cinque sensi. Ma l'esposizione diviene ben presto assai meno lucida, e le analogie tra le forme del senso si fanno sempre più incerte. Le difficoltà diventano meno dominabili proprio con il senso che Aristotele presenta come la più elementare tra le forme dell'affezione sensibile, e che egli, nel trattare i sensi, affronta – per comodità espositiva – per ultimo<sup>25</sup>. «Delle sensazioni», afferma Aristotele, «quella che principalmente appartiene a tutti gli animali è il tatto» (*aisthēseōs de prōton hyparchei pasin haphē*)<sup>26</sup>. La vita sensibile nasce con la presenza della capacità del tatto, e termina inevitabilmente, in perfetta simmetria, con la sua assenza<sup>27</sup>. Una differenza gerarchica separa quindi la facoltà tattile dagli altri sensi: l'esistenza della prima fonda quella degli altri quattro<sup>28</sup>. Il tatto, però, sembra ulteriormente distinto, poiché sfugge in che modo esso possa esser definito, nei termini del *De anima*, un senso vero e proprio.

Aristotele ha chiaramente stabilito che a ciascun senso corrisponde un *medium*, un oggetto sensibile e un organo. Ma per il tatto sembra difficile, se non impossibile, identificare gli elementi di percezione. In che modo può ammettere un *medium*? Il contatto sembrerebbe, per definizione, immediato. Aristotele sostiene che le cose non stiano così: infatti, afferma, uno spazio separa sempre ciò che tocca da ciò che è toccato, ed è unicamente questo spazio a consentire la possibilità della sensazione. Si considerino due corpi che si toccano in acqua. Poiché le loro estremità non sono asciutte, ragiona Aristotele, i corpi che si toccano «devono avere tra loro l'acqua, dalla quale sono ricoperte le estremità»<sup>29</sup>. Il contatto di corpi nell'aria non è diverso; anch'essi, se asciutti, non possono che esser separati – per quanto possano sembrar vicini – da uno strato di aria. Donde nasce, allora, l'impressione che il senso del tatto, a differenza di quello della vista, non conosca la distanza? «Noi percepiamo effettivamente tutti gli oggetti», insiste Aristotele, «attraverso il *medium*»<sup>30</sup>. Solo nel contatto – diversamente che nella visione, nell'udito e nell'olfatto – il sensibile rimane trop-

po vicino, sicché non possiamo percepire la distanza che ce ne divide; per cui, come Aristotele scrive due volte, tale intervallo «ci sfugge» (*lanthanei*)<sup>31</sup>. La prossimità del contatto dipende da questa distanza, che non è certo meno decisiva perché non individuabile dal senso. È solo in questo spazio impercettibile fra ciò che tocca e ciò che è toccato, che un corpo può essere sentito – non importa quanto vicino – come differente da un altro.

Come gli altri sensi, dunque, il tatto implica un *medium*, anche se si tratta di un *medium* che per definizione sfugge, nell'atto sensitivo, alla percezione. Ma qual è l'organo di questo senso? Un'ovvia risposta sarebbe la carne (*sarx*), ma, nella dottrina aristotelica della *aisthēsis*, gli strati esterni del corpo animale hanno un diverso ruolo da giocare. «Sembra che la carne e la lingua», così ragiona il filosofo, «si trovino rispetto al loro organo sensorio nello stesso rapporto in cui ciascuno di questi, l'aria e l'acqua, si trovano rispetto alla vista, all'udito e all'olfatto». La carne costituisce perciò il *medium* del tatto, e non può, per questa ragione, esserne l'organo. La deduzione è ineccepibile, nella sua logica. Per illustrare l'argomento, però, Aristotele fornisce anche una prova. Quando c'è contatto diretto fra l'oggetto sensibile e l'organo sensorio, non può aver luogo sensazione alcuna: se qualcosa di bianco, ad esempio, viene posto su un occhio, non si può vedere nulla; e, s'immagina, se un oggetto impregnato di un particolare odore viene messo a contatto immediato con la membrana sensitiva, non si può annusare nulla<sup>32</sup>. Se la carne fosse un organo, avrebbe analoghe caratteristiche, e dunque se il tangibile vi fosse imposto, ciò ne inibirebbe la sensazione. Ma, naturalmente, le cose stanno in modo esattamente opposto. Il tocco avviene proprio laddove la carne entra in contatto con il tangibile, da essa separato mediante la più sottile fra le membrane, che può solo a stento esser percepita come tale.

A onor del vero, Aristotele ammette che la carne possieda una caratteristica ben distinta, fra i *media* della sensazione, ovvero, il fatto che non può esser separata dal corpo senziente stesso. Diversamente dall'acqua e dall'aria, delle quali si può dire che «agiscano su di noi» nella vista e nell'udito, nel tatto non si può dire che la carne eserciti una qualche forza su di noi, come se ne fossimo chiaramente distinti. Noi percepiamo il tangibile, scrive Aristotele, non «attraverso» un *medium*, ma «insieme col *medium*» (*ouch hypo tou metaxy all' hama tōi metaxy*)<sup>33</sup>. L'incertezza, tuttavia, rimane. In quanto *medium*, la carne non può essere un organo. Aristotele conclude che la parte responsabile del tatto debba essere «interna» (*entos*), ma non dice di più. Si può sospettare che l'enigmatica asserzione costituisca,

almeno in parte, una concessione alle esigenze della dottrina, la quale stabilisce che ogni senso funzioni per mezzo di un organo, di un *medium* e di un appropriato oggetto sensibile. «[L']organo del tatto è interno», scrive Aristotele. «In questo modo, infatti, si verifica per il tatto ciò che avviene per gli altri sensi»<sup>34</sup>.

La questione del tangibile si dimostra quanto meno problematica. Vista, udito, olfatto e gusto possono esser definiti e distinti l'uno dall'altro, in misura differente, dalle loro corrispondenti qualità sensibili<sup>35</sup>. Il visibile, che è oggetto della vista, può esser distinto dall'udibile, ad esempio, in modo relativamente agevole: con il vedere, non si può percepire alcun suono, e ben difficilmente si può asserire di percepire un colore tramite l'udito. Per quanto riguarda la facoltà tattile, però, nulla è così semplice. Un primo problema nasce dalla struttura stessa del tatto, per la quale esso sembra ricettivo delle più diverse qualità sensibili. Aristotele ha stabilito che ad ogni senso corrisponde una singola coppia di opposte qualità sensibili: alla vista, il luminoso e l'oscuro; all'udito, il rumoroso e l'attutito; al gusto, l'amaro e il dolce. «Nel tangibile sono incluse invece molte opposizioni: caldo-freddo, secco-umido, duro-molle, ed altre qualità simili»<sup>36</sup>. Nel *De generatione et corruptione*, il filosofo allunga ulteriormente questa lista: i contrari sensibili percepiti dal tatto includono, apprendiamo, «caldo e freddo, secco e umido, pesante e leggero, duro e molle, viscoso e friabile, ruvido e liscio, spesso e sottile»<sup>37</sup>. Come estrarre, da tale diversità, un singolo tratto differenziale, in virtù del quale poter identificare il tangibile? Aristotele non offre risposte. «Quale sia l'esclusivo soggetto del tatto, come il suono lo è dell'udito», si limita a scrivere nel *De anima*, concludendo l'analisi della questione, «non è chiaro»<sup>38</sup>.

Dunque, il tatto – la più fondamentale tra le forme di sensazione – è anche, in più di un senso, la più elusiva. Alla prova della facoltà tattile, i criteri sviluppati da Aristotele per l'identificazione delle distinte forme della sensazione sembrano perdere efficacia, conducendo inevitabilmente, con il loro venir meno, ad una conclusione mai esplicitamente tratta nemmeno nel *De anima*: si deve dedurre che, a dispetto del numero classicamente ammesso, non si possa facilmente annoverare il tatto in un gruppo di cinque. Sia prima che dopo i capitoli dedicati dal *De anima* alla natura della *aisthēsis*, «resta però una difficoltà», scrive il filosofo: «il tatto è più sensi o un senso solo?»<sup>39</sup>. Apparentemente prima fra le facoltà sensitive, la capacità tattile sembra celare in sé la possibilità di tutte le altre, che la seguono nello sviluppo e nella progressiva differenziazione dei poteri dell'anima

sensitiva. Infatti, nella misura in cui tutti i cinque sensi operano in un *medium*, e dunque per contatto, «tutti gli altri sensori», come scrive Aristotele nell'ultimo capitolo del *De anima*, «percepiscono per contatto» (*haphēi aisthanetai*)<sup>40</sup>.

Si può così comprendere come il filosofo potesse spiegare *en passant* che con il termine «sensibile» egli intendeva semplicemente «tattile»<sup>41</sup>, e come, per lui, «tangibili» fossero in definitiva «le differenze del corpo in quanto corpo» (*diaphorai tou sōmatos hēi sōma*)<sup>42</sup>. Con il tatto, l'analisi aristotelica della consapevolezza percettiva giunge al suo termine più elementare, ma anche al suo limite: il punto in cui le forme e le strutture della sensazione raggiungono la loro fonte condivisa in un principio universale e indistinto quanto quello della vita animale stessa. Nell'antica teoria, che non accordava particolari privilegi alla coscienza o alla sua mancanza, tale principio valeva allo stesso modo per tutti quegli esseri per i quali vivere – per dirla semplicemente – equivale a percepire. Nella dottrina classica, l'anima sensitiva non incontrava nulla se non per contatto, ed il dominio del corpo tattile rimaneva ovunque vasto, e vario, quanto quello della *aisthēsis* stessa. In un tale mondo, dove mai collocare i confini al di là dei quali il tatto non può avventurarsi, i limiti all'approssimarsi dei quali il senso si ottunde, obbligato a cedere i suoi diritti a poteri più sottili quali il desiderio e il movimento, l'immaginazione, la memoria e l'intellezione? Nell'epoca in cui trionfa l'essere-che-conosce, la domanda è pressante, ma sembra che l'antico filosofo non se la sia posta. Dotata o meno di pensiero, consapevole o inconsapevole, la vita dell'animale restava ai suoi occhi, prima di ogni altra cosa, una questione di tatto.