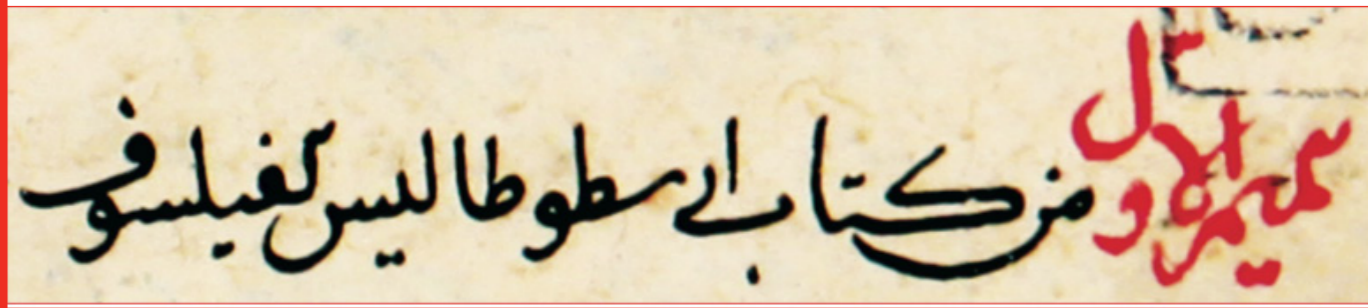
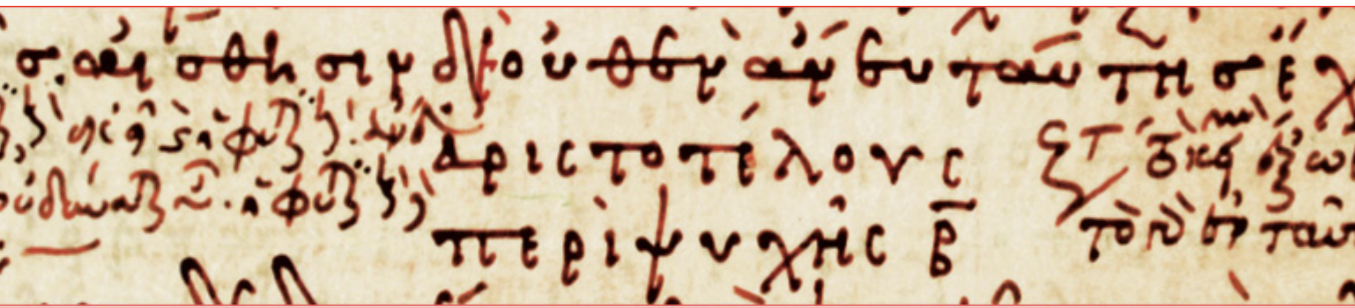


# Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica

4

---

2014



With the support of the European Research Council



# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

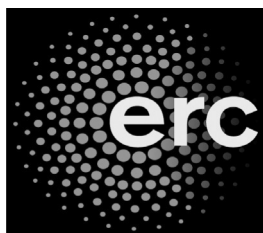
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

4

---

2014



Published by  
ERC Greek into Arabic  
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*  
European Research Council Advanced Grant 249431

#### Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

#### Staff

Elisa Coda  
Cristina D'Ancona  
Cleophea Ferrari  
Gloria Giacomelli  
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

*Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

#### *Publisher and Graphic Design*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

#### *Printing*

Industrie Grafiche Pacini

#### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

# Studia graeco-arabica

4

---

2014

*The International Centre “Incontro di culture” (GrAL)*

Università di Pisa  
Università degli Studi di Padova  
École Pratique des Hautes Études - Paris

## *The Lectures of the Centre “Incontro di culture”*

### *La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità al medioevo islamico e cristiano (dal greco al siriano, all'arabo e al latino)*

“Incontro di culture” (GrAL) is an International Centre dedicated to the advanced study of the transmission of philosophical texts. Founded in 2006 as a joint programme of the two Universities of Pisa and Padua, it is located in Pisa, Italy. A distinguished Medievalist, Prof. Gianfranco Fioravanti was its Director from 2006 to 2012. The Centre is currently chaired by Prof. Mauro Tulli, former President of the International Plato Society. The École Pratique des Hautes Études, Paris, is supportive of the activities of the Centre, thanks to the participation of its scholars as teachers and chairpersons of the annual workshops organised by the Centre.

“Incontro di culture” attracts senior and younger scholars from the Università degli Studi di Padova, the École Pratique des Hautes Études, Paris, the Université Saint-Joseph (Beyrouth), and the Université Cadi Ayyad (Marrakesh). A vibrant community of research has been created in these years, which is not limited to France, Italy, Lebanon and Morocco, but also includes PhD students from various European countries.

“Incontro di culture” pays special attention to top research training in the field of the Graeco-Arabic, Graeco-Syriac, Graeco-Latin and Arabic-Latin translations. An annual meeting is organised, especially for PhD students from Italy and abroad. Sessions take place either in Pisa or in Padua. The meetings provide a research-oriented instruction on the translations into Arabic and Latin, and their focus is each year on a different work, or corpus, of classical or late antique Greek philosophy (website: [www.gral.unipi.it](http://www.gral.unipi.it)). The topics dealt with to date (2006-2013) include:

- 1<sup>st</sup> meeting (February 2006): *Costituzione e diffusione del corpus aristotelico dalla tarda antichità al mondo di lingua araba*
- 2<sup>nd</sup> meeting (February 2007): *Formazione e diffusione del corpus platonico dall'antichità al mondo di lingua araba*
- 3<sup>rd</sup> meeting (February 2008): *Il De Anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*
- 4<sup>th</sup> meeting (May 2009): *Dal greco all'arabo e al latino: i Parva Naturalia di Aristotele*
- 5<sup>th</sup> meeting (April 2010): *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*
- 6<sup>th</sup> meeting (May 2011): *Metodi, obiettivi e contesti della formazione intellettuale tra tarda antichità e primo Medioevo a Roma, Seleucia-Ctesifonte e Bagdad*
- 7<sup>th</sup> meeting (May 2012): *L'Etica Nicomachea: ricezione tardo-antica, araba, bizantina e medievale*
- 8<sup>th</sup> meeting (May 2013): *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*

At the end of each meeting, the participants are awarded a diploma that is acknowledged from the PhD programme of most of the original Universities.

It is our privilege to present to the readership of *Studia graeco-arabica* a selection of the lectures given within the context of the meetings.

*Studia graeco-arabica* gratefully acknowledges the valuable help provided by the Libraries mentioned at pp. 218 and 239-63. Their Directors granted us the permission, and their staff substantially helped us to publish the tables of the above-mentioned pages.

# Percezione e conoscenza nei *Parva Naturalia*

Maria Michela Sassi

## Abstract

Lecture held on May 11<sup>th</sup>, 2009, Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 4<sup>th</sup> meeting of the programme “GrAL”, *Dal greco all’arabo e al latino: i Parva Naturalia di Aristotele*.

In questo intervento mi propongo di delineare sinteticamente i principali nodi concettuali che si presentano al lettore e studioso dei *Parva Naturalia*, che considero come una raccolta ispirata a un progetto sostanzialmente unitario.<sup>1</sup> Vedo che su questo punto la mia prospettiva converge con quella che la relazione di Luciana Repici<sup>2</sup> ha offerto relativamente alla concezione dell’anima nutritiva che emerge da questi scritti, ed è ad essa complementare, in quanto argomenta l’unità di fondo della visione aristotelica per quanto riguarda la funzione e le modalità operative dell’anima sensitiva. Anch’io farò dunque riferimento, per cominciare, al preambolo del *De Sensu*, che è lo scritto che normalmente inaugura la sequenza dei *Parva* nella tradizione manoscritta: questo passo svolge in realtà funzione di preambolo per l’intera raccolta (si è potuto pensare che introduca anche al *De Motu animalium*, che in molti manoscritti segue il *De Divinatione*, e addirittura al complesso delle opere biologiche),<sup>3</sup> ed è preziosa via d’accesso non solo ad una valutazione dell’organicità del progetto che Aristotele vi porta avanti, ma anche – e insieme – ad una comprensione del suo rapporto con il *magnum opus* psicologico, il *De Anima*.

## 1. L’agenda dei *Parva Naturalia*

Il *De Sensu* si apre con una netta dichiarazione di continuità fra le ricerche che si stanno annunciando e la trattazione “precedente” sull’anima e le sue facoltà: questa è presentata dunque come preliminare all’esplorazione delle attività caratteristiche della vita animale e animata in genere, con particolare attenzione per quelle “comuni ad anima e corpo”, che si snoderà nelle pagine successive. Fra le attività comuni o proprie agli esseri animali (direttamente connesse con il possesso dell’anima sensitiva), ne vengono menzionate alcune che, come la sensazione e la memoria, saranno di fatto argomento di due scritti appositi (lo stesso *De Sensu*, e il *De Memoria*); altre (piacere e dolore,

---

<sup>1</sup> I riferimenti bibliografici in nota saranno, analogamente, abbastanza selettivi.

<sup>2</sup> Il testo della lezione di L. Repici, “Funzioni dell’anima e processi fisiologici nei *Parva Naturalia*”, è consultabile online nel sito web del Centro Incontro di Culture (GrAL) fra i *Materiali* afferenti alla Settimana di Formazione 2009 [URL: <<http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/repici%20copia-1.pdf>>].

<sup>3</sup> Cf. Th.K. Johansen, “What’s New in the *De Sensu*? The Place of the *De Sensu* in Aristotle’s Psychology”, in R.A.H. King (ed.), *Common to Body and Soul. Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, De Gruyter, Berlin - New York 2006, pp. 140-64, in part. p. 141, n. 4; inoltre P.-M. Morel, “‘Common to Soul and Body’ in the *Parva Naturalia* (Aristotle, *Sens.* 1 436 b 1-12)”, in King, *Common to Body and Soul*, pp. 121-39. Per il nodo di problemi che stringe, in particolare, il *De Motu animalium* al complesso dei *Parva Naturalia*, cf. P.-M. Morel, “*Les Parva Naturalia* d’Aristote et le mouvement animal”, *Revue de Philosophie Ancienne* 20 (2002), pp. 61-88.

appetito, desiderio ed emozioni in genere) non trovano una trattazione corrispondente, e si può pensare che siano menzionate qui come correlati naturali dei processi di *aisthesis* e *mneme* (come tali emergono occasionalmente, infatti, nell'esposizione dei *Parva Naturalia* come anche nel *De Anima*).

Ἐπεὶ δὲ περὶ ψυχῆς καθ' αὐτὴν διώρισταί καὶ περὶ τῶν δυνάμεων ἐκάστης κατὰ μέρος αὐτῆς, ἐχόμενον ἔστι ποιήσασθαι τὴν ἐπίσκεψιν περὶ τῶν ζώων καὶ τῶν ζῶν ἐχόντων ἀπάντων, τίνες εἰσὶν ἴδιαι καὶ τίνες κοιναὶ πράξεις αὐτῶν. Τὰ μὲν οὖν εἰρημένα περὶ ψυχῆς ὑποκείσθω, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν λέγωμεν, καὶ πρῶτον περὶ τῶν πρώτων. Φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζώων, κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἴσθησις καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τούτοις ἡδονὴ τε καὶ λύπη [...] (Arist., *De Sensu* 1, 436 a 1-10).

**Avendo definito precedentemente l'anima in se stessa e, parte per parte, ognuna delle sue facoltà,** facciamo seguire l'esame intorno agli animali e a tutti gli esseri che hanno vita, chiedendoci quali siano le loro attività proprie e quali quelle comuni. Si presuppongano dunque le cose dette intorno all'anima e soffermiamoci sulle altre questioni, e anzitutto sulle più importanti. Sembra che le attività più importanti, comuni a tutti gli animali o proprie di alcuni, siano **comuni ad anima e corpo**: per esempio sensazione, memoria, ira, passionalità, desiderio e in generale appetito, e oltre a questi piacere e dolore [...].<sup>4</sup>

Il passo continua con la menzione di una serie di attività dell'anima nutritiva, per gran parte proprie anche delle piante (con la vistosa eccezione del sonno e dei sogni, cui facoltà nutritiva e sensitiva cooperano), che troveranno puntualmente attenzione in altri *Parva Naturalia*: veglia e sonno (*De Somno*, *De Insomniis*, *De Divinatione per somnum*), giovinezza e vecchiaia (*De Iuventute et Senectute*), inspirazione ed espirazione (*De Respiratione*), vita e morte (*De Vita et morte*). Non mancherà un riferimento (*De Sensu*, 1, 436 a 17 sgg.) alla pertinenza di salute e malattia, in quanto proprietà coestensive con il campo stesso della vita, all'ambito dello scienziato della natura (*physikòs*), competente a conoscerne i "principi primi" (*protas ... archas*): si potrebbe vedere qui il rinvio a uno scritto apposito, programmato o, se scritto, ovviamente perduto (comunque mai menzionato altrove), o piuttosto all'indagine delle cause di vita e morte presente nel *De Longitudine et brevitate vitae*.

Non vi è dubbio, in ogni caso, che questo preambolo sia dettato dall'intento di sancire una precisa unità tematica della raccolta nella sua relazione con i contenuti del *De Anima*. Tale operazione risale probabilmente, se non ad Aristotele stesso, a sue indicazioni accolte da un suo discepolo più o meno diretto. Essa sembra appartenere infatti a quella prima fase di intervento editoriale sui libri di Aristotele (la seconda essendo rappresentata dal riordinamento di Andronico) che inizia già negli ultimi anni della carriera di Aristotele e comunque nel quadro dell'attività didattica del Liceo. Durante questa fase, in base alla ricostruzione di David M. Balme,<sup>5</sup> ha avuto luogo un'immissione massiccia di riferimenti intertestuali, la cui rete si fa particolarmente fitta proprio nell'ambito degli scritti biologici, atti a fornire indicazioni, se non dell'ordine di composizione dei libri, sí dell'ordine di insegnamento nella scuola di Aristotele.

Mette conto, dunque, chiedersi se la direzione di lettura suggerita da questo testo sia fruibile e fruttuosa. Nel tentare una risposta, faremo anzitutto riferimento a un fatto di storia degli studi

<sup>4</sup> Qui e oltre le traduzioni sono normalmente di chi scrive, ma va rammentato che tutti i *Parva Naturalia* si trovano utilmente raccolti, in edizione bilingue, in Aristotele, *L'anima e il corpo*, a cura di A. Carbone, Bompiani, Milano 2002. Da tenere presente anche Aristotele, *Petits traités d'histoire naturelle*. Trad. et Présentation de P.-M. Morel, Flammarion, Paris 2000.

<sup>5</sup> Cf. D.M. Balme, "The Place of Biology in Aristotle's Philosophy", in A. Gotthelf - J.G. Lennox (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge U. P., Cambridge 1987, pp. 9-20.



che può essere utile richiamare per definire piú nettamente le linee del nostro problema: mi riferisco al cosiddetto “paradigma storico-genetico”, inaugurato a suo tempo da Werner Jaeger, che ha lungamente governato (sia che fosse accettato, sia che incontrasse obiezioni e correzioni) l’interpretazione del pensiero aristotelico almeno fino agli anni ’70 del secolo scorso. Non vorrei ripetere qui la breve storia di questa congiuntura di studi, che ho già ricordato in una pagina della relazione presentata l’anno scorso, nel quadro della settimana di studio sul *De Anima*.<sup>6</sup> Devo però rammentare nuovamente quali siano state le importanti ripercussioni del modello “evoluzionistico” di Jaeger negli studi sulla psicologia di Aristotele, a partire da una dibattuta ricostruzione di François Nuyens.<sup>7</sup>

Secondo Nuyens c’è una divaricazione teorica cruciale fra la concezione del dualismo anima-corpo e dell’immortalità dell’anima che si troverebbe espressa nell’*Eudemo* (come già rilevato da Jaeger, che vi aveva visto i segni di quel ‘platonismo’ caratteristico, a suo vedere, del giovane Aristotele) e la concezione sviluppata nel *De Anima*, che trova il suo fulcro nella definizione di *psychè* come forma di un corpo dotato di organi, che avendo vita in potenza abbisogna di un principio formale di attualizzazione delle sue *dynamis* vitali. In base a questa concezione, che riflette con grande chiarezza uno stadio piú maturo di ilemorfismo, forma e corpo, lungi dall’opporli, non sono distinguibili se non concettualmente. Ma questo esito, da vedersi come finale, secondo Nuyens presuppone una lunga fase di riflessione intermedia, alla quale appartengono non solo *De Motu*, *De Partibus animalium* e *De Historia animalium*, ma anche alcuni dei *Parva Naturalia* (tutti tranne *De Memoria* e *De Sensu*): scritti nei quali corpo e anima non sono piú considerati in opposizione, ché anzi collaborano alla realizzazione delle funzioni vitali, ma restano tuttavia distinti. “Strumentismo vitalistico” è l’espressione fortunata con cui Nuyens contrassegna questa posizione, in base alla quale il corpo funziona come strumento dell’anima nutritiva, e l’anima è legata a un organo determinato (il cuore, o un organo corrispondente negli animali non sanguigni): una posizione che lo studioso giudica incompatibile con la definizione dell’anima “forma del corpo”, benché ne costituisca una necessaria preparazione.

La proposta di Nuyens si è rivelata assai produttiva, non tanto perché sia stata pacificamente accettata<sup>8</sup> quanto, al contrario, perché ha suscitato negli anni successivi perplessità e argomentazioni, per lo piú in senso contrario, in una discussione via via piú approfondita che ha dato risultati che si possono ormai ritenere acquisiti.<sup>9</sup> In particolare si è osservato che non vi è incompatibilità, in linea

<sup>6</sup> Il testo è consultabile online nel sito web del Centro Incontro di Culture (GrAL) fra i Materiali afferenti alla Settimana 2008 <URL: [http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/1\\_Sassi.pdf](http://www.gral.unipi.it/uploads/materiali/relazioni/1_Sassi.pdf)>.

<sup>7</sup> Cf. F.J.Ch.J. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Éd. de l'Institut supérieur de Philosophie - Nijhoff - Vrin, Louvain-La Haye-Paris 1948.

<sup>8</sup> Notevole comunque che l’abbia accolta fra gli altri W.D. Ross, estendendo per di piú a *De Memoria* e *De Sensu* la datazione “intermedia”, sia nella sua edizione dei *Parva Naturalia* (cf. Aristotle, *Parva Naturalia*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955), che in quella del *De Anima* (cf. Aristotle, *De Anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1961).

<sup>9</sup> Da ricordare almeno I. Block, “The Order of Aristotle’s Psychological Writings”, *American Journal of Philology* 82 (1961), pp. 50-77; W.F. Hardie, “Aristotle’s Treatment of the Relation between the Soul and the Body”, *Philosophical Quarterly* 14 (1964), pp. 53-72; Ch. Lefèvre, “Sur le statut de l’âme dans le *De Anima* et les *Parva Naturalia*”, in G.E.R. Lloyd - G.E.L. Owen (ed.), *Aristotle on Mind and the Senses: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge U. P., Cambridge 1978 (Cambridge Classical Studies), pp. 21-67 (va notato che Lefèvre non è convinto, come invece gli altri studiosi citati, dell’omogeneità della raccolta). I buoni frutti di questa discussione si sono visti piú recentemente in D.W. Modrak, *Aristotle. The Power of Perception*, University of Chicago Press, Chicago 1987, nonché nella *Introduction* di P.-M. Morel a Aristotele, *Petits traités d'histoire naturelle*. Un tentativo particolare di sostenere l’unità della psicologia aristotelica, identificando in un’anima pneumatica lo strumento mediatore fra anima e corpo, è stato compiuto

di principio, fra la localizzazione dell'anima in una parte corporea determinata e la teoria dell'anima come forma dell'intero corpo, e del resto vi sono prove che Aristotele stesso non ritenesse le due prospettive incompatibili. Per esempio, un ruolo importante del cuore emerge anche in trattati come il *De Generatione animalium*, che Nuyens assegnava allo stadio ileomorfo, né soprattutto mancano nel *De Anima* accenni di localizzazione del principio psichico.<sup>10</sup> In altre parole, il fatto che il cuore sia presentato come il centro o principio (*archè*) delle funzioni vitali non significa che nutrizione, percezione e locomozione siano *nel* cuore, ma che esso è l'organo da cui queste funzioni dipendono maggiormente, e che più direttamente esercita un ruolo causale (cf. *De Somn.* 456 a 5, *De Iuv.* 469 a 7, 469 b 15-18, *De Resp.* 474 b 10-14, e anche *De Part. anim.* 665 a 12, 678 b 2-3).

Inoltre né negli scritti biologici né nei *Parva Naturalia*, in cui il ruolo del cuore ha maggiore rilievo, si dice mai che il corpo sia una sostanza e l'anima un'altra. Nei *Parva* Aristotele ama sí parlare di una *koinonia*, di un "agire in comune" di anima e corpo, ma non è affatto ovvio che stia pensando a due entità distinte (oltre all'inizio del *De Sensu*, 436 a 7-9, 436 b 1-3, si veda *De Somn.* 1, 453 b 11-14), e almeno in un punto afferma che la "comunanza" dell'anima con il corpo è simile a quella che la scienza (*episteme*) ha con l'anima (è dunque accidentale piuttosto che naturale, ma comunque non come quella di due sostanze distinte: *De Long.* 2, 465 a 26-32). Quel che più gli preme, evidentemente, è sottolineare che le funzioni dell'essere vivente sono portate avanti in *congiunzione* dell'anima con il corpo. Anche in tal senso il *De Anima* offre utile riscontro in contesti in cui compare il lessico della *koinonia*, senza che ciò implichi l'idea che l'anima sia una sostanza e il corpo un'altra. È da tenere presente, in particolare, un passo del primo capitolo ove colpisce l'affinità, più che non il contrasto, con il prologo del *De Sensu*:

ἀπορίαν δ' ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάντα κοινὰ καὶ τοῦ ἔχοντος ἢ ἔστι τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιον αὐτῆς· τοῦτο γὰρ λαβεῖν μὲν ἀναγκαῖον, οὐ ῥάδιον δέ. φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὄλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' εἰσικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν· εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο φαντασία τις ἢ μὴ ἄνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτ' ἄνευ σώματος εἶναι. εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέχεται ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μὴθὲν ἐστὶν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἶη χωριστή, [...] ἀχώριστον γὰρ, εἴπερ αἰεὶ μετὰ σώματός τινος ἐστίν. εἰσικε δὲ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάθη πάντα εἶναι μετὰ σώματος, θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, ἔτι χαρὰ καὶ τὸ φιλεῖν τε καὶ μισεῖν· ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. (Arist., *De An.* I 1, 403 a 3-12, 15-19).

Fanno problema anche le affezioni dell'anima, in questo senso: **sono tutte comuni anche a ciò che ha l'anima, o ve ne sarà qualcuna che è propria della sola anima?** Cogliere questo punto è necessario, anche se non facile. Ora, è evidente che nella maggior parte dei casi [l'anima] non subisce né opera nulla indipendentemente dal corpo: è il caso dei moti d'ira, di coraggio, di desiderio, e di tutto ciò che è sentire. È il pensare che assomiglia maggiormente a qualcosa di proprio [della sola anima]: ma neanche questo, se è una sorta di *phantasia* o non si produce senza *phantasia*, è possibile che faccia a meno del corpo. [...] A quel che pare tutte le affezioni dell'anima sono legate al corpo: **passionalità, mitezza, paura, pietà, coraggio, e inoltre gioia, e l'amare e l'odiare: nello stesso tempo, infatti, anche il corpo subisce delle affezioni.**

da A.P. Bos, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Brill, Leiden-Boston 2003 (Studies in Intellectual History, 112).

<sup>10</sup> Si ricordi almeno la definizione della collera come "ribollire di sangue e calore attorno al cuore" (ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ) in *De An.* I 1, 403 a 31 - 403 b 1.

Ma va ricordata anche la spiegazione del movimento animale, nel terzo libro del *De Anima*, come un'attività "comune", ancora, ad anima e corpo:

ὅ δὲ κινεῖ ὄργανῳ ἢ ὄρεξις, ἤδη τοῦτο σωματικόν ἐστιν· διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. νῦν δὲ ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπεῖν, τὸ κινουῦν ὀργανικῶς ὅπου ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τὸ αὐτὸ οἷον ὁ γιγγλυμός· (Arist., *De An.* III 10, 433 b 19-22)

[nel processo appetitivo la facoltà è il motore mosso, l'animale è ciò che è mosso] quanto allo strumento con cui l'appetizione mette in movimento, esso è senz'altro corporeo, per cui questa [funzione] va esaminata **nell'ambito delle funzioni comuni al corpo e all'anima**: ma, per dire in questo momento le cose in breve, ciò che muove come strumento si trova là dove il principio e la fine coincidono, come ad esempio la giuntura [...].

Dopo aver constatato l'accordo generale fra *De Anima* e *Parva Naturalia* per quanto riguarda la configurazione del rapporto anima-corpo, possiamo chiederci in che misura, e su quali punti, le due trattazioni si differenzino e/o si completino. Vedremo (anche su questo gli studiosi ormai concordano) che c'è fra di esse un rapporto di complementarità: su questo ci fermeremo nelle prossime pagine, puntando l'attenzione sull'ambito tematico delle funzioni cognitive (dunque su *De Sensu*, *De Memoria*, e gli scritti su sonno e sogni) e sui tratti che si possono ritenere, in generale, più caratterizzanti della riflessione aristotelica.

## 2. Una fisiologia della conoscenza

In primo luogo, va osservato che in nessuno dei *Parva* la trattazione del problema della conoscenza va oltre i confini segnati dalla funzione percettiva: il pensiero intellettuale, che tanta attenzione trova nel *De Anima*, non vi trova alcun posto, e il motivo di questa esclusione è chiaro. Come infatti si legge in *De Anima* 403 a 12 (citato qui sopra), fra le funzioni psichiche quella intellettuale assomiglia più di ogni altra (*malista*) a qualcosa che è proprio (*idion*) dell'anima, nel senso che almeno sul piano più elevato (quello su cui agisce l'intelletto "attivo") sembra indipendente da qualsiasi organo corporeo: questo problema non rientra, in altre parole, nell'agenda dei *Parva Naturalia*.

In secondo luogo, qui Aristotele si concentra su aspetti non necessariamente connessi con la definizione generale dell'anima e delle sue facoltà (perché, evidentemente, tale definizione è data come presupposta). Di pari passo con una significativa estensione delle *praxeis* che vanno riportate all'operazione congiunta di corpo e anima (dalle funzioni della facoltà nutritiva a quelle della facoltà percettiva), l'accento posa sul versante corporeo delle affezioni psichiche, con un'attenzione peculiare per dettagli di tipo fisico o fisiologico, e peculiare frequenza di riferimenti al mondo animale. Ma questo quadro risulta perfettamente complementare a quello presentato nel *De Anima*, costituendone un'importante integrazione. Pensiamo all'accurata argomentazione teorica che ha luogo nel secondo libro del *De Anima* relativamente alla natura del *processo* percettivo, spiegato come un'alterazione dell'organo di senso, tale da attualizzarne la particolare potenza a diventare (assumendo la forma dell'oggetto senza la materia) come il sensibile in atto. Per contro, il *De Sensu* insiste sulla costituzione fisica degli *oggetti* sensibili (colori, sapori, odori, nei capitoli 3-5), al fine di fondarne quella priorità causale che si trova asserita, per l'appunto, nel *De Anima*. Per fare un esempio, la definizione del colore quale "limite del diafano", tale che lo spettro dei colori è prodotto dalla mutevole proporzione di bianco e nero (massimo e minimo di luce) nei corpi, giustifica il trasmettersi della qualità sensibile, attraverso un mezzo trasparente, fino all'occhio che è pronto ad assumerla. Ma anche la composizione materiale dell'*organo* di senso è oggetto di indagine approfondita: ogni organo viene infatti ricondotto

all'elemento di volta in volta piú adeguato a renderlo ricettivo delle qualità sensibili. Perciò l'occhio è fatto di acqua, materiale trasparente e dunque atto a ricevere i vari colori; l'orecchio di aria, attraverso cui si trasmettono le vibrazioni auditive; il naso ancora di aria per recepire gli odori che si propagano attraverso l'aria, e così via. È vero che Aristotele tocca la questione della correlazione organi-elementi anche nel *De Anima* (III 1, 425 a 5-6), ma la risolve con una serie differente di corrispondenze e, soprattutto, la finalizza a un obiettivo teorico piú generale, quello di mostrare che non esiste un altro senso oltre ai cinque di cui ha trattato. Quale sia invece, nel *De Sensu*, l'insistenza sul versante fisiologico del problema percettivo può indicare un passo che togliamo, non a caso, dal capitolo che tratta della percezione visiva: perché la vista costituisce, come sempre, il senso piú scandagliato fra i cinque, e il contesto presenta inoltre un bell'esempio di osservazione empirica, che dà l'occasione per rammentare che un altro tratto distintivo dei *Parva* può essere visto in uno spiccato "empirismo".<sup>11</sup>

Καὶ εὐλόγως τὸ ἐντὸς ἐστὶν ὕδατος· διαφανὲς γὰρ τὸ ὕδωρ. ὁράται δὲ ὡσπερ καὶ ἔξω οὐκ ἄνευ φωτός, οὕτως καὶ ἐντὸς· διαφανὲς ἄρα δεῖ εἶναι. καὶ ἀνάγκη ὕδωρ εἶναι, ἐπειδὴ οὐκ ἄήρ. οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ ἐσχάτου ὀμματος ἢ ψυχῆ ἢ τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικόν ἐστὶν, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐντὸς· διόπερ ἀνάγκη διαφανὲς εἶναι καὶ δεκτικὸν φωτός τὸ ἐντὸς τοῦ ὀμματος. καὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν συμβαινόντων δῆλον· ἤδη γὰρ τισὶ πληγεῖσιν ἐν πολέμῳ παρὰ τὸν κρόταφον οὕτως ὥστ' ἐκτμηθῆναι τοὺς πόρους τοῦ ὀμματος, ἔδοξε γενέσθαι σκότος ὡσπερ λύχνου ἀποσβεσθέντος, διὰ τὸ οἷον λαμπτήρᾳ τινὰ ἀποτμηθῆναι τὸ διαφανές, τὴν καλουμένην κόρην. ὥστ' εἴπερ τούτων τι συμβαίνει, καθάπερ λέγομεν, φανερόν ὡς εἰ δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον ἀποδιδόναι καὶ προσάπτειν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων ἐνὶ τῶν στοιχείων, τοῦ μὲν ὀμματος τὸ ὁρατικὸν ὕδατος ὑποληπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικόν, πυρός δὲ τὴν ὄσφρησιν. (Arist., *De Sens.* 2, 438 b 6-15).

È ragionevole che l'interno dell'occhio sia d'acqua, perché l'acqua è trasparente e, come senza luce non si vede all'esterno, così anche all'interno: occorre dunque che vi sia del trasparente, ed è necessario che questo sia acqua, dal momento che non è aria. È chiaro infatti che l'anima, o la parte sensibile dell'anima, non si trova sull'estremità dell'occhio, ma all'interno, e perciò è necessario che l'interno dell'occhio sia trasparente e atto a ricevere la luce. Ciò è chiaro anche in base a quanto accade: infatti alcuni colpiti in guerra alla tempia in modo tale che i passaggi oculari fossero recisi hanno avuto l'impressione che calasse la tenebra, come per lo spegnersi di una lanterna, per il fatto che era stata recisa la parte diafana, la cosiddetta pupilla, che è una sorta di lanterna. Se dunque questi eventi hanno luogo come si è detto, è chiaro che se dobbiamo spiegare le cose in questo modo e **collegare ogni organo di senso a uno degli elementi**, bisognerà supporre che quel che percepisce dell'occhio sia d'acqua, quel che percepisce i suoni sia d'aria, e che l'olfatto sia di fuoco.

Significativamente, si può intravedere nell'organizzazione della raccolta una linea di complessità crescente dei contenuti, che pure non esulano dai confini dell'ambito percettivo. Già all'interno del *De Sensu*, la trattazione degli oggetti e degli organi di sensi specifici è seguita da due questioni che rinviano a operazioni percettive piú complesse della sensazione elementare. Dopo il cap. 6, che affronta la questione della divisibilità delle proprietà sensibili, il cap. 7 pone il problema se due oggetti di sensi diversi possono essere percepiti allo stesso tempo:

<sup>11</sup> Per una valutazione di questo aspetto cf. G.E.R. Lloyd, "The empirical basis of the physiology of the *Parva Naturalia*", in Lloyd - Owen, *Aristotle on Mind and the Senses*, pp. 215-40. Sugli altri temi qui toccati cf. S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press - Oxford U. P., Oxford-New York 1997, spec. pp. 139-86; T.K. Johansen, *Aristotle on the Sense Organs*, Cambridge U. P., Cambridge 1998 (Cambridge Classical Studies).

τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἐν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκὺ ἐστὶ, καὶ ἄλλα πολλά, εἰ μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἕτερον ἐκάστω. ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἐν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τῷ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἶδει. ὥστε καὶ αἰσθάνοιτ' ἅμα τῷ αὐτῷ καὶ ἐνί, λόγῳ δ' οὐ τῷ αὐτῷ (Arist., *De Sens.* 7, 449 a 15-22).

La stessa cosa, infatti, una di numero, può essere bianca e dolce e tante altre cose: se, in effetti, le proprietà sensibili non sono separabili le une dalle altre, ma l'essenza di ciascuna è diversa. Analogamente, dunque, anche a proposito dell'anima bisogna ammettere che la facoltà di percepire tutte le cose è la stessa e una di numero, e che tuttavia la sua essenza è diversa, ed è diversa secondo i suoi oggetti, sia per genere sia per specie. Ne consegue che **si può percepire piú cose insieme con qualcosa che è medesimo e uno, ma non trova sempre la medesima definizione.**

Per spiegare la percezione simultanea di due diverse proprietà di un medesimo oggetto, che non esercitiamo mediante un senso specifico (perché i sensi specifici sono capaci di cogliere solo il loro sensibile proprio), occorre postulare un principio capace di distinguere e comparare diverse serie di dati sensibili: un principio unitario, dunque, ma al tempo stesso capace di articolarsi in piú “canali” percettivi. Tale principio non trova qui un nome, ma coincide sicuramente con quello che Aristotele chiama altrove “senso” o “sensazione comune” (*aisthesis koiné*): una nozione cui non viene mai riservata da Aristotele una riflessione sistematica, ma che in piú contesti sia del *De Anima* che dei *Parva Naturalia* viene chiamata in causa per spiegare operazioni percettive complesse. Fra queste figurano il processo del ricordo e l'attività del sonno e dei sogni, oggetto di scritti che, nel disegno “ascendente” riconoscibile nell'ordinamento della prima parte della raccolta, seguono il *De Sensu*.

### 3. “Sensazione comune” e phantasia

La “sensazione comune” è nozione tanto versatile quanto difficilmente contornabile, e qui ci limiteremo a menzionare ordinatamente i vari contesti in cui essa compare.<sup>12</sup> Aristotele la richiama, come si è appena visto, per spiegare la sintesi percettiva, in quanto questa richiede una discriminazione e coordinazione delle proprietà sensibili pertinenti al medesimo oggetto: aggiungiamo che l'esistenza di un principio unitario con questa funzione è menzionata anche nel *De Anima* (III 2, 426 b 8 - 427 a 14), anche qui senza che gli venga dato un nome. Nello stesso *De Anima* si fa però riferimento esplicito ad una *koiné aisthesis* deputata alla percezione dei sensibili comuni (III 1, 425 a 27), problema che peraltro non viene toccato nei *Parva Naturalia*. Tuttavia è nei *Parva Naturalia* che l'idea di un principio percettivo comune trova ripetuta attenzione, in connessione con problemi di grande rilievo teorico.

L'espressione *koiné dynamis* compare per esempio a indicare quel principio unitario e coincidente con la stessa facoltà percettiva che va invocato per spiegare la coscienza di percepire, come argomentato ampiamente nell'importante secondo capitolo del *De Somno* sulla base dell'osservazione che proprio il sonno esibisce (come anche lo svenimento) la sospensione di tutte le sensazioni simultaneamente (2, 455 a 15 - b 13). Quest'osservazione rinvia appunto all'esistenza di una *dynamis* anteriore alla divisione della percezione in sensi specifici, come una sorta di capacità originaria e non specializzata, e si connette poi strettamente con l'identificazione di un organo sensitivo primario collocato nella regione del cuore (cf. *proton aisthetikòn* in *De Som.* 1, 454 a 23-24; di un principio *kyrion ton aistheseon* si parla

<sup>12</sup> Rinviando, per una trattazione piú approfondita, almeno a J. Brunschwig, “Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 96/4 (octobre-décembre 1991), pp. 455-74; Id., “En quel sens le sens commun est-il commun?”, in G. Romeyer Dherbey, *Corps et âme - Sur le De Anima d'Aristote. Études réunies par C.Viano, Vrin, Paris 1996* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série), pp. 189-218.

anche in *De Iuv.* 3, 469 a 11). È da notare che nel *De Anima*, invece, l'appercezione (assimilabile alla coscienza di percepire assunta da *De Somno*) è attribuita al medesimo senso che avverte di percepire, e il problema del correlato corporeo rimane in secondo piano (III 2, 425 b 12-25).

La "sensazione comune" viene inoltre in primo piano in connessione con una delle più importanti attività psichiche, la *phantasia* o "rappresentazione", che è fondamentale per la spiegazione tanto della memoria che del processo onirico. Cominciamo dal *De Memoria* dove, dopo un rinvio esplicito alla sezione dedicata alla *phantasia* nel maggiore trattato psicologico (il notorio *De An.* III 3) e all'idea che "non è possibile pensare senza un *phantasma*" (449 b 31 - 450 a 1), Aristotele afferma che anche la memoria, anche di entità di pensiero (*noetà*), non si dà senza un *phantasma*. Quest'ultimo, in quanto dotato di estensione spaziale, è un'affezione della "sensazione comune" (*koinè aisthesis*), alla quale va riportata anche la percezione del tempo (che, come la grandezza, è un continuo): dunque la memoria afferisce a un "principio primario della percezione" (*proton aisthetikòn*) e solo accidentalmente alla funzione intellettuale, tant'è vero che appare prerogativa non solo degli uomini, ma anche di alcuni fra gli animali non dotati di ragione:<sup>13</sup>

αἰεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθητο ἢ ἐνόησεν. ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἰσθησις οὔτε ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος. τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον, ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἰσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη. διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη. ὡσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται. ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος· συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν [...] καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε τοῦτο φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἢ γινῶσις ἐστίν· ἢ δὲ μνήμη καὶ ἡ τῶν νοητῶν οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστίν· ὥστε τοῦ νοητικοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ. διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζώων, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις καὶ τοῖς ἔχουσι δόξαν ἢ φρόνησιν. (Arist., *De Mem.* 1, 449 b 22 - 450 a 16)

Infatti, quando si esercita l'attività della memoria, ci si dice sempre nell'anima che si è precedentemente udito o percepito o pensato quell'oggetto. La memoria, dunque, non è né una percezione né un giudizio, ma il possesso o affezione di una di queste cose, quando sia trascorso del tempo. Non vi è memoria del presente nel presente, come si è detto, ma vi è del presente percezione, del futuro attesa, del passato memoria. Perciò la memoria si accompagna sempre al [senso del] tempo (trascorso), per cui solo gli animali che hanno percezione del tempo possono ricordare, e lo fanno con la medesima facoltà con cui percepiscono il tempo. Della *phantasia* si è già discusso nel trattato *Sull'anima*, e non è possibile pensare senza *phantasma* [...] **il *phantasma* è un'affezione della facoltà percettiva comune, per cui è chiaro che la conoscenza di queste cose è di pertinenza della facoltà percettiva primaria.** E la memoria, anche degli oggetti di pensiero, non si dà senza *phantasma*, cosicché appartiene all'intelletto in modo accidentale, mentre di per sé è propria della facoltà percettiva primaria: per questo è presente anche ad alcuni altri animali, e non soltanto agli uomini e a quanti sono dotati di opinione e intelligenza.

Propriamente il processo mnemonico scatta (e il *phantasma* si fa *mnemoneuma*, 450 b 27) allorché l'individuo riconosce l'immagine mnemonica come copia (il termine chiave qui è *eikon*, a 450 b 22,

<sup>13</sup> Sul *De Memoria* in generale si vedano R.A.H. King (ed.), *Aristoteles. De Memoria et reminiscentia*, Akademie Verlag, Berlin 2004; D. Bloch, *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*, Brill, Leiden - Boston 2007 (Philosophia Antiqua, 110).

24, 27, 30, 451a 2) ovvero si rende conto (dicendoselo “nell’anima”, 449 b 23) di un rapporto di connessione e insieme di una sfasatura temporale fra il *phantasma* impresso nell’anima e la percezione attuale dell’oggetto, o la nozione una volta appresa, che ne sono all’origine. Tale processo è perciò possibile solo ad alcuni animali superiori e all’uomo, capaci di innestare sul possesso della facoltà percettiva operazioni piú complesse, di natura linguistico-razionale.

Aristotele fa un uso fruttuoso della metafora del ricordo come traccia inscritta nell’anima, già sviluppata da Platone sulla base di indicazioni della riflessione di età presocratica,<sup>14</sup> che fra l’altro gli è utile a integrare nella spiegazione della funzione mnemonica una tipologia di variazioni dipendenti dalla diversità delle costituzioni individuali (condizionata dalle qualità opposte dell’umido e del secco). Non hanno memoria, per esempio, gli individui “molto agitati per una qualche passione o per l’età, come se il cambiamento e il sigillo si abbattessero in acqua corrente ... né gli individui troppo svelti né quelli troppo lenti, gli uni perché piú fluidi del dovuto, gli altri perché piú duri, sí che nei primi l’immagine non permane nell’anima, nei secondi non aderisce” (*De Mem.* 1, 450 a 27-b 11). Il processo mnemonico resta tuttavia il prodotto di un’interazione fra ragione e *phantasia*, e su questo punto sostanziale se ne distingue l’attività onirica, la quale deriva piuttosto da un agire incontrollato della *phantasia* stessa, in un quadro di sospensione completa del principio unitario della percezione. I sogni infatti si formano allorché, in concomitanza con le variazioni termiche dell’organismo durante il sonno, riaffiorano le tracce di impressioni sensibili rimaste inavvertite nella veglia, e però fermatesi negli organi anche dopo la cessazione dello stimolo sensibile, cosí da riattivarsi grazie alla mediazione dell’immaginazione e muoversi verso il cuore. Da questi movimenti il dormiente, indotto a scambiare le immagini oniriche per oggetti reali, è inevitabilmente ingannato, ma l’effetto illusorio è piú forte in particolari situazioni psicofisiche in cui la *phantasia* procede piú sbrigliata e le immagini, la cui natura è aerea, si prestano piú facilmente a essere deformate (*De Ins.* 3, 460 b 28 - 461a 25, e *passim*).<sup>15</sup>

Il *phantasma* onirico, costitutivamente legato alla dimensione del sonno, essendo semplice residuo di una sensazione in atto sfugge a qualsiasi spiegazione in termini di finalità, e costituisce una vistosa eccezione nel quadro della teleologia aristotelica. A ciò corrisponde però un particolare impegno di Aristotele nell’esplorare le cause materiali e meccaniche del sogno, in funzione polemica contro la credenza diffusa che i sogni siano messaggi inviati dalla divinità, con funzione di premonizione rispetto al futuro (cui è specificamente dedicato il denso scritto *Sulla divinazione nel sonno*): ricondurre l’immagine onirica a un oggetto che è ad essa antecedente, e vi giunge anzi deformato, equivale a destituirlo di ogni valore obiettivo e predittivo. D’altronde, tanto il modello fisico della connessione sonno-sogno quanto quello della memoria come pittura nell’anima rientrano in un discorso che Aristotele costruisce, con coerenza e consapevolezza, attorno all’idea che il principio unitario della sensazione (che è anche quello della *phantasia*) abbia un preciso correlato corporeo: un’idea che possiamo considerare, a questo punto, come il fulcro dell’intera operazione condotta nei *Parva Naturalia*, sotto il segno della “comunanza di anima e corpo”.

<sup>14</sup> Si vedano gli studi riuniti in M.M. Sassi (ed.), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Edizioni della Normale, Pisa 2007 (Seminari e convegni, 9); mi permetto anche di rinviare al mio saggio “Aristotele fenomenologo della memoria”, pubblicato nel medesimo volume alle pp. 25-46, per una lettura piú dettagliata dell’indagine aristotelica sui meccanismi fisiologici della memoria.

<sup>15</sup> Per una lettura circostanziata del complesso *De Somno*, *De Insomniis* e *De Divinatione per somnum* vi sono ottimi strumenti: Aristotle, *On Sleep and Dreams. A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary* by D. Gallop, Aris & Phillips, Warminster 1996 (I ed. Broadview Press, Peterborough 1991); Aristoteles, *De insomniis, De divinazione per somnum*, ed. Ph. van der Eijk, Akademie-Verlag, Berlin 1994; Aristotele, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, a cura di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003 (Letteratura universale Marsilio. Convivio).

Per finire si potrebbe avanzare il sospetto (senza certo spingerci a valutazioni di cronologia) che la particolare valorizzazione del “senso comune” nei *Parva Naturalia* indichi, addirittura, una riflessione sul problema percettivo piú sofisticata di quella delineata nel *De Anima*. La posterità ha sicuramente giudicato che la nozione di senso comune fosse fra le piú filosoficamente interessanti della teoria aristotelica della percezione.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> La centralità di questa nozione nella psicologia aristotelica era già intuita da Ch.H. Kahn in un lavoro la cui lettura resta assolutamente consigliabile: Ch.H. Kahn, “Sensation and Consciousness in Aristotle’s Psychology”, *Archiv für Geschichte der Psychologie* 48 (1966), pp. 43-81 (rist. in J. Barnes - M. Schofield - R. Sorabji (ed.), *Articles on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics*, Duckworth, London 1979 [Paperduck], pp. 1-31). A diversi aspetti della ricezione dei *Parva Naturalia* è dedicato il volume recente di C. Grellard - P.-M. Morel (ed.), *Les Parva Naturalia d’Aristote. Fortune antique et médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2010 (Série Philosophie, 28). Sulla ricezione di questo tema nel mondo arabo si veda la lezione tenuta da R. Hansberger, “The Arabic Adaptation of the *Parva Naturalia* (*Kitāb al-Ḥiss wa-l-mahsūs*)”, nell’ambito della settimana di formazione 2009 organizzata dal Centro Interuniversitario “Incontro di culture” (GrAL) e pubblicata in questo volume, pp. 301-14.