



Alle radici della percezione

Senso Comune e Sensazione Comune in Aristotele, De anima, III.
1-2

Carla Di Martino

DANS **ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN ÂGE 2001/1 Tome 68**, PAGES 7 À 26
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0373-5478

ISBN 9782711615391

DOI 10.3917/ahdlm.068.0007

Date de mise en ligne : 01/10/2010

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-archives-d-histoire-doctrinale-et-litteraire-du-moyen-age-2001-1-page-7?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

**ALLE RADICI DELLA PERCEZIONE
SENSO COMUNE E SENSAZIONE COMUNE IN ARISTOTELE,
DE ANIMA, III. 1-2**

par Carla Di MARTINO
Università di Padova, Dipartimento di Filosofia,
Piazza Capitaniato, 3, I-35139 Padova

Résumé

Dans le De anima, III, Aristote étudie trois opérations sensibles : perception des sensibles communs, aperception, discrimination, que l'on a unifiées sous le nom de théorie du 'sens commun', identifiant l'αἴσθησις κοινή du De anima avec la κοινή δύναμις des Parva naturalia. Mais ces expressions désignent deux aspects fort différents : la première indique une capacité postérieure à la division de la faculté perceptive en cinq sens, tandis que la seconde est une capacité antérieure et radicale de la perception.

Riassunto

In De anima, III, Aristotele studia tre operazioni sensibili : percezione dei sensibili comuni, apercezione, discriminazione, cui la critica si riferisce come alla teoria del 'senso comune', identificando la αἴσθησις κοινή del De anima con la κοινή δύναμις dei Parva naturalia. Ma le due espressioni denotano aspetti ben diversi : la prima indica una capacità posteriore alla divisione della percezione nei cinque sensi, mentre la seconda è una capacità anteriore e radicale della percezione.

Abstract

In his De anima, III, Aristotle studies three sensory operations : perception of common sensibles, aperception and discrimination, referred to as the theory of 'common sense', identifying the αἴσθησις κοινή in the De anima with the κοινή δύναμις in Parva naturalia. However, the two expressions refer to very different aspects : the first one indicates an ability subsequent to the division of perceptivity within the five senses, whereas the second one is a previous, radical capacity of perception.

[Mots-clés : Aristote (perception, *De anima*, *Parva naturalia*), théorie de la perception, sens commun]

INTRODUZIONE*

All'inizio del libro III del *De anima* Aristotele studia tre funzioni sensibili non specifiche, tre percezioni complesse al confine fra senso e immaginazione: la percezione dei sensibili comuni, l'appercezione, la discriminazione dei sensibili specificamente diversi. La critica vi si riferisce oggi come alla teoria del «senso comune» o della «sensazione comune», due espressioni che traducono le locuzioni κοινή δύναμις, αἴσθησις κοινή, usate a proposito di queste funzioni nei *Parva naturalia* e nel *De anima*¹. Ma Aristotele non tematizza espressamente una nozione di «senso comune» o di «sensazione comune» che possa giustificare l'unità concettuale che gran parte della critica gli attribuisce². Ci si deve allora chiedere se le funzioni citate siano realmente funzioni di un «senso comune» come facoltà unitaria, o se si tratti solo di casi e significati dell'azione del «percepire» diversi dall'accezione consueta (specificata), unificabili fra loro solo per il fatto di essere casi di «percezione non specifica» (ossia «in comune»).

L'esame dei testi aristotelici metterà in luce tutta la problematicità della nozione di αἴσθησις κοινή, la «sensazione comune» con la quale i sensi conoscono i sensibili comuni, e come essa non vada necessariamente identificata con la facoltà, chiamata nel *De sensu* κοινή δύναμις, che è responsabile di appercezione e discriminazione. Nel *De anima* Aristotele ammette semplicemente l'esistenza di una percezione non specifica, che completa il sistema dei cinque sensi, ma non ne fa un senso distinto. Il «senso comune» del *De anima* è la percezione stessa nel suo complesso, la quale prevede però casi diversi. La percezione del colore, dei sensibili comuni o della differenza fra bianco e dolce sono, possiamo dire, in un senso la stessa percezione, in un senso diversa. Non esiste, invece, in Aristotele, il «senso comune» come facoltà concettualmente unitaria e separata dai sensi, quale è conosciuta dagli autori medioevali e utilizzata dai commentatori contemporanei³ e quale solo l'esegesi tardoantica e araba ha ricavato progressivamente dalle pagine di Aristotele.

* Ringrazio vivamente il prof. Carlos Bazán e il prof. Gianfranco Fioravanti per aver riletto questo scritto, per il loro aiuto e per i loro preziosi consigli. Un caro grazie anche alla prof.ssa Michela Sassi e alla prof.ssa Danielle Jacquart.

(1) Cfr. *De anima*, III. 1-2; *De memoria*, 450a10 e segg. e 460b15 e segg.; *De somno*, 454a23 e 455a12 e segg.; *De sensu* 7; *De part. an.*, 686a27 e segg. Riferimenti agli stessi problemi si trovano anche in: *EN*, IX, 9,1170a25; *Met.*, I, 9,1074b35. In *De memoria* 450a10-12 l'immaginazione è attribuita al πρώτον αἰσθητικόν, una delle locuzioni che identificano il «senso comune», ma nel *De anima* essa è trattata autonomamente e la sua distinzione dal senso è lungamente argomentata (III. 3).

(2) Soltanto Hamlyn, fra gli autori a me noti, rifiuta di identificare la αἴσθησις κοινή del *De anima* con la κοινή δύναμις dei *Parva naturalia*, anche se in un senso diverso da quello che esporrò in questo lavoro. Cfr. *De anima. Books II and III*, Translated with introduction and notes by HAMLYN, Clarendon Press, Oxford 1968.

(3) Questo avviene, per esempio, tanto nello studio datato ma fondamentale di John BEARE, *Greek Theory of elementary cognition from Alcmeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon Press 1906, p. 296-335, quanto in quello recente di Deborah MODRAK, *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago and London 1989, p. 62-80. Un panorama pressoché completo

Nel presente lavoro mi propongo di rileggere queste pagine tenendo conto di una distinzione, intuita da Alberto⁴ ma non raccolta dalla critica contemporanea, a mio parere risolutiva: la αἴσθησις κοινή evocata nel *De anima* per spiegare la percezione dei sensibili comuni è una capacità *posteriore* alla divisione della facoltà percettiva in cinque operazioni specifiche, mentre la κοινή δύναμις che garantisce l'appercezione e la discriminazione nei *Parva naturalia* è una capacità *anteriore*, radicale della percezione.

Una lettura comparata e integrata fra la letteratura critica contemporanea e i commenti tardoantichi e medioevali, pagine di « filosofi su filosofi » che sono spesso alla base, più del testo aristotelico stesso, di scelte e atteggiamenti interpretativi moderni, che tenga conto al contempo di questa distinzione, può gettare luce a mio avviso sul significato e sul valore di alcune affermazioni aristoteliche.

LA PERCEZIONE DEI SENSIBILI COMUNI: *DE ANIMA* III. 1,425A14-B11

La prima percezione complessa analizzata nel terzo libro del *De anima* è la percezione dei sensibili comuni⁵. Aristotele dimostra che la percezione dei sensibili comuni non richiede l'esistenza di un sesto senso, altrimenti essi sarebbero percepiti dagli altri cinque sensi per accidente, allo stesso modo in cui la vista percepisce il dolce o il figlio di Cleone. Noi abbiamo invece dei κοινά una percezione propria, non accidentale, in quanto essi alterano direttamente i nostri organi sensorii, ma nemmeno specifica. Ne abbiamo una percezione comune (αἴσθησις κοινή):

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ'εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἕκαστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἐνός. ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανό-

delle interpretazioni proposte si trova nel primo capitolo della recente monografia di D. LORIES, *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*, Peeters, Louvain-la-Neuve 1998, p. 19-108. Una ricca discussione anche nelle note di S. EVERSON, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, New York 1999.

(4) ALBERTO MAGNO, *De anima*, ed. C. STROICK, in *Opera omnia*, t. VII/I, Monaco 1968, cap. 2.4. 12, p. 165, 16-19.

(5) In *De anima*, II. 6 Aristotele inizia la sua analisi della percezione studiandone l'oggetto, e spiega che il termine αἰσθητόν si usa in tre casi: per i sensibili per sé (καθ' αὐτό), che si dividono in sensibili propri (ἴδια) e sensibili comuni (κοινά), e per i sensibili accidentali (κατὰ συμβεβηκός). I sensibili per sé alterano l'organo sensorio del soggetto percipiente, mentre i sensibili accidentali non alterano il sensorio per quello che sono, ma in quanto si accompagnano ad un sensibile per sé che imprime la propria forma nell'organo. Il colore o il movimento colpiscono i sensi in quanto colore e movimento, mentre il figlio di Diare non cade sotto il dominio dei sensi per il fatto di essere figlio di Diare, ma perché è, per esempio, bianco. I sensibili accidentali sono, dunque, sostanze individuali coperte di qualità sensibili: cogliendo la qualità sensibile che inerte ad esse i sensi colgono indirettamente, per accidente, la sostanza che ne è sostrato. Nella percezione allora la relazione conoscitiva è invertita rispetto a quella predicativa: per i sensi infatti il colore, accidente della sostanza uomo, diventa oggetto proprio mentre l'uomo, sostanza, diventa accidente del colore. Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II. 6, 418a16-20.

μεθα, οἷον μέγεθος κινήσει (ὥστε καὶ σχῆμα: μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα), τὸ δ' ἡρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι, ὁ δ' ἀριθμὸς τῆ ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς, καὶ τοῖς ἰδίοις: ἐκάστη γάρ ἐν αἰσθάνεται αἰσθησις: ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὅτουοῦν ἰδίαν αἰσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως: οὕτω γάρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῆ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα: τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχονται τυγχάνομεν αἰσθησιν, ἥ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν (εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἦσθανόμεθα, οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός, τούτω δὲ συμβεβηκεν υἱὸ Κλέωνος εἶναι). τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἰσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός, οὐκ ἄρ' ἔστιν ἰδίαν: οὐδαμῶς γάρ ἂν ἦσθανόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ εἴρεται [τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὀρᾶν]⁶.

I commentatori antichi e moderni si sono divisi nell'interpretazione di questo testo soprattutto su due espressioni: ὦν (cioè τῶν κοινῶν) ἐκάστη αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός di 425a15 e, immediatamente dopo, ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα di 425a16-17. La riga 425a15 infatti potrebbe esprimere la posizione di Aristotele: non è possibile che ci sia un sensorio specifico per i sensibili comuni, «dei quali noi *abbiamo* percezione con ciascun senso *per accidente*», e allora parrebbe in contraddizione sia con quanto affermato precedentemente in *De anima* II. 6 – i sensibili propri sono sensibili per sé, non per accidente – sia con quanto concluso poche righe dopo, a 425a27-28: «dei sensibili comuni in effetti noi abbiamo una *percezione comune, non per accidente*». Oppure, posizione più aderente al testo e più coerente con la dottrina complessiva del trattato, potrebbe presentare un'obiezione che Aristotele confuta col seguito del ragionamento: che ci sia un sensorio specifico per i sensibili comuni «dei quali noi *avremmo* percezione con ciascun senso *per accidente*». Il κινήσει di 425a17 poi può essere inteso o come uno dei κοινά, tramite il quale tutti gli altri sarebbero percepiti, o, meglio, come il movimento di alterazione del sensorio sotto l'azione del sensibile.

L'interpretazione più semplice, a mio avviso quella corretta, vede nella riga 425a15 un'obiezione che Aristotele si appresta a confutare, e, di conseguenza, legge in κίνησις di due righe dopo il movimento di alterazione del sensorio da

(6) *De anima* III. 1, 425a14-30: «Ma certo non è possibile neanche che vi sia un qualche organo sensorio specifico dei sensibili comuni, *dei quali noi avremmo percezione con ciascun senso per accidente*, come ad esempio del movimento, della stasi, della figura, della grandezza, del numero, della unità. *Tutte queste cose, infatti, le percepiamo grazie a un movimento*, per esempio percepiamo la grandezza grazie a un movimento (e così anche la figura: la figura è infatti una qualche grandezza), mentre percepiamo ciò che è in quiete per il fatto che non si muove, e il numero mediante la negazione del continuo, e grazie ai sensibili propri, poiché ciascun senso ne percepisce uno solo; è evidentemente impossibile, dunque, che ci sia un senso specifico di qualsivoglia di questi sensibili, per esempio del movimento. O avverrebbe come nel caso in cui noi percepiamo il dolce con la vista: ma questo accade perché ci troviamo ad avere già di entrambi, colore e sapore, una percezione, con la quale li riconosciamo qualora si presentino insieme. In caso contrario, non avremmo affatto percezione di essi se non per accidente, come quando per esempio vediamo il figlio di Cleone non perché sia figlio di Cleone, ma perché è bianco, anche se questa cosa bianca è accidentalmente anche il figlio di Cleone. Ma dei sensibili comuni in effetti noi abbiamo una *percezione comune, non per accidente*. Non c'è dunque un senso loro proprio; infatti, se ci fosse, in nessun modo avremmo percezione dei sensibili comuni se non nel modo in cui si è detto [che vediamo il figlio di Cleone]».

parte di ogni sensibile proprio. Così intendeva Simplicio⁷ e così sostiene nel suo commento Rodier⁸, che vastamente attinge ai commentatori tardoantichi. L'obiezione da confutare è che i sensi non sono solo cinque, perchè c'è un senso specifico per i sensibili comuni, che di conseguenza sono percepiti accidentalmente da ciascuno dei cinque sensi. La tesi da dimostrare è, di contro, che i sensibili comuni sono percepiti per sé dai cinque sensi, e non richiedono un sesto senso, e la dimostrazione si basa proprio sul fatto che i sensibili comuni sono percepiti tramite il movimento di alterazione che, come tutti i sensibili per sé, essi provocano nei sensori specifici. Il κινήσει di 425a17 indica esattamente questo e il seguito dell'argomentazione conduce coerentemente ad escludere per i *communia* un senso specifico. I due esempi di percezione accidentale citati in opposizione a quella dei *communia*, la percezione che la vista ha del dolce e del figlio di Cleone in quanto bianco hanno infatti in comune il fatto di non alterare, al momento della percezione, il sensorio del senso che li percepisce.

Aristotele conclude che i sensibili comuni, sensibili per sé e non accidentali, sono oggetto di una « percezione comune » ai cinque sensi. La differenza rispetto ai sensibili propri è che i sensibili comuni non spettano unicamente a un senso, come gli ἴδια, ma al pari dei sensibili propri sono percepiti immediatamente e direttamente dai sensi, non tramite l'associazione di una esperienza percettiva precedente (come avviene per il dolce e la vista), né in coincidenza accidentale con un altro sensibile (come è percepito il figlio di Cleone).

Questa lettura, più rispettosa del testo aristotelico, ha il pregio della semplicità, perché oppone sempre solo κατὰ συμβεβηκός a καθ'αυτόν, secondo il significato tecnico di II. 6⁹. Αἴσθησις κοινή significa semplicemente che i sensibili comuni, sensibili per sé, sono percepiti in comune dai cinque sensi, e la traduzione che ne segue è dunque piuttosto « sensazione in comune »¹⁰: non una nuova facoltà ma una nuova funzione della facoltà percettiva.

(7) Cfr. SIMPLICIO, *In libros Aristotelis De anima Commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), XI, ed. HAYDUCK, Berlino 1882, p.182,23-29. Sulle esegesi tardoantiche si confronti: I. HADOT, "Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens: sensation (αἴσθησις), sensation commune (κοινή αἴσθησις), sensibles communs (κοινὰ αἰσθητά) et conscience de soi (συναίσθησις)", in *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale*, VIII (1996), p. 33-86.

(8) ARISTOTELE, *Traité de l'âme*, commentaire par G. RODIER (1900), Paris, Vrin, 1985. Quest'interpretazione è ripresa, per esempio, da J. BRUNSCHWIG, *En quel sens le sens commun est-il commun?*, in G. ROMÉYER-DHERBEY, *Corps et âme. Études sur le De anima d'Aristote*, réunies par C. VIANO, Paris, Vrin, 1996, p. 189-218.

(9) Inoltre, la lettura che Rodier suggerisce di κινήσει ad a17 non è incompatibile con la lettura debole di κατὰ συμβεβηκός suggerita da Ross. Sceglie questa combinazione, per esempio, M. DE CORTE, «Notes exégétiques sur la théorie aristotélicienne du sensus communis», *New Scholasticism*, VI (1932), p. 187-214.

(10) Ancora più semplicemente, secondo Brunschwig l'espressione indica solo che i sensibili comuni sono percepiti sempre in comune con i sensibili propri: ciascun senso percepisce i sensibili comuni per sé ma solo se accompagnato dal suo sensibile proprio. Cfr. BRUNSCHWIG, *En quel sens*, e il precedente J. BRUNSCHWIG, «Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune», *Revue de métaphysique et de morale*, CXVI (1991), p. 455-474.

Diversa è l'interpretazione di chi ritiene che la riga 425a15, ὧν ἑκάστη αἰσθήσει αἰσθάνομεθα κατὰ συμβεβηκός, esprima una affermazione di Aristotele, e propende per vedere in κινήσει di 425a17 uno dei sensibili comuni. La possibile contraddizione con altre affermazioni del trattato è risolta allora introducendo una accezione debole, non tecnica dell'espressione κατὰ συμβεβηκός¹¹: i κοινά sono effettivamente percepiti dai cinque sensi per accidente, κατὰ συμβεβηκός, ma non nel senso in cui lo sono i sensibili accidentali considerati in II. 6, nell'esempio del « figlio di Cleone », bensì in un'accezione più debole. Questa interpretazione è suggerita da Temistio, che nella sua *Parafraresi* al *De anima* sintetizza la posizione di Aristotele scrivendo che i sensibili comuni sono percepiti dai cinque sensi σχηδὸν κατὰ συμβεβηκός, « quasi per accidente »¹², e pur non avendo seguito fra i commentatori antichi è raccolta con vari esiti dai contemporanei¹³. Tuttavia, per Temistio l'interpretazione debole di κατὰ συμβεβηκός vuole solo risolvere una difficoltà testuale, e non ha alcuna implicazione dottrinale sulla natura della αἴσθησις κοινή, espressione che, anzi, in Temistio correttamente non compare a proposito dei sensibili comuni ma solo più tardi, per spiegare discriminazione e appercezione.

Per alcuni esegeti contemporanei invece questa lettura diventa una prova che il senso comune è una facoltà. L'andamento dell'argomentazione di Aristotele sarebbe allora il seguente: non è possibile che ci sia un sensorio specifico per la percezione dei κοινά, i quali sono percepiti per accidente da ciascuno dei nostri

(11) In un articolo del 1981 la Modrak spiega diffusamente questo punto, impostando l'argomento aristotelico su l'ipotesi seguente: se ci fosse un senso speciale per i *communia*, esso avrebbe probabilmente, come gli altri sensi propri, un solo oggetto in senso primario, per esempio il movimento. Nel suo recentissimo studio, Lories riporta l'argomento della Modrak in termini di sillogismo, in cui la premessa maggiore sarebbe: se ci fosse un senso specifico per i κοινά esso avrebbe come oggetto il movimento. La minore consisterebbe in due assunzioni: non esiste un sesto senso specifico (dimostrato all'inizio del capitolo); ogni senso specifico ha un solo sensibile proprio, per nessuno il movimento (così risulta da II. 7-11). E la conclusione: non esiste un senso speciale per i *communia*, per esempio il movimento. Così esposto, il ragionamento è chiaramente circolare, perché la prima assunzione della minore è ancora da dimostrare, e la sua dimostrazione causa appunto l'indagine sulla percezione dei κοινά. Ammessa in questi termini, l'intera indagine sui *communia* perde significato, come Lories nota. Ma la Modrak non ragiona affatto in questi termini, e del rischio di circolarità è ben consapevole. Dopo aver discusso il testo di a17, escludendo l'espunzione di κινήσει (proposta da Ross) la Modrak afferma infatti: « Examining the argument, we find it in a questionbegging. It requires us to accept the claim that there are only five special senses. But if we accept this claim, the question of whether there is a special sense for *ta koina* cannot come up, for that question challenges the truth of the initial claim. Moreover, the argument Aristotle gives to show that there are only five senses is unsatisfactory ». Cfr. D. MODRAK, « Koinè aisthesis and the discrimination of sensible differences in the *De anima* III, 2 », *Canadian Journal of Philosophy*, XI/3 (1981), p. 408-9 e LORIES, *Le sens commun*. Del resto, ammesso che la αἴσθησις κοινή abbia a sua volta, come i cinque sensi, un solo sensibile – il movimento – tramite il quale percepisce tutti gli altri κοινά, tale movimento non è certo alla base della percezione di tutti gli altri sensibili comuni come il colore lo è di tutte le percezioni visive, né, possiamo aggiungere, esso definisce il senso comune come il colore definisce la vista.

(12) Cfr. TEMISTIO, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, CAG, V/3, ed R. HEINZE, Berlino 1899, p. 81,20.

(13) Per esempio da D. Ross e D. Modrak.

sensi. Percepriamo infatti i sensibili comuni tramite uno di essi, il movimento¹⁴, e tramite i sensibili propri. E' dunque chiaro che non può esserci un senso proprio per tali sensibili, ad esempio per il movimento: se così fosse infatti, la percezione che abbiamo dei κοινά sarebbe dello stesso genere di quella che la vista ha del dolce. Quest'ultima si verifica perchè possediamo una percezione di ciascuno dei due sensibili, con la quale, quando uno di essi si presenta, li percepiamo entrambi – se così non fosse, non li percepiremmo che per accidente, nel modo in cui percepiamo il figlio di Cleone, che non percepiamo in quanto tale, ma perchè il bianco che percepiamo coincide accidentalmente col figlio di Cleone. Dei κοινά invece abbiamo una percezione comune, non accidentale. Dunque, non è possibile che ci sia un senso loro specifico: ne avremmo altrimenti una percezione accidentale nel senso detto. Questa lettura, argomentata da Ross¹⁵ nel suo commento al *De anima*, è ripresa e approfondita da Deborah Modrak¹⁶. Secondo l'autrice i due κατά συμβεβηκός non si contraddicono perchè si riferiscono a due casi diversi: l'espressione qualifica in a15 il rapporto dei κοινά coi sensi specifici, che è appunto di percezione accidentale, mentre in a28 descrive il loro rapporto con la αἴσθησις κοινή, che ne ha una percezione non accidentale. La αἴσθησις κοινή non ne è tuttavia senso specifico, e gli esempi della percezione del dolce da parte della vista, e poi della percezione del figlio di Cleone, sono introdotti appunto per contrapporre il tipo di percezione accidentale che un senso specifico ha dell' ἴδιον di un altro senso (o dei sensibili accidentali), alla percezione accidentale che un senso ha dei κοινά, i quali non sono gli oggetti propri di alcun senso¹⁷.

La αἴσθησις κοινή è così l'unico modo di percepire i sensibili comuni per sé, e non accidentalmente come è il caso dei cinque sensi. E questo non segna solo l'emergere di una capacità percettiva diversa, che si aggiunge a quelle elementari trattate nel libro II, un'altra « sensazione » della quale i sensi specifici sono capaci oltre a quelle specifiche, ma spinge a vedere nella αἴσθησις κοινή un « senso », il « senso comune » appunto, una nuova facoltà. E in effetti per la maggior parte dell'esegesi contemporanea la percezione dei sensibili comuni è la prima operazione di una facoltà, il senso comune, le cui altre funzioni sono almeno appercezione e discriminazione ed è la medesima facoltà che Aristotele nel *De somno* chiama anche κοινή δύναμις.

Rimandando ai prossimi paragrafi l'analisi dei testi aristotelici su appercezione e discriminazione, che mostra come queste due funzioni non possano

(14) Sulla possibilità di percepire tutti i sensibili comuni tramite il movimento, cfr. S. CANTIN, « La perception des sensibles communs au moyen du mouvement d'après Aristote », *Laval théologique et philosophique*, XVII (1961), p. 9-12; R. D. Hicks, in *De anima*, with translation, introduction and notes by R. D. HICKS, ed. Hakkert, Amsterdam 1965.

(15) ARISTOTLE, *De anima*, edited, with introduction and commentary, by D. ROSS, Clarendon Press, Oxford 1961, p. 268 e segg.

(16) MODRAK, *The power of perception*, cit. n. 3.

(17) In questo modo la Modrak ha giustificato tutti gli elementi del nostro testo. Ma a mio parere questa lettura non spiega comunque la scelta di Aristotele di utilizzare qui in senso non tecnico una locuzione che è stata espressamente investita, all'inizio della trattazione (II. 6), di un significato tecnico forte.

assolutamente essere considerate sullo stesso piano della percezione dei sensibili comuni e come siano più adatte, se mai, a definire il senso comune come una facoltà unitaria, è opportuno chiedersi come mai l'esegesi, invece, contemporanea è tanto sicura di questo accostamento. Il testo aristotelico, pur nelle varie interpretazioni proposte, è pur sempre ambiguo e l'esegesi antica e medioevale si divide sull'attribuire la percezione dei κοινά al senso comune o ai sensi esterni. Avicenna, certamente uno degli autori che nella tradizione esegetica più ha valorizzato il senso comune, facendone per la prima volta un senso interno¹⁸, nella sua trattazione di questa facoltà¹⁹ esordisce proprio negando che il senso comune sia il senso dei sensibili comuni, come taluni avevano ritenuto. Il medioevo latino vede nella teoria per cui la percezione dei κοινά è una delle tre funzioni del senso comune una tesi averroista²⁰, che Tommaso stesso nel suo commento si impegna a confutare²¹, ma il primo responsabile di questa posizione, nei commenti antichi tanto controversa e negli esegeti contemporanei tanto fortunata, è in realtà un altro autorevole esegeta, cronologicamente molto vicino ad Aristotele: Alessandro di Afrodisia. Nel suo *De anima*, il trattato che verosimilmente rispecchia e sintetizza il contenuto dell'omonimo commento andato perso, dopo aver parlato dei cinque sensi esterni ed aver insistito sul tema a lui caro dell'assoluta unità della percezione, Alessandro parafrasa le pagine aristoteliche su discriminazione e appercezione, e le attribuisce ad una facoltà chiamata talvolta κυρία ο κοινή αἴσθησις, talvolta τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον. Poi, prima di passare all'immaginazione conclude: « Anche l'apprensione dei sensibili chiamati comuni avviene tramite questo senso »²².

Alessandro ha colto bene il significato di fondo del testo aristotelico: la facoltà percettiva è unica e unitaria, ha alcune funzioni specifiche, i cinque sensi, e alcune funzioni comuni, complesse. E' quanto chiaramente si legge nel *De somno*

(18) Sulla nascita della teoria dei sensi interni nella psicologia araba classica e sull'influsso di questa teoria nel XII-XIII secolo latino mi sto occupando per la mia tesi di dottorato. Per un quadro d'insieme cfr. H.A. WOLFSON, « The internal senses in Latin, Arabic and Hebrew philosophical texts », *Harvard Theological Review*, XXVIII, 2 (1935), p. 69-133.

(19) Cfr. AVICENNA, *Liber De anima sive Sextus de Naturalibus*, IV-V, édition critique par S. VAN RIET. Introduction par G. VERBEKE, Peteers-Vrin, Louvain-Leiden 1968, cap. IV. 1.

(20) In effetti gli autori latini leggono questa tesi nel *Commento grande* di Averroè al *De anima*, tradotto in latino da Michele Scotto intorno al 1220, ma già fra i commentatori della *Vetus* c'era chi, come John Blund, la sosteneva. Cfr. AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. CRAWFORD (*Corpus commentariorum Av. in Arist.*, VI/1), Cambridge 1953, p. 228,30-40; JOHN BLUND, *Tractatus De anima*, ed. D. A. CALLUS – R. W. HUNT, Oxford University Press, London 1970, p. 63, 27-29. Del resto, anche S. Agostino sembra assumerla nel secondo libro del *De libero arbitrio*, e da lui la prende probabilmente John Blund. Averroè sostiene la medesima posizione nell'*Epitome*, conservata solo in arabo, mentre nel *Commento medio*, anch'esso sconosciuto al medioevo latino, i sensibili comuni sono trattati con la sensibilità esterna e il capitolo dedicato al senso comune parla solo della discriminazione e dell'appercezione. Cfr. *Talkhîş kitâb al-nafs*, ed. S. GOMEZ NOGALES, Madrid 1985, p. 72; *Talkhîş kitâb al-nafs li-Abî 'l-Walid ibn Rušd*, ed. A. IVRY, Il Cairo 1994, p. 106-113.

(21) Cfr. TOMMASO, *Sentencia libri De anima*, a cura di R. A. GAUTHIER, *Opera omnia* XLV/1, Commissio Leonina, Roma 1984, cap. II. 13.

(22) ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima liber cum mantissa*, CAG, supplementum II/1, ed. I. BRUNS, Berlino 1887, p. 65,10.

e che il *De anima* in realtà presuppone. Ma nella sua esposizione Alessandro ha completamente capovolto il passo del *De anima*. Prima di tutto nell'ordine espositivo, che è inverso a quello aristotelico, poi, nel significato degli argomenti : nel passo aristotelico infatti è chiaro che l'espressione αἴσθησις κοινή è conseguenza, quasi per attrazione, del termine αἰσθητὰ κοινά, e non viceversa. Il tema del capitolo aristotelico è la modalità di percezione dei sensibili comuni, che è appunto una percezione comune, e non l'esistenza di un senso comune, che sarebbe il senso proprio dei sensibili comuni. In Alessandro invece il cenno alla percezione dei κοινά è quasi un dovuto completamento alla trattazione della κοινή αἴσθησις.

Ma, soprattutto, nel testo di Alessandro i termini della locuzione aristotelica sono invertiti : l'aggettivo da attributivo diventa predicativo²³ e la αἴσθησις κοινή diventa κοινή αἴσθησις e cambia la sua natura. La sensazione comune diventa senso comune.

Nonostante le perplessità dei commentatori antichi e medioevali, quest'identificazione gode di una relativa fortuna nel medioevo ed è accolta all'unisono dall'esegesi moderna. C'è un solo autore fra gli esegeti contemporanei, Hamlyn²⁴, che non identifica la αἴσθησις κοινή del *De anima* con la κοινή δύνναμις del *De somno*. Nel suo commento egli descrive la natura della αἴσθησις κοινή del *De anima* scrivendo che si tratta della « unione sinergica dei sensi »²⁵. Tale definizione non è del tutto esatta, perché ogni singolo senso è capace di percepire un κοινόν. Ma certo si tratta di una capacità dei sensi specifici, in quanto già diversificati e caratterizzati nella loro specificità.

Leggendo dunque gli altri testi aristotelici che parlano di funzioni non specifiche della sensazione, l'appercezione e la discriminazione, si tengano a mente queste due cose : nel *De anima* Aristotele scrive αἴσθησις κοινή e non κοινή αἴσθησις, e la αἴσθησις κοινή del *De anima* è una capacità percettiva posteriore ai cinque sensi specifici.

L' APPERCEZIONE : *DE ANIMA* III. 2, 425B12-25

All' inizio di *De anima* III. 2 Aristotele si occupa di un altro caso di percezione complessa, l'appercezione o percezione dell'atto di sentire, e si chiede grazie a quale facoltà siamo coscienti della nostra vita percettiva. Nel *De anima* questa consapevolezza è attribuita a ciascuno dei sensi, mentre nel *De somno*²⁶ per l'appercezione e per la discriminazione, trattata poco più avanti, si parla di una κοινή δύνναμις, una facoltà comune che accompagna tutti i sensi. Prima di parlare

(23) Sembra improbabile che l'inversione sia dovuta ad un errore di copiatura, perchè la tradizione manoscritta, almeno da quanto risulta dagli apparati critici di Ross e di Bruns, non riporta varianti significative, né per il testo di Aristotele né per il testo di Alessandro.

(24) Cfr. HAMLIN, *De anima*, p. 119-120 e 128-9.

(25) *Ibid.*, p. 119-120.

(26) Cfr. *De somno* 1, 454 a23; 2, 455 a12.

del rapporto fra questa funzione e la αἴσθησις κοινή di *De anima* III. 1 bisogna dunque stabilire se si tratti di una contraddizione, di una evoluzione dottrinale, o se le due posizioni siano in qualche modo conciliabili.

De anima III. 2 si apre con la constatazione che noi siamo consapevoli dei nostri atti percettivi e si interroga sul come. Il caso scelto per l'analisi è quello della vista :

Ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρώμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾶ, ἢ ἑτέρᾳ. ἀλλ' ἢ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος, ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσσονται ἢ αὐτὴ αὐτῆς²⁷.

Si tratta di determinare se ogni senso, oltre a percepire il proprio sensibile, percepisce anche di sentirlo, o se debba intervenire un'altra facoltà. L'alternativa è esplicitata in ordine inverso a come è presentata : poiché il senso che percepisce la vista deve percepire anche il suo oggetto proprio, il colore, o due sensi – la vista e il senso che la percepisce – sono disposti alla percezione del medesimo oggetto – il colore –, oppure ogni senso – nell'esempio la vista – percepisce sé stesso. In breve : o due sensi per un solo sensibile (sia la vista sia il senso che la percepisce per il colore), o due sensibili per un solo senso (sia il colore sia la visione per la vista), col rischio di confondere l'oggetto del senso con la sua operazione : per essere percepita dalla vista, la visione dovrebbe essere « colorata ».

Aristotele mette in luce come né l'una né l'altra delle alternative proposte sia esente da problemi, e li discute, ma non formula una scelta definitiva. Prima analizza l'opzione per cui l'appercezione è dovuta ad un altro senso, e la scarta, perchè comporterebbe una *regressio ad infinitum* in cui ogni senso introdotto ha bisogno a sua volta di un altro senso che ne appercepisca la azione :

ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἢ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἰσιν ἢ αὐτὴ τις ἔσται αὐτῆς ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον²⁸.

Bisognerebbe comunque ammettere, a un certo punto della catena, che un senso percepisca se stesso : tanto vale, conclude Aristotele, attribuire questa proprietà al primo senso in questione, cioè a ciascuno dei sensi specifici²⁹. Ma neanche questa alternativa è esente da problemi :

(27) *De anima*, III. 2, 425b12-15: « Dal momento che percepiamo che vediamo e udiamo, necessariamente o è con la vista che percepiamo di vedere, o è con un altro senso. Ma allora sarà lo stesso il senso atto a percepire la vista e il colore a lei soggetto. Perciò, o saranno due i sensi atti a percepire lo stesso sensibile, o lo stesso senso sarà atto a percepire se stesso ».

(28) *De anima*, III. 2, 425 b15-17 : « E ancora, se anche fosse un altro il senso che percepisce la vista, o ci sono sensi all'infinito o ce ne sarà uno che è esso stesso capace di percepire se stesso : sicché questa ipotesi va applicata al primo senso considerato ».

(29) Nel medioevo latino l'esistenza del senso comune come facoltà autonoma che ha fra le sue funzioni l'appercezione è così radicata che molti commentatori trascurano questa parte dell'argomentazione aristotelica. Pietro Hispano, nella sua *Scientia libri de anima*, prima segue Aristotele nel suo ragionamento sulla regressio, ma poi conclude bruscamente affermando che la ragione impone, *dictat*, che l'appercezione sia una funzione del senso comune. Cfr. PETRUS HISPANUS, *Scientia libri De anima*, ed. a cura di ALONSO, Madrid 1941, p. 307-308.

ἔχει δ'ἀπορίαν· εἰ γὰρ τὸ τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαί ἐστιν ὄραν, ὄραται δὲ χρῶμα ἢ τὸ ἔχον, εἰ ὄψεται τις τὸ ὄρων, καὶ χρῶμα ἕξει τὸ ὄρων πρῶτον φανερόν τοίνυν ὅτι οὐχ ἐν τῆ ὄψει αἰσθάνεσθαί· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὄρωμεν, τῆ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως, ἔτι δὲ καὶ τὸ ὄρων ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον· διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις³⁰.

Percepire con la vista è vedere; ciò che si vede è o il colore o il colorato; se la vista vede se stessa, in quanto è oggetto della sua azione deve essere a sua volta colore o colorata. La possibile soluzione al problema sollevato è duplice. Aristotele infatti prima risolve l'obiezione dall'esterno, precisandone i termini: qui come nella posizione del problema nelle prime righe del capitolo, l'oggetto della disputa è « percepire » la visione, e non « vedere » la visione. Poi propone una soluzione interna, che in qualche modo ingloba l'obiezione, armonizzandola ai principi aristotelici della percezione.

La prima risposta si basa sul fatto che l'atto di appercepire è una percezione, ma non una percezione specifica, bensì percezione indifferenziata. Il problema non è « vedere di vedere », ma « percepire di vedere ». Nell'eventualità che a percepire il proprio atto sia la vista, si tratta allora proprio di capire se « usare la vista » significhi solo « vedere », tesi dell'obiezione, o se abbia altri significati. E « usare la vista », risponde Aristotele, ha più significati: il più tecnico è vedere un colore, un altro è, per esempio, giudicare luce e tenebre. Nei due casi percepire con la vista non va inteso nello stesso significato. Il seguito sottinteso è: niente vieta che in un altro significato ancora « percepire con la vista » significhi percepire una visione.

La seconda risposta ingloba l'obiezione, ammettendo che, in un certo senso, è vero che la vista è a sua volta colorata, nella misura in cui ogni soggetto conoscente si assimila all'oggetto conosciuto. Questo non significa che la vista diventa colore, ma solo che assume la forma del colore, secondo la definizione di percezione come assunzione della forma senza la materia. In altre parole, l'obiezione non ha senso in una teoria della percezione come quella aristotelica.

Pur non formulando una risposta esplicita, dunque, nel *De anima* Aristotele sembra incline a rendere ogni senso consapevole della propria attività. Percepire la visione e in generale percepire di sentire è un'altra delle funzioni della αἰσθητικὴ δύναμις, come percepire il suono, il colore, o le tenebre, e non comporta l'esistenza di nessun'altra facoltà.

(30) *De anima*, III, 2, 425 b17-25: « Ma c'è un problema: se infatti il percepire con la vista è vedere, e ciò che si vede è colore o ciò che ha colore, se qualcuno potrà vedere l'azione di vedere, allora anche quella prima azione di vedere avrà colore. Dunque, è chiaro che percepire con la vista non è un atto semplice; infatti anche quando non vediamo nulla, è con la vista che giudichiamo sia l'oscurità che la luce, ma non allo stesso modo (di quando vediamo il colore). E ancora: anche il soggetto che vede è come se fosse colorato: il sensorio infatti, ciascuno in particolare, è capace di ricevere il sensibile senza la materia: perciò percezioni e immagini rimangono nei sensori anche quando i sensibili non sono più presenti ».

Il *De somno*³¹ propone un'altra risposta. Come nel *De anima*, l'appercezione è un dato di fatto che non ha bisogno di dimostrazione, ma l'impostazione dei due trattati è diversa. Nel *De somno* infatti la soluzione è affermata in maniera non problematica, e l'eventualità formulata nel *De anima* che essa appartenga « distributivamente »³² ai cinque sensi è esclusa :

(...) Ἐπει δ' ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον τὸ δὲ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἶον τῆ ὄψει τὸ ὄραν, τῆ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, καὶ ταῖς δ' ἄλλαις ἑκάστη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἧ καὶ ὅτι ὄρα καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (οὐ γὰρ δὴ τῆ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα...³³.

Ma pur nella diversa impostazione, il principio che regge, nel *De somno*, la distinzione per ciascun senso fra « qualcosa di proprio e qualcosa di comune » sembra essere lo stesso usato nel *De anima* per difendere la tesi che ciascun senso ha appercezione di sé: il presupposto che ogni atto percettivo, per esempio « percepire con la vista », può essere inteso in diversi modi.

Nel *De somno* possiamo supporre un ragionamento analogo, da un punto di vista differente. Mentre infatti nel *De anima* Aristotele, procedendo a distinguere i sensi in base ai loro oggetti, utilizza gli aggettivi ἴδιον e κοινόν per classificare i sensibili, nel *De somno* egli studia la percezione a partire dalle sue diverse operazioni, e usa pertanto gli stessi termini per distinguere fra attività proprie e attività comuni dei sensi. Allora nell'atto, per esempio, di « percepire con la vista », la vista può operare secondo due statuti diversi: o in quanto vista, ed è « qualcosa di proprio », ossia esercita un'attività propria, quando vede il colore; oppure in quanto percezione, ed è « qualcosa di comune », esercita un'attività comune a tutti i sensi, perché tutti i sensi specifici sono originariamente percezione, e allora ogni senso appercepisce la propria azione specifica.

Questa soluzione supera tutte le obiezioni del *De anima*. Essa supera l'ostacolo del regresso all'infinito perché non chiama in causa un'altra facoltà, ma sempre la percezione, sebbene, per così dire, « prima » della sua divisione in specie

(31) *De somno*, 2, 455a4 e segg. Si tratta in questo passo di determinare da quale organo dipendano sonno e veglia, e a questo proposito Aristotele analizza ancora una volta le funzioni percettive. Il significato complessivo dell'argomentazione è il seguente: durante il sonno la percezione è inattiva. E' inattiva nella sua totalità: tutti i sensi, nel complesso del loro articolarsi, sono contemporaneamente incapaci di recepire i dati sensoriali proposti dal mondo esterno. Ma questo significa che i sensi sono in realtà « disattivati » alla radice, nel loro principio comune: altrimenti, se ogni senso fosse singolarmente « spento », non sarebbe necessario che lo fossero sempre tutti simultaneamente, come nel sonno di fatto accade. Nella percezione ci sono infatti funzioni specifiche, quelle proprie dei cinque sensi, e funzioni comuni, come l'appercezione e la discriminazione, che appartengono ad una facoltà comune che accompagna i cinque sensi. Sonno e veglia sono affezioni di questa facoltà comune.

(32) L'espressione è di BRUNSCHWIG, *Les multiples chemins*, p. 469.

(33) Cfr. *De somno*, 455a12-18: « esiste per ciascun senso qualcosa di proprio e qualcosa di comune; proprio è per esempio per la vista il vedere, per l'udito l'udire, e ugualmente per ciascuno degli altri sensi; c'è poi una certa facoltà comune che si accompagna a tutti, con la quale si percepisce anche di vedere e di udire (non è infatti con la vista che si vede di vedere...) ».

(vista, udito e gli altri sensi specifici). Essa supera anche l'ostacolo della « colorazione »³⁴, che appartiene solo alla funzione propria e specializzata della vista³⁵.

L'appercezione allora non appartiene specificamente ed esclusivamente a nessuno degli altri sensi. Tuttavia, ogni senso ha appercezione del proprio atto, in virtù di una facoltà che è loro « distributivamente comune », nell'espressione di Brunshwig, ossia in virtù del fatto che essi tutti, prima di essere sensi, sono percezione. Grazie alla medesima δύναμις, prosegue il citato passo del *De somno*, il soggetto percipiente è in grado di discriminare dati sensibili diversi come il bianco e il dolce; la sensazione è una facoltà unitaria e capace di coordinare i dati che raccoglie: di ordinarli in serie, di coordinarli in giudizi complessi, di riconoscerli come propri. La percezione in quanto facoltà unica e indivisa permette al soggetto di essere consapevole delle proprie azioni, così come gli permette di discriminare e coordinare percezioni atomiche come quelle specifiche in giudizi complessi e di conoscere il mondo nella sua complessità.

Questa δύναμις allora accompagna tutti i sensi perché appartiene alla percezione anteriormente alla sua divisione in sensi specifici, è una sua capacità radicale e originaria, anteriore ad ogni specializzazione.

Nella tradizione esegetica tardoantica questa anteriorità logica diviene superiorità ontologica. Il senso comune, κοινὴ αἴσθησις con Alessandro, è una facoltà superiore ai cinque sensi, più nobile perché indivisa. Essa diventa la causa e il principio dei cinque sensi: l'origine e il termine delle loro azioni. Nessun commentatore, né antico né medioevale né moderno, mette in dubbio che per Aristotele « sentire di sentire » sia una funzione del senso comune, qualunque sia la sua natura e qualunque siano le altre sue funzioni. Ma di fianco alla tradizione esegetica il neoplatonismo, e in particolare il neoplatonismo arabo, prende altre strade, e il problema diventa quello, vastissimo, dell'autoriflessione, del ritorno del soggetto su se stesso. Per una facoltà, spiega Avicenna che ben rappresenta quest'impostazione, conoscere se stessa può voler dire tre cose: conoscere il proprio organo, la propria funzione o la propria essenza. Le facoltà corporee non possono conoscersi in nessuno di questi tre modi, mentre l'intelletto, immateriale e incorporeo, si conosce completamente per essenza. Dove la consapevolezza diventa autocoscienza il problema non appartiene più al mondo dei sensi.

LA DISCRIMINAZIONE SENSIBILE: *DE ANIMA* III. 2, 426B8-427A14

E' un dato di fatto che noi non abbiamo solo percezioni atomiche del mondo, ma conosciamo tramite la sensazione degli oggetti complessi, portatori di più qualità sensibili. E per percepire due qualità eterogenee, per esempio un colore e un sapore, come appartenenti ad un medesimo soggetto, il soggetto percipiente

(34) Così lo definisce LORIES, *Le sens commun*, p. 89.

(35) Cfr. anche L.A. KOSMAN, « Perceiving that we perceive: On the Soul III, 2 », *Philosophical Review*, LXXXIV (1975), p. 499-519.

deve saperle *distinguere* fra loro, per poi formulare un *giudizio* che le attribuisca entrambe a quel medesimo oggetto. Per questo Aristotele si chiede se tale distinzione sia una operazione sensibile e nella seconda parte di *De anima* III. 2 studia il terzo caso di percezione complessa: la discriminazione fra sensibili specificamente diversi.

E la percezione stessa si rivela così un giudizio, il primo e il più elementare dei giudizi. In quindici righe Aristotele riferisce per sei volte il verbo κρίνειν, « giudicare » alla αἴσθησις, e spiega la differenza fra giudizi specifici, operati dai cinque sensi, e giudizi sensibili complessi, per i quali i cinque sensi non bastano :

ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεύσις· ὁμοίως δ' ἔχει τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν, τινὲς καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει. ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γὰρ ἐστίν· ἢ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον· ἀνάγκη γὰρ ἂν ἦν ἀπτόμενον αὐτὸ κρίνειν τὸ κρίνον. οὕτε δὴ κεχωρισμένοι ἐνδέχεται κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ, ἀλλὰ δεῖ ἐνὶ τινὶ ἄμφω δῆλα εἶναι - οὕτω μὲν γὰρ κὰν εἰ τοῦ μὲν ἐγὼ τοῦ δὲ σὺ αἰσθοιο, δῆλον ἂν εἴη ὅτι ἕτερα ἄλλήλων, δεῖ δὲ τὸ ἐν λέγειν ὅτι ἕτερον· ἕτερον γὰρ τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ· λέγει ἄρα τὸ αὐτό· ὥστε ὡς λέγει, οὕτω καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνεται - ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοι κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον³⁶.

Ogni senso specifico distingue e giudica gli opposti e le qualità della propria specie, ma non è in grado di comparare il proprio oggetto con l'oggetto di un altro senso, perché non li percepisce entrambi: per esempio la vista distingue il bianco dal nero, ma non sa confrontarli con un sapore. Per comparare e distinguere due qualità specificamente diverse è necessario che esse siano percepite da un solo e medesimo principio. La percezione delle due qualità da parte di due sensi diversi equivarrebbe infatti alla percezione di esse da parte di due soggetti diversi. Ma in questo caso nessuno dei due soggetti potrebbe percepirne la differenza: la percezione che la vista ha del bianco e il gusto ha del dolce non bastano a stabilire che il dolce è diverso dal bianco, a meno che non esista una qualche comunicazione fra

(36) *De anima*, III. 2, 426b8-23: « Ciascun senso dunque si riferisce al sensibile a lui soggetto, e risiede nell'organo sensorio in quanto sensorio, e giudica (κρίνειν) le differenze del sensibile a lui soggetto, per esempio la vista bianco e nero, il gusto dolce e amaro, e similmente anche nel caso degli altri sensi. Ma giacché giudichiamo (κρίνομεν) sia il bianco sia il dolce sia ciascuno dei sensibili in rapporto a ciascun altro, con qualcosa dobbiamo sentire anche che sono diversi, e necessariamente ciò avviene tramite un senso, poiché si tratta di sensibili. E per questa via è anche chiaro che la carne non è il sensorio ultimo: in questo caso infatti il soggetto che giudica (τὸ κρίνον) potrebbe giudicare (κρίνειν) un oggetto solo al contatto. E, dunque, non è affatto possibile giudicare (κρίνειν) che il dolce è diverso dal bianco con sensi separati, ma occorre che entrambi siano manifesti a un solo senso. Altrimenti, infatti, anche nel caso in cui il bianco lo sentissi io e il dolce tu, sarebbe chiaro che essi sono diversi l'uno dall'altro, invece bisogna che sia un solo soggetto a enunciare tale differenza, che cioè il dolce è diverso dal bianco: lo enuncia dunque il medesimo soggetto e, di conseguenza, come lo enuncia, così e lo pensa e lo percepisce. E' dunque chiaro come non sia possibile giudicare (κρίνειν) i sensibili distinti con sensi distinti ».

le due facoltà, così come la percezione del bianco da parte di un individuo e quella del dolce da parte di un altro individuo non ne rivelano la reciproca differenza. La differenza infatti sorge dal confronto e per confrontare due dati essi devono essere presenti alla medesima facoltà conoscitiva. Tale facoltà non può essere un senso specifico, perché i sensi specifici sono capaci di cogliere solo il sensibile loro proprio³⁷ e sono quindi incapaci di compiere un raffronto fra specie diverse³⁸. E' necessaria una facoltà capace di percepire tutti i sensibili, e di percepirli simultaneamente, non successivamente³⁹, e questa facoltà è indubbiamente, per l'intera tradizione esegetica senza eccezioni, il senso comune.

Avicenna, per il quale il senso comune, radice dei sensi e capace di percepire per sé tutti i sensibili⁴⁰, è il senso della discriminazione, valorizza e amplia questa funzione fino a sdoppiarla. Prima di tutto, Avicenna sottolinea come grazie alla medesima facoltà che distingue nella percezione di un oggetto sensibile due dati diversi come il bianco e il dolce il soggetto sia poi capace di riassociarli, di percepirli uno nell'altro come facenti parte dello stesso ente, aderenti allo stesso sostrato. Inoltre, se la medesima operazione di sintesi di dati diversi nella specie ma uguali nel tempo e nello spazio viene applicata a dati uguali nella specie ma diversi nel tempo e nello spazio, la stessa facoltà che garantisce l'unità strutturale di un oggetto nello spazio ne può garantire la continuità e identità temporale. E' quanto Avicenna spiega con l'esempio di una goccia di pioggia che cade: la vista è in grado di percepire una per una le posizioni successive e istantanee della goccia, ma solo il senso comune le sa coordinare in una traiettoria, perché le sa trattenere, pur solo per il tempo brevissimo che la goccia impiega a cadere. Allora la percezione nel suo complesso svanisce e solo l'immaginazione può rievocarla. Applicato all'udito, questo meccanismo spiega come nella successione delle sillabe possiamo comprendere il significato delle parole e nella successione delle

(37) Naturalmente, i sensi specifici sono capaci di cogliere per sé anche i sensibili comuni, ma la loro percezione è ormai un problema risolto per Aristotele, ed a proposito della discriminazione essi non sono nemmeno citati.

(38) Come ha notato la Modrak questo ragionamento sottintende una premessa, senza la quale l'intera argomentazione cade: il principio che giudica la differenza fra due sensibili non solo deve avere percezione di entrambi, ma deve averne una percezione per sé, non accidentale. Ogni senso ha infatti percezione per sé del proprio sensibile e per accidente dei sensibili degli altri sensi: potrebbe allora confrontarli e notarne la differenza. Ma se tale differenza sorge solo dalla comparazione fra due percezioni per sé, come sembra implicato dalla tesi aristotelica, allora non è certo uno dei cinque sensi specifici a poterla percepire. Cfr. MODRAK, « Koinè aisthesis », p. 415 e segg.

(39) Cfr. *De anima*, III. 2, 426b23-29.

(40) Per Avicenna il senso comune è l'origine interna di tutti i sensi esterni, è la loro radice, coordina le loro attività e gestisce tutti i dati sensibili da essi singolarmente raccolti. Esso opera ormai ad un piano superiore e distinto, e pertanto il fatto che esso percepisca per sé tutti i sensibili non impedisce che anche ogni singolo senso sia capace di una singola percezione per sé, quella del proprio oggetto specifico.

Quanto ai sensibili comuni, egli si limita, alla fine del libro III, a chiarire che essi non sono i sensibili propri del senso comune, come vuole una certa erronea esegesi, ma sono semplicemente sensibili per sé la cui percezione è accessibile a più di un senso. Il loro rapporto col senso comune non è dunque diverso da quello degli altri sensibili per sé, i sensibili propri.

parole le frasi e i discorsi, come ci insegna Sant'Agostino⁴¹. E questa riflessione, ormai tanto lontana dalle righe di Aristotele, è di straordinaria attualità perché rispecchia il ruolo, ormai riconosciuto dalla psicologia contemporanea, della memoria a breve termine.

Senza arrivare così lontano, l'idea della discriminazione, del κρίνειν come « analisi e sintesi », e non solo come distinzione, è rimasto nella tradizione esegetica e Deborah Modrak, nella sua monografia sulla percezione in Aristotele, indica questa capacità di sintesi come un'altra delle funzioni del senso comune⁴². Del resto, come Aristotele stesso sembra suggerire in III. 1, è solo grazie all'esistenza di una simile facoltà che ciascun senso è capace, oltre che di percepire per sé il suo sensibile proprio, anche di percepire per accidente i sensibili degli altri sensi o di rievocare una percezione non propria ma che era stata accidentalmente legata ad una propria :

τὰ δ'ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν)· διὸ καὶ ἀπατάται, καὶ ἂν ἢ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι⁴³.

Temistio vede giusto nell'indicare qui la prima comparsa del senso comune⁴⁴. Il passo apparentemente afferma l'opposto di quanto spiegato all'inizio di III. 2. In III. 2 infatti Aristotele argomenta la necessità di un altro senso, diverso sia dalla vista che dal gusto, capace di distinguere i rispettivi sensibili : è il senso comune che li percepisce entrambi per sé. In III. 1 invece sembra affermare che non c'è bisogno di un senso diverso dalla vista per capire, cogliere che la bile gialla è anche amara: la vista percepisce il giallo per sé e l'amaro per accidente, e li associa in base ad una esperienza precedente.

La vista in quanto vista percepisce solo il giallo, è c'è bisogno di un altro senso, il senso comune che percepisce tutti i sensibili⁴⁵, per distinguere il suo giallo dalla percezione dell'amaro, dovuta al gusto. Ma la vista e il gusto sono percezione; allora la vista in quanto percezione, ossia in quanto senso comune, o in quanto radicata nel senso comune, è capace di percepire anche l'amaro, di associarlo o dissociarlo⁴⁶. Solo così la vista, come ciascuno dei sensi, vede un

(41) AGOSTINO, *De musica*, VI.

(42) MODRAK, *The power of perception*, p. 62.

(43) *De anima*, III. 1, 425a30-b4 : « I reciproci sensibili propri, invece, i sensi li percepiscono per accidente, non in quanto singoli sensi, ma in quanto una unità, qualora dello stesso oggetto, per esempio della bile, si generi contemporaneamente la percezione che è amara e gialla (non è infatti certo compito di un altro senso l'enunciare che entrambe le qualità formano una unità); perciò tale percezione può anche ingannarsi, e, qualora ci sia del giallo, credere che sia bile ».

(44) TEMISTIO, *In libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, CAG, V/3, ed. R. HEINZE, Berlino 1899, p. 82-3.

(45) In questo caso, « il senso comune » equivale di fatto a « la vista in quanto percezione », per opposizione a « la vista in quanto vista », in quanto percezione specifica. Cfr. anche le note 35, 36, 38.

(46) Everson, autore nel 1997 di uno studio, *Aristotle on Perception* (ed. Clarendon Press, New York 1999, p. 147-157) che fra quelli a me noti è sicuramente il più attento ad una giustificazione fisica della dottrina aristotelica, vuole con questo stesso principio recuperare un'unità concettuale alla

oggetto e non solo una qualità astratta : grazie a quel « qualcosa di comune » che accompagna tutti i sensi, e che è la percezione stessa, di cui si parla nel *De somno* accomunando sotto lo stesso principio appercezione e discriminazione :

(...) Ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ' ἐκάστην αἴσθησιν τὸ μὲν τι ἴδιον τὸ δὲ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἷον τῆ ὄψει τὸ ὄραν, τῆ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, καὶ ταῖς δ' ἄλλαις ἐκάστη κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἔστι δὲ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ἢ καὶ ὅτι ὄρα καὶ ἀκούει αἰσθάνεται (οὐ γὰρ δι τῆ γε ὄψει ὄρα ὅτι ὄρα, καὶ κρίνει δι καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν. οὕτε γεύσει οὕτε ὄψει οὗτ' ἀμφοῖν, ἀλλὰ τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων πάντων· ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἓν, τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἐκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος⁴⁷.

La sensazione, la αἴσθησις, afferma Aristotele, è una sola, e uno solo è il sensorio principale. Il mondo sensibile da conoscere si articola in tante specie di qualità, di dati sensibili, ma il principio che li distingue, li conosce e sa di conoscerli deve essere uno. Uno solo, uno per essenza, anche se per conoscere la molteplicità e farla sua deve articolarsi a sua volta in molti strumenti diversi in cui in un certo senso si duplica e si moltiplica. E' quanto Aristotele vuole indicare con l'immagine geometrica che chiude nel *De anima* il capitolo dedicato alle due funzioni « radicali » della percezione :

ἀλλ' ὥσπερ ἦν καλοῦσι τινες στιγμῆν, ἢ μία καὶ δύο, ταύτη <καὶ ἀδιαίρετος> καὶ διαρετῆ· ἢ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἔν τὸ κρίνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἢ δὲ διαρετὸν ὑπάρχει, δις τῷ αὐτῷ χρῆται σημείῳ ἅμα· ἢ μὲν οὖν δις χρῆται τῷ πέρατι, δύο κρίνει καὶ [κεχωρισμένα] ἔστι ὡς κεχωρισμένος· ἢ δὲ ἐνί, ἔν καὶ ἅμα⁴⁸.

nozione di senso comune, e afferma che allo stesso modo quando la vista percepisce i sensibili comuni non agisce in quanto vista, ma in quanto percezione, e questo spiega perché il senso comune percepisce per sé i sensibili comuni, che i cinque sensi specifici percepiscono solo accidentalmente. Senza tornare su questa interpretazione della riga 425a15, di cui si è discusso nel primo paragrafo del presente lavoro, e da cui evidentemente l'intera lettura di Everson dipende, questo non spiega ma postula l'identità fra κοινὴ δύναμις e αἴσθησις κοινή, i quali sono certo entrambi percezione, ma in due sensi diversi : la percezione, appunto, prima e dopo la divisione in sensi specifici.

(47) *De somno*, 455a12-22: « ... esiste per ciascun senso qualcosa di proprio e qualcosa di comune; proprio è per esempio per la vista il vedere, per l'udito l'udire, e ugualmente per ciascuno degli altri sensi; c'è poi una certa facoltà comune che si accompagna a tutti, con la quale si percepisce anche di vedere e di udire (non è infatti con la vista che si vede di vedere, né che si giudica e si può giudicare che il dolce è diverso dal bianco: né con il gusto né con la vista né con entrambi, ma con una qualche parte comune a tutti i sensori; esiste infatti una sola facoltà percettiva, e uno solo è il sensorio principale, mentre l'essenza della percezione di ciascun genere (sensibile) è diversa, per esempio la percezione del suono o del colore) ».

(48) *De anima*, III.2, 427a9-16: « Ma il senso giudicante è come quello che alcuni chiamano punto di separazione, che è indivisibile o divisibile a secondo che sia uno o due. In quanto dunque è indivisibile, il soggetto che giudica è uno e agisce simultaneamente, in quanto invece è divisibile, si serve dello stesso segno due volte simultaneamente. In quanto dunque fa un duplice uso di ciò che segna un limite, giudica due oggetti separati ed esiste in certo qual modo separatamente; in quanto si serve di un unico limite, giudica una cosa sola e opera simultaneamente ».

La στυγμή, il « punto di separazione » è la percezione stessa in quanto unica e anteriore ad ogni suddivisione in specie, il senso comune che fonda e accompagna tutti i sensi. Ma in quanto termine di due sensazioni e di due giudizi specifici diversi, è anch'esso in qualche modo duplice e capace di sdoppiarsi per percepirli entrambi. Alessandro, per il quale l'assoluta unità della percezione è tema fondamentale, universalizza l'immagine aristotelica facendo del senso comune il centro di una raggiera di percezioni diverse, che da esso scaturiscono ed in esso si incontrano :

ὡς γὰρ ἐπὶ κύκλου αἱ ἀπὸ τῆς περιφερείας αὐτοῦ ἐπὶ τὸ κέντρον ἐπιξευγνύμεναι ὄσσαι πολλαὶ πᾶσαι κατὰ τὸ πέρασ εἰσὶν αἱ αὐταὶ τῷ τά τε πέρατα αὐτῶν ἐφαρμόζειν τῷ τοῦ κύκλου κέντρῳ καὶ ἔστι τὸ πέρασ τοῦτο ἔν τε καὶ πολλὰ, καθόσον μὲν πολλῶν ἔστι καὶ διαφερόντων πέρασ, πολλὰ, καθόσον δὲ πάντα ἀλλήλοις ἐφήρμοσεν, ἓν, οὕτως ἔχειν ὑποληπτέον καὶ τὴν κοινὴν αἴσθησιν τὸ ἔν τε καὶ πολλὰ⁴⁹.

Come il centro di un cerchio, così la sensazione è una e molteplice: una in quanto senso comune, molteplice in quanto sensi specifici. Nell'*Epitome* al *De anima* Averroè nota che il valore di questo paragone è ambiguo e non basta a chiarire la natura della facoltà. Ma certo quest'immagine, che nell'esegesi e in generale nella psicologia tardoantica e medioevale gode di grandissima fortuna, ben indica che il senso comune, inteso come quella facoltà che garantisce alla percezione la consapevolezza e la lucidità di distinguere e giudicare il mondo sensibile, è un principio anteriore ai cinque sensi specifici. Ne è la radice, la fonte, la forma. E' « la percezione » grazie alla quale determinate altre conoscenze sensibili specifiche esistono e si dicono « percezione ».

CONCLUSIONE

Sensus communis habet tres actus, vel quatuor. Convertit enim se super actus sensus exterioris aliquando, prout dicimus: Video me videre, et universaliter: Sentio me sentire. Discernit etiam inter sensibilia sensuum diversorum particularium, ut inter album et dulce, et potest hoc facere eo quod apprehendit omnia sensibilia quinque sensuum... Tercius actus est apprehendere rem in loco ubi non est et in loco ubi est quasi eadem res sit in diversis locis, secundum Avicennam, sicut apprehendere stillam cadentem de tecto quasi in linea continua... Quartus actus, secundum quosdam, est apprehendere sensibilia communia...⁵⁰.

(49) ALESSANDRO, *De anima*, p. 63,8-13: « Come infatti nel caso del cerchio le linee che dalla sua circonferenza si congiungono nel centro, pur essendo molte, sono tutte identiche quanto al termine, perché i loro termini coincidono col centro del cerchio, e questo termine è sia uno sia molti – molti, in quanto è termine di molte e diverse linee, uno, in quanto invece tutti i termini coincidono fra loro – così va inteso che anche il senso comune possiede unità e molteplicità ».

(50) R. A. GAUTHIER, « Le traité *De anima et de potentiis eius* d'un maître ès arts. Introduction et texte critique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66 (1982), p. 44.

In queste poche righe l'anonimo autore del trattatello parigino *De anima et de potentiis eius* descrive, nel 1225 circa, i risultati di quasi mille anni di esegesi. In questi mille anni il senso comune si è variamente aggiudicato una, due o tutte le funzioni complesse studiate da Aristotele – di cui la più discussa è certamente la percezione dei *communia* –, ha ampliato le sue funzioni dallo spazio al tempo ed è diventato, nei commenti neoplatonici e poi nella psicologia araba, prima semplicemente un'altra facoltà, superiore ai sensi specifici e poi un senso interno, la radice interna dei sensi. L'anonimo parigino, ignaro erede di questa tradizione plurisecolare, non ha dubbi sull'esistenza di un senso interno, con una sua sede e un suo ruolo nella dinamica della percezione, che si chiama senso comune. Ma riconosce che fra le sue possibili funzioni due, l'appercezione e la discriminazione, sono tradizionali e incontrovertibili. Altre due invece, la percezione dei sensibili comuni e la « memoria a breve termine », sono frutto di interpretazioni particolari: la prima si legge nel *Commento grande* di Averroè, la seconda in Avicenna.

La certezza della critica contemporanei nel fare del senso comune una facoltà unitaria, che raggruppa le funzioni studiate da Aristotele nei primi due capitoli del terzo libro del *De anima*, urta contro i dubbi dell'esegesi classica, che ha arricchito ma anche trasformato la dottrina di Aristotele⁵¹. Rileggere il testo di Aristotele comparandolo con alcune delle più significative esegesi antiche e contemporanee ha messo in luce che per Aristotele, molto semplicemente, la dottrina della percezione esposta nel *De anima* prevede lo studio, oltre che delle percezioni specifiche attuate dai cinque sensi, di percezioni « complesse »: la percezione dei sensibili comuni, l'appercezione, la discriminazione o giudizio sensibile. Si tratta di casi e significati dell'azione del « percepire » diversi dall'accezione consueta specifica, unificabili fra loro solo per il fatto di essere casi di « percezione non specifica ». Ma mentre l'esegesi moderna ne deduce una facoltà concettualmente unitaria, le oscillazioni interpretative degli autori tardo-antichi e medioevali ci guidano a capire che, in Aristotele, la *αἴσθησις κοινή* della percezione dei *κοινά* e la *κοινή δύναμις* di appercezione e discriminazione non corrispondono alla medesima idea. La *αἴσθησις κοινή* è una capacità posteriore alla divisione della facoltà percettiva in cinque sensi, mentre la *κοινή δύναμις* è un principio percettivo anteriore ai sensi e si identifica con la facoltà percettiva stessa, prima della sua divisione in sensi specifici: la radice della sensazione. Di conseguenza, nel primo caso Aristotele si occupa piuttosto di una funzione, la « sensazione comune », che non è specifica ma è pur sempre funzione dei sensi specifici, mentre nel secondo soltanto si può parlare di una facoltà, il « senso comune », che dai cinque sensi si distingue e che è la percezione nella sua unità e identità psichica.

(51) Il medioevo latino si mostra generalmente consapevole di questo percorso, e alcuni autori, come l'anonimo edito da Bazán, dimostrano una consapevolezza critica sorprendente. Cfr. Anonymi magistri artium, *Sententia super II et III De anima*. Édition, étude critique et doctrinale par B. Carlos BAZÁN, Leuven-Paris, Peeters 1998.

Carla Di MARTINO, née le 3 décembre 1975 à Côme (Italie), est lauréate de philosophie de l'Université de Pise (« *Sensus communis*. Origine aristotelica ed esegesi greche, arabe e latine della nozione di 'senso comune' fino a Tommaso d'Aquino») et diplômée de philosophie de l'École Normale Supérieure de Pise (« La nozione di *intentio* nel *De Trinitate* di Agostino»). Elle prépare actuellement un doctorat de philosophie à l'Université de Padoue (« *Ratio particularis*. Estimazione, immaginazione e intelletto da Avicenna a Tommaso d'Aquino »).

« Il ruolo della *intentio* nell'evoluzione della psicologia di Agostino : dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate* », *Revue des Etudes Augustiniennes*, 46 / II (2000); compte-rendu de M. SEBTI, *Avicenne, l'âme humaine*, PUF, Paris 2000, à paraître dans la *Rivista di storia della filosofia*.