



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E  
PSICOLOGIA APPLICATA**

**CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN *SCIENZE FILOSOFICHE***

***LA NOETICA DI ARISTOTELE E LA TRADIZIONE COMMENTARISTICA:***

***L'INTELLETTO UMANO NEL DE ANIMA***

**RELATRICE:**

**Ch.ma Prof.ssa *Rita Maria Gavina Salis***

**LAUREANDO:**

***Matteo Vittorio Masci***

**Matricola n. 2090546**

**ANNO ACCADEMICO 2023-2024**



## INDICE

Introduzione.....	p.1
1 <i>Il De anima di Aristotele</i> .....	p.5
1.1 <i>Il titolo, la tradizione manoscritta e la fisionomia del trattato</i> .....	p.5
1.2 <i>La questione cronologica e l'evoluzione del pensiero aristotelico: il ruolo del De anima all'interno del Corpus</i> .....	p.8
1.2.1 <i>Il metodo del sapere psicologico</i> .....	p.14
1.3 <i>La discussione degli ἔνδοξα: l'anima per i predecessori</i> .....	p.16
1.4 <i>L'ilemorfismo in psicologia e la definizione dell'anima</i> .....	p.19
1.4.1 <i>Implicazioni teleologiche nella psicologia di Aristotele</i> .....	p.26
1.5 <i>La gnoseologia aristotelica: αἴσθησις e φαντασία</i> .....	p.30
1.5.1 <i>L'αἴσθησις: i sensibili propri, per accidens e comuni</i> .....	p.30
1.5.2 <i>La κοινή αἴσθησις: tra De anima e Parva naturalia</i> .....	p.36
1.5.3 <i>La φαντασία: la preconditione dell'attività intellettuale</i> .....	p.39
2 <i>Il rapporto tra psicologia e noetica in Aristotele: l'intelletto</i> .....	p.45
2.1 <i>L'operatività dell'intelletto umano in Analitici secondi, II 19</i> .....	p.45
2.2 <i>Le operazioni del νοῦς in De anima III.6</i> .....	p.52
2.3 <i>Alcune occorrenze del νοῦς nei libri I-II del De anima</i> .....	p.54
2.4 <i>De anima III 4: l'intelletto potenziale</i> .....	p.62
2.5 <i>Intelletto produttivo in De anima III 5</i> .....	p.72
3 <i>Le interpretazioni noetiche dei commentatori antichi e medievali</i> .....	p.93
3.1 <i>Teofrasto</i> .....	p.93
3.2 <i>Alessandro di Afrodisia</i> .....	p.102

3.3 <i>Temistio, Simplicio e Giovanni Filopono</i> .....	p.110
3.4 <i>Due commentatori medievali: Averroè e Tommaso d'Aquino</i> .....	p.116
Conclusioni.....	p.123
Bibliografia.....	p.129



## INTRODUZIONE

Il *De anima* di Aristotele non solo restituisce l'impianto fondamentale dell'edificio psicologico dello Stagirita – nel tentativo di spiegare l'anima come il principio delle facoltà e delle attività dei viventi all'interno dei confini della fisica – ma, poiché contiene al suo interno preziose nozioni in ambito gnoseologico, relativamente ad una teoria aristotelica dell'αἴσθησις e della φαντασία, diventa persino il luogo privilegiato per accedere alla teoria aristotelica sull'intelletto, come abito e disposizione che distingue l'uomo dagli altri esseri viventi. L'obiettivo della presente tesi consiste esattamente nell'esplicitare i nuclei teorici fondamentali, le premesse, le aporie e le conseguenze della dottrina noetica di Aristotele, per come si costituisce nel trattato in oggetto. Al fine di realizzare un simile scopo occorre comprendere dall'interno l'*iter* speculativo del *De anima*.

Il primo capitolo di questo lavoro intende in primo luogo offrire una ricognizione esauriente delle informazioni tecniche riguardo al trattato – in modo da ribadirne l'autenticità sia dell'autore, sia della fisionomia – e contestualmente collocare il testo nella cornice più ampia dei saperi che costituiscono l'intero *Corpus*, individuandone la specificità del metodo di indagine guadagnato su misura per un oggetto tanto sfuggente quanto quello dell'anima. In questo modo è stato possibile entrare nel merito dell'ilemorfismo e delle sue interpretazioni contemporanee, intendendo questo dispositivo teorico come l'architrave su cui poggia l'intero sapere psicologico, poiché, una volta sviluppato nella sua consistenza teorica alla luce dell'indagine aristotelica sulle opinioni, aporetiche, dei predecessori sull'anima, consente di ricavare delle definizioni adeguate della ψυχή. A questo punto si presenta finalmente l'occasione per spiegare attraverso quali facoltà l'anima, secondo Aristotele, consente al composto che informa di vivere come soggetto che acquisisce informazioni sulla realtà oggettiva fuori di lui. Si tratta di esaminare le facoltà dell'αἴσθησις e della φαντασία come le disposizioni necessarie e preliminari per permettere ad un composto

anima e corpo, quale quello umano, di possedere un criterio discriminativo preliminare del mondo esterno ed effettuare, in un secondo momento, un'attività cognitiva di grado superiore: l'intellezione.

Il secondo capitolo di questo lavoro intende precisamente spiegare il modo in cui la teoria aristotelica, che sussume le operazioni intellettuali umane, riconosca quale principio di queste il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ . Tuttavia, poiché lo stesso Aristotele suggerisce che la trattazione di ogni facoltà deve essere preceduta dall'analisi dell'operazione, o delle operazioni, che questa consente, è stato necessario offrire un resoconto delle indicazioni aristoteliche relative all'attività intellettuale fornite prima nel capitolo 19 del II libro degli *Analitici secondi* e poi nel capitolo 6 del libro III del *De anima*. L'ultimo passo preliminare, prima di accedere ai capitoli del trattato in cui è contenuta esplicitamente la posizione aristotelica riguardo alla natura dell'intelletto, consiste nel recuperare le occorrenze di questo tema nei luoghi precedenti. Effettuate queste operazioni la capitale e opaca porzione di testo coincidente con i capitoli 4 e 5 del libro III del *De anima* può essere affrontata ponendo rimedio all'oggettivo problema della sua brevità. È proprio questa caratteristica inaggirabile – l'inusuale stringatezza aristotelica – che ha determinato una difficoltà esegetica sostanziale, da cui è derivata una congerie sconfinata di interpretazioni sin dalla prima recezione della dottrina nei più immediati successori. Per questo motivo l'analisi del principio potenziale e di quello produttivo dell'intelletto si è sviluppata in modo da conciliare sia una ricognizione stringente del testo aristotelico nella pura logicità della sua argomentazione, sia la corrispettiva interpretazione che gli studiosi contemporanei ne hanno dato alla luce della compatibilità con altri luoghi del *Corpus* aristotelico. Questa operazione, tuttavia, si rivela ancora insufficiente per cogliere fino in fondo la portata delle conclusioni aristoteliche e dirimere, anche solo per un momento e in maniera non esaustiva, l'aporetica sull'intelletto. Infatti, le interpretazioni contemporanee relativamente a tale tema nascono dal lavoro esegetico dei primi commentatori di questo testo tanto complesso.

Si è rivelato, dunque, necessario rivolgere l'attenzione, nel capitolo III del presente lavoro, ai commentatori antichi, sia per restituire il senso e l'orientamento delle esegesi contemporanee e contestualmente comprendere gli sviluppi post-aristotelici di un simile dibattito, sia per acquisire risorse teoretiche senza le quali una soluzione al

problema può essere pensata con un coefficiente di difficoltà nettamente maggiore. Successivamente sono state riportate le interpretazioni noetiche di Teofrasto, immediato successore di Aristotele anche nel Peripato, e di Alessandro di Afrodisia, grande esegeta peripatetico distante già più di quattro secoli rispetto al “maestro”. Queste due figure hanno costituito una biforcazione fondamentale all’interno della storia delle interpretazioni esegetiche, dal momento che possono essere considerati rispettivamente i campioni delle proposte immanentiste e trascendenti dell’intelletto produttivo del capitolo 5 del libro III del *De anima*. Tra queste alternative l’esegesi più vicina all’analisi fornita nel corso di questo lavoro della dottrina noetica contenuta nel *De anima* è stata quella di Teofrasto. Come passo ulteriore, sono stati introdotti quei commentatori che costituiscono la tradizione indiretta dei due precedentemente analizzati e che hanno contribuito a individuare nel testo aristotelico problemi e possibili sviluppi: in ordine cronologico Temistio, Simplicio e Giovanni Filopono. In questo modo è stato possibile prendere in considerazione la ricezione critica della proposta alessandrista e, contestualmente, circoscrivere il materiale che è transitato all’interno della tradizione araba prima e scolastica e latina poi. Proprio in riferimento a tali linee filosofico-culturali, sono state prese in considerazione le proposte esegetiche di due tra i massimi rappresentanti rispettivamente del pensiero arabo e latino: Averroè e Tommaso d’Aquino. In questo modo, dopo aver recuperato secondo una nuova forma le due macro-classificazioni delle esegesi aristoteliche contemporanee, immanentiste e trascendenti, è stato raccolto il materiale sufficiente per orientarsi all’interno dell’aspra selva interpretativa e tornare al testo aristotelico con nuove risorse, consapevolezza e liberi da alcuni filtri e fraintendimenti.



## CAPITOLO PRIMO

### IL *DE ANIMA* DI ARISTOTELE

#### 1.1 *Il titolo, la tradizione manoscritta e la fisionomia del trattato*

Il Περὶ ψυχῆς, latinizzato e citato più comunemente come *De anima*, rappresenta il luogo privilegiato per accedere alla dottrina psicologica di Aristotele. Il titolo di questo trattato, conformemente a una prassi abituale tra gli autori greci, con tutta probabilità non è stato coniato dal suo stesso autore. In effetti lo stesso Aristotele, nel resto del proprio *Corpus*, ricorre alla circonlocuzione ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς<sup>1</sup> per citare i cosiddetti “discorsi intorno all’anima”. Ad ogni modo la denominazione precedentemente introdotta, anche se probabilmente spuria, riposa su una tradizione molto antica; è per l’appunto già attestata sia nel catalogo dei testi aristotelici<sup>2</sup> redatto da Tolomeo<sup>3</sup> e risalente ad Andronico di Rodi<sup>4</sup>, sia nella lista di Esichio, il quale attinse

---

<sup>1</sup> Cfr. ARISTOTELIS *De int.* 1, 16a8; *De sensu* 1, 436 b10; *De mem.* 1, 449 b31; *De somn.* 2, 455 a 825; *De insomn.* 1, 459 a15; *De respir.* 14, 474b 11-12; *De gen. an.* VI 7, 786 b25; 788 b2; *De motu an.* 6, 700 b5-6.

<sup>2</sup> I cataloghi di testi aristotelici che ci sono giunti sono tre: la lista contenuta in Diogene Laerzio, quella della vita Menagiana e infine il catalogo di Tolomeo. La lista di Diogene contiene 146 opere e la sua attribuzione è contesa tra Aristone di Ceo (sec. III. a.C.), quarto scolarca del Peripato, ed Ermippo (secc. III-II a.C.), studioso alessandrino allievo di Callimaco. La lista edita nel 1633 da Gilles Ménage deriva plausibilmente dall’*Onomatologos* di Esichio. La prima parte della lista è molto simile alla lista di Diogene, per cui è ragionevole ammettere che le due liste abbiano una fonte comune e risalgano pertanto al III secolo a.C. Il catalogo di Tolomeo ci è invece pervenuto tramite tradizione araba e attesta uno stato del *Corpus* a noi decisamente più familiare rispetto ai due cataloghi precedenti. Infatti, sono presenti per lo più tutte le opere a noi pervenute nella forma e nella titolatura corrente. Per questo motivo è possibile ritenere che l’opera di Tolomeo rappresenti la fase finale del lungo processo di formazione dei trattati e di stabilizzazione del *Corpus* (cfr. M. RÉAL, “*Ex commentario sapere*”: *Andronico di Rodi, Tolomeo e l’esegesi aristotelica*, in M. Bergamo, R. Tondini, *Filologia, filosofia e scienza in età ellenistica*, Ledizioni. Milano 2022, pp. 83-103, spec. pp. 89-90).

<sup>3</sup> La figura storica di Tolomeo lo Straniero ha carattere evanescente; può essere infatti collocata in un vastissimo arco temporale che va dal I secolo d.C al VI secolo d.C. poiché egli stesso cita il lavoro di Andronico e viene a sua volta citato dal neoplatonico Elia (sec. VI). Il consenso degli studiosi si è recentemente stabilizzato nell’intervallo tra il V e il VI secolo. Al di là dell’incerta datazione è riconoscibile come l’autore di una *Vita di Aristotele*, a cui Tolomeo allega anche una prefazione e un catalogo (cfr. *ivi*, p. 88).

<sup>4</sup> La travagliata vicenda attraverso cui le opere di Aristotele sono giunte fino ad Andronico è narrata in un famoso passo della *Geografia* di Strabone e ripresa anche da Plutarco. In seguito alla morte di Aristotele

alla stessa fonte di Diogene Laerzio<sup>5</sup>. La denominazione Περὶ ψυχῆς, inoltre, viene regolarmente adottata dai commentatori greci (secc. II-VI d.C.)<sup>6</sup> e nei più antichi manoscritti del *De anima* a partire dal X secolo<sup>7</sup>.

Ora, è opportuno fermarsi per una preliminare, quanto breve, ricognizione della tradizione manoscritta del *De anima*; quest'operazione risulta proficua per orientare i lavori di comprensione e di analisi del trattato in oggetto. La tradizione ci ha consegnato una cospicua quantità di testimoni manoscritti; tuttavia, nessuno tra questi esemplari è precedente al X secolo d.C. Per quanto riguarda invece la tradizione indiretta conserviamo citazioni da parte di commentatori collocabili prima di questa data, sebbene anche in questo caso i relativi manoscritti si datino alla stessa altezza cronologica dei più antichi testimoni del *De anima*<sup>8</sup>. Per questo motivo le informazioni ricavabili da questi esemplari devono essere trattate con grande cautela.

Il più antico testimonia manoscritto a noi pervenuto è E, *Parisinus Graecus* 1853<sup>9</sup>, rispetto al quale solo L, *Vaticanus Graecus* 253, contenente solo il libro III e appartenente alla stessa famiglia di E, deriverebbe da un'autorità indipendente. A lungo il *Parisinus* è stato trattato da molti studiosi come l'unico modello di riferimento in

---

gli originali aristotelici sarebbero stati affidati prima a Teofrasto e poi a Neleo, a cui tuttavia venne preferito Stratone come scolarca. Neleo lasciò Atene e portò dunque con sé la preziosa eredità a Scepsi, dove i suoi familiari avrebbero conservato i testi fino a "dimenticarli" in una cantina. Qui sarebbero stati ritrovati nel I sec. a.C. da Apellicone di Teo, il quale se ne impossessò. I testi arrivarono poi a Roma solo grazie al ricco bottino di guerra ricavato da Silla durante la campagna di Grecia. Nell'*Urbs* gli originali aristotelici vennero finalmente editi. La testimonianza di Strabone, se accolta, va in ogni caso presa *cum grano salis*; non è infatti opportuno derivarne come conseguenza che le opere esoteriche di Aristotele sparirono dalla circolazione in età ellenistica. A questo proposito, infatti, è bene osservare che le opere logiche di Aristotele continuarono ad essere commentate ben prima della riscoperta del *Corpus* esoterico in seguito al monumentale lavoro editoriale di Andronico (cfr. P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, erster Band I, De Gruyter, Berlin-New York 1973, pp. 3-32).

<sup>5</sup> Cfr. G. MOVIA (a cura di), *L'anima*<sup>1</sup>, Loffredo, Napoli 1979, pp. 16-17.

<sup>6</sup> Cfr. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Praeter Commentaria Scripta minore: De anima liber cum Mantissa*, edited by I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, 2.1, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 66, 4; PHILOPONI IOANNIS, *In Aristotelis De Anima libros commentaria*, CAG 15, edidit M. Hayduck, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1897, 10, 31; 20, 23; SIMPLICII, *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, edidit M. Hayduck, CAG 11, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1882, 5 23; THEMISTI *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, CAG 5.3, edidit R. Heinze, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1899, 28, 34; 105, 16-7.

<sup>7</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p.16.

<sup>8</sup> Cfr. M.C. NUSSBAUM, *Introduction*, in M.C. Nussbaum, O.A. Rorty (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 5-17, spec. p. 5.

<sup>9</sup> In questo esemplare notiamo l'operato di due mani diverse: una che ha copiato il I e il III libro, l'altra che si è limitata a lavorare sul II. Le pagine del II libro che ora disponiamo sono state dunque inserite in un secondo momento per sostituire quelle "originali". La nuova versione per altro sembra provenire da un'altra famiglia di manoscritti, tant'è che in maniera accorta Ross segnala come "e" il libro II di E (cfr. *ibidem*).

grado di restituire adeguatamente il testo del *De anima*, e il lavoro di R.D. Hicks<sup>10</sup> in questo caso è un campione esemplare. Si tratta in ogni caso di un'operazione di scarsa accortezza metodologica: in questo modo infatti la complessità delle relazioni che intercorrono tra i vari testimoni manoscritti del trattato vengono ignorate. Relativamente a questo punto per altro si presenta una lacuna che dovrebbe essere ancora riempita da un lavoro in merito, tanto più se il fondativo studio filologico di W.D. Ross<sup>11</sup> sul *De anima* può essere ragionevolmente riconsiderato anche alla luce delle critiche che R. Kassell<sup>12</sup> rivolge in merito all'analisi e alla collazione dei testimoni della *Retorica*, realizzate proprio dal Ross. A tale proposito vale la pena citare anche il lavoro di A. Jannone<sup>13</sup>, il quale, rispetto a Ross, procede in maniera più conservativa evitando congetture forzate<sup>14</sup>.

Per quanto riguarda la famiglia di E è interessante notare sia che il relativo archetipo non è stato conservato, sia che questa si ramifica in due "sotto-famiglie" ugualmente rilevanti. Entrambe hanno influenzato un testimonia manoscritto relativamente tardo, P, *Vaticanus graecus* 1339<sup>15</sup>.

Prese in carico le informazioni tecniche più rilevanti riguardo ai testimoni manoscritti, resta da osservare che la tradizione del *De anima* costituisce un caso eccezionale per la condizione testuale in cui ci è pervenuto il testo: la totalità dei manoscritti presenta frequenti e significative lacune. Le corrotte, inoltre, si intensificano nel libro III, il cui ruolo nell'economia del trattato è cruciale. Poiché infatti le condizioni del trattato costringono il filologo a congetture difficili e sempre fallibili, diventa indispensabile, in questo caso più che altrove, considerare le proposte alternative che apparati di edizioni critiche diverse suggeriscono. Nell'affrontare, dunque, il *De anima* è necessario essere consapevoli di questa situazione disagiata.

Poiché nelle pagine precedenti è stato già fatto riferimento ai libri di cui il *De anima* si costituisce, è il caso di tematizzare esplicitamente la questione della sua struttura interna. Sia i manoscritti del *De anima*, sia i testi dei commentatori

---

<sup>10</sup> R.D. HICKS, *Aristotle. De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 1907.

<sup>11</sup> W.D. ROSS, *De anima*, recognovit, brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1961. Questa edizione critica è assunta come il modello di riferimento per la ricostruzione del testo originale in greco.

<sup>12</sup> R. KASSELL, *Der Text der aristotelischen Rhetorik*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, p. 113.

<sup>13</sup> A. JANNONE, E. BARBOTIN, *Aristote, De l'Ame*, texte établi par A. Jannone, Traduction et Notes de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1966.

<sup>14</sup> Cfr. R. POLANSKY, *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 29.

<sup>15</sup> Cfr. NUSSBAUM, *Introduction*, cit., p. 6.

testimoniano il raggruppamento del trattato in tre libri. Non disponiamo di elementi sufficienti per verificare una volta per tutte se questa struttura si deve alla volontà stessa di Aristotele, tuttavia non è possibile nemmeno escluderlo. Ad ogni modo la fisionomia in tre libri, consolidata per altro dal monumentale lavoro editoriale di Andronico, compare anche nella prima edizione a stampa<sup>16</sup>, a cui verranno aggiunti a partire dal Rinascimento i capitoli interni<sup>17</sup> come ulteriori suddivisioni<sup>18</sup>.

Per dovere di esaustività resta da considerare la possibilità che questo trattato non appartenga ad Aristotele. Contro l'autenticità del trattato nel corso dei decenni si sono sollevate poche voci. Tra queste verrà presa in considerazione<sup>19</sup>, a titolo di esempio, solo quella di J. Zürcher<sup>20</sup>. Lo studioso svizzero attribuiva la maggior parte del testo a Teofrasto; tuttavia è possibile rispondere ad una simile posizione notando che Teofrasto stesso, riflettendo a proposito dell'intelletto, discute *De an.* III 4-5 ammettendo che sia l'opera di un altro autore, appunto Aristotele<sup>21</sup>. Al di là di questa puntuale contro-obiezione è ragionevole prendere in considerazione un ulteriore argomento di carattere più generale: privare il *Corpus aristotelicum* di una precipua trattazione psicologica significherebbe ignorare i legami di interdipendenza, interni ed esterni, che intercorrono tra i vari luoghi aristotelici, e dunque rinunciare a comprendere le dottrine che istanziano il pensiero dello Stagirita. A questo proposito, nelle pagine successive di questo lavoro verrà argomentata sia l'unità speculativa di fondo che caratterizza il *De anima*, sia il ruolo che questo trattato occupa all'interno del *Corpus* rispetto agli altri ambiti: la fisica, la biologia e persino la metafisica.

## 1.2 *La questione cronologica e l'evoluzione del pensiero aristotelico: il ruolo del De anima all'interno del Corpus*

Nel caso del *De anima* il rovello della cronologia non può essere facilmente dispiegato tanto da disinnescare ogni possibile controversia. Si tratta di una questione

---

<sup>16</sup> A. MANUCII, *Aristotelis opera, graece*, III, Venetiis 1497.

<sup>17</sup> La suddivisione in capitoli è attestata per la prima volta nella 3<sup>a</sup> ed. basilense (1550) delle opere di Aristotele.

<sup>18</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p.16.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup> J. ZÜRCHER., *Aristoteles' Werk und Geist untersucht und dargestellt*, F. Schöningh, Paderborn 1952, pp. 16-19.

<sup>21</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p.16.

che serba al suo interno delle implicazioni teoretiche relevantissime; prendere posizione rispetto alla distanza di questo testo dai dialoghi e dagli altri trattati aristotelici significa indirizzare su un certo binario la comprensione della posizione dello Stagirita relativamente all'anima e all'intelletto. Ad ogni modo, poiché in questa sede non è possibile esaurire l'intera storia delle discussioni relative a questo tema, ci si limiterà ad una sintetica panoramica introduttiva.

Già nell'Ottocento la questione fu affrontata da studiosi autorevoli<sup>22</sup>; tuttavia lo stato degli studi relativo a questo oggetto, e all'esegesi aristotelica più in generale, fu scosso in maniera decisiva dalla celeberrima interpretazione storico-genetica fornita da W. Jaeger<sup>23</sup>. Traendo le conseguenze dell'applicazione di un simile metodo Jaeger delineò l'evoluzione del pensiero aristotelico come un progressivo allontanamento da Platone e dalle posizioni che egli stesso aveva assunto nelle prime opere in forma dialogica, non ancora emancipate dall'influenza del maestro. Si tratta di un modello esegetico che consente sia di ordinare i testi aristotelici secondo una cronologia interna, sia di collocarli in un determinato periodo della vita dello Stagirita. In questo modo è possibile desumere una collocazione per il *De anima*. Jaeger infatti – alla luce della contraddizione tra la posizione psicologica espressa da Aristotele nel *Eudemo*, risalente al cosiddetto “periodo accademico” (367-347 a.C.)<sup>24</sup>, e quella contenuta nei libri I-II del *De anima* – colloca il trattato in oggetto nel periodo “dell'insegnamento ateniese”<sup>25</sup> (335-323 a.C.)<sup>26</sup>.

Il lavoro di Jaeger innescò una nuova ed energica ondata di dibattiti. La sua proposta, in particolare in ambito psico-biologico, fu seguita decenni più tardi dal

---

<sup>22</sup> C.A. Brandis, E. Zeller, J. Bernays, A. Torstrik e H. Bonitz.

<sup>23</sup> W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione culturale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 2004.

<sup>24</sup> Oltre all'*Eudemo* Jaeger colloca in questo periodo i seguenti dialoghi: *Protrettico*, *Sulla filosofia*, *Sulla giustizia*, *Sulla poesia* e *Sulla costituzione degli ateniesi* (cfr. W. JAEGER, *Aristoteles*, cit., pp. 49-50).

<sup>25</sup> In questo periodo, contestualmente al *De anima*, Aristotele avrebbe realizzato gli ultimi trattati della sua vita: *Fisica*, *Metafisica*, *Etica nicomachea*, *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *Meteorologica*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *Historia animalium*, *Magna moralia* e *Elenchi sofistici*.

<sup>26</sup> Nel mezzo il vuoto è colmato dal “periodo dei viaggi” (347-334 a.C.) che segue la morte di Platone e il conseguente allontanamento da Atene in direzione dell'Asia Minore. Qui si collocano i seguenti trattati: *Topici*, *Analitici primi*, *Analitici secondi*, *Categorie*, *De interpretatione*, *Etica Eudemia*, *Politica*, *Retorica* e *Poetica*.

lavoro di F. Nuyens<sup>27</sup>. Lo studioso olandese adottò in particolare il criterio psicologico-noetico per datare l'intero *Corpus aristotelicum*. Secondo questa prospettiva, la concezione del rapporto tra anima e corpo, insieme allo statuto ontologico del νοῦς, permetterebbe di distinguere tre periodi interni all'evoluzione del pensiero dello Stagirita. Il primo periodo, coincidente con quello accademico di conio jaegeriano, è segnato dalla concezione platonica<sup>28</sup>, e dunque dualistica, del rapporto tra anima immortale e corpo mortale<sup>29</sup>. Il secondo periodo, coincidente questa volta con quello dei viaggi, appare come una fase di incubazione e di transizione. Qui Aristotele, tentando di fornire una spiegazione teorica alle osservazioni empiriche sulla vita animale, inizia a concepire anima e corpo come due sostanze, seppur ancora distinte, legate da una collaborazione imprescindibile. Siamo dinanzi a quello che Nuyens definisce «strumentalismo meccanicistico o vitalistico», là dove l'anima immateriale si serve del corpo e dei suoi organi come di strumenti necessari per innescare il movimento degli animali<sup>30</sup>. Il terzo ed ultimo periodo, sovrapponibile a quello dell'insegnamento ateniese, trae la propria coerenza dall'applicazione della «psicologia ilemorfica»<sup>31</sup> alla natura intera. In questo modo anima e corpo diventano rispettivamente la forma e la materia di una stessa sostanza-sinolo: il vivente. In seno a questo periodo si innerva quello che G. Movia definisce «un nuovo tipo di dualismo»<sup>32</sup>, non più riferito all'anima e al corpo, ma all'anima e all'intelletto come la sola parte che di questa dipendenza sembra fare a meno. Tale posizione si trova compiutamente espressa nel libro III del *De anima*, la cui unità speculativa, contro Jaeger<sup>33</sup>, non viene affatto messa in dubbio dal Nuyens: la noetica sarebbe la diretta conseguenza dell'ilemorfismo in ambito psicologico.

---

<sup>27</sup> L.P. NUYENS, *L'évolution de a psychologie d'Aristote*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1948.

<sup>28</sup> Il riferimento paradigmatico in questo caso è rappresentato dal *Fedone* di Platone.

<sup>29</sup> Una posizione simile sarebbe attestata nei dialoghi aristotelici che si collocano in questo periodo: *De philosophia*, *Protettrico* e soprattutto il già citato *Eudemo*.

<sup>30</sup> Questa posizione è sottesa a molte opere di carattere biologico: *Historia animalium*, *De partibus animalium* (B, Δ), *De motu animalium*, *De incessu animalium* e *De Respiratione*.

<sup>31</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p. 21.

<sup>32</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>33</sup> Jaeger sostiene che il libro III del *De anima*, relativamente alla dottrina dell'intelletto separato, sia ancora legata alla prima concezione aristotelica della metafisica intesa come «scienza teologica della realtà materiale» («*Urmetafysik*»). I primi due libri invece rifletterebero sia un mutamento nella considerazione della metafisica, ora come «scienza della sostanza sensibile e dell'entelechia immanente», sia la svolta scientifico-empirista dell'indagine aristotelica (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p. 18).

Resta poi da considerare l'ipotesi che il pensiero aristotelico non abbia subito una netta evoluzione. Per la verità, infatti, altri studiosi si sono pronunciati a favore della continuità tra la psicologia aristotelica dei trattati e quella espressa nei dialoghi; si delinea dunque una posizione che ha conseguenze per la cronologia di tutte le opere aristoteliche e del "nostro" trattato in particolare. Per O. Gigon<sup>34</sup>, tra gli altri, l'immortalità dell'anima affermata nell'*Eudemo* non viene negata nel *De anima*; il trattato risulta invece un'integrazione complementare al dialogo alla luce della psicologia empirica. Le apparenti contraddizioni in questo caso deriverebbero da ulteriori manipolazioni di allievi non ortodossi.

Altri studiosi<sup>35</sup>, sebbene non dubitino che il pensiero aristotelico possa aver subito dei mutamenti significativi nel corso dei decenni, rimangono in ogni caso convinti della centralità della dottrina del νοῦς, coerente con la teoria psicologica, all'interno di tutto il *Corpus*. La concezione dell'intelletto separato ed eterno sarebbe un elemento strutturale dell'intero pensiero aristotelico. Seguendo questa via in particolare si tenta sia di spiegare l'apparente contraddizione tra ilemorfismo e strumentalismo, sia di conciliare la tesi della localizzazione dell'anima nel cuore<sup>36</sup> con quella dell'anima-ἐντελέχεια. La soluzione risiede in una considerazione metodologica fondamentale: Aristotele, nell'affrontare uno stesso tema in luoghi diversi, modula la trattazione dell'oggetto secondo le esigenze della particolare sede in cui è analizzato<sup>37</sup>; si spiegherebbero così le discrasie tra il *De anima* e i *Parva Naturalia*. Alla luce di una simile riflessione è, dunque, lecito supporre che almeno alcune sezioni o libri che compongono i trattati più maturi, quelli che Jaeger collocava nell'ultima fase della produzione aristotelica, siano stati redatti contestualmente o immediatamente dopo i dialoghi giovanili.

Le tesi di Jaeger vengono infine criticate persino da un sostenitore del metodo genetico-evolutivo: I. Düring<sup>38</sup>. Secondo lo studioso tedesco in Aristotele non è possibile scindere l'indagine empirica dalla teoresi speculativa; è invece opportuno

---

<sup>34</sup> O. GIGON, *Aristotele: De anima*, UTET, Torino 1978.

<sup>35</sup> In particolare, I. BLOCK (cfr. I. BLOCK, *The Order of Aristotle's Psychological Writings*, «American Journal of Philology», 82/1 (1961), pp. 50-77, *passim*).

<sup>36</sup> Si tratta di una tesi espressa nei *Parva naturalia*, e in altre opere biologiche. È stata spesso considerata una tesi strettamente dualistica, inconciliabile con la psicologia ilemorfica del *De anima* consolidata nella dottrina dell'anima-ἐντελέχεια.

<sup>37</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit., p.25.

<sup>38</sup> I. DÜRING, *Aristototeles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1967; trad. it. *Aristotele*, a cura di P. Donini, Mursia, Milano 1992.

riconoscere una fondamentale unità interna al pensiero di Aristotele, pure nelle sue incongruenze, discontinuità ed evoluzioni<sup>39</sup>. Anche in questo caso viene recuperata la distinzione in periodi. Agli ultimi anni della fase “accademica” Düring attribuisce la realizzazione del *Protreptico* e dell’*Eudemo*<sup>40</sup>, al periodo dei viaggi apparterrebbero una prima bozza dei *Parva naturalia* e una prima redazione del *De anima*<sup>41</sup>. I due testi potrebbero poi essere stati rielaborati nella fase finale di questo periodo, o ancora definiti una volta per tutte nell’ultimo periodo della produzione aristotelica, contestualmente a *Metaph.* Γ, E, Z, H, Θ, al *De generatione animalium* e al *De motu animalium*<sup>42</sup>. La questione della coerenza interna in questo caso del *De anima* si risolverebbe individuando due “strati”, uno di carattere biologico e l’altro di pertinenza più strettamente filosofica<sup>43</sup>.

Da simili considerazioni possiamo trarre una riflessione, della cui fondatezza continueremo a discutere nel resto del lavoro. Riconosciuta l’anteriorità dell’*Eudemo* rispetto al *De anima*, consideriamo che la tesi dell’immortalità dell’anima, affermata nel dialogo, implica più strettamente quella dell’intelletto. Su questo punto il *De anima* propone qualcosa di conciliabile, e la vera distanza risiede nella dimensione entro cui si dispiega l’immortalità dell’anima, da riconsiderare alla luce del trattato, e dell’intelletto: nell’*Eudemo* l’immortalità si riferisce ad ogni individuo della specie umana, mentre nel *De anima* riguarda quell’intelletto separato del libro Γ<sup>44</sup> che dovremo analizzare.

Il trattato in oggetto consiste in una ricerca sull’anima come principio generale dei viventi (ἀρχὴ τῶν ζώων)<sup>45</sup> e come tale annovera un oggetto di indagine all’altezza di quelli che Aristotele definisce gli oggetti migliori (βελτιόνων) e i più mirabili (θαυμασιωτέρων)<sup>46</sup>. Siamo a questo punto di fronte a una materia in grado di contribuire in maniera fondamentale alla ricerca della verità (ἀλήθειαν) nell’ambito, più ampio, degli studi sulla natura (πρὸς τὴν φύσιν)<sup>47</sup>. L’anima, infatti, non è solo principio

<sup>39</sup> Cfr. MOVIA, *L’anima*<sup>1</sup>, cit., p. 27.

<sup>40</sup> Qui Aristotele non proporrebbe un calco del *Fedone*, anzi si limiterebbe a condividere con Platone la tesi dell’immortalità dell’intelletto. Il dialogo per altro risponderebbe ad esigenze di tematizzazione religiosa, diverse dagli interessi biologici del *De anima*.

<sup>41</sup> Cfr. MOVIA, *L’anima*<sup>1</sup>, cit., p. 27.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

<sup>45</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1 402a8; II 1, 412a19-21; 412b4-6; 412b11-13.

<sup>46</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 402a3. La possibilità di individuare una gradazione tra gli oggetti di studio riflette la concezione aristotelica dei saperi come pioli di una scala gerarchica.

<sup>47</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 402a4-7.

organizzativo dei processi fisico-biologici dei corpi viventi, ma è causa necessaria del loro moto. Per questo motivo lo studio dell'anima occupa un ruolo imprescindibile nella "scienza" (ἐπιστήμη)<sup>48</sup> dedicata alla ricerca sui corpi capaci di movimento: la fisica. Nel grande settore dei saperi naturali la psicologia si assesta in una posizione sopraordinata all'interno della fisica rispetto all'astronomia – la quale è dispensata dallo studio delle anime dei corpi celesti – e, soprattutto, rispetto alle cosiddette "scienze biologiche speciali": botanica, zoologia e "antropologia filosofica"<sup>49</sup>. L'anima, infatti, in virtù della sua incorporeità è talmente semplice da garantire quella conoscenza generale e astratta che sfugge strutturalmente ai saperi settoriali nominati poco sopra<sup>50</sup>.

La condizione eccezionale del suo oggetto, unitamente alla scelta del metodo, eleva dunque la nostra sede di studio sino a un posto privilegiato nella gerarchia dei saperi. La ricerca sull'anima costituisce, tra le scienze teoretiche, la sezione culminante della fisica intesa come "filosofia seconda" e subordinata appunto alla cosiddetta "filosofia prima", che ha invece accesso alle realtà immateriali: la metafisica. Se poi, come vedremo, persino il *De anima* riuscisse a tematizzare l'esistenza di un oggetto capace di "vivere" separatamente dalla materia, allora il trattato si avvicinerebbe alla sede metafisica tanto da sconfinare in essa. In questo caso sarebbe opportuno tornare a pensare al *De anima* come un testo "di frontiera" tra fisica e metafisica<sup>51</sup>. Non è un caso che nella storiografia filosofica contemporanea – verificheremo se legittimamente o meno – per introdurre la ricerca del *De anima* vengono spesso utilizzate espressioni che ne assumono la "metafisicità": filosofia bio-psicologica (philosophical bio-psychology)<sup>52</sup>, indagine sulle funzioni teleologicamente organizzate dei corpi viventi (an investigation of the teleologically organized functions that are common to living bodies) e più immediatamente ricerca metafisica (metaphysical inquiry)<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Come risulterà evidente in questa stessa sede il termine "scienza" viene utilizzato nello stretto significato aristotelico del termine, lontano quasi due millenni dalla contemporanea fondazione epistemologica delle scienze "dure" e "sociali".

<sup>49</sup> Cfr. G. MOVIA (a cura di), *Aristotele: L'anima*<sup>2</sup>, Bompiani, Milano 2016 (2001<sup>1</sup>), p.8. La locuzione "antropologia filosofica" è attinta da E. BERTI, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979, p. 179.

<sup>50</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 11. Aristotele qui attinge all'equazione tipicamente platonica tra semplicità ed esattezza, esposta esplicitamente nel *Timeo*.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, cit., p. 7.

<sup>52</sup> Locuzione che valorizza il ruolo di proemio che il nostro trattato assume relativamente alla ricerca fisico-naturale e ne sottintende l'ulteriorità.

<sup>53</sup> Cfr. NUSSBAUM, *Introduction*, cit., p. 11.

### 1.2.1 *Il metodo del sapere psicologico*

Già nelle prime righe del *De anima* Aristotele avverte i suoi interlocutori relativamente al grado di difficoltà che l'indagine sull'anima comporta:

ἀντη δὲ πάντως ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῆς.

Ma in ogni senso ed in ogni materia è tra le cose più difficili ottenere una convinzione riguardo all'anima<sup>54</sup>.

La fatica di una simile impresa non solo è testimoniata dal florilegio di posizioni (ἔνδοξα) che si sono sedimentate in maniera conflittuale tra i suoi illustri predecessori, ma secondo lo stesso Aristotele trova una sua giustificazione nell'impossibilità di spiegare questo oggetto di studio alla luce di un metodo (μέθοδος) unico (μία) e comune (κοινή)<sup>55</sup>. Coerentemente con quanto anticipato Aristotele si servirà della dimostrazione (ἀπόδειξις), della divisione (διαίρεσις), della dialettica persino “socratica” (ἐλεγχος) che in Aristotele diventa διαλεκτική e di quel procedimento che potremmo definire “induttivo” in modo da sottolineare il carattere anche sperimentale della ricerca aristotelica. Sembra dunque lecito definire il lavoro aristotelico come un virtuoso caso di «pluralismo metodologico»<sup>56</sup>.

La dimostrazione riguarda la sede del *De anima* nel significato più sfumato del termine nella misura in cui le scienze “naturali”, come appunto la fisica e la biologia, per quanto teoretiche, consistono di proposizioni che valgono “per lo più”<sup>57</sup>. Nel “nostro” trattato scarseggiano le deduzioni in forma sillogistica; eppure la “scientificità” di questa sede è preservata dai procedimenti argomentativi intorno e oltre i principi (πρῶτα) indimostrabili<sup>58</sup> della scienza, in questo caso la psicologia<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> ARISTOT., *De an.*, I 1, 402a10-11. Le traduzioni del testo aristotelico del *De anima*, salvo diverse indicazioni, sono attinte da MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit.

<sup>55</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 402a17-19.

<sup>56</sup> E. BERTI, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008 (1992<sup>1</sup>), p. 265.

<sup>57</sup> Cfr. C.D.C. REEVE, *Hylomorphic Explanations and Scientific Status of the De anima*, in C.M. COHOE, *Aristotle on the Soul. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 14-31, spec. pp. 16-17.

<sup>58</sup> Nel corso della trattazione ci sarà modo di analizzare la modalità attraverso la quale si verifica l'apprensione di questi principi approdando al cuore della gnoseologia aristotelica e rivolgendo la nostra attenzione al capitolo 19 del II libro degli *Analitici secondi*.

<sup>59</sup> Cfr. REEVE, *Hylomorphic Explanations*, cit., pp. 18-19.

All'interno di ogni sapere colui che ricerca la verità, di carattere regionale, non può individuare la causa dei principi fondativi a partire dai quali il suo discorso si costituisce; è invece in grado di accedere alla loro conoscenza attraverso il procedimento dialettico innervato nella discussione degli ἔνδοξα poco sopra citati<sup>60</sup>. Evidentemente la dialettica aristotelica non è la mera riproposizione dell'ἔλεγχος di Socrate; tuttavia, come in Platone, serve da strumento per individuare la definizione – il τί ἐστίν socratico – dei primi principi di un sapere.

Aristotele in particolare aggancia il procedimento dialettico a quella via conoscitiva che egli definisce ἐπαγωγή<sup>61</sup> e che noi possiamo tradurre come “induzione”<sup>62</sup>. Si tratta semplicemente di un processo cognitivo che procede dal “basso” verso l’“alto”, ovvero che, conformemente ai limiti dell'uomo come soggetto conoscitivo, muove da qualcosa che è in qualche modo più vicina e chiara a noi, ma meno in sé stessa, per giungere a qualcosa di più lontano e opaco per noi, ma semplice in sé stesso<sup>63</sup>. Torneremo tuttavia sulla teoria gnoseologica aristotelica, esaminandone i passaggi gradualisti, allorché sarà necessario discutere del νοῦς come lo stato in cui l'uomo possiede la conoscenza dei principi primi dell'arte e della scienza (ἀρχαὶ τέχνης καὶ ἐπιστήμης).

Il materiale accumulato nel momento dialettico e in quello induttivo può finalmente essere utilizzato nella costruzione delle definizioni attraverso il metodo della divisione, recepito anche questo dall'Accademia ma reindirizzato in un uso non dimostrativo<sup>64</sup>. La διαίρεσις consiste in un procedimento che scompone un determinato oggetto di studio secondo categorie dicotomiche, o ancora tricotomiche<sup>65</sup>, che in questo caso corrispondono alle fondamentali articolazioni concettuali della metafisica aristotelica. L'applicazione di questo metodo risulterà trasparente una volta introdotta la chiave di volta della psicologia aristotelica: l'ilemorfismo.

Avvalendosi di questo nutrito ventaglio di strumenti, Aristotele, e come lui ogni filosofo nell'ambito psicologico e negli altri saperi fisico-naturali, può costruire le definizioni degli oggetti di studio con cui lavorare.

---

<sup>60</sup> Cfr. ARISTOT. *Top.*, I 2, 101a34-b4.

<sup>61</sup> Cfr. ARISTOT. *An. post.*, II 19, 100b4.

<sup>62</sup> Cfr. REEVE, *Hylomorphic Explanations*, cit., p. 22.

<sup>63</sup> ARISTOT., *Phys.*, I 1, 184a14-21.

<sup>64</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p.13. Questa tesi è sostenuta anche in G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e pensiero, Milano 1994 (1991<sup>1</sup>), p. 86.

<sup>65</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 13.

### 1.3 La discussione degli ἔνδοξα: l'anima per i predecessori

Il primo passo della ricerca consiste nella raccolta di materiale di discussione sufficiente per ricavare preliminarmente quei principi su cui, una volta individuata la rispettiva definizione, istanziare il discorso scientifico. Si tratta, come detto, degli ἔνδοξα:

[...] ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

[...] sono "opinioni condivise" quelle che costituiscono l'opinione di tutti, o della maggior parte delle persone, o dei sapienti, e, tra questi, o di tutti, o della maggior parte, o di quelli più noti e stimati<sup>66</sup>.

È rilevante in modo particolare il riferimento alle opinioni dei sapienti, di cui lo stesso Aristotele offre un resoconto. In questo caso è buona accortezza metodologica prendere coscienza del grado di affidabilità dello Stagirita quale testimone delle opinioni dei suoi predecessori. Ormai sembra difficile mettere in discussione la “buona fede” del nostro filosofo – per quanto questa non sia la sede per argomentare a favore di questa tesi – e tuttavia occorre contestualmente segnalare che Aristotele non intende, né può<sup>67</sup>, procedere con la stessa accuratezza di uno storico della filosofia contemporaneo. L'intenzione dello Stagirita era invece quella di riportare il più fedelmente possibile le dottrine di altre autorità sapienziali in modo da disporre degli elementi necessari, ma non sufficienti, per determinare la propria posizione. Le eventuali distorsioni in cui Aristotele è eventualmente incorso sono strumentali alla costituzione di una «sintesi mediatrice»<sup>68</sup> e filosoficamente produttiva.

Dal confronto con gli antichi emerge il coinvolgimento dell'anima come principio nei processi di movimento e sensazione; Aristotele accoglie queste istanze fondamentali ma procede oltre rifiutando le proposte dei predecessori relativamente alla natura di questo oggetto.

---

<sup>66</sup> Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 1, 100b21-23. Le traduzioni di passaggi estratti dalle opere logiche di Aristotele sono attinte da M. MIGLIORI, *Aristotele: Organon*, Bompiani, Milano 2016, pp. 1165-1643.

<sup>67</sup> Non disponendo dei supporti testuali adeguati.

<sup>68</sup> MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 17. Un procedimento simile viene compiuto anche nella *Metafisica* per discutere a proposito del significato dei termini “causa” e “principio”(cfr. ARISTOT., *Metaph.*, A 3,983a24-I 10, 993a27).

L'errore più grande che Aristotele imputa ai suoi predecessori è quello di aver ridotto l'anima ad una semplice composizione corporea oppure – come nel caso dei Pitagorici e degli Atomisti – ad una materialità più raffinata come il pulviscolo atmosferico<sup>69</sup>. Per Democrito e Leucippo, a titolo esemplare, l'anima – simile a un fuoco o a una specie di calore<sup>70</sup> – riceverebbe la propria forza movente dagli atomi ignei, sferici e per questo dotati di moto perpetuo<sup>71</sup>, di cui essa sarebbe costituita. In questo modo tuttavia l'anima come principio di movimento sarebbe limitata a una dimensione puramente materiale e priva di finalità, là dove l'elemento teleologico costituisce un impianto fondamentale per spiegare non solo i movimenti dei viventi ma del cosmo in generale.

Inoltre, gli antichi filosofi, tra cui Anassagora, ritengono che l'anima sia principio motore dei viventi perché essa stessa è in movimento a causa della propria natura<sup>72</sup>. Non solo, dunque, vale il principio tipicamente aristotelico secondo cui ogni cosa in movimento è mossa, ma ha effetto veritativo anche una “legge” che nel sistema aristotelico non troverebbe spazio:

διὰ τὸ μὴ ἐν ὁρᾶν κινεῖν ὃ μὴ καὶ αὐτὸ κινεῖται.

E ciò perché non si costata mai che una cosa muova senza essere essa stessa in movimento<sup>73</sup>.

Una posizione simile sarebbe contraddittoria relativamente a quanto Aristotele sostiene in sede metafisica. Questa precisazione ci permette di osservare non solo che le posizioni della filosofia prima sono vincolanti per le trattazioni dei saperi secondi; ma anche che la psicologia, tra gli altri saperi naturali, riesce con grande frequenza e incisività a rivelare quella verità a cui si dovrebbe accedere solo in sede metafisica. Nel *De anima* appunto Aristotele argomenta, contro la possibilità del movimento dell'anima<sup>74</sup> e più precisamente contro la concezione dell'anima se-movente. Aristotele, infatti, ammette che un oggetto possa muoversi da sé, in maniera connaturata alla

---

<sup>69</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 18.

<sup>70</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404a1.

<sup>71</sup> Quella tra circolarità e continuità incorruttibile è per altro un'equazione tipicamente aristotelica, messa al lavoro anche nel *De caelo*.

<sup>72</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404a22-24: καὶ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κινεῖσθαι διὰ τὴν ψυχὴν, ταύτην δ' ὑφ' ἑαυτῆς; e ritengano che tutte le altre cose si muovono in virtù dell'anima, mentre essa si muove da sé.

<sup>73</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404a24-25.

<sup>74</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 406a3-4.

propria natura, oppure accidentalmente per mezzo di un'altra cosa<sup>75</sup>. Quest'ultimo caso è spiegato attraverso la metafora del navigante, il quale sebbene sia fermo – in quanto uomo si muove secondo natura solo nel caso della deambulazione – su una barca, tuttavia, si muove insieme all'imbarcazione su cui si trova<sup>76</sup>; evidentemente l'anima potrebbe muoversi in questa maniera, accidentalmente, in virtù di un legame con un oggetto a lei estraneo e contro la propria natura<sup>77</sup>. Si tratta del corpo; resta da chiarire, contro Platone, sia il modo in cui l'anima, per sua natura immobile, viene mossa accidentalmente quando muove il corpo, sia la natura del legame tra anima e corpo.

Relativamente poi alla concezione dell'anima come principio della conoscenza gli antichi filosofi, inoltre, si dividono in un dualismo inconciliabile. Da una parte si collocano coloro i quali – Empedocle e Platone – ritengono che la conoscenza nasca dalla somiglianza tra il soggetto percipiente e l'oggetto percepito, dall'altra chi – Eraclito e Democrito – spiega la conoscenza nella dissomiglianza. Aristotele intende invece mediare tra le due tesi – sia sul piano della cognizione sensibile, sia su quello della cognizione intellettuale – in una posizione originale: la somiglianza si verifica nella conoscenza in atto, mentre la dissomiglianza concerne la conoscenza in potenza<sup>78</sup>. Anche in questo caso la carta dell'ilemorfismo gioca un ruolo decisivo.

La grande maggioranza dei filosofi<sup>79</sup> ha ricondotto in qualche modo l'anima a uno o a più principi "elementali" (στοιχεῖα) tanto che solo la terra, tra i monisti, non ha avuto un suo sostenitore<sup>80</sup>. Evidentemente l'impostazione tradizionale della ricerca psicologica rende giustificabile assumere qualunque posizione. Per evitare dunque un relativismo aporetico Aristotele intende fondare lo studio dell'anima su binari radicalmente diversi e ulteriori.

È il caso di analizzare brevemente anche la discussione della teoria platonica relativamente all'anima. Nel confronto con il maestro il bersaglio polemico è il dialogo

---

<sup>75</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 406a4-5; *Phys.*, V 1, 224a21.

<sup>76</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 406a6-13.

<sup>77</sup> Se infatti l'anima si muovesse secondo la propria natura le dovrebbe corrispondere uno spazio, altrimenti uno dei principi della fisica aristotelica sarebbe violato (cfr. ARISTOT., *Phys.*, VIII 7, 260b1). Così come l'anima non ha un luogo naturale verso cui si muove, non ha nemmeno un luogo di quiete in cui può essere costretta ad arrestarsi. Se poi, ancora, si muovesse, lo farebbe verso l'alto o verso il basso nello stesso modo in cui fanno i corpi costituiti dagli elementi del fuoco e della terra; ma l'anima non è qualcosa del genere (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 406a12-30).

<sup>78</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., pp.17-18.

<sup>79</sup> Per Diogene l'anima è aria, per Eraclito una sorta di esalazione (ἀναθυμίασιν), per Ippone acqua, per Crizia addirittura sangue (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 405a22-b8).

<sup>80</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 405b9-11.

del *Timeo*. Aristotele – non del tutto legittimamente – riduce la creazione dell’anima del mondo da parte del Demiurgo a un processo del tutto naturalistico (φυσιολογεῖ)<sup>81</sup> e per questo apparentemente privo di elementi finalistici. La psicologia platonica privilegierebbe, secondo Aristotele, l’aspetto dimensionale ed estensivo sul piano dello spazio, dal momento che l’anima cosmica, costituita da elementi e numeri, dovrebbe infondere armonia (ἁρμονία) nell’universo. Secondo lo Stagirita, inoltre, Platone, seguendo l’esempio dei suoi predecessori, ha congiunto l’anima e il corpo senza motivare la causa di quest’unione<sup>82</sup>. I filosofi, fino a questo momento, si sono limitati a contrapporre dualisticamente l’anima al corpo. Aristotele più precisamente non può concedere a Platone di aver attribuito una natura ideale all’anima senza agganciare la sua immaterialità alla condizione di forma e atto di un corpo<sup>83</sup>. Solo attraverso questa forma di spiegazione l’anima e il corpo installano reciprocamente una comunione (κοινωνία) in cui i due elementi sono adeguati l’uno rispetto all’altro. Si tratta di un’unione comprensibile solo alla luce dell’ilemorfismo aristotelico, di cui ora è finalmente possibile offrire una adeguata disamina.

#### 1.4 *L’ilemorfismo in psicologia e la definizione dell’anima*

La portata della dottrina ilemorfica supera decisamente i confini del trattato di cui ci stiamo occupando. Evidentemente si tratta di una posizione radicata nell’impianto metafisico che sorregge l’intero *Corpus aristotelicum*. Tuttavia, in questa sede, almeno per il momento, la riflessione sull’ilemorfismo aristotelico non prescindere dalla funzione che esso svolge nell’economia del *De anima*. All’interno di questo testo l’ilemorfismo si offre come spiegazione in grado di riorganizzare i dati dell’esperienza sensibile relativi all’osservazione dei viventi. Effettivamente Aristotele inferisce, proprio per via “induttiva”, persino l’esistenza dell’anima in qualità di principio capace di giustificare le facoltà fondamentali (nutrizione, crescita, sensazione) senza le quali

---

<sup>81</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 406b27-28.

<sup>82</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 407b15-18. Anche nel *Fedone* Platone presenta l’anima come una realtà tanto indipendente rispetto al corpo che sembra non avere nessuna ragione per rimanere legata a questo.

<sup>83</sup> Cfr. MOVIA, *L’anima*<sup>2</sup>, cit., p.18.

non si darebbe la vita<sup>84</sup>. L'ilemorfismo si dimostra dunque interconnesso alla comprensione delle facoltà dell'anima e per questo motivo diventa lecito ritenere che nel nostro trattato – in particolare nei libri I-II – Aristotele sembra più interessato ad esaurire la caratterizzazione del suo oggetto di studio e meno alla difesa astratta dell'ilemorfismo<sup>85</sup>.

Il modello di spiegazione ilemorfica viene finalmente introdotto in occasione di una contestuale classificazione della sostanza:

λέγομεν δὴ γένος ἔν τι τῶν ὄντων τὴν οὐσίαν, ταύτης δὲ τὸ μὲν, ὡς ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ οὐκ ἔστι τόδε τι, ἕτερον δὲ μορφήν καὶ εἶδος, καθ' ἣν ἤδη λέγεται τόδε τι, καὶ τρίτον τὸ ἐκ τούτων.

Noi chiamiamo un certo genere di esseri sostanza, e diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due<sup>86</sup>.

La totalità degli elementi naturali, i quali ricadono sotto la sostanza, viene spiegata come un composto risultante dalla combinazione tra una materia (ὑλη) e una forma (εἶδος). La componente materiale coincide con la “potenza”, mentre la forma è atto<sup>87</sup>.

Secondo Aristotele l'anima e il corpo, dunque, costituiscono una comunione in cui – esattamente come accade in ogni composto – un elemento agisce (τὸ μὲν ποιεῖ), la forma e atto, e l'altro subisce (τὸ δὲ πάσχει), la materia e potenza; uno è mosso e l'altro muove<sup>88</sup>.

Per Aristotele fornire la definizione di un certo oggetto non significa arrestarsi all'analisi del suo *quid*, del suo “che” (τὸ ὅτι), ma prevede di procedere sino alla

---

<sup>84</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 14. In questo passo Movia descrive il procedimento utilizzato da Aristotele con una locuzione attinta dalle moderne scienze psicologiche, ovvero «metodo comportamentistico».

<sup>85</sup> Cfr. C. SHIELDS, *Some Recent Approaches to Aristotle's De anima*, in D. W. Hamlyn, *Aristotle: De anima. Books II and III (with passages from book I)*, Oxford University Press, Oxford 1993 (1968<sup>1</sup>), pp. 157-181, spec. p. 158.

<sup>86</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a6-10.

<sup>87</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a10-12. L'atto in particolare ammette almeno due sensi, il cui senso è reso attraverso la metafora della conoscenza. Si distingue infatti la conoscenza come possesso di contenuti conoscitivi, da quella intesa come esercizio effettivo e attivo della stessa. Questa classificazione dicotomica viene riproposta nella filosofia scolastica nella distinzione tra “atto primo” e “atto secondo”.

<sup>88</sup> Cfr. ARISTOT., *De anima*, I 3, 407b19-20. Qui Aristotele si riferisce a quanto già sostenuto in un passo del *De generatione animalium* (cfr. ARISTOT., *De gen an.*, I 7, 323b29)

determinazione della causa (αἰτία)<sup>89</sup>. L'anima è, come detto, atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza e lo è in quanto sua forma ed essenza; resta appunto da individuare, più esplicitamente di quanto è stato già fatto, la rispettiva causa per esaurire il discorso sulla definizione (ὀριστικός λόγος). Il fatto che l'anima sia forma di un corpo trova una prima ragione nella dottrina dell'ilemorfismo, precedentemente introdotta, e una seconda ragione nella capacità che l'anima ha di spiegare la vita. Bisogna dunque tornare un'ultima volta sulla trattazione aristotelica del fenomeno biologico, in modo che le sue distinzioni e articolazioni interne risultino più trasparenti:

πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, κἂν ἔν τι τούτων ἐνυπάρχη μόνον, ζῆν αὐτό φαμεν, οἶον νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ ἀύξεισις.

E poiché vivere si dice in molti sensi, noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre nel mutamento nel senso della nutrizione, della decrescita e la crescita<sup>90</sup>.

La vita si predica dunque solo di sostanze dotate di tali facoltà e capaci di performare le funzioni e le attività che da queste derivano<sup>91</sup>. È possibile in ogni caso individuare corpi naturali viventi che possiedono solo una minima parte delle caratteristiche elencate da Aristotele; è il caso delle piante. Le piante infatti vivono perché sono in grado di conservare sé stesse attraverso la nutrizione, e sono coinvolte nei processi di crescita e decrescita sia verso l'alto, sia verso il basso nelle radici<sup>92</sup>. Eppure, per Aristotele non è possibile attribuire loro la percezione, l'intelletto e il moto nel luogo. Sono infatti prive di organi sensibili, di quello che oggi definiamo encefalo e di mezzi attraverso cui realizzare la locomozione. Il caso delle piante mostra dunque che la facoltà nutritiva, la quale consente all'organismo nutrito di crescere e deperire, è condizione minima della

---

<sup>89</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413a3-6. La distinzione tra la definizione che mostra il "che" e quella che mostra il "perché" si trova negli *Analitici secondi* (cfr. ARISTOT., *An. post.*, I 13, 78a20-79a16; II 10, 93b28-94a19)

<sup>90</sup> ARISTOT., *De an.*, II 2, 413a22-26.

<sup>91</sup> Anche in questo caso Aristotele adotta il cosiddetto metodo "comportamentistico". Desume infatti l'esistenza delle facoltà, dalle funzioni e dalle attività che i viventi compiono (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 20). Aristotele, inoltre, segnala la necessità di trattare le attività e le funzioni, prima delle facoltà, e seguendo questo ragionamento la stessa discussione delle attività dovrebbe essere anticipata da quella dei rispettivi oggetti. La facoltà sensitiva può essere trasparente alla luce della percezione, e contestualmente la percezione richiede il riferimento al percepibile (cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415a14-20).

<sup>92</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413a6.

vita. Si tratta di un principio unitario coestensivo a tutti i viventi.<sup>93</sup> Essa, infatti, può esistere indipendentemente dalle altre facoltà dell'anima; mentre la presenza della sensazione, dell'intelletto o del moto nel luogo presuppongono quella della nutrizione<sup>94</sup>. Nelle piante, inoltre, la facoltà nutritiva consiste nell'essenza di questa specie di corpi naturali che hanno la vita in potenza. L'anima è forma ed essenza delle piante in quanto le dota della facoltà nutritiva<sup>95</sup>.

Nel caso di organismi più complessi, che presentano ulteriori facoltà, la nutrizione rimane una condizione essenziale per la vita, ma non custodisce più l'essenza di tali composti<sup>96</sup>. Gli animali, per esempio, non sono solo dotati di un apparato digerente e della facoltà dell'anima corrispondente, appunto quella nutritiva, ma presentano anche organi sensibili<sup>97</sup> in quantità e in qualità diversi. Nel caso degli animali, dunque, la facoltà che qualifica essenzialmente il composto è quella sensitiva, che segna una differenza specifica rispetto alle piante all'interno del genere dei viventi<sup>98</sup>. Vivere per gli animali non ha più il significato di alimentarsi, crescere e deperire; significa invece compiere atti percettivi. L'anima è forma ed essenza degli animali in quanto li dota della facoltà sensitiva.

Tuttavia, all'interno del genere animale c'è una differenza specifica ulteriore; alcuni animali infatti sono dotati della razionalità: gli uomini. Aristotele a questo proposito sostiene:

τελευταῖον δὲ καὶ ἐλάχιστα λογισμὸν καὶ διάνοιαν· οἷς μὲν γὰρ ὑπάρχει λογισμὸς τῶν φθαρτῶν, τοῦτοις καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, οἷς δ' ἐκείνων ἕκαστον, οὐ πᾶσι λογισμός.

Pochissimi, infine, possiedono la ragione e il pensiero. Infatti, gli esseri corruttibili dotati di ragione hanno anche tutte le altre facoltà, mentre non tutti coloro che possiedono una di queste facoltà hanno la ragione<sup>99</sup>.

Sul tema dell'intelletto occorre non proseguire oltre, per riprendere le fila del discorso.

Per il momento con Aristotele ci limitiamo a sostenere che:

---

<sup>93</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 27. A questo proposito Movia riconosce nell'impostazione Aristotelica il tentativo di fondare una "biologia generale", una sezione del sapere in grado di ordinare le facoltà, le funzioni e le attività dei viventi.

<sup>94</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413a31-32; II 3, 415a2-3.

<sup>95</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b7-8.

<sup>96</sup> Qui Aristotele sembra esporre una vera e propria dottrina del "rapporto di consecuzione" tra le facoltà dell'anima (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 22).

<sup>97</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2 414a1-4. Secondo Aristotele, si dà il caso che alcuni animali possiedono un solo senso, il tatto, mentre altri li possiedono tutti.

<sup>98</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b1-3.

<sup>99</sup> ARISTOT., *De an.*, II 3, 415a8-11.

νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον, ὅτι ἐστὶν ἡ ψυχὴ τῶν εἰρημένων τούτων ἀρχὴ καὶ τούτοις ὄρισται, θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει.

L'anima è il principio delle facoltà menzionate ed è definita da esse, ovvero dalla facoltà nutritiva, sensitiva, razionale e dal movimento<sup>100</sup>.

Da tale affermazione, seguendo il lume della ragione e contemporaneamente il testo del nostro filosofo, scaturisce un'aporia inevitabile: se dunque l'anima è principio di queste facoltà, siamo dinanzi a tre principi diversi – ciascuno dei quali corrisponde ad una facoltà – o è il caso di considerarli ognuno una parte dell'anima (μόριον ψυχῆς)?<sup>101</sup> Si tratta dello stesso principio nella misura in cui l'anima vegetativa, sensitiva e razionale hanno in comune tra loro la capacità di essere forma ed essenza di un corpo che ha la vita in potenza. Per questo motivo, infatti, Aristotele può sostenere che la definizione di anima è una, nel senso che conserva una sua unità sia nelle varie forme in cui questa definizione viene offerta, sia nei tre tipi di anima in cui viene classificata<sup>102</sup>. Dobbiamo dunque considerare le tre facoltà sopra nominate come parti dell'anima, presenti in tutto l'organismo informato e per questo motivo non localizzate semplicemente in un punto del corpo<sup>103</sup>. Ciascun segmento presenta tutte le facoltà – sensazione, movimento locale, immaginazione (φαντασία)<sup>104</sup> e tendenza (ὄρεξις) – di cui l'anima riveste il corpo dotato di organi adeguati<sup>105</sup>. Sono state qui nominate per la prima volta due facoltà di cui in seguito ci occuperemo, l'immaginazione e la tendenza. La facoltà teoretica e l'intelletto non sono invece stati evocati, perché evidentemente la loro natura potrebbe costituire una condizione di eccezione rispetto a quella delle altre

---

<sup>100</sup> ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b11-13.

<sup>101</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b13-14.

<sup>102</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 3, 414b20-27. Questa affermazione trova una sua analogia nel comportamento della figura. Infatti, sebbene esistano figure diverse, per numero di angoli e lati, tutte possono rientrare nella definizione di figura.

<sup>103</sup> Si sta qui sciogliendo la seconda aporia: queste parti sono separabili solo logicamente o anche spazialmente? Aristotele risponde evocando il caso delle piante e degli insetti. In entrambi questi viventi può accadere lo stesso fenomeno: una parte del corpo continuare ad essere animata, nonostante sia stata separata dal resto dell'organismo. Questa condizione si spiega secondo Aristotele solo sostenendo che l'anima, tutta intera, informa ogni parte del corpo vivente (cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b14-22).

<sup>104</sup> Poco dopo Aristotele anticiperà che, come nel caso dell'intelletto, l'immaginazione – sebbene non separabile dal corpo che immagina o può immaginare – la situazione non è trasparente. Resta, infatti, da individuare il confine tra immaginazione e pensiero, in modo da comprendere il ruolo di questa facoltà all'interno della gnoseologia aristotelica (cfr. ARISTOT., *De an.*, II 3, 414b16-17).

<sup>105</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b21-24.

δυνάμεις; in questo caso, per Aristotele, nulla è ancora chiaro (οὐδὲν πω φανερόν)<sup>106</sup>. L'anima razionale è infatti una parte dell'anima e un genere di anima che rispetto alle altre sembra l'unica in grado di essere separata dal corpo che informa, nello stesso modo in cui ciò che è eterno (αἰδίων) resiste al deperimento di ciò che è corruttibile (φθαρτός)<sup>107</sup>. Per questo motivo, nel momento in cui Aristotele ribadisce che «l'anima non esista senza il corpo» e che «è una proprietà del corpo», bisogna tenere in considerazione la questione irrisolta di quella parte dell'anima attraverso cui si pensa.

Per concludere il ragionamento iniziato all'inizio del capitolo, dopo aver introdotto le varie parti dell'anima e il loro rapporto, è finalmente possibile sostenere che l'anima è forma ed essenza, di un corpo, solo in quanto è il principio in virtù del quale un corpo vive nutrendosi, percependo e pensando<sup>108</sup>. Il discorso definitorio sull'anima è stato dunque portato a termine in entrambi i suoi aspetti: la definizione del “che” e quella del “perché”.

Prima di prendere in considerazione le eventuali criticità della proposta aristotelica, occorre affrancarsi in maniera preliminare da una possibile ambiguità. Aristotele non ha inteso individuare uno statuto logico dell'anima; più precisamente si è servito di un concetto, l'anima, senza ammettere esplicitamente e in senso stretto la sua equivocità, univocità o “analogicità”. È in ogni caso possibile trattare la nozione di anima come analoga<sup>109</sup> alla luce del rapporto tra le diverse parti dell'anima a cui abbiamo accennato poco sopra. Evidentemente, il caso dell'anima eccede rispetto al comportamento degli altri generi ordinari. Il genere, quello animale in maniera esemplare, viene determinato dalla sua specie, il cavallo o l'uomo; l'anima invece viene individuata, attraverso un “quasi-genere”, da una “specie indivisibile”, la facoltà vegetativa, che non è specificata dalle facoltà, e anzi dalle anime, “superiori”, ovvero quella sensitiva e quella razionale<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b24-25.

<sup>107</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b25-26.

<sup>108</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 2, 414a13-16: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτος - ὥστε λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος, ἀλλ' οὐχ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον; e l'anima è la causa primaria in virtù di cui noi viviamo, percepiamo e pensiamo. Conseguentemente l'anima dev'essere una certa essenza o forma, e non materia e sostrato.

<sup>109</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 22.

<sup>110</sup> Cfr. *ibidem*.

È ora il caso di analizzare una critica puntuale fornita da J. Ackrill in un fortunato articolo<sup>111</sup>. Qui l'autore intende sottolineare la contraddizione che emerge sottoponendo il rapporto tra anima e forma alla regolarità dell'impianto ileomorfo. Se ogni composto – sia di origine naturale, sia prodotto dagli uomini – si costituisce di materia e forma nello stesso modo in cui in una sfera di bronzo la sfericità costituisce la forma e il bronzo la materia, allora è ragionevole immaginare che gli elementi che costituiscono questo composto possono essere distinti nella loro indipendenza reciproca. Più precisamente è lecito pensare al bronzo anche nella sua separabilità rispetto alla forma sferica di cui può essere rivestito. Evidentemente, sarebbe ragionevole ammettere la possibilità che una certa materia informata non abbia avuto la forma che ora possiede o, ancora, che non la conservi in futuro<sup>112</sup>. L'identità della materia non dipenderebbe in senso stretto dalla forma. Una simile conclusione sembra introdurre una contraddizione in seno alla concezione del rapporto tra l'anima e il corpo come quello che intercorre tra ogni genere di forma e ogni genere di materia. Aristotele, infatti, da una parte ammette che il corpo privo di vita poiché non informato dall'anima è corpo in senso omonimo; dall'altra, come abbiamo visto, sembra suggerire che la materia conservi la propria identità al di là della forma. Ebbene, il corpo, per essere tale deve essere vivente, ovvero non può che essere informato dall'anima. Qualora infatti non fosse informato – nel rispetto di quello che è stato definito «*homonymy principle*»<sup>113</sup> – tale corpo si direbbe tale solo in maniera omonima, senza dunque conservare la sua essenza.

Questa ragionevole obiezione merita, tra le tante che ha ricevuto<sup>114</sup>, una risposta anche in questa sede. Shields, in maniera esemplare, ha inteso difendere la posizione di Aristotele servendosi di elementi impliciti e di indeterminazioni interne al pensiero del nostro filosofo. Bisogna, dunque, essere consapevoli sia della ragionevolezza di questa proposta, sia dei suoi limiti. Seguendo l'argomentazione di Shields, torniamo alle definizioni della psicologia aristotelica, in particolare alla seconda e alla terza. Qui si riconosce l'esistenza di un corpo naturale dotato in potenza di vita e lo si definisce

---

<sup>111</sup> ACKRILL, *Aristotle's definition*, cit.

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 124.

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, p. 126.

<sup>114</sup> Tra gli studiosi che hanno recepito una simile questione problematica si annoverano: S.M. COHOEN (in S.M. COHOEN, *The Credibility of Aristotle's Philosophy of Mind*, in M. Matthen, *Aristotle Today: Essays on Aristotle's ideal of Science*, Academic Printing and Publishing, New York 1987, pp. 103-126), C. SHIELDS (in C. SHIELDS, *The Homonymy of the Body in Aristotle*, De Gruyter, Berlin 1993, *passim*), J. Whiting (in J. WHITING, *Living Bodies*, in Nussbaum, Rorty, *Essays*, cit., pp. 75-92, spec. pp. 80-81).

conseguentemente “organico”. A questo punto è lecito ammettere che Aristotele abbia almeno immaginato la distinzione tra corpi organici e corpi “non organici” o “inorganici”<sup>115</sup>, appunto quei corpi che costituiscono la materia di composti non viventi come i minerali. I corpi organici, prima di essere in-formati, non sono vivi in atto, ma solo in potenza. In questo modo l’*homonymy principle* sarebbe soddisfatto e in ogni caso non si verificherebbe alcuna contraddizione. Infatti, Aristotele ammetterebbe che un corpo, nella sua dimensione non organica, quella che non ospita la vita in potenza, può essere svincolato dall’elemento che la informa. Un corpo non organico potrebbe, dunque, sopravvivere alla dissoluzione del composto nello stesso modo in cui una certa quantità di bronzo continuerebbe ad esistere qualora la statua, che prima formava, perdesse le sue fattezze; solo in questa direzione è possibile concedere che gli elementi inorganici del corpo umano sopravvivono alla deperibilità del composto anima “informante” e corpo “informabile”<sup>116</sup>.

#### 1.4.1 Implicazioni teleologiche nella psicologia di Aristotele

L’anima è certamente causa formale, di un corpo, e persino causa motrice, ma il suo “potere causale” non si arresta qui. Come detto, contribuisce anche a individuare l’essenza dell’organismo che informa, la sua natura. Più precisamente l’anima circoscrive i confini entro cui un certo composto è ciò che è, conserva quello che deve essere dotandolo di facoltà, funzioni e attività affinché queste vengano performati. In tal modo l’anima custodisce l’essenza del vivente, che è innanzitutto il vivere<sup>117</sup>. Un vivente è, infatti, tale solo se porta a compimento attività vitali. Alla luce di questa riflessione è possibile comprendere i termini in cui nella psicologia aristotelica l’anima assume anche il ruolo di causa finale<sup>118</sup>. Il fine coincide con la conservazione della propria forma e conduce esattamente fino all’anima, che assume il ruolo di obiettivo del

---

<sup>115</sup> Cfr. SHIELDS, *Some recent approaches*, cit., p. 171.

<sup>116</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>117</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415b13.

<sup>118</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415b16; MOVIA, *L’anima*<sup>2</sup>, cit., p. 25.

vivente, il “ciò in vista di cui”<sup>119</sup>. Se a un vivente corrisponde un fine, evidentemente gli spetta anche una funzione<sup>120</sup> conforme alle attività che può esplicare.

L’anima, in un primo senso, è fine nel modo appena enunciato, in un secondo senso è fine nello stesso modo in cui qualcosa accade a vantaggio di qualcuno<sup>121</sup>. Questa, infatti, attraverso gli strumenti del corpo consente al composto che informa di performare le attività che le competono. Il composto, come detto, porta a compimento le δυνάμεις dell’anima. Se dunque l’anima è fine – in almeno due sensi – resta da qualificare la natura di questo fine conformemente alla natura di ogni vivente. In primo luogo, l’anima dota il corpo vivente della facoltà inferiore, quella nutritiva, e assicura in questo modo a quell’organismo il compimento del suo scopo minimo: la sopravvivenza. L’anima vegetativa, infatti, consente a piante, animali e uomini di nutrire sé stessi, di crescere e di conservare la specie<sup>122</sup> di cui fanno parte attraverso la riproduzione. La vita del vivente ha dunque come suo fine, almeno, quello di conservare sé stesso e perpetuare la propria specie. In questo modo i viventi, sostanze sensibili e corruttibili, riescono a condividere una condizione, divina, di cui possono godere solo le sostanze eterne, sia sensibili, sia non sensibili:

[...] ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θεοῦ μετέχωσιν ἢ δύνανται

[...] e ciò per partecipare, nella misura del possibile, dell’eterno e del divino<sup>123</sup>.

I viventi, come composti individuali, sono sottoposti a cicli di generazione e corruzioni, come specie ne sono dispensati<sup>124</sup>.

---

<sup>119</sup> Cfr. MOVIA, *L’anima*<sup>2</sup>, cit., p. 25.

<sup>120</sup> In Aristotele sarebbe contenuta quella che viene definita “*function thesis*”. Cfr. R. BARNEY, *Aristotle’s Argument for Human function*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34 (2008), pp. 293-322, spec. p. 294.

<sup>121</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415b1-2; 415b21-23. In quest’ultimo passo Aristotele descrive i corpi naturali come strumenti dell’anima.

<sup>122</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415a24-29: καὶ πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ἐστὶ ψυχῆς, καθ’ ἣν ὑπάρχει τὸ ζῆν ἅπασιν. ἥς ἐστὶν ἔργα γεννῆσαι καὶ τροφή χρῆσθαι· φυσικώτατον γὰρ τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῶον μὲν ζῶον, φυτὸν δὲ φυτόν, κτλ.; ed è la prima e la più comune facoltà dell’anima, quella in virtù di cui a tutti appartiene la vita. Le sue funzioni sono la riproduzione e l’uso dell’alimento. Infatti la funzione più naturale degli esseri viventi, di quelli che hanno raggiunto lo sviluppo e non sono menomati o non derivano da generazione spontanea, è di produrre un altro individuo simile a sé: l’animale un animale, e la pianta una pianta, etc.

<sup>123</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415a29-30.

<sup>124</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415b3-8.

Nel caso delle piante, non ci sono fini superiori, la pianta è, infatti, tale anche se si limita solo alla sopravvivenza e alla riproduzione. Nell'architettura teleologica di Aristotele questo scopo minimo non può bastare per tutti i viventi, o almeno non può declinarsi nello stesso modo. Nel caso degli animali, infatti, non vale lo stesso discorso delle piante poiché la natura di questi composti agisce da elemento discriminante. Questi organismi sono infatti capaci di attività ulteriori rispetto alla mera sopravvivenza, poiché la loro anima li dota delle facoltà corrispondenti<sup>125</sup>. Per questo motivo l'animale deve essere in grado di portare a compimento la sensazione, deve poter "conoscere" il mondo quel tanto che gli è sufficiente per desiderare ciò che ha inteso come piacevole e fuggire da ciò che invece è stato spiacevole. Secondo questa fenomenologia vitale si articola la sopravvivenza della maggior parte degli animali. La facoltà percettiva, immaginativa, desiderativa e locomotiva – riconducibili tutte all'anima sensitiva – sono lo scopo a cui l'animale tende e descrivono il campo entro cui si dispiega la loro essenza. Tra tutti gli animali ve ne è poi una specie – come detto si tratta di quella umana – la cui attività cognitiva non si ferma alla sensazione e all'immaginazione. Gli uomini, informati dall'anima razionale, sono in grado di performare anche l'attività intellettuale, le cui modalità di espressione devono essere chiarite.

La teleologia aristotelica, come detto, investe tutti i viventi, ma riguarda anche i corpi naturali di cui non è possibile predicare la vita. In un paragrafo precedente è stato evocato l'esempio della scure, che smarrisce la propria essenza nel mancato compimento dell'attività, il fendere, che la qualifica. Tra i viventi abbiamo individuato gli scopi delle piante e degli animali; resterebbe da rintracciare il fine specifico degli animali dotati di λόγος. Evidentemente, qualificando l'uomo come animale razionale, poiché informato dall'anima razionale, e tenendo in considerazione i ragionamenti precedenti, la risposta è sottintesa. Intendiamo in ogni caso seguire il percorso ragionativo illustrato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Il nostro filosofo intende innanzitutto giustificare la legittimità della domanda relativa a questo tema. Non sembrano infatti esserci dubbi che gli uomini, nella quotidianità dei loro impegni, svolgono azioni che li qualificano in qualche modo. Al flautista, allo scultore, o a

---

<sup>125</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 26.: «Da questo punto di vista bisogna dire che il fine dei viventi non è altro che l'esercizio delle attività a loro peculiari».

chiunque eserciti un'arte compete una funzione<sup>126</sup> e un'attività propria (ἔργον τι καὶ πρᾶξις); ma è invece possibile estendere questo discorso all'uomo in quanto tale?<sup>127</sup>. Se rintracciabile, quest'attività specifica, coinciderebbe con l'essenza, il fine e il “bene” (τἀγαθόν) dell'uomo considerato al di là delle sue occupazioni accidentali. L'uomo, dunque, si comporterebbe come le sue parti dal momento che persino l'occhio, la mano, il piede e ogni organo o apparato che lo compongono hanno una attività e una funzione<sup>128</sup>. A questo punto, escludendo la crescita e la riproduzione delle piante e la sensazione degli altri animali, il fine, senza sorprese, è riconosciuto essere l'attività della parte razionale dell'anima<sup>129</sup>. Qui il discorso aristotelico è meno prevedibile perché problematizza i modi entro cui si dà λόγος nell'uomo, sebbene prescindendo dalla tematizzazione della natura sia dell'intelletto sia dell'intellezione. L'attività razionale distingue l'uomo dagli animali in quanto, nella potenza, ogni uomo può esercitare la ragione. Tuttavia, un certo uso della ragione distingue certi uomini dagli altri, quelli che infatti ne fanno buon uso appartengono a una categoria diversa rispetto a coloro che ne sono semplicemente dotati<sup>130</sup>. La virtù (ἀρετή) in questo caso si comporta come discriminante tra l'uomo, in quanto *homo sapiens sapiens*, e l'uomo di valore, l'uomo “buono”. È l'uomo che porta a compimento la facoltà che lo qualifica essenzialmente,

---

<sup>126</sup> È decisivo intendersi sul significato del termine “funzione” in Aristotele. Per l'utilizzo che viene fatto nella sede che stiamo analizzando non sembra legittimo associare questa espressione al concetto di strumentalità, né a qualsiasi pratica di strumentalizzazione. Avere una funzione, secondo lo Stagirita, farebbe riferimento alla caratteristica di un certo composto per cui questo ha un'attività propria che può svolgere meglio rispetto ad altro. Come vedremo è un concetto intimamente connesso con quello di “bene”. A questo proposito occorre notare che un uso simile della nozione di funzione, relativamente al legame con il bene, troverebbe un precedente in Platone (PLAT, *Resp.* I, 352d9-e4). Qui però il riferimento all'aspetto strumentale è presente, mentre Aristotele lo epura. Evocare almeno un altro luogo aristotelico può essere profittevole. Infatti, nell'ottavo libro della *Metafisica* (Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 8, 1050a21-23) il concetto di funzione è posto in relazione con quello di termine, fine e compimento. La funzione non indica solo, e nemmeno nel modo più proprio, l'utilizzabilità di un composto, ma l'attività in cui si realizza relativamente alla propria essenza (cfr. BARNEY, *Aristotle's argument*, cit., pp. 300-301).

<sup>127</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nich.*, I 7, 1097b20-30. È possibile rintracciare qui quello che i contemporanei definiscono “*function argument*”. Inoltre, è facile individuare, anche tra i più attenti lettori di Aristotele, chi procede in direzione contraria e risponde negativamente all'interrogativo aristotelico. W.F.R. Hardie, a titolo di esempio, ha ritenuto che una funzione possa essere attribuita solo a qualcosa strutturalmente designata per essere utilizzata da qualcuno come uno strumento. In questo modo diventa evidente il perché una scure avrebbe una funzione, mentre un uomo no (cfr. W.F.R. HARDIE, *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 1968, p. 23).

<sup>128</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nich.*, I 7, 1097b30-33.

<sup>129</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nich.*, I 7, 1098a3-4.

<sup>130</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nich.*, I 7, 1098a7-18. Qui Aristotele ricorre alla metafora del “citarredo”, il suonatore di cetra. È infatti possibile distinguere musicisti capaci e abili nel servirsi di questo strumento e quelli che invece si limitano a pizzicare le corde.

quello che per l'intero arco della sua esistenza – o seguendo Aristotele «in una vita compiuta» (ἐν βίῳ τελείῳ)<sup>131</sup> – sceglie di vivere secondo ragione.

### 1.5 *La gnoseologia aristotelica: αἴσθησις e φαντασία*

Se l'uomo è per Aristotele un animale razionale, restano da individuare le condizioni minime affinché egli possa esercitare la conoscenza intellettuale necessaria per autodeterminarsi attraverso la ragione. L'operatività del νοῦς nell'uomo può essere compresa solo come momento culminante di una serie di processi cognitivi inferiori, che raccolgono per l'intelletto quel materiale necessario per la sua attività. Una tappa ineludibile della nostra ricerca consta nell'esaminare, in primo luogo, la facoltà percettiva e, in secondo luogo, quella immaginativa. Procederemo, dunque, in tale direzione.

#### 1.5.1 *L'αἴσθησις: i sensibili propri, per accidens e comuni*

Il primo momento in cui l'essere umano, come gli altri animali, acquisisce informazioni sulla “realtà esterna” coincide con l'attività percettiva o sensibile, esercitabile in virtù della facoltà corrispondente. La percezione, o ancora sensibilità, può attivarsi solo nei composti in cui l'anima informa in un certo modo un corpo costituito da una determinata struttura anatomica. La fisionomia del soggetto che percepisce non è l'unica condizione necessaria affinché l'attività percettiva possa essere innescata; è, infatti, richiesta anche una condizione esterna al composto: la presenza di un oggetto che abbia caratteristiche tali da poter essere percepito. Non a caso, nella sede in cui Aristotele intende sistematizzare il discorso su questa facoltà, la percezione (αἴσθησις) viene introdotta come una certa condizione di alterazione<sup>132</sup> (ἀλλοίωσις τις), in cui il composto viene mosso o subisce un'azione<sup>133</sup>. Nello spiegare questa condizione

---

<sup>131</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nich.*, I 7, 1098a19-20.

<sup>132</sup> È bene ricordare che Aristotele considera l'alterazione una delle specie del moto. Cfr. ARISTOT., *Phys.*, II 1, 192b15.

<sup>133</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 416b32-35. È bene arrestarsi su questo punto. Da una parte, il carattere “passivo” e “recettivo” di tale cognizione è evidente, ma, dall'altra, occorre esplicitare anche quello decisamente attivo che riguarda il composto coinvolto nel movimento percettivo. In questa attività, infatti, il vivente compie attivamente sé stesso a partire da ciò che subisce; l'alterazione patita dal soggetto

anomala di alterazione passiva Aristotele devia ancora rispetto al sicuro tracciato delle opinioni dei notabili, circa la necessità della somiglianza tra l'agente e ciò che subisce l'azione. Per il nostro filosofo è possibile che qualcosa subisca l'azione sia dal simile, sia dal dissimile<sup>134</sup>. La facoltà sensitiva si serve, da una parte, dell'intercessione degli organi sensori del corpo umano, che sono costituiti degli stessi elementi – terra, aria, acqua e fuoco – di cui sono costituiti gli oggetti esterni, senza i quali percezione non si verificherebbe<sup>135</sup>. Sembrerebbe essere questa la somiglianza di cui parlano i notabili. Tuttavia, la facoltà sensitiva è in potenza<sup>136</sup> ciò che gli oggetti sensibili sono, invece, in atto<sup>137</sup>; è qui che si introduce l'elemento decisivo della dissomiglianza. Questa δύναμις, prima che la percezione si verifichi, non può essere nulla in atto perché deve poter accogliere la forma dell'oggetto percepibile in maniera conforme al mezzo di cui si serve. Il passaggio in atto, prima del quale il carattere somigliante è ancora sopito<sup>138</sup>, si verifica nel momento in cui l'organo sensorio, che in potenza è visibile, udibile, tattile, odorabile o gustabile incontra un oggetto che in atto possiede queste caratteristiche. La percezione è, dunque, l'assimilazione della forma ora finalmente simile, e non della materia, di un certo oggetto<sup>139</sup>; questa facoltà si comporta in maniera analoga alla cera, che è in grado di accogliere la forma dimensionale di un oggetto che viene impresso

---

procede in direzione della sua conservazione, mediata dall'incremento cognitivo di cui una simile attività consta (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 29).

<sup>134</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417b18-19.

<sup>135</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417a6-8. Tale condizione viene spiegata con la metafora della combustione. Il combustibile, per bruciare, ha infatti bisogno del comburente.

<sup>136</sup> Anche in questo caso per spiegare il rapporto tra atto e potenza, relativamente alla percezione, Aristotele si serve della metafora della conoscenza. Percepire, nell'ambito di cui ci stiamo occupando, si dice in due sensi come il conoscere. Infatti, è conoscente in un certo senso chi può conoscere conformemente alla materia di cui è fatto, ed è conoscente in un altro senso chi detiene un certo contenuto conoscitivo e per questo motivo può esercitarlo. Si tratta di due livelli di potenza diversi. Il percepire somiglia al primo caso descritto, quello in cui nel passaggio all'atto si verifica un'alterazione. Nel secondo caso, infatti, l'alterazione non si verifica perché il soggetto possedeva già quella conoscenza che ha poi esercitato Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417a18-29.

<sup>137</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 418a3-4.

<sup>138</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417a19-20. Aristotele torna ancora su questo punto: πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο; Pertanto essa subisce, poiché non è simile all'oggetto, mentre quando ha subito assomiglia e diventa simile a quello (*ivi*, 418a5-6).

<sup>139</sup> Il modo in cui ogni senso riesca ad astrarre la forma di un sensibile senza ricevere contenuti materiale è stato, ed è ancora, oggetto di una lunga discussione. In questa sede pare proficuo limitarsi ad annoverare le proposte di coloro i quali non hanno inteso fornire un'interpretazione "fisiologista" e "riduzionista" di un fenomeno simile. Alcuni studiosi hanno descritto la ricezione della forma senza materia come un processo di "consapevolizzazione": Robinson (ROBINSON, *Mind and Body*, cit., *passim*) e J. Lear (J. LEAR, *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 115-116.). L'oggetto di cui si avrebbe consapevolezza è stato definito da Brentano "intenzionale" (cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Duncker e Humblot, Berlin 1874, p. 116).

senza riceverne la materia<sup>140</sup>. Per un motivo del genere è possibile qualificare ulteriormente il modo in cui la percezione sembra un'*alteratio* dal momento che non viene compromessa l'identità e l'essenza di ciò che subisce questa forma di cambiamento; l'espressione più indicata per conservare questo significato è *alteratio perfectiva*. Nella dimensione del *πάσχειν*, inoltre, l'oggetto percepito agisce da vincolo per l'attività del soggetto. Il composto, infatti, non può deliberare arbitrariamente se intende percepire o meno, situazione che invece non si verifica nell'atto cognitivo del pensiero. La percezione è una condizione di ineludibile dipendenza dal momento che non si può percepire in assenza di un oggetto percepibile<sup>141</sup>.

È possibile, già in questo momento, trarre alcune conclusioni sulla facoltà sensibile nella sua fisionomia generale. In Aristotele tale facoltà coincide sotto un certo aspetto con l'organo sensorio, dal momento che nell'attività percettiva animale non è possibile scindere la presenza contemporanea di entrambi gli elementi; tuttavia, è legittimo distinguere la facoltà dall'organo relativamente all'essenza<sup>142</sup>. In questo caso la distanza incolmabile risiede nella grandezza (*μέγεθος*)<sup>143</sup>, ovvero quell'attributo che non può essere predicato dell'anima e delle sue facoltà ma che invece determina un aspetto fondamentale di ogni organo. Una simile precisazione non può essere affatto sottovalutata, anzi è bene farne tesoro come terreno di "pre-comprensione" dello scarto che intercorre tra la cognizione sensibile e quella intellettuale: la prima, poiché costituita da elementi naturali e materiali, può risentire dell'intensità eccessiva di un oggetto sensibile, mentre la seconda si comporta diversamente. È per questo motivo che gli occhi, organi sensori che consentono la vista, risentono della luce proveniente dal Sole a tal punto da non poterne sostenere a lungo la visione. L'organo sensorio, come *medium* tra il composto e il sensibile, può incorrere nel dissolvimento della propria operatività come conseguenza di una certa percezione<sup>144</sup>, come nel caso della parziale cecità causata da uno smodato stato di sottoposizione diretta alla luce solare. L'aspetto ora in esame rivela un'ulteriore caratteristica attribuibile alla percezione: questa facoltà, dal momento che può sostenere la percezione entro un certo grado, si comporta come se

---

<sup>140</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 12, 424a18-21.

<sup>141</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417b24-25.

<sup>142</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 12, 424a25-26.

<sup>143</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 12, 424a26-28.

<sup>144</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 12, 424a28-30.

avesse a che fare con la misura, tanto da poter essere intesa dallo Stagirita quale una certa proporzione<sup>145</sup>.

Nella nostra ricognizione, già sufficiente per qualificare alcuni aspetti decisivi della sensibilità, non abbiamo seguito quella preziosa e perentoria indicazione aristotelica<sup>146</sup>, già introdotta, che suggerisce di trattare l'oggetto di una facoltà prima della facoltà stessa; del resto, Aristotele stesso disattende puntualmente questa precisazione metodologica. Il riferimento agli oggetti sensibili ci consente sia di chiarire le ultime opacità relative al fenomeno della percezione nella sua interezza, sia di valutare il grado di fallibilità e veridicità di questo atto cognitivo. Per Aristotele sembra evidente assumere che gli oggetti sensibili non possono essere trattati nella stessa maniera, dal momento che non vengono conosciuti tutti nello stesso modo. Il criterio discriminante risiede nel rapporto tra gli oggetti sensibili e il complesso sistema di organi sensori di cui l'uomo dispone.

La specie più elementare di sensibile (αἰσθητόν) coincide con quell'oggetto che può essere conosciuto come conseguenza della ricezione da parte di un solo organo di senso, come nel caso del visibile per la vista; in questo caso è possibile considerare l'oggetto sensibile come "proprio" (ἴδιον), ovvero pertinente in maniera esclusiva a un solo mezzo percettivo<sup>147</sup>. Si tratta di una semplice corrispondenza uno ad uno in cui non intervengono elementi ulteriori. Per questo motivo i cosiddetti "sensibili propri" non sono responsabili di un errore conoscitivo<sup>148</sup>, ma restituiscono invece la forma del sensibile in maniera sempre esatta e verace. Si tratta di un interessante assunto epistemologico che rende Aristotele una sorta di apologeta della sensazione, nella misura in cui non ritiene questa facoltà intrinsecamente corrotta e illusoria nelle sue produzioni. In ogni caso Aristotele non esclude che la percezione *tout court* possa invece introdurre l'errore nella conoscenza di un oggetto sensibile; anzi, l'errore verrà riconosciuto come la condizione più tipica degli animali e lo stato in cui l'anima trascorre la maggior parte del proprio tempo. Questa situazione può verificarsi, frequentemente, nel caso di due altre forme di sensibili.

---

<sup>145</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 12, 426b3.

<sup>146</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 4, 415a21-23.

<sup>147</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 418a10-14.

<sup>148</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 418a14-16. Il sensibile proprio non può sbagliare nella segnalazione di un certo oggetto sensibile che diventa percepito; l'errore può invece riguardare altri aspetti collaterali che riguardano l'oggetto o l'ambiente circostante.

I primi responsabili di una conoscenza inesatta possono essere i cosiddetti sensibili comuni (κοινά)<sup>149</sup> come la grandezza, il movimento o la figura<sup>150</sup>. Questi sensibili, infatti, possono essere percepiti da più sensi contemporaneamente. I contorni di una certa figura, ad esempio, risultano conoscibili sia attraverso la vista, sia attraverso il tatto. In questo caso l'oggetto visibile e l'oggetto tattile si comportano come se coincidessero con lo stesso sensibile, poiché appunto privi di un organo proprio e condivisi da due sensi. La modalità entro cui oggetti di questo tipo vengono percepiti è il movimento<sup>151</sup>. Non si tratta in ogni caso di una percezione accidentale, ma questa "sotto-categoria" di sensibili rientra, come i sensibili propri, nella categoria dei sensibili per sé.

Come ultima specie di sensibili si annoverano quelli che possono essere definiti "accidentali" o "per accidente" (κατὰ συμβεβηκός)<sup>152</sup>; si tratta di quei contenuti informativi che riguardano un oggetto e che non lo qualificano essenzialmente. Questa situazione si verifica allorché i sensi non percepiscono ognuno i propri oggetti di pertinenza, ma trattano questi elementi come se formassero un'unità<sup>153</sup>. In tal modo, dunque, è possibile attribuire a un certo composto una caratteristica esperita solo in maniera accidentale, come conseguenza della sua abituale comparsa insieme a un altro sensibile che abbiamo percepito tramite un organo sensorio diverso. Questa immagine unitaria, che raccoglie una certa varietà di informazioni su un certo composto esterno al soggetto che percepisce, sebbene sia spesso fonte di errore, nello stesso tempo risulta la fonte più ricca per giungere, in un secondo momento, sino alle essenze delle cose. Attraverso la conoscenza dei sensibili universale si accumula una grande quantità di

---

<sup>149</sup> Anche Platone (PLAT., *Tim.*, 184d-187b) riconosce l'esistenza di oggetti di cognizione comune, ma li tratta come se fossero di pertinenza della ragione. Questo aspetto è solo una delle varie differenze che allontanano la teoria gnoseologica platonica da quella di Aristotele. Il nostro filosofo ha tentato di riconoscere maggiore spazio all'attività della facoltà percettiva espandendone i contenuti. Cfr. R. SORABJI, *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Perception*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 194-226, spec. pp. 194-196.

<sup>150</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 418a18-21.

<sup>151</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 1, 425a15-16.

<sup>152</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 418a21-24. Per spiegare la possibilità che un oggetto comunichi una sua proprietà a un soggetto senza agire su di esso in maniera propria, Aristotele si serve del seguente esempio. Questa situazione si verifica nello stesso modo in cui può capitare a un uomo di percepire il bianco di una certa figura e contestualmente di accogliere come dato ulteriore che al punto bianco in oggetto accade accidentalmente di essere il figlio di un certo Diare.

<sup>153</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 1, 425a30-425b4. Aristotele ricorre al caso della bile che ci appare insieme amara, sensibile attinente al gusto, e gialla, sensibile attinente alla vista. Come la bile, ogni oggetto della realtà può essere scorporato in sensibili che rientrano sotto il dominio di un certo senso, ma allo stesso tempo questi ci appaiono come aventi tali caratteristiche tutte insieme a formare un'unità.

materiale necessario per distinguere composti come il cane, il cavallo o l'uomo<sup>154</sup>. Si tratta di quelle informazioni di cui l'intelletto si serve per effettuare le sue operazioni.

Queste serie di oggetti sensibili, dunque, determina la percezione come una facoltà avente una natura proposizionale; infatti, già come conseguenza dell'attività percettiva gli animali si rendono conto che "qualcosa si dà il caso che sia"<sup>155</sup>. Per gli animali privi di ragione, non sono necessarie, oltre alla φαντασία, altre facoltà per orientare la propria azione in direzione della propria conservazione. Per una gazzella<sup>156</sup>, ad esempio, è sufficiente riconoscere il colore della criniera del leone o il rumore fragoroso del suo ruggito, dopo aver associato nell'esperienza queste caratteristiche a un certo grado di pericolosità in virtù delle permanenze sensorie, per fuggire preservando la propria esistenza individuale.

Attraverso la rapida rassegna dei sensibili è stato possibile raggiungere almeno due obiettivi. Da una parte è stata, dunque, individuata la complessa natura del materiale che la sensibilità mette a disposizione delle facoltà successive. Dall'altra è sembrato ragionevole problematizzare la collaborazione sinergica dei vari sensi nell'elaborazione del materiale percepito. Questo punto ci reindirizza alla trattazione, brevissima, dei singoli sensi nel tentativo di circoscrivere la loro specificità.

Come è stato evidenziato, il tema della facoltà sensibile richiede una sistemazione precisa di tutti i sensi di cui un animale può essere dotato. In maniera non sorprendente il nostro filosofo annovera i sensi della vista, dell'udito, dell'olfatto, del gusto e del tatto abbinando per ciascuno l'organo sensorio corrispondente<sup>157</sup>. Come comune denominatore di tutti è la possibilità di essere composti esclusivamente dagli elementi semplici dell'acqua, per la pupilla, o dell'aria, per l'udito<sup>158</sup>. Tra questi il senso che rappresenta la condizione minima affinché vi sia sensazione – nello stesso modo in cui l'anima vegetativa è sufficiente e necessaria per la vita – è il tatto, di cui ogni animale è dotato. È inoltre possibile riconoscere una forma banale di classificazione interna separando logicamente i sensi che hanno bisogno di un medio da quelli che performano la loro attività in maniera diretta.

---

<sup>154</sup> Cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 37.

<sup>155</sup> Cfr. SORABJI, *Intentionality*, cit., p. 196.

<sup>156</sup> Ovviamente qui non si sta sostenendo che la gazzella possiede i concetti di criniera, ruggito e leone. La gazzella, come gli altri animali, non saprebbe rispondere, nemmeno se disponesse di un linguaggio a noi comprensibile, alla domanda "che cos'è il leone".

<sup>157</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 1, 424b22-24.

<sup>158</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 1, 425a4-5.

Tuttavia, l'enumerazione dei cinque sensi disponibili agli animali non risolve la questione sollevata dal paragrafo precedente: come è possibile percepire i sensibili comuni? E anzi più radicalmente indirizza il filosofo verso un'aporia ulteriore. Se responsabilità precisa di ogni senso è la cognizione di un sensibile proprio, se insieme possono cogliere sensibili comuni e se alcuni sensibili vengono addirittura percepiti in maniera accidentale, allora come è possibile spiegare solo attraverso i cinque sensi la consapevolezza di ogni atto percettivo?

La ricognizione, effettuata nel paragrafo precedente, sulla sensibilità non è stata sufficiente per dirimere ogni equivoco relativamente ad, almeno, due questioni, il cui rischiaramento consente sia di sbrogliare l'ultimo rovello del rapporto tra anima e corpo, sia di accedere finalmente al dominio delle facoltà cognitive superiori. Resta in primo luogo da individuare – tanto logicamente, quanto empiricamente – il dispositivo, interno alla facoltà sensoria, in grado di raccogliere materiale sensibile di natura comune. In secondo luogo, affiora una questione rimasta sinora sommersa: in virtù di cosa nasce la consapevolezza relativi ai singoli stati percettivi? Tentiamo innanzitutto di esporre questo problema, per poi tornare alla prima questione.

### 1.5.2 *La κοινή αἴσθησις: tra De anima e Parva naturalia*

Per Aristotele, del tutto ragionevolmente, non vi sono dubbi sul fatto che l'uomo sia in grado di percepire le proprie percezioni. La posizione secondo cui l'essere umano è, per sua natura, consapevole delle attività percettive che lo riguardano consiste più semplicemente nel sostenere che gli individui, generalmente, sanno di vedere mentre vedono o si accorgono di sentire mentre sentono un suono. Eppure, è chiaro che la vista non percepisca di vedere<sup>159</sup>; altrimenti avrebbe come oggetto specifico sé stessa e non i sensibili che si trovano fuori dall'individuo. Inoltre, questa situazione genererebbe un regresso all'infinito non accettabile, dal momento che sarebbe necessario introdurre un terzo elemento che consenta alla vista di “vedere” ciò che vede e così via<sup>160</sup>. Lo stesso ragionamento si estende anche agli altri sensi. Se dunque tutti e cinque i sensi non possono essere reciprocamente responsabili della consapevolezza delle proprie attività,

---

<sup>159</sup> Cfr. ARISTOT., *De somn.*, 2, 455a12-20. In questo passo compare la locuzione «κοινή δύναμις» nel significato di facoltà comune.

<sup>160</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 2, 425b16-18.

diventa necessario ammettere, dapprima solo logicamente, l'esistenza di un certo "dispositivo" sensorio in grado di portare a termine un'operazione simile a quella che stiamo descrivendo. L'introduzione di questo senso *sui generis*, capace di mediare tra gli altri agendo da κοινή αἴσθησις, sarebbe inoltre in grado di spiegare la possibilità che gli uomini hanno di riconoscere la differenza tra sensibili reciprocamente incommensurabili, perché pertinenti ognuno a un senso specifico come nel caso del bianco e del dolce<sup>161</sup>. Nella percezione dello zucchero, ad esempio, la vista è in grado di percepire il bianco come conseguenza dei processi di raffinazione che esso ha subito, mentre il gusto percepisce direttamente la sua caratteristica dolcezza; tuttavia, questo non impedisce che si abbia una cognizione unitaria dello zucchero, pur restando consapevoli della differenza tra ciò che è solo visibile e ciò che è solo gustabile. Si spiegherebbe dunque in questo modo la possibilità di coordinare le informazioni provenienti dai singoli sensi specifici e di disporre di quei "sensibili comuni" di cui abbiamo precedentemente trattato. Entrambe le questioni sollevate all'inizio del capitolo ci hanno condotto dinanzi a quello che è possibile definire "senso comune" o "senso interno". Il dispositivo sensorio che stiamo cercando genererebbe quella che finora è stata descritta come un'attività di consapevolezza riflessiva; la stessa attività che la tradizione aristotelica ha definito συναίσθησις, nel significato di "co-percezione", o ἐπιστροφή, nel significato di "ritorno"<sup>162</sup>. La sua eccezionalità consisterebbe nel caratterizzarsi in maniera tale da non poter apparire come un "sesto" senso propriamente detto<sup>163</sup>, ma come quella facoltà in virtù della quale i cinque sensi possono comportarsi in maniera unitaria<sup>164</sup>.

Fino a questo momento sono state descritte le condizioni che richiederebbero la presenza di un "senso" simile<sup>165</sup>, ora occorre dirigersi verso un altro luogo aristotelico

<sup>161</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 2, 426b16-17.

<sup>162</sup> Cfr. K. IERODIAKONOU, *Perceptual Attention and Reflective Awareness in the Aristotelian Tradition*, in Cohoen, *Aristotle on the Soul*, cit., pp. 174-194, spec. p. 174. Qui questo stato di consapevolezza viene descritto come il risultato di una focalizzazione sull'attività percettiva.

<sup>163</sup> Cfr. L.A. CARBONE (a cura di), *Aristotele: L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, Bompiani, Milano 2002, p. 27.

<sup>164</sup> Cfr. IERODIAKONOU, *Perceptual Attention*, cit., p. 187.

<sup>165</sup> È opportuno prendere in considerazione almeno uno dei tentativi che sono stati effettuati per spiegare la consapevolezza percettiva in Aristotele come semplice conseguenza della percezione stessa. L.A. Kosman, in maniera esemplare, ha tentato di mostrare che compiere un'attività percettiva coincida con la consapevolezza dell'atto in cui si è coinvolti e dell'oggetto che ha innescato la conoscenza sensibile. In una prospettiva simile il ricorso a un ipotetico senso comune sarebbe superfluo e violerebbe il principio dell'economia del pensiero (Cfr. L.A. KOSMAN, *Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2*, in «The Philosophical Review», 84/4 (1975), pp. 499-519, *passim*). Tuttavia, procedendo in questa direzione si

in grado di fornire informazioni a riguardo: i *Parva naturalia*. Anche in questo caso, più precisamente nel *De sensu*<sup>166</sup>, viene ribadita la necessità di individuare una certa parte dell'anima, che non è affatto separata dalla facoltà sensibile nella sua interezza, con la quale si ha sensazione di ogni cosa. Solo in tal modo diventa possibile parlare di “unità organica”<sup>167</sup> riferendosi alla totalità dei processi percettivi; tanto più se una simile definizione può essere accompagnata dalla localizzazione di questo *sensus communis* all'interno del corpo umano, dove avevano già trovato collocazione gli altri cinque sensi. Relativamente a questo punto i *Parva naturalia* – una sede dal punto di vista teoretico strettamente dipendente dalla ricerca psicologica condotta nel *De anima* – sembrano però arrestarsi. Nel *De anima*, come abbiamo visto, il rapporto tra anima e corpo nell'esercizio delle funzioni vitali sembra inestricabile, tenendo in sospenso la questione dell'intellezione; tuttavia, se l'anima ha come caratteristica fondamentale l'assenza di una grandezza, diventa problematico stabilire il punto di contatto tra questa, appunto, e il corpo. Evidentemente, nelle ricerche precedenti – di natura biologica – una via del genere poteva essere percorsa dal momento che gli assunti del *De anima* non erano stati ancora formalizzati e definiti in maniera salda. È proprio in una sede del genere che Aristotele ha tentato di individuare una localizzazione che sembrasse adeguata a ospitare quelle δυνάμεις che sarebbero state poi presentate come facoltà dell'anima. In questo modo diventa comprensibile il tentativo di cercare un'ipotetica sede sensibile e corporea dell'anima<sup>168</sup>.

In questa trattazione una simile impresa, sulla cui possibilità è ragionevole avere dei dubbi, non sarà provata. Tuttavia, resta proficua cercare il luogo in cui quella che sarà poi presentata come una facoltà dell'anima avrebbe la sua ragionevole collocazione. Nel *De partibus animalium* viene introdotto un organo la cui funzione risulta la più conveniente possibile per costituire il corrispettivo corporeo della sensibilità: il cuore. Per Aristotele il cuore è principio fondamentale del calore e fonte di

---

correrebbe il rischio di sottovalutare la portata di alcune considerazioni aristoteliche. Aristotele stesso è ricorso alla formula della κοινὴ δύναμις e ha tentato di rintracciare all'interno del corpo umano un organo centrale all'altezza di questo ruolo. L'interpretazione di Kosman è stata criticata in maniera convincente da V. Caston (Cfr. V. CASTON, *Aristotle on Consciousness*, in «Mind», 111/444 (2002), pp. 751–815, spec. p. 779) e T. K. Johansen (T.K. JOHANSEN, *In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Sees*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», 21 (2005), pp. 235–276, spec. 255-257).

<sup>166</sup> Cfr. ARISTOT., *De sensu*, 7, 449a7.

<sup>167</sup> Cfr. CARBONE, *L'anima e il corpo*, cit., p. 27.

<sup>168</sup> Cfr. C. H. KHAN, *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48 (1966), *passim*.

sangue all'interno di ogni organismo<sup>169</sup>, e per questo focolare della vita e acropoli dell'organismo<sup>170</sup>. Il cuore, o un organo capace di svolgere funzioni affini, è presente in ogni animale<sup>171</sup> ed è la sede più adeguata della facoltà che custodisce l'essenza di questo genere dei viventi: appunto la sensazione. Si tratta di una posizione cardiocentrica, che, come abbiamo anticipato, nei *Parva naturalia* viene progressivamente marginalizzata<sup>172</sup>, senza però essere mai rinnegata. Se il cuore assume una posizione centrale nell'economia dei processi percettivi del vivente, allora può diventare la sede adeguatissima di quel "senso" anomalo che, con Aristotele, abbiamo chiamato κοινή αἴσθησις.

L'attività di questo senso "comune" e sotteso agli altri diventa condizione fondamentale per l'esercizio delle facoltà cognitive superiori. Inoltre, la sua stessa funzionalità sarebbe potenziata dalle operazioni delle δυνάμεις successive – quali la φαντασία, come permanenza del sensorio, e la memoria, come accumulazione di fatti mnemonici conseguente all'esperienza – che agiscono da prolungamento della sensibilità. È in ogni caso ragionevole ammettere che l'attività di consapevolezza riflessiva, per come è stata descritta da Aristotele, possa verificarsi senza il coinvolgimento della parte razionale dell'anima. È, invece, ora il caso di trattare quella facoltà che costituisce il territorio immediatamente posteriore alla sensibilità, e senza la quale l'approdo alla cognizione intellegibile non sarebbe possibile: la φαντασία.

### 1.5.3 *La φαντασία: la preconditione dell'attività intellettuale*

La trattazione di questa facoltà risponde in primo luogo all'esigenza di esaurire, in maniera coerente rispetto al testo aristotelico e per quanto possibile, l'iter gnoseologico che conduce fino alla cognizione intellettuale, a cui intendiamo accedere dopo averla riconosciuta come l'attività che più delle altre sembra separabile dal resto dei movimenti e delle funzioni che riguardano il corpo. In secondo luogo, è opportuno occuparsi finalmente di quella indicazione aristotelica che suggerisce la possibilità di

---

<sup>169</sup> Cfr. ARISTOT., *De part. an.*, II 1, 647a30-b1.

<sup>170</sup> Cfr. M. VEGETTI, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in D. Lanza, M. Vegetti (a cura di), *Aristotele: Opere biologiche*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1971, p. 545.

<sup>171</sup> Cfr. ARISTOT., *De part. an.*, II 3, 650a5-7.

<sup>172</sup> Cfr. VEGETTI, *I fondamenti*, cit., p. 549.

percorrere un sentiero filosofico di questo tipo. Aristotele, da un lato, ammette che la maggior parte delle attività dispiegabili da un composto vivente non potrebbe manifestarsi senza il coinvolgimento del corpo<sup>173</sup>; nel caso della sensazione è necessario l'organo sensorio deputato alla vista, mentre nel caso delle emozioni è evidente che l'organismo partecipi dei mutamenti dello stato d'animo come accade a un viso che assume un colorito rosso in preda alla collera. D'altra parte, l'attività del *voẽiv* sembra, anche in un momento preliminare alla sua caratterizzazione, poter essere considerata come una specificità dell'anima<sup>174</sup>. Del resto, ricordiamo che per Aristotele non era stato possibile individuare durante le sue ricerche biologiche un organo correlativo alla conoscenza intellettuale. Il cervello, infatti, dal momento che non presentava alcuna apparente connessione con gli organi sensoriali, sembrava essere deputato alla mera refrigerazione dell'organismo<sup>175</sup>, mentre il cuore, unico organo che poteva presentarsi come valida alternativa, non poteva essere altro che la sede della facoltà percettiva, non di quella intellettuale. Tuttavia, per considerare la conoscenza intellettuale come un'operazione separabile dal funzionamento dell'organismo corporeo sembrerebbe opportuno mostrare la sua indipendenza da forme di conoscenza inferiori. A questo proposito Aristotele evoca la facoltà immaginativa, la quale come immediata prosecuzione della sensibilità potrebbe essere scambiata per una forma di pensiero o ancora potrebbe esserne la sua pre-condizione ineludibile<sup>176</sup>. Alla luce di questa considerazione duplice sarà necessario dimostrare in primo luogo se la fantasia è una forma di pensiero; in secondo luogo, qualora non lo fosse, determinare se e in che modo la *φαντασία* è una condizione preliminare all'esercizio del pensiero e infine prendere posizione sulla possibilità di concepire fino in fondo questa facoltà come il punto di tangenza che, come nella metafora aristotelica della retta<sup>177</sup>, vincola l'anima al corpo persino nell'esercizio della sua facoltà superiore. Solo dopo aver soddisfatto questi proponimenti sarà possibile giungere alla sede noetica del pensiero dello Stagirita e cercare contemporaneamente una risposta sia alla questione dell'analogia tra la separabilità dell'intellezione dalle altre attività cognitive e quella dell'anima dal corpo,

---

<sup>173</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a5-7.

<sup>174</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a7-8.

<sup>175</sup> Cfr. VEGETTI, *I fondamenti*, cit., p. 546.

<sup>176</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a8-12.

<sup>177</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a12-17.

sia, come conseguenza immediata, al salto epistemologico che la psicologia aristotelica sembrerebbe effettuare tra fisica e metafisica. Torniamo ora sulla φαντασία<sup>178</sup>.

L'esposizione più organica di questa facoltà è contenuta proprio nel capitolo 3 del libro III del *De anima* e contiene il nucleo teorico fondamentale che giustifica il largo uso che Aristotele fa di questo dispositivo concettuale sia nei *Parva Naturalia*, sia nelle altre opere biologiche del *Corpus*. È bene notare in via preliminare che la trattazione qui contenuta pare meno sistematica di quanto sarebbe ragionevole aspettarsi. Aristotele sembra, infatti, assegnare a tale facoltà dei compiti diversi. Innanzitutto, la φαντασία viene introdotta come una sottocategoria del pensiero (διάνοια) diversa dall'apprensione intellettuale (ὑπόληψις) che produce contenuti noematici: questa attività infatti dipende dall'arbitrio del soggetto che può decidere se richiamare alla mente una determinata immagine; al contrario un essere umano non può deliberatamente rifiutarsi di accogliere un contenuto noetico quando questo viene appreso<sup>179</sup>. Evidentemente, qui è in gioco una concezione della φαντασία nel significato a noi più familiare, quello di una vera e propria facoltà immaginativa – tale espressione sembra ora più adeguata – e “fantastica” di cui l'individuo è padrone, almeno nella veglia. In questo caso i prodotti di questa facoltà, proprio perché condizionati dall'arbitrio del soggetto e perché vincolati solo indirettamente e debolmente a un

---

<sup>178</sup> È opportuno essere consapevoli dei problemi di traduzione che questa facoltà comporta. In primo luogo, Aristotele utilizza ambigualmente questo termine sia per indicare una capacità, sia una facoltà e addirittura, come vedremo, per riferirsi a un certo tipo di risultato della sua operatività (cfr. D. FREDE, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in Nussbaum, Rorty, *Essays*, cit., pp. 280-296, spec. p. 280). In secondo luogo, la traduzione di φαντασία rappresenta uno scoglio in virtù della complessa natura e delle funzionalità diverse che Aristotele assegna a questa facoltà. Movia, coerentemente rispetto alla maggior parte della letteratura in merito, traduce φαντασία con la locuzione “facoltà immaginativa” o più semplicemente come “immaginazione (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 34; p. 36”). Seguendo questa traduzione siamo condotti a definire i suoi prodotti come delle “immagini”; tuttavia, questa direzione potrebbe condurre, in più di una situazione, sino a un punto cieco. Difatti, i risultati cognitivi di questa facoltà non sono solo, e non sono tanto, delle “mental images” ma piuttosto vengono introdotti come riproposizione di quanto un individuo ha percepito con i sensi. Alla luce del legame con i sensi, i φαντάσματα sono soprattutto “apparenze”, qualcosa che in qualche modo è manifesto. Questa traduzione è avvalorata dal legame con il verbo deponente φαίνομαι. Mentre, quando per φαντασία si intende la “nostra” immaginazione, è più evidente il legame con il verbo φαντάζομαι. In ogni caso Aristotele stesso segnala la dipendenza di questo concetto dal termine greco φάος (luce), il mezzo senza il quale non è possibile vedere, tenendo presente la vista come la modalità privilegiata entro cui gli oggetti della realtà diventano manifesti (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 429a3-4). Ad ogni modo, persino il termine “apparenza” potrebbe essere adeguato solo in maniera parziale e debole, dal momento che, come vedremo, l'espressione viene propriamente agganciata al concetto di “permanenze sensoree” e di forme non ancora intellettuali di “rappresentazione”. Alla luce di questa riflessione sembrerebbe opportuno rimanere fedeli ai termini in greco φαντασία e φαντάσματα consci delle implicazioni che queste espressioni contengono.

<sup>179</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 427b16-21.

riferimento reale esterno, risultano per lo più falsi<sup>180</sup>. Si tratterebbe di quel “regno” della fantasia i cui contenuti, per quanto composti anche da elementi empiricamente esperiti o esperibili combinati tra loro, spesso non hanno un corrispettivo in un oggetto della realtà al di fuori del soggetto.

Qualora la trattazione si arrestasse qui, non ci stupiremmo se la φαντασία venisse considerata una forma di pensiero tra le altre. Tuttavia, alla luce delle considerazioni successive, la cifra di questa facoltà non sembra quella appena menzionata. Infatti, Aristotele ritiene necessario fornire una caratterizzazione ulteriore della facoltà in oggetto:

δὲ φαντασία κίνησις τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν, ἔστι δὲ γίνεσθαι κίνησιν ὑπὸ τῆς ἐνεργείας τῆς αἰσθήσεως.

Ora l'immaginazione sembra che sia una specie di movimento, e che non si produca senza sensazione, ma soltanto negli esseri forniti di sensazione, e che riguardi ciò che è oggetto di sensazione<sup>181</sup>.

La φαντασία, dunque, non è solo attività libera di immaginazione, ma è anche una facoltà strettamente dipendente dalla sensibilità. La definizione fondamentale che in questo caso viene fornita è la seguente:

[...] ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη.

[...] l'immaginazione sarà un movimento risultante dalla situazione in atto<sup>182</sup>.

Questa facoltà consiste nella riattivazione di quanto è stato esperito attraverso i sensi e consiste dunque in una riproposizione dei contenuti percettivi. Aristotele può assumere una posizione del genere in quanto ha modo di ricondurre la conservazione di una permanenza sensoria, relativa a un oggetto percepito che non è più a disposizione, alla capacità degli organi sensibili di estrarre la forma del sensibile senza la materia rispettiva<sup>183</sup>. Nel significato di “facoltà che ripropone contenuti

---

<sup>180</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 428a12-13. Qui il termine φαντασία compare al nominativo plurale per significare né la capacità, né l'attività, ma il risultato dell'esercizio di questa facoltà. Non viene qui utilizzato il termine φάντασμα, che viene invece associato al significato di “permanenza sensoria”.

<sup>181</sup> ARISTOT., *De an.*, III 3, 428b11-13.

<sup>182</sup> ARISTOT., *De an.*, III 3, 429a1-2.

<sup>183</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 425b24-26.

sensoriali” la φαντασία non solo non è immaginazione nel significato più moderno del termine, ma assume una caratterizzazione tale da non poter nemmeno essere considerata come una forma di pensiero. Se dunque la φαντασία, stando alla sua definizione più stretta, non è pensiero, assume le sembianze di un momento cognitivo immediatamente agganciato alla percezione e contemporaneamente anteriore al pensiero stesso.

Resta, dunque, da considerare la possibilità che tale facoltà sia una pre-condizione necessaria al pensiero. In questo caso la risposta sembrerebbe essere positiva, tanto più se, come faremo nel paragrafo successivo, vengono presi in considerazione i contenuti del capitolo 19 del libro II degli *Analitici secondi*. Infatti, per possedere il contenuto intellegibile corrispondente a un determinato oggetto – ad esempio il concetto di leone – sembra indispensabile aver accumulato relativamente a questo una congerie di informazioni percettive che rimangono disponibili all’individuo anche quando il sensibile di riferimento non compare più.

Nondimeno occorre fare una considerazione di più ampio respiro. Anche se la sede logica degli *Analitici secondi* dimostrasse che la φαντασία, come facoltà che consente la permanenza degli stati percettivi, sia immediatamente e direttamente necessaria per l’operazione dell’intelletto che consiste nell’apprensione dei principi primi della scienza, tuttavia questa operazione non rappresenterebbe l’unica funzionalità dell’intelletto, nemmeno di quello umano a cui finora abbiamo limitato il campo della nostra indagine. Secondo Aristotele il nostro intelletto è, difatti, capace di attività ulteriori: può utilizzare questi mattoni semplici per costruire contenuti noematici più complessi e coordinarli sistematicamente in catene ragionate che possono elevarsi al rango di scienza. Inoltre, queste operazioni intellettuali non esaurirebbero l’intero ambito del pensiero umano. Il pensiero comprende anche la ragionevolezza attraverso cui ogni individuo può deliberare commisurando i mezzi ai fini e agire secondo virtù. E ancora, dal momento che a questa riflessione si potrebbe ancora rispondere che la φαντασία potrebbe giocare un ruolo fondamentale nell’agire razionale umano proprio come incide nel comportamento degli animali privi di ragione, resterebbe da considerare una possibilità ulteriore. Potrebbe, infatti, essere ammessa l’esistenza di un contenuto noetico, afferrabile dall’intelletto umano, che non abbia alcun elemento materiale corrispettivo e che “viva” nella condizione di pura intellegibilità. In un caso simile il

possesso del contenuto in oggetto consisterebbe in un'attività conoscitiva in cui le informazioni ricavabili dalla sfera della percezione e di origine corporea non sono affatto in gioco. Una pista del genere, per il momento non percorribile nel contesto di questo lavoro, condurrebbe, ancora una volta, al di fuori della sede psicologica ora in oggetto, sino alla regione superiore della metafisica. Alla luce delle riflessioni compiute poco sopra è possibile ammettere ragionevolmente che l'inserimento della φαντασία, per quanto indispensabile nell'economia della gnoseologia aristotelica, non ha una portata tale da vincolare il pensiero umano in ogni sua manifestazione, se in atto o in potenza è ancora da verificare, e una volta per tutte alla corporeità. Per questo motivo è ancora possibile seguire le indicazioni aristoteliche relative all'eventuale separabilità e divinità dell'intelletto che segnaleremo di qui a poco. Si presenta finalmente l'occasione di entrare nel merito della trattazione noetica a partire dall'esposizione del νοῦς umano come operazione e "stato", nel contesto di una trattazione che precede cronologicamente la sede psicologica del *De anima*.

## CAPITOLO SECONDO

### IL RAPPORTO TRA PSICOLOGIA E NOETICA IN ARISTOTELE: L'INTELLETTO

#### 2.1 *L'operatività dell'intelletto umano in Analitici secondi, II 19*

Servendoci del materiale raccolto nel corso dei paragrafi precedenti, è finalmente possibile entrare nel merito della trattazione aristotelica del νοῦς. Il nucleo teorico più solido della noetica aristotelica è celato tra le oscure “pagine” dei capitoli 4-5-6 del libro III del *De anima*; qui è possibile cercare la risposta alla domanda “che cos'è l'intelletto per Aristotele?”, un interrogativo attorno al quale orbita la conclusione sulla questione della separabilità dell'anima dal corpo. Per la verità il capitolo 6 devia rispetto a questo tema per tornare a posteriori su una questione relativa all'intelletto che doveva essere trattato preliminarmente al cruciale problema sopra citato. Infatti, l'aporia della natura dell'intelletto può sorgere solo dopo che l'indagine del filosofo abbia avuto come oggetto le operazioni che una simile facoltà è in grado di svolgere. Ragionevolmente senza delle attività rispetto alle quali è possibile individuare un referente causale, Aristotele non avrebbe avuto bisogno di chiedersi se ci fosse qualcosa come l'intelletto e conseguentemente non si sarebbe interrogato sulla sua natura. Ad ogni modo nel *De anima* la discussione delle operazioni dell'intelletto può essere allegata in un secondo momento solo perché questo tema è stato già affrontato in una sede ulteriore, che qui deve essere trattata come una premessa fondativa. Si tratta di quella sotto-sezione degli *Analitici secondi*, il capitolo 19 del libro II, a cui abbiamo già fatto riferimento più volte<sup>184</sup>. Qui Aristotele risponde, indirettamente, alla domanda “che

---

<sup>184</sup> È bene tenere presente che la possibilità di considerare gli *Analitici secondi* come un discorso preliminare al *De anima* risiede in un'interpretazione della cronologia dei testi aristotelici secondo cui le “opere” in cui viene esposta la psicologia teorica del nostro filosofo si collocano nel periodo della tarda maturità, mentre i testi logici sarebbero precedenti. Tuttavia, questa situazione non consente di escludere che Aristotele, già al tempo degli *Analitici secondi* avesse una certa posizione, non ancora sistematica e fino in fondo elaborata, relativamente all'anima e all'intelletto. Infatti, proprio questo testo presenta

cosa fa il  $\nu\omicron\upsilon\zeta$ ?” risolvendo due aporie preliminari: (i) come divengono noti i principi attraverso cui costruire una scienza? (ii) Quale sia lo stato della conoscenza umana in cui questi sono posseduti?<sup>185</sup>

Tentiamo di ricostruire i momenti del ragionamento discorsivo di Aristotele a partire da uno dei temi fondamentali di questa sede<sup>186</sup>: i principi primi delle arti e delle scienze. Per Aristotele colui che indaga la realtà nel tentativo di ricondurre a regolarità quanto osserva, deve ineludibilmente edificare catene discorsive di carattere scientifico servendosi degli elementi fondamentali che consentono di costituire “leggi”, “principi” e “definizioni” appunto “primi”. È opportuno ricorrere ad un esempio indicativo per afferrare una volta per tutte cosa intende Aristotele per “principio primo dell’arte e della scienza” (τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη)<sup>187</sup>. Nel caso della geometria, in particolare quella euclidea, vengono considerati principi primi sia tutti gli assiomi e le leggi che regolano il comportamento delle figure, tra cui la norma secondo cui la somma degli angoli interni di un triangolo equivale ad un angolo piatto o ancora quella attraverso cui si definisce isoscele un triangolo avente due lati della stessa lunghezza, sia le singole definizioni. Nella geometria, inoltre, ogni ragionamento risente del potere causale anche di principi che non la riguardano propriamente come il “principio di non contraddizione” e il “principio del terzo escluso”. E ancora, devono essere ritenuti “principi primi” anche i termini che costituiscono le definizioni di “angolo”, “lato” e “figura” senza le quali non sarebbe possibile costruire alcuna verità nell’ambito geometrico, in maniera analoga a quanto accade negli altri ambiti scientifici. Questi mattoni fondamentali, se combinati in maniera ragionevole e coerente rispetto alle manifestazioni oggettive al di fuori del soggetto, restituiscono un sapere capace di spiegare, almeno in parte, la realtà. Tuttavia, questi stessi elementi non possono essere dimostrati all’interno della cornice scientifica in cui sono utilizzati<sup>188</sup>. Potrebbe invece essere compito di una determinata scienza discutere ed esaminare quei principi senza i

---

un’originale contaminazione tra il tema epistemologico e quello psicologico, configurando uno scenario speculativo di complessità considerevole.

<sup>185</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b17-19.

<sup>186</sup> L’obiettivo di Aristotele nella sede in oggetto sarebbe quello di inserire gli ultimi elementi per esaurire la “teoria della conoscenza scientifica” che ha edificato nel corso di tutti gli *Analitici secondi*. Alla luce di questa considerazione, è legittimo ritenere che la preoccupazione di Aristotele non fosse in questo caso quella di spiegare sistematicamente e compiutamente la totalità delle operazioni dell’intelletto dal momento che tale tema è strumentale alla comprensione di una questione in questo contesto più rilevante.

<sup>187</sup> Aristotele si riferisce ai principi come elementi «ἀμέσους» (cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b20-21). La loro natura è, dunque, semplice ed elementare perché priva di parti.

<sup>188</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100b14-15.

quali ogni sapere procederebbe in maniera sragionata e priva di senso; non è, tuttavia, questa l'occasione per discutere un tema tanto significativo all'interno del pensiero aristotelico.

Ad ogni modo, se i principi primi delle arti e delle scienze non possono essere dimostrati, allora emerge la prima questione (i): in che modo è possibile che questi siano ricavati? Norme, leggi e definizioni di oggetti reali sono, per Aristotele, il risultato<sup>189</sup> di una congerie multiforme di materiale informazionale che il soggetto accumula in maniera stratificata nel corso della propria esperienza. Il primo momento di “discriminazione oggettiva” coincide con la percezione<sup>190</sup>, che sia questa “propria” e sempre verace o fallibile se comune o accidentale. In questa occasione si individuano prima i *qualia* – i colori, gli odori, i suoni, i sapori, gli attributi tattili – e, “poi”, quei caratteri composti che ci consentono di discriminare gli oggetti tra di loro in virtù delle qualità sensibili fondamentali che abbiamo percepito. Come abbiamo già sostenuto in precedenza, già nella sensazione un soggetto percipiente discrimina in maniera ancora poco mediata caratteri come quelli di “uomo”, “animale”, “leone” senza possederne i relativi concetti. Questa situazione si spiega alla luce della complessa natura della sensibilità. Un ruolo significativo è svolto da quella che, in sede logica, è definita semplicemente “persistenza del percepito”<sup>191</sup> e che, alla luce delle riflessioni psicologiche abbiamo identificato con la φαντασία. Per Aristotele in questo caso l'informazione percepita in qualche modo rimane e riposa nell'anima, vi si sedimenta come un detrito. L'accumulo di contenuti persistenti relativamente agli oggetti consente di tracciare quelle differenze specifiche necessarie per costruire le definizioni a questi relative<sup>192</sup>. Ad una simile altezza del discorso interviene la facoltà della “memoria”<sup>193</sup> (μνήμη), necessaria affinché si possa costituire relativamente agli oggetti, come risultato di una somma di ricordi, ἐμπειρία<sup>194</sup>, che possiamo tradurre con “esperienza” consci del fatto che nel suo significato moderno questa coincide già con il primo momento

---

<sup>189</sup> Non è possibile che siano raggiunti senza degli stati precedenti (cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b30-32). Inoltre, Aristotele aveva già sostenuto che ogni contenuto conoscitivo razionale necessita di forme di conoscenza pre-esistenti (Cfr. *Ivi*, I 1, 71a1-2).

<sup>190</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b34-36.b

<sup>191</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b36-38.

<sup>192</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100a1-3.

<sup>193</sup> Nei *Parva naturalia*, Aristotele definisce la memoria come la facoltà conoscitiva che ha come oggetto specifico ciò che è stato, mentre la sensazione discriminerebbe propriamente ciò che è nel presente (cfr. ARISTOT., *De mem.*, 1, 449b9-15).

<sup>194</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100a3-5.

percettivo. Quello dell'esperienza è il passaggio in cui la molteplicità delle informazioni raggiunge il massimo dell'unitarietà precedente alla concettualizzazione tipica dell'intelletto. A questo punto, infatti, si è stratificato nell'anima del vivente il materiale necessario affinché possa prodursi la conoscenza di ciò che è ordinato e uno: si "acquieta" quel contenuto che la tradizione filosofica successiva definisce "l'universale" e contestualmente può nascere un "principio dell'arte e della scienza"<sup>195</sup>. Aristotele tenta di esemplificare questo complesso procedimento gnoseologico ricorrendo ad un'immagine bellica. Le nozioni indifferenziate si arrestano nell'anima nello stesso modo in cui i soldati in battaglia (οἷον ἐν μάχῃ), nel mezzo di una ritirata, si arrestano uno dopo l'altro perché uno tra i commilitoni si è fermato per primo, inducendo quelli dopo di lui a fare lo stesso<sup>196</sup>. Si tratta di un processo dinamizzato in cui gli elementi coinvolti si depositano l'uno consecutivamente all'altro, legati a doppio filo nello stesso modo in cui il destino di un oplita dipendeva da quello del proprio compagno di armi.

Chiarito questo aspetto fondamentale, resta da determinare la condizione entro cui l'individuo umano possiede il tipo di conoscenza in oggetto. Approdiamo, dunque, alla seconda questione sollevata all'inizio del paragrafo: (ii) qual è lo stato in cui è possibile detenere come contenuto conoscitivo i principi dell'arte e della scienza? Per Aristotele gli abiti o le facoltà<sup>197</sup>, attraverso cui l'uomo esprime un giudizio in maniera tale da essere nel vero o nel falso, sono di varia natura e, nel caso del pensiero, si annoverano come di seguito: l'opinione (δόξα)<sup>198</sup>, il ragionamento calcolante che riguarda il particolare (λογισμός), la scienza (ἐπιστήμη) e l'intelletto (νοῦς). Nel caso dei primi due è possibile ottenere un contenuto falso, mentre per quanto riguarda la conoscenza saldissima della scienza e l'intellezione non è possibile trovarsi in errore<sup>199</sup>.

<sup>195</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100a7-10.

<sup>196</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100a11-14.

<sup>197</sup> Considerate nel loro senso più ampio non si esauriscono solo nell'ambito del pensiero, riguardano infatti anche la percezione (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 428a4-6).

<sup>198</sup> L'opinione, nel significato di cui Aristotele riveste questo termine, si discosta nettamente dal senso in cui Platone ammette la δόξα. Anche nel pensiero del nostro filosofo questo "abito" differisce ancora dalla scienza, tuttavia non in maniera sufficiente da profilarsi come forma del tutto infondata e illusoria di conoscenza. Mentre, infatti, la scienza accetta come propri contenuti ciò che è universale e necessario, l'opinione ha come materia di riferimento il contingente. Questa condizione non allontana definitivamente la δόξα aristotelica dalla verità *tout court*. È, difatti, possibile ammettere la conoscenza di cose vere, che potrebbero essere altrimenti e la cui verità dunque è contingente. Si tratta, per questo motivo, di un giudizio di verità relativo alla premessa immediata e non a quella necessaria (cfr. ARISTOT., *An. post.*, I 33, 88b30-89a10).

<sup>199</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 100b5-8.

Se infatti una scienza accetta principi veri e si serve di mattoni definitivi altrettanto veri, e procede associandoli in maniera adeguata, non è possibile che produca contenuti non veraci. Il possesso dei principi, tuttavia, non coincide con il momento scientifico, di natura proposizionale, del pensiero; come detto, infatti, questi non possono essere oggetto di dimostrazione. Per tale motivo, cogliere i principi primi significa compiere un'operazione di intellesione, che, coerentemente al modo con cui è stata descritta da Aristotele, scaturisce come risultato non di un'attività arbitraria e del tutto contingente, ma come deposito di materiale conoscitivo in cui vengono riconosciute somiglianze e differenze conformi alla realtà oggettiva. Il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  sarà, innanzitutto ma non solo, lo stato<sup>200</sup> in cui l'individuo umano ha ricavato dagli oggetti esterni nozioni di validità universale e sempre vere, appunto "i principi dell'arte e della scienza". È questo, esattamente, il principio di ogni scienza e di ogni arte tanto da qualificare l'intellessione come "principio di principio"<sup>201</sup>.

Quanto appena tracciato conduce sino ad una questione inaggirabile, che richiede dunque di essere problematizzata con la consapevolezza che non sia questa la sede per esaurire un tema del genere. Il cuore del problema<sup>202</sup> risiederebbe nell'esplicitare una catena ragionativa in grado di conciliare l'empirismo epistemologico, che sembrerebbe profilarsi nell'apprensione dei principi delle scienze e delle arti, e l'introduzione del  $\nu\omicron\delta\varsigma$  come l'elemento in grado di performare una simile operazione.

Una "vulgata" ben consolidata, anche posteriore ad Aristotele, ha considerato a lungo l'intuizione come modalità privilegiata della conoscenza intellettuale. Se l'attività in oggetto è intesa come un momento intuitivo è inevitabile accentuare la natura

---

<sup>200</sup> La traduzione del termine  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , una  $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$ , come "stato" deve evidentemente sorprendere. Infatti, come accaduto regolarmente in questa sede  $\epsilon\tilde{\xi}\iota\varsigma$  viene tradotto come "facoltà" o "abito". Il riferimento al termine "stato" è giustificato, in parte, dall'interpretazione di J. Barnes e C.H. Khan (cfr. *The Role of Nous in Cognition of First Principles in Posterior Analytics*, in E. Berti, *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*, Antenore, Padova 1981, pp. 384-414, spec. p. 398). Occorre giustificare questa scelta terminologica. Nella nostra sede il termine "stato" risulta funzionale per agganciare l'operatività dell'intelletto, come apprensione dei principi, alle attività cognitive inferiori e contemporaneamente consente di determinarlo come un risultato che si manifesta ad un certo punto della vita degli individui. Questo, certamente, non comporta che gli individui nascono senza intelletto, ma che guadagnino l'operatività del  $\nu\omicron\delta\varsigma$  in un secondo momento. Ovviamente, il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  non si esaurisce alla trattazione degli *Analitici secondi*. Se, infatti, così fosse, l'intelletto non sarebbe la differenza specifica tra gli uomini e gli animali.

<sup>201</sup> Cfr. ARISTOT., *An. post.*, 100b15-16.

<sup>202</sup> Cfr. G. FEOLA, *In confinio sensus et intellectus: Analytica Posteriora, B, 19*, in *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 20 (2009), pp. 73-93, spec. p. 73.

immediata che lo stesso Aristotele attribuisce ai principi ricorrendo all'espressione «τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους<sup>203</sup>». Seguendo questa direzione è inevitabile definire l'apprensione di un intellegibile come un risultato senza antecedenti, che precede nel tempo l'esperienza di uno o più oggetti. Alla luce di tale precisazione è lecito chiedersi se in Aristotele si dia una situazione del genere. È stato rilevato che l'operazione intellegibile, almeno come coglimento dei principi, è un'attività successiva e dipendente rispetto alla conoscenza sensibile. Si configurerebbe un movimento dal "basso" verso l'"alto". Non si tratterebbe affatto di un'operazione immediata e capace di prescindere dalle informazioni raccolte attraverso processi cognitivi precedenti. L'attività del νοῦς non si configurerebbe, nella sua interezza, come una pura e semplice intuizione. Anzi, in maniera solo apparentemente paradossale, il suo comportamento sembrerebbe descritto adeguatamente nella sede in cui Aristotele introduce, nei *Topici*, quella modalità dialettica "successiva" (λόγος διαλεκτικός<sup>204</sup>), nell'ordine espositivo della trattazione, al sillogismo: l'induzione. Aristotele a questo proposito afferma:

ἐπαγωγή δὲ ἢ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστα ἐπὶ τὸ καθόλου ἔφοδος.

Per quanto riguarda, invece, l'induzione si deve dire che essa consiste nel passaggio dal particolare all'universale<sup>205</sup>.

Per la verità Aristotele introduce il procedimento induttivo<sup>206</sup> come una sorta di argomento complementare al sillogismo, da cui differisce per minor rigore ed efficacia persuasiva<sup>207</sup>. Infatti, questo metodo può essere utilizzato, per lo più, per argomentare in favore di una proposizione di carattere generale che non può essere desunta all'interno di una dimostrazione da una proposizione precedente<sup>208</sup>. Dunque, se per induzione, ricorrendo a esempi particolari, è possibile trovare delle ragioni sufficienti per ammettere la validità di una proposizione regolativa di valore generale, allora sembra

---

<sup>203</sup>Cfr. ARISTOT., *An. post.*, II 19, 99b20-21. Si può intendere questo passaggio traducendo l'attributo al caso accusativo plurale ἀμέσους come "senza parti" per qualificare il carattere semplice dell'intellegibile ricavato dall'intellezione.

<sup>204</sup> Cfr. ARISTOT., *Top.*, I 12, 105a10-11.

<sup>205</sup> ARISTOT., *Top.*, I 12, 105a13-14.

<sup>206</sup> L'induzione viene trattata da Aristotele anche negli *Analitici primi* (II 23). Qui il potere argomentativo viene associato alla forma logica del sillogismo. Cfr. ARISTOT., *An. pr.*, II 23, 68b15-16. Tuttavia, allo stesso tempo ne viene negata l'effettività dimostrativa tanto da non potere essere ricondotta a un sottogruppo del sillogismo propriamente detto.

<sup>207</sup> Cfr. V. KAL, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden 1988, p. 28; 30.

<sup>208</sup> Cfr. ARISTOT., *Top.*, VIII 1, 155b34-35.

legittimo interpretare il processo di intellesione dei principi primi come una forma di movimento induttivo. Aristotele stesso sostiene che non è possibile accedere ai principi universali senza l'induzione<sup>209</sup>. L'induzione diventa, quindi, uno dei momenti fondamentali per l'inizio di ogni ricerca<sup>210</sup>, nello stesso modo in cui l'ammissione di determinati principi primi diviene necessaria per costruire ogni dimostrazione.

A questo punto è ragionevole considerare il momento dell'intellessione come il risultato dinamico di una stratificazione induttiva. Eppure in precedenza sono state evocate posizioni che tentano di difendere l'intuitività del momento intellettuale. V. Kal ha infatti sostenuto, appoggiandosi su una tradizione ben nutrita, che l'induzione nel disegno aristotelico non intendeva sostituire l'intuizione nello stesso modo in cui questa non si sovrapponeva al momento dell'ἐμπειρία<sup>211</sup>. Percorrendo questa via è possibile ritenere che il processo induttivo che conduce sino all'intellessione dei principi primi costituirebbe una specie particolare di induzione diversa dal significato di argomento che procede dal particolare all'universale: qui l'induzione sarebbe un *insight*, piuttosto che un ragionamento, tanto da poter essere definita come "induzione intuitiva"<sup>212</sup>. Una proposta simile può ragionevolmente essere messa in discussione, tuttavia ha il pregio di "salvare", ammesso che sia possibile, la componente intuitiva senza svalutare il processo induttivo che la produce. Ad ogni modo, si potrebbe ancora ribattere. Il momento dell'intuizione sembrerebbe<sup>213</sup> un'appendice che non qualifica essenzialmente la natura dell'intellessione. Anzi, la comparsa nello scenario filosofico di questa interpretazione dipenderebbe dalla traduzione, problematica e opinabile, del termine νοῦς come "intuizione"<sup>214</sup>. In questo lavoro è sembrato proficuo esporre sinteticamente tale indeterminazione del pensiero aristotelico per suggerire che, sebbene la nozione di "intuizione" possa essere dismessa o riconsiderata nel processo che conduce all'intellessione, questa situazione non è sufficiente per argomentare in favore della non separabilità dell'attività intellettuali e dunque dell'intelletto dai processi cognitivi legati al corpo.

---

<sup>209</sup> Cfr. ARISTOT., *An. pr.*, I 18, 81b2; *An. post.*, II 19, 100b4.

<sup>210</sup> Cfr. KAL, *On intuition*, cit., p. 30.

<sup>211</sup> Cfr. *ivi*, p. 55.

<sup>212</sup> Cfr. W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Oxford Clarendon Press, Oxford, p. 49.

<sup>213</sup> Già J. Lesher aveva assunto una posizione di questo tipo (cfr. J. LESHER, *The meaning of "nous" in the Posterior Analytics*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 44-68, *passim*).

<sup>214</sup> N.H. BALTUSSEN., *Did Aristotle have a concept of intuition? Some thoughts on translating nous*, «Greek Research in Australia: Proceedings of the Sixth Biennial International Conference of Greek Studies», 1 (2007), pp. 53-62, *passim*.

## 2.2 Le operazioni del νοῦς in *De anima* III.6

Approdiamo ora all'unica sede noetica interna al *De anima* in cui il tema specifico coincide con l'esposizione dell'operatività del νοῦς da parte degli uomini. In questo caso la trattazione aristotelica rimane per lo più coerente rispetto alla sede degli *Analitici secondi* che è stata analizzata poco sopra. Anche in questo caso si tratta di un'operazione finalizzata a cogliere principi riguardo i quali non è possibile l'errore<sup>215</sup>.

Tuttavia, vale la pena osservare che qui Aristotele introduce tale operazione attraverso una locuzione che manifesta una certa accortezza. Se negli *Analitici posteriori* II 19 l'intellezione è resa sempre con il termine νοῦς, in *De anima* III 6 questa è introdotta con l'espressione «τῶν ἀδιαιρέτων νόησις»<sup>216</sup>. Il sostantivo νόησις indica letteralmente l'attività, una tra le tante, che l'intelletto (νοῦς) è in grado di svolgere. Il termine νοῦς, dunque, può indicare un'operazione intellettuale solo omonimamente, in un senso derivato e in qualche modo spurio; νοῦς significa propriamente l'intelletto, che nel caso dell'uomo, si costituisce di attività diverse e può richiedere per lo svolgimento di alcune di esse la collaborazione del corpo. Esiste, dunque, un intelletto umano al di là di questa operazione e di questo *habitus*, tenendo inoltre presente, alla luce del capitolo 12 del libro Λ della *Metafisica*, che il νοῦς di cui l'uomo è dotato non esaurisce la totalità di intelligenze che compaiono nel *Corpus aristotelicum*.

Aristotele, nella porzione di testo in esame, attribuisce all'intelletto un'operazione ulteriore rispetto al coglimento di oggetti sempre veri; il νοῦς, infatti, è anche responsabile della composizione dei singoli elementi semplici per costituire contenuti complessi<sup>217</sup>. Si tratta dell'atto di giudizio<sup>218</sup>. Nel caso di questa attività "sintetica" (σύνθεσις) il conseguente risultato cognitivo è predicabile sia relativamente al vero, sia relativamente al falso<sup>219</sup>. L'intelletto, come è stato già riconosciuto, è anche capace di comporre gli intellegibili secondo un rapporto di necessità che esclude ancora l'errore: si tratta della discorsività razionale che Aristotele definisce scienza.

Questo capitolo del *De anima*, inoltre, risulta rilevante dal momento che consente di completare la ricognizione effettuata nel paragrafo immediatamente

<sup>215</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430a27-28.

<sup>216</sup> ARISTOT., *De an.*, III 6, 430a27.

<sup>217</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430a27.

<sup>218</sup> Cfr. CH.H., KHAN, *Aristotle on Thinking*, in Nussbaum, Rorty, *Essays*, cit., pp. 346-379, spec. p. 359.

<sup>219</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b2.

precedente. Tale trattazione potrebbe fornire delle pezze giustificative a chi ha sostenuto un'interpretazione intuizionistica dell'attività noetica dal momento che i contenuti afferrati dall'intelletto sono ancora descritti come indivisibili. Un contenuto indivisibile sembrerebbe poter essere conosciuto solo immediatamente, poiché non scomponibile in elementi più semplici. Tuttavia, Aristotele finalmente chiarisce cosa intende per "indivisibile":

τὸ δ' ἀδιαίρετον ἐπεὶ διχῶς, ἢ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ <διαίρετόν ἢ> ἀδιαίρετον, <οἷον> ὅταν νοῆι τὸ μῆκος (ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ), καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαίρετόν.

Poiché l'indivisibile si dice in due sensi, o in potenza o in atto, nulla impedisce di pensare l'indivisibile quando si pensa la lunghezza (giacché essa è indivisa in atto), e ciò in un tempo indiviso, poiché il tempo è divisibile e indivisibile allo stesso modo della lunghezza<sup>220</sup>.

L'oggetto intellegibile è indivisibile, nella maggior parte dei casi, nella misura in cui l'intelletto lo pensa, in atto, in un unico tempo, fuori dal quale quello stesso contenuto può essere invece scomposto nei suoi elementi costitutivi. La maggior parte dei contenuti accolti nella cognizione intellettuale sono, dunque, indivisibili solo "de facto"<sup>221</sup>, perché, come nel caso della lunghezza, possono essere appunto scomposti. Questi, dunque, non solo sono sottoposti alle cosiddette "divisioni"<sup>222</sup>, ma possono essere conosciuti per privazione<sup>223</sup> insieme al loro contrario<sup>224</sup>. Il concetto di indivisibile per Aristotele è più esteso di quanto non sembri<sup>225</sup>, e lo è abbastanza da escludere un'interpretazione strettamente intuizionista.

Prima di spostarsi al paragrafo successivo è il caso di ribadire rapidamente la funzione che l'intellezione occupa nell'ambito dei processi gnoseologici umani. I contenuti intellegibili, pensati come indivisibili in un tempo indiviso, corrispondono alle essenze degli oggetti materiali prive della corrispettiva materia<sup>226</sup>. L'intelletto,

---

<sup>220</sup> ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b7-9.

<sup>221</sup> Cfr. E. BERTI, *The Intellection of Indivisibles According to Aristotle De Anima III 6*, in G. E. R. Lloyd, G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 141-163, spec. p. 145.

<sup>222</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b3.

<sup>223</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b22-23.

<sup>224</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b24-25.

<sup>225</sup> Cfr. BERTI, *The intellection*, cit., p. 145.

<sup>226</sup> Cfr. *ivi*, p. 146-147.

infatti, coglie le essenze e gli universali<sup>227</sup> degli oggetti, e, nel compiere quest'operazione, è sempre nel vero<sup>228</sup>. Nel momento in cui un essere umano pensa un νόημα detiene quella definizione che discrimina l'oggetto pensato rispetto agli oggetti dello stesso genere. A titolo di esempio, qualora si pensasse il νόημα "essere umano", nell'anima riposerebbe la corrispettiva definizione di "animale razionale, dotato di linguaggio e bipede". Due uomini, dunque, non si ingannerebbero relativamente a tale universale, nonostante nelle loro menti questa definizione prenda corpo a fronte di un materiale esperienziale diverso; non si dà infatti il caso che questi abbiano esperito gli stessi esemplari della specie uomo all'interno del genere animale. Mentre il νόημα è identico, le singole rappresentazioni mentali non lo sono. Allo stesso modo, nel pensare l'universale "cane" un individuo può riempire questa definizione con il φάντασμα di un cane del gruppo Terrier, pastore o bovaro, segugio e simili: ma la definizione di cane rimane la stessa.

### 2.3 Le occorrenze del νοῦς nei libri I-II del *De anima*

Prima di approdare ai luoghi in cui si cela la risposta aristotelica – per quanto opaca e oracolare – circa la natura dell'intelletto, è il caso di analizzare le occorrenze più rilevanti di questo concetto nei libri e nei capitoli che precedono una simile esposizione all'interno del *De anima*<sup>229</sup>. Rispettivamente i libri I-II, come è stato già indicato, intendono offrire il materiale adeguato per ottenere una definizione dell'anima all'altezza delle facoltà e delle operazioni che qualificano un vivente come tale. In un discorso del genere il νοῦς compare per prendere posizione relativamente alla eventuale separabilità dell'anima dal corpo almeno nell'esercizio di una qualche attività vitale<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b2. Qui Aristotele utilizza l'espressione "indivisibili per la specie".

<sup>228</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 6, 430b28-31.

<sup>229</sup> Già A. De Ivánka, argomentando a favore dell'unità del *De anima*, aveva sottolineato che la trattazione dell'intelletto, contenuta nel III libro, non viene offerta da Aristotele *ex abrupto*, ma è anzi preparata nel corso dei precedenti libri attraverso puntuali e frequenti riferimenti (cfr. A. DE IVÁNKA, *Sur la composition du de Anima d'Aristote*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 32/25 (1930), pp. 75-83; spec., pp. 82-83. Questa osservazione diventa un argomento a favore dell'unità tematica del *De anima*).

<sup>230</sup> Il tema delle affezioni proprie dell'anima, il cui dispiegamento non coinvolgerebbe il corpo, è richiamato da Aristotele con frequenza (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 402a9-10; 403a3-5; I 2, 403b25-26; II 2 413a14-15). Tale questione sembrerebbe rimanere indipendente dal tema dell'immortalità dell'anima; infatti, la separabilità in questione non descriverebbe lo stato dell'anima rispetto al corpo, né prima, né

Se, da una parte, l'osservazione empirica conduce ad ammettere che la quasi totalità delle facoltà, delle funzioni e delle attività di un vivente sono ineludibilmente vincolate all'operatività di un certo organo corporeo, d'altra parte, l'intelletto sembrerebbe comportarsi diversamente; secondo Aristotele, infatti:

φαίνεται δὲ τῶν μὲν πλείστων οὐθὲν ἄνευ τοῦ σώματος πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν, οἷον ὀργίζεσθαι, θαρρεῖν, ἐπιθυμεῖν, ὅλως αἰσθάνεσθαι, μάλιστα δ' ἔοικεν ἰδίῳ τὸ νοεῖν.

Per ciò che riguarda la maggior parte di queste affezioni, risulta che l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, come è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima<sup>231</sup>.

Il νοεῖν sembrerebbe, in via ancora ipotetica, una disposizione e un'attività spiegabile solo alla luce del potere causale dell'anima, già presentata come principio di conoscenza, dal momento che il νοῦς non può essere ricondotto a un organo specifico corrispondente. Il mancato coinvolgimento del corpo nell'esercizio delle operazioni intellettuali sarebbe dimostrato, innanzitutto, dagli studi anatomici esposti nelle opere biologiche e contemporaneamente dipenderebbe da assunti teorici esplicitati solo nel capitolo 4 del libro III del *De anima*<sup>232</sup>.

Tuttavia, è legittimo rispondere ad una simile impostazione del problema che, anche alla luce di quanto analizzato nei paragrafi precedenti, l'intelletto umano non potrebbe produrre alcun risultato senza il materiale accumulato relativamente agli oggetti della realtà, senza gli organi sensori e senza il movimento sanguigno in grado di riproporre le sensazioni nella forma di una rappresentazione mentale (φάντασμα). A questo punto, diverrebbe più rilevante la precisazione aristotelica, immediatamente successiva al passo sopra citato, sull'eventuale dipendenza del pensiero dalle attività del corpo, nel caso in cui questo fosse una forma di φαντασία o ne dipendesse

---

dopo la sua morte, ma l'indipendenza funzionale e operativa nell'anima relativamente allo svolgimento di una certa attività (cfr. POLANSKY, *On the soul*, cit., p. 52).

<sup>231</sup> ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a6-8.

<sup>232</sup> La ragione logica dell'assenza di un organo corrispondente all'intelletto, come vedremo, coinciderebbe con la necessità che questo sia in grado di accogliere in potenza la forma di un qualsiasi intellegibile senza che sia limitato dalla fisicità di un organo corporeo (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a25-27: διὸ οὐδὲ μεμῖχθαι εὐλογον αὐτὸν τῷ σώματι· ποιός τις γὰρ ἂν γίγνοιτο, ἢ ψυχρὸς ἢ θερμὸς, κἂν ὄργανόν τι εἴη, ὥσπερ τῷ αἰσθητικῷ; Perciò non è ragionevole ammettere che sia mescolato al corpo, perché assumerebbe una data qualità, e sarebbe freddo o caldo, ed anche avrebbe un organo come la facoltà sensitiva, mentre non ne ha alcuno).

ineludibilmente<sup>233</sup>. Alla luce dell'analisi già condotta sul νοεῖν – come intellesione delle nozioni universali e come costruzione di catene ragionate – e sulla φαντασία, è ragionevole escludere che ogni operazione intellettuale coincida esplicitamente con una forma di rappresentazione e di riproposizione sensoriale. D'altra parte, resterebbe da escludere, probabilmente procedendo in direzione contraria al testo aristotelico, la dipendenza da una facoltà del genere:

τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φῆσιν ἢ ἀποφήσιν, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ

Nell'anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni, e quando essa afferma o nega il bene o il male, lo evita o lo persegue. Perciò l'anima non pensa mai senza un'immagine<sup>234</sup>.

Una posizione così netta è giustificata dalle riflessioni che Aristotele ha già compiuto sia nel capitolo 6 del III libro del *De anima*, ma soprattutto nel capitolo 19 negli *Analitici secondi*. Più immediatamente, sembra ragionevole concludere che un individuo umano, nel corso della propria regolare vita, non possa effettuare un'operazione intellettuale senza aver compiuto attività cognitive preliminari che possono essere esercitate solo mediante la partecipazione del corpo.

A questo punto, abbiamo recuperato due nozioni fondamentali: l'intelletto non opera senza corpo e contemporaneamente non coincide con alcuna delle sue strutture materiali. Proprio per tale motivo Aristotele insiste nel sottolineare l'eccezionalità dell'intelletto rispetto alle altre facoltà del composto umano di anima e corpo. Aristotele effettivamente ha occasione di procedere in questa direzione:

ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι [...] καὶ τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν μαραίνεται ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου, αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.

Sembra poi che l'intelletto sopraggiunga come una sostanza e che non si corrompa. [...] Il pensiero quindi, e l'attività intellettuale, viene meno qualora un organo interno si corrompa, ma in sé stesso è impassibile<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403a8-9.

<sup>234</sup> ARISTOT., *De an.*, III 7, 431a15-17.

<sup>235</sup> ARISTOT., *De an.*, I 4, 408b19-26. Il verbo ἐγγίνεσθαι potrebbe essere tradotto in una forma più neutra e meno compromettente di "sia" riformulando in maniera adeguata il periodo. Tuttavia, una traduzione simile, anche questa non esattamente letterale, è offerta anche da Shield: «But reason would seem to come about in us as a certain substance and not to be destroyed» (SHIELD, cit., *De anima*, p. 15). L'interpretazione sottesa è la provenienza del νοῦς, come disposizione e possesso effettivo di un

Non è facile stabilire con certezza cosa intenda qui Aristotele con il riferimento alla sostanza, ma probabilmente il termine ricorre nel significato esposto proprio nel *De anima* allorché viene presentata la tripartizione tra forma, atto e sinolo<sup>236</sup>. Se così fosse, vi sarebbero buone ragioni per ritenere che l'intelletto si manifesti come sostanza nel senso di forma, nello stesso modo in cui l'anima è atto primo di un corpo. Tuttavia, sarebbe suggestivo, e forse meno aderente al testo, leggere questo passo come un'anticipazione dei libri III 4-5 in cui l'intelletto sarebbe scomposto in una componente potenziale e in una attuale, qualificando eventualmente l'intelletto stesso come sostanza nel significato di sinolo di materia e forma. Per il momento è proficuo soffermarsi su questo passo per ricavare gli attributi che descrivono l'intelletto in senso stretto. Il νοῦς non subirebbe alcun deperimento in quanto non corruttibile<sup>237</sup>. Tuttavia, nell'individuo umano può venir meno il νοεῖν come attività pensante, nel momento in cui gli organi corporei e corruttibili non si trovano più nella condizione di compiere gli atti cognitivi antecedenti all'intellezione. Ebbene, questa situazione si spiega contestualmente all'attributo dell'impassibilità. Qui Aristotele recupera un lessico tipicamente anassagoreo<sup>238</sup>; il filosofo di Clazomene si servì di questo attributo per qualificare un intelletto cosmico capace di muovere l'universo<sup>239</sup> e di infondere in esso bellezza e ordine<sup>240</sup>. Inoltre, definiva il νοῦς appunto in sé «semplice» (ἀπλοῦν), «non mescolato» (ἀμιγῆ) e «puro» (καθαρόν)<sup>241</sup> ed è il solo filosofo, con l'approvazione di

---

contenuto noetico, dall'esterno. Effettivamente l'idea di un "intelletto dall'esterno", per quanto non abbia un correlato testuale nel *De anima* dove pure la questione della separabilità compare, occorre nel *De generatione animalium* nella forma di νοῦς θύραθην (Cfr. ARISTOT., *De gen. an.*, II 3, 736b27). Il significato di una simile espressione deve essere chiarito in quanto oggetto di discussioni millenarie. Tuttavia, quest'argomento sarà affrontato solo nel momento in cui verranno introdotte le interpretazioni psicologiche e noetiche dei commentatori antichi, in particolare di Teofrasto e Alessandro su tutti.

<sup>236</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a7-9.

<sup>237</sup> L'attributo della incorruttibilità è, implicitamente, confermato in ARISTOT., *De an.*, II 2, 413b26-27: *περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχασθαι χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ*; Riguardo poi all'intelletto e alla facoltà teoretica nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile. Potrebbe essere opportuno sottolineare che già qui Aristotele ha in mente una qualche differenza tra l'intelletto (τοῦ νοῦ) e la facoltà teoretica come disposizione potenziale (τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως).

<sup>238</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a18-19: *ἀνάγκη ἅρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας*; è necessario dunque, poiché l'intelletto pensa tutte le cose, che non sia mescolato, come dice Anassagora.

<sup>239</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404a27.

<sup>240</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404b1-3.

<sup>241</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 405a16-17.

Aristotele<sup>242</sup>, a considerarlo per l'appunto «impassibile» (ἀπαθῆ)<sup>243</sup>. Anassagora, come detto, si riferiva strettamente ad una «moving mind»<sup>244</sup>, un cosiddetto principio motore esterno all'intelligenza di cui gli uomini sono dotati. Nasce già qui la possibilità di considerare la predicazione relativa all'intelletto affine alla descrizione di un ente separabile in senso forte rispetto alla specie umana, nonostante almeno in questo caso, ed eventualmente altrove, l'intelletto viene citato contestualmente alle altre attività cognitive umane.

Dunque, cosa si intende per impassibilità relativamente ad un intelletto umano? Si intenderebbe che, considerato in sé stesso, il νοῦς ha una natura tale da non poter essere alterato dai fenomeni che concernono il composto vivente, che può compiere o compie, di fatto, intellesione. Più immediatamente, il νοῦς è impassibile in quanto è possibile indagarlo prima, dopo e oltre la possibilità che nell'uomo si dia un pensiero. A questo punto occorre rievocare quell'assunto aristotelico secondo cui le attività cognitive, parimenti a quelle emotive, hanno come soggetto-agente l'individuo costituito dalla forma e dalla materia; conformemente a questo principio, il pensiero (νοεῖν) come attività inizia e finisce nell'individuo, mentre l'intelletto (νοῦς) permane senza compiere alcuna attività<sup>245</sup>.

Coerentemente con quanto affermato qui, Aristotele si era già espresso nei seguenti termini:

τῆς δὲ ψυχῆς εἶναι τι κρείττον καὶ ἄρχον ἀδύνατον· ἀδυνατώτερον δ' ἔτι τοῦ νοῦ· εὐλόγον γὰρ τοῦτον εἶναι προγενέστατον καὶ κύριον κατὰ φύσιν.

Ora è impossibile che esista qualcosa di superiore all'anima, che la comandi: ed ancor meno possibile è che ci sia qualcosa di superiore all'intelletto, poiché è ragionevole pensare che l'intelletto per sua natura esista anteriormente ad ogni altra cosa e che comandi<sup>246</sup>.

Tanto il νοῦς sembra estraneo alle dinamiche di tutti i composti sottoposti al ciclo inevitabile di generazione e corruzione che Aristotele ne suggerisce la sua anteriorità. Ma come coniugare una simile affermazione con la teoria gnoseologica aristotelica per

---

<sup>242</sup> Cfr. KAL., *On intuition*, cit., p. 74.

<sup>243</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 405b20-21

<sup>244</sup> Cfr. KAL., *On intuition*, cit., p. 74.

<sup>245</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 4, 408b24-29.

<sup>246</sup> ARISTOT., *De an.*, I 5, 410b13-16.

cui l'intelletto è una disposizione successiva al resto delle attività cognitive? Bisogna accumulare ulteriore materiale per rispondere ad una domanda tanto fondamentale; per il momento è sufficiente ricordare che, considerato in quanto operazione, l'intelletto è un abito "posteriore", mentre, preso in qualche altro senso, non lo è. Il passo inoltre sembra estendere la superiorità ontologica dell'intelletto persino all'anima dell'uomo, con la quale intercorre un certo legame. È, infatti, opportuno ricordare che la facoltà *διανοητικόν*, insieme all'intelletto, è l'unica disposizione dell'anima che appartiene ad una sola classe di viventi: gli uomini<sup>247</sup>. Costituisce, dunque, una differenza specifica in grado di agire come condizione sufficiente per l'esistenza anche delle altre facoltà dell'anima presenti negli altri viventi<sup>248</sup>.

Tuttavia, la riflessione sul rapporto tra intelletto e anima non è sufficiente per estendere la non corruttibilità anche alla *ψυχή*, attenendosi alle definizioni di essa precedentemente introdotte. Rimane in ogni caso legittimo sottolineare la problematicità di tale questione, nella consapevolezza che una conclusione definitiva potrebbe non essere così scontata e richiederebbe un confronto, problematico, con le opere pubblicate. In ogni caso, è legittimo considerare che nel contesto della trattazione delle affezioni sull'anima Aristotele menziona la possibilità di scivolare da un'indagine fisica a un territorio di competenza del cosiddetto filosofo primo (*πρῶτος φιλόσοφος*) qualora si riconoscessero caratteristiche separabili nel composto del vivente<sup>249</sup>. In questo modo, non solo l'intelletto ma persino l'anima potrebbe divenire oggetto di filosofia prima, sia se si rivelasse appunto separabile dalla materia<sup>250</sup>, sia se venisse attribuita a sostanze incorruttibili come il dio di *Metafisica* Λ<sup>251</sup>. Nel *De partibus animalium*, inoltre, si ripropone una situazione simile. Aristotele, infatti, assicura – senza allegare un argomento probante in merito poiché attinente a un'altra sede – che, se si intende tematizzare l'anima da un punto di vista naturalistico, non occorre esaurire l'intero discorso relativamente a questo oggetto perché non tutte le sue parti sarebbero "natura"<sup>252</sup>, ovvero tali da cadere sotto la regione di studi corrispondenti alla fisica. Lo studioso dei corpi in movimento,

---

<sup>247</sup> Cfr. ARISTOT., *De. an.*, II 3, 414b17-19.

<sup>248</sup> Cfr. ARISTOT., *De. an.*, II 3, 415a7-9.

<sup>249</sup> Colui che studia le caratteristiche della materia in quanto separate (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 403b15-18).

<sup>250</sup> Cfr. KAL., *On intuition*, cit., p. 73.

<sup>251</sup> Cfr. *ivi*, p. 74.

<sup>252</sup> Cfr. ARISTOT., *De part. an.*, I, 641b7-8.

dunque, studia l'anima solo nella misura in cui questa, in qualità di principio motore, spiega i loro fenomeni di moto. R. D. Hicks<sup>253</sup> ha ritenuto che queste indicazioni suggerirebbero il verificarsi di uno slittamento verso la filosofia prima nei capitoli 4-5-6 del libro III del *De anima* in cui viene tematizzata quella parte dell'anima che non è soggetta alle condizioni del corpo.

Recuperando il filo del discorso e compiendo un occasionale passo indietro, è il caso di recuperare un ulteriore carattere attribuito all'intelletto nei libri in oggetto. Se, infatti, il νοῦς è impassibile, non corruttibile, in qualche modo anteriore e prioritario e ulteriore rispetto al destino dei singoli individui, è ragionevole ammettere che abbia le sembianze di un ente "più divino" (θειότερόν), almeno se confrontato alle altre facoltà dell'anima<sup>254</sup>. La "divinità" attribuita al νοῦς, come disposizione umana afferente all'anima<sup>255</sup>, è una sorta di "divinità seconda" in quanto l'intelligenza che possiede tale attributo al massimo grado coinciderebbe con l'oggetto del libro Λ della *Metafisica*<sup>256</sup>. È finalmente il caso di sottolineare che l'occorrenza del pensiero all'interno del *Corpus aristotelicum* non si esaurisce nel contesto della dimensione umana. Anzi, si parla di "intelletto", "intelligenze" e "pensiero" anche nella trattazione di oggetti ontologicamente superiori all'uomo in quanto sostanze non corruttibili<sup>257</sup>, sia sensibili sia non sensibili. Infatti, il Motore Primo Immobile, affinché riesca a trasferire fuori di sé il movimento senza rimanere a sua volta affetto da alcun moto, deve essere descritto all'interno del sistema di Aristotele come νόησις νοήσεως<sup>258</sup>, un'intelligenza – o meglio un pensare il pensiero che è – che effettua come esclusiva attività vitale appunto l'intellezione di sé stessa. Inoltre, anche i corpi celesti – il Sole, la Luna, i pianeti e il primo mobile coincidente con il cielo delle stelle fisse – che animano la zona sovra-lunare del cosmo aristotelico compiono attività noetica contestualmente alla traslazione per moto circolare<sup>259</sup>. A questo punto, il pensiero, anche quello umano, sembrerebbe con

---

<sup>253</sup> Cfr. R.D. HICKS, *Aristotle. De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 1907, p. 200.

<sup>254</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 4, 408b29-30; *De gen. an.*, II 3, 736b27; *Eth. Nic.*, X 7, 1177b30.

<sup>255</sup> Sono presenti numerosi luoghi in cui ricorrono espressioni traducibili come "intelletto dell'anima", da intendere nel significato di intelletto dell'uomo (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a10-11; 429a22-23.)

<sup>256</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 9, 1074b16.

<sup>257</sup> Una simile classificazione della sostanza occorre in ARISTOT., *Metaph.*, Λ 1, 1069a30-34; Λ 6, 1071b3-5.

<sup>258</sup> ARISTOT., *Metaph.*, Λ 9, 1074b34.

<sup>259</sup> D'altronde anche nel *De anima* l'intellezione che non si arresta in nessun intervallo di tempo è paragonato al movimento della rotazione (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 3, 407a21-23). L'intellezione, nel caso

Aristotele qualcosa di “divino”, non solo per l’eccezionalità delle proprie caratteristiche, ma anche perché l’uomo lo condivide con gli enti della dimensione sovra-lunare. Tuttavia, mentre un individuo umano può compiere operazioni intellettuali alternandoli ad altri stati cognitivi, sostanze ontologicamente diverse sarebbero in grado di compiere una simile attività senza alcuna interruzione<sup>260</sup>. È, dunque, in questo senso che diventa intellegibile la divinità del νοῦς umano, senza ammettere necessariamente che questo coincida, in almeno uno dei suoi aspetti, con un ente divino in senso proprio.

Nel corso dei libri I-II del *De anima* la sfera semantica della razionalità umana non si esaurisce nei termini della δίανοια<sup>261</sup> – la cui occorrenza è occasionale e verificabile soprattutto nella forma dell’attributo che da questo sostantivo deriva in modo da designare la facoltà e la disposizione razionale generalmente intesa – e appunto del νοῦς, inteso prima del libro III nei vari significati di intelletto e intelligenza, di possesso di contenuti intellettivi, attività di intellesione (come νοεῖν o νόησις) e ancora di facoltà razionale generica. Ricorre anche il termine λογισμῖον, il quale non sembrerebbe dare adito a problemi esegetici significativi, dal momento che almeno qui viene utilizzato al pari dei due termini precedentemente introdotti senza entrare nel merito della propria natura ma nell’intenzione di sottolineare ulteriormente la differenza specifica tra uomini e animali<sup>262</sup>. Compare, inoltre, persino il termine φρόνησις, ricorrente ad esempio nell’ *Etica Nicomachea*, per individuare una forma di pensiero che non si troverebbe nemmeno in tutti gli uomini<sup>263</sup>. Un discorso ancora diverso potrebbe valere invece per l’espressione νοῦς θεωρητικός<sup>264</sup>. Non è facilmente comprensibile se qui Aristotele abbia in mente l’intelletto umano nella condizione di possedere un oggetto dallo statuto ontologico

---

dell’attività umana, è per lo più simile alla quiete e ad un arresto in maniera analoga al processo descritto in *An. post* II 19 (cfr. *ivi*, 407a32-34).

<sup>260</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 7, 1072b14-16; Λ 9, 1075a7-8.

<sup>261</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 3, 415a8. Qui il termine effettivamente non richiede necessariamente di essere tradotto nel significato con cui compare in altri luoghi del *Corpus aristotelicum*, ovvero quello di “pensiero discorsivo”.

<sup>262</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 3, 415a8. Questo termine, infatti, può essere reso come “ragione” (cfr. MOVIA, *L’anima*<sup>2</sup>, cit., p. 131.), o come “pensiero calcolante” (cfr. POLANSKY, *On the soul*, cit., p. 197). Questa facoltà non è presente nel resto degli animali, i quali possono riorganizzare i dati della loro esperienza e reagire conformemente agli impulsi oggettivi solamente attraverso l’αἴσθησις e la φαντασία.

<sup>263</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 2, 404b6.

<sup>264</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 3, 415a12.

eccezionale<sup>265</sup> oppure questo stesso intelletto sommamente intellegibile, citato poco sopra a proposito di *Metafisica*  $\Lambda$  9.

Questo paragrafo ci ha consentito di approdare alla sede noetica dei capitoli 4-5 del *De anima* con le seguenti informazioni relative all'intelletto. Il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sembra essere in un senso precedente rispetto ad ogni uomo e, dunque, in qualche modo esterno; in questo senso, dunque, è incorruttibile poiché non deperisce con l'uomo come composto di anima e corpo. Sembrerebbe, in un'ipotesi ancora da verificare, essere differenza specifica dell'uomo coincidente con la sua essenza. In quanto facoltà umana è sempre presente, impassibile, nell'uomo come possibilità di essere esercitata e, solo nel momento in cui diventa operazione, può essere intesa come il risultato di attività cronologicamente precedenti e allo stesso tempo in grado di proiettare l'uomo in una condizione propria di enti più divini.

A questo punto, è finalmente possibile accedere ai capitoli decisivi della dottrina noetica aristotelica nel tentativo di comprendere per quanto possibile il suo nucleo teorico esplicito e di seguirne le possibili indeterminazioni attraverso il confronto con l'esegesi della stessa da parte dei commentatori antichi e degli storici della filosofia contemporanei.

#### 2.4 *De anima* III 4: l'intelletto potenziale

È finalmente possibile analizzare questa trattazione aristotelica dopo aver raccolto materiale relativo alla natura e alle definizioni dell'anima, alla concezione gnoseologica di Aristotele, all'operatività del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  e alle sue caratteristiche anticipate nei primi due libri del *De anima*. Una simile operazione di raccolta di materiale preliminare è stata condotta nella sottintesa convinzione che fosse possibile trovare coerenza nelle formulazioni teoriche di Aristotele e che, più precisamente, le tesi psicologiche – e le caratterizzazioni preliminari dell'intelletto – contenute nei libri I-II non siano contraddittorie rispetto alle posizioni esposte sia in *De anima* III 4, sia in *De anima* III 5<sup>266</sup>. Sembrano esserci varie ragioni per ritenere che questi capitoli siano

---

<sup>265</sup> Cfr. POLANSKY, *On the soul*, cit., p. 198. Per l'appunto si tratta di un intellegibile non corruttibile.

<sup>266</sup> Questa impostazione esegetica è riscontrabile, nonostante le rispettive discontinuità, nel lavoro di Rodier (cfr. G. RODIER, *Aristote: Traité de l'ame*, Vrin, Paris 1900, *passim*), di Nuyens (cfr. NUYENS,

fondamentali nell'economia intera del trattato. Effettivamente, non deve sorprendere che "improvvisamente" la trattazione aristotelica dimentichi l'anima come suo oggetto privilegiato. Infatti, la stessa situazione si era già verificata proprio nel *De anima* allorché a partire dal capitolo 5 del libro II – nel tentativo di spiegare la "capacità" dell'anima di agire come principio di conoscenza – Aristotele ha inteso dedicare un'ampia porzione di testo all'analisi di quella facoltà dell'anima attraverso cui si verifica da parte del vivente la prima discriminazione degli oggetti della realtà: la sensazione. A questo punto è ragionevole riconoscere che il passo successivo avrebbe dovuto riguardare la trattazione delle facoltà successive, prima la φαντασία e poi il νοῦς. Proprio a tale proposito, l'analisi della facoltà intellettuale consentirebbe di rispondere a quell'interrogativo ricorrente relativo alla separabilità di una delle parti dell'anima. Nel tentativo di dirimere tale questione è ora il caso di analizzare *De anima* III 5.

Aristotele esordisce come segue:

Περὶ δὲ τοῦ μορίου τοῦ τῆς ψυχῆς ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ, εἴτε χωριστοῦ ὄντος εἴτε μὴ χωριστοῦ κατὰ μέγεθος ἀλλὰ κατὰ λόγον, σκεπτέον τίς ἔχει διαφοράν, καὶ πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν.

Riguardo alla parte dell'anima con cui essa conosce e pensa (sia questa parte separabile, sia non separabile secondo la grandezza, ma soltanto logicamente) si deve ricercare quale sia la sua caratteristica specifica ed in quale modo il pensiero si produca<sup>267</sup>.

Il νοῦς di cui Aristotele intende occuparsi in questo capitolo è introdotto, attraverso una perifrasi, come quella parte dell'anima attraverso cui un uomo<sup>268</sup> è in grado di conoscere

---

*L'evolution*, cit. *passim*), di Ross (cfr. ROSS, *De anima*, cit. *passim*), di Düring (cfr. DÜRING, *Aristoteles*, cit. *passim*) di Gigon (cfr. GIGON, *De Anima*, cit. *passim*), di Movia (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>1</sup>, cit. *passim*; *L'anima*<sup>2</sup>, cit. *passim*), di Wedin (M.V. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Heaven 1988, p. 161.), di Shields (cfr. SHIELDS *De Anima*, cit. *passim*). Tuttavia, in questo lavoro non si trarranno necessariamente le medesime conseguenze relativamente ai temi dell'anima ed intelletto che sono contenute nei testi sopra citati.

<sup>267</sup> ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a10.

<sup>268</sup> Nel passo il soggetto delle attività della conoscenza e del pensiero è l'anima; tuttavia, sappiamo che per Aristotele questa formula può essere accettabile solo nell'economia del discorso con la consapevolezza che ogni attività cognitiva e passionale è subita o praticata dall'individuo come composto di anima e corpo (cfr. ARISTOT., *De an.*, I 4, 408b; 13-15; 408b27-28). Una simile espressione può essere intesa ammattendo che i predicati psicologici ineriscano in qualche modo l'anima, sebbene questa non ne subisca le cause in termini di movimento come invece accade nei viventi (cfr. SHIELDS, *De an.*, cit., p. 294-295).

(γινώσκει) e pensare (φρονεῖ)<sup>269</sup>. L'intelletto di *De anima* III 4 riguarda ogni singolo individuo capace di svolgere certe operazioni, poiché dotato della facoltà dell'anima corrispondente. Tale facoltà è separabile in un modo ancora da determinare alla luce della caratterizzazione offerta nei periodi successivi; per il momento è sufficiente suggerire che si tratta o di una separabilità reale e forte (κατὰ μέγεθος)<sup>270</sup> o di una separabilità solo logica (κατὰ λόγον). La questione della separabilità dipende strettamente dal primo obiettivo del capitolo coincidente con la ricerca di una definizione per l'intelletto in oggetto. Secondariamente, quanto ottenuto da uno studio simile fornirà gli elementi adeguati per comprendere come il pensiero (νοεῖν) possa verificarsi (γίνεται) a partire da un certo momento (ποτέ), mentre in precedenza rimaneva inespresso. Tale seconda questione sembrerebbe essere rinviata al capitolo successivo, in cui viene introdotta la vera e propria causa produttiva del pensiero<sup>271</sup>.

Nel tentativo di individuare la differenza specifica dell'intelletto afferente all'anima umana, Aristotele recupera l'analogia con l'atto cognitivo della percezione:

εἰ δὴ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡςπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο, καὶ ὁμοίως ἔχειν, ὡςπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι

Ora se il pensare è analogo al percepire, consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile. Questa parte dell'anima deve dunque essere impassibile, ma ricettiva della forma, e dev'essere in potenza tale qual è la forma, ma non identica ad essa; e nello stesso rapporto in cui la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili. È necessario dunque, poiché l'intelletto pensa tutte le cose, che sia non mescolato<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> Ci si potrebbe aspettare un più comune νοεῖ. Il verbo φρονέω indica spesso il pensiero pratico, tuttavia in questo caso è utilizzato per riferirsi più generalmente ad una qualsiasi pratica intellettuale. Aristotele, stesso, proprio nel *De anima* utilizza questo predicato per riferirsi alle opinioni dei predecessori riguardo a un'operazione cognitiva diversa dalla semplice percezione (cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 434-435)

<sup>270</sup> La descrizione fornita di qui a poco escluderà la possibilità che questo aspetto dell'intelletto umano possa essere una grandezza, per cui tale riferimento potrebbe alludere alla caratteristica del νοῦς di non essere implicato alla grandezza del corpo nello stesso modo in cui lo è la percezione (cfr. SHIELDS, *De anima*, cit., p. 295).

<sup>271</sup> Secondo questa interpretazione consolidata i due problemi sarebbero interdipendenti ma affrontati in due sedi distinte (cfr. WEDIN, *On Thinking*, cit., p. 162; MOVIA, *L'anima*, cit., p. 282). La seconda questione, intesa in senso "genetico", condurrebbe ai temi gnoseologici affrontati in *Metafisica* A 1 e in *Analitici secondi* II 19.

<sup>272</sup> ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a13-19.

Aristotele nel criticare gli ἔνδοξα che sovrapponevano intellesione e sensazione, aveva già concesso la possibilità di riconoscere qualche somiglianza. Innanzitutto, si tratta di due atti cognitivi in grado di discriminare, in maniera diversa, gli enti della realtà<sup>273</sup>. Inoltre, entrambi consistono in qualche modo in un subire (πάσχειν) l'azione da parte di un oggetto, sensibile o intellegibile, in atto in modo tale che dall'alterazione subita non consegua anche il deperimento della natura del tramite attraverso cui si conosce. L'intelletto in oggetto è in potenza (δυνάμει) ciò che la forma intellegibile è in atto, e, come detto, per quanto "ricettivo" (δεκτικόν) resta "impassibile" (ἀπαθής)<sup>274</sup>, perché non perde la propria capacità potenziale. Si comporta, dunque, allo stesso modo del rapporto tra sensibilità e sensibili. Tuttavia, mentre ogni senso può cogliere solo i sensibili a sé corrispondenti – il visibile per la vista e l'odorabile per l'olfatto – l'intelletto in questione deve essere in grado di accogliere qualsiasi intellegibile. Affinché tale νοῦς sia in potenza ciò che ogni forma intellegibile è in atto non deve essere mescolato (ἀμιγῆ) al corpo nel modo in cui invece la vista è tutt'uno con l'occhio<sup>275</sup>. La natura puramente potenziale (δυνάμει) dell'intelletto umano, o di una sua parte, gli impedisce di essere in atto un qualche intellegibile prima di pensarlo<sup>276</sup>. Il νοῦς, dunque, è capace di astrarre la forma "fiore" da un tulipano, senza subire effetti dalla materia di cui il tulipano è costituito e in cui è presente l'intellegibile, e senza che la specie "pianta", che sussume il fiore tulipano, alteri la natura dell'intelletto che l'ha concettualizzata. Tale disposizione potenziale, come detto, non è solo pianta, ma anche animale o uomo e ogni altra

<sup>273</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 3, 427a20-21.

<sup>274</sup> La caratteristica dell'impassibilità è strettamente attribuita alla facoltà in oggetto come disposizione potenziale. Per questo motivo non si esclude, contro ogni evidenza, che un intelletto umano, nel suo esercizio, possa essere sottoposto a situazioni di sviluppo e apprendimento (cfr. WEDIN, *Mind*, cit., p. 164); anzi, come vedremo, Aristotele stesso prevede un simile comportamento.

<sup>275</sup> È ragionevole, infatti, rendere l'espressione ἐπεὶ πάντα νοεῖ come se Aristotele intendesse in questo contesto preciso che l'intelletto deve essere in grado di pensare ogni cosa. Qualora invece si comportasse esattamente come la vista sarebbe appunto limitato dalla struttura anatomica dell'occhio. In questo modo assumerebbe già una certa qualità e la sua natura non sarebbe puramente potenziale; non si dà dunque la possibilità che abbia un organo corrispondente (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a24-29). Questa, per altro, non è l'unica differenza tra intellesione e percezione. Infatti, l'impassibilità della sensibilità è in qualche modo debole, poiché l'organo corporeo può essere corrotto dal coglimento di un sensibile troppo intenso come nel caso della luce del sole per l'occhio. L'intelletto dell'anima umana è, al contrario, impassibile in senso forte, perché persino la cognizione di un intellegibile al massimo grado non lo danneggia in alcun modo, anzi in qualche modo ne migliora la performance cognitiva (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a30-429b6).

<sup>276</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a24.

specie e genere a cui è possibile ridurre la molteplicità degli oggetti reali; la sua natura è in qualche modo indeterminata perché priva di attualità.

Alla luce di una simile caratterizzazione, l'intelletto, come parte dell'anima attraverso cui si realizza l'intellezione, può essere riconosciuto come «τόπον εἰδῶν»<sup>277</sup>, il luogo delle forme. Più precisamente è in questo caso la sede dell'anima in cui "risiedono", in senso non spaziale, le forme allo stato potenziale in modo tale da poter essere realizzate<sup>278</sup>. Tuttavia, l'intelletto umano non è solo questo. Proprio in questo capitolo del *De anima* è introdotto anche il passaggio all'atto nella cognizione delle forme intellegibili, uno stato in cui gli individui umani trascorrono la maggior parte del tempo. Il νοῦς è anche possesso di contenuti intellegibili. In qualche modo, Aristotele tenta di descrivere l'intelletto umano anche nell'esercizio effettivo delle proprie operazioni:

ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται ὡς ὁ ἐπιστήμων λέγεται ὁ κατ' ἐνέργειαν (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ), ἔστι μὲν καὶ τότε δυνάμει πως, οὐ μὴν ὁμοίως καὶ πρὶν μαθεῖν ἢ εὐρεῖν· καὶ αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν.

Quando poi l'intelletto è diventato ciascuno dei suoi oggetti, nel senso in cui si dice "sapiente" chi lo è in atto (e questo avviene quando può esercitare da sé la propria conoscenza), anche allora è in certo modo in potenza, ma non come prima di aver appreso o trovato; ed allora può pensare sé stesso<sup>279</sup>.

Viene recuperata l'analogia con la conoscenza per qualificare i due modi in cui l'intelletto umano passa dalla potenza a un certo stato di attività. In primo luogo, il νοῦς apprende per la prima volta degli intellegibili attraverso cui organizza in maniera preliminare il materiale che giunge dall'esperienza. A questo stato, inevitabilmente, ne segue uno successivo. Infatti, il momento di "apprendimento" ha come secondo stato di attualità l'uso, arbitrario e consapevole<sup>280</sup>, di questi contenuti,

---

<sup>277</sup> ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a28. Aristotele torna su questo tema in *De anima* III 8 (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 8, 432a2-3) presentando l'intelletto, quale parte dell'anima, come forma delle forme.

<sup>278</sup> Cfr. KHAN, *On Thinking*, cit., p. 360. È, inoltre, lecito osservare che una simile precisazione poteva in qualche modo riferirsi, criticamente, ad alcune posizioni platoniche (cfr. PLAT., *Tim.*, 30b; 46d) relativamente all'anima, che potevano essere lette in misura tale da considerare la ψυχή nella sua interezza come luogo delle forme. Inoltre, non si darebbe in Platone alcuna concezione potenziale, che invece resta per Aristotele la condizione necessaria, ma non ancora sufficiente, affinché si dia intellezione.

<sup>279</sup> ARISTOT., *De an.*, III 4, 429b1-21.

<sup>280</sup> Tale caratterizzazione costituisce un'ulteriore differenza specifica rispetto alla sensibilità. Se, infatti, il pensare in atto è prodotto dagli oggetti intellegibili (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a13-14) nello stesso modo in cui la percezione dipende da una condizione esterna coincidente con l'oggetto sensibile, tuttavia,

nello stesso modo in cui il sapiente, una volta conosciuto il proprio sapere di riferimento, ne discute in atto. Tale passo aristotelico ha attirato l'attenzione dei commentatori sino a generare una concezione originale che nel testo aristotelico è in qualche modo implicita sia relativamente alla concezione di una prima e di una seconda attualità, sia relativamente ai diversi tipi di intelletto; analizzeremo questi temi nel capitolo successivo.

Nella conclusione del passo appena analizzato si pone un problema non indifferente. Infatti, nella traduzione adottata<sup>281</sup>, conformemente all'edizione critica di Ross, compare la formula αὐτὸς δὲ αὐτὸν τότε δύναται νοεῖν, che in questa fisionomia introdurrebbe per la prima volta in questo capitolo il tema dell'autocoscienza. Secondo una simile lettura, l'intelletto, nel momento in cui è capace di pensare una congerie di intellegibile e lo pensa, può diventare per la prima volta esso stesso oggetto della propria attività di intellesione, in una maniera che sarà il caso di determinare, come riflesso della cognizione di un oggetto esterno. Tuttavia, alcuni studiosi accettano l'emendazione δι' αὐτοῦ, trasformando il passo in qualcosa di simile alla traduzione di Shields: «and then it is able to reason through itself»<sup>282</sup>. In questo senso, l'intelletto sarebbe libero di pensare secondo il proprio arbitrio, e soprattutto attraverso i propri mezzi, solo alla fine del percorso di sviluppo che lo ha riguardato. Anche questa interpretazione non sembra estranea al senso del discorso aristotelico. Tuttavia, resterebbe da spiegare perché Aristotele all'interno dello stesso discorso abbia voluto ripetere lo stesso concetto senza arrivare ad una vera conclusione. Infatti, la premessa iniziata con ὅταν dovrebbe raggiungere un risultato che non è già esplicitamente citato nell'argomentazione preliminare<sup>283</sup>. Aristotele ha già detto che nel momento in cui si coglie un intellegibile si diventa poi capaci di compiere questa attività da sé (τοῦτο δὲ συμβαίνει ὅταν δύνηται ἐνεργεῖν δι' αὐτοῦ). La conclusione del breve ragionamento deve essere, dunque, diversa. La

---

nel caso del pensiero c'è persino un motore interno all'anima (cfr. *Ivi*, II 5, 417b19-21). Più semplicemente, il pensiero è un'attività che, in certa misura e solo dopo aver già colto dei sensibili, può essere liberamente dispiegata anche se l'oggetto della cognizione non è più a portata di mano. Al contrario la sensazione non è un atto cognitivo arbitrario, e si verifica in ogni cosa dinanzi ad un sensibile in atto al di fuori del soggetto.

<sup>281</sup> Della stessa opinione è Wedin (cfr. WEDIN, *Mind*, cit., p. 166).

<sup>282</sup> SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 60. Tale emendazione, prima di Shields, ha influenzato è stata accolta anche da Hamlyn (cfr. HAMLYN, *De Anima*, cit., p. 58).

<sup>283</sup> Cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 167. Lo stesso Polansky rimanda a J. Owens (cfr. J. OWENS, *A Note on Aristotle, De Anima 3.4, 429b9*, in «Phoenix», 30/2 (1976), pp. 107-118, *passim*).

lezione δὲ αὐτόν, inoltre, conduce naturalmente ad un argomento successivo, relativo alla coincidenza tra intelletto e oggetto pensato come modo in cui il νοῦς pensa sé stesso<sup>284</sup>.

La seconda parte<sup>285</sup> di *De anima* III 4 corrisponde alla trattazione degli oggetti della teologia e della fisica e consente di individuare l'oggetto specifico del pensiero<sup>286</sup>; tuttavia, questo tema è stato già affrontato relativamente al capitolo 6 del libro III del *De anima*, per cui è il caso di passare oltre.

Fino ad ora Aristotele ha trascurato una questione della cui portata è perfettamente consapevole. È inevitabile chiedersi come sia possibile che un intelletto non mescolato, separato, impassibile e potenziale sia anche lo stesso che accede ai successivi stati di attualizzazione. Tale interrogativo non corrisponde ancora al problema sollevato all'inizio del capitolo (πῶς ποτὲ γίνεται τὸ νοεῖν) relativo alla causa di un simile passaggio. Se la sua natura è impassibile e nulla in atto, cos'è l'intelletto quando pensa un intellegibile in atto? L'intelletto umano, infatti, nel momento in cui coglie un intellegibile presente negli oggetti materiali, coincide con l'oggetto della propria attività<sup>287</sup>. Ammessa questa posizione, potrebbe sorgere un problema che Aristotele non tratta esplicitamente. Se un intelletto coincide con l'intellegibile che pensa, come diventa possibile distinguere un intelletto x da un intelletto y avendo entrambi come oggetto intellegibile un contenuto P? P è l'oggetto pensato (νοητόν), ed esterno, che resta inalterato in sé stesso, ma diventa nelle menti di x e y un concetto (νόημα). Tale νόημα è formalmente lo stesso, ma diverso per numero. Ciò basterebbe per discriminare i due intelletti. Inoltre, non è necessario che entrambi approdino allo stesso concetto condividendo esattamente l'intero materiale cognitivo precedente all'intellezione. Questo accade nel caso in cui i due uomini, il

---

<sup>284</sup> All'inizio della terza parte di *De Anima* III 4 vengono posti due interrogativi. Il secondo riguarda l'intellegibilità dell'intelletto (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429b26) e conduce esattamente al tema dell'autocoscienza nell'atto dell'intellezione.

<sup>285</sup> Cfr. WEDIN, *Mind*, cit., pp. 162-163. Wedin propone una suddivisione di questo capitolo in tre parti. La prima (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429a10-b9) rivolta al confronto con la sensazione per individuare le caratteristiche dell'intelletto, la seconda (cfr. *Ivi*, 429b10-22) sopra esposta e la terza (cfr. *Ivi*, 429b22-430a9) che sarebbe riservata ad alcuni "paradossi" relativi al pensiero e al rischiaramento di quanto detto in precedenza.

<sup>286</sup> Cfr. KHAN, *On Thinking*, p. 360. In questa porzione di testo Aristotele nel discriminare gli oggetti sensibili da quelli intellegibili sostiene che l'intelletto è separato nella stessa misura in cui sono separati gli intellegibili (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 429b21-22).

<sup>287</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 4, 430a6. Wedin definisce questa posizione «sameness thesis» (cfr. WEDIN, *Mind*, cit., p. 170). Contro Anassagora, dunque, Aristotele escluderebbe che l'intelletto in ogni caso non abbia nulla a che fare con il resto degli altri enti (cfr. POLANSKY, *On the soul*, p. 438).

cui apparato sensoreo funziona regolarmente, percepiscano nello stesso momento lo stesso oggetto secondo lo stesso punto di vista. Tuttavia, non è raro che uno stesso concetto, come abbiamo visto, possa prodursi a fronte di un materiale esperienziale eterogeneo, come nel caso di chi condivide la stessa idea di cane quale mammifero a quattro zampe della famiglia dei canidi avendo in mente cani di razza diversa, e dunque rappresentazioni ed esperienze sensorie non coincidenti.

Nella porzione di testo appena trattata viene utilizzata una preziosa metafora che ci consente di comprendere più a fondo la modalità in cui l'intelletto, quello introdotto all'inizio del capitolo, sia capace di accogliere in potenza qualsiasi intellegibile:

δυνάμει δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μὴθὲν ἐνυπάρχει ἐντελεχεία γεγραμμένον ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

Diciamo “potenzialmente” allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto. È precisamente questo il caso dell'intelletto<sup>288</sup>.

Il riferimento alla tavoletta di cera è strumentale alla valorizzazione della plasticità assoluta dell'intelletto umano, la cui natura non viene mai determinata una volta per tutte dagli oggetti della sua attività, né è limitata da alcun organo sensorio. Dunque, sebbene il νοῦς umano sia capace di svilupparsi in un certo modo conformemente alle esperienze dell'individuo, e nonostante assuma una determinata forma come suo oggetto specifico e con la quale coincide nell'immediato atto di pensiero, resta sempre capace di accogliere ancora qualsiasi contenuto intellegibile. In questo modo si comporta proprio come lo spazio vuoto della tavoletta di cera, mentre la tavoletta stessa, al contrario dell'intelletto, può essere incisa solo nei limiti della sua estensione, e nel momento in cui questo accade non può essere oggetto di ulteriori incisioni. Se l'intelletto umano, in almeno uno dei suoi aspetti<sup>289</sup>, si comporta come se fosse uno “spazio vuoto”, senza essere una *tabula rasa* lockiana, si comprende tanto meglio quella descrizione secondo la quale questo non avrebbe contenuti positivi in atto.

---

<sup>288</sup> ARISTOT., *De an.*, III 4, 430a1-2.

<sup>289</sup> Shields a questo proposito ribadisce che non è l'intero intelletto umano, ovvero la mente dell'uomo, ad essere impassibile e non soggetta ad affezioni, ma solo quella che gli consente sempre di assumere una certa forma come proprio oggetto (cfr. SHIELDS, *De anima*, cit., p. 309).

A questo punto occorre tentare una risposta alla questione della separabilità. Se, infatti, la parte dell'anima attraverso cui l'uomo pensa è un intelletto in qualche senso separato, perché non mescolato al corpo, allora non sembrerebbe possibile conciliare quest'affermazione né con le definizioni dell'anima precedentemente fornite, né con la teoria gnoseologica secondo cui ogni uomo compie l'intellezione dopo aver compiuto la sensazione, la memoria e la φαντασία<sup>290</sup>. Più precisamente, se l'anima è considerata l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi<sup>291</sup> (I 1, 412a27-29; 412b6-7) e se «non si pensa senza un φάντασμα»<sup>292</sup> come può il νοῦς umano, quello di *De anima* III 4, essere separato? L'incongruenza relativa alla posizione sulla φαντασία si supererebbe considerando l'intelletto in oggetto come facoltà noetica distinta dal suo esercizio effettivo<sup>293</sup>. L'intelletto umano nell'esercizio delle sue funzioni, mentre coglie un qualche intellegibile, per quanto non sia incarnato in un organo corporeo, resta agganciato ai risultati delle attività cognitive precedenti. La facoltà in sé stessa, nella sua natura impassibile e puramente potenziale, non subisce alcuna conseguenza dalle attività performatate insieme al corpo perché è in grado di cogliere ogni intellegibile sia prima, sia dopo il loro verificarsi. Per quanto riguarda, invece, la questione della definizione dell'anima è il caso di continuare nella stessa direzione. Se, infatti, l'intelletto del capitolo 4 del libro III del *De anima* è una facoltà dell'anima capace di attivarsi senza il coinvolgimento del corpo, che subentrerebbe solo in un secondo momento, allora la rottura della posizione ileomorfica sembrerebbe debole. Infatti, Aristotele non sembrerebbe sostenere che esiste una disposizione in grado di accogliere in potenza tutti gli intellegibili al di là del sinolo individuale di anima e corpo. La separabilità di questo intelletto non è forte, non implica un'esistenza separata, nemmeno in senso cronologico. Non c'è una capacità come quella dell'intelletto potenziale senza un uomo, e di conseguenza persino senza un corpo, e contemporaneamente rimane possibile distinguere nettamente tale facoltà dal resto dalle operazioni e della

---

<sup>290</sup> Cfr. KHAN, *On Thinking*, cit., p. 347.

<sup>291</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 1, 412a27.29

<sup>292</sup> ARISTOT., *De an.*, III 7, 431a17-18: διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ; Perciò l'anima non pensa mai senza un'immagine.

<sup>293</sup> Cfr. KHAN, *On Thinking*, cit., p. 347.

struttura che riguarda il corpo. Si tratterebbe di una separabilità *κατὰ λόγον*<sup>294</sup>. Si potrebbe, in qualche modo, aggiungere che la “non mescolatezza” dell’intelletto umano sembrerebbe inserire un elemento scombinante nella concezione della stessa natura umana. Infatti, la mancata collaborazione tra anima e corpo, individuabile in questo caso, coincide con la possibilità di considerare l’uomo anche al di là del suo essere un corpo naturale vivente<sup>295</sup>. Più precisamente, ogni individuo umano è dotato di una capacità, non corporea appunto, in grado di trascendere la φύσις tutta perché non si costituisce degli stessi elementi di cui gli altri corpi naturali, anche viventi, sono costituiti. Il νοῦς umano sembra essere esonerato parzialmente dalla teoria ilemorfica nel tentativo di evidenziare una certa doppiezza nella natura umana. Come corpo naturale vivente l’uomo può compiere operazioni intellettuali appoggiandosi alla conoscenza sensibile esercitata attraverso gli organi corporei; tuttavia, è anche in grado di accedere al dominio noetico in virtù di una capacità che con il corpo non collabora<sup>296</sup>.

Alla luce delle riflessioni qui condotte, il capitolo 4 del libro III del *De anima* descrive l’intelletto umano, prima dell’attività di pensiero e in qualche modo anche dopo, come la facoltà impassibile (ἀπαθής) e non mescolata (ἀμιγῆ) ad alcun organo corporeo, separata (χωριστός) e per questo ricettiva (δεκτικόν) di ogni forma intellegibile presente in potenza negli oggetti materiali e coincidente in potenza (δυνάμει) con qualsiasi di queste, nella stessa maniera in cui lo spazio vuoto di una tavoletta di cera consente di accogliere ogni tipo di incisione. È, finalmente, possibile accedere alle righe più oscure del testo in oggetto: il capitolo 5 del libro III del *De anima*.

---

<sup>294</sup> Aristotele ha spesso già fatto riferimento ad una separabilità logica, riferendosi alla possibilità di distinguere l’essenza dell’atto del sensibile da quella dell’atto del senso, o ancora l’essenza della facoltà desiderativa da quella della facoltà repulsiva (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 7, 431a10-14), sebbene in atto, nell’effettività della realtà, siano tanto reciprocamente dipendenti da non poter essere distinti.

<sup>295</sup> Cfr. KHAN, *On Thinking*, cit., p. 348.

<sup>296</sup> Cfr. *ivi*, p. 349. Per la verità in Khan questa suggestione interpretativa comprende al suo interno anche la caratterizzazione dell’intelletto in *De anima* III 5. Più precisamente il ruolo della sensibilità e la presenza della facoltà intellettuale separata sono considerate le due condizioni sufficienti e necessarie affinché nell’intelletto si verifichi il pensiero. Tuttavia, come detto, tale questione richiede di affrontare preliminarmente anche il capitolo successivo al *De anima* rispetto a quello in oggetto.

## 2.5 Intelletto produttivo in *De anima* III 5

Resta, ora, da trovare una spiegazione per le conclusioni teoretiche contenute nel capitolo 5 del libro III del *De anima*, uno dei più oscuri dell'intero *Corpus aristotelicum*. La trattazione aristotelica qui esposta deve colmare quanto non ancora risolto nelle precedenti spiegazioni sul νοῦς, in maniera coerente rispetto alle posizioni psicologiche già introdotte, per fornire una risposta esaustiva alla domanda di *De anima* III 4 relativamente alla produzione del pensiero. Affinché il ruolo di questa sezione di testo diventi intellegibile, prima di prendere in considerazione il florilegio di interpretazioni che ha generato, è opportuno tentare di analizzare il discorso aristotelico nella “semplice” logicità dell'argomentazione. Il capitolo, brevissimo, esordisce come di seguito:

Ἐπεὶ δ' [ὥσπερ] ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει ἐστὶ [τι] τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὁ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

Poiché, come nell'intera natura c'è qualcosa che fa da materia per ciascun genere di cose (e ciò è potenzialmente tutte quelle cose), e qualcos'altro che è la causa e il principio produttivo, perché le produce tutte, allo stesso modo che la tecnica si rapporta alla sua materia, necessariamente queste differenze si trovano anche nell'anima. E c'è un intelletto tale da divenire tutte le cose, ed un altro tale da produrle tutte, come una disposizione del tipo della luce; infatti in qualche modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto<sup>297</sup>.

Tralasciando la questione filologica, riportata in nota<sup>298</sup>, relativa all'espunzione o meno di «ὥσπερ», è ragionevole ammettere che – data l'occorrenza

---

<sup>297</sup> ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a10-18 (trad. Movia leggermente modificata).

<sup>298</sup> Nel passo in oggetto Ross espunge «ὥσπερ», e con conseguenze più trascurabili anche «τι», ritenendo che la struttura del periodo ne debba fare a meno. Infatti, «ἐπεὶ» è sufficiente per introdurre, nella forma di una proposizione causale, quanto segue. Shields (cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 61) effettivamente traduce senza prendere in considerazione l'«ὥσπερ»; mentre la traduzione proposta da Movia, come quella di Polansky (cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., pp. 459-460), non risente di questo intervento. Caston difende la presenza dell'«ὥσπερ» considerando questo l'elemento da cui l'intero periodo dipende (cfr. V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis», 44/3 (1999), pp. 199-227, spec. p. 205). Nel caso di Caston diventa fondamentale valorizzare l'avverbio che introduce la metafora, dal momento che, trattandosi per l'appunto di una banale metafora, Aristotele non starebbe realmente paragonando l'intelletto, almeno quello di *De anima* III 5, agli altri enti di natura. Relativamente a questo punto, si prenderà una posizione solo al termine del lavoro di analisi dell'intero capitolo; in ogni caso, sia che l'ὥσπερ venga conservato, sia che venga invece espunto, sembra ragionevole ammettere che

di ἀνάγκη – persino l’assenza di una proposizione modale non depotenzia la metafora con la quale Aristotele introduce il tema del capitolo. Secondo il nostro filosofo lo stesso modello di spiegazione applicato a tutta la natura (ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει)<sup>299</sup>, e dunque a tutti i composti soggetti al movimento, è indispensabile anche per comprendere le differenze interne all’anima (ἐν τῇ ψυχῇ) e in particolare, a quella parte dell’anima, l’intelletto, la cui attività, alla luce di *De anima* III 4, è separabile dal resto delle funzioni corporee. Un’interpretazione letterale dell’espressione «ἐν τῇ ψυχῇ»<sup>300</sup> conduce inevitabilmente a ritenere che, se le differenze in questione sono interne all’anima e riguardano l’intelletto, allora il νοῦς di cui si discuterà nel corso del capitolo, poiché introdotto in tal modo, concerne l’anima umana in modo almeno simile rispetto all’intelletto del capitolo precedente. Chiaramente la questione che sorge da una prima lettura e che accompagna il resto del capitolo concerne la natura di questi “intelletti”: Aristotele si sta riferendo a uno stesso νοῦς da un punto di vista ontologico e duplice solo se considerato logicamente nella sua fenomenologia oppure i due intelletti sono distinti in senso forte? La risposta a una simile questione, che a sua volta si articola in interrogativi ulteriori, deve attendere l’analisi dell’intero capitolo e la riflessione sui problemi esegetici che inevitabilmente questo pone.

Tornando sulla scomposizione del tema dell’intelletto è lecito aggiungere che questa si configura a fronte della distinzione in ogni ente di natura di una parte del composto che conferisce potenzialità (τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει) e di un’altra che agisce da causa e principio produttivo (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν). Per questo motivo un intelletto, quello di *De anima* III 4, assume il ruolo di elemento in potenza che subisce gli effetti di un’altra causa, mentre l’altro, quello di *De anima* III 5, costituirebbe appunto il principio efficiente. Seguendo l’interpretazione accolta

---

Aristotele intenzionalmente presenti l’analogia tra l’intelletto e gli altri enti di natura per rispondere alla domanda sollevata nell’esordio di *De anima* III 4. Infatti, già Hamlyn (cfr. HAMLYN, *De Anima*, cit., p. 60) sembra accettare entrambe le traduzioni, «in nature» o «just as in nature», nella convinzione che la forza argomentativa del ragionamento resti inalterata. Inoltre, liberando l’«ἐπεὶ» dalla reggenza di quanto segue immediatamente – per la presenza di «ὥσπερ» – resta possibile spiegare l’occorrenza di questa congiunzione causale come la testimonianza di una dipendenza dalle affermazioni contenute nella porzione di testo immediatamente precedente, ovvero in *De anima* III 4 (cfr. L.P. GERSON, *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, Ithaca 2005, p. 194).

<sup>299</sup> Polansky traduce «in every nature» (POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 459) intendendo qualcosa del tipo “nella natura di ogni composto”, che evidentemente appartiene alla φύσις. In ogni caso, il senso generale della proposizione è il medesimo della traduzione di Movia.

<sup>300</sup> Cfr. W.D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co, London 1977 (1949<sup>1</sup>), p. 149; POLANSKY, *On the soul*, cit., p. 460; MOVIA, *L’anima*<sup>2</sup>, cit., p. 41.

euristicamente dell'espressione «ἐν τῇ ψυχῇ» nel suo significato letterale e a fronte della conclusione del precedente capitolo, non solo l'intelletto potenziale sarebbe una facoltà umana individuale, ma persino l'intelletto che agisce da causa produttiva, sarebbe afferente, in una modalità ancora tutta da determinare, al composto umano di anima e corpo. Tuttavia, è già il caso di anticipare che un'altra direzione non solo è possibile, ma non ha riscosso meno fortuna di quella che è stata già preliminarmente offerta. Proprio l'espressione «ἐν τῇ ψυχῇ», se presa nel suo significato non letterale, consente di introdurla. V. Caston sostiene che tale locuzione, proprio come l'«ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει», vada intesa in senso "tassonomico" per intendere che le «διαφοράς» devono essere cercate anche relativamente al campo di studio circoscritto all'anima<sup>301</sup>. Aristotele in questo caso non starebbe affermando che le differenze specifiche relative all'oggetto dell'intelletto sarebbero contenute all'interno dell'anima individuale come sue parti, ma si distinguerebbero nei confini del sapere psicologico, nel quale possono essere distinti dei tipi nello stesso modo in cui una specie si dice essere contenuta "in" un genere, senza esserne "fisicamente" o spazialmente un suo costituente. Questa osservazione apre alla possibilità di considerare il *voûç* del capitolo in esame come un oggetto che non è contenuto all'interno dell'anima umana.

È evidente che la questione dell'interpretazione della natura di questo intelletto non si giochi esclusivamente sulla traduzione dell'espressione «ἐν τῇ ψυχῇ» e necessita dell'analisi di elementi ulteriori e più decisivi; tuttavia, questa consente già di qualificare, ancora preliminarmente, il problema esegetico che la porzione del testo aristotelico in esame pone. Si tratta di un problema divisivo, che viene recepito sia dai primi commentatori del testo aristotelico, sia, sul modello dei predecessori, da quelli successivi, arabi e latini del Medioevo, rinascimentali, moderni e persino dagli studiosi contemporanei. Sin dai primi grandi esegeti del testo aristotelico, Teofrasto ed Alessandro di Afrodisio su tutti, in almeno due gruppi. Si tratta di una distinzione per lo più euristica, in qualche modo arbitraria e non esaustiva, che consente di affrontare profittevolmente il problema. Shields per

---

<sup>301</sup> Cfr. CASTON, *Two intellects*, cit., p. 206. Shields sostiene che coloro i quali traducono «ἐν τῇ ψυχῇ» in un significato non letterale intendono qualcosa di simile a "anche nel caso di quanto riguarda l'anima" e non esattamente "all'interno di ogni anima"; l'intelletto, infatti, è un tema che emerge esaminando l'anima umana ma non si esaurirebbe nella psicologia, altrimenti non vi sarebbe alcuna vera causa produttiva (cfr. SHIELDS, *De anima*, cit., p. 318).

discriminare gli uni dagli altri utilizza le formule «*human interpretation*» e «*divine interpretation*»; la prima chiave esegetica implica che entrambi gli intelletti siano fattori umani, mentre la seconda colloca in una dimensione sovra-umana almeno quell'intelletto in grado di essere causa produttiva<sup>302</sup>. Da una parte, dunque, il *De anima* per lo più resterebbe contenuto nell'ambito della fisica, dall'altra accedrebbe inevitabilmente alla regione della metafisica. Come detto, questo criterio non è univoco e richiederà precisazioni ulteriori seguendo le reciproche distinzioni interne ad ognuno dei due gruppi. Ad ogni modo, tali esegesi verranno delucidate nei loro lineamenti fondamentali solo procedendo nell'analisi del testo aristotelico, a cui ora è necessario tornare.

La continuità tra gli altri enti di natura e l'intelletto è coglibile solo all'interno della cornice teorica dell'ilemorfismo – il cui manifesto è stato già esplicitamente fornito da Aristotele nel capitolo iniziale del II libro del *De anima*<sup>303</sup> – e della più ampia dottrina dell'atto e della potenza di *Metafisica* Θ. Conformemente alle indicazioni aristoteliche, finalizzate a dimostrare l'antiorità dell'atto rispetto alla potenza, tutto ciò che è in potenza può divenire atto, ma la sua attualizzazione non riposa sulla potenza stessa perché richiede l'azione di una rispettiva causa già in atto<sup>304</sup>. Nonostante gli intelletti in questione nel passo siano due, uno in potenza e l'altro in atto<sup>305</sup>, l'attenzione sarà rivolta a quell'intelletto capace di assumere il ruolo di causa attualizzante poiché l'altro è stato già descritto nei suoi lineamenti fondamentali. Come si legge nel passo citato, si tratta di un νοῦς che produrrebbe tutte le cose, gli oggetti intellegibili, in modo analogo alla produzione dell'arte (τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἢ τέχνη) e come una disposizione simile alla luce (ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς). Tentiamo di spiegare le due metafore; entrambe qualificano questo intelletto come principio produttivo e causa efficiente. In

---

<sup>302</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., pp. 311-313. Un altro criterio per distinguere i due gruppi è proposto da F. D. Miller e consiste nell'attuare una classificazione secondo i concetti di "interno" ed "esterno" predicati relativamente al νοῦς "produttivo" (cfr. F. D. MILLER, *Aristotle on the Separability of Mind*, in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 306-339, spec. pp. 320-321).

<sup>303</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a6-11.

<sup>304</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 8, 1050b 8-11.

<sup>305</sup> La questione del rapporto tra potenza ed atto per spiegare la produzione di un certo contenuto cognitivo è stata già introdotta da Aristotele a proposito della sensibilità (cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 417a12-13). Se, infatti, la facoltà sensitiva non avesse due significati – uno in potenza e l'altro in atto – non si spiegherebbe né la percezione è momentanea e non continuativa, né si comprenderebbe come sia possibile che, contro le opinioni dei filosofi precedenti, il dissimile conosca il simile.

*Metafisica Z* un prodotto – distinto da ciò che diviene “secondo natura” e che afferisce alla materia nello stesso modo in cui un seme cresce sino a diventare albero – può derivare da una facoltà (ἢ ἀπὸ δυνάμεως), dall’attività di pensiero (ἢ ἀπὸ διανοίας) che produce pensati, proprio da un’arte (ἢ ἀπὸ τέχνης), e infine per caso<sup>306</sup>. Si produce per arte, come nel caso dello scultore che realizza una statua o di un architetto che costruisce un edificio, se l’oggetto prodotto è in qualche modo già presente, prima di essere realizzato, nella mente dell’artefice<sup>307</sup>. Più precisamente nel caso delle produzioni artistiche la conoscenza in atto precede la generazione del prodotto come effetto. Qualcosa di simile è stato detto da Aristotele proprio nel capitolo precedente. In *De anima* III 4, infatti, si dice che nell’ambito dell’intelletto umano il passaggio dalla potenza all’atto, ovvero dalla possibilità di accogliere qualsiasi intellegibile all’effettivo coglimento, ha come termine medio una sorta di prima attualità, o seconda potenza: la conoscenza in atto coincidente con lo stadio di sviluppo e acquisizione in cui l’intelletto umano si trova prima di esercitare i contenuti che possiede<sup>308</sup>. La metafora dell’arte, almeno per il momento, non sembrerebbe escludere la presenza dell’intelletto come agente nell’anima dell’uomo. Tuttavia, tale paragone potrebbe essere stato inserito per una motivazione più generica, con esiti meno compromettenti in termini di esegesi. Infatti, Aristotele potrebbe intendere che, come nell’arte, anche nel caso dell’intelletto la causa produttiva non crea dal nulla, ma agisce su qualcosa che è in potenza, come accade nelle operazioni dell’artigiano sull’argilla<sup>309</sup>. Se la metafora dell’arte non è decisiva, è il caso di passare a quella della luce. La luce, rispetto all’arte, rientrerebbe nei fattori “naturali”, ma, come nella τέχνη, la causa produttrice è esterna rispetto all’oggetto che produce. La luce è l’atto del trasparente in quanto trasparente<sup>310</sup>, ovvero di ciò che, per sé stesso, è visibile in potenza e diventa visibile, in atto, solo in virtù della sua attività, che appunto illumina. Tale metafora, in virtù anche del suo

---

<sup>306</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Z 7, 1032a26-28.

<sup>307</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Z 7, 1032a33-1032b2.

<sup>308</sup> Cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 462.

<sup>309</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 319.

<sup>310</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 7, 418b10.

sapore tipicamente platonico<sup>311</sup>, potrebbe invece sopravvalutare l'aspetto "esterno" di questa causa in atto, che sia questa divina o meno.

Sia che l'intelletto in oggetto produca come nell'arte, sia che lo faccia al modo della luce, non vi è dubbio che agisca per produrre tutte le cose (τῷ ποιεῖν πάντα). L'attributo πάντα sembra essere ristretto al dominio di competenza della ragione umana. Infatti, la mente umana, nel suo aspetto attivo, non è letteralmente in grado di pensare in atto tutte le cose che sono, né di farlo sempre. Non è il contenitore di ogni possibile intellegibile ricavabile dalla realtà esterna. Tuttavia, tale aspetto dell'intelletto riesce a trasformare in esercizio effettivo qualsiasi, e dunque ogni, intellegibile che in potenza può accogliere perché non ha alcuna restrizione, derivante dalla compromissione corporea, rispetto al proprio oggetto<sup>312</sup>. È, più semplicemente, la causa produttiva di tutti i pensati di una mente umana e solo in questo senso produce ogni cosa. Al contrario proprio perché una simile capacità, che al di fuori di questa cornice teorica nel migliore dei casi è solo implicita nel testo aristotelico, non sembra descrivere l'operatività di una mente umana, è stato possibile avvicinare l'intelletto in atto, come causa di tutte le cose, a fattori non umani, e in particolare, come vedremo al dio di *Metafisica* Λ. A un simile riposizionamento ci si limiterà a rispondere che alla luce di *Metafisica* Λ 9 nemmeno la divinità, nella propria attività di pensiero ininterrotta *ab aeterno*, possiede e produce ogni contenuto intellegibile, ma solo sé stessa. Aristotele, infatti, qualifica l'intelletto-dio come "pensiero di pensiero" (νοήσεως νόησις)<sup>313</sup>, attività pensante che ha come oggetto la stessa attività che essa è. Torneremo sull'ipotesi dell'identità tra intelletto agente e dio come motore immobile in seguito.

È ora possibile proseguire, con Aristotele, nell'analisi della caratterizzazione dell'intelletto capace di funzionare da causa produttiva:

καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια· αἰεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.

---

<sup>311</sup> In questo caso il ruolo di causa risiederebbe al Sole, analogo al concetto di Bene (Cfr. PLAT., *Resp.*, VI, 506d-f).

<sup>312</sup> Cfr. SHIELDS., *De Anima*, cit., p. 320-321.

<sup>313</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 9, 1074b34.

E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo atto per essenza, poiché sempre ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia<sup>314</sup>.

L'enumerazione di questi attributi deve essere letta in maniera organica rispetto a quanto Aristotele ha già espresso nel capitolo precedente. Infatti, nel passo sopra citato questa caratterizzazione non è il risultato di un'inferenza o di un qualche procedimento argomentativo<sup>315</sup>. Nel contesto del capitolo 5 Aristotele non ha fornito indicazioni sufficienti a spiegare perché l'intelletto in questione è separato (χωριστός), impassibile (ἀπαθής) e non mescolato (ἀμυγής). Al contrario, nel capitolo immediatamente precedente, l'intelletto, come parte dell'anima umana e luogo delle forme in grado di accogliere potenzialmente ogni contenuto intellegibile, è detto essere non mescolato al corpo perché altrimenti sarebbe limitato dalle strutture organiche e materiali nell'esercizio della sua funzione, ed è impassibile perché non subisce alterazioni nella sua natura nel momento in cui coglie un intellegibile e si identifica con esso. Alla luce di una simile caratterizzazione è anche separato, almeno logicamente, perché attiene al composto di anima e corpo ma esercita le proprie operazioni senza una corrispondenza in organi corporei. Aristotele si limita ad estendere questo stesso lessico all'intelletto, come causa produttiva, di *De anima* III 5 senza negare che il senso attribuito a questi predicati è circoscritto alla descrizione di un intelletto che è facoltà umana<sup>316</sup>. Il solo attributo che segna una marcata differenza rispetto al discorso del capitolo precedente coincide con la locuzione «τῆ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια», ovvero “essendo atto per essenza”. Si tratta di un'espressione che nel *Corpus aristotelicum* compare per designare la condizione di un ente del tutto straordinario, a cui abbiamo fatto già riferimento e la cui condizione di vita è eccellente: il dio di *Metafisica* Λ. Il motore immobile è descritto, e si tornerà ancora questo punto, come attualità (ἐνέργεια)<sup>317</sup> per essenza, la quale consiste appunto nell'attività di pensare senza interruzione<sup>318</sup>. L'unica vera proposizione che in questo contesto giustificerebbe il ricorso ad un simile lessico consiste nel

---

<sup>314</sup> ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a18-20.

<sup>315</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 322-323.

<sup>316</sup> Si potrebbe obiettare che Aristotele dedichi ampio spazio alla spiegazione di questi attributi in *De anima* III 4 proprio perché non sembrerebbero immediatamente riconducibili a un carattere umano; mentre, se predicati di un oggetto esterno rispetto all'anima umana risultano piuttosto evidenti.

<sup>317</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 7, 1072a25; 1072b27-28.

<sup>318</sup> Cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Λ 9, 1075a1-5, 1075a9-10.

principio aristotelico, allegato di seguito nella citazione testuale, secondo cui “ciò che fa” (τὸ ποιῶν), ovvero che agisce da agente e da causa produttiva, è sempre più onorabile (τιμιώτερον) rispetto a “ciò che subisce” (τοῦ πάσχοντος)<sup>319</sup>. Il principio è superiore all’effetto nello stesso modo in cui l’atto è superiore alla potenza. Ne segue che l’intelletto che è atto per essenza e causa produttiva è in qualche modo superiore rispetto a quello capace di cogliere in potenza tutti gli intellegibili. Per coloro i quali sono disposti a considerare questi attributi come predicati di un oggetto afferente all’anima umana sembra ragionevole ammettere che in questo caso Aristotele si limiti a sostenere la superiorità di quell’aspetto dell’intelletto che è attivo in senso stretto rispetto a quello che non è occupato in alcuna attività, nello stesso senso in cui la veglia è superiore al sonno e la vita alla morte. Tuttavia, tale scarto qualitativo tra i due intelletti può essere sopravvalutato dai difensori della tesi, secondo cui un oggetto del genere, poiché inteso come atto per essenza, risiederebbe solo al di fuori della natura umana, che sia un’entità divina o meno. Si tenterà di chiarire tale questione nel corso di questo stesso paragrafo.

Procediamo, ancora, con l’analisi del testo aristotelico nella necessità di accumulare più materiale possibile:

[τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῶ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύνάμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίων (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ.

Ora la conoscenza in atto è identica all’oggetto, mentre quella in potenza è anteriore per il tempo nell’individuo, ma, da un punto di vista generale, non è anteriore neppure per il tempo; e non è che quest’intelletto talora pensi e talora non pensi. Quando è separato, è soltanto quello che è veramente, e questo solo è immortale ed eterno (ma non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l’intelletto passivo è incorruttibile), e senza questo non c’è nulla che pensi<sup>320</sup>.

Ross espunge il passo in parentesi quadre – 430a20-22 – perché tali righe, ripetute nell’esordio del capitolo 7<sup>321</sup>, nel presente luogo della trattazione interferirebbero con il corso del pensiero senza inserire elementi utili alla caratterizzazione

<sup>319</sup> Ripetuto anche in altri luoghi del *Corpus* (cfr. ARISTOT., *Metaph.*, Θ 8, 1049b27; Θ 9, 1051a4; Λ 7 1072b2-24; *De gen. an.* I 18, 723a3-10; *An. po.*, I 32 88a5; *Phys.*, VIII 9, 265a22.).

<sup>320</sup> ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a20-26.

<sup>321</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 7, 431 1-3.

dell'intelletto<sup>322</sup>. Al contrario qui Aristotele presenterebbe un'analogia niente affatto trascurabile tra la conoscenza, in atto e in potenza, e l'intelletto. Proprio per questo motivo, tale passo compare in edizioni precedenti e successive<sup>323</sup> a quella di Ross. Nella prima parte della citazione Aristotele ripete un assunto abbastanza banale. Il pensiero in atto, identico all'oggetto pensato, dal punto di vista di ogni individuo che effettua un'operazione intellettuale è sempre posteriore alla capacità, potenziale e non ancora espressa, di cui ogni essere umano è per natura dotato. La seconda parte, invece, è più interessante dal momento che ricalibra l'affermazione precedente accogliendo una prospettiva diversa. Infatti, quel pensiero in atto, che è attivo nell'individuo tanto quanto è individuale anche l'intelletto potenziale, pare, quasi paradossalmente, persino anteriore rispetto al νοῦς inteso come la capacità vuota e malleabile di accogliere contenuti intellegibili, se considerato da un punto di vista generale (ὅλως). Cosa comporta sostenere che una capacità come il pensiero in atto sia da una parte presente nell'individuo come successivo all'aspetto potenziale e contemporaneamente sia antecedente all'individuo stesso da un altro punto di vista? Sembrerebbe inevitabile sfiorare la contraddizione. Una via di uscita immediata consisterebbe nel recuperare l'interpretazione di coloro che collocano l'intelletto in atto fuori dall'anima umana. In questo modo si spiegherebbe la precedenza rispetto agli individui; tuttavia, sarebbe difficile ricucire la distanza tra quanto accade fuori dall'individuo e quanto accade all'interno della sua anima. Nemmeno intraprendere, invece, la direzione contraria garantisce a-priori di ottenere una facile soluzione, ma approfondiremo questo aspetto una volta esplorate più a fondo le molteplici esegesi. Una simile traccia è resa meno percorribile da quanto segue immediatamente, ovvero la precisazione secondo cui l'oggetto dell'intera citazione non alterna momenti in cui pensa ad altri in cui il pensiero improvvisamente si interrompe (ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ). Anche in questo caso l'attività ininterrotta nel pensiero sembrerebbe trovarsi solo in un ente in cui non si sostituiscono vicendevolmente processi cognitivi di natura diversa. Non si tratterebbe nemmeno in questo caso dell'anima umana. E tuttavia Aristotele ha già sostenuto, come abbiamo visto, che in ogni individuo sulla

---

<sup>322</sup> Cfr. ROSS, *De an.*, cit., p. 296.

<sup>323</sup> Cfr. HICKS, *De an.*, cit., pp. 503-507; E. BARBOTIN, *De l'âme*, cit. Contro Ross ha inoltre argomentato anche C. Lefèvre (cfr. C. LEFÈVRE, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1972, p. 273).

vuota e plastica capacità di accogliere qualsiasi intellegibile si innesta una seconda potenzialità, che è contestualmente una prima attualità in grado di fornire il materiale per produrre contenuti intellegibili. Si tratterebbe di una causa produttiva, interna all'anima umana e sempre in atto poiché non soggetta a interruzione, costituendo quel patrimonio sempre disponibile a qualsiasi manipolazione intellettuale. Resta da coniugare questa prospettiva con l' anteriorità di tale *voũç* rispetto a tutti gli individui.

Nel passo sopra citato, per quanto del tutto aderente al contesto più ampio della trattazione dell' intelletto in atto, effettivamente interrompe la caratterizzazione del suddetto oggetto. Aristotele riparte da «*χωρισθείς*», ovvero dalla forma verbale al tempo aoristo e di modo participio affine a quell' attributo «*χωριστός*», già accostato all' intelletto in potenza e in maniera più forte anche all' intelletto agente in virtù della sua anteriorità rispetto agli individui. Tuttavia, tale participio aoristo può essere inteso secondo più significati. La traduzione “temporale”, sostenuta tra gli altri da J. Rist<sup>324</sup>, conduce a pensare quest' intelletto come un oggetto che in un determinato momento non è separato, mentre in un secondo momento lo diventa; lo stesso discorso, se non vale in termini strettamente cronologici, resta valido dal punto di vista logico. Si tratterebbe di un intelletto che può essere considerato sia dal punto di vista della relazione con il resto del composto, sia in sé stesso nella sua separabilità. Secondo tale lettura Aristotele starebbe rispondendo a quanto lasciato in sospeso in 429a11-12<sup>325</sup>. A questo punto, nella sua separabilità, considerato sotto questo aspetto, l' intelletto agente «*ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ*», è solo quello che esso stesso è. Vale a dire non è altro che la sua attività, ha natura puramente attiva. E in sé stesso, tale intelletto, è l' unico (*μόνον*) oggetto, che afferisce all' anima umana se continuiamo ad interpretare letteralmente l' «*ἐν τῇ ψυχῇ*» di inizio capitolo, ad essere immortale e soprattutto eterno (*ἀθάνατον καὶ αἰδίου*). Evidentemente il secondo attributo comprende all' interno il primo. Tale intelletto è in atto anteriormente agli individui e non perisce quando loro periscono. Si tratta di un attributo che è in grado di ridirezionare l' intero corso della trattazione. Fino a questo punto risultava meno problematico considerare l' intelletto attivo come un fattore indiscutibilmente umano,

<sup>324</sup> Cfr. J. RIST, *Notes on De Anima 3.5*, «Classical Philology», 61/1 (1966), pp. 8-20, spec. p. 8. Caston, invece, ritiene che il senso di questo aoristo sia aspettuale; per cui la separabilità in questione porrebbe un tema strettamente tassonomico per riferirsi a quelle specie in cui l' intelletto si presenta nettamente distinto da queste facoltà (cfr. CASTON, *Two Intellects*, cit., pp. 208-210).

<sup>325</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 326.

e anzi con meno accortezza sembrava possibile persino collocarlo all'interno dell'anima umana nello stesso modo in cui vi è "contenuto", in un significato non strettamente spaziale, anche l'intelletto in potenza. Ora, invece, non è possibile sostenere che l'intelletto in atto è parte dell'anima umana senza anche ammettere che l'anima stessa, almeno relativamente ad una sua porzione, possiede l'attributo dell'immortalità. Si tratta di una tesi decisamente impegnativa. Accettare in maniera netta questa posizione, infatti, richiederebbe di rinunciare all'unità tematica dell'intera opera, dal momento che percorrendo questa via, si corre il rischio di ignorare tutti i tentativi compiuti da Aristotele per distinguersi dalla psicologia dei suoi predecessori e soprattutto da quella platonica. Sarebbe troppo faticoso a questo punto conciliare le definizioni del I capitolo del II libro del *De anima* con la caratterizzazione dell'intelletto del capitolo 5 del III libro. Da un lato, l'anima è «l'atto primo di un corpo naturale dotato di vita in potenza» (διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος)<sup>326</sup>, dall'altra una sua parte, coincidente con la causa produttiva, è «immortale ed eterna» (ἀθάνατον καὶ αἰδίον)<sup>327</sup>. Per questo motivo in questa sede tale tesi è scoraggiata e in qualche modo tenuta in sospenso, tenendo presente che Aristotele, al di là delle indicazioni necessarie per spiegare le funzioni biologiche dei viventi, non ha fornito una risposta esplicita e inequivocabile relativamente a questo tema. Le ragioni di questo silenzio possono essere solo ipotizzate: nella sede del *De anima* una simile tesi poteva addirittura costituire un deragliamento dall'oggetto specifico della trattazione, oppure l'opinione del maestro poteva sembrare talmente evidente ai suoi interlocutori che non c'era motivo di ricordarla. In ogni caso l'occorrenza della locuzione «ἀθάνατον καὶ αἰδίον» restringe a due le possibili esegesi del capitolo 5: o l'intelletto in atto è un fattore umano ma esterno al composto di cui l'uomo si costituisce, o coincide con un fattore niente affatto umano, di natura cosmica o divina. Ci sarà modo di analizzare il florilegio di simili esegesi.

Per l'ennesima volta l'urgenza del testo aristotelico rivendica ancora attenzione. Infatti, se la lettura si arrestasse qui il rischio di parteggiare senza significativi dubbi per la tesi "esternista" e "divina" sarebbe molto alto. Eppure, occorre proseguire perché inaspettatamente Aristotele allega a quanto appena detto il

<sup>326</sup> ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a27-28.

<sup>327</sup> ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a23.

riferimento esplicito al composto umano, proprio là dove l'individualità umana dovrebbe essere fuori gioco. Aristotele, infatti, sostiene che noi, uomini costituiti di corpo e anima, non ricordiamo (οὐ μνημονεύομεν), lasciando implicito l'oggetto della nostra dimenticanza. Evidentemente si riferisce a quanto appena sostenuto, per cui gli uomini nell'esercizio delle loro operazioni cognitive quotidiane non ricordano che l'intelletto in atto sia eterno. Non semplicemente non lo sanno, ma non lo ricordano. Se Aristotele non avesse utilizzato questo verbo, che designa tecnicamente una facoltà umana, ovvero la memoria, sarebbe stato più semplice sostenere che l'oggetto dell'ignoranza fosse l'eternità della causa fuori di lui e che non lo riguarda affatto. Tuttavia, se una tale precisazione viene inserita è lecito aspettarsi che Aristotele voglia suggerire la sua attinenza alla dimensione umana. Allo stesso tempo però la dimenticanza dell'eternità dell'intelletto in atto, è conforme alla natura di cui l'uomo è dotato. Infatti, l'uomo è innanzitutto dotato di un intelletto "passivo" mortale (ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός). Ovvero quell'intelletto che costituisce una parte dell'anima umana, che può essere in potenza tutti gli intellegibili e che subisce l'effetto della causa produttiva esaurisce la totalità dei prodotti intellettivi di cui un uomo può avere memoria, perché sono quelli effettuati nel corso della propria vita. Alla luce di tale considerazione diventa ancora più evidente la dipendenza dell'intelletto come facoltà umana dalle prestazioni cognitive inferiori; non a caso la memoria è una disposizione strettamente dipendente dalla percezione e dalla φαντασία, le tappe preliminari del pensiero umano.

Ma il testo aristotelico non si arresta qui. Il capitolo si conclude ancora con una proposizione in cui la chiarezza dei termini è discutibile. Aristotele letteralmente asserisce che «senza questo non c'è nulla che pensi» (ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ). La spiegazione più ragionevole per un simile epilogo, che non coincide in ogni caso con la conclusione dell'intera opera, consiste nel ritenere che Aristotele stia qui fornendo una risposta alla domanda posta nel capitolo precedente relativamente alla produzione del pensiero, quello umano. Non c'è nessun pensiero senza τούτου, ma il pronome dimostrativo potrebbe riferirsi all'ultimo intelletto citato, quello passivo, o all'oggetto privilegiato del capitolo, il quale è stato appena definito eterno, appunto l'intelletto in atto<sup>328</sup>. Nel primo caso Aristotele starebbe riaffermando che senza

---

<sup>328</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 327.

l'intelletto potenziale un uomo non potrebbe affatto ricordare dell'attività dell'intelletto agente proprio perché senza di questo non c'è affatto alcun pensiero in un individuo. Più probabilmente, tuttavia, τούτου sta per l'intelletto in atto, allo scopo di chiudere il capitolo in una sorta di *Ringkomposition* che recupera il ruolo di causa produttiva e necessaria dell'intelletto in oggetto per la produzione di qualsiasi pensiero.

Il tentativo di analisi del testo aristotelico richiede ora di essere coadiuvato da una riflessione più sistematica sul materiale esegetico che questo ha prodotto, a partire, seguendo un percorso rovesciato, dagli interpreti contemporanei che abbiamo già avuto modo di introdurre preliminarmente. Recuperiamo la distinzione tra esegeti che hanno considerato l'intelletto in atto un elemento dell'anima umana e quelli che invece hanno inteso la sua separabilità in senso tanto forte da collocare tale ente noetico fuori dall'uomo, persino nella dimensione divina.

Per la maggior parte di coloro<sup>329</sup> che sostengono la natura umana dell'intelletto in atto, Aristotele tra *De anima* III 4 e III 5 starebbe parlando di due aspetti funzionali di un medesimo intelletto, quello umano. Per comprendere più a fondo questa posizione esponiamo quella di Wedin come esempio *sui generis* di una simile esegesi. Wedin, offrendo un'interpretazione funzionalista della dottrina noetica di Aristotele, ritiene che la trattazione del capitolo 4 del *De anima* non sarebbe sufficiente per esaurire il discorso sull'intelletto umano e richiederebbe una soluzione che non contiene<sup>330</sup>. L'intelletto in potenza, infatti, spiegherebbe solo quella funzione propria della mente umana di accogliere contenuti intellegibili che non sono ancora posseduti, sia prima del processo di acquisizione che la mente umana subisce sia immediatamente dopo. Diventa necessario, dunque, rivolgersi al capitolo successivo per individuare quell'aspetto della mente umana in grado di spiegare come sia possibile l'effettivo possesso di contenuti intellegibili come lo

---

<sup>329</sup> Di seguito è allegata una storia, non esaustiva, dei principali sostenitori di questa linea interpretativa: Teofrasto, Filopono, Tommaso d'Aquino, Rodier (cfr. RODIER, *Traite*, cit., p. 465), Ross (cfr. Ross, *De Anima*, cit., p. 47-48), Berti (1973, p. 75-76), R. Renehan (R. RENEHAN, *On the Greek Origins of the Concepts of Incorporeality and Immateriality*. «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 21 (1980), pp. 105-138, spec. p. 136), C. K. Guthrie (cfr. W.C.K. GUTHRIE, *Aristotle: An Encounter: A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p.19), A. Hyman (A. HYMAN, *Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes*, in Dominic J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1982), Robinson (Cfr. ROBINSON, *Dualism*, cit., pp. 143-144), Polansky (cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., pp. 459-472).

<sup>330</sup> Cfr. WEDIN, *Mind*, cit., p. 168.

stato in cui intercorre identità tra pensante e pensato. L'intelletto produttivo sarebbe allora quell'aspetto funzionale della mente umana in grado di spiegare il passaggio dalla potenza all'atto; mentre il principio di identità tra intelletto e intellegibile servirebbe semplicemente ad Aristotele per rendere logicamente possibile immaginare che una facoltà semplice, impassibile, e priva di realtà attuale riesca a compiere un atto cognitivo del tipo dell'intellezione<sup>331</sup>. Fino a questo momento la posizione di Wedin ripercorrere classicamente quella di chi sostiene l'umanità dell'intelletto in atto. Tuttavia, la trattazione aristotelica dell'intelletto del capitolo 4 e quella del capitolo 5 all'interno del III libro costituirebbero per Wedin il tentativo di offrire un modello funzionalista della mente umana. L'intelletto dell'uomo – plastico e malleabile, adatto all'apprendimento, capace di astrarre dalla materia le forme intellegibili degli oggetti dell'esperienza poiché sempre in atto nella produzione di contenuti noetici – non si ridurrebbe a nient'altro che ai propri stati funzionali di intellezione nei quali possiede un certo contenuto intellegibile. Prima dell'intellezione esso è spazio noetico vuoto e diventa qualcosa nel momento in cui “produce” sé stesso nell'atto, ininterrotto, di produzione dei propri pensati<sup>332</sup>. L'atto produttivo sarebbe esattamente questo. Secondo tale interpretazione sarebbe ancora possibile tradurre questo intelletto attraverso le locuzioni ricorrenti nella letteratura in lingua inglese di “*creative intellect*” e “*mind maker*”. Questa esegesi avrebbe il difetto di trattare Aristotele come un funzionalista contemporaneo in grado di fornire una risposta al dibattito di filosofia della mente che è intellegibile solo alla luce del *mind-body problem* di matrice cartesiana, nella cui trappola il nostro filosofo non può cadere alla luce della propria teoria sul rapporto tra anima e corpo. Per questo motivo è il caso di prendere in considerazione altre esegesi che condividano alcune premesse di Wedin, senza proseguire nelle stesse conclusioni.

Nella forma più diffusa dell'interpretazione “interna” e “umana” della noetica di Aristotele l'espressione νοῦς ποιητικός – che letteralmente non ricorre in nessun luogo del *Corpus* dello Stagirita – andrebbe resa come “intelletto attivo” o “in atto”<sup>333</sup>. Si tratterebbe di un intelletto che è in atto perché attivo nel compiere operazioni intellettuali ordinarie, come l'astrazione delle forme intellegibili dalla materia,

---

<sup>331</sup> Cfr. *ivi*, p. 167.

<sup>332</sup> Cfr. *ivi*, p. 168.

<sup>333</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 320.

l'apprendimento dei principi della scienza, la costruzione di catene discorsive, la formulazione di giudizi. La mente umana sarebbe costituita da un aspetto sempre in atto che senza sosta rielabora il materiale raccolto, attraverso tutte le facoltà percettive, nel corso della torrenziale esperienza individuale. All'interno di questa cornice esegetica, le quotidiane cognizioni intellettuali, in atto, costituirebbero, insieme alla capacità di accogliere qualunque forma intellegibile e quella di portare a compimento processi di sviluppo e apprendimento fino a uno stato di "prima" attualità, la mente umana *tout court*. Tutti i riferimenti all'intelletto contenuti sia in *De anima* III 4, sia in *De anima* III 5 dovrebbero essere considerati come modi diversi che l'intelletto dell'uomo ha per relazionarsi con sé stesso<sup>334</sup>. A questo proposito può essere recuperata la posizione di Polansky, che in breve era stata già introdotta per spiegare la metafora dell'arte. L'intelletto umano del capitolo 4, inteso come potenzialità di apprendere gli intellegibili, si articola in una prima e pura possibilità di apprenderli, che è precedente ad ogni forma di apprendimento, e in un secondo stadio, che da una parte è ancora potenziale perché la mente non sta cogliendo alcun intellegibile, e dall'altra è più vicino all'attività del pensiero rispetto al primo momento perché ha già subito processi di sviluppo e apprendimento<sup>335</sup>. In questo secondo stadio, che Aristotele stesso aveva contemporaneamente inteso come una prima attualità non ancora pienamente espressa, la conoscenza già posseduta, e quindi in qualche modo in atto anche se non esercitata, fa da causa agente affinché i suoi contenuti possano essere maneggiati finalmente dall'intelletto<sup>336</sup>. Tuttavia, questa posizione, proprio come quella di Wedin presenta un difetto niente affatto trascurabile. Non si cura, infatti, di cogliere le conseguenze dall'accostamento dell'attributo dell'eternità all'intelletto del capitolo 5. Polansky e Wedin, infatti, si collocano nel gruppo di coloro<sup>337</sup> che hanno interpretato l'intelletto in atto come una parte dell'anima umana, ma attribuendogli una mera separabilità logica che non è in grado di spiegare la sopravvivenza di questa parte dell'anima alla corruzione del composto. Proprio in virtù di un problema del genere all'interno di questo modello esegetico si installa una netta e profonda distinzione tra chi sostiene che

---

<sup>334</sup> Questa è la posizione di Polansky (cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 461-462); i cui precedenti possono essere rintracciati in Giovanni Filopono (cfr. PHIL., *In De an.*, 535, 1-19) e H. J. Blumenthal (H. J. BLUMENTHAL, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima*, Cornell University Press, Ithaca 1996, pp. 151-170).

<sup>335</sup> Cfr. POLANSKY, *On the Soul*, cit., p. 462.

<sup>336</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>337</sup> Sulla scia di Hicks (cfr. HICKS, *De Anima*, cit. p. 69).

la parte produttiva sia separabile solo logicamente e tra chi invece sostiene che la separabilità di questo νοῦς sia talmente forte, dal punto di vista ontologico, da implicare l'immortalità dell'anima<sup>338</sup>. Tuttavia, la tesi immortalista deve scontrarsi con alcuni problemi ancora più sostanziali. Come difendere la coerenza interna al *De anima* e la sua unità tematica se si è costretti ad ammettere che un elemento interno all'anima è immortale ed eterno? Percorrendo questa via, si corre il rischio di ignorare tutti i tentativi compiuti da Aristotele per distinguersi dalla psicologia dei suoi predecessori e soprattutto da quella platonica. Sarebbe troppo faticoso a questo punto conciliare le definizioni del capitolo 1 del libro II del *De anima* con la caratterizzazione dell'intelletto del capitolo 5 del III libro. Da un lato, l'anima è «l'atto primo di un corpo naturale dotato di vita in potenza» (διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντων ἔχοντος)<sup>339</sup>, dall'altra una sua parte, coincidente con la causa produttiva, è «immortale ed eterna» (ἀθάνατον καὶ αἰδίον)<sup>340</sup>. Per questo motivo si dovrebbe tentare di individuare una via concettuale in grado di spiegare l'attinenza dell'intelletto agente all'anima umana, senza implicarne l'immortalità.

Una risorsa teoretica potrebbe essere offerta da una proposta di Berti<sup>341</sup>. In questa timida ipotesi esegetica la conoscenza, come in Wedin, è ancora considerata la causa in atto del pensiero umano, ma non consiste nella conoscenza posseduta da ogni singolo individuo. Berti, infatti, non intende affatto sottovalutare la locuzione «ἀθάνατον καὶ αἰδίον», che scava una differenza incolmabile tra l'intelletto umano, ma individuale e per questo soggetto alla corruzione, di *De anima* III 4, e quello del capitolo 5. Quest'ultimo riguarda in qualche modo ancora l'uomo come suggerisce l'espressione, già più volte richiamata, «ἐν τῇ ψυχῇ» e la necessità di spiegare quelle indicazioni insistenti relativamente alla separabilità dell'intelletto, senza restare sul piano individuale e senza nemmeno scomodare *Metafisica* Λ. L'attenzione di Berti è rivolta al passo in cui Aristotele sostiene l'anteriorità, da un punto di vista generale,

---

<sup>338</sup> Di questo secondo gruppo fanno parte, tenendo conto delle differenze individuali: Giovanni Filopono, Tommaso d'Aquino, Rodier (cfr. RODIER, *Traité*, cit., p. 137), Ross (cfr. ROSS, *De Anima*, cit.), Movia (cfr. MOVIA, *L'anima*<sup>2</sup>, cit., p. 37), Robinson (cfr. ROBINSON, *Dualism*, cit. *passim*), L. Gerson (cfr. L. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, «Phronesis», 49 (2004), pp. 348-73).

<sup>339</sup> ARISTOT., *De an.*, II 1, 412a27-28.

<sup>340</sup> ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a23.

<sup>341</sup> Cfr. E. BERTI, *L'Intelletto attivo: una modesta proposta*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», 35/9 (2014), pp. 59-71, *passim*.

della scienza in atto rispetto a quella in potenza<sup>342</sup>. Aristotele riterrebbe analogo il rapporto tra la scienza in atto e in potenza con il rapporto tra l'intelletto del capitolo 4 e quello del capitolo 5<sup>343</sup>. Se, dunque, la conoscenza dell'individuo è preceduta da una conoscenza a lui anteriore, questa, agendo da intelletto in atto, riuscirebbe a spiegare, anche cronologicamente, il passaggio della conoscenza individuale dalla potenza all'atto. La causa produttiva coinciderebbe esattamente con la conoscenza esercitata dall'intera specie umana, e più precisamente con quel sapere organizzato per teoremi e assiomi a partire dai principi, ovvero quelli che Aristotele ha riconosciuto come oggetto precipuo dell'intellezione nel capitolo II del libro 19 negli *Analitici secondi*. In virtù del principio di identità tra soggetto e oggetto, allora i principi della scienza e dell'arte, coeterni alla specie umana, coinciderebbero con l'intelletto agente<sup>344</sup>. Contro un simile ragionamento si potrebbero sollevare alcune obiezioni; tra tutte, quella che persino la scienza, anche per come viene intesa da Aristotele, potrebbe avere un inizio e, dunque, mancherebbe dell'attributo dell'eternità. Tuttavia, tale proposta ha il pregio di evidenziare la necessità di coordinare l'umanità dell'intelletto produttivo con la sua eternità e contestualmente esplicitare l'intrinseca problematicità di concepire l'intelletto di *De anima* III 5 come una mente a sé<sup>345</sup>.

Se una soluzione incontestabile non è stata rinvenuta nelle esegesi "umane" e "interne" è ragionevole vagliare almeno preliminarmente l'ipotesi alternativa. Il fronte, niente affatto organizzato, dell'esegesi "divina" ed "esterna" insiste, al contrario, sull'incommensurabilità dei due intelletti in questione. A questo proposito Caston verrà preso come campione esemplare. Lo studioso ritiene che il discorso sull'intelletto umano si esaurisca nel capitolo 4 del libro III e non vi sarebbe alcuna necessità di scomporre il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  umano in due aspetti, uno in potenza e l'altro in atto, ma solo secondo capacità come quella pratica e teoretica, dal momento che la psicologia aristotelica tenderebbe a spiegare il proprio oggetto di pertinenza nella maniera più unitaria possibile<sup>346</sup>. Se non vi sono due intelletti umani, allora quello di *De anima* III 5 è un intelletto che si colloca in una dimensione del tutto separata. Secondo Caston in questo capitolo Aristotele avrebbe riconsiderato la psicologia

---

<sup>342</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a20-22.

<sup>343</sup> Cfr. BERTI, *L'intelletto attivo*, cit., p. 4.

<sup>344</sup> Cfr. *ivi*, pp. 5-7.

<sup>345</sup> Cfr. *ivi*, p. 8.

<sup>346</sup> Cfr. CASTON, *Two Intellects*, cit., p. 202.

umana alla luce di una prospettiva cosmica tematizzando un intelletto che coinciderebbe con un oggetto di studio della metafisica<sup>347</sup>. Una simile proposta esegetica consiste nel confrontare gli attributi dell'intelletto agente con il dio della *Metafisica*, suggerendone un rapporto di identità sul modello dell'interpretazione fornita da Alessandro di Afrodisia, che esporremo in maggiore dettaglio. Preliminarmente è possibile anticipare che l'intelletto agente non solo è non mescolato, impassibile, separato, e identico all'oggetto della sua intellesione, ma è atto per essenza, più onorabile, anteriore da un punto di vista generale e ininterrottamente pensante. Il dio di  $\Lambda$  viene descritto tra i capitoli 7 e 9 come l'oggetto di studio più onorevole, pura attività di pensiero, avente una natura priva di materia, prioritario anche dal punto di vista cronologico rispetto agli altri composti e soprattutto eterno. Tale operazione in questo lavoro ha già ricevuto una possibile replica, che consiste nel sottolineare che alcuni degli attributi scelti sono condivisi con l'intelletto potenziale, come facoltà umana, e per di più ne dipendono strettamente; mentre gli altri possono essere spiegati altrimenti. Caston, ciò nonostante, utilizza tale prova argomentativa per sostenere che, mentre l'intelletto in potenza è corruttibile, il secondo, come abbiamo visto, non solo è immortale, ma anche eterno. A questo punto sembrerebbe chiaro perché tra l'intelletto umano di *De anima* III 4 e quello di *De anima* III 5 ci sarebbe una distanza incolmabile: il secondo esiste indipendentemente dall'altro<sup>348</sup>. L'argomentazione di Caston, e di chi si inserisce su questi architravi esegetici, presenta una debolezza fondamentale. Non sembra infatti in grado di spiegare come questo intelletto agirebbe sull'intelletto umano da causa agente e produttiva. Lo stesso Caston, infatti, ammette che il tipo di causalità di cui il dio di  $\Lambda$  sarebbe responsabile sarebbe quella finale<sup>349</sup>, intendendolo come il principio verso cui l'intero cosmo, intelligenze motrici comprese, inevitabilmente tende. Eppure, Aristotele ha esplicitamente introdotto quest'intelletto, in atto e agente, proprio come causa efficiente, nonostante avesse avuto occasione di dispiegare il modello di spiegazione teleologica che, nel corso del *De anima*, aveva già introdotto e utilizzato a proposito delle facoltà essenziali di ogni vivente. Inoltre, si potrebbe riflettere sul fatto che, se l'attività dell'intelletto agente

---

<sup>347</sup> Cfr. *ivi*, p. 201; p. 202.

<sup>348</sup> Cfr. *ivi*, p. 204.

<sup>349</sup> Cfr. *ivi*, p. 219-224.

coincide esattamente con quella del dio di  $\Lambda$ , ovvero con un'ininterrotta contemplazione di sé (νοήσεως νόησις), è fuori discussione che il risultato di una tale cognizione *sui generis* sarebbero tutte le forme intelleggibili che possono essere pensate.

L'interpretazione "divina" ed "esterna"<sup>350</sup>, con tutti i limiti di questa definizione, avrebbe tre grandi pregi: (i) preservare l'aspetto biologico e naturalistico del *De anima* escludendo l'immortalità di un componente dell'anima umana<sup>351</sup>, (ii) valorizzare la caratterizzazione dell'intelletto produttivo come eterno, (iii) fornire un antecedente per capire il riferimento al νοῦς θύραθεν del *De generatione animalium*<sup>352</sup>. A (i) si potrebbe rispondere che invece il passaggio alla teologia mina l'impianto naturalistico dell'intero trattato e inserisce *ex abrupto* un oggetto che persino nei capitoli successivi resterebbe incapace di influenzare la trattazione. Relativamente a (ii) invece si potrebbe rispondere che la valorizzazione di questo aspetto è contestuale alla netta sottostima di tutti quei passi in cui l'intelletto agente sembra afferire al discorso sull'anima umana. Per quanto riguarda (iii), per l'influsso che questo elemento ha esercitato sui commentatori antichi, si attenderà quel momento dell'esposizione. Questa interpretazione avrebbe inoltre un difetto evidente, su cui si tornerà esaminando la proposta di Tommaso d'Aquino: non spiegherebbe realmente la transizione dalla potenzialità all'attualità per come essa si svolge nell'anima umana. L'inserimento di una causa del tutto esterna e separata, la cui unica attività è l'isolata e sterile auto-contemplazione, non aggiunge alcun elemento al quadro della cognizione umana, se non come causa finale, e appunto non in qualità di causa efficiente.

Al contrario l'interpretazione "umana" ed "interna" ritiene che la causa produttiva del pensiero non possa essere collocata fuori dall'uomo, altrimenti non solo non sarebbe chiaro come potrebbe subirne gli effetti, ma soprattutto sarebbe

---

<sup>350</sup> Anche in questo caso è opportuno offrire una breve panoramica storica delle interpretazioni di questo tipo: Alessandro di Afrodisia, Avicenna, Averroè, Pomponazzi, Rist (cfr. RIST, *Notes*, cit., *passim*), Barnes (cfr. J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 72/1 (1971-1972), pp. 101-114; spec. p. 113), S. Clark (cfr. S. CLARK, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 1975, pp. 174-190), K.W. Wilkes (Cfr. K.W. WILKES, *Mind Undermined*, in K.W. Wilkes, *Physicalism*, Routledge & Keegan Paul, London 1978, pp. 14-35, *passim*), M. FREDE (cfr. M. FREDE, *La Theorie aristotelicienne de l'"intellect agent"*, in G. Romeyer-Dherbey (DIR), C. Viano (ed.), *Corps et ame: Sur De Anima d'Aristote*, Vrin, Paris, 1996, pp. 376-390, *passim*), Caston (cfr. CASTON, *Two Intellects*, cit., *passim*), Burnyeat (cfr. M. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Milwaukee, 2008, *passim*).

<sup>351</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 315.

<sup>352</sup> Cfr. ARISTOT., *De gen. an.*, II 3, 736b27.

impossibilitato a raggiungere secondo i propri mezzi il compimento di quell'attività che nell'*Etica Nicomachea*<sup>353</sup> è presentata come il bene e il fine della vita umana<sup>354</sup>. Si potrebbe inoltre argomentare che le differenze tra le varie intellezioni individuali si dovrebbero rintracciare nell'intelletto individuale che le produce, mentre sarebbe più singolare ritenere che la causa risiederebbe in uno stesso intelletto sovra-individuale condiviso da tutti<sup>355</sup>. Il grado più alto delle attività cognitive umane si spiegherebbe nella stretta dimensione che lo riguarda. In questa direzione l'interpretazione in oggetto, per lo più, legge il *De anima* in modo tale che al suo interno non vi sia alcun cambio tematico netto. Anzi, persino il vocabolario del capitolo 4 del III libro sarebbe riproposto nello stesso modo nel capitolo successivo.

Si palesa, dunque, l'esigenza di lavorare sul materiale offerto dall'esegesi "interna" e "umana" per articolare una posizione coerente con le indicazioni aristoteliche dei capitoli del *De anima* aventi la noetica come tema e il resto dell'opera. In particolare, si dovrà spiegare l'attinenza dell'intelletto agente alla catena umana delle cause e degli effetti nella produzione del pensiero, senza identificare tale causa produttiva con una parte dell'anima umana, per sfuggire alla trappola delle implicazioni immortaliste. Per tentare di costruire una possibile proposta, atta a dirimere una questione tanto imponente, si dovrà cercare maggiore chiarezza nella selva dell'esegesi aristotelica. Per questo motivo sarà necessario attendere i frutti del lavoro di analisi dei commenti di quegli autori del pensiero aristotelico che hanno fondato l'intera *querelle* esegetica: i commentatori antichi.

---

<sup>353</sup> Cfr. ARISTOT., *Eth. Nic.*, X 7, 1177a8-1178a5; X 8, 1178a5-1178b30.

<sup>354</sup> Cfr. SHIELDS, *De Anima*, cit., p. 316. Anche questa argomentazione è presa in considerazione da Tommaso d'Aquino.

<sup>355</sup> Cfr. *ivi*, p. 319.



## CAPITOLO TERZO

### LE INTERPRETAZIONI NOETICHE DEI COMMENTATORI ANTICHI E MEDIEVALI

#### 3.1 *Teofrasto*

Nell'affrontare il materiale raccolto dall'esegesi dei commentatori antichi è inevitabile accogliere come primo riferimento l'interprete cronologicamente più vicino ad Aristotele: Teofrasto. Non si tratta di una figura qualunque, il cui merito risiederebbe solamente nell'aver condiviso lo stesso intervallo temporale del nostro filosofo. Teofrasto fu allievo di Aristotele e servì come collaboratore tanto fidato da ereditare dal maestro la sua biblioteca personale, le sue opere originali e il ruolo di scolarca del Peripato. Inoltre, l'Eresiano si distingue anche per le proprie capacità speculative; egli non si limitò a riproporre acriticamente i risultati della ricerca di Aristotele, ma, almeno in alcuni casi, si appropriò delle dottrine del maestro portando alle estreme conseguenze il metodo empirista di indagine. La tendenza naturalistica di Teofrasto lo avrebbe condotto a considerare il sistema della logica aristotelica una mera metodologia della scienza e contestualmente a "cosmologizzare" l'intero impianto metafisico dello Stagirita<sup>356</sup>. Da una simile osservazione sembrerebbe ragionevole ipotizzare che anche la dottrina noetica di Aristotele sarebbe riletta da Teofrasto in maniera originale. Tuttavia, l'analisi dei pochi frammenti<sup>357</sup> a nostra disposizione potrebbe suggerire una

---

<sup>356</sup> Cfr. G. MOVIA, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Antenore, Padova 1968, p. 36. In questo caso l'interesse per l'esegesi teofrastea, relativamente alla comprensione di Aristotele, è "prospettiva" piuttosto che "retrospettiva", perché riguarda il mutamento e lo sviluppo delle posizioni dello Stagirita. Lo stesso discorso non è detto che valga anche per la noetica.

<sup>357</sup> I frammenti relativi alla psicologia e alla noetica di Teofrasto sono stati raccolti nei lavori di Hicks (cfr. HICKS, *De Anima*, cit., pp. 589-596) e Barbotin (cfr. E. BARBOTIN, *La théorie aristoteèlicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1954, pp. 245-273). Si tratta di frammenti conservati nel commentario di Temistio al *De anima* e in quello di Simplicio alla *Fisica*, e nella *Metaphrasis in Theophrastorum* di Prisciano di Lidia (cfr. MOVIA, *Anima e intelletto*, cit., p. 35). Probabilmente Temistio e Prisciano, i quali riportano anche frammenti comuni, attinsero queste porzioni

direzione alternativa. In particolare, l'attenzione sarà rivolta a quei frammenti – fr. 6 e 12 su tutti – in cui compare la locuzione νοῦς ποιητικός.

Temistio attesta che Teofrasto avrebbe impostato il problema dell'intelletto agente nello stesso modo di Aristotele, riconoscendo che in ogni composto naturale vi sia un aspetto potenziale e materiale ed un altro che è causa attiva e principio superiore rispetto a ciò che subisce<sup>358</sup>. Stando così le cose Teofrasto, nel frammento 12, si sarebbe domandato:

Τίνες αὐται αἱ δύο φύσεις; καὶ τί πάλιν τὸ ὑποχείμενον ἢ συνηρτημένον τῷ ποιητικῷ;  
μχτὸν γάρ πως ὁ νοῦς ἔχ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει.

Quali sono dunque queste due nature? E che cos'è, ancora, questo principio che fa da sostrato ed è come connesso con il principio attivo? L'intelletto, difatti, è una specie di mescolanza del principio attivo e del principio potenziale<sup>359</sup>.

L'elemento ὑποχείμενον – che subisce l'effetto dell'intelletto agente – coinciderebbe con l'intelletto potenziale del capitolo 4 del III libro del *De anima*. Il legame tra il principio produttivo e quello potenziale ha natura metafisica. La questione noetica, in modo esplicito nel pensiero di Teofrasto, infatti, inerisce direttamente alla ricerca metafisica sull'essere in divenire e sulla sua causa<sup>360</sup>. Se non fosse così non si riuscirebbe a spiegare perché Teofrasto designi il νοῦς ποιητικός come «ὁ κινῶν»<sup>361</sup> nel significato di “movente”, nonostante Aristotele non ricorra a questo attributo nella predicazione dell'intelletto agente. L'intelletto attivo è quell'aspetto dell'intelletto attraverso cui questo passa da uno stato di vuota potenzialità all'effettivo possesso di un contenuto intellegibile. Il frammento 6 offre ulteriore materiale per sostenere una simile posizione:

ἐπεὶ τὸ κινῶντος ὑφ' ἑτέρου τὴν ἐνέργειαν εἶναι τοῦ νοῦ καὶ ἄλλως ἄτοπον, καὶ πρότερον τι ποιεῖν ἐστὶν ἕτερον τοῦ νοῦ, καὶ οὐκ ἐφ' ἑαυτῷ τὸ νοεῖν, εἰ μὴ τι ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς.

---

di testo al libro V dei Φυσικά di Teofrasto, il quale accorpato al libro IV costituiva un Περὶ ψυχῆς; mentre Simplicio si rivolse al libro I, che a sua volta insieme al libro II formava un Περὶ κινήσεως (cfr. *ibidem*).

<sup>358</sup> THEM., *In De an.*, 108, 18-22. Il corrispettivo aristotelico si trova in ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a10-14; 430a19-20.

<sup>359</sup> THEM., *In De an.*, 108, 22-24. La traduzione dei frammenti di Teofrasto è attinta da MOVIA, *Anima e intelletto*, cit.

<sup>360</sup> Cfr. MOVIA, *Anima e intelletto*, cit., pp. 39-40.

<sup>361</sup> THEM., *In De an.*, 108, 25.

Infatti, che l'atto dell'intelletto dipenda da un movente estraneo è, d'altra parte, assurdo: è accordare il primato a qualcosa di estraneo all'intelletto, in modo che l'esercizio del pensiero non dipenda da sé stesso, a meno che il movente non sia un altro intelletto<sup>362</sup>.

Il movente, individuato nell'intelletto agente, deve essere interno all'intelletto che compie le sue operazioni. Ma perché Teofrasto avverte l'esigenza di ribadire un punto del genere? Probabilmente l'Eresiano, secoli prima dell'esegesi di Alessandro di Afrodisia, aveva già avuto modo di imbattersi in posizioni che ponessero il movente dell'intellezione fuori dall'intelletto umano, ma certamente tale causa esterna non coincideva affatto con l'intelletto di *Metafisica* Λ. Un simile principio poteva essere cercato nel νοητόν, ovvero nella forma intellegibile contenuta nella materia di un composto esterno all'individuo intelligente. Lo stesso Aristotele sembra in qualche modo offrire il materiale sufficiente per argomentare che l'intellegibile è certamente una condizione necessaria affinché un intelletto, al di là di ogni ingenuo spontaneismo, produca una qualche contenuto, ma questo agisce quale causa prossima e in qualche modo occasionale. Non si tratta di un principio produttivo propriamente detto; una simile causa deve essere interna all'intelletto come una sua parte. In questo modo, infatti, è possibile comprendere l'espressione «εἰ μή τι ἄλλος ὁ κινῶν νοῦς» dal momento che l'altro intelletto in grado di essere un principio agente non è un intelletto estraneo a quello umano, ma un νοῦς che, in quanto atto per essenza, ne è solo un elemento costituente, senza coincidere con esso.

Per l'Eresiano, dunque, intelletto potenziale e intelletto agente costituiscono quella mescolanza senza la quale un νοῦς, in questo caso quello umano, non si darebbe. Tuttavia, non abbiamo frammenti a sufficienza per evincere una sua posizione, ammesso che l'abbia effettivamente espressa, relativamente alla modalità entro cui l'intelletto agente agisce sugli oggetti intellegibili<sup>363</sup>. Teofrasto, però, tenta una risposta ad una questione ulteriore:

μηχτόν γάρ πως ὁ νοῦς ἔχ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει. εἰ μὲν οὖν σύμφυτος ὁ κινῶν, ὡς ἐχρήναι καὶ αἰεὶ: εἰ δὲ ὕστερον, μετὰ τίνος καὶ πῶς ἢ γένεσις; ἔοικε δ' οὖν ὡς ἀγέννητος, εἴπερ καὶ ἀφθαρτος. ἐνυπάρχων δ' οὖν διὰ τί οὐχ αἰεὶ; ἢ διὰ τί λήθη καὶ ἀπάτη καὶ ψεῦδος; ἢ διὰ τὴν μίξιν.

---

<sup>362</sup> PRISCIANI LYDI, *quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. Bywater, *Supplementum aristotelicum*, 1.2, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1886, 29, 12-15.

<sup>363</sup> Cfr. MOVIA, *Anima e intelletto*, cit., p. 50.

L'intelletto difatti è una specie di mescolanza del principio attivo e del principio potenziale. Se dunque l'intelletto movente è congenito fino all'origine dovrebbe agire e senza discontinuità; ma se appare più tardi, con il concorso di quale principio e in quale maniera è generato? Sembra dunque essere ingenerato, dal momento che certamente è pure incorruttibile. In questo caso, poiché è immanente, perché non agisce sempre? E perché la dimenticanza, l'inganno e l'errore? Non avviene tutto questo, a motivo della mescolanza?<sup>364</sup>

In una breve porzione di testo l'Eresiano individua i principali ostacoli di ogni concezione del νοῦς ποιητικός come di un intelletto interno all'anima umana. Nel capitolo precedente di questo lavoro è stata rilevata la difficoltà con la quale, tra gli studiosi contemporanei, i sostenitori della cosiddetta *human interpretation* sono riusciti a coniugare la propria esegesi con gli attributi di «ἀθάνατον καὶ αἴδιον», di cui il νοῦς in questione viene predicato da Aristotele. Se, infatti, la causa produttiva dell'intellezione, è contenuta all'interno dell'anima umana sin dal momento della sua generazione e non soffre, nella sua natura, di alcuna corruzione, allora l'individuo dovrebbe essere capace di produrre contenuti intellegibili senza alcuna interruzione. Inoltre, se la luce del νοῦς ποιητικός illumina ogni momento della vita dell'uomo, allora il buio dell'errore, dell'inganno e della dimenticanza dovrebbe essere costitutivamente escluso. Eppure, dinanzi all'evidenza della ragione, come ammette lo stesso Aristotele, le cose non stanno così. L'uomo inevitabilmente alterna conoscenza intellettuale e atti cognitivi inferiori e acquisisce informazioni sulla realtà che non le corrispondono. La ragione di un simile funzionamento "difettoso", κατὰ φύσιν, va cercata proprio nella complessa e molteplice natura dell'essere umano. Si tratta di una soluzione che nel precedente capitolo è stata attribuita a Khan. Una simile prospettiva potrebbe cogliere adeguatamente il senso dell'antropologia aristotelica. Ad ogni modo in questo caso Teofrasto procede con originalità rispetto al testo del maestro recuperando, come soluzione alla questione appena posta, il concetto fisico di μῆξις, estraneo al lessico di Aristotele in campo noetico<sup>365</sup>. L'intelletto agente, la cui attività non è soggetta ad alcuna interruzione, opera nella mente dell'uomo solo se mescolato all'aspetto potenziale, suo sostrato. Il momento del possesso, in atto, degli intellegibili deve sempre essere coniugato agli stadi in cui questo non possiede quegli stessi contenuti e/o si trova in uno stato di apprendimento. La natura animale dell'uomo, distinto dalla divinità di

---

<sup>364</sup> Cfr. THEM., *In De an.*, 108, 24-28.

<sup>365</sup> Cfr. MOVIA, *Anima e intelletto*, cit., p. 56.

*Metafisica* Λ che pensa senza interruzioni, risiede proprio nella relazione tra l'aspetto potenziale dell'intelletto e gli atti cognitivi precedenti che dipendono dal corpo<sup>366</sup>. Pur in una prospettiva tutta umana, l'intelletto agente, atto per essenza, si presenterebbe come l'elemento più divino delle facoltà umane, almeno in maniera relativa e senza coincidere con la divinità della *Metafisica* di Aristotele.

L'immanenza del νοῦς ποιητικός sembra quindi un pilastro fondamentale della noetica dell'Eresiano; tuttavia, affinché una simile conclusione possa essere conservata occorre affrontare un ultimo problema. Si tratta della questione del νοῦς θύραθεν. Tale espressione – di uso frequente nella dossografia ellenistica – è stata utilizzata per la prima volta da Aristotele e ricorre solo due volte in tutto il *Corpus*<sup>367</sup>. La formula in oggetto compare per la prima volta per descrivere in maniera critica la concezione materialistica dell'anima e dell'intelletto risalente a Democrito<sup>368</sup> e viene poi integrata nel sistema aristotelico per spiegare, sommariamente, il ruolo del νοῦς nell'ontogenesi umana<sup>369</sup>. Non c'è nessuna occorrenza di quest'espressione nel *De anima*, nemmeno in quella sezione – il capitolo 5 del libro III – in cui è contenuta la descrizione di un intelletto le cui caratteristiche sembrerebbero corrispondenti. Eppure, il νοῦς θύραθεν si è offerto ai commentatori del testo aristotelico come una chiave irrinunciabile per accedere al significato della dottrina noetica dello Stagirita. L'ipotesi che nello sviluppo delle facoltà umane, quella intellettuale, in qualche modo sopraggiunge nell'organismo come un elemento esterno potrebbe insidiare ogni spiegazione immanentista. Proprio per questo motivo, tale nozione divenne un dispositivo concettuale significativo all'interno del sistema filosofico di Alessandro di Afrodisia, a cui giungeremo nel prossimo paragrafo. Teofrasto, prima di Alessandro, procede in un'altra direzione. I due grandi interpreti del pensiero aristotelico fondano una biforcazione esegetica che avrà conseguenze durature sulla storia della filosofia. Infatti, già Giovanni Filopono fa un duplice uso dell'espressione νοῦς θύραθεν che riflette i due significati individuati rispettivamente da Teofrasto e Alessandro; inoltre, mentre quest'ultimo influenzò in maniera significativa le teorie sull'intelletto degli interpreti arabi fino ad Avicenna, l'altro offrì, quasi paradossalmente, materiale decisivo per l'esegesi sia di Averroè, sia

---

<sup>366</sup> Cfr. *ivi*, p. 58.

<sup>367</sup> Cfr. R. ROEITNER, *Nous thurathen. Between Theophrastus and Alexander of Aphrodisias*, «British Journal for the History of Philosophy», 1 (2023).

<sup>368</sup> Cfr. ARISTOT., *De Iuv.*, 10, 472a22-24.

<sup>369</sup> Cfr. ARISTOT., *De gen. an.*, II 3, 736b27-29.

di Tommaso<sup>370</sup>. Inoltre, la distanza tra le conclusioni noetiche di Teofrasto e quelle di Alessandro fondano preliminarmente quella distinzione tra *human interpretation* e *divine interpretation* attraverso cui abbiamo sussunto la congerie di esegesi del testo aristotelico fornite dagli studiosi contemporanei.

Tentiamo ora di esplicitare la posizione dell'Eresiano in merito al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ . Teofrasto è consapevole che il riferimento aristotelico all'intelletto nel *De generatione animalium* nasce dal tentativo di Aristotele di risolvere il problema della generazione degli organismi viventi, in particolare degli esseri umani<sup>371</sup>. Nel rigore dei principi che guidano la ricerca biologica di Aristotele è necessario concludere che ogni facoltà e capacità dell'anima che si esercita tramite il servizio di almeno un organo corporeo deve essere già contenuta nel seme e nell'embrione che viene prodotto nel processo di generazione. A questo punto acquisiscono un nuovo significato alcune espressioni attribuite all'intelletto nel *De anima*, persino nei libri precedenti al III. Se, infatti, il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è la sola attività del composto vivente umano che opera senza il diretto coinvolgimento di un organo corporeo, allora è la sola facoltà dell'anima che sembra poter sopraggiungere nell'embrione dall'esterno e in un secondo momento. Proprio nel *De anima* Aristotele, come abbiamo visto, aveva suggerito una situazione del genere: «sembra poi che l'intelletto sopraggiunga come una sostanza»<sup>372</sup> e ancora «è

---

<sup>370</sup> Cfr. ROEITNER, *Nous thuraten*, cit., pp. 3-4.

<sup>371</sup> L'aporia fondamentale consiste nel determinare se la causa efficiente della generazione è interna o esterna rispetto al seme e all'embrione. Aristotele prima (i) esclude che tale causa possa coincidere con il padre, dal momento che questo perde il contatto con ciò che genera (cfr. ARISTOT., *De gen. an.*, II 1, 734a2-4) e contestualmente (ii) sostiene che il principio efficiente dovrebbe essere già in atto il prodotto della sua generazione (cfr. *ivi*, 734a29-33). Per questo motivo niente all'interno dell'embrione sembra comportarsi come una simile causa; infatti, il seme e l'embrione non sono in atto polmoni, fegati o intestini di cui dovrebbero causare la produzione. Tuttavia, qualche principio causale deve essere contenuto anche nel seme e nell'embrione, altrimenti l'anima resterebbe fuori da tale modello di spiegazione nonostante il ruolo che Aristotele le ha riconosciuto nel *De anima* nell'organizzazione delle funzioni dei viventi. Per risolvere la questione dell'anima, relativa alla possibilità che essa provenga "da fuori" o sia interna all'embrione dal momento della sua generazione, Aristotele argomenta (iii) sia che nell'embrione stesso le facoltà e i caratteri più specifici si sviluppano su quelli più elementari (cfr. *ivi*, II 3, 736a35-b5) in modo che il composto sia prima un vivente e poi un animale, (iv) sia che ogni facoltà dell'anima appartenga al nascituro prima potenzialmente, e poi in atto (cfr. *ivi*, 736b14-15). I principi i-iv della scienza biologica relativa alla generazione sono stati definiti rispettivamente "contact requirement", "actuality principle", "specification" e "potential pre-existence" (cfr. ROEITNER, *Nous thurathen*, cit., pp. 5-6). In virtù di queste premesse Aristotele è condotto a ritenere che le facoltà responsabili dell'attività del corpo non possono affatto sopraggiungere nell'embrione dall'esterno in secondo momento, perché la percezione, la memoria, o la locomozione non esistono senza i rispettivi organi (cfr. ARISTOT., *De gen. an.*, II 3, 736b21-27), presenti allora nel seme in uno stadio di sviluppo ancora elementare.

<sup>372</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, I 4, 408b19-20.

ragionevole pensare che l'intelletto per sua natura esista anteriormente ad ogni altra cosa»<sup>373</sup>. Nel *De generatione animalium* allora Aristotele può affermare:

εἴπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῆ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ἢ> σωματικῆ ἐνέργεια.

Resta dunque che solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività<sup>374</sup>.

Nasce in questo modo la possibilità che i commentatori recepiscano da Aristotele una teoria del νοῦς θύραθεν. Teofrasto, anche per evidenti ragioni cronologiche, è il primo a recepire tale assunto aristotelico per integrarlo nel sistema noetico, nonostante egli stesso preferisca utilizzare la formula νοῦς ἐξόθεν. La prima occorrenza dell'utilizzo teofrasteo di questo dispositivo concettuale viene testimoniata da Simplicio e non fornisce una soluzione al puzzle dell'intelletto dall'esterno; qui, infatti, Teofrasto si limita a riconoscere con Aristotele che lo stato dell'intellezione, come detto, non necessita di alcun corrispettivo stato corporeo e per questo motivo l'intelletto, con Aristotele, sarebbe qualcosa di più divino<sup>375</sup>. La seconda occorrenza è invece più interessante:

δὲ νοῦς πῶς ποτε ἐξώθεν ὄν καὶ ὡσπερ ἐπίθετος ὅμως συμφυῆς; καὶ τίς ἢ φύσις αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ μηδὲν εἶναι κατ'ἐνέργειαν, δυνάμει δὲ πάντα, χαλῶς, ὡσπερ χαὶ ἡ αἴσθησις. οὐ γὰρ οὕτως ληπτέον ὡς οὐδὲ αὐτός (ἐριστιχὸν γάρ) ἀλλ' ὡς ὑποχειμένην τινὰ δύναμιν χαθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὑλιχῶν. ἀλλὰ τὸ ἐξώθεν ἄρα οὐχ ὡς ἐπίθετον, ἀλλ' ὡς ἐν τῇ πρώτῃ γενέσει συμπεριλαμβανόμενον θετέον.

In che modo l'intelletto, essendo dall'esterno e come se fosse sopraggiunto, cionondimeno sarebbe connaturato? E quale sarebbe la sua natura? Infatti, è stato ben detto che secondo l'atto non è nulla, mentre in potenza è ogni cosa, come la percezione. Infatti, per questo non bisogna intenderlo come se questo non fosse nemmeno se stesso, effettivamente sarebbe un ragionamento capzioso, ma come se fosse una certa capacità sottostante nello stesso modo degli oggetti materiali. Ma "dall'esterno" deve essere inteso, non come sopraggiunto, ma come incluso nel primo stadio della generazione<sup>376</sup>.

Teofrasto intende spiegare il riferimento aristotelico al νοῦς θύραθεν, anche per evitare l'assurda conclusione che l'individuo umano, allo stato embrionale, sia generato privo

<sup>373</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, II 5, 410b14-15.

<sup>374</sup> ARISTOT., *De gen. an.*, II 3, 736b27-29.

<sup>375</sup> Cfr. SIMPLICII *in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores Commentaria*, edidit H. Diels, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1895, 964,29-965, 6.

<sup>376</sup> Cfr. THEM., *In De an.*, 107,31-108,1.

della caratteristica specifica che lo distingue dal genere animale. Evidentemente l'intelletto deve essere in qualche modo connaturato all'uomo sin dalla generazione. Eppure, questo, solo apparentemente, non sembrerebbe possibile; infatti, se il  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , sia per Aristotele, sia per Teofrasto non si istanzia in alcun organo corporeo, allora non potrebbe essere già presente nell'embrione e svilupparsi semplicemente al suo interno se questo si costituisce del materiale che compone gli organi del corpo. Teofrasto tenta di risolvere tale difficoltà sostenendo che la parte dell'intelletto connaturata ad ogni composto vivente umano, sin dal momento della generazione dell'embrione, sia quella intesa come potenzialità sottostante al resto del composto, per come viene descritta nel capitolo 4 del libro III del *De anima*. Allo stadio minimo dell'esistenza dell'embrione esiste già il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  come vuota potenzialità, nello stesso modo in cui uno spazio vuoto può essere inciso secondo ogni forma. L'attualizzazione del  $\nu\omicron\delta\varsigma$ , al contrario di quello che accade per la percezione e per le altre facoltà dell'anima, invece non si risolve nello stesso processo di embriogenesi<sup>377</sup>. Aristotele stesso ha sostenuto che l'intelletto umano raggiunge uno stadio di prima attualità dopo aver subito un processo di apprendimento e raggiunge il secondo e pieno stadio di attualizzazione nel momento in cui possiede determinati contenuti intellegibili; si tratta di uno scenario del tutto estraneo al momento dell'embriogenesi. In tal modo l'intelletto in atto sopraggiungerebbe in un secondo momento e non consisterebbe nel semplice dispiegamento di ciò che è contenuto all'interno dell'embrione. E allora cosa sarebbe questo intelletto "esterno"?

Teofrasto intendeva, con Aristotele, discriminare tra una parte dell'intelletto in grado di essere già presente all'interno dell'embrione umano e quella che invece, secondo natura, non potrebbe affatto. Se l'intelletto potenziale è il candidato più adeguato come elemento connaturato alla generazione dell'uomo, allora, come alternative per il ruolo di intelletto che sopraggiunge in un secondo momento al di fuori di quanto è già contenuto nell'embrione, rimangono l'intelletto agente e l'intelletto umano *tout court* nell'operatività delle sue funzioni, ovvero il possesso degli intellegibili. È l'intelletto umano *tout court*, nella sua attualità intesa come coincidenza con un certo oggetto intellegibile, che compare a partire da un certo momento della nostra esistenza. Il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  ποιητικός sembra restare a margine della trattazione, tanto che non solo non viene citato da Aristotele, ma nemmeno da Teofrasto nel suo tentativo di esplicitazione. Vale la pena

---

<sup>377</sup> Cfr. ROEITNER, *Nous thurathen*, cit., p. 9.

osservare, inoltre, che ancora una volta la trattazione dell'intelletto in sede biologica poteva prescindere da alcuni elementi che invece in sede noetica sarebbero fondamentali, come quelli contenuti nel capitolo 5 del libro III del *De anima*. Persino Teofrasto non avverte l'esigenza di coniugare quanto detto da Aristotele in questo contesto con le conclusioni sull'intelletto produttivo. Resta solo da immaginare quali sarebbero i problemi di una simile conciliazione. Il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  ποιητικός è motore e causa del passaggio dell'intelletto umano dalla potenza all'atto e sia secondo Teofrasto sia secondo la nostra proposta esegetica del testo aristotelico, non solo dovrebbe essere parte del composto, ma viene predicato anche delle caratteristiche dell'immortalità e dell'eternità. Questi stessi attributi gli impedirebbero di partecipare al processo di generazione dell'embrione; l'intelletto agente, infatti, non si corrompe, ma soprattutto non nasce. Eppure, con Teofrasto dovremmo ritenerlo indissolubilmente legato all'intelletto potenziale sin dalla sua generazione. In questo caso non si dispone degli elementi testuali sufficienti per sanare una simile contraddizione tra il piano biologico e quello noetico.

Un'ipotesi alternativa, che anche in questo caso non si trova esplicitamente né in Teofrasto né in Aristotele, ma che non sembrerebbe porre contraddizioni decisive condurrebbe sino all'intelletto umano una volta terminato il suo sviluppo e nel momento in cui compie le sue operazioni. È stato, infatti, spiegato il senso entro cui dovrebbero essere compresi i termini “esterno” e “interno” relativamente al  $\nu\omicron\delta\varsigma$ . L'intelletto nel possesso di qualche intellegibile non è già contenuto nell'embrione, perché effettivamente allo stato embrionale non viene colto alcun intellegibile. Questo stato sopraggiunge solo in un secondo momento. Il  $\nu\omicron\delta\varsigma$  θύραθεν, dunque, non sarebbe una causa produttiva fuori di noi. Tale intelletto è esterno, come detto, solo in senso molto debole. La causa produttiva del nostro pensiero, in questa cornice concettuale supportata dalle conclusioni di Teofrasto, non sarebbe né qualcosa di simile all'intelletto di *Metafisica* Λ, né l'ordine degli oggetti intellegibili fuori di noi.

A questo punto occorre riprendere in mano i fili della noetica dell'Eresiano. Teofrasto sembra aver seguito Aristotele nella fondazione metafisica, in forza del principio di causa, della teoria dell'intelletto attivo, nella superiorità riconosciuta a tale principio, nella caratterizzazione della natura degli aspetti dell'intelletto umano, nel ruolo assegnato all'oggetto all'interno del processo conoscitivo e infine nella funzione

del ποιητικόν come principio del νοητόν in quanto tale<sup>378</sup>. Più brevemente, l'allievo è stato fedele al maestro nel recuperare gli assi portanti della noetica aristotelica. Da tali premesse fondative Teofrasto è giunto a riconoscere la mescolanza tra l'aspetto potenziale dell'intelletto e quello attivo. È ragionevole, dunque, ammettere che anche una posizione del genere poteva essere condivisa con il maestro.

A questo punto è legittimo chiedersi che fine abbiano fatto tali conclusioni negli immediati successori di Teofrasto. Se, infatti, la noetica dell'Eresiano fosse stata riproposta per come l'abbiamo delineata, allora non sarebbe possibile capire il perché della nascita di un'ambiguità tanto grande nell'esegesi del testo aristotelico da culminare nella proposta di Alessandro di Afrodisia. Effettivamente i peripatetici successivi a Teofrasto non sembrano aver tratto alcuna conseguenza significativa dalla sua aporetica sull'intelletto agente. Nel Peripato, dopo la morte dell'Eresiano si attesta un silenzio inequivocabile relativamente al tema noetico del νοῦς ποιητικός<sup>379</sup>. La ragione di un simile oblio deve essere spiegata storicamente. Probabilmente non basterebbe ritenere che l'assenza del *De anima* come supporto testuale sia stata una condizione sufficiente; sembrerebbe, invece, ragionevole considerare sia che l'influenza di temi psicologici estranei a questo testo fu maggiore, sia che persino la "riscoperta" del *De anima*, in seguito al lavoro editoriale di Andronico, contribuì a rinforzare quella tendenza naturalistica già registrata in Teofrasto nell'ambito logico e metafisico e divenuta ormai maggioritaria all'interno della scuola<sup>380</sup>.

Il problema del νοῦς ποιητικός sarà recuperato solo da colui che intendeva programmaticamente restituire coerenza all'intero *Corpus aristotelicum* nella consapevolezza delle sue connessioni sistematiche: Alessandro di Afrodisia. È ora il caso di rivolgere l'attenzione a questo formidabile esegeta del pensiero aristotelico.

### 3.2 Alessandro di Afrodisia

Alessandro di Afrodisia fu un interprete fondamentale del pensiero aristotelico per la vastità di testi trattati, per l'influenza del proprio lavoro sui filosofi successivi e persino per l'originalità delle soluzioni adottate nel tentativo di superare alcune

---

<sup>378</sup> Cfr., *ivi*, p. 54. Per queste ragioni Movia aveva in precedenza già affermato che «Teofrasto, in campo noetico, ricalca sostanzialmente le posizioni di Aristotele» (cfr. MOVIA, *Anima e intelletto*, cit., p. 36).

<sup>379</sup> Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

<sup>380</sup> Cfr. *ivi*, p. 213.

difficoltà delle conclusioni aristoteliche. Della sua produzione disponiamo di alcuni trattati “personali” – scritti sulla scorta dei propri impegni da esegeta – quali il *De fato* e il *De anima*, raccolte come le *Quaestiones* e commenti ai testi aristotelici della *Metafisica*, dei *Topici* e degli *Analitici primi*; mentre sono stati tramandati dalla tradizione indiretta solo in forma di citazione i suoi commenti alle *Categorie*, al *De interpretatione*, agli *Analitici secondi*, alla *Fisica* e soprattutto al *De anima*<sup>381</sup>. La dottrina noetica di Alessandro deve essere desunta dal suo Περὶ ψυχῆς o *De anima*, dal breve trattato Περὶ νοῦ o *De intellectu*, che coincide con il secondo scritto di una raccolta intitolata *De anima II* o *Mantissa*, e dai frammenti che compongono il suo commento al *De anima* di Aristotele<sup>382</sup>. Prima di analizzare le posizioni alessandriste sull’intelletto è opportuno inquadrare molto brevemente il suo lavoro di esegeta.

Il nostro interprete, in un passo del suo *De anima*, dichiara esplicitamente le proprie intenzioni di fronte al testo aristotelico:

ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις τὰ Ἀριστοτελοῦς πρεσβεύομεν ἀληθεστέρας ἡγούμενοι τὰς ὑπ' αὐτοῦ παραδεδομένας οὕτως τῶν ἄλλοις εἰρημένων, κτλ\*.

Poiché come in altri discorsi noi siamo portavoce delle teorie di Aristotele ritenendo le opinioni da lui tramandate più vere di quelle sostenute dagli altri, etc.<sup>383</sup>.

Alessandro si riconosce come un peripatetico fedele e non sembrano esserci ragioni sufficienti per dubitarne: infatti, anche là dove egli interviene sul testo in maniera significativa, opera per rendere più chiaro l’opaco ed esplicito l’implicito<sup>384</sup>. È altresì chiaro, allo stesso tempo, che una simile operazione, forse suo malgrado, lo conduce spesso molto lontano dal pensiero di Aristotele fino a un territorio filosofico quasi inesplorato, come sembrerebbe accadere proprio in ambito noetico. Alessandro, inoltre,

<sup>381</sup> Cfr. M. BONELLI, *Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?*, in E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso (eds.), *Studi su Aristotele e l’Aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 93-107, spec. p. 93.

<sup>382</sup> Tali frammenti sono stati raccolti in P. MORAUX, *Alexandre d’Aphrodise, exégète de la Noétique d’Aristote*, Faculté de philosophie et lettres, Liège-Paris 1942, pp. 203-221. Le fonti consistono nell’originale del commento di Giovanni Filopono ai primi due libri e al primo capitolo del terzo libro del *De anima* di Aristotele, nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke del sopra citato commento di Giovanni Filopono a *De anima* III 4-9, nel commento di Simplicio a *De anima* III e al commento di Elisa delle *Categorie* (cfr. G. MOVIA, *Alessandro di Afrodisia. Tra naturalismo e misticismo*, Antenore, Padova 1970, p. 23).

<sup>383</sup> Cfr. ALEX., *De an.*, 2,4-6.

<sup>384</sup> Cfr. P. L. DONINI, *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell’esegesi filosofica*, in G. Cambiano (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, D’Auria, Napoli 1995, pp. 107-129, spec. pp. 115-117.

per gestire le difficoltà e le eventuali incongruenze del testo aristotelico adotta come metodo di esegesi privilegiato il criterio sistematico, che consentirebbe di spiegare “Aristotele con Aristotele” in un confronto organico tra luoghi diversi del *Corpus*, inteso come un apparato coerente ed unitario<sup>385</sup>.

Entriamo ora nel merito della noetica alessandrista. Con Aristotele<sup>386</sup>, e certamente con Teofrasto, si è tentato di sostenere che all’interno dell’intelletto umano sia sempre in atto una causa produttiva in grado di giustificare il passaggio dalla potenza all’atto nel possesso degli intellegibili. Si tratta ora di delineare una prospettiva alternativa, che pretende in egual misura di essere ortodossa relativamente all’interpretazione del testo Aristotelico. Nel *De intellectu*, sin dall’esordio, Alessandro scompone il νοῦς secondo tre aspetti: l’intelletto materiale (νοῦς ὑλικός)<sup>387</sup> coincidente con quello analogo allo spazio vuoto della tavoletta di cera in *De anima* III 4, l’intelletto che pensa e che possiede l’abito del pensiero (ὁ ἤδη νοῶν καὶ ἔξιν ἔχων τοῦ νοεῖν)<sup>388</sup>, l’intelletto produttivo (ὁ ποιητικός)<sup>389</sup> di *De anima* III 5. Non troviamo esplicitamente questa scomposizione in Aristotele poiché mancherebbe il secondo elemento, l’intelletto come abito. Alessandro sviluppa quanto lo Stagirita ha riconosciuto nel capitolo 4 del libro III del *De anima*, allorché viene spiegato che l’intelletto si trova in uno stato di seconda attualità nel momento in cui coglie in atto gli intellegibili dopo aver superato lo stadio dell’apprendimento. Si tratta dell’intelletto, umano, che ha acquisito l’ambito del pensiero. Più precisamente, per Alessandro, è l’intelletto materiale<sup>390</sup>, posseduto da ogni uomo, che ha conseguito una tale capacità, e diventa intelletto *in habitu* subendo gli

---

<sup>385</sup> Cfr. DONINI, *ivi*, *passim*; Cfr. P. ACCATTINO, *Alessandro di Afrodisia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia Greco-Arabica», 4 (2014), pp. 275-290, spec. p. 276. Sul metodo esegetico di Alessandro è possibile ancora evidenziare che, malgrado l’accortezza e la sagacia della sua pratica interpretativa, egli si rivela ancora lontano dal canone di lettura delle opere aristoteliche codificato dai neoplatonici (cfr. BONELLI, *Alessandro*, cit., p. 95). Tale codificazione scandirebbe il lavoro del commentatore nei seguenti punti: rintracciare lo scopo del libro, l’utilità, l’autenticità, la collocazione cronologica nel *Corpus*, la ragione del titolo, l’ambito del sapere e la divisione in capitoli (cfr. I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, Brill, Leiden 1990, pp. 21-47).

<sup>386</sup> Tenendo in considerazione l’«ἐν τῇ ψυχῇ» aristotelico (cfr. ARISTOT., *De an.*, III 5, 413a13).

<sup>387</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 106,19.

<sup>388</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 107, 21-22.

<sup>389</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 107, 30.

<sup>390</sup> Mentre Aristotele si limita a definire questo intelletto come “in potenza”, Alessandro lo chiama “materiale” non perché voglia intendere che, nello stesso modo della materia, questo si comporti da sostrato – come invece sembrava considerarlo Teofrasto nella propria teoria della mescolanza tra i due intelletti – ma perché la materia è ciò che conferisce potenzialità ad un composto (cfr. ALEX., *De intell.*, 106, 20-22).

effetti dell'intelletto agente come causa produttiva<sup>391</sup>. Anche nel suo *De anima* Alessandro sostiene che:

καὶ τοιοῦτος μὲν ὁ ὑλιχὸς νοῦς, ὁ δὲ ὡς ἕξις λεγόμενος εἶδός ἐστι καὶ δύναμις καὶ τελειότης τούτου, ἥτις ἕξις ἐν αὐτῷ γίνεται ἕκ τε τῆς τοῦ καθόλου περιλήψεως καὶ ἕκ τοῦ τὰ εἶδη χωρίζειν ἀπὸ τῆς ὕλης δύνασθαι, ἃ τρόπον τινὰ ταῦτά ἐστιν ἀλλήλοις.

L'intelletto chiamato "abito" è la forma, la potenza d'azione e la perfezione dell'intelletto materiale. Tale "abito" si produce in quest'ultimo, in seguito all'apprensione dell'universale, e in virtù della sua capacità di separare le forme dalla materia, le quali ultime in certo modo sono identiche fra loro<sup>392</sup>.

La definizione nominale dell'intelletto materiale e la formalizzazione del concetto di intelletto come abito non sono però le sole novità dell'esegesi alessandrista. In questa cornice teorica il νοῦς ποιητικός non sembrerebbe un aspetto dell'anima umana. L'esordio aristotelico del capitolo 5 del libro III del *De anima* sarebbe riproposto solo in parte, perché la necessaria conclusione secondo cui la stessa situazione causale che intercorre negli altri fatti di natura, si troverebbe anche nel caso dell'anima umana (ἐν τῇ ψυχῇ) viene del tutto ignorata. Occorre, dunque, determinare non solo il ruolo che Alessandro riconosce all'intelletto agente, ma la sua stessa natura. Per portare a compimento tale operazione è inevitabile seguire le oscillazioni che distinguono il pensiero di Alessandro tra il suo *De anima* e il *De intellectu*.

Nel *De intellectu* Alessandro fa coincidere il νοῦς ποιητικός con l'"intelletto che viene dall'esterno" (θύραθεν) introdotto da Aristotele nel *De generatione animalium*, perché in qualche modo questo sopraggiunge in noi solo quando lo pensiamo come qualcosa che è collocato al di fuori<sup>393</sup>. Qui, l'esegeta non sta affatto suggerendo che tale intelletto acquisisca consistenza ontologica come prodotto del nostro pensiero. Tale νοῦς, secondo Alessandro, è separato in senso forte, incorruttibile e immortale, ed è intelletto per sua stessa natura<sup>394</sup>; per questo motivo esiste in sé prima di essere generato. Il riferimento però all'intelletto esterno non ha come unico obiettivo l'integrazione organica tra la noetica del *De anima* e un altro luogo del *Corpus* in cui compare il tema dell'intelletto. La comparsa dell'intelletto agente nel contesto

<sup>391</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 107, 31.

<sup>392</sup> ALEX., *De an.*, 85, 10-14. La traduzione è attinta da MOVIA, *Alessandro*, cit., p. 37.

<sup>393</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 108, 22-24.

<sup>394</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 108, 26-109, 3.

dell'intellezione umana ne spiega l'operatività. Nel *De intellectu* Alessandro, dunque, inserisce un elemento originale non solo rispetto al testo aristotelico, ma persino rispetto al suo *De anima*. Infatti, l'esegeta sta qui suggerendo che il percorso di perfezionamento dell'intelletto materiale si completerebbe solo con l'intellezione di quell'intelligibile che è in atto di per sé: appunto il νοῦς ποιητικός. Nel momento in cui l'intelletto materiale diventa capace di cogliere ciò che è intelligibile per sua natura, allora ne subisce anche l'effetto illuminante necessario per acquisire l'*habitus* intellettuale. La causalità del νοῦς ποιητικός si spiegherebbe nei seguenti termini. Addirittura, Alessandro raggiunge una conclusione apparentemente inosabile:

ὥστε μὴ ὄντος νοῦ, οὐδὲν ἂν εἴη νοητόν. οὔτε γὰρ ὁ φύσει (αὐτὸς γὰρ ἦν ὁ μόνος τοιοῦτος), οὔτε τὸ ὑπὸ τούτου γινόμενον.

Sicché se non esistesse il nostro intelletto, nulla sarebbe intelligibile: né l'intelletto per natura (in realtà esso è notoriamente l'unico ad essere tale) né ciò che diventa intelligibile ad opera di questo<sup>395</sup>.

Talmente inosabile che è costretto immediatamente a correggere il tiro:

συνεργὸς δ' ἂν γίνοιτο τῷ ἐν ἡμῖν ὁ φύσει τε νοῦς καὶ θύραθεν [...] τοῦτο δὴ τῇ αὐτοῦ φύσει νοητόν ὄν ἐν τῷ νοοῦντι γινόμενον διὰ τοῦ νοηθῆναι νοῦς τέ ἐστὶ γεγεννημένος ἐν τῷ νοοῦντι καὶ θύραθεν νοεῖται καὶ ἀθάνατος καὶ ἐντίθησιν τὴν ἕξιν τῷ ὑλιχῶ ὥστε νοεῖν τὰ δυνάμει νοητά.

L'intelletto che esiste per natura e viene dall'esterno potrà invece diventare collaboratore dell'intelletto che è in noi [...] Orbene, questo oggetto che è intelligibile per sua natura – presente in colui che pensa per il fatto di essere stato pensato – è un intelletto che si è reso presente in colui che pensa, che viene pensato dall'esterno, che è immortale, che immette nell'intelletto materiale l'abito a pensare gli intelligibili in potenza<sup>396</sup>.

Tuttavia, resta inevitabile ritenere che per Alessandro, almeno nel *De intellectu*, la causalità dell'intelletto agente si spiega come oggetto dell'intellezione umana. Infatti, la collaborazione con il νοῦς ποιητικός rende l'intelletto materiale, perfezionato come abito, capace di astrarre le forme intelligibili dalla materia e in qualche modo conferisce

---

<sup>395</sup> ALEX., *De intell.*, 111, 25-26. La traduzione dei passi del *De intellectu* è attinta da P. ACCATTINO, P. GOBETTO GHIGGIA, *Alessandro di Afrodisia: De anima II (Mantissa)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

<sup>396</sup> ALEX., *De intell.*, 111, 27-32.

al νοῦς ὑλικός una certa capacità produttiva<sup>397</sup>, acquisita in maniera debole e derivata. Proprio a proposito di una certa forma di concorso tra i due intelletti Alessandro nel *De intellectu* testimonia l'esistenza di una bizzarra teoria secondo cui l'intelletto agente, coincidente con il νοῦς divino, si introdurrebbe nel nostro embrione sin dalla generazione pensando al nostro posto<sup>398</sup>. Ora, non si tratta certo della posizione di Alessandro, tuttavia ci aiuta anche a comprendere il modo attraverso cui alcune posizioni dell'esegeta possano essere maturate tramite il contatto con teorie anche molto lontane dal testo aristotelico. A questo punto occorre chiedersi: il ritratto del νοῦς ποιητικός viene riprodotto da Alessandro secondo la stessa modalità anche nel suo *De anima*?

Ebbene, in questo trattato Alessandro, pur ribadendo la forte separazione tra l'intelletto agente esterno e l'intelletto materiale umano, spiega la causalità dell'intelletto agente in maniera diversa:

ὅς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. εἴη δ' ἂν οὗτος τὸ χωρίως τε καὶ μάλιστα νοητὸν εἶδος, τοιοῦτον δὲ τὸ χωρὶς ὕλης. ἐν πᾶσιν γὰρ τὸ μάλιστα καὶ κυρίως τι ὄν καὶ τοῖς ἄλλοις αἴτιον τοῦ εἶναι τοιούτοις [...] καὶ τὸ μάλιστα δὴ καὶ τῆ αὐτοῦ ὃ φύσει νοητὸν εὐλόγως αἴτιον καὶ τῆς τῶν ἄλλων νοήσεως .τοιοῦτον δὲ ὄν εἴη ἂν ὁ ποιητικὸς νοῦς [...] ἐν γὰρ πᾶσιν ἐν οἷς τὸ μὲν χωρίως τί ἐστιν, τὸ δὲ δευτέρως, τὸ δευτέρως τοῦ χωρίως τὸ εἶναι ἔχει.

L'intelletto produttivo è causa dell'”abito” dell'intelletto materiale. Esso è la forma intellegibile in senso proprio e al più alto grado, cioè la forma immateriale. In tutti i generi di cose, infatti, l'essere che possiede al più alto grado e fondamentalmente una proprietà, è causa dell'esistenza di questa proprietà negli altri esseri [...] Ciò dunque che è intellegibile al più alto grado e per sua natura è, evidentemente, causa della conoscenza delle altre cose: e tale è dunque l'intelletto produttivo [...] Sempre, infatti, là dove esiste un essere che possiede pienamente una proprietà e un altro che la possiede in grado minore, quest'ultimo la riceve dal primo<sup>399</sup>.

Il νοῦς ποιητικός, come detto, resta causa esterna e produttiva dell'abito intellettuale dell'intelletto materiale, ma non si dà in questo caso alcuna collaborazione tra le due dimensioni noetiche. In questo caso l'intelletto produttivo non agirebbe direttamente sul νοῦς ὑλικός umano. Tra la causa produttiva e il νοῦς dell'uomo si aprirebbe una voragine. Alessandro in particolare esaspera quanto in Aristotele non viene

<sup>397</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 111,1-32.

<sup>398</sup> Cfr. ALEX., *De intell.*, 112, 5-113, 25.

<sup>399</sup> Cfr. ALEX., *De an.*, 88, 24-89, 8. Anche la traduzione dei passi del *De anima* di Alessandro è attinta da MOVIA, *Alessandro*, cit.

immediatamente sostenuto, ovvero che l'intelletto agente sia a tutti gli effetti una forma immateriale. La distanza tra questo νοῦς e la capacità noetica umana non può essere ricucita, nonostante in Aristotele un tale discorso possa essere solo desunto. Probabilmente le conclusioni del *De intellectu* possono essere considerate un tentativo di immanentizzare, parzialmente, l'effetto della causalità dell'intelletto agente esterno. Tuttavia, nel suo *De anima* la separazione viene formalizzata, anche da un punto di vista ontologico, in maniera sempre più netta. L'intelletto produttivo viene fatto coincidere da Alessandro con la causa prima (τὸ πρῶτον αἴτιον)<sup>400</sup>. Tale operazione diventa il modello per la proposta argomentativa di Caston. Alessandro, infatti, sostiene che:

καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς ἄλλῳ, ἃ πάντα αὐτῷ διὰ τὸ χωρὶς ὕλης εἶναι ὑπάρχει [...] ἀπαθὴς δὲ ὧν ὕλη μὴ μεμιγμένος ὕλη τινὶ καὶ ἄφθαρτός ἐστιν, ἐνέργεια ὧν καὶ εἶδος χωρὶς δυνάμεώς τε καὶ ὕλης. τοιοῦτον δὲ ὄν δέδεικται ὑπ' Ἀριστοτέλους τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ καὶ κυρίως ἐστὶ νοῦς. τὸ γὰρ αὐλον εἶδος ὃ κυρίως νοῦς. διὸ καὶ τιμιώτερος οὗτος ὁ νοῦς τοῦ ἐν ἡμῖν τε καὶ ὑλικοῦ, ὅτι ἐν πᾶσιν τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος τιμιώτερον καὶ χωρὶς ὕλης τοῦ σὺν ὕλη.

L'intelletto produttivo è separato, impassibile, puro da ogni mescolanza, e tutte queste proprietà gli appartengono perché esiste fuori dalla materia [...] Ed essendo impassibile e non mescolato ad alcuna materia, è pure incorruttibile, poiché è atto, e forma indipendente da ogni potenzialità e da ogni materia. Ora questi caratteri sono quelli che Aristotele ha attribuito alla Causa prima, la quale è puro intelletto per eccellenza. Infatti la forma immateriale è intelletto per eccellenza. L'intelletto produttivo è dunque superiore all'intelletto umano e materiale, poiché ciò che fa è sempre superiore a ciò che riceve, e l'essere immateriale a quello che si è unito alla materia<sup>401</sup>.

Alessandro, tentando di seguire il testo aristotelico, ha tracciato un ponte tra gli attributi dell'intelletto all'interno del *De anima* e quelli esposti nella *Metafisica*, sottovalutando la stretta dipendenza dal contesto nel quale si trovano. Infatti, se in sede psicologica, in *De Anima* 430 a17-22, l'intelletto agente è predicato come separato (χωριστός), impassibile (ἀπαθής) e non mescolato (ἀμιγής), questo accade sulla scorta della predicazione dell'intelletto umano del capitolo precedente. Persino, l'attività, come già mostrato, tra l'intelletto agente del *De anima* e quella dell'intelletto divino della *Metafisica* non è la stessa; infatti, il primo è sempre capace di attualizzare le forme intellegibile presenti nella materia, mentre il secondo è limitato alla cieca e dinamica intellezione di ciò che è. Pertanto i due intelletti non solo non pensano ininterrottamente

<sup>400</sup> Cfr. ALEX., *De an.*, 89, 9-10.

<sup>401</sup> ALEX., *De an.*, 89, 11-21.

(οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ) nella stessa misura, ma non sono pura attualità nella loro essenza (τῆ οὐσία ὧν ἐνέργεια). Gli attributi dell'immortalità ed eternità esigono un'ulteriore spiegazione. Se infatti l'intelletto in potenza di *De anima* III 4 per sua stessa natura può accogliere qualsiasi intellegibile, ma deve servirsi delle forme sensibili che astrae nell'esperienza dell'αἴσθησις e della φαντασία, allora rimane vincolato al corpo in maniera più decisiva rispetto ad una disposizione che consiste nella pura astrazione delle forme intellegibili. Se l'intelletto potenziale è dunque legato ad un elemento corruttibile, rimane destinato a perire. L'intelletto agente in sé resta inalterabile.

Nonostante l'originalità dell'esegesi alessandrista, la psicologia e la noetica di Alessandro ebbero un'influenza consistente non solo in ambito peripatetico, ma anche su buona parte della storia della filosofia successiva. Infatti, le tesi alessandriste sull'intelletto destarono innanzitutto l'attenzione dei commentatori greci e bizantini: Temistio, Simplicio, Filopono e Sofonia<sup>402</sup>. A partire dal IX secolo, poi, con la traduzione in arabo del *De anima* di Alessandro, la noetica alessandrista influenzò in maniera decisiva anche la filosofia araba, e in particolare al-Kindī e Avicenna, nel consacrare la distanza tra il νοῦς ποιητικός e l'intelletto potenziale; mentre il *De intellectu*, relativamente alla teoria dell'assimilazione all'intelletto agente, fu recepito dai cosiddetti "filosofi di Baghdad" e venne riscoperto prima da Avempace e poi da Averroè<sup>403</sup>. Dal mondo arabo, a partire da una versione arabo-latina del *De intellectu* realizzata a Toledo nel XII secolo, la psicologia e la noetica di Alessandro arrivarono in occidente; in questo caso, per la verità, giocarono un ruolo decisivo le traduzioni in latino dei commenti greci, in particolare di Temistio, al *De anima* di Aristotele, in cui Alessandro veniva spesso citato<sup>404</sup>. Alla luce di tali dinamiche fu possibile per figure come Guglielmo di Auvergne, Alberto Magno e S. Tommaso prendere posizione rispetto alla teoria di Alessandro sull'intelletto<sup>405</sup>. La dottrina alessandrista, nell'occidente cristiano, sembra destinata a rimanere nell'oblio a causa delle sue implicazioni mortaliste e tale condizione viene rinsaldata persino in epoca moderna a seguito dei divieti previsti dal Concilio Lateranense V nel 1512.

---

<sup>402</sup> Cfr. MOVIA, *Alessandro*, cit., p. 24.

<sup>403</sup> Cfr. *ivi*, pp. 25-27.

<sup>404</sup> Cfr. *ivi*, p. 27.

<sup>405</sup> Cfr. *ivi*, p. 28.

### 3.3 Temistio, Simplicio, Giovanni Filopono

Sin qui, figure come quelle di Temistio, Simplicio, Giovanni Filopono sono state citate solo come testimoni indiretti delle opinioni più influenti di Teofrasto e Alessandro di Afrodisia. Rispetto ai due grandi peripatetici tali commentatori hanno offerto delle soluzioni speculative probabilmente più modeste, ma allo stesso tempo hanno sia contribuito alla trasmissione di posizioni influenti alla tradizione successiva, sia hanno individuato per la prima volta nuovi problemi. In alcuni casi i loro dubbi e le loro intuizioni hanno persino anticipato formulazioni di autori più celebri. Tentiamo di ripercorrere, molto brevemente, l'esegesi di tali commentatori della noetica di Aristotele tenendo in considerazione le reciproche specificità.

Tra queste, la figura cronologicamente più vicina ad Alessandro, distante di almeno un secolo, è quella di Temistio (317 d.C – 388 d.C), il quale, come abbiamo visto, ha realizzato un commento al *De anima* di Aristotele. Il suo lavoro di esegesi relativamente al tema dell'intelletto procede in direzione contraria sia rispetto al commento di Alessandro, sia rispetto al suo *De anima*. Temistio, infatti rifiutò, come Giovanni Filopono dopo di lui, l'identificazione alessandrista tra intelletto agente e Dio<sup>406</sup>. In questa veste si presta come un prezioso riferimento persino per Tommaso d'Aquino, il quale intende avvalorare la tesi dell'immanenza sia dell'intelletto potenziale, sia dell'intelletto agente all'interno dell'anima umana. Tentiamo di delineare la noetica di questo esegeta.

Temistio ritiene che l'intelletto produttivo, quello aristotelicamente capace di produrre ogni intellegibile, sia legato all'interno dell'anima umana, come la forma alla materia, all'intelletto potenziale, capace invece di divenire tutte le cose e ontologicamente inferiore<sup>407</sup>. Alla luce di un irriducibile scarto ontologico – il cui appoggio aristotelico consisterebbe nell'indicazione secondo cui ciò che agisce è superiore a ciò che subisce l'azione – il νοῦς ποιητικός è vincolato in maniera più intima all'anima umana rispetto all'intelletto potenziale, e per questo motivo è separato più

---

<sup>406</sup> Cfr. THEM., *In De an.*, 102, 36- 103, 19. Come detto, il bersaglio polemico di questi paragrafi è senza dubbio Alessandro di Afrodisia, il quale però non viene direttamente citato.

<sup>407</sup> Cfr. THEM, *In De an.*, 106, 8-9.

nettamente dal corpo<sup>408</sup>. Temistio riconosce inoltre un terzo intelletto, che al contrario dei due sopra citati, non è affatto separabile dal corpo dell'uomo: l'intelletto passivo o comune, coincidente con le facoltà della memoria, dell'emozione e della razionalità discorsiva<sup>409</sup>. È il caso di ripetere che una simile conclusione non corrisponde a nessuna ortodossia aristotelica in senso stretto. Tuttavia, quanto sinora descritto è finalizzato a valorizzare quelle osservazioni di Aristotele secondo cui una certa facoltà dell'anima umana sarebbe più separabile di altre e in qualche modo più divina, perché del tutto indipendente dal corpo corruttibile. Temistio si spinge ancora oltre.

In tale cornice sembrerebbe esserci una difficoltà non da poco; secondo Temistio, infatti, non sarebbe possibile conciliare la molteplicità degli intelletti agenti umani sia con la possibilità di comunicare la conoscenza, sia con ogni processo di apprendimento. Per questo motivo egli è condotto ad ipotizzare l'unità del νοῦς ποιητικός<sup>410</sup>. In virtù di tale esigenza bisogna risalire, in continuità con un paradigma neo-platonizzante, sino al paragone con il Sole della *Repubblica* di Platone, già riconosciuto da Alessandro<sup>411</sup>; si spiegherebbe così la similitudine aristotelica con la luce. L'intelletto agente, rinsaldato nel suo legame con l'anima e del tutto allontanato dal corpo, si collocherebbe addirittura in una regione noetica extra-umana, là dove l'uomo non è semplicemente la sua anima ma un composto di anima e corpo. Il problema nascerebbe dalla convinzione che l'intelletto agente abbia dei contenuti di pensiero determinati e da qui ne deriva l'impossibilità di ritenere che i singoli intelletti possano pensare qualcosa di diverso l'uno dall'altro. Come abbiamo osservato nel testo aristotelico, il possesso degli intellegibili pertiene solo all'intelletto umano e al composto vivente di anima e corpo; il νοῦς ποιητικός non è un contenitore di ogni intellegibile in atto, ma così come l'intelletto potenziale è pura plasticità di accogliere sempre qualsiasi forma, quello agente agisce da causa produttiva perché è quella disposizione sempre in atto che consente la produzione di un intellegibile. Questo aspetto sarà chiarito in Tommaso.

Torniamo ora a Temistio. Nel presente quadro noetico e psicologico l'intelletto potenziale, o materiale, dell'uomo, separato in maniera più debole dal corpo, è la pre-

---

<sup>408</sup> Cfr. THEM, *In De an.*, 106, 9-14.

<sup>409</sup> Cfr. THEM, *In De an.*, 105, 13-34; 108. 28-34.

<sup>410</sup> Cfr. THEM., *In De an.*, 103, 20-104, 22.

<sup>411</sup> Cfr. THEM., *In De an.*, 103, 32-36. Il riferimento a Platone è PLAT., *Resp.*, 508a-509a.

condizione per lo sviluppo dell'intelletto come abito e rende l'anima umana adatta a ricevere gli effetti causali dell'intelletto produttivo<sup>412</sup>. Secondo questa prospettiva, l'intelletto agente da una parte agirebbe direttamente all'interno dell'anima umana in virtù del suo legame con l'intelletto potenziale, dall'altra nella sua unità e separatezza, all'altezza degli attributi dell'immortalità e dell'eternità, si configurerebbe come una "divinità seconda" posteriore al Dio come motore del cosmo<sup>413</sup>. Anche in questo caso, come nella noetica di Alessandro, a cui paradossalmente Temistio intendeva rispondere, si configura la possibilità da parte dell'individuo umano di trascendere sé stesso nell'attività razionale; mentre in Alessandro tale dinamica coincide con la contemplazione della causa prima, in Temistio si tratta del percorso inaugurato dall'intelletto potenziale di sviluppo e perfezionamento sino al raggiungimento della stessa attività che qualifica l'intelletto agente<sup>414</sup>. In questo caso l'esegesi di Temistio mostra l'esigenza di conciliare sia l'aspetto immanente della causalità dell'intelletto agente, che si realizza all'interno dell'anima umana, sia la sua ulteriorità rispetto al piano individuale, senza coincidere con il Dio della *Metafisica*. È il caso, ora, di passare oltre.

Simplicio (490 d.C-560 d.C) fu un filosofo neoplatonico e allievo di Ammonio, il quale si dedicò allo studio della filosofia aristotelica e contestualmente al commento di alcuni testi del *Corpus* nel tentativo di armonizzare il pensiero di Aristotele con la filosofia *princeps* di Platone, e in realtà con il neoplatonismo. Nel nostro lavoro Simplicio è rilevante in quanto la tradizione gli ha attribuito un commento al *De anima* di Aristotele particolarmente fortunato per diffusione e influenza. Se veramente tale testo sia stato realizzato da Simplicio è una questione ancora dibattuta e allo stato attuale dei lavori destinata a non ricevere risposta<sup>415</sup>; per questo motivo verrà lasciata in

---

<sup>412</sup> Cfr. SCHRODER, F. M., TODD R. B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: the De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias, and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima*, 3.4-8, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990, p. 38.

<sup>413</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

<sup>414</sup> Cfr. *ivi*, p. 38.

<sup>415</sup> La questione nasce per la prima volta nel XVII secolo allorché Francesco Piccolomini, autore di un'edizione dei testi aristotelici contenente *De caelo*, *De generatione* e *De anima*, osservò che i commenti di Simplicio alla *Fisica* e al *De caelo* fossero prolissi e ricchi di osservazioni critiche nei confronti del lavoro di Filopono ed Alessandro; mentre quello al *De anima* fosse inusitatamente asciutto e scritto secondo uno stile ravvisabile nella parafrasi di Teofrasto realizzata da Prisciano di Lidia, che sarebbe l'autore autentico anche di tale commento al testo psicologico dello Stagirita (cfr. H. J. BLUMENTHAL, "Simplicius": *On Aristotle On the Soul* 3. 1-5, Bloomsbury, London 2014, pp. 1-2). Tale riflessione ha avuto un'eco significativa anche nella sede di studi contemporanea (cfr. F. BOSSIER, C. STEEL, *Priscianus Lydus en de In De anima van Pseudo(?) -Simplicius*, «Tijdschrift voor Filosofie», 34/4 (1972), pp. 761-822,

sospeso in modo da prendere in considerazione le posizioni trasmesse in questo commento, che siano state trascritte da Simplicio o meno. Nell'esegesi di tale autore il *De anima* di Aristotele consisterebbe nell'ortodossa e perfetta comprensione del *Fedone* di Platone e, per questo motivo, avrebbe come oggetto precipuo l'anima razionale dell'uomo<sup>416</sup>. Da principio viene esclusa ogni possibile lettura trascendente dell'intelletto agente, sia nella modalità in cui viene descritta da Alessandro, sia nella versione in qualche modo più debole di Temistio. Simplicio, come altri autori neoplatonici, si trovò nella condizione di dovere coniugare le definizioni aristoteliche dell'anima con le tesi sull'immortalità dell'anima razionale esplicitate da Platone e derivabili dalla caratterizzazione aristotelica dell'intelletto agente. Per risolvere una simile questione adottò una soluzione simile a quella di Temistio, che consisteva nello sdoppiare l'anima come *entelechia* in una parte inseparabile dal corpo e in un'altra che di un corpo così informato si serviva, rimanendone separata nelle sue attività e senza dividerne il destino della corruzione<sup>417</sup>. L'anima a questo punto può essere studiata sia da un punto di vista strettamente naturalistico e di pertinenza del fisico, sia da un punto di vista metafisico<sup>418</sup>: la psicologia si configurerebbe come una scienza di mezzo. L'intelletto agente corrisponde esattamente a quell'elemento che avvicina il sapere relativo all'anima alla filosofia prima.

La ricognizione di Simplicio, o Pseudo-Simplicio, procede poi nettamente oltre Aristotele. Anch'egli riconosce una ripartizione ternaria dell'anima razionale<sup>419</sup>, ma nella seguente forma. Ci sarebbe una parte dell'intelletto umano che non avrebbe alcun contatto con la seconda vita del corpo e non sarebbe affetto da nessun intellegibile, rimanendo in atto di per sé; si chiamerebbe "intelletto per essenza"<sup>420</sup>. Una seconda parte, a sua volta bipartita, uscirebbe da sé in un movimento verso il corpo; in un primo modo, coincidente con l'intelletto materiale e potenziale, restando imperfetta e in un secondo modo, quello dell'intelletto come abito, realizzandosi nel ritorno al primo

---

*passim*), tuttavia non ha condotto ad una soluzione definitiva. Dal momento che è ragionevole dubitare dell'autenticità di questo commento Blumenthal (cfr. BLUMENTHAL, *On Aristotle On the Soul*, cit., p. 7) sceglie di riferirsi all'autore di tale testo come Pseudo-Simplicio, come accade nel caso del commento di Filopono al libro III del *De anima*.

<sup>416</sup> Cfr. BLUMENTHAL, *On Aristotle On the Soul*, cit., p. 8. All'interno di un simile paradigma alcuni concetti fondamentali dell'aristotelismo subiscono una netta torsione. È il caso evidente dell'ilemorfismo, il quale viene trasformato in una forma rinnovata di dualismo platonico (cfr. *ivi*, p. 9).

<sup>417</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>418</sup> Cfr. SIMPL., *In De an.*, 3, 5-6.

<sup>419</sup> Cfr. SIMPL., *In De an.*, 219, 28; 222, 14; 223, 14-15.

<sup>420</sup> Cfr. C. STEEL., "*Simplicius*": *On Aristotle On the Soul* 3. 6-13, Bloomsbury, London 2014, pp. 10-11.

stadio essenziale possedendo in atto degli intellegibili astratti dalle forme materiali<sup>421</sup>. Anche in questo caso l'esatta corrispondenza con il testo aristotelico di *De anima* III 4-5 può essere messa facilmente in discussione, per cui è il caso di procedere sino al prossimo commentatore. Ad ogni modo, è stata individuata una possibilità di concepire una parte dell'anima umana, indipendente dal coinvolgimento del corpo, e sempre attiva come causa della realizzazione del pensiero dell'anima tutta. Simplicio, come detto, non è l'unico a proporre una concezione immanentistica degli intelletti in questione secondo una modalità più netta rispetto alla teorizzazione di Temistio; per questo motivo ci dirigiamo ora verso il pensiero di Giovanni Filopono per osservare come una stessa presa di posizione possa essere assunta come esito di un percorso speculativo non esattamente identico.

Giovanni Filopono, morto nel 570 d.C, come Simplicio fu discepolo di Ammonio ad Alessandria, e si distingue in quanto interprete cristiano, con tinte eretiche e tendenti al monofisismo, del pensiero aristotelico. In questo lavoro la portata delle sue fatiche esegetiche, che procedono in parte nella stessa direzione delle due figure appena trattate, è rilevante in quanto rovescia la proposta noetica, e psicologica, alessandrista. Esistono, innanzitutto, buone ragioni per ritenere che Filopono fu un attento lettore del *De anima* di Alessandro. Infatti, a titolo di esempio, sembra evidente che, nel riproporre la posizione aristotelica relativamente all'identità tra intelletto e intellegibili, Giovanni Filopono sia debitore dell'analisi fornita in merito proprio da Alessandro<sup>422</sup>. Inoltre, sarebbe stato influenzato da Alessandro persino nella concezione dell'intelletto passivo con la facoltà della φαντασία<sup>423</sup>. E tuttavia, le conclusioni delle due esegesi non sono affatto conciliabili. Giovanni, pur rimanendo come Temistio in un orizzonte neoplatonico, nega la liceità del paragone tra l'intelletto agente e il Sole di Platone proprio per ostacolare ogni sovrapposizione tra il νοῦς ποιητικός e Dio<sup>424</sup>. L'intelletto

---

<sup>421</sup> Cfr. *ivi*, p. 11.

<sup>422</sup> Cfr. W. CHARLTON, F. BOSSIER, *Philoponus. On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, Cornell University Press, Ithaca 1991, p. 19. Giovanni Filopono, nel commento al passo aristotelico 431a1-4, sostiene che la proposizione secondo cui la conoscenza è identica agli oggetti conosciuti è sovrapponibile a quella secondo cui l'intelletto coinciderebbe con gli oggetti dell'intellezione, sia perché l'intelletto riceve le forme intellegibili che astrae, sia perché l'intelletto solo possedendo in atto un oggetto dell'intellezione diventa esso stesso intellegibile e oggetto di "auto-coscienza" (cfr. IOANNIS PHILOPONI *In Aristotelis De anima libros commentaria*, CAG 15, edidit M. Hayduck, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1897, 91, 58-92, 72). Il parallelo in Alessandro è ALEX., *De an.*, 86, 14-29.

<sup>423</sup> Cfr. CHARLTON, *On Aristotle*, cit., p. 15.

<sup>424</sup> Cfr. PHIL., *In De an.*, 57. Dal momento che il testo originale greco di Filopono relativamente al III libro del *De anima* non ci è pervenuto, ci si riferisce alla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke (G.

agente per Filopono non può coincidere con la causa prima dal momento che è un componente dell'anima razionale umana. Questa tesi risulta irrinunciabile nell'economia del pensiero di Filopono perché è la condizione necessaria per sostenere, a prescindere dall'aderenza al testo di Aristotele, non solo l'immortalità della ψυχή dell'uomo, ma anche la sua pre-esistenza rispetto al corpo<sup>425</sup>. Filopono, inoltre, propone una lettura originale e piuttosto bizzarra, rispetto a quella dei suoi predecessori, del passo aristotelico sulla continuità dell'attività pensante dell'intelletto agente<sup>426</sup>. Tale νοῦς, nella singola anima umana, non riuscirebbe a compiere senza interruzioni l'intellezione, tuttavia nel computo della totalità delle anime degli uomini l'intelletto umano, preso in sé stesso e astraendo dai singoli individui, continuerebbe sempre a compiere una simile attività<sup>427</sup>; ciò equivale a sostenere che nel cosmo l'attività pensante della specie umana è ininterrotta. Anche in questo caso la fedeltà al testo aristotelico può essere messa in dubbio, per cui è ragionevole ritenere che la semplice negazione della posizione alessandrista non conduce inevitabilmente ad una adeguata comprensione delle posizioni noetiche dello Stagirita.

Questa consistente congerie di speculazioni attorno all'intelletto ha nutrito, come già osservato, la storia della filosofia successiva, spesso conducendo gli interpreti successivi ancora più lontano dal testo di Aristotele almeno in alcune formulazioni più o meno sostanziali. Resta però importante sottolineare che tali commentatori intendevano innanzitutto problematizzare le aporie aristoteliche, che poi potevano essere sviluppate per scopi filosofici del tutto personali e alieni a quelli dello Stagirita, offrendo delle soluzioni teoriche che possono arricchire la comprensione delle pagine di Aristotele dedicate all'intelletto nel suo *De anima*. Passiamo ora all'analisi dell'esegesi di quei pensatori che, sul binario dei commentatori antichi, hanno proceduto con il proprio acume speculativo per sviluppare ancora il dibattito sull'intelletto in un contesto nuovo.

---

VERBEKE, *Commentaire sur le «De anima» d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon, Publications universitaires de Louvain, Louvain-Paris, 1966).

<sup>425</sup> Cfr. PHIL., *In De an.*, 16, 83-96; 38, 84-9.

<sup>426</sup> Cfr. ARISTOT., *De an.*, III 5, 430a22.

<sup>427</sup> Cfr. PHIL., *In De an.*, 60, 37-43.

### 3.4 *Due commentatori medievali: Averroè e Tommaso d'Aquino*

Nonostante l'obiettivo di questo lavoro non coincida con l'esaurimento della totalità delle interpretazioni della noetica aristotelica, risulta proficuo oltrepassare il confine dell'Età antica e di quella tardo-antica, non solo per avere contezza sia degli sviluppi e delle influenze dei commentatori antichi sulla tradizione filosofica successiva, sia dei problemi che il testo aristotelico può suggerire anche al di là delle intenzioni originali del suo autore, ma per almeno altre due ragioni significative. Da una parte perché le esegesi offerte da pensatori formidabili come Averroè e Tommaso continuano a orientare in maniera decisiva il dibattito sul tema in sede contemporanea, motivo per cui senza una panoramica di questo tipo verrebbero a mancare alcune coordinate fondamentali per tentare di dirimere la questione attorno alla ricezione della noetica di Aristotele; dall'altra, le formulazioni di questi pensatori costituiscono un bacino di risorse teoretiche irrinunciabili per costruire una risposta alla domanda aristotelica sull'intelletto. In virtù di tali motivazioni non si tenterà di esaurire la vastità di esegesi che si collocano tra l'Età tardo-antica e quella moderna, ma si vaglieranno le proposte interpretative di quei pensatori monumentali come i già citati Averroè e Tommaso, sebbene questi non siano stati ovviamente gli unici a contribuire in maniera decisiva al discorso filosofico sull'intelletto in questi secoli e nonostante siano a loro volta debitori del lavoro di filosofi e commentatori a loro precedenti e contemporanei. Alla luce di tali premesse è possibile rivolgersi al sistema noetico di Averroè, con l'esplicita intenzione anche in questo caso di non esaurire in profondità l'intera portata di tale speculazione.

Abū al-Walīd Muḥammad ibn 'Aḥmad ibn Ruṣd, latinizzato in Aven Roshd e conosciuto oggi come Averroes o Averroè ha tentato di ricostituire il pensiero aristotelico originario pur operando in un contesto in cui un impegno del genere comportava difficoltà decisive<sup>428</sup>. Ad ogni modo Averroè divenne celeberrimo nel Medioevo latino come grande commentatore di testi aristotelici, e in quanto autorità in

---

<sup>428</sup> Da una parte, Averroè è l'erede culturale di una filosofia araba che ha conosciuto Aristotele sempre attraverso una chiave interpretativa neoplatonica, dall'altra lo scoglio più consistente coincide con la religione. Una genuina riscoperta delle tesi aristoteliche richiedeva l'approdo a posizioni decisamente inconciliabili con la dottrina musulmana e per questo motivo il suo lavoro di esegeta e filosofo attirò l'ostilità della corrente asharita e conservatrice affermatasi nella cultura araba.

materia divenne un riferimento sia per coloro che vollero scagliarsi, anche ferocemente, contro la sua dottrina, sia per coloro i quali videro in lui uno spiraglio di luce a cui rivolgersi per giungere a verità puramente razionali e al di là di ogni rivelazione. Dei cinque grandi commenti dei testi di Aristotele, realizzati da Averroè, vennero tradotti in latino, già al tempo della scolastica, quelli alla *Metafisica*, alla *Fisica*, al *De anima* e al *De caelo*, mentre il commento agli *Analitici posteriori* fu tradotto solo nel Rinascimento<sup>429</sup>. In questo lavoro l'attenzione sarà necessariamente rivolta al "Commento grande del *De Anima* di Aristotele" – di cui non è pervenuto, se non per frammenti, l'originale arabo, ma per intero solo una traduzione latina<sup>430</sup> – tenendo presente che egli, prima della maturità, realizzò anche un commento "breve" ed uno "medio" a questo testo aristotelico, che in questa occasione verranno lasciati per lo più da parte.

Anche Averroè, come Avicenna, è erede di una tradizione, risalente ad Alessandro e transitante anche per Temistio e consolidatasi nel ramo arabo, che interpreta il testo psicologico di Aristotele alla luce della trascendenza dell'intelletto agente. Questa posizione da sola non desta sorprese e nei primi due commenti al *De anima* è organicamente dipendente dalla tesi secondo cui l'intelletto materiale, afferente all'anima umana, riceve la luce dell'intelletto produttivo separato, eterno ed immortale<sup>431</sup>. Già in questa formulazione lo spazio per sostenere l'immortalità delle anime individuali è ridotto allo zero, nel tentativo di rispettare le definizioni aristoteliche dell'anima. Tuttavia, nel *Commento grande* una simile posizione viene radicalizzata ed estesa, tra le sezioni 18-20 il cui oggetto è il III libro del *De anima*, anche all'intelletto potenziale. Rimaniamo prima sull'intelletto agente. Relativamente a questo punto Averroè nel *Commento grande*, non solo riconosce l'esistenza separata dell'Intelletto agente come i suoi predecessori arabi, ma avverte l'esigenza di caratterizzarlo anche forma per l'anima umana, senza la quale non si acquisirebbe alcun abito intellettuale, né lo si eserciterebbe effettivamente<sup>432</sup>. Il potere astrattivo

---

<sup>429</sup> Cfr. R. C. TAYLOR, *Themistius and the Development of Averroes' noetics*, in R.L. Friedman, J.M. Counet (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*, Peeters Publishers, Louvain 2013, pp. 1-38, spec. p. 1.

<sup>430</sup> L'edizione critica di questa traduzione è F.S. CRAWFORD, *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, The Medieval Academy of America, Cambridge 1953.

<sup>431</sup> Cfr. *ivi*, p. 4.

<sup>432</sup> IBN RUŠD, *Averroes. Long Commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, Th. A. Druart subeditor, Yale University Press, New Haven 2009, p. 399.

dell'intelletto agente deve qualificare anche la disposizione intellettuale umana, configurando la differenza specifica tra l'uomo e il resto del genere animale come forma intrinseca. È in questo modo prevista una sorta di partecipazione, che dai predecessori arabi non era esplicitamente riportata in questi termini. Ad ogni modo la separatezza dell'intelletto agente riesce a garantire l'unità e la coerenza del sapere umano, come accade nella proposta di Temistito. Inoltre, deve essere considerato che a differenza di Alessandro, Averroè non teorizza l'identità tra dio e il νοῦς ποιητικός. Passiamo ora alla posizione più originale.

Come si preannunciava, persino l'intelletto potenziale, ancora inteso come la pura possibilità di accogliere ogni intellegibile, diventa nel *Commento grande* una sostanza immateriale, separata dai corpi e per questo unica<sup>433</sup>. Anche in questo caso Averroè riterrebbe di seguire Aristotele, il quale aveva riconosciuto la necessità di separare dal corpo quell'intelletto capace di assumere ogni forma affinché non venisse limitato da alcuna struttura materiale<sup>434</sup>. Nel disegno di Aristotele, tuttavia, il legame tra questo intelletto e l'anima umana rimaneva saldo, come si può ipotizzare anche per l'intelletto agente. Inoltre, se Alessandro, aristotelicamente, riproponeva la dipendenza tra i concetti di potenzialità e materialità, Averroè, invece, ritiene, come detto, che un intelletto capace di astrarre, sebbene in potenza, ogni forma intellegibile non deve affatto essere materiale, perché resterebbe altrimenti immerso nelle forme materiali e non avrebbe alcun accesso al dominio noetico. A questo punto è legittimo chiedersi: se sia l'intelletto potenziale sia l'intelletto agente sono collocati al di fuori dell'anima umana, allora come si costituisce l'intelletto dell'uomo? E ancora come si spiegherebbero le differenze tra i singoli intelletti degli individui?

I singoli atti cognitivi di ogni composto anima-corpo e, per la precisione, i determinati contenuti di pensiero che differiscono da individuo a individuo, si spiegano alla luce del complesso e ricco bagaglio esperienziale che questi hanno accumulato percependo e ricordando oggetti della realtà. In particolare, la facoltà umana,

---

<sup>433</sup> AVERR., *On De an.*, cit., pp. 302-303.

<sup>434</sup> Secondo Averroè, infatti, la definizione di anima non deve essere concepita univocamente come avrebbe fatto Alessandro; perché così facendo si tratterebbe l'anima razionale nello stesso modo dell'anima vegetativa e sensitiva sino a concepire l'intelletto come un'entità organica dipendente dal corpo proprio come quelle facoltà dipendenti dagli altri due generi di anima, che qualificano essenzialmente le pianete e gli animali (cfr. P. MAZZARELLA, *La critica di San Tommaso all' "Averroismo gnoseologico"*, «Rivista di filosofia scolastica», 66/ 2, (1974), pp. 246-283, spec. pp. 250-251). Il riferimento testuale ad Averroè è contenuto in AVERR., *On De an.*, cit., p. 389.

costitutivamente dipendente dal corpo e secondariamente dall'esperienza individuale, in grado di produrre risultati cognitivi i più vicini possibile all'intellezione è *l'habitus* della φαντασία. Le forme precedenti all'intellezione sono quelle dell'immaginazione<sup>435</sup>. È questa congerie di rappresentazioni e permanenze sensorie che riceverebbe la luce dell'intelletto agente in modo da produrre contenuti intellettivi e generare nell'uomo l'acquisizione dell'intelletto – il cosiddetto intelletto acquisito<sup>436</sup> – esercitabile poi come abito. La φαντασία agirebbe, non lontano dalla proposta di Alessandro, come una sorta di intelletto “passivo” e materiale, rispettando in qualche modo quell'indicazione aristotelica secondo cui l'uomo non pensa senza i φαντάσματα. In questo modo si costituirebbe quella “partecipazione”, tematizzata già da Temistio, con l'intelletto, che assume i contorni formali della cosiddetta teoria della *copulatio*. L'intelletto potenziale si congiungerebbe all'intelletto agente causando l'intellezione umana attraverso il ruolo intermediario della φαντασία.

A questo punto la noetica di Averroè si rivela intrinsecamente chiusa ad ogni immanentismo forte e a qualsiasi posizione di tipo immortalista. Per tali ragioni è inevitabile che tali teorie divenissero il bersaglio polemico di quegli interpreti successivi, nel mondo latino, del pensiero aristotelico che ritenevano lo Stagirita un sostenitore sia dell'immanenza di intelletto agente e potenziale, sia della predicabilità dell'immortalità non solo all'intelletto agente ma anche all'anima umana di cui è parte. Tra i filosofi latini del Medioevo che intesero rispondere ad Averroè innanzitutto sul terreno dell'aristotelismo, in una vera e propria questione squisitamente esegetica le cui conseguenze oltrepassavano i confini della filosofia, la figura più influente è quella di Tommaso d'Aquino.

Tommaso d'Aquino (1225-1274) è uno dei più autorevoli rappresentanti della filosofia scolastica e parimenti un grande esegeta e commentatore di testi aristotelici. Le esigenze di questo lavoro richiedono di rivolgerci alle tesi dell'Aquinate riguardo all'intelletto, un tema che Tommaso non avrebbe potuto facilmente evitare sia in qualità di commentatore di Aristotele, sia come teologo e filosofo impegnato nella difesa della dottrina cristiana rispetto a tesi pericolose. Negli stessi anni della sua maturità ebbe il suo *floruit* tra i Maestri delle Arti dell'Università di Parigi un “movimento” di adesione e riscoperta del pensiero di Averroè, preceduto da una più ampia diffusione

---

<sup>435</sup> Cfr. *ivi*, p. 329.

<sup>436</sup> Cfr. *ivi*, p. 328.

dell'aristotelismo. Si tratta del cosiddetto “averroismo latino”, animato da personalità come Sigieri da Brabante e Boezio di Dacia, che furono bersagli critici dell'Aquinate soprattutto nel *De unitate intellectus*:

Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum.

Già da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore proprio riguardo all'intelletto; esso trae origine dalle parole di Averroè, il quale cerca di sostenere che l'intelletto che Aristotele chiama “possibile” e che egli, con un termine inadeguato chiama “materiale”, sia una sostanza separata secondo l'essere dal corpo e che non si unisca affatto ad esso come forma, sostiene inoltre che questo intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini<sup>437</sup>.

In questo caso, come in altri, fu “l'Averroè storico” e mediato dai pensatori latini a subire l'aspro attacco dottrinale di Tommaso, eppure è noto l'Aquinate poté leggere l'edizione latina del *Commento grande al De Anima di Aristotele* di Averroè.

La dottrina tomistica sull'anima, e di conseguenza sull'intelletto, può inoltre essere evinta dal *Commento al De Anima di Aristotele* dell'Aquinate. Tommaso, seguendo il testo aristotelico, ritiene che l'anima sia forma di un corpo naturale dotato di vita in potenza, e più precisamente una forma sostanziale che concerne la quiddità del vivente<sup>438</sup> e ciò in virtù di cui questo può svolgere anche le attività che dipenderebbero da altre facoltà. L'anima è ancora considerato il principio che dona l'essere ai viventi, ma in particolare, a seconda della specie e del genere di vivente in questione, è sempre un certo tipo di anima a svolgere questa funzione. Nel caso dell'uomo un simile ruolo viene eseguito dalla forma di anima più complessa e perfetta, quella razionale; questa, come detto, dota il corpo persino delle altre facoltà legate all'anima vegetativa e/o sensitiva.

---

<sup>437</sup> Cfr. THOMAE DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas.*, in *Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Predicatorum, Typi Riccardi Garroni, Romae 1976, I, 1. Le traduzioni dei passi tratti dal *De unitate* è attinta da A. GHISALBERTI, *Tommaso d'Aquino: Unità dell'intelletto*, Bompiani, Milano 2000.

<sup>438</sup> Cfr. THOM., *Sententia libri De anima*, in *Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, tomus XLV, cura et studio Fratrum Predicatorum, Typi Riccardi Garroni, Romae 1984, c. 1, lectio I, n. 233. Qui Tommaso sta indirettamente rispondendo all'interpretazione averroistica dell'anima. Secondo Tommaso, Aristotele avrebbe offerto una definizione di anima non equivoca che sia comune ad ognuna di esse. Poi, è evidente che tra queste vige una gerarchia secondo la quale ognuna copre le facoltà di quella immediatamente precedente.

Tale posizione squisitamente psicologica impone un legame indissolubile tra l'anima e l'intelletto e di conseguenza una forte immanentizzazione di tutti i costituenti del νοῦς aristotelico. Evidentemente Tommaso non può affatto condividere la dottrina noetica averroista. Non solo l'intelletto potenziale deve tornare con Aristotele ad essere immaginato come un aspetto dell'anima umana, ma questo discorso, come anticipato, deve essere esteso persino all'intelletto agente. Nel formulare simili ragionamenti è opportuno tenere in considerazione che Tommaso non sta affatto ignorando le indicazioni aristoteliche relative alla separabilità dei due intelletti; questi, infatti, rimangono del tutto separati rispetto al corpo e alla sua materialità, ma restano legati all'anima dell'uomo<sup>439</sup>. Allo stesso tempo, però, la teoria dell'anima come forma sussistente si scontrerebbe con le definizioni aristoteliche dell'anima come forma di un corpo, nel costituire un sinolo inscindibile, e sicuramente si scontra con la corrispondente interpretazione che ne dà anche Alessandro di Afrodisia.

Evidentemente, infatti per Tommaso l'anima individuale, razionale, condivide gli stessi attributi del νοῦς e in particolare di quell'aspetto dell'intelletto che agisce come causa produttiva, di cui è opportuno predicare gli attributi dell'eternità e dell'immortalità. In questo caso per Tommaso l'ortodossa esegesi di Aristotele conduce verso la stessa verità riconosciuta dalla fede nella dottrina cristiana: l'immortalità dell'anima.

Tuttavia, quanto detto sinora non è ancora sufficiente per cogliere l'intera portata delle tesi tomistiche. Tommaso intende privare la gnoseologia averroistica delle sue fondamenta, mostrando che l'interpretazione del pensatore arabo implicherebbe la paradossale impossibilità della conoscenza individuale. L'Aquinate deve rivolgere la propria *vis polemica* e argomentativa contro la teoria squisitamente averroistica della *copulatio*. Per questo è costretto a negare che i φαντάσματα siano in grado di spiegare l'apprensione degli intellegibili da parte dell'uomo, anche se coadiuvati dal concorso di intelletto agente e potenziale se questi vengono considerati come fattori esterni all'anima umana. Innanzitutto, un simile ruolo non può essere riconosciuto alla φαντασία dal momento che le forme dell'immaginazione non condividono lo stesso statuto delle forme intellegibili e, inoltre, poiché dipendenti dall'esperienza e non connaturate all'anima razionale umana, occorrono nell'uomo in un certo momento

---

<sup>439</sup> Cfr. MAZZARELLA, *Critica*, cit., p. 259.

dell'esistenza e, per questo motivo, non possono affatto essere quella forma da sempre in atto che costituisce la quiddità del composto vivente<sup>440</sup>. Per di più, secondo Tommaso, Averroè commetterebbe un errore ulteriore: ridurre il soggetto del pensiero, l'uomo, in oggetto. Si tratta del celebre argomento tomistico dell'*hic homo intelligit*<sup>441</sup>. L'uomo può essere il protagonista dell'attività intellettuale e conoscitiva solo se questa si espleta attraverso i mezzi della sua anima. Non solo l'intelletto potenziale deve essere interno all'anima umana, ma persino l'intelletto agente come principio delle operazioni intellettive che qualificano l'essenza dell'uomo come specie<sup>442</sup>.

La condanna "filosofica", sostenuta da un clima di sdegno generale da parte dei teologi cristiani, fu articolata da Tommaso in modo da risultare autorevole persino all'evidenza del testo aristotelico. Anche in questo caso è stato osservato che necessariamente Tommaso, talvolta, ha deragliato rispetto ai binari dell'aristotelismo più fedele; tuttavia, ha fornito argomentazioni significative per sostenere la necessità di immanentizzare, all'interno dell'anima dell'individuo, i principi attraverso cui l'essere umano può compiere la sua attività essenziale: quella noetica.

---

<sup>440</sup> Cfr. *ivi*, pp. 261-262.

<sup>441</sup> Cfr. *ivi*, pp. 263-264. Per Tommaso non è sufficiente la congiunzione tra intelletto umano e quello agente *in operando*, si deve trattare di un legame *in essendo* (cfr. *ivi*, pp. 268-269).

<sup>442</sup> Cfr. THOM., *Sent. De an.*, c. 5, lectio X, n. 734.

## CONCLUSIONI

Dopo aver preso posizione relativamente al ruolo del *De anima* all'interno del trattato e dopo aver enucleato gli snodi teorici fondamentali della psicologia aristotelica – relativamente alla teoria ilemorfica e alla definizione dell'anima come forma e atto primo di un corpo che ha la vita in potenza – sono state introdotte le facoltà dell'αἴσθησις e della φαντασία per spiegare il bagaglio cognitivo preliminare all'atto dell'intellezione. In questo modo è stato rilevato che per Aristotele l'intellezione umana necessita non solo di oggetti, e dunque di forme materiali, al di fuori del composto vivente di anima e corpo che siano percepibili e di una regolarità nella manifestazione delle loro qualità conformemente al principio di uniformità della natura. L'intellezione umana, per Aristotele, richiede altresì la discriminazione di questi oggetti innanzitutto nella forma delle percezioni, come sensibili propri, per *accidens* o comuni, e in seguito nella forma di ricorrenze mnemoniche e di immagini intese come la permanenza degli stati percettivi. Se un individuo umano pensa, ovvero compie un'intellezione – e dunque possiede un contenuto intellegibile astruendo le forme intellegibili da quelle materiali o ancora lega insieme tali forme per costituire nuovi intellegibili in quella modalità della razionalità che si definisce “discorsiva” – allora ha sicuramente alle spalle l'esperienza di percezioni e immagini, che insieme costituiscono quell'*habitus* da cui si depositano i νοήματα.

Eppure tali osservazioni, contenute già in parte nel *De anima* e sviluppate alla luce del confronto con altri luoghi aristotelici come gli *Analitici secondi*, evidentemente non devono essere sufficienti per spiegare l'intellezione umana se Aristotele nel capitolo 4 del III libro pone la domanda relativa alla produzione del pensiero, a cui a questo punto non avrebbe ancora dato risposta, e antepone alla spiegazione della causa produttiva quella potenziale, che tuttavia a differenza dell'altra non viene definita né causa né principio. In questo modo Aristotele si rivolge al tema della natura del νοῦς, ovvero quella parte dell'anima umana attraverso cui si pensa. Questa, come viene scritto nel capitolo 4 del III libro, non solo è capace di recepire ogni forma intellegibile e per questo deve essere del tutto separata e non mescolata alle attività corporea e contestualmente pura potenzialità e nulla in atto, ma diventa attualità nella prima

apprensione di intellegibili che le consente uno sviluppo e un “addestramento” a seguito del quale diventa effettivamente capace di utilizzare l'*habitus* intellettuale in ogni momento dell'esistenza, come nel caso di chi apprende prima un sapere e può essere poi in grado di esercitarlo nell'atto.

Ma anche in questo caso il discorso relativo alla parte dell'anima attraverso cui l'uomo pensa non è esaurito. Aristotele, infatti, allega al capitolo 4 del libro III il breve capitolo 5, in cui viene introdotta la causa produttiva, interna all'anima umana quanto quella potenziale, in grado di giustificare il passaggio dall'atto alla potenza. La brevità di questa porzione di testo può essere giustificata dal fatto che Aristotele non avesse bisogno di spiegare le ragioni per la caratterizzazione di questa causa e intelletto, perché sussunta al discorso del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , dopo averlo fatto già nel capitolo precedente. La semplice estensione dei predicati da un intelletto come “causa” potenziale ad un altro come causa produttiva dovrebbe poggiare sulla stessa condizione che i due intelletti condividono. Come è stato anticipato, nell'esordio del capitolo aristotelico il tema è introdotto come approfondimento dell'anima umana. Sia l'intelletto, che è stato poi definito potenziale, sia quello che agisce come causa produttiva sono interni all'anima umana. La loro distinzione sarebbe puramente logica. Se così non fosse, non si spiegherebbe allora perché l'interpretazione degli studiosi contemporanei, come quella precedente, si divide.

La predicazione dell'intelletto “agente” degli attributi di immortalità ed eternità ha condotto molti a separare tale  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  rispetto al resto del composto. A questo proposito si apre una frattura tra coloro che intendono tale aspetto dell'intelletto come immanente all'anima umana e coloro che invece lo concepiscono come un intelletto ontologicamente separato. Tale spaccatura riposa sulle posizioni assunte prima da Teofrasto, appena dopo la morte di Aristotele, e quattro secoli più tardi. Il primo, immediato allievo di Aristotele e suo successore nel Peripato, ha inteso l'intelletto potenziale e quello produttivo come una mescolanza inscindibile all'interno dell'anima umana e ha negato che il riferimento aristotelico al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$  si spiegasse al di fuori della teoria dell'ontogenesi embrionale di Aristotele sino a coincidere con il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ . Al contrario Alessandro di Afrodisia ha sposato una simile identità e ha allontanato la causa produttiva così lontano dall'intelletto umano da farla coincidere, per comunione delle proprietà, con l'intelletto di *Metafisica*  $\Lambda$ . Tuttavia, egli stesso nel *De intellectu* si trova costretto ad ammettere che in qualche modo la causa produttiva deve

innestarsi all'interno dell'anima umana per manifestare il proprio potere causale. In questo caso agisce come l'intelligibile per sé e al massimo grado, che, una volta divenuto oggetto di intellesione illumina l'intelletto umano dotandolo dell'intellezione come *habitus*. Una simile situazione si ripete anche in coloro che hanno accolto debolmente la proposta alessandrista, come Temistio, che non sembra invece negare nemmeno una qualche immanenza all'intelletto agente, e chi invece la porta alle sue estreme conclusioni, come Averroè. Per Temistio infatti è prevista una sorta di collaborazione tra l'intelletto umano, che coinciderebbe con quello potenziale e materiale capace di passare all'*habitus*; mentre per Averroè riguarderebbe la congiunzione dell'intelletto agente con quello potenziale, anch'esso separato, attraverso il coinvolgimento di una facoltà dell'anima umana che agisce da intelletto materiale, perché connesso con il corpo, che viene fatto coincidere, con Alessandro, con la φαντασία.

La tradizione commentaristica ci ha consentito di prendere in esame le oscillazioni delle espressioni in cui compare il termine "intelletto" al di là dell'uso che Aristotele ne ha fatto. Dunque, se nel *De anima* il νοῦς compare per designare un aspetto puramente potenziale dell'intelletto umano, uno stato di apprendimento e quello in cui lo sviluppo è avvenuto, l'identità con l'intelligibile durante l'intellezione ed infine la causa produttiva, nella tradizione successiva nascono anche le definizioni, non sempre sovrapponibili, di intelletto materiale, acquisito, *in habitu*.

Inoltre, come abbiamo visto nel caso di Temistio ed Averroè, i commentatori ci hanno permesso di arricchire le proposte esegetiche dei due primi grandi commentatori del testo aristotelico come Alessandro e Teofrasto. Infatti, anche nel caso della proposta dell'Eresiano troviamo all'interno della tradizione dei "difensori", che più che essere apologeti di Teofrasto intendevano affermare l'immanenza del νοῦς ποιητικός anche indipendentemente da lui. Simplicio, Giovanni Filopono e poi soprattutto Tommaso si collocano in questa direzione. Sicuramente, per motivi diversi, tali commentatori non hanno sempre agito come puri ripetitori di Aristotele, tuttavia, anche nel perseguimento di conservare le coerenze del proprio sistema di pensiero più che di quello aristotelico, hanno contribuito a offrire ragioni per argomentare a favore dell'immanenza del νοῦς ποιητικός, traendone, a differenza di Teofrasto e rispetto a quanto fatto esplicitamente in questo lavoro, persino l'immortalità dell'anima umana in quanto anima razionale,

sebbene una simile posizione non si trovi esplicitamente contenuta né nel *De anima*, né in nessun altro luogo del *Corpus* di Aristotele.

Alla luce di quanto rilevato sembra ancora opportuno ritenere che ci siano sufficienti ragioni per ritenere che Aristotele abbia introdotto il tema dell'intelletto agente come causa produttiva interna all'anima umana. Sono stati già citati due elementi significativi: l'έν τῇ ψυχῇ all'esordio nel capitolo 5 del libro III del *De anima* e la condivisione degli stessi attributi tra l'intelletto potenziale e produttivo. Per la verità, questi non sono ancora sufficienti. Innanzitutto, perché resta da spiegare l'occorrenza degli attributi dell'immortalità e dell'eternità. L'intelletto agente, rispetto a quello potenziale, che si comporta come lo spazio da riempire in una tavoletta di cera, è in atto, e per questo superiore, indipendentemente dal complesso di percezioni e immagini immagazzinate nell'esperienza dell'individuo. Quello produttivo, dunque, è separato dal resto delle facoltà, connesse con il corpo, in maniera più netta e per questo motivo non può condividere lo stesso destino del corpo e dell'individuo: ovvero la corruzione. Questo intelletto, dunque, letteralmente non è mortale, eppure figura tra gli aspetti dell'intelletto umano perché ne è causa dall'interno. L'attributo più scomodo è senza dubbio quello dell'eternità, che prevede una certa anteriorità rispetto all'individuo in cui l'intelletto agente agisce come causa. Questo non solo non muore, ma non nasce nemmeno. E infatti, come ci suggerisce Teofrasto, il νοῦς ποιητικός non compare al momento dell'ontogenesi dell'embrione, né successivamente come νοῦς θύραθεν. In maniera più stringente gli viene riconosciuto una natura incorruttibile, di modo che esisterebbe un intelletto agente sempre in atto nella specie umana, anche se fattivamente nessun individuo umano realizza in un certo momento un atto di pensiero. L'intelletto agente sarebbe ancora in atto nel senso di possedere il potere causale efficiente di trasformare dalla potenza all'atto le forme intellegibili contenute in un intelletto umano, persino se queste non siano ancora state colte. In senso più forte dell'intelletto potenziale, anche rispetto alle altre facoltà immediatamente legate al corpo, l'intelletto produttivo è co-eterno alla specie umana e resta sempre riconoscibile come la differenza specifica tra l'uomo e l'anima, persino tra l'animale e l'uomo che non pensa perché in quel momento non sta pensando o non è capace di pensare per età, problemi fisiologica o situazioni fuori dall'ordinario. Resta sempre consustanziale all'uomo la capacità di

trasformare in atto un materiale disponibile all'intelletto umano solo nella forma della potenza.

Inoltre, a quanto già detto possono essere allegare motivazioni ulteriori, già espresse all'interno di questa ricerca. Tra queste figurano l'assenza di elementi sufficienti nel modello di spiegazione aristotelica per spiegare la causalità efficiente esterna nell'intellezione umana, i problemi sorti nella posizione di Caston e di Alessandro di Afrodisia, la difficoltà nell'individuare un'entità alternativa all'intelletto di *Metafisica* Λ come intelletto sempre in atto e ontologicamente separato dal resto dei composti.

Rinsaldati dagli argomenti rinvenuti nel testo aristotelico, da quelli forniti dai commentatori antichi e dagli interpreti contemporanei, e dalla riflessione autonoma su questo materiale eterogeneo, è possibile sostenere ancora la tesi dell'immanenza dell'intelletto agente nell'anima umana nel tentativo di recuperare l'originalità delle posizioni di Aristotele e cercare quella presupposta coerenza, nient'affatto dogmatica e piatta, all'interno del *Corpus*, e persino con lo scopo, che supera i confini della filosofia aristotelica e della filosofia antica in generale, di trarre benefici dalla riflessione aristotelica sull'intelletto umano nell'odierna discussione sulla filosofia della mente.



## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fonti

#### 1.1 Edizioni e traduzioni delle opere di Aristotele

ARISTOTELIS *Analytica priora et posteriora*, recensuit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello, Oxonii e typographeo clarendoniano 1964; trad. ingl. *Aristotle: Posterior Analytics*, edited by J. Barnes, Clarendon Press, Oxford 2002 (1993<sup>1</sup>); trad. it. *Aristotele: Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2003 (1955<sup>1</sup>), pp. 89-403; *Aristotele. Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 273-1077.

— *De anima*, recognovit, brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano 1961; texte établi par A. Jannone, Traduction et Notes de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1966; trad. ingl. *Aristotle. De Anima*, edited by R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907; *Aristotle. De Anima. Books II and III* (with passages from book I), edited by W.D. Hamlyn, Oxford University Press, Oxford 1993 (1968<sup>1</sup>); *Aristotle's De Anima*, edited by R. Polansky, Cambridge University Press, Cambridge 2007; *Aristotle: De Anima*, edited by C. Shields, Oxford University Press, Oxford 2016; trad. fr. *Aristote: Traité de l'ame*, éditée par G. Rodier, Vrin, Paris 1900; trad. it. *Aristotele: De anima*, a cura di O. Gigon, UTET, Torino 1978; *Aristotele: L'anima*<sup>1</sup>, a cura di G. Movia, Loffredo Editore, Napoli 1979; *Aristotele: L'anima*<sup>2</sup>, Bompiani, Milano 2016 (2001<sup>1</sup>).

— *Ethica Nichomachea*, recognovit, brevis adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii e typographeo clarendoniano 1954 (1894<sup>1</sup>); trad. it. *Aristotele: Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2005 (2000<sup>1</sup>).

— *Metaphysica*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vol., Clarendon Press, Oxford 1953 (1923<sup>1</sup>); trad. ingl. *Aristotle Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, edited by C. Kirwan, Clarendon Press, Oxford 1971; trad.it. *Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2018 (2000<sup>1</sup>); *Aristotele: Metafisica*, a cura di E. Berti, Laterza, Bari-Roma 2017.

— *Parva Naturalia*, a revised text with introduction and commentary by W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1955; trad. it. *Aristotele: L'anima e il corpo. Parva Naturalia*, a cura di A.L. Carbone, Bompiani, Milano 2002.

#### 1.2 Altre fonti

ALEXANDER APHRODISIENSIS *Praeter Commentaria Scripta minore: De anima liber cum Mantissa*, edited by I. Bruns, *Supplementum Aristotelicum*, 2.1, typis et impensis G.

Reimeri, Berolini, 1887; trad. ingl. *Alexander of Aphrodisias: On the Soul. Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment and Perception*, edited by V. Caston, Bloomsbury Publishing, London 2014; trad. it. *Alessandro d'Afrodisia: L'anima*, a cura di P. Accattino, P. L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996; trad. it. *Alessandro di Afrodisia, De Anima II (Mantissa)*, a cura di P. Accattino, P. Cobetto Ghiggia, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005; trad. it. *Alessandro di Afrodisia, De Intellectu*, a cura di P. Accattino, Thélème, Torino 2001.

IBN RUŠD *Averroes' middle Commentary on Aristotle's de Anima (Talḥīs kitāb al-Nafs)*, a cura di A.L. Ivry, al-Mağlis al-a lā li-l-ṭaqāfa, Cairo 1994; trad. ingl. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, Brigham Young University Press, Provo 2002.

— *L'original arabe du grand Commentaire d'Averroès au de Anima d'Aristote*. Prémices de l'édition, par C. Sirat, M. Geoffroy, préface de A. de Libera, Vrin, Paris 2005; trad. lat. *Averrois Cordubensis commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edited by F.S. Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge 1953; trad. ingl. *Averroes. Long Commentary on the De anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor, Th.-A. Druart subeditor, Yale University Press, New Haven 2009.

PHILOPONI IOANNIS *In Aristotelis De anima libros commentaria*, CAG 15, edidit M. Hayduck, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1897.

PHILOPONI IOANNIS – MOERBEKE, *Commentaire sur le «De anima» d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke, édition critique avec une introduction sur la psychologie de Philopon, par G. Verbeke, Publications universitaires de Louvain, Louvain-Paris, 1966; trad. ingl. *Philoponus. On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4–8)*, translated by W. Charlton, F. Bossier, Cornell University Press, Ithaca 1991.

PLATONIS *opera* recognovit brevisque adnotazione critica instruxit J. Bruner, Oxonii e typographeo clarendoniano, 1900-1907; *Phaedo*, trad. it. *Platone: Fedone*, a cura di M. Schoepflin, Armando Editore, Roma 2007; *Timaeus*, trad. it. *Platone: Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

PRISCIANI LYDI *quae extant Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber*, edidit I. Bywater, 1.2, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1886.

SIMPLICII *In libros Aristotelis De Anima commentaria*, edidit M. Hayduck, CAG 11, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1882; trad. ingl., “*Simplicius*”: *On Aristotle On the Soul 3. 1-5*, translated by H. J. Blumenthal, Bloomsbury, London 2014; “*Simplicius*”: *On Aristotle On the Soul 3. 6-13*, translated by C. Steel, Bloomsbury, London 2014.

— *in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores Commentaria*, CAG 10, edidit H. Diels, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1895.

THEMISTII *In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, CAG 5.3, edidit R. Heinze, typis et impensis G. Reimeri, Berolini, 1899.

THOMAE DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas.*, in *Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum

Predicatorum, Typi Riccardi Garroni, Romae 1976; trad. it. *Tommaso d'Aquino: unità dell'intelletto*, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.

— *Sententia libri De anima*, in *Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.*, tomus XLV, cura et studio Fratrum Predicatorum, Typi Riccardi Garroni, Romae 1984.

## 2. Studi

ACCATTINO P., *Alessandro di Afrodizia interprete del De Anima di Aristotele*, «Studia Greco-Arabica», 4 (2014), pp. 275-290.

ACKRILL, J.L., *Aristotle's Definition of Psuchē*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 73/8 (1973), pp. 119-133.

BALTUSSEN, N.H., *Did Aristotle have a concept of intuition? Some thoughts on translating nous*, «Greek Research in Australia: Proceedings of the Sixth Biennial International Conference of Greek Studies», 1 (2007), pp. 53-62.

BARBOUTIN, E., *La théorie aristoteèlicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1954

BARNEY, R., *Aristotle's Argument for Human function*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34 (2008), pp. 293-322.

BARNES, J., *Aristotle's Concept of Mind*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 72/1 (1971-1972), pp. 101-114.

BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.), *Articles on Aristotle, 4. Psychology and Aesthetics*, Bloomsbury Publishing, London 1979.

BERGAMO M., TONDINI R. (a cura di), *Filologia, filosofia e scienza in età ellenistica*, Ledizioni, Milano 2022.

BERTI, E., *The Intellection of Indivisibles According to Aristotle De Anima III 6*, in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 141-163.

— *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979.

— *Aristotle on science. Proceeding of the eight Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*, Antenore, Padova 1981.

— *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2008 (1992<sup>1</sup>).

— *L'Intelletto attivo: una modesta proposta*, «Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei», 35/9 (2014), pp. 59-71.

BIANCHI, L., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

- BLOCK, I., *The Order of Aristotle's Psychological Writings*, «American Journal of Philology», 82/1 (1961), pp. 50-77.
- BLUMENTHAL, H.J. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima*, Cornell University Press, Ithaca 1996.
- BONELLI, M., *Alessandro di Afrodisia esegeta di Aristotele: una buona esegesi?*, in E. Cattanei, F. Fronterotta, S. Maso (a cura di), *Studi su Aristotele e l'Aristotelismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. 93-107.
- BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Akadische Druck- u. Verlagsanstalt, Berlin 1955 (1871<sup>1</sup>).
- BOS, A.P., "Fire above": *the Relation of Soul to its Instrumental Body in Aristotle's De longitudine et brevitate vitae*, «Ancient Philosophy», 22/9 (2002), pp. 303-317.
- *The Soul and its Instrumental Body: A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*. Brill, Leiden/Boston 2003.
- BOSSIER, F., STEEL, C., *Priscianus Lydus en de In De anima van Pseudo(?) -Simplicius*, «Tijdschrift voor Filosofie», 34/4 (1972), pp. 761-822.
- BURNYEAT, M., *Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp.15-26.
- *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette University Press, Milwaukee 2008.
- CARTER, J., *Aristotle's Critique of Timean Psychology*, «Rhizomata», 5 (2018), pp. 51-78.
- *Does the Soul Weave? Reconsidering De Anima I 4 408a29-b18*, «Phronesis», 63/1 (2018), pp. 25-63.
- CASTON, V., *Why Aristotle Needs Imagination*, «Phronesis», 41/1 (1996), pp. 20-55.
- *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis», 44/3 (1999), pp. 199-227.
- *Aristotle on Consciousness*, «Mind», 111 (2002), pp. 751-815
- CHURCHLAND P., HALDANE J., *Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour*, «Proceedings of the Aristotelian Society», 62 (1988), pp. 209-221; 223-254.
- CLARK, S., *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 1975.
- COHOE, C.M. (ed.), *Aristotle on the Soul. A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2022.
- *Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4*, «Phronesis», 58/4 (2013), pp. 347-377.
- *Nous in Aristotle's De Anima*, «Philosophy Compass», 9/9 (2014), pp. 594-604.
- COHOEN, S.M., *The Credibility of Aristotle's Philosophy of Mind*, in M. Matthen, *Aristotle Today: Essays on Aristotle's ideal of Science*, Academic Printing and Publishing, New York 1987.

- DE HAAN, D.D., MEADOWS, G.A., *Aristotle and the Philosophical Foundations of Neuroscience*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 87 (2013), pp. 213-230.
- DE HAAN, D.D., *Hylomorphism and the New Mechanist Philosophy in Biology, Neuroscience and Psychology*, in W. Simpson, R. Koons, N. Teh (eds.), *NeoAristotelian Perspectives on Contemporary Science*, Routledge, Londra 2017, pp. 286-319.
- *The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomist Hylomorphic Anthropology*, «Scientia et Fides», 6/2 (2018), pp. 1-29.
- DE IVÁNKA, A., *Sur la composition du de Anima d'Aristote*, «Revue néo-scholastique de philosophie», 32/25 (1930), pp. 75-83.
- DONINI, P.L., *Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica*, in G. Cambiano (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, D'Auria, Napoli 1995, pp. 107-129.
- DÜRING, I., *Aristototeles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1967; trad. it. *Aristotele*, a cura di P. Donini, Mursia, Milano 1992.
- FEOLA, G., *In confinio sensus et intellectus: Analytica Posteriora, B, 19*, «Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale», 20 (2009), pp. 73-93
- FREDE, D., *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 280-296.
- FREDE, M., *On Aristotle's Conception of the Soul*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 93-108.
- *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in Romeyer-Dherbey, Viano, *Corps et âme*, cit., pp. 377-390.
- GERSON, L.P., *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, «Phronesis», 49/4 (2004), pp. 348-373.
- GREGORY, R.L., *The Oxford Companion to the Mind*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- GUTHRIE, W.C.K., *Aristotle: An Encounter: A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- HADOT, I., *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in I. Hadot, *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, Brill, Leiden 1990, pp. 21-47.
- HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 1968.
- HYMAN, A., *Aristotle's Theory of the Intellect and Its Interpretation by Averroes*, in Dominic J. O'Meara (ed.), *Studies in Aristotle*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 1982.
- IERODIAKONOU, K., *Perceptual Attention and Reflective Awareness in the Aristotelian Tradition*, in Cohoe (ed.), *Aristotle on the Soul*, cit., pp. 174-194.

IRWIN, T., *Homonymy in Aristotle*, «The Review of Metaphysics», 34/3 (1981), pp. 523-544.

— *Aristotle's Philosophy of Mind*, in S. Everson, *Companion to Ancient Thought: the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

JAEGER, W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923; trad. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione culturale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 2004.

JAWORSKI, W., *Structure and the Metaphysics of Mind: How Hylomorphism Solves the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford 2016.

JOHANSEN, T.K., *In Defense of Inner Sense: Aristotle on Perceiving that One Sees*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy», 21 (2005), pp. 235-276.

KAHN, H.CH., *Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 48 (1966).

— *The Role of Nous in Cognition of First Principles in Posterior Analytics*, in E. Berti, *Aristotle on Science: the Posterior Analytics*, Antenore, Padova 1981, pp. 384-414.

— *Aristotle on Thinking*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 346-366.

KAL, V., *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, Brill, Leiden 1988.

KELSEY, S., *Mind and World in Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, Cambridge 2021.

KOONS, R., *Staunch vs. Faint-hearted Hylomorphism*, «Res Philosophica», 91/2 (2014), pp. 151-177.

KOSMAN, L.A., *Perceiving that We Perceive: On the Soul III, 2*, «The Philosophical Review», 84/4 (1975), pp. 499-519.

KRAUT, R., *The Peculiar Function of Human Beings*, «Canadian Journal of Philosophy», 9/3 (1979), pp. 467-478.

KNUUTTILA, S., SIHVOLA, J. (eds.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Springer, London 2014.

LEAR, J., *Aristotle and the Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

LEFÈVRE, C., *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1972

LESHER, J., *The meaning of "nous" in the Posterior Analytics*, «Phronesis», 18 (1973), pp. 44-68.

LIDDELL, H.G., JONES, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1996 (1843<sub>1</sub>).

- LONERGAN, B., *Insight: A Study of Human Understanding*, University of Toronto Press, Toronto 1992
- MAZZARELLA, P., *La critica di San Tommaso all' "Averroismo gnoseologico"*, «Rivista di filosofia scolastica», 66/ 2, (1974), pp. 246-283.
- MANCACCI, F., *Sul ruolo dell'induzione nell'epistemologia aristotelica*, in «Aquinas», 48/1 (2005), pp. 33-57.
- MIGNUCCI, M., *La teoria aristotelica della scienza*, Sansoni, Firenze 1965.
- MILLER, F. D., *Aristotle on the Separability of Mind*, in C. Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 306-339.
- MORAUX, P., *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la Noétique d'Aristote*, Faculté de philosophie et lettres, Liège-Paris 1942.
- *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, erster Band, De Gruyter, Berlin-New York 1973; trad. it. *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I, *La rinascita dell'aristotelismo nel I secolo a.C.*, a cura di S. Tognoli, Vita e pensiero, Milano 2000.
- *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. N. Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York 1984; trad. it. *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II, tomo I, *Gli aristotelici nei secoli I e II d.C.*, a cura di S. Tognoli, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- MOVIA, G., *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Antenore, Padova 1968.
- *Alessandro di Afrodisia. Tra naturalismo e misticismo*, Antenore, Padova 1970.
- *Due studi sul De Anima di Aristotele (A1 e B3; B9)*, Antenore, Padova, 1974.
- *Apparenze, essere e verità. Commentario storico filosofico al "Sofista" di Platone*, Vita e pensiero, Milano 1994 (1991<sup>1</sup>)
- NUYENS, L.P., *L'évolution de a psychologie d'Aristote*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1948.
- NUSSBAUM, M.C., *Aristotelian Dualism: Reply to Robinson*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2 (1984), pp. 198-207.
- NUSSBAUM, M.C., RORTY, O.A. (eds.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- ODERBERG, D., *Is Form Structure?*, in D. Novotny, L. Novak (eds.), *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. Routledge, London 2014, pp. 164-180.
- OLEKSOWICZ, M., *Aristotle on the heart and brain*, «European Journal of Science and Theology», 14/3 (2018), pp. 77-94.
- OWEN, G.E.L., *The Platonism of Aristotle*, «Proceedings of the British Academy», 50 (1965), pp. 125-150.

- *Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle*, in I. Düring, G. E. L. Owen, *Aristotle and Plato in the Mid Fourth Century*, Goeteborg, Göteborg 1960, pp. 163-190.
- OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, PIMS, Toronto 1978 (1951<sup>1</sup>).
- *A Note on Aristotle, De Anima 3.4, 429b9, «Phoenix»*, 30/2 (1976), pp. 107-118.
- PIETKA, D., *The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle*, «Organon», 47/2 (2015), pp. 23-40.
- PURNELLE, G., *Aristote, De anima: index verborum, listes de fréquences*, C.I.P.L., Liege 1988.
- PUTNAM, H., *Philosophy and Our Mental Life*, in H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, pp. 291-303.
- *Changing Aristotle's Mind*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 93-108.
- RÉAL, M., “*Ex commentario sapere*”: *Andronico di Rodi, Tolomeo e l'esegesi aristotelica*, in M. Bergamo, R. Tondini (a cura di), *Filologia, filosofia e scienza in età ellenistica*, cit., pp. 83-103.
- REEVE, C.D.C., *Hylomorphic Explanations and Scientific Status of the De anima*, in Coho (ed.), *Aristotle on the Soul*, cit., pp. 14-31.
- RIST, J., *Notes on De Anima 3.5*, «Classical Philology», 61/1 (1966), pp. 8-20.
- ROBINSON, H.M., *Mind and Body in Aristotle*, «The Classical Quarterly», 28/2 (1978), pp. 105-124.
- *Aristotelian Dualism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1983), pp. 123-144.
- ROMEYER-DHERBEY, G., (DIR.) & VIANO, C., (eds): *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Vrin, Paris 1996.
- ROREITNER, R., *Nous thuraten. Between Theophrastus and Alexander of Aphrodisias*, «British Journal for the History of Philosophy», 1 (2023).
- ROSS, W.D., *Aristotle*, Methuen & Co, London 1977 (1949<sup>1</sup>).
- *The Development of Aristotle's Thought*, «Proceedings of the British Academy», 43 (1957), pp. 63-78.
- SALIS, R., *I molti sensi dell'omonimia in Aristotele: le origini della dottrina dell'analogia dell'essere*, in R. Salis (a cura di), *La dottrina dell'analogia dell'essere nella Metafisica di Aristotele e i suoi sviluppi nel pensiero tardo-antico e medievale*, Il Poligrafo, Padova 2020, pp. 35-48.
- SCHRODER, F.M., TODD R.B., *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: the De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias, and Themistius' Paraphrase of Aristotle De anima, 3.4-8*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1990.

- SCHOFIELD, M., *Aristotle on the Imagination*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 250-279.
- SHIELDS, C., *Soul and Body in Aristotle*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 6 (1988), pp. 103-137.
- *Soul as Subject in Aristotle's De anima*, «Classical Quarterly», 38 (1988), pp.140-149.
- *Some Recent Approaches to Aristotle's De anima*, in D. W. Hamlyn, *Aristotle: De anima. Books II and III (with passages from book I)*, Oxford University Press, Oxford 1993 (1968<sup>1</sup>), pp. 157-181.
- *The Homonymy of the Body in Aristotle*, De Gruyter, Berlin 1993.
- SILVERBERG, A., *Putnam on functionalism*, «Philosophical Studies», 67 (1991), pp. 111-131.
- SOLERI, G., *L'immortalità dell'anima in Aristotele*, Società Editrice Internazionale, Torino 1952.
- *Il nous aristotelico e le sue interpretazioni*, «Sophia», 23/4 (1955), pp. 281-288.
- SORABJI, R., *Aristotle on demarcating the Five Senses*, «The Philosophical Review», 80/1 (1971), pp. 55-79.
- *Body and Soul in Aristotle*, «Philosophy», 49/2 (1974), pp. 63-89.
- *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Perception*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 194-226.
- TAYLOR, R.,C., *Themistius and the Development of Averroes' noetics*, « in R.L. Friedman, J.M. Counet (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*, Peeters Publishers, Louvain 2013, pp. 1-38.
- WEDIN, V.M., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Heaven 1988.
- WHITING, J., *Living Bodies*, in Nussbaum, Rorty (eds.), *Essays*, cit., pp. 75-92.
- WILKES, K.W., *Mind Undermined*, in K. W. Wilkes, *Physicalism*, Routledge & Keegan Paul, London 1978, pp. 14-35.
- ZÜRCHER, J., *Aristoteles' Werk und Geist untersucht und dargestellt*, F.Schöningh, Paderborn 1952.