

Giuseppe Feola

## Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel *De anima* di Aristotele (III, 4-5)

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Giuseppe Feola, « Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel *De anima* di Aristotele (III, 4-5) », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 05 février 2016, consulté le 16 mars 2016. URL : <http://methodos.revues.org/4410> ; DOI : 10.4000/methodos.4410

Éditeur : Savoirs textes langage (UMR 8163)

<http://methodos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://methodos.revues.org/4410>

Document généré automatiquement le 16 mars 2016.

Les contenus de la revue Methodos sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Giuseppe Feola

# Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel *De anima* di Aristotele (III, 4-5)

## 1. Il problema

- 1 Nel *De anima* di Aristotele c'è un punto nel quale la trattazione, che prima scorreva nello stile consueto dell'autore – difficile e severo, ma comunque più o meno comprensibile –, improvvisamente sembra smarrirsi in un intrico di difficoltà che ha gettato nella disperazione gli interpreti per tutti i 2300 anni che sono trascorsi dalla morte dell'autore a noi. Questo punto è lì dove finisce il capitolo III 3 e inizia III 4. Per l'arco di tre capitoli, da III 4 a III 6, Aristotele espone la sua teoria sulla natura dell'intelletto, che ci aveva preannunciato all'inizio del trattato<sup>1</sup>, e che perciò avevamo atteso finora. Ma, arrivati qui, la trattazione che ci viene offerta è incomprensibile, come se il testo fosse irrimediabilmente corrotto in modo pervasivo, o come se l'autore avesse voluto prenderci in giro ed eludere la nostra curiosità. Visto che, nella psicologia aristotelica, il λόγος è ciò il cui possesso fonda la differenza specifica dell'essere umano rispetto all'animale non umano<sup>2</sup>, e che il possesso del λόγος si fonda sul possesso dell'intelletto, l'incomprensibilità della dottrina di Aristotele sulla natura dell'intelletto implica automaticamente un'incomprensibilità della sua dottrina sulla natura dell'uomo.
- 2 Nel mio articolo, senza soffermarmi sulla storia dell'interpretazione del testo (che è stato addirittura motivo di scandalo religioso, con relative condanne che hanno segnato in maniera indelebile la storia intellettuale dell'Europa<sup>3</sup>), cercherò, tramite un dialogo quanto più possibile serrato col dettato di Aristotele, nonché con alcuni passi di Platone che a mio avviso ne costituiscono il sottotesto, di delineare un'interpretazione che a mio avviso renderebbe meno criptiche certe affermazioni che vi sono contenute.
- 3 È *a priori* esclusa qualunque velleità di considerare tutta la bibliografia secondaria, che su questo argomento in particolare è di dimensione oceanica. Mi limiterò a citare e discutere alcuni contributi particolarmente influenti o che ho trovato particolarmente utili. È *a fortiori* escluso qualunque tentativo di esaminare tutti gli aspetti di un testo così ricco e criptico. Vorrei solo esporre alcune osservazioni che forse, se opportunamente svolte (e per questo ci vorrebbe una trattazione più ampia di quella concessa da questa sede), potrebbero portare (forse) a una parziale soluzione delle difficoltà.

## 2. Impostazione del problema

- 4 All'inizio della sua trattazione sul coglimento dei principii della scienza in *Analytica posteriora* II 19, Aristotele aveva distinto due diverse domande: *in che modo* i principii *divengano* noti, e *quale* disposizione *sia* quella in cui ci troviamo quando essi finalmente ci risultano noti<sup>4</sup>. Egli vuol descrivere un processo e individuare la disposizione che risulta da esso. Non si propone invece di definire la natura della *hèxis* in questione, che poi risulterà essere il *noûs* (100b12): ed è precisamente questo l'argomento trattato in *de An.* III 4-8. Nell'accostarci alla trattazione sulla facoltà intellettuale contenuta nel *De anima*, abbiamo dunque il vantaggio di avere già una trattazione sull'atto di questa facoltà: la descrizione del processo di graduale coglimento dei principii della scienza dataci in *APo.* II 19. Si tratta di un vantaggio rilevante, visto che in *de An.* II 4, 415a16-20, ci è stato detto che lo studio delle operazioni (*èrga*) dell'anima e del vivente, tra le quali è menzionato anche il pensare (*noeîn*) deve precedere lo studio delle facoltà, poiché l'operazione è ontologicamente prima rispetto alla facoltà, e dunque la definizione di questa dipende dalla definizione di quella. Sembra dunque che si possa affermare con una certa sicurezza che la trattazione contenuta in *APo.* II 19 è presupposta da quella di *de An.* III 4-6, e che possiamo usare *APo.* II 19 per renderci meno ostici questi tre capitoli del *De anima*.

### 3. La dottrina sul coglimento dei principî di APo. II 19

- 5 In APo. II 19 Aristotele, dopo aver scartato varie possibilità, aveva assunto, come ipotesi di lavoro, che l'apprensione dei principî immediati della scienza derivi dalla sensazione (99b35)<sup>5</sup>; per esser più precisi, da quella forma di sensazione che appartiene a tutti gli animali (99b34): cioè dalla più semplice in assoluto; e sappiamo dal *De anima* (II 6, 418a25) che la forma di sensazione più fondamentale in assoluto è la sensazione dei sensibili proprî. Tale forma di sensazione è una reazione cognitiva a *qualia* (colori, suoni, odori, eccetera: cf. *de An.* II 7-11) del mondo esterno. La sensazione elementare è dunque già cognizione di enti nel mondo: delle loro qualità. In alcuni animali la sensazione è istantanea, e trascorre senza lasciare traccia; in altri invece si ingenera una permanenza dello stato sensorio indotto dalla sensazione (99b36-37), che è ciò che nei *Parva naturalia* Aristotele chiamerà abitualmente “*phàntasma*”. In alcuni animali (così prosegue la trattazione di APo. II 19), per il ripetuto verificarsi del permanere degli stati sensorî, cioè dei *phantàsmata*, man mano viene a prodursi una distinzione tra le cognizioni già sensorie, e ora fantastiche, che prima erano confuse, le quali – proprio perché ormai sono distinte l'una dall'altra – possono raccordarsi in una concatenazione funzionale (non necessariamente di natura predicativa). Vedo il rosso, e l'abitudine fa sì che al rosso si associ il *phàntasma* relativo al cinguettio di un uccellino: si è così formata in me un'attitudine a percepire il pettirosso. Si è cioè formato qualcosa che si può chiamare un “*habitus* fantastico-percettivo”: un'attitudine ad associare tra loro gli stati sensorî e fantastici, la cui articolazione è (tendenzialmente) isomorfa a quella dell'*habitat* in cui si vive<sup>6</sup>.
- 6 Il secondo gradino del percorso che dal senso porta all'intelletto è l'esperienza (*empeiria*, 100a5). Il dato sensorio, se permane, diviene un dato mnemonico: potrà fungere da mezzo per esercitare la memoria. Il ripetuto incontro con lo stesso oggetto *O* dà luogo a ripetute memorie di *O*; l'insieme delle mie memorie di *O* è la mia esperienza di *O*. Aristotele caratterizza l'esperienza che ho di *O* come l'insieme dei modi di percepire *O* accumulati come memorie. Dire che « le memorie molte di numero sono infatti un'unica esperienza »<sup>7</sup> (APo. II 19, 100a5-6) è usar dello stesso tipo di predicazione per cui si dice che trenta fogli sono un fascicolo: dell'essere che denota la quasi-identità tra materia e sinolo. L'esperienza è dunque un qualcosa di uno e medesimo presente in tutte le memorie (APo. II 19, 100a7-8<sup>8</sup>): emerso dal magma sensorio un *habitus* fantastico-percettivo che istanzia attese non più falsificabili circa *O*, posso vedere in ogni entità semovente a otto zampe un ragno: la percezione dei sensibili comuni *otto, muoversi*, e del sensibile per accidente *zampe* rievoca un plesso di *phantàsmata* che rappresenta altri caratteri dell'oggetto, ora non esperiti, ma certo (in virtù della regolarità naturale) presenti.
- 7 Dall'esperienza nasce il « principio dell'arte e della scienza » (APo. II 19, 100a8<sup>9</sup>). Per il successivo accumularsi delle esperienze, e dunque per il progressivo articolarsi del nostro *habitus* fantastico-percettivo, che diviene (1) sempre più flessibile e capace di cogliere sfumature e differenze del mondo esterno, e (2) sempre più completo circa le proprietà del mondo che sono pertinenti a una vera e propria conoscenza, si giunge a quella che possiamo chiamare una “massa critica”. A un certo punto giungeremo ad avere, di una certa cosa, per esempio del ragno, una nozione empirica sufficientemente articolata da poter essere sussunta nel nostro sapere come cognizione della differenza specifica del genere *ragno* all'interno del genere sovraordinato degli *artropodi*. Ciò accade solo se ho avuto sufficiente esperienza di ragni perché io non debba più cambiare la mia assunzione circa cosa distingue i ragni dagli altri artropodi. Il concetto di ciò che io ho chiamato, con metafora contemporanea, “massa critica” è ciò che Aristotele in APo. II 19 spiega con la metafora militare (100a12-13). La metafora bellica della falange serve appunto a spiegare come dalle rimanenze delle sensazioni, che si aggregano in un *habitus* via via sempre più complesso, si giunga ai principî immediati<sup>10</sup> delle arti e delle scienze. Della geometria saranno principî immediati gli elementi di cui consta il *definiens* di *punto, linea* ecc.; di zoologia, saranno principî immediati il genere *vivente* e la differenza *senziente* di cui consta l'*animale*: in breve, di ciascuna scienza saranno principî immediati (1) i termini che, uniti tra loro, compongono la definizione del genere oggetto di

scienza e (2) quelli relativi alle differenze che, unite al genere, danno luogo ai vari generi subordinati, fino alle specie infime<sup>11</sup>.

- 8 E poi aggiunge: « e l'anima ha tal natura, da poter subire questo [processo] » (100a13-14)<sup>12</sup>: alla spiegazione fornita in *APo.* II 19 del raggiungimento della cognizione dei principî della scienza soggiace evidentemente un'assunzione sulla natura dell'anima, e cioè che l'anima sia naturalmente atta a subire il processo descritto in *APo.* II 19. In un suo importantissimo articolo<sup>13</sup>, C.H. Kahn nega che Aristotele voglia, qui o altrove, offrire una qualsivoglia teoria di come dalla sensazione si giunga all'intellezione<sup>14</sup>, e afferma che Aristotele avrebbe volutamente lasciato aperto questo problema; la base dell'esegesi di Kahn sta nella constatazione che lo statuto immateriale dell'intelletto esclude che esso sia parte dell'anima, la quale è forma del corpo<sup>15</sup>; eppure, come abbiamo appena visto, Aristotele afferma esplicitamente che è l'anima umana il soggetto di questo processo di intellesione.
- 9 Cosa permetta all'anima umana di « soggiacere a ciò », cioè come debba essere fatta l'anima umana perché ciò sia possibile, è ciò di cui parla *De anima* III 4-5. L'epistemologia indica i caratteri che i principî della scienza devono avere, ma è la psicologia teorica a spiegare il loro raggiungimento<sup>16</sup>.
- 10 E appunto alla psicologia esposta nel *De anima* e nei *Parva naturalia* dobbiamo ora volgerci.

#### 4. La preconditione del pensiero: la *phantasia*

- 11 È ben nota la dottrina aristotelica secondo la quale « in nessun caso l'anima può pensare senza un *phàntasma* »<sup>17</sup>. Nel caso dell'anima umana, ciascun atto di pensiero deve istanzarsi in uno o più *phantàsmata*, che fungeranno da materia prossima<sup>18</sup> per quell'atto di pensiero. In *De anima* III 3, 429a1-2, la *phantasia* (φαντασία) viene definita come un « movimento generato dalla sensazione in atto »<sup>19</sup>. Le righe successive esplicitano ciò che Aristotele intende: il moto nell'organo di senso, in cui consiste la sensazione, dopo aver dato luogo allo stato sensorio (αἴσθημα), si perpetua nel corpo senziente sotto forma di *phàntasma*; e, quando si riattiva, dà luogo a un atto di *phantasia* che tenderà a riprodurre i caratteri fenomenologici dell'atto di sensazione originario. Una descrizione dettagliata di come Aristotele immaginava questo meccanismo è disponibile nel trattato *De insomniis*, in particolare alle rr. 459b1-23, 460b2-27, e 460b28-461a11. Dagli stessi luoghi si evince che le distorsioni nella riproduzione delle sensazioni originarie sono dovute al rimescolarsi dei *phantàsmata* che, nel flusso sanguigno (il quale secondo Aristotele è il vettore degli impulsi sensorî), si incontrano, si combinano e mutano di forma in modo analogo a come può accadere ai vortici nell'acqua di un ruscello (cf. 461a8-11). Il caso più estremo di tale ricombinarsi sono le chimere che appaiono in sogno, dovute al mescolarsi caotico di *phantàsmata* derivati dall'originaria percezione di cose tra loro eterogenee. Il sogno però non è l'unico caso in cui i *phantàsmata* si riattivano: la trattazione del *De insomniis*, infatti, menziona anche casi di errore percettivo indotti, in stato di veglia, dallo scarso controllo che, in certe situazioni (per esempio situazioni di forte coinvolgimento emotivo, o di oscuramento della ragione a causa di malattie mentali), le facoltà intellettuali esercitano sulla *phantasia*: ad esempio il caso dell'amante che, coinvolto nella sua passione, scambia una persona vista da lontano per la persona amata (460b5-8). Abbiamo già menzionato, inoltre, la dottrina secondo la quale i *phantàsmata* sono la condizione materiale del pensiero: è chiaro, quindi, che gran parte della vita psichica dell'individuo umano (oltre che degli animali in genere) dipende dalle attività della *phantasia*.
- 12 Il contributo più importante volto a elucidare il rapporto postulato da Aristotele tra *phantasia* e pensiero è stato, nel XX secolo, quello di Wedin<sup>20</sup>. Wedin propone un'interessante e dettagliatissima analisi di come, nella teoria di Aristotele, i *phantàsmata* rappresenterebbero le cose che percepiamo nella sensazione originaria da cui le *phantasiai* sono discese. Wedin scompone l'atto di *phantasia* in due elementi: l'occorrere del *phàntasma* che ri-produce, nel sistema percettivo, l'esperienza sensoria originaria, e un ricognizione, da parte del sistema stesso, del fatto che il *phàntasma* riguarda un qualcosa di diverso da sé: non necessariamente l'esperienza originaria<sup>21</sup>, ma in ogni caso qualcosa di ulteriore, che il *phàntasma* rappresenta, ovvero il suo oggetto intenzionale<sup>22</sup>.

- 13 A mio avviso la negazione alla *phantasia* di un riferimento non è coerente con numerosi pronunciamenti di Aristotele: anzitutto con l'affermazione che le *phantasiai* hanno valori di verità (*de An.* III 3, 428b27-29). Alla questione che intendo affrontare in questo contributo non è pertinente una discussione dettagliata su questo argomento. In ogni caso, nel seguito della trattazione assumerò che i *phantasmata* hanno riferimento a oggetti intenzionali che possono corrispondere o meno a oggetti reali (nel primo caso la *phantasia* è vera, nel secondo falsa), e che gli oggetti intenzionali cui i *phantasmata* si riferiscono, nel caso in cui non si riferiscano a oggetti reali, sono una proiezione automatica del fatto che i *phantasmata*, anche quando si ricombinano in plessi del tutto caotici e arbitrari (come nel caso dei sogni), conservano l' "aboutness" che deriva loro dal fatto di essere una prosecuzione dell'atto sensorio. Un *phantasma* sorto dal ricombinarsi caotico di *phantasmata* già dotati di "aboutness" godrà di una sua propria "aboutness", che però si riferirà a un oggetto inesistente. Proprio questo riferimento a oggetti intenzionali, derivatole dalla sensazione, permette alla *phantasia* di fungere da anello intermedio tra l'intenzionalità elementare della sensazione stessa e quella complessa del pensiero, in accordo con la teoria esposta in *Analytica Posteriora* II 19 che abbiamo già esaminato.
- 14 A questo punto, considerata la teoria di Aristotele sulla preconditione del pensiero, siamo pronti ad affrontare la sua teoria sull'intelletto.
- 15 Partiremo da *De anima* III 6.

## 5. De anima III 6

- 16 L'*incipit* del capitolo propone una distinzione tra una intellezione ( $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ ) che è « degli indivisibili » ( $\tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\tau\omega\nu$ ) e che riguarda cose in cui non è possibile la falsità (430a26-27) e un altro ambito di cose in cui sono possibili sia il vero sia il falso: in questo secondo ambito, cioè nelle istanze di pensiero dichiarativo, proposizionale, vi è composizione di *noémata* come in un'unità<sup>23</sup> (430a27-28). Se ora ci chiediamo cosa si debba intendere per "nòēma", vediamo che l'*Index Aristotelicus* del Bonitz fornisce pochissime occorrenze e nessuna definizione<sup>24</sup>. Dobbiamo quindi fondarci sul confronto con le occorrenze che troviamo nell'autore più prossimo ad Aristotele, cioè in Platone, e sulla nostra generale conoscenza del significato dei termini deverbali in  $-\mu\alpha$ . In base a quest'ultima, un *nòēma* dovrebbe essere uno stato dell'intelletto (*noûs*), proprio come l'*aisthēma* è uno stato della sensazione. Questa inferenza è fortunatamente confermata da Platone, *Parmenide*, 132b-c, dove si parla del *nòēma* come dello stato cognitivo dell'anima che è dotato di riferimento a un'idea. Tale entità psicologica dovrà essere concepita, in accordo coi dettami epistemologici della psicologia aristotelica, come uno stato del corpo dotato di una funzione nell'economia del sistema vivente: nel caso specifico del *nòēma*, avremo a che fare con uno stato del corpo che, nell'economia del vivente, funge da istanza fisica in cui si realizza uno stato cognitivo di natura concettuale. Per "nòēma" intenderemo dunque appunto questo: uno stato cognitivo di natura concettuale, che si riferisce cioè a un universale.
- 17 Le proprietà logiche e semantiche della composizione dei *noémata* sono trattate in *Metaphysica*, VI 4; qui ci interessa solo quanto viene detto in 1027b24-25: e cioè che le cose, quando vengono pensate assieme, non vengono pensate assieme nel senso che vengono pensate in successione, sia pure senza soluzione di continuità, ma « in modo [ ... ] da venire ad essere un uno » ( $\acute{\omega}\sigma\tau\epsilon$  [ ... ]  $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\iota$   $\gamma\acute{\iota}\gamma\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ ). Nella composizione di *noémata* che dà luogo al pensiero proposizionale, il senso della proposizione non scaturisce da una mera addizione dei sensi dei due *noémata*, ma è una unità nuova di senso. Sembra che *De anima* III 6 si occupi appunto di come avviene, nell'anima umana, questa composizione.
- 18 Viene subito introdotto un paragone con l'evoluzione biologica quale se l'era immaginata Empedocle (430a28-31). Empedocle aveva pensato che dall'aggregazione cieca, non finalizzata, di parti eterogenee di materia inorganica, potessero prima o poi sorgere (e fossero effettivamente sorte) delle parti simili a quelle che nei viventi sono le parti organiche; e che poi, in modo altrettanto cieco e non finalizzato, queste parti potessero aggregarsi (e si fossero in effetti aggregate) in organismi più o meno atti alla sopravvivenza : una volta che le parti si fossero costituite in un organismo unitario e atto alla sopravvivenza, il sistema così

generato sarebbe stato un sistema stabile, e la sua sopravvivenza non sarebbe più stata dovuta al caso, ma alla sua natura<sup>25</sup>. Nella biologia di Empedocle avremmo prima il costituirsi casuale (non finalizzato) delle parti organiche dalla materia inorganica, e poi il loro aggregarsi in organismi ; nell'ipotesi gnoseologica qui proposta da Aristotele, avremmo prima il costituirsi dei *noémata*, poi la loro composizione. *De anima* III 6 tratta appunto di questo secondo stadio (la composizione), stadio che solo qui viene introdotto per la prima volta.

19 Quindi *De anima* III 4-5 non può trattare della composizione dei *noémata*, né tanto meno del pensiero proposizionale. E allora, dov'è che Aristotele tratta del costituirsi dei singoli *noémata*? A mio avviso, è lecito ipotizzare che ciò avvenga in III 4-5: sarebbe così rispettato l'ordine che impone di trattare prima di ciò che è più semplice, per poi passare a ciò che è complesso (un tipo di procedimento che Aristotele usa pervasivamente nel *De anima*).

20 I *noémata* non ulteriormente scomponibili di cui abbiamo parlato finora sarebbero così gli stati cognitivi in cui si istanzia l'apprensione di quelle che in *APo.* II 19, 99b21, erano state chiamate “*àmēsoi archàt*” (cf. *supra*, § 3).

21 Dopo aver trattato della composizione dei *noémata*, Aristotele torna, in III 6, a dire qualcosa del pensiero che si istanzia in *noémata* semplici : esso è sempre vero e non è predicativo ; riguarda il *tò tì esti* delle cose (il *cos'è*) e il *tò tì ên êinai* (l'essenza) delle cose, mentre quello predicativo, che può essere anche falso, concerne solo il *tì katà tinos* (430b28-29). L'atto cognitivo con cui cogliamo un *definiens* non è infatti una predicazione (visto che manca la copula). In questo caso, dunque, la differenza rilevante non sarà tra vero e falso, bensì tra *noêin* (vero) e non-*noêin*. La congiunzione di un *nòēma* relativo a un genere con un *nòēma* relativo a una differenza specifica o (1) è corretto, e in tal caso cogliamo il *definiens* di una specie, cioè qualcosa che esiste in natura, e siamo nel vero ; oppure (2) è scorretto, e in tal caso non cogliamo nulla ; ma, non avendo predicato nulla di alcunché (perché dire, ad esempio, “animale bipede” senza congiungere questa espressione ad alcun ente tramite la copula, non è una predicazione), neppure siamo nel falso : semplicemente, il *noêin*, in questo caso, non ha colto alcunché, né di vero né di falso<sup>26</sup>.

22 Riassumendo : nella sfera noetica, c'è falsità solo nella predicazione<sup>27</sup> ; la facoltà noetica può bensì fallire anche in un altro caso : quando compone due *noémata* senza che ad essi corrisponda alcunché *in re*, anche se non predica alcunché di questo presunto soggetto composto. Dal fatto che a occuparsi di questi casi si giunga solo in III 6, dopo che Aristotele, all'inizio del capitolo (430a26-27), ci ha avvertito che sta appunto per cambiare argomento<sup>28</sup>, possiamo inferire che egli in III 4-5 non si era occupato di questi casi.

23 Sulla base di queste considerazioni, è chiaro che III 4-5 si occupa degli elementi semplici del pensiero : cioè di come si producano i *noémata* in assoluto più semplici, quelli da cui si costituiscono le proposizioni che fungono da principî della scienza (le definizioni). I *noémata* elementari dovranno essere concepiti come quei *noémata* la cui scissione non produce dei *noémata* più semplici, ma degli stati cognitivi di un altro tipo, che dei *noémata* costituivano la materia: e cioè, presumibilmente, dei *phantàsmata*<sup>29</sup>.

24 Passiamo dunque a *De anima* III 4.

## 6. De anima III 4

25 Dando già per assodato che vi è una parte dell'anima con la quale questa conosce e comprende (e d'altra parte il fatto che noi pensiamo è un dato immediato che non ha bisogno di dimostrazione), Aristotele procede a chiedersi quale sia la sua differenza specifica (III 4, 429a12-13) e come avvenga il pensare (429a13). Se “*noêin*” ha qui il senso che aveva nel capitolo immediatamente precedente, III3 (ed è naturale assumere che sia così), allora la domanda verte sul ‘pensiero’ in senso generico : quell'azione normalmente intesa allorché utilizziamo questo verbo. Sembra quindi che l'*explanandum* sia almeno in parte chiaro<sup>30</sup>. Che il pensare non fosse *identico* al sentire era stato dimostrato in III 3 (427a17-b16). Si assume invece ora che sia *simile* o *analogo* al sentire, « come il sentire » (429a14<sup>31</sup>) : in tal caso sarà un « subire » (*πάσχειν*) a opera del suo oggetto (r. 14) o comunque un qualcosa di simile al subire (r. 15). Si ricordi che già il sentire non era un ‘subire’ *standard*, bensì un'*alteratio* perfetta: nel subire l'azione fisica del sensibile, l'organo di senso non cambia

- la propria natura fisica, bensì attualizza la potenzialità che ne costituisce l'essenza. Perché ciò possa aver luogo, il senso deve essere una « medietà » (μεσότης, III 13, 435a21) : deve cioè consistere in una condizione dell'organo di senso che sia neutra rispetto ai possibili stati che il sensorio stesso può assumere per l'azione del sensibile ; deve poi essere in grado di subire l'azione del sensibile senza per ciò perdere la capacità di tornare nella condizione neutra subito dopo che l'azione è cessata. Il senso è perciò sia atto a subire, sia, in qualche modo, impassibile : subisce l'azione del sensibile, ma non cambia, in ciò, la propria natura. Se l'intelletto è analogo al senso, anch'esso, dunque, sarà (a) impassibile (ἀπαθές, 429a15), e però (b) capace di accogliere la forma (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους, rr. 15-16), e (c) « in potenza simile all'oggetto » (δυναμίει τοιοῦτον, r. 16) ma (d) non identico a esso (r. 16).
- 26 Dai requisiti a-d discendono però, nel caso specifico del pensiero, ben diverso da quello della sensazione, delle conseguenze che sembrano paradossali : se l'intelletto deve essere in grado di accogliere tutte le forme intelligibili, e se, per poter fare ciò, deve essere neutro rispetto a esse, allora non sarà mescolato ad alcuna di esse (r. 18) ; una qualsiasi forma intelligibile intrinseca all'intelletto, e dunque estranea (ἀλλότριον, r. 20) al suo oggetto, frapporrebbe la sua propria manifestazione (cf. παρεμφαινόμενον, *ib.*) ostacolando quella dell'oggetto<sup>32</sup> ; e visto che l'insieme delle forme intellegibili coincide con l'insieme di tutte le forme delle realtà, l'intelletto non potrà avere forma. L'intelletto non può avere alcuna natura propria, se non l'unica caratteristica di essere “possibile” (δυνατός, r. 22)<sup>33</sup>. L'intelletto, « prima di pensare, non è in atto alcuno degli enti »<sup>34</sup> (r. 24).
- 27 E visto che il corpo è un ente, e visto che il mescolarsi<sup>35</sup> al corpo implica l'assunzione di qualità corporee, esso non potrà essere mescolato al corpo (rr. 24-25). In che senso non può essere mescolato (μεμίχθαι) al corpo? Nel senso che, se avesse un organo corporeo, dovrebbe avere anche qualità sensibili che condizionano e limitano l'insieme delle cose che può intendere, proprio come, ad esempio, l'insieme dei colori che possiamo vedere con la vista è condizionato e limitato dalle qualità fisiche dell'occhio (rr. 25-26)<sup>36</sup>. Quale facoltà dell'anima<sup>37</sup> potrebbe mai avere caratteristiche così particolari e in contrasto tra loro? Ciò che Aristotele postula è un'entità dotata di plasticità assoluta, capace di accogliere le forme intelligibili di qualsiasi cosa pensabile: qualcosa che addirittura si approssima allo *status* del nulla (r. 27), e che viene paragonato (si noti) non alla tavoletta spalmata di cera su cui nulla ancora è stato scritto, ma allo spazio libero sulla tavoletta<sup>38</sup>.
- 28 Lo studio di Wedin, che dedica un'attenzione minuziosissima al capitolo III 5, trascura III 4. Wedin riconosce, ad esempio, la rilevanza teorica di affermazioni come quella avanzata da Aristotele circa il fatto che la possibilità di pensare qualsiasi cosa implica che l'intelletto, « prima di pensare », sia privo di identità specifica, e ne fornisce a mio avviso una parafrasi corretta, ma, rifiutando dichiaratamente di ascrivere una valenza ontologica alla distinzione tra i due livelli dell'intelletto, e descrivendo la differenza tra intelletto passivo e intelletto attivo come una distinzione tra due diverse descrizioni dello stesso sistema cognitivo, perde la possibilità di apprezzare appieno l'importanza di III 4<sup>39</sup>. È invece proprio da III 4 che possiamo ricavare le informazioni più preziose, vista l'estrema stringatezza di III 5. Se mai, sarà l'interpretazione di III 5 a dover scaturire da quanto avremo cercato di appurare leggendo attentamente III 4, laddove III 5, preso da solo, lascia campo libero praticamente a qualunque interpretazione.
- 29 Chiediamoci, dunque, cosa potrebbe essere ciò a cui Aristotele sta pensando, lì dove parla dell'intelletto possibile.
- 30 L'unica entità psicologica che mi pare possa corrispondere alle caratteristiche dell'intelletto possibile che abbiamo individuato, tra le entità teoriche già postulate da Aristotele, è l'*habitus* fantastico-percettivo (cf. *supra* § 3).
- 31 Come abbiamo già visto, la *phantasia* è la materia prossima del pensiero. È parte integrante dell'ilomorfismo di Aristotele l'idea che qualunque forma richieda, per la propria realizzazione, la presenza di una materia adeguata. E visto che all'inizio di III 5 Aristotele invoca la generale distinzione tra materia e forma propria di tutte le cose naturali appunto per giustificare l'analisi dell'intelletto in un fattore materiale e in uno agente (III 5, 430a10-15), quale miglior candidato per la parte di fattore materiale dell'intelletto dell'entità (la *phantasia*)

che sarà poi esplicitamente designata come *condicio sine qua non* (III 7, 431a16-17, *loc. cit.*) e dunque (ricordando la valenza tecnica dell'espressione "οὐκ ἄνευ + genitivo") come materia del pensiero ?

- 32 L'obiezione che sorge spontanea è che la *phantasia* appartiene, secondo Aristotele, a tutti, o almeno a quasi tutti gli animali<sup>40</sup>, mentre l'intelletto, qui sulla Terra, è proprio solo degli esseri umani. È questa l'obiezione più importante alla quale devono rispondere i fautori di questa proposta ermeneutica che risale ad Alessandro di Afrodisia. La seconda obiezione è che Aristotele non afferma mai che l'intelletto passivo è la *phantasia*, anche se avrebbe potuto benissimo farlo.
- 33 La duplice obiezione si può a mio avviso risolvere ipotizzando che a svolgere il ruolo di intelletto passivo sia non la facoltà della *phantasia tout-court*, ma, più specificamente, la facoltà fantastica in quanto essa è in grado di evolversi, grazie all'accumularsi delle esperienze, in un *habitus* fantastico-percettivo atto a fungere da materia prossima per il pensiero. L'*habitus* fantastico-percettivo sarebbe nella condizione di intelletto passivo rispetto a un dato intelligibile *I*, quando avesse raggiunto un'articolazione e un dettaglio sufficienti a cogliere tutte le caratteristiche di *I* che sono pertinenti alla conoscenza noetica di *I*. L'intelletto passivo sarebbe così l'*habitus* fantastico-percettivo, in quanto questo è adatto (o può divenire adatto) a fungere da materia per atti intellettivi. Diciamo meglio: l'intelletto passivo sarebbe quell'aspetto della natura dell'*habitus* fantastico-percettivo in virtù del quale questo è adatto (o può divenire adatto) a fungere da materia per atti intellettivi: sarebbe cioè una proprietà dell'*habitus* fantastico-percettivo.
- 34 La terza, importantissima, obiezione che si può rivolgere alla mia ipotesi, è che la facoltà della *phantasia*, in quanto numericamente identica a quella sensitiva (cf. *Insomn.* 1, 459a15-16), è inseparabile dal corpo. l'intelletto passivo, invece, è separabile (χωριστός, 429b5). La difficoltà si può a mio avviso risolvere nel modo seguente. Qualunque facoltà è definita dal suo atto. La facoltà di cogliere intellettivamente un qualunque *I* sarà dunque definita dal fatto di essere la capacità di cogliere intellettivamente quell'*I*. La facoltà di cogliere intellettivamente *I* sarà la capacità di formarsi un *nòēma* relativo a *I*. Se i *phantasmata* sono materia dei *noēmata*, come abbiamo supposto analizzando III 6, vigeranno, per la relazione tra il *nòēma* e i *phantasmata*, le normali regole che vigono nella relazione tra sinolo e materia. Quindi uno stesso *nòēma*, definito, in quanto *nòēma*, dal suo riferimento a *I*, può trovarsi realizzato in insiemi di *phantasmata* diversi : ad esempio, nel pensare al cavallo, mammifero appartenente all'ordine dei perissodattili, io userò i *phantasmata* dei cavalli di cui ho avuto esperienza (diretta o indiretta), mentre tu userai i tuoi *phantasmata*, relativi ai cavalli di cui tu hai avuto esperienza; in altri termini, mentre la *phantasia*, considerata in sé, ha sempre un riferimento intrinseco alle esperienze sensorie e percettive del soggetto, dalle quali si è originata, essa può d'altro canto fungere da materia per l'attività intellettuale di più persone che possono pensare lo stesso *I*, in quanto è atta a incorporare un *nòēma* il cui valore cognitivo per queste persone è lo stesso. Quindi, mentre gli *habitus* fantastico-percettivi di queste persone saranno diversi, rispecchiando tutte le idiosincrasie dei loro rispettivi vissuti, la proprietà, condivisa dai due *habitus* in questione, di fungere da materia per l'intellezione di *I*, sarà la stessa. E, proprio in quanto svincolata dall'identità di questa o quella persona, sarà "separabile". Quando una delle due persone morirà, essa ovviamente non avrà più la capacità di pensare *I*, ma questa capacità sarà comunque propria di altre persone, o, al limite, degli individui umani in genere in quanto tali.
- 35 Questa interpretazione debole della separabilità dell'intelletto possibile è in accordo con quanto verrà detto in III 5, 430a22-23, dell'intelletto agente, al quale soltanto verrà riservata la separabilità 'forte', al quale soltanto, cioè, verranno riservate eternità e immortalità.
- 36 Una volta che l'intelletto possibile ha accolto in sé l'universale (una volta cioè che il concreto individuo umano ha acquisito quella data porzione del sapere), è divenuto intelletto *in habitu* relativamente alla porzione del sapere considerata : ed è allora che l'individuo è cosciente a tutti gli effetti, ed è in grado di esercitare la propria conoscenza ogni qual volta voglia (429b5-9).



- 37 Le rr. 10-21 trattano di un problema che concerne a mio avviso l'epistemologia più che la gnoseologia, e dunque collaterale rispetto alla questione della natura dell'intelletto come facoltà dell'anima, e che dunque, ai fini della nostra trattazione, possiamo tralasciare<sup>41</sup>. Passiamo alla due successive questioni: (1) se l'intelletto è semplice e impassibile (come vuole Anassagora), come potrà pensare, visto che (a) pensare è un qualcosa di analogo al subire, e visto che (b) tra agente e paziente deve esserci una qualche simiglianza (e dunque l'intelletto dovrebbe in qualche modo partecipare delle caratteristiche degli intelligibili, e non potrebbe dunque essere semplice) ? (2) l'intelletto è intelligibile ? (429b21-29) Le due questioni vengono a fondersi, perché la questione se l'intelletto sia intelligibile viene affrontata come questione se l'intelletto partecipi della natura delle altre cose, che sono intelligibili. Si tratta di aporie di tipico stampo dialettico, che subito dopo Aristotele liquida in quanto superabili mediante un appello alla natura del « subire » (τὸ μὲν πάσχειν, 29) in generale, lì dove si era detto che « l'intelletto in qualche modo è in potenza gli intelligibili, ma in atto è nulla, prima di pensare »<sup>42</sup> (30-31). Aristotele sembra dire che urga riconsiderare l'affermazione fatta in 429a24: dire che l'intelletto, prima di pensare, in atto è nulla, è un'affermazione che necessita di approfondimento. Sembra perciò che ora debba venire la caratterizzazione vera e propria dell'intelletto possibile, che arricchisce quella meramente negativa, ai limiti della paradossalità, data prima.
- 38 L'intelletto in questione è « in potenza così come [lo è] ciò che è sulla tavoletta sulla quale nulla sta scritto in atto »<sup>43</sup> (429b31-430a2). L'intelletto passivo, si noti, in questa caratterizzazione, non corrisponde alla tavoletta: bensì allo spazio su di essa, ancora vuoto<sup>44</sup>. Questo spazio non è un "nulla": è una possibilità di scrittura, resa disponibile da una ben precisa natura fisica (la struttura rigida della tavoletta, la cera spalmata su di essa, eccetera); e la metafora usata qui da Aristotele mi sembra corrispondere bene alla caratterizzazione che ho dato dell'*habitus* fantastico-percettivo. Il sistema sensorio insieme all'*habitus* fantastico-percettivo corrisponderebbe così alla tavoletta per la scrittura menzionata in 430a1 e alla cera<sup>45</sup>, e la condizione in cui tale *habitus* è adatto all'intellezione corrisponderà alla spazio vergine sulla tavoletta, ovvero al fatto che la tavoletta è spalmata di cera e pronta per la scrittura. L'intelletto passivo sarà così analogo alla possibilità di scrittura offerta dalla presenza della cera appropriatamente spalmata.
- 39 Nelle righe seguenti, e fino alla fine del capitolo, viene la risoluzione delle aporie: che, ai fini di questa trattazione, possiamo trascurare così come abbiamo trascurato le aporie stesse.

## 7. La relazione tra l'*habitus* fantastico-percettivo e il mondo esterno

- 40 Dal fatto che il mondo ha *un* ordine segue che esso è *uno*. Secondo Aristotele, le molte cose individue soggiacciono tutte a vincoli<sup>46</sup>, il cui nesso dà luogo all'unità del Mondo. Tutti gli esseri senzienti e intelligenti, pur confrontandosi ciascuno coi propri *habitat* particolari, devono adattarsi al fatto che questi *habitat* sono parti d'un ordine cosmico entro cui e secondo il quale le varie parti influiscono l'una sull'altra. D'altra parte, le singole cose che compongono i diversi *habitat* dei vari animali (e, tra queste cose, vi sono anche i corpi degli animali stessi) sono soggette a cicli di mutamento, cicli il cui numero è infinito nel passato e nel futuro. Vi sono così due fatti da spiegare: perché le singole parti del cosmo non permangano per sempre, e vengano a essere per poi corrompersi; e perché, nonostante questo continuo mutamento, l'insieme delle cose (l'universo) conservi l'ordine che ne costituisce l'identità. L'idea di Aristotele, è che del primo fatto sia causa la vicenda climatica che ha luogo nell'atmosfera di ciascuna regione della Terra a causa dell'avvicinarsi e allontanarsi del Sole da quella data regione; e che del secondo sia causa il fatto che vi sarebbe un movimento (quello del cielo delle stelle fisse) che è sempre identico ogni giorno. Ambedue questi movimenti producono degli effetti qui sulla Terra: il moto del Sole, di allontanamento-e-avvicinamento, produce effetti alternati di generazione e corruzione; il movimento del cielo delle stelle fisse, mai soggetto a cambiamenti di verso o velocità, e che trascina con sé tutti i pianeti (compreso il Sole), sarebbe causa della stabilità del cosmo (cf. *GC* II 10, 336a34-b4).

- 41 Tra le varie cose che esistono nel cosmo, vi sono gli animali. Gli animali sono esseri animati. L'anima è la forma del corpo vivente, intesa non come figura esteriore ma come principio d'ordine di tutte le sue funzioni e attività. L'anima è quell'organizzazione in virtù di cui il corpo vivente può svolgere determinate attività piuttosto che altre, e che identifica quel corpo vivente come un corpo vivente (piuttosto che non vivente) e come corpo vivente di un certo tipo (animale piuttosto che pianta, cane piuttosto che gatto). La mia anima non determina fin dall'inizio ciò che effettivamente farò, ma determina fin dall'inizio l'insieme di tutto ciò che potrei fare in quanto essere umano: essa è dunque un insieme di capacità (*dynàmeis*), ognuna delle quali è capacità di svolgere una data attività (*enèrgeia*). Tutte le operazioni svolte dal vivente sono espressioni della sua anima, e come tali sono espressioni dell'ordine che essa detta al corpo di cui è anima. Nel caso dell'animale, che si distingue dalla pianta perché dotato di sensazione, e che è definito come animale rispetto al più ampio genere *vivente* appunto dal fatto di poter sentire<sup>47</sup>, la distintiva e principale espressione della sua anima è l'atto di sensazione. L'atto di sensazione è quindi la principale espressione dell'ordine (coordinazione tra parti fisiche, ma anche successione ordinata di tappe di crescita e invecchiamento, di cicli di sonno e veglia, ecc.) di cui alcuni corpi godono in virtù delle loro anime. Come già abbiamo detto, dal ripetersi di sensazioni simili o diverse circa cose, situazioni e ambienti a loro volta simili o diversi, deriva il sedimentarsi, nell'animale, dell'*habitus* fantastico-percettivo.
- 42 Se dunque (1) il mondo è un qualcosa di ordinato (*kòsmos*), se (2) ciascun singolo animale, con le sue proprie facoltà sensorie, è anch'esso un qualcosa di ordinato (ha una forma, *èidos*, che è la sua anima, *psyché*<sup>48</sup>, e che è la capacità di svolgere determinate attività, *enèrgeiai*, le quali, essendo espressione di quell'ordine che è la *psyché*, saranno conformi a quest'ordine), e se infine (3) le interazioni tra il mondo, ordinato, e il corpo senziente dell'animale, anch'esso ordinato, sono le sensazioni, le quali, in quanto interazioni tra due enti ordinati, seguiranno *patterns* di regolarità statistica (poiché un corpo senziente della tal natura si troverà per lo più in condizione di percepire oggetti sensibili di un determinato tipo) ; allora è inevitabile, per Aristotele, giungere alla conclusione che (4) l'*habitus* fantastico-percettivo sedimentatosi a causa dell'esercizio delle sensazioni manifesti anch'esso un ordine, che tenderà a rispecchiare l'ordine dell'ambiente in cui l'animale vive. Inoltre (5) quanto detto fin qui (proposizioni 1-4) vale anche per quel particolare tipo di animale che è l'essere umano.
- 43 Ma noi sappiamo che, per Aristotele, l'ordine cosmico da cui dipende l'ordine degli ambienti in cui vivono uomini e animali dipende a sua volta da una causa ulteriore. I cieli si muovono per imitare la perfezione del Motore Immobile (*Metaph.* XII 7, 1072b3-4). E, visto che il ciclo di generazione e corruzione di cui abbiamo appena parlato dipende dal moto ciclico dei cieli, anche il ciclo di generazione e corruzione dipenderà dal Motore Immobile: « e tutte le cose sono in qualche modo coordinate, ma non tutte ugualmente: sia le cose che nuotano sia quelle che volano sia le cose che nascono dalla terra; [ ... ]. Infatti tutte quante le cose sono coordinate in relazione a una »<sup>49</sup>.
- 44 Tutte le cose sono in relazione tra loro perché tutte sono in relazione a una causa prima. Essa produce ordine nel cosmo perché i cieli ne imitano la perfezione ruotando, e ruotando producono il ciclo di generazione e corruzione. Quindi l'ordine ambientale, che è la causa esterna dell'ordine del nostro *habitus* fantastico-percettivo interno, ha la sua causa nell'ordine dei moti celesti, che a sua volta ha la sua causa nel fatto che questi ultimi imitano la perfezione del Motore Immobile. Siamo così giunti alla conclusione che la causa del fatto che (a) in noi si generi un *habitus* fantastico-percettivo ordinato, dunque atto a strutturarsi in modo tale da fungere da intelletto passivo, e inoltre del fatto che (b) da questo, con l'accumularsi delle nostre esperienze, si generi il « principio dell'arte e della scienza » (*APo.* II 19, 100a8, *loc. cit.*), è il Motore Immobile, o quanto meno l'ordine naturale di cui siamo parte e in cui siamo immersi coi nostri sensi, ordine che a sua volta dipende dal Motore Immobile. Viene quindi spontaneo chiedersi se l'intelletto attivo, che produce in noi l'intellezione, non possa essere una di queste due entità<sup>50</sup>: o il Motore Immobile o l'ordine naturale che dal Motore Immobile dipende.
- 45 Volgiamoci dunque a esaminare *De anima* III 5.

## 8. De anima III 5

46 Aristotele ha finora individuato quel fattore che, nell'individuo umano, è responsabile dell'accoglimento dell'intelligibile. Per i principî della fisica di Aristotele, ogni qual volta in natura<sup>51</sup> c'è un subire e un ricevere la forma, ci deve essere anche un agire e un imprimere la forma (430a10-13)<sup>52</sup>. Il fatto che questo processo sia descritto facendo appello alla categoria del "produrre" (ποιεῖν, r. 12) sembra appunto implicare che il problema che egli affronta è come si formi l'intellezione, e non come si passi dalla disposizione della scienza al suo esercizio<sup>53</sup>. La domanda è allora: qual è il fattore che agisce sull'intelletto passivo in modo tale che in esso si realizzi l'intellezione (rr. 13-14)?<sup>54</sup> Posto che la parola "noûs" identifica ciò in virtù di cui pensiamo, anche questo fattore ancora ignoto sarà chiamato "noûs", ma sarà di un tipo diverso rispetto all'altro. E non è detto che i criteri di attribuzione dei nomi seguiti da Aristotele debbano corrispondere a ciò che noi riteniamo di doverci aspettare. Aristotele sembra comunque dire esplicitamente che gli intelletti sono due: "e vi è, da un lato, l'intelletto siffatto da divenire ogni cosa; e, dall'altro, quello [siffatto da] produrre ogni cosa"<sup>55</sup>. Questo intelletto attivo, 'produttivo', è un *habitus*, la cui relazione all'intelletto passivo è analoga – ci viene detto – a quella intrattenuta dalla luce (che è un *habitus* del trasparente, cf. II 7, 418b19) nei confronti della vista. La luce è quella condizione in cui si trova il trasparente a opera della fiamma o del Sole, condizione in virtù della quale il trasparente è atto a ricevere i colori e dunque ad agire sulla vista. Ne conseguirà che Aristotele, paragonando l'intelletto agente alla luce, vuol dirci che l'intelletto agente è una condizione dell'ambiente esterno, è cioè un carattere del mondo<sup>56</sup>. Prestiamo attenzione ai sottintesi del paragone con la luce: la luce è una presenza nel trasparente « del fuoco o di qualcosa del genere » (πυρὸς ἢ τοιοῦτου, II 7, 418b16-17). È chiaro che la fonte di luce a cui è più ovvio pensare, come alternativa al fuoco, è il Sole, o più in generale il quinto corpo di cui sono composti gli astri (la cui somiglianza e dissimiglianza rispetto al fuoco è dettagliatamente tematizzata e discussa in *Mete.* I 3, 339b16-34). Ora, il Sole compariva, in un luogo famosissimo e fondamentale di Platone, come termine di paragone dell'Idea del Bene<sup>57</sup>. L'Idea del Bene sta al bene di cui partecipano le singole cose come il Sole sta alla luce (Plat. *Rp.* 508a, 509a). Nell'ontologia di Aristotele, l'Idea del Bene è stata sostituita dal Motore Immobile. Quindi la luce intelligibile che Aristotele menziona in III 5 per caratterizzare l'intelletto attivo sarà la luce del Motore Immobile, ma non il Motore Immobile stesso, che, nella logica della metafora, dovrà corrispondere al Sole<sup>58</sup>. Riassumendo: l'intelletto agente sta all'intelletto passivo come la luce sta alla vista; questa luce metaforica è emessa da un Sole altrettanto metaforico che è il Motore Immobile. L'intelletto agente sarà dunque la "presenza" del Motore Immobile nel cosmo, così come la luce è la « presenza » (παρουσία, II 7, 418b16) nell'ambiente della fonte di luce.

47 Seguendo passo passo i suggerimenti di Aristotele, codificati nei paragoni da lui utilizzati, giungiamo alla conclusione che l'intelletto attivo è l'ordine cosmico, la cui relazione col Motore Immobile è analoga a quella della luce con la sua fonte. L'intelletto agente è una *hêxis* del cosmo: il suo ordine. È in virtù di quest'ordine che il mondo è intelligibile, ed ha quelle caratteristiche di regolarità che lo rendono atto ad agire sui nostri organi di senso e sulle nostre facoltà cognitive in modo da dar luogo all'intellezione dei principî del sapere.

48 Se accettiamo questa esegesi, viene facile capire come l'intelletto agente possa avere i caratteri enunciati in 430a17-18: *choristòs* (« separabile » dalla nostra persona, e anche da qualunque altro *singolo* corpo), *apathês* (« impassibile »), *amigês* (« non mescolato » con la nostra costituzione fisica), e soprattutto "attività per essenza"<sup>59</sup>. Inoltre, solo se considerato come separato (*chōrīsthês*, r. 22)<sup>60</sup>, cioè in quanto indipendente dai singoli fenomeni della natura, esso si manifesta per ciò che davvero è: e solo questa cosa (l'intelletto agente in sé e per sé, visto nelle istanze in cui è manifesta la sua separabilità) è immortale ed eterna (ἀθάδιον, r. 23)<sup>61</sup>. Questa descrizione si attaglia perfettamente all'ordine del mondo, alla struttura delle cosmo, alla natura. E a questa immortalità ed eternità il nostro ricordo di persone concrete non può accedere, perché la sua natura è impassibile e non ha a che fare con la nostra persona fisica,

mentre l'intelletto passivo (che invece ha a che fare con la nostra persona fisica) è mortale (430a23-25)<sup>62</sup>.

49 È quest'ordine cosmico a rendere possibile il pensiero umano (ἀνευ τοῦτου οὐθὲν νοεῖ, r. 25: « senza di ciò, non pensa alcunché » o « nessuna cosa pensa »; ambedue le interpretazioni della sintassi della frase sono possibili); sia perché non vi sarebbero animali razionali capaci di pensare, sia perché non vi sarebbe un ordine naturale atto ad essere conosciuto e pensato.

## 9. Divinità e immortalità dell'intelletto

50 C'è un luogo molto famoso nel trattato *Sulla generazione degli animali*, che converrà citare: dopo aver considerato i vari momenti, nell'arco dello sviluppo dell'embrione, in cui nell'individuo vengono ad essere le varie parti dell'anima, e aver identificato tali momenti con quelli in cui giungono a compimento gli organi fisici preposti alle attività di tali parti, Aristotele, giunto a parlare dell'intelletto, afferma: « resta che l'intelletto soltanto entri dall'esterno, e che [esso] solo sia divino: in nulla infatti alla sua attività partecipa un'attività corporea »<sup>63</sup>. L'affermazione che « in nulla alla sua attività partecipa un'attività corporea » è in evidente contrasto con i molti luoghi nel *corpus* in cui Aristotele afferma che non è possibile pensare senza un *phànasma*. A dimostrazione del fatto che molto spesso, al di fuori dei contesti tecnici (e questo evidentemente non è un contesto tecnico di teoria noetica), Aristotele si lascia sfuggire affermazioni che in contesti più tecnici sfumerebbe, qualificerebbe, attenuerebbe.

51 Ma il nucleo dell'affermazione, che l'intelletto viene dall'esterno, sembra chiaramente identificare la generazione dell'intelletto individuale come un processo che ha luogo nella spazio della relazione tra l'individuo e un qualcosa di più grande e divino che lo coinvolge dall'esterno.

52 Che il singolo individuo sia mortale è evidentemente sottinteso alla trattazione sul rapporto tra materia e forma del vivente in *Metafisica* VII 10, 1035b14-31: è inevitabile la conclusione che ciò che è immortale, nell'essere umano, non può essere qualcosa di individuale.

## 10. Paralipomena

53 Gli studiosi che affrontano la teoria aristotelica sulla sensazione e la percezione sono soliti accompagnare le loro esegesi a un esame di quali posizioni, nell'attuale *philosophy of mind*, possano somigliare a quella di Aristotele. Viene spontaneo, dunque, chiedersi se ciò sia possibile anche con la sua noetica. Ora, se, da un lato, la concezione dell'intelletto passivo che gli ho qui attribuito può effettivamente offrire spunti di notevole tangenza con gli odierni studi sulla *embodied cognition*, dall'altro lato la mia ricostruzione della sua teoria sull'intelletto attivo allontana Aristotele sia dagli approcci riduzionistici, che vorrebbero spiegare le proprietà dei sistemi intelligenti in base alle proprietà materiali dei corpi in cui sono realizzati, sia dagli approcci spiritualistici, cartesiani e dualisti, che rivendicano all'intelletto umano lo *status* di prova inattaccabile del fatto che non tutto ciò che è umano può essere ridotto a proprietà della materia, sostenendo che intelletto e ragione sono qualcosa di radicalmente altro dagli atomi e dalle molecole che costituiscono i nostri corpi. E neppure Aristotele chiama in causa un dio che, in modo provvidente, si curi di organizzare la materia in modo che nella specie umana essa funga da precondizione al manifestarsi della facoltà intellettuale.

54 L'idea di Aristotele è (mi sembra) che il cosmo sia dotato di una forma di organizzazione spontanea, il cui principio è da lui chiamato "Dio", e il cui scopo ultimo è la perfezione del cosmo stesso; e che la facoltà percettiva della specie umana, che del cosmo è parte (e che dunque ne condivide le proprietà di organizzazione spontanea), se appropriatamente educata, può giungere a quel grado di relativa perfezione che è sufficiente a rispecchiare, sia pure in maniera imperfetta, l'ordine cosmico, e a incorporare l'intuizione, da parte dell'uomo, dei suoi principii.

---

### Bibliographie

Bonitz, Hermann (1960), *Index Aristotelicus*, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Bruns, Ivo (1887), *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum Mantissa*, Berlin, Reimer.
- Caston, Victor (1999), « Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal », *Phronesis* XLIV/3, p. 199-227.
- Feola, Giuseppe (2009), « In confinio sensus et intellectus. APo. B 19 », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XX, p. 73-93.
- (2015), « Perceptual Order and Cosmic Order according to Aristotle », *Colloque International des doctorants en philosophie ancienne et en sciences de l'Antiquité* (<http://zetesis.fr/wp-content/uploads/2015/04/2Feola.pdf>).
- Heinze, Richard (1899), *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, Berlin, Reimer.
- Hicks, Robert D. (1907), *Aristotle: De anima* (with translation, introduction and notes), Cambridge, Cambridge University Press; ristampa anastatica, Salerm, Ayer Company Publisher (1988).
- Kahn, Charles H. (1992), « Aristotle on Thinking », in Martha C. Nussbaum & Amelie O. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, p. 359-379.
- Kal, Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Leiden-New York-København-Köln, Brill.
- Liddell, Henry G. & Robert Scott, (1996), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Henry S. Jones, with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press.
- Nussbaum, Martha C. (1978, 1985), *Aristotle's De motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton, Princeton University Press.
- Peck, Arthur L. (1942, 1990), *Aristotle. Generation of Animals*, Loeb, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) - London
- Polansky, Ronald (2007, 2010) *Aristotle's De Anima*, New York, Cambridge University Press.
- Rodier, Georges (1900), *Aristote : Traité de l'âme. Commentaire*, Paris, Leroux, 1900 ; ristampa anastatica, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (1985).
- Ross, David (1961), *Aristotle. De Anima*, edited with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press.
- (1964), *Aristotelis Analytica priora et posteriora* (praefazione et appendice auxit L. Minio-Paluello), Oxford, Clarendon Press.
- Wedin, Michael V. (1988), *Mind and imagination in Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press.

---

## Notes

1 Tutta la seconda metà di I 1 (da 403a3) è occupata da un'attenta discussione del problema di come formulare le definizioni delle varie affezioni dell'anima, discussione incentrata sulla questione se vi siano o meno parti, aspetti, funzioni dell'anima separabili dal corpo. Ovviamente, se mai vi è una parte dell'anima separabile dal corpo, questa non può che essere l'intelletto. La questione dello statuto dell'intelletto è dunque al centro dell'interesse di Aristotele fin dall'inizio del trattato. Di tanto in tanto, Aristotele si cura di ridestare la nostra attesa di una risposta a questa domanda: lo fa p.es. quando menziona il problema della separabilità dell'intelletto in II 2, 413b24-27. Il testo del *De anima* cui mi riferirò è David Ross (1961), *Aristotle. De Anima*, edited with introduction and commentary, Oxford, Clarendon Press.

2 Cf. *Pol.* I 2, 1253a9-10. Per le abbreviazioni di nomi di autori e di titoli di opere, si fa riferimento a quelle standardizzate da Henry G. Liddell, Robert Scott (1996), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Henry S. Jones, with a revised supplement, Oxford, Clarendon Press.

3 Mi riferisco ovviamente alle due condanne delle proposizioni degli aristotelici radicali, tra le quali alcune delle più importanti riguardavano lo statuto dell'intelletto umano, emanate dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1270 e nel 1277.

4 99b17-19: *περὶ δὲ τῶν ἀρχῶν, πῶς τε γίνονται γνώριμοι καὶ τίς ἡ γνωρίζουσα ἕξις, ἐνθεῦθεν ἔσται δῆλον προαπορήσασι πρῶτον* (« sui principii, in che modo divengono noti, e qual è la disposizione che li conosce, da qui sarà chiaro a chi prima ha dubitato »).

5 Ho esposto in maniera più analitica, diffusa e argomentata la mia interpretazione di questo capitolo degli *Analytica posteriora* in Giuseppe Feola (2009), « In confinio sensus et intellectus. APo. B 19 », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XX.

6 Il fatto che a una data sensazione dell'ambiente si associ non un *phàntasma* qualsiasi, bensì un *phàntasma* di ciò che davvero è ora nell'ambiente e che ancora non è manifesto al senso : il fatto p.es. che alla sensazione di un odore di fumo si associ il *phàntasma* d'un baluginare di fiamma e d'un calore intollerabile ; alla qual *phantasia* l'animale reagirà come reagirebbe alla sensazione corrispondente : fuggendo ; e così aumentando le proprie possibilità di sopravvivenza. L'intera trattazione aristotelica sulle allucinazioni e sugli stati percettivi patologici (o anche solo ingannevoli) fornita nel *De insomniis* e nel *De divinatione* si fonda sulla postulazione di un ripresentarsi dei *phantasmata* secondo *patterns* dettati dalle abitudini percettive del soggetto. È questa attenzione di Aristotele alle abitudini cognitive del soggetto senziente a giustificare quanto meno l'extrapolazione, da questi due scritti, di una teoria aristotelica sull'*habitus* percettivo acquisito. Ho provato ad articolare nel dettaglio questo punto della psicologia aristotelica in Giuseppe Feola (2015), "Perceptual Order and Cosmic Order according to Aristotle", *Colloque International des doctorants en philosophie ancienne et en sciences de l'Antiquité*, <http://zetesis.fr/wp-content/uploads/2015/04/2Feola.pdf> .

7 αἱ γὰρ πολλὰ μνημαὶ τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.

8 ὁ ἄν ἐν ἅπασιν ἐν ἐνῆ ἐκείνους τὸ αὐτό.

9 τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης.

10 Cf. ἀρχὰς ἀμέσους, 99b21.

11 Si noti che un principio che è immediato per una scienza può non esserlo per un'altra, sovraordinata: *vivente* può scomporsi in *corpo naturale* e *organico* (*de An.* II 1, 412b5-6), che sono i principi immediati della biologia ; in questo caso, a *corpo naturale*, con gli strumenti della dialettica, Aristotele unisce *organico* ; per via argomentativa (dunque non immediata) la dialettica trova che connettendo il genere *corpo naturale* e la differenza *organico* si ha un concetto (*corpo naturale organico*) coincidente in estensione col *definiendum*: di cui è così trovato il *definiens*. Il genere è immediato per la biologia perché fornito dalla fisica generale, la differenza è immediata perché l'ipotesi dell'autotelicità del vivente (che la parola "organico" epitoma) è un modello esplicativo frutto non di argomentazione ma di ciò che noi chiameremmo 'immaginazione scientifica'. Analogamente, la zoologia assume il genere *vivente* dalla biologia generale, cui la dialettica unisce la differenza *senziente*, fondata sull'ipotesi (anch'essa frutto di immaginazione scientifica) della medietà sensitiva (*de An.* III 13, 435a21-22) : i viventi dotati di medietà sensitiva sono appunto gli oggetti della zoologia. In questa ricostruzione, tra i principi immediati possono figurare solo termini, e non proposizioni: una proposizione non può esser immediata, perché il legame predicativo che essa esprime va attivamente cercato con metodi dialettici. Per "termini" non intendo qui enti linguistici ma concetti (*Sinne* nella valenza fregeana del termine).

12 ἡ δὲ ψυχὴ ὑπάρχει τοιαύτη οἷσα οἷα δύνασθαι πάσχειν τοῦτο.

13 Charles H. Kahn (1992), « Aristotle on thinking », in Martha C. Nussbaum, Amelie O. Rorty eds. (1992), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, p. 359-379.

14 Charles Kahn ((1992) « Aristotle on thinking », p. 368) nega che in *APo.* II 19 Aristotele proponga una spiegazione di come l'attività noetica emerga dalla sensazione, perché l'*empeiria*, che Aristotele propone come stadio anteriore al coglimento noetico dei principii, è già da interpretarsi come un tipo razionale, concettuale, di conoscenza, e dunque utilizza termini universali, e come tale presuppone l'attività dell'intelletto. Le assunzioni di Kahn sono tre: (1) che Aristotele neghi alla percezione un qualsivoglia accesso ai sortali (« Sense-perception *per se* cannot recognize even individual substances as such, since it has no access to any sortal concepts like *man, horse, tree* », p. 368), (2) che Aristotele potrebbe ammettere l'astrazione degli intelligibili dagli oggetti di sensazione solo se garantisse alla sensazione accesso ai sortali, (3) che la cosiddetta "percezione *per accidens*", che è il più plausibile candidato al ruolo di percezione dei sortali tra le entità teoriche presenti nella psicologia di Aristotele, non sia una forma vera e propria di sensazione perché già presuppone una cooperazione tra attività sensitiva e intellettuale. A mio avviso la 1 e la 3 sono false: credo cioè che la sensazione *per accidens* sia una vera e propria forma di sensazione, che fornisce, almeno ad alcuni degli animali diversi dall'uomo, un accesso ai sortali. Ne consegue che la 2 non è più un controfattuale: Aristotele può ammettere l'astrazione degli intelligibili dagli oggetti di sensazione proprio perché crede che alcune forme particolarmente articolate di sensazione (la sensazione *per accidens*, appunto) garantiscano già di per sé, anche a prescindere dalla loro cooperazione con l'intelletto, un sia pur rudimentale accesso ai sortali. Vediamo ad esempio che in *Insomn.* 2, 460b11-18, la facoltà che si attiva in modo erroneo circa un intreccio di linee su un muro dando luogo all'erronea percezione di un animale è la *phantasia*, contrapposta a istanze cognitive superiori che la smentiscono: e la descrizione di quest'atto di *phantasia* è in pratica indistinguibile da come altrove Aristotele descrive gli atti della sensazione *per accidens*. Tutta la ricostruzione della teoria del moto animale volontario (*De motu animalium*, *De anima* III 9-11) fornita da Martha C. Nussbaum, si fonda sull'ipotesi che la *phantasia* incrementi la portata della facoltà sensoria al punto da permettere all'animale di percepire sortali, di modo che questa può sopperire all'assenza, negli animali non umani, dell'intelletto (cf. Martha C. Nussbaum (1978, 1985), *Aristotle's De motu Animalium*. Text with Translation, Commentary and Interpretative Essays, Princeton, Princeton University Press; in particolare « The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action », p. 221-269).

15 Secondo Charles Kahn ((1992) « Aristotle on thinking », p. 361), negando in 413a8-9 che la facoltà intellettiva sia attualizzazione di una qualsivoglia parte corporea, « Aristotle denies that his definition of psyche applies to *nous* » ; ma Aristotele non nega ciò che Kahn suppone che egli stia negando : si limita a sollevare un dubbio (cf. ἀδελον, r. 8).

16 Condivido su questo punto l'interpretazione di Victor Kal (1988), *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, p. 58, 63-64.

17 *De anima* III 7, 431a16-17: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ.

18 Nel greco di Aristotele, l'espressione "οὐκ ἄνευ + genitivo" è lemma tecnico per esprimere il rapporto di necessità ipotetica, la cui specie principale, nell'ambito del divenire naturale, è appunto il rapporto tra materia prossima e sinolo.

19 κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

20 Michael V. Wedin (1988), *Mind and imagination in Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press.

21 Riconoscere l'esperienza originaria è, per Aristotele, un atto di ulteriore complessità, che richiede il riconoscimento del fatto che è trascorso del tempo tra l'esperienza originaria e il momento presente ; ed è quest'atto che Aristotele identifica con la memoria (μνήμη) : cf. *Mem.* 1, 449b22-23.

22 « Although images may be required as [re]presentational devices, we have seen that they do not in their own right have the required semantical property of aboutness. Only in the context of thinking an object can it be meaningfully asked what the involved image is an image of. Aboutness is a feature of the complete intentional act, not of the [re]presentational structure involved in the act » (Michael Wedin (1988), *Mind*, p. 249). Ciò che Wedin chiama "representational structure" è appunto il *phantasma*.

23 σύνθησις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων.

24 Hermann Bonitz (1960), *Index Aristotelicus*, photomechanischer Nachdruck der Ausgabe von 1870, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, "νόημα".

25 Per la ricezione e la critica da parte di Aristotele di queste teorie di Empedocle, cf. in particolare *Ph.* II 8, 198b23-32, e *Cael.* III 2, 300b25-301a20.

26 Aristotele paragona la *noēin* al vedere un sensibile proprio della vista : p.es. il rosso. Se vedo il rosso, senza che si formi in me una percezione di un sensibile *per accidens*, ad esempio di un pesce rosso, non posso errare. Delle due l'una : o (1) davvero sto vedendo un'istanza del color rosso nel mondo esterno (nel qual caso la sensazione è vera), oppure (2) sto avendo un'illusione ottica di rosso la quale, anzitutto, non è un atto di sensazione (è una *phantasia*), e dunque non può essere una sensazione falsa, e dà luogo a un vero e proprio errore percettivo solo se assunta dal senso comune come relativa a un oggetto rosso determinato (cf. 430b29-30).

27 Cf. *Int.* 1, 16a9-11.

28 Si noti, in 430a26-27, l'opposizione, sottolineata con l'uso del μὲν ... δὲ, tra l'intellezione degli indivisibili e quella in cui ha luogo la sintesi : solo a proposito della seconda è introdotto il paragone con la teoria empedoclea dell'assemblarsi delle membra ; ed è appunto di questo secondo tipo di intellesione che ora Aristotele procede a trattare.

29 Cf. III 8, 432a12-14: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα [ ... ] οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων (« quanto ai *noēmata* primitivi [ ... ] neppure questi sono *phantasmata*, ma non si realizzano senza *phantasmata* »; vale a dire: i *phantasmata* ne costituiscono la condizione materiale di esistenza).

30 Giustamente Ronald Polansky ((2007, 2010) *Aristotle's De Anima*, New York, Cambridge University Press, p. 434) nota che appunto per questo motivo sono implausibili tutte le interpretazioni di III 4 che vorrebbero collocare l'intelletto passivo in ambito extrapsichico. Ciò però potrebbe non essere vero (aggiungo io) per III 5 e l'intelletto attivo.

31 ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι.

32 In Plat., *Ti.* 50e4, "*paremphaïnō*" è usato per caratterizzare ciò che farebbe la *chōra*, se, per assurdo, non fosse totalmente neutra rispetto alle forme che devono specchiarsi in essa, « mostrando in aggiunta il suo proprio aspetto » (τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν). Trovo questa preziosa notazione lessicale in Robert D. Hicks (1907, 1988), *Aristotle: De anima* (with translation, introduction and notes), Cambridge, Cambridge University Press; ristampa anastatica Salem, Ayer Company Publisher, *ad loc.* (p. 476). In *Phys.* IV 4, 212a8, il medesimo verbo indica il fatto che la materia "aggiunga la propria apparenza" a quella del luogo, rendendo difficile il coglimento del luogo come entità a sé (ringrazio il mio referee anonimo per avermi segnalato questa occorrenza). In *Probl.* XXII, 9, 932b23-24, il medio "*paremphaïnōmai*" è usato per indicare il fatto che liquido in cui si rispecchia un'immagine non possa non "aggiungere la propria stessa apparenza" (questo vuol dire, alla lettera, il verbo) a quella dell'oggetto riflesso.

33 Sono abbastanza evidenti le analogie con la caratterizzazione della materia in quanto materia data in *Metaphysica* VII 3, 1029a20-26. Ronald Polansky (*Aristotle's*, p. 439) nota che l'aggettivo "*dynatōs*",

“possibile”, ha un senso più largo che “in potenza”: « Hence bricks on the way to becoming a house are potentially a house, whereas clay would only be potentially a house when already formed into bricks. Yet we allow that it is possible for clay to become a house. Similarly, seed that is a possible full living being is now only potentially the fetus. Though not announced explicitly, mind that is merely possible includes mind even *before* it thinks anything at all. This is the mind prior to knowing anything, that is, before it can genuinely think and really has potentiality, most appropriately the case of the human newborn ». La distinzione di Polansky tra il valore di “*dynatòs*” e quello di “*dynàmenos*” è a mio avviso molto acuta, ma io la qualificherei: Polansky ha ragione a dire che “*dynatòs*” indica uno *status* anteriore a quello dell’acquisizione dell’abilità : l’intelletto possibile non è semplicemente l’intelletto che non sta attualmente pensando, ma l’intelletto che può (e deve ancora) acquisire il concetto. Non credo però che indichi uno *status* di totale assenza di cognizione : in tal caso, in che modo esso si distinguerebbe dalla potenza sensoria umana non ancora esercitata? Perché all’uso di “*dynatòs*” si dia sufficiente pregnanza, basta che l’aggettivo venga inteso con riferimento alla facoltà intellettuale che ancora non ha acquisito alcun concetto : e ciò resta la condizione umana anche ben dopo la nascita. Potrebbe anche darsi, visto che “*dynatòs*” è un termine relazionale (si è capaci o meno di qualcosa), che l’intelletto di un individuo sia “*dynatòs*” rispetto a un dato elemento del sapere e già *in habitu* rispetto a un altro. L’intuizione di Polansky però su un punto fondamentale mi trova concorde : è qui in gioco lo *status* dell’intelletto prima dell’acquisizione del concetto, e non solo prima del suo uso.

34 οὐθέν ἐστιν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν.

35 Come dice Aristotele, con termine anassagoreo.

36 Come abbiamo già visto, Charles Kahn (1992), « Aristotle », p. 361, nota che questa assunzione esclude il *noûs* dall’ambito dell’anima, visto che questa è forma del corpo. Eppure, giunto alla trattazione di III 4, al momento di fornire la sua trattazione più tecnica, Aristotele specifica che si sta parlando del « così detto *noûs* dell’anima » (III 4, 429a22). A mio avviso la difficoltà verrebbe risolta se supponiamo che Aristotele attribuisce all’intelletto un legame *mediato* col corpo: se cioè supponiamo che il *noûs* non sia direttamente realizzato in una qualche parte corporea, bensì in un *habitus* (acquisito) delle facoltà più direttamente realizzate nel corpo. Diversa la proposta di Kahn (il cui articolo, benché da me non condiviso sul suo punto fondamentale, trovo incredibilmente ricco di idee): a suo avviso, Aristotele avrebbe volutamente lasciato aperta la questione del legame tra il lato intellettuale dell’essere umano (che Kahn individua in cultura e linguaggio, « the whole domain of human culture », p. 377) e il suo lato biologico (al quale solo si attaglierebbe la spiegazione ilomorfica): « the noetic capacity is not only simply irreducible to animal sentience; it is in principle independent of the animal body » (p. 376). E ancora: « I do not see that there is any genuine resolution for this tension within Aristotle’s account of the *psūchē*. But I want to suggest that this is not so much an inconsistency in his theory as a systematic attempt on his part to do justice to our split nature as human beings. On the one hand we are part of nature, a functioning organism like any animal, and that is what is covered by the hylomorphic definition. On the other hand we somehow transcend the animal’s position within nature by our access to the noetic domain » (p. 361). A mio avviso, però, questo stile di approccio ai problemi (a qualsivoglia problema) è lontanissimo dallo stile filosofico di Aristotele. Nel seguito del mio articolo cercherò di mostrare che è possibile articolare una ricostruzione della teoria aristotelica dell’intelletto passivo che rispetti i parametri esplicativi del suo più generale ilomorfismo.

37 Come già rilevato, Aristotele sottolinea che qui si parla del « così detto ‘*noûs* dell’anima’ »: l’intelletto che è la parte dell’anima con cui questa ragiona e intende; e non dell’intelletto divino (rr. 22-23).

38 Tornerò dopo sull’importanza cruciale dei sottintesi di questa analogia.

39 Michael Wedin (1988), *Mind*, dedica alla caratterizzazione dell’intelletto possibile solo sei pagine (p. 162-168), nelle quali si limita a parafrasare il testo di Aristotele, e in pratica rinvia la soluzione del problema al momento in cui verrà analizzato III 5. Wedin teorizza apertamente la validità di questa procedura, lì dove afferma che III 4 si limiterebbe a elencare i caratteri dell’intelletto (« what features are distinctive of νοῦς », p. 162), mentre III 5 affronterebbe il problema di come l’intelletto funziona (« how thinking occurs », p. 162). È quindi giusto rinviare la discussione dell’interpretazione di Wedin a quando avremo esaminato III 5.

40 Cf. III 3, 428b19-22, dove si esplicita che la *phantasia* appartiene quanto meno a molte specie animali oltre che all’uomo, mentre il pensiero proposizionale e concettuale appartiene invece solo all’uomo. In III 11, 434a5-7 Aristotele addirittura allargherà il possesso della *phantasia* a tutti gli animali, compresi quelli più semplici.

41 Si tratta della questione se la cosa e la sua essenza siano conosciute dalla stessa facoltà in due diverse disposizioni, o da due facoltà diverse. A mio avviso Aristotele ritiene che a conoscere cose come Simmia o Cebete, Marco o Tommaso, sia la sinergia delle facoltà cognitive, dunque la facoltà intellettuale in quanto *summe* e usa i dati sensoriali relativi all’ambiente. Questa è una posizione che ritengo ‘di buon senso’, in quanto Marco e Tommaso sono entità nei confronti delle quali adoperiamo le nostre facoltà cognitive nell’interazione quotidiana, e credo che Aristotele troverebbe ovvio spiegare il normale uso delle facoltà cognitive da parte degli esseri umani nella vita di ogni giorno come una sinergia di sensi e intelletto. A conoscere l’essenza dell’uomo sarebbe invece il *noûs* puro. Cf. Ronald Polansky (2007,



2010), *Aristotle's*, p. 445-451, per una trattazione dettagliata del problema. Per quanto riguarda il senso della metafora della linea dritta e della linea spezzata, aderisco all'interpretazione di Kahn ((1992) « Aristotle » p. 371): la linea dritta corrisponde all'intelletto puro, quella spezzata all'intelletto in quanto sussume i dati del senso in una più complessa attività razionale.

42 δυνάμει δ' ὡς ἐστὶ τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχεῖα οὐδέν, πρὶν ἂν νοῆ.

43 δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ὑπάρχει ἐντελεχεῖα γεγραμμένον. Accetto qui la correzione di Cornford (cf. David Ross (1961) apparato critico) di δεῖ in δυνάμει alla r. 31, visto che δυνάμει δ' mi sembra opporsi al precedente ἐντελεχεῖα in maniera più naturale di δεῖ δ'; mentre mantengo (*contra* Ross) ὑπάρχει dei manoscritti *EW*.

44 L'osservazione circa la pertinenza di questa distinzione è di Alessandro di Afrodisia (*De anima*, 84, 21), a cui si allinea Georges Rodier (1900), *Aristote. Traité de l'ame. Commentaire*, Paris, Leroux ; ristampa anastatica (1985) Paris, Librairie philosophique J. Vrin, p. 457, ad 430a1).

45 Cf. *Mem.* 1, 450a32, per un'altra comparsa della cera come metafora dell'organo di senso e della facoltà percettiva e fantastica, anche se nel passo del *De memoria* si parla dell'atto di sigillare un documento imprimendo l'anello nella cera, e non dell'uso della cera nella scrittura. La memoria non è, secondo Aristotele, una facoltà noetico-razionale, e dunque il paragone con la scrittura (dunque col linguaggio verbale) sarebbe, per essa, inappropriato.

46 Il fatto che vi siano quattro elementi, alto e basso, un ciclo di generazione e corruzione, ecc.

47 Cf. *PA* III 4, 666a34; *GA* I 23, 731b4-5.

48 Cf. *de An.* II 1, 412a20.

49 πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ: [ ... ] πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται (*Metaph.* XII 10, 1075a16-19).

50 Come già aveva intuito Alessandro di Afrodisia.

51 La trattazione inizia con un appello a quel che si riscontra « in tutta quanta la natura » (ἐν ἅπασι τῇ φύσει, 430a10). Per Victor Caston, che identifica l'intelletto agente col Motore Immobile (che non è parte della natura), l'appello alla struttura generale della natura serve ad Aristotele solo come analogia da cui far partire il ragionamento ((1999) « Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal », *Phronesis* XLIV/3, p. 207). Ma indeboliamo di molto l'argomentazione se vediamo qui una mera analogia: a giudicare dal testo, Aristotele tratta l'intelletto umano come parte della natura: come ogni cosa naturale esso avrà bisogno d'una causa efficiente e d'una materiale ; l'intelletto possibile fungerà da materia, quello attivo da causa efficiente. Sulle ragioni filologiche che motivano l'espunzione di ὥσπερ e la ritenzione di ἐπεὶ δ', cf. David Ross, (1961) *Aristotle's*, ad 430a10-11.

52 Victor Caston, (1999) *Phronesis* XLIV/3, p. 199-227), ritiene che III 5 tratti dell'intelletto divino in quanto distinto da quello umano: tratti cioè della distinzione tra due specie diverse all'interno del genere *intelletto*. Ma tra due specie congeneri non vi è relazione analoga a quella che vi è tra materia e forma, che è invece il tipo di relazione qui esplicitamente chiamato in causa da Aristotele. Diversa da quella di Caston è l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, che, pur identificando l'intelletto agente con l'intelletto divino, non nega la pertinenza della sua azione alla spiegazione dell'intelligenza umana. In ogni caso Alessandro e Caston convergono nell'idea che l'intelletto agente sia l'intelletto divino. Caston (p. 211-212) confronta gli attributi dell'intelletto agente con quelli del Motore Immobile in *Metafisica* XII, e giunge alla conclusione che si tratti della stessa entità: le liste dei loro attributi sono identiche, e delle cose senza materia (nota giustamente l'autore) vi può essere un solo individuo per specie; se dunque due cose immateriali (quali l'intelletto agente e il Motore Immobile) hanno gli stessi attributi, e dunque la stessa forma, sono identiche. Ma è aperta a mio avviso la possibilità che tra gli attributi delle due entità possa intercorrere una relazione di analogia, piuttosto che di identità. È necessario menzionare anche l'interpretazione di Polansky ((2007, 2010) *Aristotle's*, p. 467), secondo la quale l'intelletto agente è il sapere intersoggettivo dell'umanità, di cui l'arte menzionata in 430a12 sarebbe appunto un esempio. Ma credo che, se Aristotele avesse inteso l'arte e la scienza come identiche all'intelletto agente, non avrebbe proseguito dicendo subito dopo che l'intelletto agente sta all'anima *come* l'arte sta alla materia: che è invece quanto si evince dalla struttura della sua argomentazione : Aristotele presenta cioè il rapporto tra intelletto agente e arte come un rapporto di analogia, e non di identità.

53 *Contra* Polansky (2007, 2010), *Aristotle's*, p. 458, 461, 462. Alla p. 462 egli afferma che « The agent aspect of intellect is just the knowledge mind has attained », e che tale conoscenza « produce ogni cosa » « as causing the transition from being a knower to thinking in actuality ».

54 Polansky ((2007, 2010), *Aristotle's*, p. 458-480) propone che III 5 tratti dello *status* del sapere umano, e che il fattore che produce la conoscenza sia la scienza impartita dal maestro all'allievo. Ma sappiamo bene che, per Aristotele, la scienza è un prodotto della storia umana (come si evince dal fatto stesso che egli proponga delle teorie diverse da quelle dei predecessori, di cui per altro così spesso discute genesi e ragioni): e quindi ad essa non si ataglia l'attributo dell'eternità proprio dell'intelletto agente in 430a23.

55 430a14-15: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν. Polansky ((2007, 2010), *Aristotle's*, p. 461-462) insiste molto sulla presunta arbitrarietà dell'interpretazione che

vede in Aristotele una teoria dei « due intelletti »: egli afferma che nulla, in questi nostri capitoli, potrebbe indurci a credere che Aristotele sostenne una tale teoria se non ci fossero le *auctoritates* di 2300 anni di esegesi a farlo. Si può certamente obiettare contro l'interpretazione dei "due intelletti"; ciò che è difficile, è negare che vi siano passi, nel testo, che possono (quanto meno) suggerire tale interpretazione. Cosa che d'altra parte ammette Polansky stesso più avanti (p. 462, n. 7).

56 Il fatto che la sua azione avvenga « nell'anima » (430a13) sarebbe un caso particolare del ben noto principio in base al quale l'atto dell'agente è nel paziente.

57 Il parallelismo tra i due passi è evidenziato da Victor Caston ((1999) « Aristotle's », p. 223), e prima di tutti da Temistio, in *De an.* 103, 32-36.

58 L'interpretazione così detta "alessandrista", dopo molto tempo di immeritato discredito, è stata riportata in auge da Victor Kal (1988), *On intuition*, p. 88: « The causative mind, on the other hand, is as such a mind that really knows; it is the Mind of God or the Prime Mover ». Si tratta di un'interpretazione che per molto tempo mi è parsa l'unica possibile e l'unica davvero coerente col dato testuale e con i caratteri generali della metafisica, della psicologia e della fisica di Aristotele. L'unica obiezione contro quest'interpretazione che credo si possa formulare è appunto quella che qui ho formulato.

59 τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια. Accetto l'espunzione di 19-22, operata da Ross in base all'osservazione che la frase compare identica in III 7, 431a1-3, dov'è più a proposito.

60 Si ricordi che l'aoristo greco può anche non aver alcun valore cronologico, bensì solo aspettuale.

61 Michael Wedin (1988), *Mind*, in base alla sua interpretazione generale, secondo la quale l'intelletto passivo e quello attivo sarebbero funzioni del sistema cognitivo individuale, è obbligato – pena la caduta della sua tesi fondamentale – a sminuire in tutti i modi possibili la rilevanza delle attribuzioni di immortalità, eternità, divinità all'intelletto che pure sono abbastanza esplicite in Aristotele. Ad esempio, a proposito di I 4, 408b29 (un luogo che non ho commentato perché permeato di intenti chiaramente aporetici, dunque non molto utile alla ricostruzione della dottrina), Wedin scrive: « Aristotle appears to be arguing, in modern idiom, that it makes no sense to talk of directly destroying the form or functional description of a given physical system. One can manage this only in virtue of destroying the structures that subserve the form or function. In short, a form or function cannot be destroyed in its own right but only κατὰ συμβεβηκός (incidentally). This holds equally for perceptual and noetic systems. Νοεῖν and θεωρεῖν are better off simply because they are further removed from the scene of action » (p. 213). In pratica, Wedin sostiene che l'ilomorfismo di Aristotele impedisce di considerare una qualunque facoltà dell'anima come separabile dal corpo, e che dunque, lì dove Aristotele parla della separabilità, eternità, divinità dell'intelletto, sia un imperativo categorico trovare un'interpretazione che sfumi o attenui le sue affermazioni. A volte ciò può essere fatto. Ma altre volte, e III 5, 430a17-23, è il caso principale, questa strategia sembra portar Wedin a una sorta di cecità nei confronti di che pure è scritto a chiare lettere nel testo tradito. È verissimo che tutte le facoltà dell'anima, nel paradigma ilomorfo, sono corrutibili solo *per accidens* perché a distrursi non è la funzione ma l'organo concreto in cui questa si realizza; ma allora perché Aristotele non attribuisce separabilità e incorruttibilità alla sensazione? Evidentemente perché, quando chiama in causa le proprietà di incorruttibilità e separabilità, Aristotele si riferisce a due proprietà molto più 'forti' di quelle intese da Wedin, e la cui attribuzione a una parte dell'anima è possibile solo per l'intelletto agente.

62 È comunque possibile che queste righe siano una glossa.

63 GA II 3, 736b28-29: λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια (Arthur L. Peck (1942, 1990), *Aristotle. Generation of Animals*, Loeb, Cambridge (Massachusetts) - London Harvard University Press.).

### **Pour citer cet article**

#### Référence électronique

Giuseppe Feola, « Ordine, intelligenza e intelligibilità del cosmo nel *De anima* di Aristotele (III, 4-5) », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 05 février 2016, consulté le 16 mars 2016.  
URL : <http://methodos.revues.org/4410> ; DOI : 10.4000/methodos.4410

### **À propos de l'auteur**

#### **Giuseppe Feola**

Scuola Normale Superiore, Pisa, Italie

### **Droits d'auteur**



Les contenus de la revue *Methodos* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

### Résumés

Dans mon article, je vais essayer de développer une analyse de deux des plus importants chapitres du *De anima* d'Aristote : les chapitres 4 et 5 du livre III, où Aristote propose son traitement de la question de l'intellect (*Nous*).

Sans entrer dans les détails de l'histoire de l'interprétation de ce texte, je propose d'identifier l'intellect dit 'passif' avec quelques traits distinctifs de la puissance de la *phantasia* ou *imagination*, et ce que l'on appelle 'l'intelligence productive' avec l'environnement cosmique, qui, en vertu de ses régularités, produit les habitats qui vont agir sur la puissance sensorielle de l'être humain et qui, dans la production des expériences sensorielles de l'être humain, fera passer son esprit du statut d'intellect passif à celui d'*intellectus in habitu*.

### Order, intelligence and Cosmos' intelligibility in Aristotle's *De anima* (III, 4-5)

In my paper I will try to develop an analysis of three of the most important chapters of Aristotle's *De anima*: the 4<sup>th</sup>, 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> chapters of the III book, where Aristotle offers his treatment of the topic of intellect (*noûs*).

Without entering into the details of the history of the interpretation of this text, I will propose to identify the so called "passive intellect" with some distinctive features of the power of *phantasia* or imagination, and the so called "productive intellect" with the surrounding cosmic environment, which, in virtue of its regularities, produces the ordered habitats which will act on the sensory power of the human being and which, in producing the sensory experiences of the human being, will make his/her mind grow from the status of passive intellect to the status of *intellectus in habitu*.

### Entrées d'index

**Mots-clés** : Aristote, De anima, intellect passif, intellect actif, nature, ordre, intelligibilité, perception, phantasia

**Keywords** : Aristotle, De anima, passive intellect, productive intellect, nature, order, intelligibility, sensory power, phantasia