

LE SOGLIE DEL SÉ: UNA COMPARAZIONE VEGETALE

Dario La Mendola

Accademia di Belle Arti di Palermo (03en4zh39)

Contacs: dario.lamendola@abapa.education

ABSTRACT

L'articolo, prendendo le mosse da una citazione satirica tratta da una commedia di Aristofane che offre uno spunto alla riflessione, analizza il concetto di sensazione di sé nel corso della storia della filosofia, espone le diverse posizioni offerte dai numerosi autori che lo hanno trattato con diverse teorie e offre un confronto con le piante (le rose), ipotizzando che l'incompatibilità riproduttiva possa essere una sorta di sensazione di sé abbozzata che ha permesso la biodiversità della specie. Il motivo che ha portato a considerare valido il paragone vegetale è il seguente. L'assenza di un sistema nervoso nelle piante non ha affatto negato loro una qualche forma di "cognizione". E se questa assenza "rivelasse" o fosse in qualche modo un buon punto di partenza per chiarire la questione del sé?

Parole chiave: sensazione di sé, autoincompatibilità, variabilità, piante

THE THRESHOLDS OF THE SELF: A VEGETAL COMPARISON

The article, starting from a satirical quote of a comedy by Aristophanes that starts the reflection, analyzes the concept of sensation of self throughout the history of philosophy, exposes the different positions offered by the numerous authors who have treated it with different theories, and offers a comparison with plants (roses), hypothesizing that reproductive self-incompatibility could be a sort of sketched sensation of self that has allowed the biodiversity of the species. The reason that led to considering the vegetal comparison valid is this. The absence of a nervous system in plants has not in the least denied them some form of "cognition". And what if this absence "revealed" or was in some way a good starting point to clarify the matter of the self?

Keywords: sensation of self, self-incompatibility, variability, plants



1. «ANDARE PER ARIA». LA SENSAZIONE DI SÉ

Il concetto di natura, per quanto poco chiaro, risulta inscindibile dalle meravigliose forme viventi che a essa partecipano. Spesso, infatti, identifichiamo queste forme viventi come la natura stessa. Più correntemente, invece, dovremmo porre attenzione alle specificità che caratterizzano entrambi, cogliendo la loro parte in comune, altrimenti il concetto non potrà godere di nessuna chiarificazione¹. Ipotizziamo dunque una riflessione, e cioè che ogni essere vivente invece sia un'espressione sensibile della natura contraddistinta da un "atto privato", il quale in filosofia è stato più volte definito *sensazione di sé*. Tale atto mette questa espressione sensibile in relazione con sé stessa per interagire con l'ambiente, al fine di sopravvivere. Riformulando tutto, complichiamo l'ipotesi con due domande. La causa della grande variabilità degli esseri viventi presenti in natura potrebbe trovarsi nella cosiddetta *sensazione di sé*? E la *sensazione di sé* potrebbe essere la parte in comune, inoltre costitutiva della natura? Per rispondere, e raggiungere il significato di natura, dobbiamo prima ripercorrere una breve rassegna storica della *sensazione di sé*; poi individuare – malgrado sia difficile – in cosa ciò consista; infine, rintracciare tale *sensazione di sé* in una forma vivente, i vegetali, i quali rendano contraddittorio quello che di questo atto straordinario solitamente riteniamo. Così facendo auspichiamo di adempiere al compito prefissato da questo articolo: chiarire il concetto di natura. Cominceremo paradossalmente – e vi è una motivazione, seppure dissimulata – da una commedia.

«Strepsiade: *Socrate! Socrate, amico mio!* / Socrate: *Perché mi chiami, creatura di un giorno?* / Strepsiade: *Prima di tutto, per favore, dimmi cosa stai facendo.* / Socrate: *Aerostatizzo, e me ne sto qui a scrutare il sole*»².

Il passo è assai noto. Siamo all'inizio de *Le Nuvole*, la commedia di Aristofane rappresentata alle Dionisie del 423 a.C. Strepsiade, un contadino, si sveglia in piena notte in preda all'ansia. Cerca di addormentarsi nuovamente, ma non riesce perché «punzecchiato». La causa di questo disagio emozionale, un aspetto privato dell'anima la cui conoscenza è spesso incerta (e che svilupperemo alla fine dell'articolo), viene subito chiarita: i debiti contratti dal figlio Fidippide nelle corse dei cavalli.

Comincia un dialogo esilarante tra Strepsiade, che tiene sotto mano i registri in cui sono annotate le spese, e suo figlio, che parla di cavalli anche in sogno. Dopo il risveglio di quest'ultimo, Strepsiade ha un'idea: decide di mandarlo a studiare presso un «pensatoio di anime sapienti», dei quali non conosce il nome³, tanto abili a persuadere con le teorie più stravaganti, affinché il ragazzo apprenda da essi l'arte della parola, riuscendo così ad aggirare i creditori.

Fidippide si rifiuta. Strepsiade non si dà per vinto e si reca al pensatoio, bussando alla porta con dei colpi così maldestri da distrarre un discepolo dal suo pensare. Il contadino, scusandosi, invita il discepolo a raccontargli il suo pensiero ed egli, dopo un leggero tentennamento, gli rivela – qui la tensione comica è alta – alcuni segreti riservati ai soli discepoli su Socrate, ovvero una serie di facezie divertenti e sconce, e infine gli mostra lo stesso sospeso per aria. Strepsiade lo chiama, chiedendogli cosa stia facendo. E Socrate risponde: «ἀεροβατῶ»⁴. Ebbene, la prima parte di questo articolo è legata a tale termine, tanto ironico quanto misterioso. I traduttori, infatti, hanno spesso reso il neologismo aristofaneo in vari modi, ma con un unico intento: fornire l'immagine caricaturale e satirica di un filosofo, per l'appunto Socrate, desideroso di andare

¹ Per un'introduzione al concetto di natura, cfr. R. Bondi, A. La Vergata, *Natura*, Il Mulino, Bologna 2014.

² Aristofane, *Le nuvole*, trad. it. di A. Grilli, BUR, Milano 2024, p. 135.

³ Si tratterebbe dei sofisti, giudicati da Fidippide come «mascalzoni» e «imbroglianti».

⁴ *Ivi*, p. 134.

per aria, chiacchierando in maniera pseudoscientifica. Tuttavia, come spesso accade nella comicità, una battuta non è mai una semplice battuta⁵. Ed è lo stesso Socrate, per mano di Platone, a spiegarlo nell'Apologia:

I miei denigratori, in altre parole, in che termini denigravano? Va letta, la loro accusa, come una dichiarazione giurata: "Socrate è colpevole e impiccione in quanto esplora sia le cose sotterra sia quelle nel cielo e rende più forte il ragionamento più debole, e ad altri insegna queste stesse cose". Che sia questo, all'incirca, il senso avete potuto vedere voi stessi nella commedia di Aristofane, dove un tal Socrate si dondolava e diceva di vagare per l'aria e cianciava di tante altre sciocchezze di cui io m'intendo poco o nulla⁶.

Il riferimento al *camminare per aria* di Aristofane ha fatto pensare gli storici della filosofia a un'allusione sulle dottrine di Diogene di Apollonia, secondo il quale l'aria è la sostanza originaria, la Terra è sostenuta dall'aria e, oltre alle sensazioni, anche il pensare sarebbe riconducibile all'aria, poiché: «[...] si ha tramite l'aria pura e secca: l'umidità, infatti, è di ostacolo alla mente; perciò durante il sonno, nell'ubriachezza o nella sazietà la mente è meno perspicace»⁷. La prova sarebbero gli animali, non intelligenti quanto gli uomini, i quali «respirano l'aria che sale dalla terra e hanno un cibo più umido. Gli uccelli respirano certamente aria pura, ma la loro natura è simile a quella dei pesci, perché hanno carne coriacea»⁸. Le piante, invece, sono del tutto sprovviste di pensiero poiché «non hanno cavità e non possono trattenere l'aria», un po' come i fanciulli, che «sono poveri di senno: hanno infatti molta umidità, e così l'aria non può circolare in tutto il corpo, ma si ferma nel petto [...]»⁹.

Di là dalle conclusioni facili circa le opinioni fornite da Diogene di Apollonia¹⁰, Giovanni Reale ha giustamente affermato che sebbene Aristofane avrebbe potuto servirsi «della libertà della fantasia spinta al limite del farsesco [...] tale libertà doveva in ogni caso ruotare intorno a un punto di riferimento oggettivo e inequivocabile che gli spettatori dovevano essere in grado di riconoscere»¹¹.

Ciò a cui si riferisce Giovanni Reale è il concetto di *psyché* e la sua evoluzione. In altre parole, Aristofane è un uomo del V secolo a.C. e le sue idee e le sue convinzioni sull'anima, come per molti altri uomini del suo tempo, erano ispirate ai poemi omerici, malgrado queste tesi stessero perdendo forza in favore di altre teorie. In quella battuta Aristofane aggiunge semanticamente alla *psyché* facoltà dell'anima di cui Omero

⁵ Per una rapida lettura sull'estetica della risata, cfr. J. Morreall, *Filosofia dell'umorismo. Origine, etica e virtù della risata*, trad. it. di E. Datteri, Sironi Editore, Milano 2011; per un approfondimento, cfr. P. Santarcangeli, *Homo ridens. Estetica, filologia, psicologia, storia del comico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1989; sulla satira, cfr. M. Hodgart, *La satira*, trad. it. di A. Cerri, Il Saggiatore, Milano 1969.

⁶ Platone, *Apologia di Socrate. Critone*, vv. 19 b-c, trad. it. di M.M. Sassi, BUR, Milano 2004, pp. 107-109.

⁷ G. Reale (a cura di), *I presocratici*, trad. it. di S. Obinu, Bompiani, Milano 2006, p. 1125.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Rimando alla lettura completa delle testimonianze su Diogene di Apollonia, secondo il quale l'aria avrebbe un ruolo fondamentale per l'uomo, per il suo cervello, per i suoi sentimenti; cfr. *Ivi*, pp. 1115-1147. Dopo un'adeguata lettura di queste fonti, risulterà evidente che il *camminare per aria* di Aristofane possa riferirsi a una tradizione culturale precisa e che «ἀερόβατῶν» sia dunque un'espressione ironica che dissimula abilmente un concetto filosofico complesso e un'esperienza estetica, cioè la capacità dell'uomo di provare meraviglia dentro di sé – nel cervello e nel cuore –, respirando di fronte al mondo inteso come apparenza, nonché altro respiro; per un approfondimento, cfr. J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2002, pp. 86-87: «Il pensiero del cuore è per sua natura estetico e connesso con il mondo attraverso i sensi. Questo nesso tra cuore e organi di senso non è semplicemente e meccanicamente sensitivo, bensì estetico. Voglio dire: l'attività del percepire, la sensazione, in greco è *aisthesis*, la cui radice rimanda a «introiettare» e «inspirare»: quel trattenere il fiato dalla meraviglia che è la risposta estetica primaria. I traduttori hanno trasformato *aisthesis* in «percezione sensoriale», che è una nozione dell'empirismo inglese, la sensazione di John Locke. Ma la «percezione sensoriale» dei greci non può essere compresa se non si tiene conto della dea greca dei sensi, o dell'organo della sensazione dei greci, che è il cuore, e della radice etimologica della parola: quel fiutare, quel trattenere il fiato, quell'inspirare il mondo».

¹¹ G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, BUR, Milano 2007, p. 219.

non aveva mai scritto in questi termini, come “vita”, “coraggio” e “intelligenza”¹², i quali, nei poemi, erano invece rintracciabili nel *thymós* o nella *phrén*. Questa puntualizzazione ci fornisce due informazioni: Aristofane aveva perfettamente capito le idee innovative, rivoluzionarie, eversive di Socrate sulla *psyché*, ma, non accettandole, le metteva in ridicolo; poi, nelle *Nuvole*, noi lettori siamo, per la prima volta forse, di fronte a un significato di *psyché* che era il frutto di antiche dottrine sparse, le quali sarebbero da contemplare come se ci trovassimo davanti al *paesaggio* di un’accezione che tiene insieme, oltre alla *psyché* stessa, teorie tra loro lontane¹³.

Anche se una buona schiera di studiosi riterrebbe estranea alla greicità antica una tesi simile¹⁴, contro altri che si dichiarerebbero favorevoli¹⁵ (soprattutto sul peso morale della *psyché*), c’è da ammettere che questa idea di *psyché* di cui Socrate si fa portatore, infatti, è quasi – sia permessa tale attribuzione – una sorta di cosciente attività estetica, cioè un’attività mentale e sentimentale in grado di permettere la *sensazione di sé* e della propria vita. Per comprendere perché tale attività sarebbe cosciente ed estetica, è necessario scavare tra i frammenti dell’antichità, e dunque rivolgersi direttamente al teorizzatore di tale dottrina dell’anima, cioè a Democrito, secondo il quale l’anima è «[...] una combinazione infuocata di elementi che si possono cogliere mediante ragione»¹⁶, «uno spirito negli atomi»¹⁷, che muove il corpo in cui risiede in due parti distinte; quella razionale è nel torace, quella irrazionale è diffusa; e, infine, che «pensare è uguale a sentire»¹⁸.

Ora, con l’associazione del pensare dell’anima al sentire è come se venisse individuata e testimoniata sempre nella *psyché*, a partire da Democrito, e da Socrate in avanti¹⁹ che consolida questa relazione, una

¹² Cfr. G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.

¹³ Cfr. R.B. Onians, *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. di P. Zanioni, Adelphi, Milano 2006.

¹⁴ Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell’uomo greco*, Firenze 1959; E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, K.F. Stuttgart 1951; J. Stenzel, *Platone educatore*, trad. it. di F. Gabrieli, Bari 1966.

¹⁵ Cfr. E.R. Dodds, *I Greci e l’irrazionale*, trad. it. V. Vacca De Bosis, Rizzoli, Bologna 2009; R. Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell’antichità classica*, Bompiani, Milano 2012; B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 2002.

¹⁶ G. Reale (a cura di), *I presocratici*, trad. it. di D. Fusaro, cit., p. 1261.

¹⁷ *Ivi*, p. 1263.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Discorso in parte diverso va fatto invece se si desidera cogliere il ruolo svolto nel pensiero socratico non già da un’idea di coscienza, o coscienza morale, in tal senso predeterminata, ma proprio dalla nozione corrispondente al tema semantico di “coscienza”, in latino *conscientia*, che è appunto συνείδησις, sostantivo, attestato per la prima volta in Democrito [...]. Evitando di partire da un concetto di coscienza previamente fissato, essa dovrebbe sottrarsi al duplice rischio di predeterminare senz’altro il risultato dell’indagine e di lasciarsi sfuggire molti dei fenomeni che, coperti in greco dal campo e dal tema semantico di “coscienza”, possono essere caduti, e di fatto sono caduti o decaduti, dal campo semantico e concettuale proprio del termine moderno – posto, ovviamente, e tutt’altro che dimostrato, che termini quali *Bewusstsein* e *Gewissen*, *conscience* e *consciousness*, *conscience*, *coscienza* e *consapevolezza*, e altri ancora, possano essere considerati intercambiabili o perfettamente sovrapponibili. Socrate [...] presenta un uso del tema diverso e più interessante di quanto potrebbe far credere il luogo comune consistente nel presentare il filosofo come colui che, superando il relativismo e lo scetticismo sofistico, avrebbe scoperto la “coscienza morale”. La sua figura sarà colta attraverso la testimonianza platonica, prendendo in esame alcuni passi dell’*Apologia* su cui appare necessario un approfondimento e per i quali sembra possibile proporre nuove connessioni storico-teoriche e nuove soluzioni interpretative. [...] vale la pena ricordare i risultati cui è giunta la più recente ricerca relativa al campo semantico dell’idea di “coscienza”, rappresentato, oltre che dal sostantivo συνείδησις, dalla sintesi di un verbo esprimente un’attività conoscitiva [...] con una preposizione indicante concomitanza. Contrariamente all’idea diffusa in passato, secondo cui tale struttura linguistica indicherebbe una sorta di scissione o dualità della coscienza, in quanto conoscente sé medesima, si è potuto recentemente mostrare, attraverso l’analisi di quasi tutti i contesti in cui quelle formule si presentano nella letteratura antica, che il significato originario è quello di “sapere insieme con pochi altri”, e quindi, all’estremo – situazione indicata appunto dal termine εαυτοῦ – “solo con se stessi”, nella solitudine cioè della propria “coscienza”, qualcosa di non conosciuto da altri, onde, rispetto a un determinato contenuto di sapere, si viene a creare una situazione di privata esclusività del suo possesso. Questo significato è perfettamente rispecchiato dall’uso dell’espressione attestato nella letteratura del V e IV secolo [...] interessando autori quali Aristofane, Eschilo ma soprattutto Sofocle ed Euripide, e ancora i sofisti, alcuni filosofi e gli oratori. Il “con-sapere” cui con queste forme verbali ci si riferisce può riguardare una propria azione o intima condizione, oppure azioni compiute da altri; e può viceversa essere riferito ad azioni altrui che sono ritenute moralmente cattive o, più in generale, designare la valutazione che si esprime su un’azione, propria o altrui, di cui si è “co-scienti”: il che può portare a sottolineare ora il significato di conoscenza sicura e certa della verità [...]», A. Brancacci, *Socrate e il tema semantico della coscienza*, in G. Giannantonio, M. Narcy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli, 1997,

dimensione privata dell'anima, dotata di un atto proprio, ovvero un'anima che pensa sé stessa attraverso la facoltà immaginifica e qualitativa del sentimento²⁰. Dobbiamo però procedere prudentemente. Mettiamo temporaneamente da parte la dimensione privata dell'anima, su cui torneremo alla fine dell'articolo, poiché centrale nella nostra comparazione, e adesso cerchiamo di concentrarci sulla presunta funzione della *psyché*: *pensare, sentendo, sé stessa*. Nei testi della filosofia greca classica questa tipologia di *pensiero sentimentale* era molto diffusa, ma aveva soltanto una connotazione morale²¹. Un termine che oggi avviciniamo indiscutibilmente a questa sorta di *pensiero sentimentale*, cioè *aisthēsis*, in passato era utilizzato in varie occasioni e con altrettanto vari significati²², senza riferimenti tecnici. Ancora Socrate, nel *Teeteto*, ci fornisce un esempio. In un passo del dialogo, mentre il filosofo ragiona sul principio del movimento – che Aristofane si sia basato su questa immagine quando Strepsiade, sull'uscio del pensatoio, interroga il discepolo? –, rivela dei misteri di cui, tra questi, alcuni riguardano le sensazioni, le quali non possono essere limitate a quelle più evidenti, cioè legate a organi specifici, ma anche a sentimenti o, addirittura, a sensazioni prive di nomi. Per il filosofo, infatti: «[...] le sensazioni hanno da noi questi nomi, come vista, udito, odorato, senso del freddo e del caldo, e così pure diciamo 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»²³.

Non sappiamo per certo se tra le «tante altre sensazioni» alle quali Socrate accenna vi sia la *sensazione di sé*, anche perché *aisthēsis*, malgrado Socrate sia preciso nella sua descrizione, nei testi classici posteriori a quelli platonici spesso continuò a indicare qualunque tipo di affezione recata agli esseri viventi²⁴. Tuttavia possiamo ritenere, non poco plausibilmente, che l'interpretazione di *aisthēsis* abbia davvero cominciato il suo tortuoso itinerario di affinamento semantico proprio da questo momento. Sarebbe indecoroso affermare che una singola intuizione possa costituire il fondamento dell'intera vicenda che ha contribuito alla formazione della *sensazione di sé*. Senza dubbi, però, altre tre vicende, successive alle opere di Platone, sono degne di attenzione e ci aiutano a chiarire questo aspetto: una riguarda Aristotele, un'altra un filosofo stoico e l'ultima Sant'Agostino. Procediamo con ordine.

Nel *De sensu et sensibilibus*, che segue al *De anima*²⁵, nel quale vengono illustrate sia l'anima che le sue facoltà, Aristotele inizialmente presenta una serie di critiche rivolte a Empedocle, Platone e Democrito circa le loro opinioni sulla vista, i sapori, gli odori e sulla divisibilità delle qualità sensibili; e poi, nell'ultima parte, si concentra su una difficoltà di cui si era sempre occupato nel trattato precedente circa le sensazioni simultanee, e cioè «se sia possibile avere la facoltà di sentire due cose nello stesso tempo indivisibile oppure no»²⁶.

Il problema sollevato da Aristotele non è di scarsa importanza, e cerca di risolvere la relazione tra sensazione e tempo (il tempo impercettibile: *chronos anaisthētos*):

Ciò che dicono alcuni di quelli che trattano degli accordi, che i suoni non giungono all'orecchio allo stesso tempo o sembrano farlo, ma non ci se ne avvede dal momento che il tempo in cui questo avviene è impercettibile, è

pp. 285-287.

²⁰ Cfr. A. Damasio, *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, trad. it. di I.C. Blum, Adelphi, Milano 2012.

²¹ Si tratta della *syneidēsis*; cfr. A. Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della con-scienza nella Grecia antica*, Leo Olschki, Firenze 1970.

²² Cfr. Ch.H. Kahn, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", vol. 48, no.1-3, 1966, pp. 43-81.

²³ Platone, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 41.

²⁴ F. Solmsen, *Aisthēsis in Aristotelian and Epicurean Thought*, in Id. "Kleine Schriften", Olms, Hildesheim 1968.

²⁵ Come egli stesso indica in I, 1, 402b 3 sgg.

²⁶ Aristotele, *La sensazione e i sensibili*, in Id., *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, trad. it. di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002, p. 117.

detto bene oppure no? Si direbbe infatti che con questo concordi il fatto che anche adesso sembra di vedere e sentire allo stesso tempo, poiché i tempi intermedi sfuggono. Ma non è vero, e non è possibile che vi sia un tempo impercettibile o che sfugga, e piuttosto è possibile avere sensazione di ognuno. Infatti, se quando si ha sensazione di sé o di un altro in un tempo continuo, non è possibile che sfugga di esserci, e tuttavia nel continuo c'è un tempo tanto piccolo da essere assolutamente impercettibile, è evidente dunque che in quel momento sfugga l'esistenza di sé e anche se si vede e si percepisce. Inoltre, se ancora se ne ha percezione, non vi può essere un tempo, una cosa, che non si percepisce [...]»²⁷.

Se dunque non è possibile che un essere vivente, quando percepisce se stesso o un'altra cosa nel tempo continuo non avverta di essere²⁸, allora sarà impossibile che si verifichi un tempo impercettibile. E qui Aristotele ha perfettamente ragione, almeno all'interno della sua teoria²⁹. Questo principio non sfugge ad Alessandro di Afrodisia, infallibile commentatore³⁰ di Aristotele, il quale, in accordo con lo Stagirita, scrive: «Ognuno, quando percepisce, percepisce sia di esistere che di percepire»³¹, che equivarrebbe a dire che l'esistenza, da un essere senziente, non può che essere percepita. La formula proposta da Alessandro di Afrodisia contiene una sorta di soluzione a un problema fondamentale³².

L'altra vicenda proviene dallo scritto di un filosofo che per tanto tempo fu ignorato, e non a causa di precise intenzioni, bensì perché le riflessioni che egli aveva elaborato finirono in un papiro che a lungo fu sepolto tra i resti di una casa di El-Ashmunein³³, il quale venne acquistato al Cairo nel 1901 dall'archeologo tedesco, Ludwig Borchardt.

L'archeologo, certo di avere tra le mani qualcosa di prestigioso, affidò il papiro ai paleografi dei musei di stato di Berlino, i quali chiamarono il rotolo "Pberol inv. 9789". Dopo essere stato srotolato, i paleografi si resero conto che il papiro conteneva due testi. Il primo, quello sul *recto*, era la terza sezione del commentario di Didimo alle *Filippiche* di Demostene. Quello sul *verso* era l'unica opera presente di un discepolo di Crisippo, un tale Ierocle, vissuto nella II metà del secondo secolo d.C., intitolata *Elementi di etica*.

Ierocle, nel suo trattato, aggiunge alla semplice funzionalità dell'*aisthēsis* una riflessione più profonda, quasi biologica e addirittura medica, impregnata di stoicismo, utilizzando accuratamente uno dei termini più importanti per questa scuola di pensiero, ovvero la *oikeiōsis*³⁴, concetto difficilmente traducibile³⁵ che potremmo rendere in lingua italiana con *essere appropriati a*.

Egli comincia con una spiegazione circa la trasformazione del seme maschile, che è ancora «soffio» quando raggiunge l'utero, in «anima», cioè nel momento in cui il feto «si adegua all'ambiente circostante [...]»³⁶. Infatti, «il "soffio" che è nelle pietre si accende rapidamente in seguito ad un colpo, per la predisposizione

²⁷ *Ivi*, pp. 121-123.

²⁸ Cfr. Aristotele, *Del senso e dei sensibili*, in Id., *Aristotele*, vol. I, trad. it. di R. Laurenti, Mondadori, Milano, 2008.

²⁹ Per Aristotele, come scrive in *Fisica*, il tempo non è composto da istanti. «Si tenga anche presente che l'istante non è una parte: infatti la parte ha una misura, e il tutto deve risultare composto di parti, mentre il tempo non sembra essere un insieme di istanti», Aristotele, *Fisica*, IV, 10, 218a 6 sgg, in Id., *Opere* 3, trad. it. di A. Russo, O. Longo, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 99.

³⁰ Secondo quanto affermano Simplicio e Giovanni Filopono.

³¹ A. Aphrodisiensis, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. III, parte I: *Alexandri in librum De Sensu commentarium*, edidit Paulus Wendland, Reimer, Bertolini 1901, p. 148.

³² Cfr. R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and innovation*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, part 2, Vol. 36, Wolfgang Haase, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 1176-1243.

³³ Ovvero l'antica Hermupolis, capitale dell'alto Egitto; cfr. F. Adorno, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2008.

³⁴ Cfr. M. Pohlenz, *Die Oikeiōsis*, in Id., *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940; S.G. Pembroke, *Oikeiōsis*, in A.A. Long, *Problems in Stoicism*, Athlone, London 1974.

³⁵ Come fa notare Gisela Striker il termine andrebbe traslitterato, perché la traduzione risulterebbe «goffa»; cfr. G. Striker, *The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, I, 1983, p. 145.

³⁶ F. Adorno, cit., p. 299.

a questo mutamento, allo stesso modo anche la “natura” del feto, ormai divenuto maturo, non è tarda a trasformarsi in anima allorché si imbatte nell’ambiente circostante»³⁷.

Ora, aggiunge Ierocle, l’essere che è provvisto di anima è dotato di percezione e impulso, e la percezione, rispetto all’impulso, «contribuisce alla conoscenza di “ciò che è primariamente proprio”»³⁸. Da questo principio può cominciare, sentenzia l’autore, il trattato di etica.

Nelle righe successive, attraverso una serie di prove e di esempi tratti dalla storia degli animali, che probabilmente risulteranno al lettore di oggi poco accurati, ma che invece hanno grande fascino, Ierocle dimostra che la *sensazione di sé* è un atto estetico di estrema importanza, per un essere vivente. Tale atto, infatti, è ciò che permette all’animale senziente – uomo compreso – di adattarsi: innanzitutto perché, mediante la *sensazione di sé*, l’essere vivente ha percezione delle proprie specifiche parti, come gli occhi, le orecchie, le mani ecc., e inoltre, perché tale *sensazione* permette la conoscenza delle proprie debolezze, che è essenziale per continuare a preservarsi nell’ambiente. E dacché l’anima è «mescolata» al corpo come il «ferro incandescente»³⁹, non può che percepire se stessa continuamente. Rimane però una domanda: l’animale, che percepisce se stesso, può anche appropriarsi di sé? Per Ierocle, sulla base dei fatti, la risposta è chiara:

[...] l’animale, ricevendo la prima percezione di sé, subito si “appropria” di sé e della sua stessa costituzione. [...] Non è forse vero che ogni animale, per quanto ne ha facoltà, fa ciò che è opportuno per la propria conservazione, evitando da lontano ogni minaccia e ingegnandosi di sopravvivere indenne dai rischi, precipitandosi nel ricercare mezzi di salvezza, e procurandosi da ogni dove ciò che è necessario alla sua sopravvivenza? In effetti, non solo quelli eccellenti per mirabili bellezze e grandezze ed eminenti per particolari prodezze o velocità || potremmo trovare che si comportano in tal modo per la loro conservazione, ma anche quelli più piccoli, insignificanti e in generale ripugnanti. La natura infatti è abile nell’infondere persino in costoro un intenso amore per sé stessi, perché la loro sopravvivenza sarebbe altrimenti impossibile⁴⁰.

Oggi accettare siffatte descrizioni della *sensazione di sé* – da quelle proposte al principio dell’articolo fino a ora – risulterà parecchio stridente. Tuttavia, possiamo ritenere che non sarebbe stato possibile sviluppare nessuna teoria senza le intuizioni proposte da Diogene di Apollonia, Democrito e Socrate, Aristotele e i suoi commentatori, gli Stoici e, in particolare, attraverso la terza e ultima vicenda, ovvero l’importantissima «invenzione»⁴¹ del «senso interiore»⁴² che compare nel *De libero arbitrio*, un dialogo di Sant’Agostino diviso in tre libri, scritto alla fine del IV secolo.

Nel libro II il filosofo, insieme al suo amico Evodio, chiarisce dapprima che è stata la divinità a dare all’uomo il libero arbitrio, e che pecchiamo con esso. Nel corso di un intenso scambio di opinioni, Agostino afferma che, prima di procedere oltre, sarebbe necessario risolvere tre questioni: «[...] innanzitutto in che modo sia evidente che Dio esiste; poi, se da Lui derivi qualunque cosa in qualunque misura sia buona; infine, se tra le cose buone si debba annoverare la volontà libera. Appurato tutto ciò⁴³», conclude, «apparirà sufficientemente chiaro, suppongo, se sia stato giusto darla all’uomo»⁴⁴.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ivi*, p. 301.

³⁹ *Ivi*, p. 319.

⁴⁰ *Ivi*, p. 341.

⁴¹ Cfr. D. Heller-Roazen, *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, trad. it. di G. Lucchesini, Quodlibet, Macerata 2020.

⁴² Si tratta di un ampliamento del «senso comune» e del «sentire di sentire» di Aristotele, di cui il filosofo si occupa nei primi due capitoli di *De anima*, Γ; cfr. F. De Capitani, *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Vita e Pensiero, Milano 1987. Il «senso interiore» non si trova in altri testi di Agostino; cfr. G. O’Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, trad. it. di M.G. Mara, Palermo 1988, p. 120.

⁴³ Agostino, *Tutti i dialoghi*, trad. it. di M. Betterini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2008, p. 973.

⁴⁴ *Ibid.*

Ma prima rivolge a Evodio una domanda tanto semplice quanto spiazzante: «ti chiedo [...], affinché prendiamo inizio dalle cose più evidenti, se tu stesso esisti. O forse temi di sbagliarti in questa domanda, tu che, se non esistessi, senz'altro non potresti assolutamente sbagliarti?»⁴⁵. Agostino è preciso: la possibilità dell'errore conferma la certezza di esistere⁴⁶, come altre volte confermato (ritorneremo sul ruolo dell'errore nella *sensazione di sé* più avanti). Allora, se così stanno le cose, Evodio esiste. Malgrado ciò, esistere è soltanto la base. Oltre all'esistenza è evidente che Evodio viva e comprenda. E il comprendere, a differenza dell'esistere come esiste una pietra o del vivere come vive il bestiame, è la cosa più eccellente «perché il possedere questo implica l'esistere e il vivere»⁴⁷.

Il filosofo, dopo aver rammentato a Evodio una teoria sulla sensibilità di stampo aristotelico⁴⁸, chiede al suo amico cosa spetti ai sensi e se, ciò che hanno in comune, lo possiamo discernere con qualcuno di essi. Per Evodio non c'è dubbio: «il discernimento è compiuto da un certo senso interiore»⁴⁹, il quale, per Agostino, dovrebbe essere la ragione [*Num forte ipsa est ratio*]⁵⁰. Il commento di Evodio prende una piega stoica, ammettendo nelle bestie un tale senso, con il quale essi evitano o desiderano quello che sperimentano, sempre tramite i sensi; ma, punto fondamentale, egli lo scinde dalla ragione. Agostino, che non è d'accordo, lo corregge:

Riconosco questa realtà di cui parli, qualunque cosa essa sia, e non esito a chiamarla “senso interiore”. Ma se ciò che ci viene riferito dai sensi del corpo non oltrepassa anche codesto senso, non può giungere alla scienza. Tutto ciò che sappiamo, infatti, lo teniamo in quanto compreso con la ragione. Ora, sappiamo, per tacere del resto, che né i colori possono essere sentiti con l'udito né le voci con la vista. E quando sappiamo questo, non è con gli occhi né con le orecchie che lo sappiamo, e nemmeno con quel senso interiore di cui non sono prive neppure le bestie. Non è da credere, infatti, che esse abbiano conoscenza, né che la luce sia sentita con gli orecchi o la voce con gli occhi, poiché è solo con una riflessione ed osservazione razionale che distinguiamo tali cose⁵¹.

Fermiamoci. Al termine della prima parte dell'articolo sul *pensiero sentimentale* e sulla *sensazione di sé* – certamente non esaustiva, il cui scopo è stato mostrare velocemente la lenta formazione di un senso basilare, ovvero quello che rappresenta l'esistenza a chi esiste⁵², e che costituisce il fondamento di ogni riflessione su questo tema –, c'è da rilevare come, complessivamente, emergano almeno due mancanze: l'esclusione totale o parziale del regno vegetale dalle riflessioni antiche; la possibilità che ci sia – malgrado questa tesi possa risultare controintuitiva – una differente tipologia di *sensazione di sé*, la quale svolge perfettamente il suo compito, ma non come noi siamo in grado di immaginarla, soprattutto in altri esseri viventi. Viene dunque aperta qui la seconda parte dell'articolo, in cui le due rilevazioni verranno subito presentate e, infine, nella terza e ultima parte queste troveranno una sintesi.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Sul tema dell'inganno e dell'essere, cfr. G.B. Matthews, *Si fallor, sum*, in R.A. Markus, *Augustine: A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY) 1972, pp. 151-167.

⁴⁷ Agostino, cit., p. 975.

⁴⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 975-977.

⁴⁹ *Ivi*, p. 977.

⁵⁰ *Ivi*, p. 976.

⁵¹ *Ivi*, p. 979.

⁵² Ricordando che questa rappresentazione ha, di base, una “spinta sentimentale”.

2. LA NATURA SENTENTE?

Prima rilevazione. Lo studio delle piante, nell'antichità, affascinava e interessava parecchio⁵³. I trattati del passato, però, non affidavano alle piante grandi qualità, limitandosi esclusivamente alla descrizione delle loro proprietà benefiche e non, alimentari, ornamentali, artistiche. In particolare Descartes contribuì notevolmente a diffondere la convinzione secondo cui, oltre agli animali non umani, anche le piante non sarebbero che mere macchine⁵⁴ prive di pensiero⁵⁵. In contrapposizione a questo pregiudizio, nonché ad altre analisi, come quelle aristoteliche, si schierò Tommaso Campanella che, coerentemente con la filosofia naturale di Telesio⁵⁶, propose una innovativa teoria.

Per Campanella, innanzitutto, la sensazione è tattile⁵⁷: gli esseri viventi, in breve, sono “toccati”, e questa attività sensibile contribuisce a generare una qualche consapevolezza⁵⁸. Inoltre egli riteneva che vi fosse una *sensazione di sé* [*sensum rerum*] in ogni cosa, dacché, per l'appunto, ogni cosa si muove verso il contrario e fugge dal contrario⁵⁹. Insomma il mondo, e il movimento delle cose del mondo, sarebbero la prova più evidente. Che esso non abbia arti od organi deputati alla codifica di sensazioni non dimostrerebbe alcunché. Anzi, sarebbe sciocco sostenerlo:

Stolta cosa è stimare che il mondo non senta perché non ha gambe, occhi, mani. Questi stromenti convengono all'animale spirito chiuso in materia grossa che bisogna con quelli muovere e per pertugi sentire. Ma al mondo, per il moto basta la figura tonda; mani sono i raggi e virtù attive diffuse ad operar senza esser chiuse in braccia brevi; e occhi sono le stelle e luminari che vedono e fan vedere noi, che serrati in grossa mole siamo e per le fenestre de li sensorii miriamo quel che in tutta l'aria e cielo è aperto e noto. Tanta sciocchezza è negare il senso alle cose perché non hanno occhi, né bocca, né orecchie, quanto è negare il moto al vento perché non ha gambe, e il mangiare al fuoco perché non ha denti, e il vedere a chi sta in campagna perché non ha fenestre d'affacciare, e all'aquila perché non ha occhiali. La medesima sciocchezza indusse altri a credere che Dio abbia corpo e occhi e mani. Prego Dio vivo e vero che dichiarare come a tutte le cose ha dato non solo potenza e amore d'esser quali egli l'ha fatte, ma ancora senso d'esser bene, perché si conservino a sua gloria. E questo esaminare, è bisogno, ormai, in tutti gli enti⁶⁰.

La *sensazione* e la *sensazione di sé*, come meglio da Campanella in altre opere specificato, stanno nella materia, la quale desidera ciò di cui è sprovvista, ovvero la forma, e testimoniano l'esistenza delle cose. Tanto che il senso è, per il filosofo, conoscenza [*nosse*] del proprio sé: «[...] l'ente è perché sa di essere, e [...] non v'è ente che sia inconsapevole di sé, giacché per sé combatte contro enti distruttivi che non gli sono sconosciuti, poiché principio dell'essere e della preservazione dell'essere è la sapienza»⁶¹.

Seconda rilevazione. Analogamente a Tommaso Campanella, Francesco Bacone, nel libro IV del *De augmentis scientiarum*, criticando i filosofi che non hanno approfondito con adeguatezza la differenza tra

⁵³ Di grande importanza sono i due trattati botanici di Teofrasto, *Historia plantarum* e il *De causis plantarum*, quelli di Dioscoride Pedanio, il *De materia medica*, e le pagine dedicate alle piante e all'agricoltura di Plinio il Vecchio, raccolte nella *Naturalis historia*.

⁵⁴ Cfr. M. Guérout, *Animaux-machines et cybernétique*, in Id., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Olms, Hildesheim 1997, pp. 33-40.

⁵⁵ Cfr. R. Cartesio, *I principi della filosofia*, in Id., *Opere filosofiche*, vol. 3, Laterza, trad. it. di G. Galli, Roma-Bari 1986.

⁵⁶ Cfr. B. Telesio, *De rerum natura*, Carocci, Roma 2013. Sulla sensazione, cfr. M. Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen 1998.

⁵⁷ Cfr. T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, Laterza, Bari 1925.

⁵⁸ T. Campanella, *Compendio di filosofia della natura*, a cura di G. Ernst e P. Ponzio, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999, p. 106: «Est enim sensus obiecti dignotio ex percepta passione ab ea».

⁵⁹ *Ivi*, p. 107: «Sensum, quo videntur cuncta animalia praedita esse, distinguere ab inanimatis, in omni re dicimus reperiri».

⁶⁰ T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, cit., pp. 34-35.

⁶¹ Cfr. T. Campanella, *Metafisica*, Zanichelli, Bologna 1967, vol. II, lib. IV, p. 100.

percezione e senso, solleva una questione di grande importanza, ovvero che, a suo giudizio, in quasi tutti i corpi naturali ci sia una capacità evidente di percepire [*vim manifestam* percipiendi]⁶², così come ci sia anche la possibilità di scelta tra cose amiche e nemiche; e inoltre, aggiunge, nessuno ha osservato le ragioni di quelle «azioni» che avvengono in assenza di senso [*quid in causa sit cur tot actiones expediantur absque omni tamen sensu*]⁶³. Queste «azioni», o meglio, certe percezioni troppo piccole per essere percepite [*petites perceptions*]⁶⁴, che abbiamo continuamente [*que nous avons continuellement*]⁶⁵, le quali sono confuse e deboli, non sfuggirono a Leibniz che, nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in aperta critica contro Descartes circa l'opinione secondo cui l'anima pensi sempre, interessato a risolvere il problema della relazione tra *res cogitans* e *res extensa*, e in risposta a John Locke⁶⁶, lascia a Teofilo, suo sostituto letterario, il compito di spiegare a Filalete la relazione tra le due sostanze. Nel Libro II, dopo aver esposto cosa accada a essa durante il sonno, quali movimenti si verifichino dentro il corpo (il sangue e le viscere)⁶⁷, dichiara che «[...] i sensi non non potrebbero renderci persuasi dell'esistenza delle cose sensibili senza l'ausilio del ragionamento. Anzi crederei piuttosto che l'idea dell'esistenza ci deriva dalla riflessione»⁶⁸. Però è necessario distinguere, continua Teofilo, tra la percezione, che è una facoltà primaria dell'anima, anche se passiva, dall'appercezione, neologismo⁶⁹ che nella *Monadologia* è definita come: «la coscienza o conoscenza riflessiva»⁷⁰ di uno «stato interiore»⁷¹.

Successivamente a Leibniz le ricerche sulla *sensazione di sé* si allontaneranno dalle mere ipotesi e mireranno a rintracciare cause più fisiologiche, certamente in coerenza con le esigenze scientifiche dell'epoca. Da un lato, per esempio, taluni rivolgeranno l'attenzione verso il sistema nervoso come Lamarck, il quale, nel *Système analytique des connaissances positives de l'homme* del 1820, affida alla «sensazione» quei sentimenti la cui causa è prevalentemente nervosa, distinti in «sensi particolari», cioè gusto, olfatto, vista e udito, e un «senso del sentire», differente dai primi quattro, che è «operativo» sia all'interno dell'individuo che all'esterno. Questa *sensation générale*, così la chiama il naturalista, è di due tipi: una «sensazione circostanziale» e una «sensazione permanente», la quale non ha discontinuità durante la vita dell'individuo, deriva dai movimenti vitali, può produrre un rumore nella nostra testa [*même produisent un bruit particulier que nous*

⁶² F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, in Id., *The Philosophical Works of Francis Bacon*, trad. en. di R.L. Ellis e J. Spedding, Routledge, London 1905, p. 247.

⁶³ *Ivi*, p. 248.

⁶⁴ G.W. Leibniz, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, in Id., *Die philosophischen Schriften*, Olms, Hildesheim 1978, vol. V, p. 23. Per un approfondimento, cfr. R. Herbertz, *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Niemeyer, Halle 1905, pp. 29-68.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2007, p. 163: «[...] sebbene il pensiero sia visto più di ogni altra cosa come l'azione propria dell'anima, tuttavia non è necessario supporre che l'anima pensi sempre, più di quanto non lo sia per il corpo muoversi sempre; infatti per l'anima la percezione delle idee (così come io l'intendo) equivale a ciò che il moto è per il corpo: non è il suo carattere peculiare, la sua essenza, è una delle sue operazioni».

⁶⁷ Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano e saggi preparatori*, in Id., *Scritti filosofici*, trad. it. di D.O. Bianca, UTET, Torino 1968, pp. 236-355.

⁶⁸ *Ivi*, p. 256.

⁶⁹ Fu Christian Wolff, nella sua *Psychologia empirica*, traducendo dal francese in latino i testi di Leibniz, a rendere *apperception* in *apperceptio*, facendolo coincidere con la coscienza [*conscientia*]; cfr. C.F. Wolff, *Psychologia empirica*, Olms, Hildesheim 1738. Per un approfondimento, J. Capesius, *Die Apperceptionsbegriff bei Leibniz und desse Nachfolgern: Eine terminologische Untersuchung*, Drotleff, Hermannstadt 1894. Il significato di questo nuovo termine divenne largamente accettato dai filosofi successivi. Nella *Critica della ragion pura* Kant scrive: «La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile; non può darci un Sé stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni, e vien detto abitualmente senso interno o appercezione empirica», I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari-Roma 2007, p. 231.

⁷⁰ G.W. Leibniz, *Principi della filosofia o Monadologia*, trad. it. di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*

distinguons fort bien dans la tête]⁷² e potrebbe essere considerata, sempre secondo Lamarck, quella causa fisica alla quale sarebbe dovuto il sentimento intimo della nostra esistenza, anche se oscuro [*C'est probablement à cette cause physique qu'est dû ce sentiment intime d'existence que nous éprouvons, quelque obscur qu'il soit*]⁷³. Dall'altro, invece, lo studio sulla *sensazione di sé* avrà una struttura prettamente medica e sperimentale, come ne *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* del 1889 di Pierre Janet, il quale, tenendo a precisare le falle della corrente del cartesianesimo in favore di Leibniz, che secondo lo psichiatra offre una posizione accreditata dalle scienze, organizza il pensiero umano per gradi: un grado elevato, deputato al ragionamento; uno percettivo, privo di cognizione; e uno minore, la sensazione, che deve essere ripulito da un termine eccessivo per tale grado, cioè l'io. Per Janet l'io comprende più fattori, che vanno dal ricordo delle esperienze passate al «nostro nome» [*notre nom même*]⁷⁴. Le sensazioni più semplici, al contrario, no. A rafforzare questa tesi ci sarebbero le posizioni di numerosi filosofi, in particolare Maine de Biran⁷⁵, e i risultati offerti dalle analisi della psichiatria sulle crisi nervose, durante le quali si assiste a una assenza della *sensazione di sé* o, ancora meglio, a un «sentimento di vuoto» [*sentiments du vide*]⁷⁶, un sentire qualcosa che non può essere sentito. Le due rilevazioni terminano qui.

Ora che l'articolo pare aver recuperato il tono comico col quale era stato avviato, prima affaticandosi a ricercare la *sensazione di sé* e poi evidenziando, tramite sperimentazioni mediche, la possibilità di ammettere in alcuni soggetti l'inesistenza di essa, il quadro finale diviene il seguente: malgrado l'individuazione del sé possa soggiacere a una condizione incerta, probabilistica e molteplice, auspichiamo di riuscire ad argomentare nella terza e ultima parte una sintesi mediante i dati raccolti in precedenza – anticipando che l'argomento, che tenterà di mantenersi nei limiti della scienza, avrà una forzatura, come detto, controintuitiva.

Una puntualizzazione. L'articolo non ha minimamente intenzione di azzardare teorie prive di fondamento. Preannunciamo subito che, probabilmente, non è nemmeno possibile avere sensazione del proprio sé, e che questa sensazione possa essere anche un'"invenzione letteraria" convincente. Quello che finora abbiamo proposto, infatti, pare una rassegna di intuizioni molto affascinanti, ma nulla può testimoniare la verità di una sensazione simile, essendo essa qualcosa di molto distante dal sé, essendo il sé qualcosa di molto distante dalla sensazione, ed essendo entrambi "momenti" cerebrali e soprattutto privati di difficile analisi. Indagare la *sensazione di sé* sembra possa avvenire attraverso la narrazione di metafore, le quali, a loro volta, possono essere colte dalle emozioni⁷⁷. Un'altra metafora, che sostiene questa critica, la quale obbligatoriamente proponiamo, è che la *sensazione di sé* non sia tanto dissimile dalla relazione che possiamo intrattenere con la nostra ombra. Ammettiamo di trovarci, durante una giornata di sole, in un campo le cui spontanee siano ingiallite. Riusciamo perfettamente a distinguere il profilo del nostro corpo dal contesto. Malgrado la *sensazione di sé* equivalga a chiedersi se quell'ombra proiettata sulle spontanee sia la nostra, finora abbiamo sperato di poter chiedere a essa di stupirci, inventando pose mimiche che non provengono dalla nostra intenzione. In realtà, quello che possiamo fare è assistere passivamente a un'"assenza". Ed è a questa assenza

⁷² J.B.P.A. de Monet Lamarck, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 187.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ P. Janet, *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Alcan, Paris 1930, p. 39.

⁷⁵ Cfr. P. Maine de Biran, *Oeuvres*, Alcan, Paris 1939.

⁷⁶ Cfr. P. Janet, *De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments*, Alcan, Paris 1928.

⁷⁷ Anche perché un soggetto, che ha come oggetto se stesso, cosa potrebbe dire oltre, se non che quello che sta osservando è l'oggetto della sua osservazione?

che adesso ci rivolgeremo, cercando di analizzare l'atto della *sensazione di sé* sorretti da una dimostrazione scientifica, in una forma vivente però non dotata di sistema neurale (così da rendere stridente l'analogia), la quale con questo atto ha contribuito alla sua variabilità, e cioè a una maggiore possibilità di sopravvivenza in natura: plausibilmente "compito" primario di una sensazione come quella di cui ci stiamo occupando.

3. L'ORIGINE VEGETALE DELLA SENSAZIONE DI SÉ

Riprendiamo allora quanto affermato circa l'esclusione dei vegetali dalle riflessioni finora presentate, avendo fatto notare come alcuni autori (Campanella, Bacone), invece, abbiano insistito dimostrando il contrario; aggiungiamo la possibilità di una differente tipologia di *sensazione di sé*, così come possano esserci sensazioni chiare e sensazioni piccole o non percettibili (Leibniz), o, anche se in ambito patologico, sensazioni di non sensazione e sensazioni di nulla in generale (Janet); e inoltre indirizziamo la ricerca alla costruzione di una comparazione. Partiamo da quest'ultimo aspetto.

Abbiamo lasciato in sospeso la dimensione privata dell'anima o, per meglio dire, la dimensione misteriosa del sé, la quale è caratterizzata da un vuoto teorico. Tale vuoto, causato dall'impossibilità di individuare, verificare, misurare e dimostrare con certezza i nostri pensieri, la nostra immaginazione, la nostra memoria o le cosiddette qualità che dimorano nella nostra mente⁷⁸ – come, per esempio, cosa significhi essere innamorati, quali implicazioni emozionali dia un profumo che abbiamo appena annusato o che ricordiamo, toccare una superficie morbida, udire il vento ecc. –, va di pari passo con il tentativo di spiegare come un vegetale, che è privo di un sistema nervoso e al di là da una soluzione banale legata a ragioni fisiologiche, possa dirigere il fiore verso il sole, le radici non solo verso l'acqua, ma addirittura verso quella più pura, avvertire i propri simili di un pericolo o scegliere in che forma e in che variopinto modo attirare o illudere gli impollinatori e cosa donare loro. Forse in entrambe le circostanze – non sapere come studiare ciò che noi umani sentiamo e pensiamo, e perché i vegetali sembrano agire come esseri dotati di sensi e pensieri⁷⁹ – siamo di fronte allo stesso problema: cos'è e di quale materia è composto il sé.

Le possibilità di rispondere a questa domanda, ovvero chiarire la materia del sé, sono poche o nulle⁸⁰. Se negli esseri umani possiamo riferirci al sistema nervoso, il quale ci aiuta a rintracciare alcune possibili cause⁸¹ di quell'attività che chiamiamo *sensazione di sé*, molto difficile risulta rispondere alla domanda su come i vegetali, che tale sistema non possiedono, riescano ad adempiere a questo compito⁸². Eppure è indubbio:

⁷⁸ Circa le qualità della mente, cfr. G.M. Edelman, *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, trad. it. di S. Frediani, Einaudi, Torino 2004.

⁷⁹ Desidero offrire un'interpretazione diversa, nella quale è possibile trovare una definizione della coscienza primaria di base e dodici argomentazioni contrarie alla tesi secondo cui le piante possedano una coscienza, cfr. J. Mallatt, M.R., Blatt, A. Draguhn, D.G. Robinson, & L. Taiz, *Debunking a myth: plant consciousness*, in "Protoplasma", vol. 258, n. 3, 2021, pp. 459-476. E oppongo a queste argomentazioni un'ulteriore riflessione sulla coscienza delle piante, nella quale la coscienza è intesa in modo differente, cfr. M. Segundo-Ortin, P. Calvo, P., *Consciousness and cognition in plants. Wiley interdisciplinary reviews*. in "Cognitive science", vol. 13, n. 2, 2022. Infine una panoramica esaustiva in cui la cognizione è trattata in relazione con l'ambiente e a sistemi "a-neurali", cfr. U. Castiello, S. Guerra, *La psicologia vegetale: alle radici della cognizione*, in "Giornale italiano di Psicologia", vol. 3, 2020.

⁸⁰ M. Solms, *La fonte nascosta. Un viaggio alle origini della coscienza*, trad. it. di A. Clarici, Adelphi, Milano 2023.

⁸¹ Cfr. J. LeDoux, *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, trad. it. di M. Longoni, A. Ranieri, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

⁸² Cfr. G.T. Fechner, *Nanna o l'anima delle piante*, trad. it. di G. Rensi, Adelphi, Milano, 2008, p. 29: «Che cosa c'è infatti di così particolare nella natura dei nervi da renderli essi soli atti ad essere i veicoli o gli intermediari dell'attività psichica? A me sembra che la materia che costituisce le fibre delle piante sia a ciò altrettanto adatta; essa si presta meglio per le piante, come l'albumina si presta meglio per gli animali. Ogni cosa dev'essere considerata nelle circostanze in cui si trova».

i vegetali sono in grado sia di riconoscere cosa vi è all'esterno di esse, sia di intrattenere una sorta di comunicazione all'interno di loro stesse; ciò avviene tramite segnali elettrici e chimici⁸³.

Adesso, se provassimo a scremare tutte le informazioni sulla *sensazione di sé*, rivolgendoci alle sue cause e riducendola a un atto semplice, non unitario, bensì sia binario che composito⁸⁴ – che permetta di riconoscere e non riconoscere sé stessi, ricordando il riconoscimento nel tempo –, e interpretandola in una chiave biologica⁸⁵, ritenendo tale chiave la base incontestabile dello sviluppo, dal quale tutti i successivi sviluppi dipendono; e se, ancora, provassimo a ricavare dalle tante mansioni delle specie vegetali una funzionalità che abbia una marcata somiglianza rispetto alla *sensazione di sé* come adesso la stiamo designando, non possiamo che constatare alcune analogie tra essa e la riproduzione nel regno vegetale; in particolare tra essa e l'*autoincompatibilità* riproduttiva in alcune famiglie delle angiosperme.

Non è ovviamente intenzione dell'articolo affermare che la *sensazione di sé* in generale e negli esseri umani (cioè questo atto privato) durante l'evoluzione della natura abbia potuto avere origine, in maniera molto "semplificata"⁸⁶, nei fiori, sebbene tale metafora sia poetica. L'intenzione, al contrario, è evidenziare come qualcosa di molto simile alla *sensazione di sé* – o comunque qualcosa di eguale straordinarietà, imperfezione e fragilità – possa essere costitutiva della natura e si trovi, manifestamente, in uno degli avvenimenti più affascinanti dell'esistenza⁸⁷: la riproduzione.

In breve, nei vegetali la riproduzione può essere asessuata, la cui prole è geneticamente identica al genitore, o sessuata, che combina le caratteristiche genetiche di entrambi i genitori. A questo gruppo appartengono quelle piante che si riproducono attraverso germogli modificati: i fiori⁸⁸. Le angiosperme, come è noto da secoli, hanno sviluppato nel tempo la capacità superare la riproduzione asessuata e l'autofecondazione poiché possono recare alla pianta una serie di svantaggi: perdere vigoria, non riuscire ad adattarsi alle richieste ambientali ecc. In dettaglio, l'autofecondazione nelle angiosperme viene elusa valutando, nel fiore⁸⁹, l'uguaglianza genetica tra polline e pistillo. Se il pistillo riconosce il polline, lo respinge; se non lo riconosce, perché geneticamente diseguale, lo accetta per la fecondazione. Questo fenomeno, che in sostanza si basa sul riconoscimento di un errore – cioè il non-sé – e il suo ricordo⁹⁰, garantisce il successo evolutivo (un equilibrio tra le caratteristiche apprese e le necessità di mutamento) delle specie vegetali, tra le quali vengono annoverate le famiglie delle Rosacee, Solanacee⁹¹, Plantaginacee, Crucifere, Papaveracee ecc. (quasi la metà

⁸³ Le comunicazioni, in percorsi brevi, avvengono tramite segnali che passano da cellula a cellula con aperture che si trovano sulla parete cellulare, i "plasmodesmi"; le comunicazioni, in percorsi più lunghi, avvengono con il "sistema vascolare"; cfr. J. Bonner, A. Galston, *Principles of plant physiology*, Freeman, San Francisco 1992; cfr. P.M. Ray, *La vita delle piante*, trad. it. di G. Morpurgo, Zanichelli, Bologna 1980.

⁸⁴ Cfr. W. James, *The principles of Psychology*, Dover Publications Inc., New York 2000. E anche M.S. Gazzaniga, *La coscienza è un istinto. Il legame misterioso tra il cervello e la mente*, trad. it. di F. Peri, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, p. 264: «[...] l'esperienza cosciente ci appare come un tutto unitario, ma è un fenomeno di concertazione tra una molteplicità di sistemi che funzionano in parallelo, buttando fuori ciascuno per proprio conto i risultati dei loro processi di elaborazione».

⁸⁵ Ritengo necessario tenere presente la lunga critica mossa da Nagel circa questa posizione, cfr. T. Nagel, *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, trad. it. di S. Songhorian, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 5-37.

⁸⁶ Malgrado di semplice, nella *sensazione di sé*, non vi è nulla.

⁸⁷ Cfr. J. Brosse, *La magia delle piante*, trad. it. di V. Palombi, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992, pp. 25-31.

⁸⁸ Per approfondire alcune curiosità sui fiori, cfr. M. Maeterlinck, *L'intelligenza dei fiori*, trad. it. di A. Marchianò, Edizioni Pendragon, Bologna 2011.

⁸⁹ Il quale risulta essere sensibile alle stagioni, ovvero alla lunghezza della luce del sole; cfr. W.W. Garner, H.A. Allard, *Photoperiodism, the Response of the Plant to relative length of day and night*, in "Science", LV, 1922, pp. 582-583.

⁹⁰ Per un approfondimento, cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 211-417.

⁹¹ Fornisco un esempio, che forse potrà apparire inutile. Nell'estate del 2023 acquistai due piante di Solanacee, rispettivamente la *Capsicum chinense* "Naga Morich" e una *Capsicum annuum*, nota come cultivar "Calabrese", con l'intenzione di

dei *taxa* delle piante da fiore), e assicura una ricchissima variabilità genetica. Darwin stesso, ne *Gli effetti della fecondazione incrociata e propria nel regno vegetale*, ricordando i lavori di Sprengel, Knight, Kölreuter ed Herbert, i quali avevano intuito ciò senza però comprendere abbastanza a fondo questa legge, attraverso svariate misurazioni scrive:

La più importante conclusione a cui sono arrivato si è che il semplice atto dell'incrocio non è per sé solo di grande vantaggio. – Il bene che ne risulta dipende dalla differenza profonda di costituzione che esiste fra gli individui incrociati, differenza che è da attribuirsi alle varie condizioni a cui furono sottoposti i progenitori in più generazioni, o a quel fatto ignoto che noi, nella nostra ignoranza, chiamiamo *variazione spontanea*. Tale conclusione [...] è intimamente connessa a molti problemi fisiologici importanti, come lo è la questione del beneficio ottenuto dai leggeri cambiamenti nelle condizioni dell'esistenza, ciò che è in grande connessione colla vita stessa⁹².

Studi più recenti, che propongono un'altra lettura, come quelli di Jean-Marie Pelt, non fanno che confermare questa tesi:

Il sistema più sicuro è ovviamente la separazione dei sessi [...] Nel regno vegetale l'evoluzione sembra però aver scelto un'altra direzione: le piante unisessuali sono meno del 10% dell'intera flora e appartengono quasi sempre a gruppi primitivi o isolati [...] Nella maggior parte dei fiori la promiscuità dei sessi è infatti la regola, cosa che d'altronde non ne ha minimamente ostacolato la straordinaria espansione. [...] Ma nei fiori creare un individuo maschile è assolutamente superfluo: il suo compito è limitatissimo, e una volta emesso il polline non serve più a niente e diventa per la natura un inutile consumatore. [...] molto meglio favorire gli ermafroditi, cosa che la natura puntualmente ha fatto, salvo poi a doversi arrangiare per contrastarne con vari mezzi l'autofecondazione. La natura ha fatto anche questo, e con che sfoggio di fantasia! Il metodo più efficace consiste nel rendere il fiore autosterile. Non c'era nulla di più semplice per evitare l'autofecondazione, bastava pensarci. Tale è il caso [...] in cui il polline di un individuo non può fecondare i pistilli dei fiori dell'individuo medesimo e la fecondazione incrociata diventa quindi di rigore. Nelle specie autosterili, che sono moltissime, la germinazione del polline che cada sul pistillo del fiore stesso o su quello di un altro fiore della stessa pianta – il che geneticamente è lo stesso – viene inibita: a quanto pare, il polline e il pistillo appartenenti allo stesso fiore possiedono una medesima sostanza proteica e allorché tali molecole si riconoscono la germinazione del polline si blocca immediatamente⁹³.

Insomma, le cellule del pistillo (l'apparato riproduttivo femminile) hanno la capacità di discriminare il polline proveniente dalle antere della stessa pianta (l'apparato riproduttivo maschile), impedendo l'autofecondazione⁹⁴. Per permettere che gli spermatozoi siano trasportati all'ovulo, il polline deve ricadere sullo

creare un nuovo ibrido. Posizionai i due vasi rettangolari l'uno accanto all'altro, esponendoli a sud-ovest: il *Capsicum annuum* "Calabrese" a sinistra, il *Capsicum chinense* "Naga Morich" a destra, insomma l'uno di fianco all'altro, con il lato minore dei vasi pressoché contingente. Attesi la fioritura di entrambe. Nel momento in cui stavo per incrociare i pollini, mi accorsi che un sirfide (*Syrphidae*, Latreille, 1802) svolazzava tra i fiori delle piante, impollinandole. Qualche settimana dopo, dai fiori delle piante che erano sbocciati più vicini alla parte dei vasi dai bordi contingenti, erano nate delle bacche la cui forma era identica; nelle rispettive parti opposte, invece, la forma era quella prevista dalla specie di appartenenza. Chiamai questa "nuova" specie di peperoncino *Capsicum syrphidii* La Mend., 2023.

⁹² C. Darwin, *Gli effetti della fecondazione incrociata e propria nel regno vegetale*, trad. it. di G. Canestrini, Unione Tipografico Editrice, Torino 1878, p. 22.

⁹³ J.M. Pelt, *Le piante. Vita, amori e problemi*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 155-156.

⁹⁴ J.B. Nasrallah, *Recognition and rejection of self in plant self-incompatibility: comparisons to animal histocompatibility*, in "Trends in Immunology", vol. 26, n. 8, 2005, p. 412-418: «Self-non-self discrimination, a high degree of specificity, extreme allelic diversity and ancient polymorphism are all terms that apply to the immune response. They also apply to plant self-incompatibility (SI) systems, the sophisticated recognition mechanisms that enable plants to avoid inbreeding. These intra-specific pre-fertilization mating barriers are based on the ability of cells of the pistil (the female reproductive apparatus) to discriminate between 'self' and 'non-self' pollen (which carries the sperm), and to arrest specifically the development of self-pollen. SI prevents self-fertilization within a flower and between flowers on the same plant as well as cross-fertilization between plants with the same incompatibility type. This high discriminatory power of plant SI has invited comparisons to other forms of self-non-self discrimination, including fungal mating systems, sperm-egg interaction in ascidians, histocompatibility reactions in coelentera-

stigma e, dopo essere germinato, produrre un apparato di trasporto dello sperma. La funzione somiglia a un «setaccio selettivo» [*selective sieve*]⁹⁵ che impedisce la crescita di questi apparati. In tali «siti» avviene il riconoscimento intraspecifico del polline [*the sites for the intra-specific pollen recognition events that underlie SI*]⁹⁶. Questa forma di *sensazione di sé* nelle piante (malgrado, lo ripetiamo, sia un azzardo sostenere che una pianta possa avere consapevolezza di sé⁹⁷, almeno per come classicamente tale consapevolezza la intendiamo⁹⁸), concentrata e rappresentata nell'atto della fecondazione, ha concesso alle specie vegetali di differenziarsi e assicurarsi la sopravvivenza. Un caso specifico sono le rose.

Questo genere di arbusti della famiglia delle Rosacee comprende infatti più di un centinaio di specie⁹⁹. Conosciute fin dall'antichità¹⁰⁰, e apprezzate per la preparazione degli unguenti¹⁰¹, la storia genetica delle rose è suddivisibile in tre fasi: quelle antiche¹⁰², selvatiche; quelle anteriori alla prima metà del XIX secolo; e quelle moderne. Una delle rose più antiche, antenata di molte altre, è la *Rosa canina*¹⁰³. Le varietà più recenti furono ottenute per ibridazione dai vivaisti olandesi nel XVII secolo, come la *Rosa x centifolia*, ottenuta tramite ibridazione con la *Rosa canina*, la *Rosa gallica* e la *Rosa moschata*, e dopo l'importazione nel XVIII secolo in Europa della *Rosa chinensis*. Non ci sono fonti certe, ma pare che la prima rosa ibrida di tea, nonché prima rosa moderna, sia la rosa *La France*¹⁰⁴, creata dal vivaista francese Jean-Baptiste André Guillot nel 1867. La bellezza, il profumo e la ricchezza di varietà l'hanno resa un simbolo di grazia affascinante:

tes and clonal specificity in tunicates. There are also parallels with immunity because SI is conceptually similar to host–pathogen interactions, with the pistil analogous to the host and self-pollen to the invading pathogen. Indeed, plant SI has been noted by immunologists in discussions of the evolutionary origins of the adaptive immune response. Plant SI, which has been known of for at least two centuries and was viewed by Darwin as “one of the most surprising facts which I have ever observed”, occurs in approximately half of flowering plant taxa. SI evolved independently multiple times during the diversification of flowering plants and at least three different mechanisms arose in different lineages to ensure the same outcome of preventing self-fertilization. The recent identification of SI recognition genes now enables a more informed comparison to immunity and other recognition systems than was previously possible. This brief review of the three SI systems characterized to date underscores the uniqueness of SI among recognition phenomena in recognizing and rejecting self, rather than non-self, and highlights parallels with the recognition and rejection of invading pathogens in the immune response».

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ J. Tassin, *Come pensano le piante?*, trad. it. di F. Florian, Sonda, Milano 2018, p. 59: «Seguendo l'esempio di Bergson, Jean-Marc Drouin si chiede come una forma di coscienza possa manifestarsi in un organismo apparentemente privo di possibilità di movimento. Tuttavia, nella pianta c'è movimento, ma sensibilità e movimento insieme non fanno la conoscenza. Seguendo Hegel, dobbiamo però riconoscere nelle piante quello che egli chiamava “il primo grado dell'essere per sé, della riflessione per sé”, condizione dell'esistenza autodeterminata e di un primo livello di coscienza».

⁹⁸ Dunque, ecco la necessità di indagare una nuova forma di *sensazione di sé*.

⁹⁹ Le Rosacee (Rosaceae Juss., 1789) comprendono invece circa cinquemila specie.

¹⁰⁰ Dioscoride Pedanio, botanico e medico del I secolo, nel suo trattato *De materia medica* scrive che la rosa è rinfrescante e astringente; cfr. Pedanii Dioscoridis Anazarbei, *De medica materia*, Excudebant Ioannes et Franciscus Frello, Lugduni 1546, p. 81. La copia qui consultata è quella custodita presso la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana di Palermo, Unità Operativa Fondi Antichi, la quale contiene una curiosità: si tratta di una glossa, nel margine destro del testo, di difficile interpretazione. Cfr. l'edizione con traduzione e commento di P.A. Mattioli, *I Discorsi di M. Pietro Andrea Matthioli*, Bartolomeo de gli Alberti, Venezia 1604, p. 157.

¹⁰¹ Cfr. Teofrasto, *I profumi*, trad. it. di F. Focaroli, La vita felice, Milano 2011, pp. 87-89.

¹⁰² G.S. Thomas, *Le rose antiche da giardino*, Rizzoli, Milano 1981.

¹⁰³ Cfr. G. Compagnoni, *La botanica de' fiori dedicata al bel sesso*, Leo S. Olschki, Firenze 2018, p. 31: «[...] cresce spontanea nelle siepi ne' boschi, è la pianta originale e primitiva, da cui sono derivate tutte le altre specie». «A chi osservi le virtù degli unguenti potrebbe sembrare strano quanto accade nel caso dell'olio di rosa: sebbene sia il profumo più leggero e più delicato, dopo esserci profumati di questo non siamo più in grado di percepire l'odore degli altri unguenti. Per questo motivo i profumieri lo usano per i clienti che indugiano e non si decidono a comprare da loro affinché non possano sentire il profumo degli unguenti venduti altrove. Questo accade perché le esalazioni dell'olio di rosa, sottili e gradite all'olfatto penetrano più in profondità grazie alla loro leggerezza e occupano le vie respiratorie. Il senso perde così la capacità di distinguere gli altri odori, essendo totalmente pervaso dal profumo».

¹⁰⁴ Cfr. M. Mollia, *Rose moderne*, Edagricole, Bologna 2010.

Chi mai in grado di comporre versi non hai elogiato la bellezza della rosa? I poeti non sono riusciti ad accrescerne la grazia, né ad esaurirne l'elogio; l'hanno soprannominata, a ragione, figlia del cielo, gioia della terra, gloria della primavera; ma quale espressione ha mai reso il fascino di questo fiore, l'effetto voluttuoso d'insieme e la grazia divina? [...] La rosa impreziosisce tutta la terra: ed è la più comune tra i fiori. Il giorno in cui la bellezza raggiunge il culmine, la si vede sfiorire; ma ogni primavera rinasce fresca e rinnovata. [...] La spensierata allegria se ne corona, il casto pudore prende in prestito il dolce incarnato; le si paragona la bellezza, la si dona come premio alla purezza, è l'immagine della giovinezza, dell'innocenza, e del piacere; appartiene a Venere, e, rivale della bellezza stessa, la rosa possiede, come lei, *la grazia affascinante ancora più che la bellezza stessa*¹⁰⁵.

All'interno di questo sentimento di grazia affascinante, che forse è proprio ciò che accomuna la materia del sé con la struttura "mentale" dei vegetali, per rendere l'articolo circolare, ovvero solo apparentemente completo e dunque profondamente irrazionale, e *andando per aria*¹⁰⁶ l'ultima volta, rimaniamo nella comparazione e affermiamo, in conclusione, che la *sensazione di sé* potrebbe somigliare, per l'appunto, allo sbocciare di una rosa.

Da quello che abbiamo letto, pare allora di comprendere che le forme viventi, espressione sensibile di cui la natura si serve, "imitino" un atto, la *sensazione di sé*, che è insito nella natura, sebbene ognuna con una propria modalità. Per spiegarlo in altri termini, non solo la *sensazione di sé* la ritroviamo direttamente in coloro i quali alla natura partecipano, e che per poter partecipare devono necessariamente farvi ricorso, ma, individuando come alla natura rimangono legati e come articolano il compito da essa affidato, ci dicono che la *sensazione di sé* è nella natura stessa o, addirittura, è la natura stessa. Per persuadersi di ciò, riproponiamo di riflettere sui fiori, poiché questi fragili organi sono un riflesso perfetto della natura che rende se stessa sensibile o, per utilizzare una metafora presente nelle righe precedenti, la sua ombra.

¹⁰⁵ C. de Latour, *Il linguaggio dei fiori*, trad. it. di G. Garufi, Leo S. Olschki, Firenze 2011, p. 33. Cfr. inoltre A. De Gubernatis, *Mitologia delle piante. Ovvero le leggende del regno vegetale*, M.I.R. Edizioni, Montespertoli 2010, pp. 185-189; A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Milano 2017, pp. 15-33.

¹⁰⁶ Il riferimento, ovviamente, è a quel «ἀερόβατον» aristofaneo di cui abbiamo trattato in precedenza, interpretato alla luce delle teorie di Diogene di Apollonia.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, F., *Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2008.
- Agostino, *Tutti i dialoghi*, traduzione di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Bompiani, Milano 2008.
- Aphrodisiensis, A., *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edidit Paulus Wendland, Reimer, Bertolini 1901.
- Aristofane, *Le nuvole*, trad. it. di A. Grilli, BUR, Milano 2024.
- Aristotele, *Aristotele*, trad. it. di R. Laurenti, Mondadori, Milano 2008.
- Aristotele, *L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, trad. it. di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.
- Aristotele, *Opere 3*, trad. it. di A. Russo, O. Longo, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Bacon, F., *The Work of Francis Bacon, Lord Chancellor of England, A new edition* by Basil Montagu, ESQ, William Pickering, London 1827.
- Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., *Articles on Aristotle, vol. IV: Psychology and Aesthetic*, Duckworth, London 1979.
- Bondì, R., La Vergata, A., *Natura*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Bonner, J., Galston, A., *Principles of plant physiology*, Freeman, San Francisco 1992.
- Brosse, J., *La magia delle piante*, trad. it. di V. Palombi, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1992.
- Campanella, T., *Compendio di filosofia della natura*, a cura di G. Ernst e P. Ponzio, Rusconi, Santarcangelo di Romagna 1999.
- Campanella, T., *Del senso delle cose e della magia*, Laterza, Bari 1925.
- Campanella, T., *Metafisica*, Zanichelli, Bologna 1967.
- Cancrini, A., *Syneidesis. Il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica*, Leo Olschki, Firenze 1970.
- Capesius, *Die Apperceptionsbegriff bei Leibniz und desse Nachfolgern: Eine terminologische Untersuchung*, Drotleff, Hermannstadt 1894.
- Cartesio, R., *Opere filosofiche*, Laterza, trad. it. di G. Galli, Roma-Bari 1986.
- Castiello, U., Guerra, S., *La psicologia vegetale: alle radici della cognizione*, in “Giornale italiano di Psicologia”, vol. 3, 2020.
- Cattabiani, A., Florario. *Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Milano 2017.
- Compagnoni, G., *La botanica de' fiori dedicata al bel sesso*, Leo S. Olschki, Firenze 2018.
- Damasio, A., *Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, trad. it. di I.C. Blum, Adelphi, Milano 2012.
- Darwin, C., *Gli effetti della fecondazione incrociata e propria nel regno vegetale*, trad. it. di G. Canestrini, Unione Tipografico Editrice, Torino 1878.
- De Capitani, F., *Il “De libero arbitrio” di S. Agostino. Studio introduttivo, testo, traduzione e commento*, Vita e Pensiero, Milano 1987.

- de Latour, C., *Il linguaggio dei fiori*, trad. it. di G. Garufi, Leo S. Olschki, Firenze 2011.
- De Gubernatis, A., *Mitologia delle piante. Ovvero le leggende del regno vegetale*, M.I.R. Edizioni, Montesper-
toli 2010.
- Deleuze, G., *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971.
- Dodds, E.R., *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. V. Vacca De Bosis, Rizzoli, Bologna 2009
- Edelman, G.M., *Più grande del cielo. Lo straordinario dono fenomenico della coscienza*, trad. it. di S. Frediani,
Einaudi, Torino 2004.
- Fechner, G.T., *Nanna o l'anima delle piante*, trad. it. di G. Rensi, Adelphi, Milano 2008.
- Garner, W.W., Allard, H.A., *Photoperiodism, the Response of the Plant to relative length of day and night*,
"Science", LV, 1922.
- Gazzaniga, M.S., *La coscienza è un istinto. Il legame misterioso tra il cervello e la mente*, trad. it. di F. Peri,
Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
- Giannantoni, G., Narcy, M., (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997.
- Guérout, M., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Olms, Hildesheim 1997.
- Heller-Roazen, D., *Il tatto interno. Archeologia di una sensazione*, traduzione di G. Lucchesini, Quodlibet,
Macerata 2020.
- Herbertz, R., *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Niemeyer, Halle 1905.
- Hillman, J., *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, trad. it. di A. Bottini, Adelphi, Milano 2002.
- Hodgart, M., *La satira*, trad. it. di A. Cerri, Il Saggiatore, Milano 1969.
- Jaeger, J., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze 1959.
- James, W., *The principles of Psychology*, Dover Publications Inc., New York 2000.
- Janet, P., *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité
humaine*, Alcan, Paris 1930.
- Janet, P., *De l'angoisse à l'extase: Études sur les croyances et les sentiments*, Alcan, Paris 1928.
- Kahn, Ch.K., *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, in "Articles on Aristotle", Archiv für Ge-
schichte der Philosophie, vol. 48, no.1-3, 1966.
- Kant, I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari-Roma 2007.
- Lamarck, J.B.P.A. de Monet, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Presses Universitaires
de France, Paris 1988.
- LeDoux, J., *Il Sé sinaptico. Come il nostro cervello ci fa diventare quelli che siamo*, trad. it. di M. Longoni, A.
Ranieri, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- Leibniz, G.W., *Die philosophischen Schriften*, Olms, Hildesheim 1978.
- Leibniz, G.W., *Principi della filosofia o Monadologia*, trad. it. di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001.

- Leibniz, G.W., *Scritti filosofici*, trad. it. di D.O. Bianca, UTET, Torino 1968.
- Locke, J., *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. di V. Cicero e M.G. D'Amico, Bompiani, Milano 2007.
- Maeterlinck, M., *L'intelligenza dei fiori*, trad. it. di A. Marchianò, Edizioni Pendragon, Bologna 2011.
- Maine de Biran, P., *Oeuvres*, Alcan, Paris 1939.
- Mallatt, J., Blatt, M. R., Draguhn, A., Robinson, D. G., & Taiz, L., *Debunking a myth: plant consciousness*, in "Protoplasma", vol. 258, n.3, 2021.
- Markus, R.A., *Augustine: A Collection of Critical Essays*, Anchor, Garden City (NY) 1972.
- Mondolfo, R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2012.
- Morreall, J., *Filosofia dell'umorismo. Origine, etica e virtù della risata*, trad. it. di E. Datteri, Sironi Editore, Milano 2011.
- Mulsow, M., *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Niemeyer, Tübingen 1998.
- Nagel, T., *Mente e cosmo. Perché la concezione neodarwiniana della natura è quasi certamente falsa*, trad. it. di S. Songhorian, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- Nasrallah, J.B., *Recognition and rejection of self in plant self-incompatibility: comparisons to animal histocompatibility*, in "Trends in Immunology", vol. 26, n. 8, 2005.
- O'Daly, G., *La filosofia della mente in Agostino*, trad. it. di M.G. Mara, Palermo 1988.
- Onians, R.B., *Le origini del pensiero europeo*, trad. it. di P. Zanioni, Adelphi, Milano 2006.
- Pedanio, D., *De materia medica*, Anguana Edizioni, Sossano (VI) 2022.
- Pelt, J.M., *Le piante. Vita, amori e problemi*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- Pembroke, S.G., *Oikeiōsis*, in A.A. Long, *Problems in Stoicism*, Athlone, London 1974.
- Platone, *Apologia di Socrate*. Critone, trad. it. di M.M. Sassi, BUR, Milano 2004.
- Platone, *Teeteto*, trad. it. di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Plinio, *Storia naturale*, trad. it. A. Barchiesi, R. Centi, M. Corsaro, A. Marcone, G. Ranucci, Einaudi, Torino 1997.
- Pohlenz, M., *Grundfragen der stoischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1940.
- Ray, P.M., *La vita delle piante*, trad. it. di G. Morpurgo, Zanichelli, Bologna 1980.
- Reale, G., *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999.
- Reale, G., (a cura di), *I presocratici*, trad. it. di S. Obinu, Bompiani, Milano 2006.
- Reale, G., *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, BUR, Milano 2007.
- Santarcangeli, P., *Homo ridens. Estetica, filologia, psicologia, storia del comico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 1989.

- Schwartz, E., *Ethik der Griechen*, Stuttgart, K. F. Koehler, Stuttgart 1951.
- Segundo-Ortin, M., Calvo, P., *Consciousness and cognition in plants*. *Wiley interdisciplinary reviews*, in “Cognitive science”, vol. 13, n. 2, 2022.
- Sharples, R. W., *Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, Wolfgang Haase, Berlin-Boston, De Gruyter 1987.
- Snell, B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. Degli Alberti e A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 2002.
- Solms, M., *La fonte nascosta. Un viaggio alle origini della coscienza*, trad. it. di A. Clarici, Adelphi, Milano 2023.
- Solmsen, F., *Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim 1968.
- Stenzel, J., *Platone educatore*, trad. it. di F. Gabrieli, Bari 1966.
- Striker, G., *The Role of Oikeiōsis in Stoic Ethics*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, I, 1983.
- Tassin, J., *Come pensano le piante?*, trad. it. di F. Florian, Sonda, Milano 2018.
- Telesio, B., *De rerum natura*, Carocci, Roma 2013.
- Teofrasto, *I profumi*, trad. it. di F. Focaroli, La vita felice, Milano 2011.
- Teofrasto, *La storia delle piante*, Loescher, Roma 1901.
- Thomas, G.S., *Le rose antiche da giardino*, Rizzoli, Milano 1981.
- Wolff, C.F., *Psychologia empirica*, Olms, Hildesheim 1738.