

[33]

DE SENSU, ET ANIMA  
sentiente.

**Sensum fieri per<sup>1</sup> passionem, et assimilationem rei sensibilis agentis in ipsum, et non modo perfectivam, ut Arist. putat, sed etiam corruptivam.**

CAP. IV ART. I

Quoniam omne sentiens, prius recipit sensibile ac subinde sentit sensibile, et mox afficitur amore, vel odio illius: constitui ipsum oportet ex potestativo recipiente, ex cognoscitivo iudicate, et ex appetitivo amante, odienteque: igitur videtur ex principio sentire esse quoddam pati. Tunc profecto sentio calorem cum calefio, et frigus cum frigesco; et lucem cum illuminatur oculus; et spinam, cum spinatur caro; et saporem vini, cum lingua illo fit sapiens; et odorem, cum in naso subit vapor; et sonum cum motus aëris multus pervenit ad aures, et sonat in eis. Ergo sentire est pati. Nulla enim res sentitur, quae non possit agere in sentientem vim. Ea enim, quae sunt in America nos Itali non sentimus, quoniam in nos non agunt; sed maxime sentimus, quae maxime in nos agunt, ut frigus maximum, et calorem potentissimum. Sensus ergo videtur esse passio, per quam scimus quid est quod agit in nos, quoniam similem sibi entitatem in nobis facit. Et Aristot. id concedit: probatque in principio, esse diversum sensibile a sentiente; in sine vero fieri idem, et tunc sentiri, veluti lignum primo est igni contrarium, cum vero ignitum est, est illi unum<sup>2</sup>: idcirco ignit, calefacitque: sic anima facta res sensibilis sentit. At<sup>3</sup> in hoc discrepat a nobis Arist. quod putat sensum esse passionem perfectivam semper, et non corruptivam<sup>4</sup>: idque probat, quoniam potentia sensitiva non perdit aliquid dum sentit, sed accrescit: fit enim ipsum sensibile, passio autem, quae est alteratio, causat perditionem aliquam. Praeterea sensus post sensationem hilaris remanet, et gaudens quasi sui perfectione, quoniam factus est actu id quod erat potentia, potentia autem omnis ab actu<sup>5</sup> perficitur.

Sed<sup>6</sup> hae rationes nullae sunt: sensus enim omnis est dolor, aut vo-

<sup>1</sup> fieri per] esse. <sup>2</sup> est...unum] et unum. <sup>3</sup> <Arist.>. <sup>4</sup> et...corruptiva] om. <sup>5</sup> ab actu] habitu. <sup>6</sup> <Confut.>.

IL SENSO E L'ANIMA CHE PERCEPISCE

**La sensazione avviene attraverso la passione e l'assimilazione della cosa sensibile che agisce sul senso, essa è non solo perfetta, come crede Aristotele, ma anche corruttiva.**

Capitolo IV Articolo I

Visto che ogni individuo che sente, prima riceve il sensibile e poi lo sente, e subito viene preso da amore e odio per esso, [e considerato il fatto che] è necessario che esso sia costituito dal potestativo che riceve, dal conoscitivo che giudica e dall'appetitivo che ama e odia, allora appare a prima vista che il sentire sia in qualche modo patire. Senza dubbio sento il calore quando vengo riscaldato e il freddo quando vengo raffreddato, e la luce quando l'occhio viene illuminato, e la spina quando viene punto il corpo, e il sapore del vino quando la lingua lo assaggia, e l'odore quando nel naso ne perviene il vapore, e il suono quando un grosso movimento dell'aria perviene alle orecchie e risuona in esse. Pertanto, il sentire è patire. Nessuna cosa, infatti, viene sentita che non possa agire sulla forza senziente. Noi Italiani non sentiamo le cose che sono in America poiché esse non agiscono su di noi. Sentiamo invece le cose che agiscono molto su di noi, come il grande freddo e il forte calore. Pare quindi che il senso sia passione mediante cui sappiamo che cosa è ciò che agisce su di noi, poiché produce un'entità simile a sé. Aristotele lo concede e prova che il sensibile all'inizio è diverso dal senziente, mentre alla fine essi divengono la stessa cosa, e allora si sente. Come il legno è da principio contrario al fuoco e, quando è bruciato, gli è identico e perciò brucia e riscalda, così l'anima, diventata simile alle cose sensibili, sente. In ciò, tuttavia, Aristotele dissente da noi per il fatto che ritiene il senso essere una passione sempre perfetta, e non corruttiva, e lo prova perché la potenza sensitiva, mentre sente, non perde nulla, ma cresce; diventa, infatti, lo stesso sensibile. Invece, la passione, che è alterazione, causa una certa perdita. Ancora, il senso, dopo la sensazione, rimane appagato e quasi gode della propria perfezione, perché è diventato in atto ciò che era in potenza; ogni potenza viene perfezionata dall'atto.

Ma tali ragioni non valgono affatto. Ogni senso è dolore o piacere;

luptas; ergo cum dolor sit corruptivus, et voluptas conservativa, sensus est utraque passio vel iudicium de utraque passione.

Sed dicunt, non pati sensum ratione sui, sed organi sensorij, et carnis. At falluntur, quoniam dolor est sensus, vel affectus, sequens sensum mali destruentis, et non sentitur in eorum philosophia a corpore, quod destruitur, non enim omnia sentiunt illis entia, uti nobis, nam quomodo sentiant in 2. p. declaratur<sup>1</sup>. Quapropter neque arbor, neque lapis dolorem sentiunt in Arist. dogmate, dum franguntur: ergo neque corpus, nisi in quantum sensus est in eo, dolet: et quia ipsemet sensus destruitur, et dolorem sentit, et non organum per se: ergo est passio realiter corruptiva sentientis naturae<sup>2</sup>. Item calor moderatus afficit tactum voluptate, immoderatus dolore, quoniam ille similis est tactui, iste vero dissimilis excedensque valde. Simile autem a simili augetur, a dissimili destruitur, et vertitur in aliud: ergo non facit facultatis actuatio perfectionem, nisi sit immutativa ad melius, accretioque non extra gradum entitatis patientis, tantus enim sensus a tanto sensibili augetur, quoniam extra gradum suum non enormiter trahitur. Sic modicus solis calor vernalis arbores perficit, immodicus aestivus destruit. Nec propterea non erit passio eiusdem generis illa et ista.

Ad<sup>3</sup> primam rationem Aristotelis respondetur: quod accretio non inducit passionem extra genus. Lux enim tincta a vapore accrescitur rube-dine, et herba a sole calefacta, augetur in caliditate, neque propterea est passio perfectiva alterius generis a corruptiva. Praeterea ut videbimus infra, facultas sentiens perdit aliquid sui gradus, quoniam in sui ignorantiam cadit ex additione rerum sensilium, in quas mutatur, et propterea has sentit, et seipsam non sentit manifeste, ut postea declarabimus. Neque quia lignum fit ignis, non perdit esse lignum: neque quia modicum calescit non perdit gradum suum, vel tantillum ex parte. Sed hoc latet, quia modica est perditio. Ad<sup>4</sup> secundum dicitur, quod gaudium est scire etiam dolorifica, non quia sit aliud passionis genus; sed quia ex his, quae scimus discimus, noxia et utilia: haec ut sequamur, illa, ut declinemus: laetitia ergo est per accidens, non ratione passionis, sed conservationis,

<sup>1</sup> nam...declaratur] om. <sup>2</sup> sentientis naturae] om. <sup>3</sup> < Ad 1. >. <sup>4</sup> < Ad 2. >.

pertanto, essendo ogni dolore corruttivo e il piacere conservativo, il senso è entrambe le passioni, o un giudizio su di esse.

Ribattono essi che il senso patisce non per se stesso, ma per ragione dell'organo sensorio e della carne. Ma s'ingannano, perché il dolore è senso o passione conseguente alla sensazione di un male che distrugge, e nella loro filosofia non viene sentito dal corpo il quale viene distrutto. Secondo essi, diversamente da come noi pensiamo, non tutti gli enti sentono; e nella Seconda Parte viene chiarito in che modo sentano<sup>173</sup>. Pertanto nella dottrina di Aristotele né l'albero, né la pietra sentono il dolore quando vengono spezzati, e neppure il corpo si duole se non in quanto possiede un senso; siccome lo stesso senso viene distrutto e sente il dolore, e non l'organo in sé, di conseguenza la sensazione è passione realmente corruttiva di una natura senziente. Analogamente, un calore moderato colpisce il tatto col piacere, un calore eccessivo con un dolore, perché il primo è simile al tatto, il secondo è dissimile ed eccessivo. Il simile viene accresciuto dal simile, viene distrutto dal dissimile e si trasforma in altro. Pertanto l'attuazione della facoltà non produce perfezione, salvo che sia trasformatrice in meglio e accrescimento non superiore al grado dell'entità che patisce; infatti, un senso di una certa misura viene accresciuto da un sensibile di egual misura, perché non viene tratto troppo di là dal proprio grado; così il moderato calore primaverile del sole perfeziona gli alberi, mentre l'eccessivo calore estivo li distrugge. Ma non per questo le due passioni saranno di genere diverso.

Al primo argomento di Aristotele si risponde dicendo che l'accrescimento non induce una passione fuori dal suo genere. La luce, tinta dal vapore, cresce in colore rosso, e l'erba riscaldata dal sole cresce in calore, e non per questo la passione perfetta è di genere diverso da quello della corruttiva. Inoltre, come vedremo in seguito, la facoltà senziente perde qualcosa del suo grado poiché cade nell'ignoranza di sé per l'aggiunta delle cose sensibili, nelle quali si muta; per questo essa le sente, e non sente chiaramente se stessa, come fra poco chiariremo. Neppure si può dire che il legno, per il fatto che diventa fuoco, non perda di essere legno, né che non perda il proprio grado, sia pure di pochissimo, poiché è poco riscaldato; questo rimane inavvertito, perché la perdita è poca. Al secondo argomento si risponde che è un piacere conoscere le cose anche dolorifiche, non perché si tratti di un genere diverso di passione, ma perché da ciò che sappiamo veniamo a conoscere il nocivo e l'utile: questo, per seguirlo, quello, per sfuggirlo; il piacere è, dunque, per accidente, non in

<sup>173</sup> *Metaph.*, l. VI, cap. VII, art. I.

quam ex illa passione venamur; sicut placet vapulasse a magistro, non quia vapulatio est, sed quia discimus per eam.

In hoc ergo fundatur scientia, quia simile sibi facit omne agens. Et cognoscimus illud quid sit, quoniam similes illi efficimur, vel ex parte, ut patebit: si autem simile non facit simile, nihil scimus. Utrum autem passio sit causaliter, vel essentialiter ipsa sensatio, dolor vero affecto ab eo subsequens, alter nos manebit sermo. Platonici vero sensum fieri per sympathiam contendunt: in anima enim omnium rerum ponunt similitudines, quae a rebus obiectis excitatae, ipsarum scientiam excitant, renovantur. Quantum hoc valeat in *Phys. quaest.* declaratum est, et in sequentibus amplius notum fiet. Putamus enim, obiecta sciendi occasionem praebere, non scientiam<sup>1</sup>: Potestativum suscipere ex parte motionem obiecti, cognoscitivum ex illa passione iudicare quid sit obiectum occasionaliter, ex se ipso vero causaliter. Appetitivum affici iuxta iudicium cognoscitivi, et passionem potestativi, bene vel male; et tamen ex tribus iam dictis primalitatibus essentiari animam, ut in 2. parte declaratur.

<sup>1</sup> non scientiam] *oni.*

ragione della passione, ma in ragione della conservazione che cerchiamo in quella passione; così come piace essere puniti dal maestro, non perché si tratti di una punizione, ma perché mediante essa impariamo.

La scienza, pertanto, si fonda sul fatto che l'agente rende ogni cosa simile a sé, e conosciamo cosa esso sia perché siamo resi simili, benché parzialmente, come sarà chiaro; se invece il simile non rende simile, non sappiamo niente. Se, poi, la passione sia causalmente o essenzialmente la sensazione stessa, e se il dolore sia un'affezione conseguentemente a essa, questo è un altro discorso. I platonici, invero, ritengono che la sensazione avvenga per simpatia; infatti essi pongono nell'anima le similitudini di tutte le cose che, stimulate dagli oggetti, eccitano la scienza su di esse, e sono richiamate alla coscienza. Quale valore abbia tale dottrina è stato chiarito nelle *Quaestiones physiologicae*<sup>174</sup> e sarà ancora più chiaro in seguito. Crediamo, infatti, che gli oggetti offrano l'occasione alla conoscenza, non la conoscenza; il Potestativo riceve parzialmente il movimento dell'oggetto; il Conoscitivo giudica in base a tale passione cosa sia l'oggetto, avendo come occasione l'oggetto e come causa sé stesso; l'Appetitivo viene affetto, in modo positivo o negativo, secondo il giudizio del conoscitivo e la passione del potestativo; e, d'altra parte, l'anima è costituita dalle tre primalità suddette, come sarà chiarito nella Seconda Parte<sup>175</sup>.

<sup>174</sup> *Quaest. phys.*, q. 44, art. 2.

<sup>175</sup> *Metaph.*, l. VI, cap. V-XI: contengono i trattati sulle tre primalità.

[34]

**Omnem sensum esse tactum realem causaliter, et fieri per passionem realem, et non intentionalem, ut Peripatetici opinantur, et varios tactus pro varietate organorum.**

## CAP. IV ART. II

Quoniam quando patimur, sive perfective, sive corruptive, realiter patimur; nam realiter agunt in nos obiecta, alioquin non realiter patemur, neque realiter sentiremus. Item non modo res activae sentirentur, sed etiam passivae, et quae non communicant nobiscum in materia, sicut Angeli et spatium et materia ipsa. Cum autem activae solum sentiantur, et quae robustius agunt, magis: consequens est ut sensus passio realis sit: quod Arist. in tactu, et in auditu fatetur. At<sup>1</sup> in omnibus fateri cogitur; ipse enim ait, fieri per assimilationem agentis, patientisque, et propterea organa sensus innata, et res similes non sentiri, quoniam non patimur a simili, sed a contrariis<sup>2</sup>. Verum Aristotelici parum sibi constantes, non esse realem passionem et immutationem sensus, afferunt, sed intentionalem dicunt alij: alij vero spiritualem. Si enim, inquit, realis, naturalisque immutatio fieret, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Praeterea<sup>3</sup> manifestum est in visione: color<sup>4</sup> enim lapidis non recipitur in oculo, sed species lapidis, nec Petrus, sed imago Petri in pupilla inspicitur. Praeterea<sup>5</sup> colores in oculo recepti, non immutant oculum; non enim remanet albus, vel niger ex hoc, quod sentit album, nigrumque colorem. Ergo sine alteratione sentit intentionaliter. Praeterea<sup>6</sup> ipse aër per quem transeunt colores, non coloratur; si autem naturalis esset alteratio, coloraretur: et quidem eadem res ab innumeris spectatur hominibus, et radij visuales eorum sese intersecant, et tamen res visibilis non impeditur in diagonia; quod evenire oporteret, si species reales inter sese reserarent. Unde<sup>7</sup> quidam concludunt species huiusmodi esse indivisibiles et Aphrodiseus in secundo *de anim.* cap. 38. negat esse passionem realem et species reales, sed immo<sup>8</sup> esse docet habitudines relativas, ut sicuti co-

<sup>1</sup> <Arist. rationes probantes immutationem sensus non realem sed intentionalem>. <sup>2</sup> et propterea...contrariis] om. <sup>3</sup> <1.>. <sup>4</sup> <2.>. <sup>5</sup> <3.>. <sup>6</sup> <4.>. <sup>7</sup> <Aphrod. docet esse habitudines relativas>. <sup>8</sup> immo] tantummodo.

**Ogni senso è sul piano causale un contatto reale, e avviene attraverso una passione reale, e non intenzionale, come opinano i peripatetici, e tali contatti sono diversi secondo la varietà degli organi.**

## Capitolo IV Articolo II

Poiché quando patiamo, perfettamente o corrottivamente, patiamo realmente, davvero gli oggetti agiscono realmente su di noi, altrimenti non patiremmo realmente e non sentiremmo realmente. E non solo verrebbero sentite le cose attive, ma anche quelle passive, e quelle che non comunicano con noi nella materia, come gli angeli, lo spazio e la stessa materia. Poiché solo le attive vengono sentite, e ancor più quelle che fortemente agiscono, segue che il senso è una passione reale: ciò che Aristotele ammette per il tatto e l'udito. Ma dovrebbe riconoscerlo in tutti i sensi: infatti, egli stesso dice che la sensazione avviene attraverso l'assimilazione tra l'agente e il paziente, e pertanto, gli organi del senso che sono innati e le cose simili non vengono sentite, poiché noi non patiamo dal simile, ma dai contrari. Invero gli aristotelici, poco coerenti con se stessi, affermano che non esiste una passione e una mutazione reale del senso, e alcuni la definiscono passione intenzionale, altri spirituale. Se infatti, come dicono, avvenisse un mutamento reale e naturale, tutti i corpi naturali sentirebbero quando vengono alterati. Oltre a ciò, la cosa è manifesta nella visione: nell'occhio non è ricevuto il colore della pietra, ma la specie della pietra, e nella pupilla non si vede Pietro ma l'immagine di Pietro. Inoltre, i colori ricevuti nell'occhio non mutano l'occhio; questo non rimane né bianco, né nero per il fatto che percepisce il colore bianco o nero; pertanto percepisce senza alterazione, e cioè intenzionalmente. Ancora, l'aria stessa, attraverso cui passano i colori, non viene colorata; se, invece, ci fosse un'alterazione naturale, si colorerebbe. Una stessa cosa viene osservata da molti uomini, e i loro raggi visivi si intersecano, e tuttavia la cosa visibile non viene impedita nella diagonale; ciò che dovrebbe avvenire se si intersecassero tra loro specie reali. Da ciò alcuni concludono che tali specie sono indivisibili, e Alessandro d'Afrodisia, nel secondo libro del *Dell'anima* (cap. 38), nega che vi siano passione reale e specie reali; anzi, insegna che si tratta di pure relazioni, e come della colonna si dice che è alla mia destra e alla mia sinistra, così si dice

lumna fit mihi dextra et sinistra ita color fit in oculo, et speculo per prae-sentiam sensibilium.

Sed<sup>1</sup> profecto errant valde: Arist. enim in toto cap. 1. num. 4. lib. 2. *de anim.* sensum passionem esse realem, et per alterationem fieri plurimis docet exemplis. Ipse quoque Aphrodis. in primo *de ani.* cap. de anim. sensibus, sic definit sensum. *Est (dicens) potestas animae, per quam id, quod ipsam habet, suscipiendis sensilibus simile factum, quadam actione intercedente, atque adhibita actione eadem sensilia et iudicare, et discernere potest.* Et mox declarat sentire esse per similitudinem quae fit per alterationem. Et quo pacto in principio sensus agenti obiecto est dissimilis, et per alterationem fit similis. Et in sequenti capite docet, oculum realiter recipere colorem, et fieri illi similem, et ideo proprium non habere colorem, aut habere talem, ut mox videre possit. Et in sequentibus declarat, auditum fieri per tactum realem: dicens, *Involutus, et (ut Arist. placet) inaedificatus aer auribus movetur ab eo aere, qui extrinsecus incutitur, et intrinsecus quodammodo a percussione formatur. Igitur aer non diffusus, difflatu sue permanet ob id, quod undequaque coeretur. Ea de causa formulas sese moventis exterioris aeris excipiens eas ad primam usque ad<sup>2</sup> sensilem vim per externos quosdam meatus admittit: ibidemque animae sensili causa est ut sonos una recipere et dignoscere possit.*

Similiter tractans de odoratu, ait. *Odorum est quod eam animae potestatem habet, quae facta odorem odorabilem immutatione ac similitudine odorem excipere ac iudicare<sup>3</sup>, natum est.* De gustu vero et tactu ipsi omnes docenti id ipsum; neque enim nisi calefiat manus, sentit calorem; neque lingua dulcedinem, nisi dulce fiat. Quapropter cum palam sit, ipseque Aristot. et sequaces omnes fateantur tactum per naturalem fieri immutationem, nullo pacto alij sensus per intentionalem fiendi erunt. Omnis enim sensus tactus est. Etenim nisi sensile<sup>4</sup> sensum tangat, non fit sensatio; et hoc dico de sensile per se, non per accidens: sunt quidem sensus organa graciliora, quae tactum ita exquisitum habent, ut alterius generis

<sup>1</sup> <Doctrina contra praefatos>. <sup>2</sup> usque ad] om. <sup>3</sup> nobis add. <sup>4</sup> sensile] sensilem.

del colore nell'occhio e nello specchio attraverso la presenza delle cose sensibili.

Senza dubbio, essi sbagliano. Aristotele, infatti, in tutto il cap. 1, n. 4, del secondo libro del *Dell'anima*<sup>176</sup>, insegna con moltissimi esempi che il senso è una passione reale e avviene mediante alterazione. Anche lo stesso Alessandro, nel libro I del *Dell'anima*, nel capitolo sui sensi degli animali, definisce così il senso: è, dice, *una facoltà dell'anima, attraverso la quale ciò che essa possiede, reso simile ai sensibili da percepire, verificandosi un'alterazione e compiendo un'azione, può giudicare e discernere gli stessi sensibili*<sup>177</sup>. E subito dopo chiarisce che il sentire avviene attraverso una similitudine che si verifica per alterazione, e indica per qual motivo il senso è dissimile dall'oggetto agente, mentre diventa simile per alterazione. Nel capitolo successivo insegna che l'occhio riceve realmente il colore e diventa simile a esso, e quindi non ha un colore proprio, oppure ne ha uno tale che gli consente appena di vedere. E in seguito dichiara che l'udito avviene mediante un contatto reale, e dice: *L'aria raccolta e ammassata nelle orecchie (come piace ad Aristotele), viene mossa dall'aria che viene lanciata dal di fuori e in certo modo formata dentro dalla percussione. Pertanto l'aria permane, non si diffonde e non si disperde per il fatto che è soggetta a pressione da tutte le parti. Perciò essa, ricevendo le forme dell'aria esteriore che si muove, le fa passare verso la successiva e sino alla facoltà sensitiva attraverso alcuni meati esterni, e ivi mette l'anima sensitiva in condizione di poter insieme ricevere e distinguere i suoni*<sup>178</sup>.

Analogamente, trattando dell'odorato, egli dice: *L'odorato è ciò che ha una tale facoltà dell'anima che, fatto l'odore odorabile mediante un mutamento e una similitudine, è capace per natura di ricevere e di giudicare l'odore*<sup>179</sup>. La stessa cosa, poi, insegnano tutti gli aristotelici riguardo al gusto e al tatto. Infatti, la mano se non viene riscaldata non sente il calore; né la lingua sente la dolcezza, se non diventa la cosa dolce. Pertanto, essendo chiaro e riconosciuto da Aristotele e dai suoi seguaci che il tatto avviene per alterazione naturale, in nessun modo gli altri sensi avverranno mediante un'alterazione intenzionale. Ogni senso è tatto, e, in realtà, se il sensibile non tocca il senso, la sensazione non si verifica. Dico questo del sensibile per sé, non del sensibile per accidente; certo, vi sono organi di senso più tenui che hanno un tatto così squisito da sembrare di diverso

<sup>176</sup> ARISTOTELE, *De anima*, II 5, 417.

<sup>177</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 6.

<sup>178</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 7.

<sup>179</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 8.

videantur, cum tamen sint unius. Palam enim quod gustus, vel ipsorum testimonio, sit tactus intrinsecus magis; qui et vires latentes rei tangibilis, non modo vigentes, ut communis tactus percipit. Omne enim tenue gracileque patitur, magis quam crassum, et omne penetrans agit magis quam adhaerens.

Quia ergo alia<sup>1</sup> sensoria sunt graciliora et admittunt interius obiecta, idcirco videntur sentire aliter: ecce quidem mentula tactum veneris habet, quam manus non habet: manus vero pulsationem febrilem sentit, quam pes non sentit. Pes spinam percipit, quam unguis non percipit.

Item lingua percipit saporem, qui latens calor natus cum rei substantia est agens, quem non percipit mentula. Nares vero admittunt tenuitatem, exhalantem ad sentientem animum, quam lingua non admittit. Aures rerum motiones per aërem delatas in aëreo excipiunt tympano, quas nares nequaquam excipiunt. Oculus tandem non modo tactiones habet has, sed lucis tactum per suam transpauitatem, se infundentis, admittit. Et quia lux tincta insilit coloribus rerum, et per consequens magnitudinibus coloratis, idcirco rerum percipit [35] colores, et figuras et quantitates. Quapropter ad pauca respiciunt, qui intentionalitates afferunt, excludendo realitates. Non enim modo reale est, quod crassum est, sed et quod tenue. Neque quod robustum est modo, ut calor multus, sed et quod exile, ut languens, qui est sapor. Ipse quoque Averr. (ut in *Phys. quaest.* ostendimus) aliam nullam inter reale et intentionale invenit differentiam, nisi vigentis et languidi, et permanentis in subiecto, et non permanentis, quia non fortiter recipitur, et servatur in subiecto. Porro insuper, inquam, cum species intentionales in sensibus recipi dicunt, se ipsos seducent. Aut enim sunt intentionales quia sola intentione nostra considerantur, et hoc stultum est: nam nos et bruta sentimus absque intentione<sup>2</sup> Peripatetica: vel quia sunt reales, sed exiliter, et non constantes, ut color iridis, et hoc nos dicimus: at non semper, nam aliqua obiecta fortia imprimunt se ita sensibus, ut expelli: vix queant. Siquidem calor potens tactum afficit, remanetque in eo realiter: similiter lux multa oculos afficit, ut discedente luminoso, adhuc oculi luce affecti perseverant, ut etiam

<sup>1</sup> alia] om. <sup>2</sup> nostra add.

genere, mentre tuttavia sono dello stesso genere. È evidente, in tal modo, per loro stessa ammissione, che il gusto è un tatto più intrinseco il quale percepisce le forze latenti della cosa tangibile, e non solo quelle robuste, come fa il comune tatto. Tutto ciò che è tenue e delicato patisce, infatti, più che il denso, e tutto ciò che penetra agisce di più di ciò che aderisce. Allora dato che gli altri organi di senso sono più tenui e assimilano interiormente gli oggetti, per questo sembra che essi sentano in modo diverso. Ad esempio: il membro virile ha il tatto di piacere, che la mano non ha; la mano, poi, sente la pulsazione febrile, che il piede non sente; il piede percepisce la spina, che l'unghia non percepisce.

Ancora, la lingua percepisce il sapore che, come innato calore latente, agisce con la sostanza della cosa; e il membro virile non lo percepisce. Le narici invero raccolgono quel che di tenue esala verso l'anima sentiente, che la lingua non raccoglie. Le orecchie ricevono nel timpano i movimenti delle cose addotti attraverso l'aria, che le narici non ricevono affatto. L'occhio, infine, non solo ha questi contatti, ma raccoglie attraverso la sua trasparenza il contatto della luce che penetra. E siccome la luce tinta inerisce ai colori delle cose e quindi alle grandezze colorate, l'occhio percepisce i colori e le figure e le quantità. Pertanto, osservano aspetti parziali quelli che mettono avanti le intenzionalità, escludendo le realtà. Non solo è reale, infatti, ciò che è denso, ma anche ciò che è tenue; e non solo ciò che è robusto, come il molto calore, ma anche ciò che è esile, nel senso di languido, com'è il sapore. Lo stesso Averroè (come abbiamo mostrato nelle *Quaestiones physiologicae*<sup>180</sup>), non trova altra differenza tra il reale e l'intenzionale che quella esistente tra il robusto e il languido, tra ciò che permane e ciò che non permane nel soggetto, perché non viene ricevuto energicamente e, quindi, conservato nel soggetto. Inoltre, dico, affermando che le specie intenzionali vengono ricevute nei sensi, essi cadono in contraddizione con se stessi; infatti, o sono intenzionali perché vengono considerate con la sola nostra intenzione, e questo è stolto, giacché noi sentiamo gli animali senza l'intenzionalità peripatetica; o perché sono reali, ma debolmente, e non costanti, come il colore dell'iride. E questo lo diciamo noi, ma non sempre è così, giacché alcuni oggetti robusti s'imprimono talmente nei sensi da potersi difficilmente espellere. Un calore potente, infatti, colpisce il tatto e rimane in esso realmente; allo stesso modo, una luce abbondante colpisce gli occhi in modo tale che, allontanatosi l'oggetto luminoso, gli occhi continuano ad essere colpiti dalla luce, come è il caso della bianchezza della neve, come

<sup>180</sup> *Quaest. phys.*, q. XLIV, art. 2.

albumen nivis. Quod Aphrodis. et Arist. confitentur. De gustu idem novimus, deque sonis magnis in auditu remanentibus, et de foetoribus in naso. Verum quoniam non manent quantum opus est, ut immutent organum in sui naturam, vel non adeo robusta sunt obiecta (haec enim declinamus) propterea videntur non realiter<sup>1</sup> recipi. Sic calor exilis aquam non immutat in vaporem sicut fortis: nec propterea ille exilis dicitur intentionalis.

Sed hoc mirabile est, quod invenerunt speciem soni, et saporis, et caloris, qui nullam habent speciem praeter se ipsas: decepti a formis, quae in oculo recipiuntur, unde putant omnia obiecta formas esse; quod mox reprobabimus.

Nunc<sup>2</sup> ad argumenta respondentes, dicimus ad primum, quod non propterea erit immutatio intentionalis, et non realis, quia realiter alterata non sentiunt: non enim sensus est ipsa passio nobis, sicut Peripateticis, sed perceptio passionis, immo actus est iudicantis de passione percepta. At Aristoteli est assimilatio sentientis cum sensibili: propterea si necesse est fieri per alterationem realem, quoniam realiter patitur sensus, ac realiter sentit, sicut lignum cum igitur, igit. In nostra quoque Philosophia omnis passio est simul quodam modo<sup>3</sup> sentatio, vel quodam modo<sup>4</sup> sentiendi causa, quoniam res omnes contrariae seipsas mutuo ad necem persequuntur, et fugiunt, et expellunt. Ergo et contrarium quodammodo sentiunt, et simile. Proptereaque necesse est quodammodo sensum eis inesse. Alioquin si non quodam modo sentirent<sup>5</sup> contrarietatem et amicitiam, non se mutuo insectarentur, neque aversarentur, nec proinde fieret actio, quomodo nec generatio et corruptio, et omnia versarentur<sup>6</sup> in chaos, propria loca et cognita corpora non petendo, neque aliena fugiendo; et ibi manerent<sup>7</sup>, ubi primo posita essent; quod in commentariis *de sensu rerum* luculenter docuimus, et in secunda parte huius operis declarabimus. Nec Angelorum impulsu, sed natura sui sensitiva contraria sic operari. At neque si non fieret in omni passione sensus, probent Aristotelici, passionem non esse realem; cum evidens sit, quae in nos magis agunt realiter, sentiri magis: quae minus, minus, quae nihil, nihil.

<sup>1</sup> realiter] naturaliter. <sup>2</sup> <Solvuntur rationes contrariorum. Ad 1.>. <sup>3</sup> quodam modo] om. <sup>4</sup> quodam modo] om. <sup>5</sup> quodam...sentirent] cognoscerent. <sup>6</sup> nec...versarentur] sed versarentur. <sup>7</sup> Nec proinde fieret actio. Ergo nec generatio et corruptio et omnia versarentur, add.

ammettono Alessandro<sup>181</sup> e Aristotele. La stessa cosa sappiamo che avviene per il gusto e per i suoni forti, i quali rimangono nell'udito, e sui fetori che rimangono nel naso. E poiché non rimangono quanto è necessario per mutare l'organo nella loro natura o perché non sono oggetti tanto robusti (che di fatto ci sfuggono), sembra allora che non vengano realmente ricevuti. Così un calore tenue non muta l'acqua in vapore, come fa quello forte; non per questo quel calore tenue viene detto intenzionale. Strano è, però, che essi abbiano scoperto le specie del suono, del sapore e del calore, che non hanno altra specie fuori di se stessi. Ingannati dalle forme che vengono ricevute nell'occhio, essi credono che tutti gli oggetti siano forme; ciò che fra poco confuteremo.

Ora, rispondendo agli argomenti diciamo, in risposta al primo, che il mutamento non sarà né intenzionale né reale, per il fatto che le cose realmente alterate non sentono; la sensazione non è per noi, come per i peripatetici, la stessa passione, ma la percezione della passione; anzi è atto di chi giudica sulla passione percepita. Invece per Aristotele essa è assimilazione del senziente con il sensibile; quindi, è necessario che avvenga mediante una reale alterazione, perché realmente il senso patisce e realmente sente, come il legno che scotta quando è scottato. Anche nella nostra filosofia ogni passione è insieme in certo modo sensazione, o in certo modo causa del sentire, perché tutte le cose contrarie tendono reciprocamente a distruggersi e si sfuggono e si escludono; quindi in certo modo sentono e il contrario e il simile. Pertanto è necessario che posseggano il senso altrimenti, se non sentissero in certo modo la contrarietà e l'amicizia, non avrebbero reciproca attrazione e ripulsa, e quindi non si verificherebbe azione e neppure generazione e corruzione, e tutto verserebbe nel caos, non tendendo verso i propri luoghi e corpi conosciuti, e non sfuggendo quelli non propri; e ogni cosa rimarrebbe dove fosse posta all'inizio, come abbiamo indicato chiaramente nel trattato *Del senso delle cose*<sup>182</sup> e mostreremo ulteriormente nella Seconda Parte di quest'opera. E i contrari operano in questo modo, non per impulso degli angeli, ma in base alla propria natura sensitiva. Ammesso pure che non si abbia senso in ogni passione, provino gli aristotelici che la passione non è reale: e giacché è evidente che quelle cose che realmente agiscono di più su di noi vengono sentite maggiormente; quelle che agiscono di meno, meno; quelle che non agiscono su di noi non vengono sentite per niente.

<sup>181</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 8.

<sup>182</sup> *Del senso delle cose e della magia*, I, 5.

At cum volunt sensibile positum supra sensum non sentiri, ideoque non esse realem actionem, quoniam sentiretur magis, quo agens patienti applicaret<sup>1</sup> magis: nego assumptum. Immo contrarium illis solummodo est verum. Neque enim odor, neque sapor, neque sonus, neque calor, nisi intrinsecus recipiantur sentiuntur. Cum vero a longe in nos agunt, ab aëre deferuntur, si aërem afficere potentes sunt. Palam enim ignis calefacit nos, non tactu modo immediate, sed per intermedium quoque aërem, calorem, effundendo: magis tamen, cum sine medio tangitur.

Sed quidem visus deceptit eos, propterea quod colorem non videmus oculo superpositum; et ratio deceptionis est, quia putant colorem, et colorata, obiectum visus esse, quod tamen non est. Obiectum enim est, quod per se agit in potentiam, et per ipsum alia, et ipsum non per aliud. Cum ergo lux per se visibilis sit, et omnia videri faciat, et ipsa ab aliis non fiat visibilis. Palam, quia obiectum est verum, primum, universaleque visus. Quando igitur hanc aspicio chartam, oportet hanc distare ab oculo, ut possit ex ea lux in oculum resilire; nam lux tincta charte colore insilit in oculum, movetque spiritum ad coloris notionem, et per consequens et colorati. Si autem chartam oculis superponas, lux non potest in chartam insilire, et resilire intermedia; idcirco non videtur. At ipsa lux oculis superposita magis videtur, quam remota, licet ob sui robur oculum destruat: sicut et ignis magis sentitur, dum tangitur immediate, quam per aërem; licet destruat suo robore tactionis organum, et vitrum et aqua natantis oculum tangentes, quoniam transpica sunt, et lucem intermediare non impediunt, bene videntur<sup>2</sup>. Ergo obiectum proprium, nisi tangat non sentitur. Color ergo non solum oportet resilire a colorato, sed ingredi oculum, uti patet. Nam in pupilla cernitur color Petri et simul figura colorata, sed non nisi per lucem intrantem delata: sic in speculo non recipitur imago, nisi in tanta distantia quanta opus est, ut lux imagine tangatur, et ab imaginato resiliunt, et in speculo sic tincta recipiatur, unde ad nostrum oculum, ut ad secundum speculum reflectitur<sup>3</sup>. Patet autem quod lux, speculo proxima, plus splendet in eo, quam remota; ac proinde si speculum videndi sensu polleret, diceret, sensibile approximatum sentiri magis. Et qui per Teloscopium sydera aspiciunt vitrum

<sup>1</sup> applicaret] applicaretur. <sup>2</sup> et vitrum...videntur] om. <sup>3</sup> unde...reflectitur] om.

D'altra parte ciò che si pretende, cioè che un sensibile sovrapposto al senso non viene sentito, e quindi in tal caso non si ha una reale azione perché verrebbe sentito tanto più per quanto più l'agente fosse in contatto col paziente, nego l'assunto. Anzi, è vero solo il contrario. Infatti, né l'odore, né il sapore, né il suono, né il calore vengono sentiti, se essi non vengono interiormente ricevuti. Quando poi agiscono su di noi a distanza vengono addotti dall'aria, se essi sono capaci di colpire l'aria. Evidentemente il fuoco ci riscalda, non solo immediatamente col tatto, ma pure attraverso l'aria, con l'effusione di calore; tuttavia, di più quando si ha un contatto immediato.

La vista, però, li ha ingannati, perché noi non vediamo un colore sovrapposto all'occhio, e la ragione dell'inganno sta nella loro credenza che oggetto della vista siano il colore e le cose colorate, e questo non è vero. Oggetto, infatti, è ciò che agisce per sé sulla facoltà, e le altre cose mediante esso, non esso mediante altro. Pertanto dato che la luce è per sé visibile e fa vedere le altre cose, mentre essa non è resa visibile da altro, è essa, evidentemente, il vero oggetto, primo e universale, della vista. Quando guardo questa carta, è necessario che essa sia distante dall'occhio affinché la luce possa riflettersi nell'occhio, giacché la luce tinta dal colore della carta penetra nell'occhio e muove lo spirito alla conoscenza del colore, e conseguentemente della cosa colorata. Se invece tu sovrapponi la carta agli occhi, la luce non può investire la carta e venire riflessa; e perciò non si verifica la visione. La stessa luce sovrapposta agli occhi, nondimeno, si vede più che quella distante, benché con la sua potenza faccia male all'occhio; come il fuoco viene sentito più quando viene toccato immediatamente che quando è toccato attraverso l'aria, benché con la sua potenza distrugga l'organo del tatto. E il vetro e l'acqua, che tocca l'occhio di chi nuota, vengono visti bene, perché sono trasparenti e non impediscono il passaggio della luce. Allora, l'oggetto proprio non è sentito, se non ha contatto. Pertanto, com'è chiaro, è necessario che il colore non solo venga riflesso dalla cosa colorata, ma entri nell'occhio; giacché nella pupilla viene visto il colore di Pietro e insieme la figura colorata, ma solo in quanto essi vengono addotti mediante la luce che penetra. Così nello specchio l'immagine non viene ricevuta se non alla distanza richiesta perché la luce venga toccata dall'immagine, si rifletta dalla figura dell'immagine e, così tinta, venga ricevuta nello specchio. È chiaro poi che la luce vicina allo specchio rifugge in esso più di quella distante; e quindi, se lo specchio possedesse il senso della vista, direbbe che un sensibile avvicinato viene sentito di più; e quelli che osservano gli astri col telescopio, sovrapponendo il vetro alla membrana degli occhi, dimostra-



corneae tunicae superponendo, sententiam Peripateticorum vanam ostendunt. De sonis vero, et saporibus id ipsum est manifestum, quoniam obiecta sunt per se propria dictorum sensuum.

Ad<sup>1</sup> secundum, cum aiunt, non esse colorem Petri, neque Petrum in oculo, concedimus: at non sequitur, ergo non movetur visus realiter suo ab obiecto. Nam Petrus non est obiectum visus, neque color, sed lux. Lux autem realiter intrat oculos: color ergo videtur per lucem ipso faedatam, et figura per colorem: et Petrus per utrumque syllogismo quodam sensuali. Dicimus ergo ab his, quae obiecta propria non sunt, moveri sensum realiter, sed per accidens: ideoque non ipsa, sed aliud, cui mixta sunt, sentiri. Id autem palam realiter movet.

Ad<sup>2</sup> tertium negamus, propterea quod colores non remanent in oculo et in aëre, immutationem non esse realem. Nam neque vox, quae realis [36] percussio est, remanet: neque lux abeunte luminoso: neque imago in speculo abeunte eo, cuius est imago; et nihilominus realiter recipitur vox in aëre, et lux et figura in speculo: et realiter videtur. Quod ipse Aphrodisensis fatetur, et divus Thomas ex eo, quod realiter lux calefacit, et alterat aërem: licet Egidius, et Scotus inficiantur: sed inaniter probant ex hoc, quod recipitur in oculo, suam negationem. Ex quo nimirum contrarium elicere debuissent, nisi ex Aristotelis verbis, proprio negato sensu, philosopharentur. Dicimus ergo in oculo et aëre colores recipi non per se, sed per lucem, illis tinctam; quod Aphrodisius ipse ex inde animadvertit, quod lux ex herbis exiliens, aërem, et adversum parietem herbaceum facit, et ex purpura purpureum, et ex albore nimio aërem albidum, obiectaque corpora. Nec quia non remanent colores isti, reales non sint. Nam propterea non remanent, quod tanti vigoris non sunt, ut aërem queant per se immutare, sed per lucem. Lux autem in transpicio tanquam in simili facile recipitur, ut in secundo libr. patebit. Non autem perseverat, quoniam ipsum non immutat: neque enim potest ipsum vere

<sup>1</sup> <Ad 2.>. <sup>2</sup> <Ad 3.>.

no infondata la dottrina dei peripatetici. La stessa cosa è chiara riguardo ai suoni e ai sapori, perché essi sono oggetti per sé propri dei suddetti sensi.

Quanto al secondo argomento, secondo cui nell'occhio non c'è né il colore di Pietro né Pietro, lo concediamo: non segue, nondimeno, che la vista non venga mossa realmente dall'oggetto. Giacché oggetto della vista non è né Pietro, né il colore, ma la luce. La luce poi entra realmente negli occhi. Il colore, perciò, viene visto mediante la luce macchiata da esso, e la figura mediante il colore, e Pietro viene visto mediante l'una e l'altro, per una sorta di sillogismo sensoriale. Diciamo, allora, che il senso viene mosso realmente da quelli che non sono suoi propri oggetti, ma lo sono per accidente. Quindi, non essi, ma altro, a cui essi sono connessi, viene sentito; e invero, esso muove realmente.

Quanto al terzo argomento neghiamo che il mutamento non sia reale per la ragione che i colori non rimangano nell'occhio e nell'aria, giacché neppure la voce, che è percussione reale, rimane, né la luce, quando si allontana l'oggetto luminoso, né l'immagine nello specchio, quando si allontana ciò di cui è immagine. Tuttavia, viene ricevuta realmente la voce nell'aria, e la luce e la figura nello specchio, e realmente si vede. Ciò riconosce lo stesso Alessandro, e San Tommaso con lui<sup>183</sup>, dal fatto che la luce realmente riscalda e altera l'aria, quantunque Egidio e Scoto<sup>184</sup> pensino diversamente. Essi, infondatamente, basano la loro negazione sul fatto che la luce viene ricevuta nell'occhio, mentre da questo fatto avrebbero dovuto inferire il contrario se, rinunciando al proprio sentire, non filosofassero in base alle dottrine di Aristotele. Diciamo, dunque, che nell'occhio e nell'aria i colori non vengono ricevuti per sé, ma mediante la luce, tinta da essi. Ciò che lo stesso Alessandro inferisce dal fatto che la luce che è riflessa dalle erbe rende verdi l'aria e la parete opposta, quella che è riflessa dalla porpora le rende purpuree, quella riflessa dall'eccessiva bianchezza rende bianchi l'aria e i corpi che incontra. Non si può dire che questi colori non siano reali per il fatto che non rimangono, giacché essi non rimangono perché non hanno tanto vigore da poter mutare l'aria da sé, ma solo mediante la luce. La luce, invece, viene ricevuta facilmente nel trasparente come in una cosa simile, come sarà chiaro nel secondo libro. Non rimane, perché non lo muta. Il trasparente, infatti, non lo può bruciare e trasformare in fuoco luminoso, essendo già attenuato; e d'altra

<sup>183</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 67, art. 3, in ST II, 314; *In libros De anima*, l. I, lectio VI, in ST VI, 9.

<sup>184</sup> J. DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros Aristotelis De Anima*, D.S. II, p. 616, 1.

in ignemque lucidum vertere, cum attenuatus iam sit; ustio vero sit attenuatio. Item aër tenuis est, et lucem continere non potest multam. At nec transpicuum ullum nisi ipsa conglobetur et remaneat, ut in stellis, vel in densitate ignita, sicut in carbone et ferro. In aëre autem conglobari nequit, quoniam ad suum cognatum revertitur globum semper, a quo dependet. Ergo nec potest color in aëre permanere, si lux ipsam deferens abiit. Patet hoc in iride, ubi lux faedata a vapore, coloratur; vapore autem dissoluto evanescit color, quoniam lux abit, aut non faedatur, aër enim illis similis est, nec ipsam faedat: vel si faedat, nobis faedatio occulta est, hoc modo videndi praeditis, assuefactisque, non autem Antiferonti. Sic etiam neque propterea quod calor solis in aqua, vel exilis ignis, non permanet, dicendus est intentionalis, sed non robustus, adeo ut possit stabiliter immutare: vel subiectum non esse coloris permanentis receptivum. Non enim color agit ipse in aërem, sed lux colorata, sic et in oculum, in quo non remanet; ergo, luce abeunte, nisi exiliter. Si enim penitus immutat, destruit; id quo facit, perseverans albor nivis, et solis lux. At palam abeuntibus coloribus vividis, remanet in oculo ipsorum exilis color; et ego<sup>1</sup> inspiciens purpuram aliquantulum, cum mox aspicio parietem, non purpureum ipsum video, sed croceum: omnesque res obiectas similiter. Etenim purpureus color exiliter impressus in crystallino, crocens est; et quicquid videtur, deinde croceum apparet, quoniam lux ab eis resiliens in purpureum redditum ingrediens oculum, diluit illum; ac mistione fit crocea apparentia delati vultus a luce. Item motus; et vox in aëre recepta non permanet, et tamen realiter insunt.

Quod autem aiunt ex eo, quod colores in aëre, non se mutuo impediunt, intentionales esse iudicandos, aut indivisibiles, falsum est; nam lucis ignorant naturam: quae nimirum in quos insilit angulos resilit, et usquequaque, et undequaque multiplicantur, et in quolibet aëris atomo angulos facit, et pyramides innumeras, et se mutuo intersecant, suam propter incorporeitatem, unde plures candelae umbras plures eiusdem styli iaciunt, et per plura foramina opposita exerunt radios. Quoniam ergo non colores, sed lux faedata ab eis resilit, non se impediunt luces cum eiusdem sint naturae. Alij quoque sunt radij et pyramides, in oculum meum subeuntes, et in tuum, et in aliorum spectantium; et de his in *Physiolog. quaest.*

<sup>1</sup> ego] om.

parte, l'ustione è attenuazione. Allo stesso modo l'aria è tenue, e non può contenere molta luce, e neppure il trasparente può contenerla, salvo il caso che essa venga ammassata e permanga, come nelle stelle o in una densità infuocata, come avviene nel carbone e nel ferro. Nell'aria la luce non può essere ammassata, perché ritorna sempre al suo globo affine, da cui dipende. Pertanto, se va via la luce che lo trasmette, il colore non può permanere nell'aria. Ciò è chiaro nell'iride, in cui la luce, macchiata dal vapore, viene colorata; dissolto il vapore, il colore svanisce, perché va via la luce oppure non viene macchiata. L'aria, infatti, è simile ad essi e non la macchia, oppure se la macchia, essa è occulta a noi, dotati e abituati a questo modo di vedere, e non ad Antiferonte. Così, non perché il calore del sole o un tenue fuoco non permane nell'acqua lo si deve dire intenzionale, bensì soltanto non robusto tanto da mutare stabilmente; oppure che il soggetto non è tale da ricevere un colore permanente. Non è infatti il colore ad agire sull'aria, ma la luce colorata; così come sull'occhio, in cui esso, allontanandosi la luce, non permane se non debolmente. Se difatti muta profondamente, fa male. Ciò provocano il perseverante candore della neve e la luce del sole; ma, evidentemente, allontanatisi i colori vividi, rimane nell'occhio un loro tenue colore; e io, guardando la porpora per un certo periodo e subito dopo una parete, non vedo il colore di porpora, ma il giallo, e così tutti gli oggetti. Infatti, il colore purpureo debolmente impresso nel cristallino è giallo, e tutto ciò che si vede appare poi giallo perché la luce riflessa da esso, penetrando nell'occhio, reso purpureo, lo diluisce, e con la misura si verifica l'apparenza gialla del volto trasmesso dalla luce. Similmente il moto del vento e la voce ricevuta nell'aria non permangono, e tuttavia vi sono realmente.

Falso è poi il loro argomento, secondo cui i colori debbano venir giudicati intenzionali o indivisibili per il fatto che non si impediscono a vicenda nell'aria. Essi, infatti, ignorano la natura della luce. Questa stessa, invero, si ripercuote dagli angoli su cui riflette e si moltiplica per ogni lato e in ogni atomo di aria fa angoli e piramidi innumerevoli che si intersecano a vicenda a causa della loro incorporeità, per cui molte candele proiettano molte ombre della stessa misura ed emettono raggi attraverso molte forature opposte. Visto dunque che non i colori riflettono la luce ma è la luce macchiata da essi a riflettere, non si impediscono a vicenda le luci essendo della stessa natura. Diversi sono i raggi e le piramidi che colpiscono il mio occhio, il tuo e quello degli altri osservatori. Di ciò tratto nelle *Quaestiones physiologicae*<sup>185</sup>. Che non siano indivisibili né inten-

<sup>185</sup> *Quaest. phys.*, q. XLVIII, art. 1-2.

Quod<sup>1</sup> autem non indivisibiles nec intentionales sint, color nivis ostendit, qui oculos, sua actione rarefaciendo, obcaecat, et albor et herbaeus color, et umbrosus, qui in aëre spectantur, et in adversis corporibus ad praesentiam albissimarum rerum, et herbarum, et nigrarum. Item in speculo recipitur imago, et color divisibiliter sparsim in partes.

Ad<sup>2</sup> quartum Aphrod. dictum facile patet ex his responsio, et quoniam sibi ipsi adversatur, et naturae, et Aristoteli suo, dum relationem docet esse sensationem absque passione. Quis unquam vidit solam approximationem, vel praesentiam sufficere ad sentiendum? Columna fit dextra mihi, me mutato; sed oculus non videt, nisi ipse mutetur. Praesentia visibilis, nisi per lineam rectam visionem non facit; neque si sit visibile proximum, veluti propria auricola: neque si remotum ut quae retro sunt, ergo requiritur rectitudo, ut illa intret in oculum; quae ab obiecto resilit, quae autem ex auribus resilit, extrorsum porrigitur. Quoniam autem et lux eius testimonio activa est, idcirco absque passione non fit visio. Manifeste quoque oculus alteratur, et sensus omnis, licet speculum alterari non videatur, quoniam non ita immutatur, ut apparens sit immutatus, sed nisi lux recta insiliat, imago non apparet. Item si praesens sit odor, ita ut in fronte super naribus sit, non fit odoratio. At si ponatur in terra, fit; quoniam tenuitas est odor, quae ascendes subit nares. Ex fronte autem non descendit, cum suae naturae sit ascendere, ergo nec intrat nares; ergo non sola praesentia facit sensationem, sed actio et passio post requisitam applicationem. Omnis ergo sensus est tactus, et fit per passionem fortem, aut debilem, per se, vel per accidens: actio autem et passio non fiunt nisi tangendo per Arist. primo *de gener.* Tanguntur autem quorum extrema sunt simul<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> <Ad 4.>. <sup>2</sup> <Ad. Aphrod. dictum>. <sup>3</sup> actio autem...simul] om.

zionali è dimostrato dal colore della neve, il quale, producendo una rarefazione, acceca gli occhi, ed è dimostrato anche dalla bianchezza e dal colore erbaceo e ombroso, che si osservano nell'aria e nei corpi contrari alla presenza delle cose bianchissime e di quelle opposte. Ancora, nello specchio vengono ricevuti l'immagine e il colore sparsamente divisi in parti.

Al quarto argomento di Alessandro<sup>186</sup> la risposta è chiara da quanto è stato detto, e anche perché egli si oppone a se stesso e alla natura nonché al suo Aristotele quando insegna che la sensazione senza passione è una relazione. Chi ha mai visto che la sola approssimazione o la presenza sia sufficiente alla sensazione? La colonna si colloca alla mia destra quando io cambio sito; ma l'occhio non vede, se non viene esso stesso mutato. La presenza del visibile non produce visione se non in linea retta, neppure se il visibile è prossimo come il proprio orecchio, e neppure se è distante come le cose che stanno dietro. Dunque si richiede la linea retta affinché entri nell'occhio quella presenza che è riflessa dall'oggetto. Quella, invece, che è riflessa dalle orecchie viene lasciata fuori. Dato che, poi, la luce per sua stessa testimonianza è attiva, ne segue che senza passione non c'è visione. È anche chiaro che l'occhio viene alterato, e così ogni senso, benché sembri che lo specchio non si alteri, perché non viene talmente mutato da mostrare il mutamento, ma, a meno che la luce netta non investa in modo diretto, l'immagine non appare. Analogamente, l'odorare non si verifica, se l'odore è presente in modo da essere sulla fronte, al di sopra delle narici; ma se si pone in terra, l'odorare si verifica perché l'odore è una tenuità che sale fino a colpire le narici. Dalla fronte invece non discende, giacché appartiene alla sua natura salire, e quindi non penetra le narici. Pertanto, non la sola presenza produce sensazione, ma l'azione e la passione dopo il contatto richiesto. Perciò ogni senso è contatto e avviene mediante una passione forte o debole, per sé o per accidente: l'azione e la passione, poi, avvengono solo per contatto, secondo ciò che dice Aristotele nel I libro del *Della generazione e della corruzione*<sup>187</sup>. Si toccano quelle cose, i cui estremi sono a contatto.

<sup>186</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 8-9.

<sup>187</sup> ARISTOTELE, *De generatione et corruptione*, I, 5, 320b.

[37]

**Animam sentientem non esse incorpoream, sed vel corpus, vel formam corporis. Et cum forma esse nequeat, esse tenuissimum corpus habitans in crasso ad operationes vitales concinnato, sicut nauta in navi.**

## CAP. IV ART. III

Quoniam ostensum est, animam sensitivam reali passione affici dum sentit, necesse est ipsam esse corpoream, neque enim passionibus corporalibus afficeretur, nisi esset corpus, vel corporis habitus formatus. Propterea quaeremus, utrum sicut in mundo datur materia corporum, ita datur aliqua materia animorum, vel sit passio et facultas corporis, ut calor et humor<sup>1</sup>.

Quoniam vero corpus animalis difforme est, constans ex partibus diversis, temperamento, colore, dispositione, operatione, et usu; instrumentisque variis, et ossibus, nervis, carnibus, visceribus, manibus, pedibus, capite, oculis, dentibus, etc. Palam est quod unica forma informari non potest. Sed sicut sanctus Ambrosius concludit in libro *de Isaac*, et in libro *de Noë et Arca*, anima erit in corpore, sicut homines in Arca diversis nidis, et organis, et usibus efformata. Unde Arist. inerudite animam esse formam corporis organici statuit. Ex quo enim organicum est, videri debet domicilium, et opificium animae, ut navis nautae, et domus habitatoris, et civitas civium, sicuti oculatius Plato loquitur, et sancti nostri Chrysost., Ambr., Iustinus, Greg. Nyss.<sup>2</sup> et alij. Agens enim non est forma sui organi.<sup>3</sup>

At<sup>4</sup> contra hanc sententiam Arist. et Aphrod. in Periphraasi argu-

<sup>1</sup> Propterea...humor] om. <sup>2</sup> Greg. Nyss.] om. <sup>3</sup> Agens...organi] om. <sup>4</sup> <1.>.

**L'anima senziente non è incorporea, bensì o corpo o forma di corpo. Non potendo essere forma, essa è un corpo tenuissimo che abita in un corpo denso organizzato per le operazioni vitali, come il nocchiero nella nave.**

## Capitolo IV Articolo III

Poiché abbiamo mostrato che l'anima sensitiva mentre percepisce è colpita da una passione reale, è inevitabile che essa sia corporea; non sarebbe infatti colpita da passioni corporali se non fosse un corpo, o un abito formato dal corpo. Perciò indaghiamo se esiste una materia delle anime, così come nel mondo esiste la materia dei corpi o sia una passione e una facoltà del corpo, come il caldo e l'umido.

Poiché il corpo animale è difforme, fatto di parti diverse, di diverso temperamento, colore, disposizione, azioni e usi; e di vari organi, ossa, nervi, carni, viscere, mani, piedi, testa, occhi, denti, ecc., è chiaro che il corpo non può essere informato da una sola forma. Come Sant'Ambrogio conclude nel libro *Isacco e l'anima*<sup>188</sup> e nel libro *Noè e l'Arca*<sup>189</sup>, l'anima sarà nel corpo, come gli uomini nell'Arca prendendo forma in base alle diverse collocazioni, organi e funzioni. Pertanto Aristotele stabilisce, in modo rozzo, che l'anima è forma del corpo organico<sup>190</sup>. Proprio per il fatto che è organico, deve essere considerata sede e laboratorio dell'anima, come la nave del nocchiero e la casa di colui che ci abita e la città dei cittadini, come dicono in modo più accorto Platone e i nostri santi Crisostomo<sup>191</sup>, Ambrogio<sup>192</sup>, Giustino<sup>193</sup>, Gregorio di Nissa<sup>194</sup> e altri. L'agente, infatti, non è forma del suo organo.

Contro questa argomentazione Aristotele e Alessandro replicano con

<sup>188</sup> SANT'AMBROGIO, *De Isaac et anima*, 8, 79, in PL XIV, 559.

<sup>189</sup> SANT'AMBROGIO, *De Noe et Arca*, 11, 38, in PL XIV, 397; 12, 39-41, in PL XIV, 398.

<sup>190</sup> ARISTOTELE, *De anima*, II, 412 a, 19-20; ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima mantinca*, 104, 11.

<sup>191</sup> G. CRISOSTOMO, *De incomprehensibili contra Anomoeos*, Omelia V, in PG XLVIII, 740-741.

<sup>192</sup> SANT'AMBROGIO, *De Isaac et anima*, 2, 4, in PL XIV, 530.

<sup>193</sup> GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 5-6, in PG VI, 486-491.

<sup>194</sup> GREGORIO DI NISSA, *De Anima*, in PG XLV, 194-195.

mentantur: ergo abeunte anima remaneret corpus, sicut navis egresso nauta.

Item<sup>1</sup>, nauta non est in tota navi, sed anima est in toto corpore.

Item<sup>2</sup>, posset anima abire, et iterum regredi in corpus, ut nauta intra navim.

Item<sup>3</sup>, nisi anima contineat corpus ut forma, quid erit continens tot diversas partes?

Respondeo<sup>4</sup>, veram esse consequentiam primam. Palam enim, abeunte anima, corpus remaneret idem, ut patet in Christo, et in multis denuo, subitoque per miraculum resuscitatis. Quod si manu teneris morientem, comperies resolutionem usque ad materiam primam minime fieri, sed eosdem oculos, et carnes, et ossa permanere in sua forma. At deinde dissolvi, quoniam anima, quae nutrimentum procurabat, coquebat, et distribuebat ad corporis instaurationem, non adest: et per consequens proprio calore, et iniurantium vi, consumitur cadaver, ut etiam domus et navis absque habitatore paulatim cadaverosa fiunt, destruunturque.

Praeterea, muscae, colubri, et apes necatae aquis, si organa fracta non sunt, reviviscunt ad solem, spiritu, qui in aquam versus erat, iterum in tenuitatem reducto. Ergo non fit resolutio usque ad materiam; neque anima est forma, sed spiritus vitae; ut Moses docet et Ambrosius, et caeteri.<sup>5</sup>

Ad<sup>6</sup> 2. Dico animam sentientem in toto non esse corpore aequaliter: quoniam os, et nervi, et pili, minus participant sensum. Sed neque reperitur anima sensitiva libera, nisi in cellis cerebri, ex quibus excurrit per nervos in corpus totum, et animat, et sensificat, et movet membra: in quibus aliae sentientes animae particulae implantatae intra fibras insunt, tanquam ligati remigantes in navi, communicantes cum liberis nautis consensu imperij et regiminis. Sensus ergo qui in toto est corpore, est communis sensus rebus omnibus. Omnes enim sentiunt, et is communicat cum sensu animae liberae, et vinculae in corporis regimine. Attamen si anima dormit in capite collecta, vel aliquo membro introrsum succursura revocatur, reliquum corpus remanet absque sensu, licet exili quodam proprio sensu polleat. Qui et exilior in cadavere remanet, ex quo

<sup>1</sup> <2.>. <sup>2</sup> <3.>. <sup>3</sup> <4.>. <sup>4</sup> <Ad 1.>. <sup>5</sup> Praeterea...caeteri] om. <sup>6</sup> <Ad 2.>.

una perifrasi: andandosene l'anima rimarrebbe il corpo, come la nave senza il nocchiere<sup>195</sup>.

Per secondo, il nocchiere non è in tutta la nave, ma l'anima è in tutto il corpo.

Per terzo, l'anima potrebbe andarsene e tornare di nuovo nel corpo, come il nocchiere nella nave.

Per quarto, se l'anima non contiene il corpo come forma, che cosa conterrà tante parti diverse?

Rispondo che la prima conseguenza è vera. È chiaro infatti che, andandosene l'anima, il corpo rimarrebbe lo stesso, come si vede in Cristo e in molti altri risuscitati all'improvviso miracolosamente. Se hai toccato con la mano un moribondo, avrai osservato che è minimo il processo di decomposizione fino alla materia prima, ma gli occhi, la carne, le ossa rimangono identiche nella loro forma. E solo in un secondo tempo si dissolvono, poiché l'anima che procurava il nutrimento, lo digeriva e lo distribuiva a tutto il corpo non c'è più, e di conseguenza il cadavere si consuma per il proprio calore e per l'azione di agenti che provocano la decomposizione, come anche la casa e la nave, quando rimangono senza nessuno che le abiti, a poco a poco divengono simili a cadaveri e si distruggono.

Inoltre le mosche, i serpenti e le api uccise dall'acqua, se i loro organi non sono danneggiati, si rianimano al sole, poiché lo spirito che si era riversato nell'acqua torna di nuovo allo stato tenue. Dunque non avviene decomposizione sino alla materia prima; e l'anima non è una forma, ma lo spirito di vita, come insegnano Mosè, Ambrogio e altri.

Sul secondo argomento dico che l'anima senziente non si trova in modo eguale in tutto il corpo, poiché le ossa, i nervi e i peli partecipano in minor misura alla sensazione. L'anima sensitiva non si trova libera se non nelle cellule del cervello, dalle quali si diffonde attraverso i nervi in tutto il corpo, e lo anima, lo rende sensibile e muove le membra: in queste poi ci sono altre particelle sensibili dell'anima inserite fra le fibre, come rematori legati in una nave, che comunicano con i marinai liberi obbedendo al comando e al governo. Il senso, dunque, che è in tutto il corpo, è il senso comune a tutte le cose. Tutti, infatti, sentono ed esso comunica con il senso dell'anima libera e di quella legata nella guida del corpo. Tuttavia, se l'anima dorme raccolta nella testa, oppure viene chiamata a soccorrere un qualche membro, il resto del corpo rimane privo di senso, sebbene sia dotato di una esile sensibilità propria. Quest'ultima rimane

<sup>195</sup> ALESSANDRO D'AFRODISIA, *In libros Aristotelis de Anima, Commentarij*, cit., p. 3.

fiunt vermes, et timet interfectoris praesentiam, ut in secunda parte docebimus. Quapropter, palam est quod anima non est eadem in toto corpore, nisi contiguitate corporeitatis, et continuitate<sup>1</sup> sensus. Neque nauta, sed plures nautae in tota sunt navi. Et alij remigio irretiti ut spiritus implantatus: alij excurrunt liberi quo opus est ad salutem totius.<sup>2</sup> Sic spiritus animales in toto corpore eiusdem substantiae, ut in *medicina* contra Galenistas declaravimus.

Ad<sup>3</sup> 3. Quod anima non regreditur in corpus, propterea quod est illi dissimilis, et vinculis fatalibus detinebatur<sup>4</sup>: sed ad cognata volat corpora, hoc est ad aërem caelumque si spiritus tenuis est, uti probavimus: manebat ergo sicut remigans, aut sicut in carcere inter nervosum genus: a quo abscedens, invenit meliorem sortem: vel interit, sicut declarabimus. Multo autem minus mens a Deo immissa regredi poterit, cum dissimilior sit longe magis, atque sentiens anima ponderoso corpori. Neque credendum est his, qui in Scandinavia alienati, dicunt, se animo ad mundi partes varias ire: unde renunciant, quae viderunt, ac in corpore reverti. Deluduntur enim a diabolis, sicut Lamiae saepe saepius soporatae, putantes Idolorum festivitatis sese affuisse, sed de hoc altero animae genere posterius.

Ad<sup>5</sup> 4. dico, non contineri corpus<sup>6</sup> ab Anima sensitiva, cuius est vas, et organum multiplex: sed a constructione et formatione<sup>7</sup> facta per opus animae et mundi vel Angelorum occultis compacta ligaminibus et utilitatibus: sanguis enim ligat corpus, cum spiritu: spiritus vero sanguinem cum mente<sup>8</sup>. Regitur autem ab Anima<sup>9</sup>, sicut Navis a Nauta, constructa tamen ab Navi factore, de quo insequenti parte.

Quod autem non informet corpus sentiens anima, iterum probat etiam S. Augustinus<sup>10</sup>, quoniam [38] introgreditur in maestitia, in laetitia vero egreditur ad oculos: somnus et vigilia docent etiam nunc colligi, nunc effundi. Unde neque esse<sup>11</sup> plures sensus plurium organorum partiales formas, putandum cum Aristotele.

Nam quando homo attente quid conspicit, minus bene audit: et quando per unum oculum intra dioptram vult aspicere<sup>12</sup>, claudit alterum quasi retrahens totam animam videntem ad unum: et cum Musicis mul-

<sup>1</sup> corporeitatis, et continuitate] om. <sup>2</sup> Et alij...totius] om. <sup>3</sup> <Ad 3.>. <sup>4</sup> detinebatur] detinentur. <sup>5</sup> <Ad 4.>. <sup>6</sup> continentia naturali add. <sup>7</sup> et formatione] om. <sup>8</sup> et utilitatibus...mente] om. <sup>9</sup> et continentia vitalem add. <sup>10</sup> probat...Augustinus] om. <sup>11</sup> esse] om. <sup>12</sup> dioptram...aspicere] foramen multum aspiceret.

anche nei cadaveri, ancora più esile, e da essa derivano i vermi, e teme la presenza dell'uccisore, come mostreremo nella Seconda Parte. Pertanto è chiaro che l'anima non è la medesima in tutto il corpo, se non per la contiguità del corpo e la continuità del senso. Anche nella nave non c'è un marinaio ma molti. E alcuni sono vincolati ai remi, come lo spirito è inserito nelle fibre: altri corrono liberi dove è necessario per la salute dell'insieme. Così lo spirito animale è della medesima sostanza in tutto il corpo, come abbiamo chiarito nel libro della *Medicina*<sup>196</sup> contro i seguaci di Galeno.

Al terzo argomento rispondo che l'anima non ritorna nel corpo, poiché è da esso dissimile, e vi era trattenuta da vincoli necessari: ma vola verso corpi consimili, cioè verso l'aria e il cielo, se lo spirito è tenue, come abbiamo dimostrato. Pertanto, rimaneva come il rematore o come in carcere tra i nervi, allontanandosi dai quali, trova una sorte migliore, o muore, come spiegheremo. Tanto meno una mente inviata da Dio potrà tornare, essendo ancora di gran lunga dissimile, quale è l'anima senziente rispetto al corpo pesante. E non bisogna credere a coloro che, in Scandinavia, estraneandosi dal corpo, dicono di viaggiare con l'anima in varie parti del mondo e poi ritornano nel corpo e riferiscono ciò che hanno visto. Infatti, vengono ingannati dai diavoli come le streghe addormentate molto spesso credono di prendere parte alle feste degli idoli: di questo altro tipo di anima parlerò più tardi.

Al quarto argomento rispondo che il corpo non è contenuto dall'anima sensitiva di cui è vaso e organo molteplice, ma da una costruzione e struttura creata per opera dell'anima e del mondo, ovvero unita dai legami e dall'utilità nascosta degli angeli: il sangue, infatti, lega il corpo con lo spirito; lo spirito, invece, il sangue con la mente. È guidato, perciò, dall'anima, come dal nocchiere la nave, la quale, però, è costruita dal costruttore; e di ciò parlerò in seguito.

Che l'anima senziente non dia forma al corpo, lo dimostra anche Sant'Agostino, osservando che quando siamo tristi rientra in se stessa, quando siamo felici si manifesta negli occhi: il sonno e la veglia dimostrano che ora si contrae, ora si dilata<sup>197</sup>. Sicché bisogna pensare con Aristotele che più sensi di più organi non sono forme parziali.

Quando un uomo guarda attentamente qualcosa, sente meno bene, e quando vuole guardare attraverso un solo occhio dentro una diottra, chiude l'altro come se attirasse verso quell'occhio tutta l'anima visibile.

<sup>196</sup> *Medic.*, l. I, cap. V, art. 2.

<sup>197</sup> AGOSTINO, *De anima et eius origine*, 4, 19, 29, in PL XLIV, 542.

cemur sonis, vix videmus: et tandem collecta anima in caput ad audiendum, fit somnus<sup>1</sup>, destitutis membris aliis motrice<sup>2</sup> anima, sentienteque: unde concludit etiam S. August. quod si forma esset, non posset intro, et foras ita ferri: neque oculus dormientis, aut attente audientis<sup>3</sup>, posset non videre apertus, cui nimirum propria forma et vis visiva non deesset: non enim forma potest quid secedere ab informato quippiam<sup>4</sup>.

Si autem anima ita per se movetur, corporea est. Neque enim si corporis esset forma, a subiectis partibus separaretur: siquidem nec<sup>5</sup> nivis albedo, et aquae temperies, adest, et abest, ita, uti vult. Id etiam docet mors, nam a carbonis vapore suffocatur, et a vehementi laetitia foras confluens in oculos ad insperatum bonum, se ipsam perimit. Item nervis humore perfusis ipsa non intercurrit, ergo corporea est. Et mirum quid sit indivisibilis, et tamen in corpore divisibili extenditur ut forma quanti<sup>6</sup>.

Sed Galenus obiicit lucem incorpoream, quae tamen posito obice non transilit. Hoc verum est aliena in regione, et de nigro et opaco obice, non de transpicuo. At anima suo est in domicilio et nitidis humoribus impeditur. Apoplexia quoque suffocatur. Vini vapore modico statim reficitur: multo obruitur et suffocatur, ut flamma oleo: unde concludere liceat, Animam sentientem esse spiritum corporeum, intra nervosum genus habitantem, calidum, tenuem, sensitivum, lucidum, passionibus aptum. Ergo et sensationibus, sicut S. Ambrosio videtur et Lactantio, et nos luculenter in *Physiologicis*, et in *Commentariis, de sensu rerum* explicavimus: et ipse Moyses spiritum vitae animalium ex sanguine esse praefatos docuit Patres. Ipsa quoque sensatio idem adstruit. Nam simul percipit album et nigrum: quod non posset, nisi in diversis sui partibus afficeretur. Res enim incorporea et indivisibilis nequaquam potest simul

<sup>1</sup> somnus] sonus. <sup>2</sup> motrice] nutrice. <sup>3</sup> audientis] dormientis. <sup>4</sup> non enim... quippiam] forma .n. non discedit ab eo cuius cum forma. <sup>5</sup> siquidem nec] neque. <sup>6</sup> Et mirum... quanti] om.

Quando siamo accarezzati da suoni armoniosi, vediamo a stento, e, infine, quando l'anima si concentra nella testa per ascoltare, siamo presi dal sonno, perché le altre membra sono prive dell'anima motrice e senziente. Per la qual cosa anche Sant'Agostino conclude che se l'anima fosse forma, non potrebbe spostarsi in questo modo, dentro e fuori, né l'occhio di chi dorme o di chi ascolta attentamente, potrebbe non vedere quantunque è aperto, se non gli venissero meno la propria forma e capacità visiva. La forma, infatti, non può allontanarsi da ciò che prende forma.

Se invece l'anima si muove così da sola, è corporea. Non si separerebbe dalle parti ad essa soggette, infatti, se fosse forma del corpo, né la bianchezza della neve o la temperatura dell'acqua vanno e vengono come vogliono. Anche la morte ce lo insegna. L'anima è, infatti, soffocata dal fumo del carbone e da una gioia violenta, manifestandosi negli occhi di fronte a un bene insperato, si distrugge da sé, se non si trova fra i nervi bagnati dall'umore. Pertanto, allora è corporea. Ed è straordinario come sia indivisibile e tuttavia si estenda in un corpo divisibile come forma della quantità.

Galeno, nondimeno, obietta che la luce, pur essendo incorporea, tuttavia non attraversa alcun ostacolo. Ciò è vero in una regione estranea, e con ostacoli neri od opachi e non con ostacoli trasparenti. Invece, l'anima si trova nella sua sede, ed è ostacolata da umori trasparenti. È soffocata, anche dalla apoplessia. Ma subito si riprende con un leggero profumo di vino; da un profumo eccessivo viene sopraffatta e soffocata, come la fiamma con l'olio, così, che è lecito concludere che l'anima senziente è spirito corporeo, che ha sede nel sistema nervoso che è caldo, tenue, sensitivo, luminoso, soggetto alle passioni. Quindi anche alle sensazioni, come pare a Sant'Ambrogio<sup>198</sup> e a Lattanzio<sup>199</sup>, e come noi perfettamente abbiamo spiegato nella *Physiologia*<sup>200</sup>, e nel *Del senso delle cose*<sup>201</sup>, e lo stesso Mosè ha insegnato ai Padri della chiesa summenzionati che lo spirito vitale degli animali deriva dal sangue. La sensazione stessa costituisce un'ulteriore conferma. Infatti, percepisce contemporaneamente il bianco e il nero, e ciò sarebbe impossibile se non potesse essere affetta in parti diverse di sé. Infatti, una cosa incorporea e indivisibile non può mai contemporaneamente essere affetta da due cose contrarie e sottostare a forme

<sup>198</sup> SANT'AMBROGIO, *De Isaac et anima*, 2, 5, in PL XIV, 530.

<sup>199</sup> LATTANZIO, *De opificio Dei*, 18. 1-11, in PL VII, 70-72; *Divinae Institutiones*, VII, XII, in PL VI, 771-777.

<sup>200</sup> *Quaest. phys.*, q. XLIV, art 1.

<sup>201</sup> *Del senso delle cose e della magia*, l. II, cap. 18.

duobus affici contrariis, et oppositis subesse formis, ut recte arguit Arist. et perperam solvit, sicut in *Physicis* probavimus, hic autem ista praelibamus, ut qua ratione fiat sensus, et sapere pernoscamus: in *Phys.* enim quaestione luculenter demonstravimus. Eadem tamen animam posse contraria iudicare in se una indivisibili, licet recipiat divisibiliter in partibus alibi notificabimus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Eadem...notificabimus] om.

opposte, come rettamente afferma Aristotele che, tuttavia, offre una spiegazione errata, come abbiamo dimostrato nella *Physica*. Ora, diamo un accenno di queste cose, di come per esempio funzioni il senso, e di come approfondiamo il conoscere: nella *Physica*, infatti, abbiamo dimostrato egregiamente il problema. Tuttavia, chiariremo altrove che la medesima anima può giudicare cose contrarie pur essendo in sé una e indivisibile e pur ricevendo la percezione in maniera parziale e divisibile.



**Sensum esse causaliter passionem<sup>1</sup> praesentis; memoriam esse passionem anticipatam, et immanentem, quasi sopitam: reminiscentiam esse eiusdem passionis renovationem per aliud agens simile aliquo modo: rationem animalem esse sentire rem in simili. Intellectum Aristotelicum esse sentire a longe, vel rei similitudinem absentis, et non proprietates exdictis palam.**

#### CAP. IV ART. IV

Quando igitur sentiens patitur anima a re aliqua immutatur in illam<sup>2</sup>, sed non totaliter, alioquin moreretur in se, et fieret res illa, a qua immutatur, ut lignum fit ignis: sed neque a totale immutatur, quoniam impossibile est. Tum quia non ab interioribus et cunctis<sup>3</sup> obiecti partibus tangi potest: sensus autem omnis tactus est, et fit tangendo, ut dictum est. Tum quia si a vehementibus viribus rerum potentium tangeretur, in illas immutaretur, et iudicium praecedens amitteret, et novum acquireret: sicut lignum proprium perdit sensum, et accipit sensum ignis, in quem suus conflatur, et tanta passio facit oblivionem. Unde ens nullum recordatur, quid ipsum fuerit antequam nasceretur. At spiritus paululum immutatus ab obiecto, sapit illum paululum, et ex illo paululo sapit reliquum per discursum a simili. Sic dum ignis calorem tangit, iudicat de totius ignis viribus, et de omni calore: quoniam omnis calor, in quantum est similis calori tacto per sensum, est unum et idem: et in hoc contingit falsitas, quoniam non totum percipimus, nec praesentialiter, sed partem et per similitudines, ut antea docebamus<sup>4</sup>. Ergo sensus est partis sapientia: totius vero similium est scientia, ratio, et syllogismus. Deinde omnes sensus simul causant totius rei cognitionem. Quemadmodum pomum visu cognoscitur, ita coloratum et figuratum: tactu frigi diusculum, densum, et crassum, gustu dulce, naribus odorosum. Et sic collectis his sensibus<sup>5</sup>, sit de tota rei substantia argumentum: quoniam idem unusque<sup>6</sup> sensus, si vere<sup>7</sup> spiritus sentiens, audit, videt, gustat, olfacit: sed in diversis sensoriis, ut sanctus Augustinus etiam probat. Ergo ex sensibus notis ex parte per sensum, et ex toto per iudicium, nascitur argumen-

<sup>1</sup> obiecti add. <sup>2</sup> in illam] om. <sup>3</sup> cunctis] om. <sup>4</sup> et in hoc...docebamus] om. <sup>5</sup> sensibus] sensibus <sup>6</sup> unusque] om. <sup>7</sup> si vere] sive.

**Il sentire è causalmente passione di una cosa presente; la memoria è passione anticipata e immanente, quasi assopita, la reminiscenza è la rinnovazione della stessa passione mediante un altro agente in qualche modo simile; la ragione animale è un sentire la cosa in un'altra simile; l'intelletto aristotelico è un sentire da lontano, o una similitudine di cosa assente senza la sue proprietà.**

#### Capitolo IV Articolo IV

Quando l'anima senziente patisce da parte di una cosa, si modifica in quella, ma non totalmente, altrimenti morirebbe in sé, e diventerebbe quella cosa dalla quale è stata modificata, come il legno diventa fuoco. E neppure è modificata da tutta la cosa, poiché è impossibile. Anzitutto perché non può essere toccata da tutte le parti dell'oggetto e da quelle interne; il senso, infatti, è tutto contatto, e ha luogo tramite il contatto, come si è detto. Poi, perché se fosse toccata dalle violenti forze di cose potenti si modificherebbe in quelle, e perderebbe il precedente giudizio e ne acquisirebbe uno nuovo, come il legno perde il proprio senso e acquista il senso del fuoco, nel quale il suo si fonde, e tanta passione produce dimenticanza. Sicché nessun ente ricorda ciò che fu prima di nascere. Ma lo spirito modificato in parte dall'oggetto conosce quella parte, e da essa conosce il resto per procedimento analogico. Così mentre tocca il calore del fuoco, giudica riguardo alle forze di tutto il fuoco e di tutto il calore, poiché tutto il calore in quanto è simile al calore toccato dal senso è uno solo e identico. E in questo sopraggiunge la falsità, poiché noi non percepiamo il tutto, né in modo presente, ma percepiamo una parte, e per somiglianza, come spiegavamo or ora. Pertanto, il senso è conoscenza della parte: la scienza, la ragione e il sillogismo sono, invece, conoscenza del tutto delle cose simili. Inoltre, tutte le sensazioni contemporaneamente provocano la conoscenza di tutta la cosa. Così come un frutto viene riconosciuto nel colore e nella figura dalla vista, nell'essere freddo, denso e grosso dal tatto, nella dolcezza dal gusto, nel profumo dall'olfatto. E così unendo tutti i sensi si ricava una indicazione sull'intera sostanza della cosa: poiché è un unico e medesimo senso, in quanto spirito senziente, che ascolta, vede, gusta, odora, ma attraverso organi sensoriali diversi, come afferma anche Sant'Agostino. Perciò, dalle cose sensibili note, in parte attraverso il senso e totalmente attraverso il giudizio, ricavia-

tum, et scientia de toto et partibus essentialibus et integrantibus<sup>1</sup>.

Istae autem passiones illatae ab obiectis<sup>2</sup> remanent in tenuitate spiritus, sicut motiones in aëre: et similiter ratiocinia cognoscentis sensus ex passionibus partium ad tota, et similium ad similia: et haec retentio vocatur Memoria. Quae quando expergesit ab aliquo simili, dicitur Reminiscentia.

Qui enim passus est, aptus est magis iterum pati: ut qui nauseam in mare passus est, revidendo mare, iterum vomit: quoniam sopita passio reficitur. Et quot sunt similitudines, tot sunt reminiscentia et syllogismi, ut similitudo essentiae, quantitatis, figurae, passionis, actionis, operationis, coloris, loci, temporis, accidentis, relationis, similitudinum, et dissimilitudinum. Quia vero passiones singulares in sensum [39] non remanent: propterea quod paucis in obiectis offeruntur, ideoque paucioribus movent vicibus, atque minus: universales vero remanent, quae in pluribus sunt: sunt autem in pluribus, quatenus plura sunt similia, atque unum, ut Petrus est similis Paulo et Antonio, ac caeteris, in humanitate: propterea sensus interior abeuntibus obiectis, praesentialiter moventibus, non retinet singulares proprietates, sed similitudines probe retinet, in quibus plura conveniunt obiecta, et hoc sentire dicitur intelligere Peripateticis, quod quidem sentire languidum est, et a longe: ut cum video Petrum a longe, dico est animal: prope vero est homo: proxime est Petrus. Ex quibus patet, sensum esse notitiam innatam sui, et per hoc<sup>3</sup> perceptionem obiecti praesentis: et sapientiam partis eius obiecti: rationem vero esse sensum similis in simili, ergo et totius, quo partes omnes ut similes sunt unum<sup>4</sup>: Memoriam esse sensum anticipatum, id est, passionem sopitam ut cicatricem: Reminiscentiam sensum renovatum, ex<sup>5</sup> repati et resentire simile in simili. Intelligere vero sentire languidum, et a longè, et confusum: quoniam non distinguit intelligens, instar pueri, qui vocat omnes homines Patres: quoniam singulares Patris notas nescit retinere, sed communes, in quibus cum venit cum aliis, ut nasum, os, vocem, vestes, bustum: sed non nasum simum, vocem asperam, figuram oblongam, vestes laneas has Patris: sic et canes et equi universalialia norunt magis quam particularia. Quapropter patet quomodo fiat sapientia in ho-

<sup>1</sup> ut sanctus...integrantibus] om. <sup>2</sup> illatae ab obiectis] om. <sup>3</sup> notitiam...hoc] om. <sup>4</sup> ergo...unum] om. <sup>5</sup> sensum...ex] om.

mo una indicazione e una conoscenza del tutto e delle parti essenziali e integranti.

Queste passioni determinate dagli oggetti rimangono nella tenuità dello spirito, come i movimenti nell'aria: e similmente i ragionamenti del senso che procede nella conoscenza dalle passioni delle parti al tutto, e dal simile al simile: questa ritenzione si chiama memoria. Quest'ultima, quando è risvegliata da una qualche cosa simile, prende il nome di reminiscenza.

Chi è stato affetto, è più soggetto a esserlo di nuovo, come chi ha patito la nausea in mare, tornando a vedere il mare, vomita di nuovo, poiché la passione sopita si ridesta. E quante sono le somiglianze, tante sono le reminiscenze e i sillogismi, come la somiglianza dell'essenza, della quantità, della figura, della passione, dell'azione, dell'operazione, del colore, del luogo, del tempo, dell'accidente, della relazione, delle somiglianze e delle dissomiglianze. Invece le passioni singolari non rimangono nel senso, per il fatto che si mostrano in pochi oggetti, e perciò determinano meno ricorrenze e minore entità. Le passioni universali, invece, rimangono poiché sono in più oggetti, in quanto in più oggetti vi sono più cose simili, e hanno qualcosa in comune, come Pietro è simile a Paolo e Antonio, e ad altri, nell'umanità. Perciò il senso interiore quando sono assenti gli oggetti che lo stimolano allorquando sono presenti, non ritiene le proprietà singolari, ma ritiene bene le similitudini, nelle quali convengono più oggetti, e questo sentire è detto dai peripatetici comprendere (intelligere). Questo sentire è debole e a distanza, come quando vedo Pietro da lontano e dico che è un animale, da vicino dico che è un uomo, da molto vicino dico che è Pietro. Da ciò appare che il senso è notizia innata di sé, e per questo percezione dell'oggetto presente, e conoscenza di una parte di questo oggetto. La ragione, invece, è senso del simile nel simile, quindi, conoscenza di un tutto, per cui tutte le parti, in quanto simili, sono una cosa sola. La memoria è senso anticipato, cioè, passione sopita come in una cicatrice. La reminiscenza è senso rinnovato, dal patire e sentire di nuovo il simile nel simile. Il comprendere è un sentire debolmente, a distanza, e confusamente: poiché, colui che comprende non fa distinzioni, come un bambino che chiama tutti gli uomini padre perché non sa trattenere i tratti caratteristici di suo padre ma soltanto quelli comuni agli altri, come il naso, la bocca, la voce, i vestiti, il busto, e non il naso schiacciato, la voce roca, la figura alta, le vesti di lana di suo padre. Così, anche i cani e i cavalli conoscono gli universali piuttosto che i particolari. Pertanto si chiarisce in che modo avvenga la conoscenza nell'uomo e come la ragione e la comprensione sensoriale, nella quale

mine, et quomodo, ut sanctus Iustinus ait, alia est ratio, et intellectus sensualis, in quo thesaurizat Arist. sapientiam: et aliud mentalis unde asurgimus ad invisibilia et aeterna<sup>1</sup>: de quo Theologi, et meliores Philosophi loquuntur ut suo in loco examinabimus. Nunc aliorum dogmata perpendamus.

<sup>1</sup> et aliud...aeterna] om.

Aristotele ripone la sapienza, siano diversi, come dice San Giustino<sup>202</sup>, dalla comprensione mentale con la quale ci eleviamo alle cose invisibili ed eterne: di essa parlano i teologi e i migliori filosofi, come vedremo a suo tempo. Ora passiamo in rassegna le opinioni degli altri.

<sup>202</sup> GIUSTINO, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 3, 6-7, in PG VI, 479-482.