

La dottrina aristotelica dell'intelletto. Una rilettura

di Roberto Giusti

1. La teoria dell'intelletto nel *De anima* e i "gradi" della potenza

La dottrina dell'intelletto, sviluppata soprattutto nel *De anima*, trova spazio in più luoghi della *Metafisica*, dell'*Etica Nicomachea* e degli *Analitici*, tanto da assumere un ruolo centrale nell'economia del pensiero aristotelico. Sarebbe errato, quindi, ridurla a pura funzione gnoseologica, se non altro perché Aristotele, pur non identificandole, distingue due funzioni dell'intelletto: teoretica e pratica. L'intelletto umano si costituisce proprio nel punto d'incontro fra *theoria* e *praxis*, perché, mentre l'attività dell'intelletto divino è «perenne e continua» (*Met.* XII 7, 1072b, 25), tanto da sottrarsi a qualsiasi necessità di agire pratico, l'uomo, che «solo a volte» raggiunge l'apice della contemplazione, per il resto del tempo è nella necessità di dedicarsi alla *praxis* o, in via subordinata, alla *poiesis*. Il fatto, allora, che il *logos*, il possesso del quale distingue l'uomo dagli altri esseri viventi (*Pol.* I 2), sia il fondamento tanto delle virtù etiche che di quelle dianoetiche (*Eth. Nic.* I 6), ci permette di enunciare la principale tesi di questa ricerca: la funzione intellettiva umana, ed in particolare quella di cui è questione nel *De anima*, può essere assimilata con il *logos*, con la facoltà logico/dialettica intesa come potenza dei contrari. Ancor più precisamente, l'intelletto, in quanto facoltà linguistica, va identificato 'averroisticamente' con l'intelletto comune della specie umana¹.

La potenza dei contrari, che caratterizza l'intelletto, si pone al vertice delle facoltà umane, nel senso che nell'intelletto, a differenza che nella facoltà nutritiva e in quella sensitiva, la potenza si coglie nella sua assolutezza e purezza. L'esperienza della potenza, comunque, caratterizza la vita fin dai suoi primi aspetti. Infatti, nel vivere di tutti gli esseri viventi

Presentato dall'Istituto di Filosofia.

¹ Di estremo interesse, a tale proposito, è l'accostamento formulato da Augusto Illuminati con la dottrina del *general intellect* sviluppata da Marx nei *Grundrisse* (cfr. *Averroè e l'intelletto pubblico*, a cura di A. Illuminati, Roma 1996).

all'atto si accompagna necessariamente la potenza². Ed è così che, mentre la vita di Dio è scienza perennemente in atto (*Met.* XII 9, 1074b, 34), l'anima degli altri esseri viventi è in atto non come l'esercizio della scienza, ma come possesso della scienza senza il suo attuale esercizio (τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν *De an.* II 1, 412a, 22-26). Pertanto, la vita va pensata come il punto di incontro dell'atto e della potenza, come dimensione in cui l'atto si confonde nella potenza e la potenza nell'atto. Questo punto di indifferenza in cui la δύναμις come *potentia* non si risolve semplicemente nell'atto, ma, attualizzandosi, resta esercizio della potenza, è ciò che Aristotele denomina facoltà (δύναμις, *facultas*). Non a caso vivere significa possedere almeno una delle facoltà principali, nutritiva, sensitiva e intellettuale (2, 413a, 22-25; 1, 412a, 14). Per spiegare il fenomeno della vita, accanto alla facoltà bisogna presupporre ciò a cui essa intenzionalmente è diretta, l'"oggetto" (4, 415a, 20). Senza l'alimento, il sensibile e l'intelligibile la facoltà non potrebbe esercitare il suo potere e la vita cesserebbe.

La facoltà nutritiva (*De an.* II 4) si rapporta al suo oggetto nella digestione, trasformando ciò che è contrario all'organismo in qualcosa ad esso simile (416b, 3-7). Tale trasformazione comporta una distruzione della sostanza assimilata, azione che ha come fine, da un lato, la sopravvivenza dell'individuo e, dall'altro, la riproduzione della specie. L'essere vivente nel suo *eidōs* possiede già pienamente in atto sin dalla nascita quelle funzioni vegetative e nutritive che agiscono al fine della perpetuazione dell'*eidōs* stesso. Non avendo in vista altro che la propria forma, il vivente, in questo primo grado di manifestazione della vita, si rapporta al suo ambiente solo in modo «materiale» (II 12, 424b, 3) non potendo

² Per l'analisi del *De anima* abbiamo tenuto presenti, a parte quelli di autori antichi che citeremo man mano, i seguenti commentari e traduzioni annotate: Aristote, *Traité de l'âme*, comm. par G. Rodier, Paris 1985 (Paris 1900¹); Aristotle, *De anima*, trans. introd. and notes by R.D. Hicks, Amsterdam 1965 (Cambridge 1907¹); Aristote, *De l'âme*, trad. et notes par J. Tricot, Paris 1959; Aristotle, *De anima*, *Books II, III*, trans. introd. and notes by D.W. Hamlyn, Oxford 1968; Aristotele, *L'anima*, trad. intr. e comm. di G. Movia, Napoli 1979. Ci siamo avvalsi, inoltre, dei seguenti studi generali: F. Brentano, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos*, tr. it. Bologna 1989; O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris 1976³; Id., *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris 1953; F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1973; S. Manzion, *Deux définitions différentes de la vie chez Aristote*, in Id., *Etudes aristotéliennes*, Louvain 1984. Di grande interesse sono, inoltre, le seguenti raccolte di saggi: *Articles on Aristotle. IV. Psychology and Aesthetics*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji, London 1979; *Essays on Aristotle's De anima*, ed. by M. Nussbaum and A. Rorty, Oxford 1992; *Aristotle's De Anima in focus*, ed. by M. Durrant, London and New York 1993. L'edizione greca considerata è quella curata da W.D. Ross, *Aristoteles. De anima*, Oxonii 1956, mentre la tr. it. utilizzata è quella di R. Laurenti (Roma-Bari 1973).

rapportarsi ad altre forme sostanziali se non assimilandole e quindi distruggendole.

La facoltà sensitiva ha il potere di accogliere le forme sensibili senza la materia (II 12, 424a, 17-19). In tale accoglienza, il senso patisce (πάσχει, 424a, 23), in quanto la forma percepita modifica l'organo sensoriale, ma non al modo della facoltà nutritiva, dove pure è in gioco una 'passione'. Quest'ultima, infatti, trattandosi di una passione verso la materia (πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης, 424b, 3), in realtà è una passione secondaria. Vera passione si ha solo nei confronti della forma. Ciò non toglie che la capacità di patire della sensibilità sia limitata. Infatti, se l'oggetto attualizza la facoltà in quanto la rende simile a sé (II 11, 424a, 1-3), la sensibilità, per non venir distrutta, deve evitare gli eccessi della sensazione (II 12, 424a, 29-30). Per questo il senso è medietà tra contrari (424a, 4-5) e, in quanto tale, è potenza di essi (424a, 9). Non solo, essendo non indipendente dal corpo (III 4, 429b, 5), la facoltà sensitiva possiede già in sé, in atto, determinate qualità corporee che la rendono meno capace di ricevere forme opposte. Se, ad esempio, un organo sensorio è freddo oppure caldo, è ostacolato nel percepire il freddo oppure il caldo e sentirà un medesimo oggetto ora come freddo, ora come caldo.

Nei limiti della medietà, la 'passione' cui la sensazione è soggetta è di un genere tutto particolare, che la accomuna all'intellezione. Per dirla con Aristotele, l'esercizio della facoltà non comporta un passaggio verso una disposizione privativa, ma una crescita del suo abito positivo e della sua natura³. Ma, mentre la facoltà sensitiva è soggetta alla limitazione di non poter accogliere gli eccessi della sensazione pena la perdita della sua funzione, questo non accade per l'intelletto, il quale, anzi, aumenta la sua capacità in maniera direttamente proporzionale alla qualità dell'intelligibile pensato (III 4, 429a, 31-429b, 4). Se esso ha riconosciuto un oggetto molto intelligibile, non solo non è ostacolato, ma, anzi, è aiutato a pensarne uno meno intelligibile. Per tale motivo l'intelletto è impassivo (ἀπαθές, 429a, 15). Nell'atto intellettuale, infatti, quella «distruzione per opera del contrario» (II 5, 417b, 2) che ha luogo nell'eccesso di sensazione non si verifica, ma piuttosto si ha «la conservazione (σωτηρ(α) di ciò che è in potenza per opera di quel che è in entelechia» (417b, 3-5), conservazione in cui si ha un «progresso verso se stesso e la propria entelechia» (εἰς αὐτὸ γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν, 417b, 6-7). Per dirla con Tommaso, dunque, l'impassibilità del senso e dell'intelletto non sono simili, perché il primo, pur non patendo in sé, in quanto l'organo non viene alterato funzionalmente dal sensibile, tuttavia, nell'eccesso di sensazione, patisce per accidente. Ma questo non può accadere nei ri-

³ Cfr. *De an.* II 5, 417b, 14-16. È la distinzione medievale tra *passio corruptiva* e *passio perfectiva*.

guardi dell'intelletto, il quale, mancando di un'organo corporeo, non patisce né per sé né per accidente⁴.

Quanto più l'intelletto conosce, tanto più la sua facoltà conoscitiva aumenta, perché la potenza viene «salvata e conservata» nell'atto che la realizza. E allora la natura dell'intelletto non sarà altro che essere potenza (*δυνάμις*), non essendo in atto nessuna cosa prima di pensarla (III 4, 429a, 22-24). Se per natura possedesse qualcosa in atto, infatti, ciò diventerebbe di ostacolo all'accoglienza della forma, sarebbe come, invece che su di una lavagna vuota, si volesse scrivere su un foglio già scritto. Esso, come una tavoletta di cera nei confronti dei segni della scrittura, è potenza assoluta rispetto agli intelligibili (429b, 29 sgg.). Per questo non è mescolato (*ἀμυγή*) nel doppio senso in cui Aristotele usa tale termine: privo di qualsiasi forma in modo da poterle pensare tutte (*πάντα νοεῖ*, 429a, 18); non mescolato (429a, 24) o separato (*χωριστός*, 429b, 5) dal corpo, nel senso che non possiede organi corporei che, come nel caso della sensibilità, impediscano nella loro materialità la pura accoglienza della forma.

Da quanto detto, possiamo concludere che la vita si struttura in diversi gradi di potenzialità che danno luogo a molteplici facoltà, ognuna delle quali si caratterizza per un certo modo di rapportarsi con il suo oggetto. A livello vegetativo la vita si caratterizza per la sua innata capacità di conservare e riprodurre un *eidōs* già in atto; essa, quindi, è del tutto impotente ad accogliere la forma proprio perché la potenza della facoltà è già assorbita completamente nel suo esercizio. A livello della sensazione, invece, la vita, essendo, almeno in parte, svincolata dall'esercizio di un *eidōs* già dato, si caratterizza come capacità di accogliere *eide* diversi; per quanto possieda un certo grado libero di potenza, però, la sua *dynamis* resta pur sempre determinata, essendo legata ad organi corporei. Solo nell'atto intellettivo la potenza che caratterizza a tutti i livelli la vita si manifesta nella sua absolutezza. Prima e più profondamente di altre caratterizzazioni, pertanto, l'intelletto è esperienza della semplice capacità di accogliere la forma.

2. Intelletto in potenza ed intelletto in atto

In *De an.* III 5 Aristotele, richiamandosi analogicamente all'attività artigianale, distingue due funzioni dell'intelletto: quella di produrre tutte le cose; quella di divenire tutte le cose⁵. La necessità di postulare una funzione attiva dell'intelletto accanto alla sua natura potenziale deriva dal

⁴ *In Aristotelis librum De anima Commentarium*, ed. A. Pirotta, Torino 1959, III, lez. VII, 687.

⁵ Πάντα ποιεῖν; πάντα γίνεσθαι (430a, 14-15).

fatto che, a differenza dei sensibili, gli intelligibili non esistono in atto ma solo in potenza (III 4, 430a, 6-7). Se così non fosse, verrebbe meno quel principio ontologico fondamentale della filosofia aristotelica che la distingue da quella di Platone, e cioè che ad esistere, propriamente, è solo l'individuo. Detto in altri termini, «la teoria dell'intelletto sostituisce la teoria delle idee»⁶, al prezzo, però, della nascita di una serie di problemi derivanti dalla difficoltà di pensare il rapporto tra intelletto potenziale e produttivo⁷. Questa vera e propria *crux philosophorum* nasconde al suo interno un'altra questione non meno importante: come pensare la formazione dell'intelligibile?

2.1. L'interpretazione neoplatonizzante

Aristotele tratta in specifico del rapporto tra intelletto in atto ed intelletto in potenza in un breve passo di *De an.* III 5, dove, in forma analogica, paragona l'azione dell'intelletto dapprima all'arte e poi alla luce.

E come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia per ciascun genere di cose (ed è ciò che è in potenza tutte quelle cose) e un'altra che è la causa e cioè l'agente perché le produce tutte, al modo che l'arte si rapporta alla materia, ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto da un lato un intelletto che può divenire tutte le cose e dall'altro un intelletto che le produce tutte, come una certa *hexis*; per esempio la luce; perché in un certo senso anche la luce rende colori in atto i colori che lo sono in potenza (430a, 9-17; la tr. è leggermente modificata).

La difficoltà di capire cosa Aristotele voglia dire, oltre che dalla forma brachilogica del brano, nasce dal fatto che le analogie che sono ivi

⁶ Hamelin, *La théorie de l'intellect*, p. 3. Cfr., Tommaso, *De an.* III, lez. X, 731. L'universale come tale non è posto nelle cose fuori di noi ma è funzione dell'intelletto o, secondo un'espressione di Averroè divenuta proverbiale, *intellectus est qui agit in eis universalitatem* (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F.S. Crawford, Cambridge 1953, I, comm. 8, 25-26).

⁷ Bisogna ricordare che le espressioni νοῦς δυνάμει e νοῦς ποιητικός, consolidate in epoca tardo-antica e medioevale, non compaiono letteralmente nel testo aristotelico, da cui, però, possono essere facilmente desunte. Per quel che riguarda l'«intelletto potenziale» il riferimento è *De an.* III 4; 429a, 16; b, 30; 5, 430a, 11. Per quel che riguarda l'«intelletto produttivo» *De an.* III 5, 430a, 12. La difficoltà di pensare la natura ed il rapporto tra i due intelletti nasce sicuramente dal fatto che il *De anima*, come tutte le opere aristoteliche non destinate alla pubblicazione, offre soltanto brevi appunti sulla questione. Su tale difficoltà si veda, per esempio, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II 2, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig 1923, p. 578. Riguardo al dibattito sviluppatosi nel medioevo rimandiamo a M. Grabmann, *Interpretazioni medioevali del ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, tr. it., Padova 1965.

descritte non sono pienamente in grado di esprimere il funzionamento dell'intelletto. L'intelletto, infatti, non può essere assimilato alla *technè*, perché, come chiarito in *Met.* VII 7, nella produzione artistica l'*eidos* è già presente nella mente dell'artefice prima che inizi l'azione stessa. Sappiamo, invece, che gli intelligibili – pena una ricaduta nel platonismo – non possono essere presenti in atto nell'intelletto agente prima che inizi il processo stesso dell'intellezione⁸. Per lo stesso motivo non è del tutto adeguata nemmeno l'analogia con la luce. Infatti, la luce attualizza direttamente il diafano, il mezzo che rende visibile i colori, e non i colori stessi, i quali, da parte loro, sono già in atto come qualità sensibili⁹. Per-

⁸ Di quanto l'analogia con la *technè* sia impropria per descrivere il ruolo dell'intelletto, è dimostrato dalla parafrasi di Temistio al passo in questione, nella quale, per evitare l'«apriorismo» della forma rispetto alla materia, attraverso una forzatura dell'idea stessa di *technè*, l'arte viene pensata come immanente alla materia stessa. «In questo caso, infatti, l'arte non è esterna alla materia, come l'arte del bronzista è esterna al bronzo e l'arte del carpentiere è esterna al legno, ma l'intelletto attivo si cala nell'intero intelletto in potenza, come se il carpentiere e il bronzista non operassero dall'esterno rispettivamente sul legno e sul bronzo, ma ciascuno dei due fosse capace di penetrare nell'intera materia» (*De anima* 99. Citiamo dall'ed. Themistii, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, edidit R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V 3, Berolini 1899; tr. it. a cura di V. De Falco, Padova 1965).

⁹ Non è un caso, ci sembra, che l'esempio della luce sia stato l'occasione privilegiata per pensare 'neoplatonicamente' il ruolo dell'intelletto agente. Già Alessandro di Afrodisia, suggestionato sicuramente dalla celebre analogia platonica di *Resp.* 508a-509a, riferendosi al passo aristotelico associa in maniera ambigua la funzione della luce a quella del bene (*De anima* 89, 1-5. Citiamo dall'ed. Alexandri Aphrodisiensis, *Praeter Commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa*, edidit I. Bruns, *Supplementum aristotelicum*, II, 1, Berolini 1887; tr. it. a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari 1996). Questo 'slittamento' verso posizioni neoplatoniche è ancora più chiaro in Avicenna, dove, addirittura, in riferimento, evidentemente, ancora al passo platonico, la luce (l'intelletto agente) è divenuta il sole stesso, che è luce in atto così come nell'intelletto agente si trovano in atto tutti gli intelligibili di cui partecipa la nostra anima: «Ergo est hic causa per quam animae nostrae in rebus intelligibilibus exeunt de potentia ad effectum. Sed causa dandi formam intelligibilem non est nisi intelligentia in effectum, penes quam sunt principia formarum intelligibilium abstractarum. Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros, quia sicut sol videtur per se in effectum, et videtur luce ipsius in effectum quod non videbatur in effectum, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas» (Avicenna Latinus, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S.v. Riet, Louvain 1968, V 5, 32-39). Anche Temistio 'integra' Aristotele con Platone risalendo al sole come fonte della luce (*De anima* 103, 106). Più corretta, invece, ci sembra la posizione di Filopono, il quale, pur sempre in un orizzonte interpretativo neoplatonizzante, in aperta opposizione alle tesi di Alessandro, riconosce che paragonare l'intelletto agente con il sole non è possibile, perché significherebbe identificarlo con Dio stesso, cosa che l'esempio aristotelico della luce, invece, categoricamente esclude (*De anima* 57. Come è noto, il testo originario greco del commento di Filopono al terzo libro del *De anima* non ci è pervenuto. Citiamo, pertanto, la traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke nell'ed. Jean Philopon, *Commentaire sur le De anima d'Aristote*, ed. G. Verbeke, Louvain 1966).

tanto, le esemplificazioni aristoteliche, se riferite all'ambito intellettivo, presuppongono che gli intelligibili siano già in atto o nell'intelletto (esempio dell'arte) o nelle cose (esempio della luce). Ma questo Aristotele non lo può ammettere.

Che le difficoltà della teoria aristotelica dell'intelletto fossero notevoli è testimoniato dal fatto che la scuola peripatetica, a quanto sembra, per diversi secoli dopo la morte del maestro non dovette più occuparsi del problema, arrivando ad una vera e propria rimozione della questione del νοῦς ποιητικός¹⁰. L'unico a discutere del problema fu proprio l'immediato successore di Aristotele, Teofrasto, il quale, secondo una testimonianza di Temistio, a proposito dell'intelletto, oltre a parlare di una non meglio precisata mistione (μικτόν) fra principio attivo e passivo, ripropone l'analogia 'tecnica' aristotelica della materia e della causa¹¹.

Gli esempi aristotelici, ad ogni modo, fanno sì che il rapporto tra l'intelletto in atto e quello in potenza venga interpretato come un'azione unidirezionale attraverso la quale il primo agisce ed il secondo subisce. Inoltre, se aggiungiamo la ripresa, in ambito gnoseologico, del famoso teorema della priorità dell'atto sulla potenza, secondo il quale, come si esprime Aristotele, «l'agente è sempre più eccellente del paziente» (*De an.* III 5, 430a, 18-19), a quell'azione unidirezionale va aggiunto anche uno schema verticale, che comporta la definitiva subordinazione metafisica ed assiologica del principio materiale rispetto a quello agente. Non c'è dubbio, comunque, che questa azione unidirezionale si coniughi definitivamente con lo schema verticale a partire da Alessandro di Afrodisia. D'ora in poi l'intelletto agente o viene identificato con Dio (Alessandro) o, in base alla visione neoplatonica dell'universo, con un intelletto inferiore ma pur sempre trascendente la singola anima umana (Avicenna, Averroè). Tommaso, pur considerando l'intelletto agente immanente all'anima e personale, come vedremo, non si sottrae del tutto a questo schema, dal momento che, per quel che riguarda la conoscenza dei primi principi, subordina l'intelletto umano a quello divino.

Tutte le interpretazioni neoplatonizzanti della teoria aristotelica si basano sull'attribuzione all'intelletto agente della causalità formale oltre che di quella efficiente. In altri termini, l'intelletto agente non è visto soltanto come principio motore della conoscenza, ma anche, direttamente o indirettamente, come fonte dei contenuti della stessa. Questo ruolo di *dator formarum* svolto dall'intelletto agente è particolarmente evidente in Alessandro¹², la cui noetica, peraltro, può essere considerata come caso

¹⁰ Cfr. G. Movia, *Anima e intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo*, Padova 1968.

¹¹ *Ib.*, pp. 38 sgg., 55 sgg.

¹² Cfr. G. Movia, *Alessandro di Afrodisia. Tra naturalismo e misticismo*, Padova 1970.

esemplare delle aporie insite nelle interpretazioni neoplatonizzanti. Come è stato notato per la prima volta da P. Moraux¹³, infatti, quella funzione astrattiva attraverso la quale si arriva alla formazione degli intelligibili, che di solito viene considerata prerogativa dell'intelletto agente, da Alessandro viene assegnata all'intelletto materiale¹⁴. Si arriva al paradosso, dunque, di un principio potenziale la cui attuazione si effettua senza motore. Da queste premesse, l'intelletto agente sembrerebbe un'inutile appendice, se non fosse che, in una visione completamente estranea al testo e allo spirito aristotelico, non venisse identificato con la causa prima (*De anima* 89,9). La causa prima, infatti, è causa dell'essere di tutte le cose, e questo in base ad una formula che anticipa il principio fondamentale di causalità neoplatonico: «ciò che possiede in massimo grado e in senso proprio una qualche proprietà è causa anche alle altre cose del possedere esse tale proprietà» (*De anima* 88, 26-89, 1)¹⁵. Dunque, l'intelletto agente, in quanto causa formale dell'essere, «informa» di sé tutte le cose, andando a costituire il principio trascendentale dell'intelligibilità della realtà. Solo in questo senso mediato l'intelletto agente è «causa dell'abito dell'intelletto materiale» (*De anima* 88, 24-25), con la conseguenza, però, della perdita di quella causalità efficiente e motrice¹⁶ che Aristotele assegna al primo e che invece Alessandro concede di fatto al secondo.

Azione unidirezionale e schema verticale non sono principi ermeneutici efficaci per ricostruire la fenomenologia della conoscenza del *De ani-*

¹³ Alexandre d'Aproudis, *exégète de la Noétique d'Aristote*, Paris 1942; cfr. Moravia, *Alessandro di Afrodisia*.

¹⁴ Cfr., ad esempio, questo passo: «Di tal modo è l'intelletto materiale (ὁ ὑλικὸς νοῦς); quello che è detto intelletto come abito è forma e capacità e perfezione di questo; l'abito nasce in questo dall'apprensione dell'universale e dalla capacità di separare (χωρῆσαι) le forme dalla materia, operazioni che sono in certo modo fra loro identiche» (*De anima*, 85, 10-14). Anche l'espressione νοῦς ὑλικός, divenuta di uso corrente nella terminologia dei commentatori del *De anima*, non compare nel testo aristotelico, da cui, in ogni caso, può essere desunta. Il riferimento è senz'altro *De an.* III 5, 430a, 10.

¹⁵ Sul rapporto tra questo principio di Alessandro ed il neoplatonismo, cfr. P. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974, pp. 43-44; Id., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, p. 238. Alessandro riprende tale principio senza dubbio da *Met.* II 1, 993b, 24-26, dove Aristotele fa l'esempio del fuoco: «il fuoco è caldo in grado massimo perché esso è causa del calore nelle altre cose». Ebbene, come giustamente fa notare E. Berti a proposito di Tommaso, il quale anch'egli riprende insistentemente tale argomento per arrivare alla definizione di Dio come *Esse ipsum subsistens*, tale principio, in primo luogo, è valido solo per le proprietà univoche (e, quindi, non per l'essere aristotelico che, come è noto, è multivoco) e, in secondo luogo, implica una causalità formale (e quindi una visione neoplatonica della causalità divina) (*Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomistica di Dio come 'ipsum esse'*, in Id., *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975).

¹⁶ Cfr. P. Thillet, *Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aproudis*, «Revue philosophique» 1981, pp. 5-24.

ma aristotelico. Immaginare l'intelletto agente come principio puro di azione e, secondo l'esempio aristotelico su cui in seguito ritorneremo, l'intelletto materiale come una lavagna vuota su cui si imprimono le forme della conoscenza, significa ricadere necessariamente in una forma di platonismo. Infatti, se osserviamo che: 1) l'intelletto agente, come qualsiasi principio motore, per agire deve essere in atto¹⁷; 2) l'atto dell'intelletto agente è l'intelligibile¹⁸; dobbiamo concludere che 3) nell'intelletto agente va presupposta una conoscenza in atto prima che il reale processo dell'intellezione inizi. Un modo per risolvere la difficoltà è quello di non cadere nella tentazione di ipostatizzare i due intelletti, ma di pensarli come due funzioni concorrenti a realizzare quell'unico atto che è l'intellezione. Ma per far questo, occorre immaginare, cosa che le letture neoplatonizzanti non concedono, l'unione tra intelletto agente e intelletto potenziale non in senso unidirezionale e abbandonare, di conseguenza, lo schema verticale di interpretazione. Non c'è dubbio che un passo avanti in questa direzione è rappresentato dalla teoria averroista dell'intelletto materiale e da quella tomista dell'intenzionalità dell'atto conoscitivo.

2.2. Tommaso contro Averroè

Il problema della conoscenza intellettiva sta nel tenere insieme due condizioni essenziali e apparentemente inconciliabili: l'universalità dell'oggetto di conoscenza; l'individualità dell'atto conoscitivo. È su questo punto che si sviluppa la polemica di Tommaso nei confronti di Averroè. Il filosofo arabo, con la famosa dottrina dell'universalità dell'intelletto materiale, era sì riuscito a giustificare l'universalità della conoscenza, al prezzo, però, di rinunciare ad un dato di prima evidenza, al fatto che *hic homo singularis intelligit*¹⁹. Così Averroè rischia di cadere nella stessa conseguenza assurda che rimprovera a Teofrasto e Temistio, e cioè che «quando io acquistassi qualche forma intelligibile, anche tu ne acquisite-

¹⁷ Conseguentemente Aristotele afferma che «non si può credere che questo intelletto talora pensi, talora non pensi» (*De an.* III 5, 430a, 22).

¹⁸ Che la scienza in atto sia identica con il suo oggetto è più volte ripetuto nel *De anima* (cfr., per esempio, III 5, 430a, 19-20), così per l'intelletto: «l'intelletto quando è in atto è i suoi oggetti» (III 7, 431b, 17). Che quest'ultima affermazione si riferisca all'intelletto in generale non risolve la questione che abbiamo posto, perché resta da spiegare cosa significhi per l'intelletto agente essere in atto prima (in senso ontologico e logico) di quello in potenza se non avere già in sé i principi stessi della conoscenza.

¹⁹ *De unitate intellectus contra Averroistas*, in *Opuscula philosophica*, ed. R. Spiazzi, Torino 1954, III, 61; *De an.* III, lez. VII, 690.

resti e, quando io ne dimenticassi qualcuna, anche a te accadrebbe la stessa cosa» (*De an.* III, comm. 5, 179-182). Per evitare tale esito, Averroè ricorre alla cosiddetta teoria del doppio soggetto dell'intellezione: la forma intelligibile, da un lato, per l'aspetto della molteplicità degli atti d'intellezione, ha come soggetto l'immagine sensibile, dall'altro, per l'universalità della conoscenza, ha come soggetto l'intelletto materiale (III, comm. 5, 724-728). In questo caso, però, secondo Tommaso, Averroè cade in un vero e proprio sofisma, in quanto, data l'unicità dell'intelletto, è costretto a basare l'individualità dell'atto conoscitivo sulla molteplicità rappresentata dai fantasmi individuali, la quale, d'altra parte, se posta a base della conoscenza, mina al suo interno l'universalità dell'intellezione stessa (*De an.* III, lez. VII, 692). D'altra parte, la molteplicità dei fantasmi non garantisce la molteplicità degli intelligibili, per lo stesso motivo che diverse immagini di una pietra non formano diversi concetti, ma inevitabilmente la stessa idea di pietra²⁰. Non riuscendo a spiegare la conoscenza a partire dal concreto atto intellettuale, Averroè è costretto a presupporre la specie intelligibile come preesistente all'intellezione stessa e, quindi, rendendo inutile la conoscenza sensibile, ricade di fatto nel platonismo (*De unitate* V, 105).

La soluzione tomista al problema della conoscenza si basa sul riconoscimento del valore intenzionale dell'atto intellettuale. Le specie intelligibili non sono, propriamente, gli oggetti (*quod*) della conoscenza, ma il mezzo (*quo*) attraverso il quale l'intelletto conosce le cose²¹. «Se le *species* fossero *quod intelligitur*, non vi sarebbe scienza delle cose, ma solamente di ciò che si trova nell'anima»²². Gli intelligibili non hanno, quindi, un'esistenza reale ma solo intenzionale, in quanto sono il frutto di un processo di astrazione²³ attraverso il quale vengono salvate sia l'individualità dell'atto conoscitivo sia l'universalità della significazione (*De unitate* V, 108). A monte di tale concezione sta il rifiuto di ipostatizzare l'intelletto e di pensarlo come una sostanza separata. L'intelletto, piuttosto, nel suo duplice ruolo, è una pura funzione dell'anima umana e trova la sua unica realtà (almeno nella vita terrena) nell'essere atto del corpo.

²⁰ *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello, Torino 1948, I, q. 76, a.2.

²¹ «Haec autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit» (*ib.*, III, n. 106). «Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus» (*S. Th.*, I, q. 85, a.2; cfr. *De an.* III, lez. VII, 718). Per tale problema cfr. C. Giaccon, *Le grandi tesi del tomismo*, Bologna 1967.

²² J. Maritain, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, tr. it., Brescia 1981², p. 457. Sul problema dell'*intentio* si vedano le pp. 453-485.

²³ Si veda, ad esempio, *S. Th.*, I, q. 85, a.1 e *De an.* III, lez. X, 734.

2.3. La quaestio de magistro e la comunicabilità della scienza

Eppure la soluzione tomista non riesce a dissolvere tutti i problemi. Non c'è dubbio, infatti, che la scienza per essere universale deve essere comunicabile. Allora, se condizione trascendentale della conoscenza è che la specie intelligibile non sia molteplice in senso assoluto – una per ogni intelletto –, ma che i vari intelligibili presenti nei singoli soggetti significino la stessa cosa, Averroè trova tale condizione nell'unicità dell'intelletto materiale mentre Tommaso nel rapporto di somiglianza tra specie e cosa che si determina nel processo di astrazione²⁴. In entrambi i casi quello che è in gioco è il tentativo di trovare un «luogo comune» a partire dal quale la conoscenza possa essere comunicata e trasmessa senza restare un puro fatto privato. Significativa, a questo riguardo, è la *quaestio* «se un uomo possa insegnare ad un altro». Non c'è dubbio che la posizione di Averroè risolve in maniera brillante il problema di come possa attuarsi una comunicazione tra maestro e discepolo che sin dal *De magistro* di Agostino era rimasto aperto. Quest'ultimo, infatti, partendo da una posizione platonica, ritiene che il vero maestro possa essere soltanto Dio, il quale, illuminando interiormente l'uomo, gli infonde quella verità che il maestro umano non può mai comunicare pienamente data l'imperfezione dello strumento linguistico²⁵. Postulare l'intelletto materiale identico per tutta la specie umana, invece, permette di risolvere quel problema di comunicazione della conoscenza di fronte a cui Agostino si era arrestato (*De an.* III, comm. 5, 713-721). Da questo punto di vista, sarebbe opportuno pensare l'intelletto materiale di Averroè non tanto come una sostanza separata per sé sussistente, ma come l'originaria competenza linguistica che accomuna gli uomini nello sforzo di affermare la verità. In altri termini, l'intelletto materiale va pensato a partire da un paradigma intersoggettivo, perché il soggetto della conoscenza è la specie umana in quanto tale e non più il singolo individuo (*De an.* III, comm. 5, 605-619)²⁶.

Fortemente interessato a salvare l'immortalità individuale, Tommaso

²⁴ *De ente et essentia*, Torino 1957, cap. 3, p. 104. Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a.2; *De an.* III, lez. VII, 719 e i testi citati in Maritain, *Distinguere per unire*, pp. 457-58.

²⁵ *De magistro*, in *Opere. Dialoghi*, II, Roma 1976, 12, 40.

²⁶ Il pensiero di Averroè viene così chiarito da uno dei più celebri esponenti dell'averroismo latino, Giovanni di Jandun: «...ad istum utique finem, ut intellectus possibilis recipiat suam totam perfectionem a rebus, necessaria est tanta multitudo hominum, ut, non obstantibus omnibus impedimentis, quibus multi impediuntur a ministrante intellectus, et non obstante quod ab uno solo aut a paucis suam non receperit perfectionem, nihilominus tamen poterit a multis suam perfectionem recipere» (*Super libros Aristotelis de anima*, cit. in B. Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, p. 236, nota). A tale proposito, rinviamo anche alla celebre dottrina esposta da Dante in *De monarchia*, I.3.

non può seguire sino in fondo la soluzione averroista della questione *de magistro*, anche se ne condivide lo sforzo tendente a rivalutare quella comunicazione tutta umana tra maestro e discepolo che Agostino invece aveva subordinato all'intervento diretto del *lumen* divino. Come il medico non causa direttamente la salute nel paziente, ma coadiuva la virtù naturale insita nella *physis* umana, così il maestro non è causa diretta dell'apprendimento, ma solo stimolo e aiuto di un processo che si sviluppa tutto all'interno del discepolo (*S. Th.*, I, q. 117, a. 1). Ma affinché ci sia effettivo apprendimento, bisogna presupporre nel discente, oltre la capacità di apprendere (intelletto potenziale), il possesso dei principi universali di tutte le scienze che costituiscono il 'lume' dell'intelletto agente²⁷. Infatti, secondo un principio fondamentale dell'aristotelismo, ogni dottrina ed ogni disciplina derivano da una cognizione preesistente (*An. post.* I, 1, 71a, 1); ovvero, quel caso particolare di passaggio dalla potenza all'atto rappresentato dall'apprendimento, presuppone, come qualsiasi movimento, un qualcosa in atto da cui prendere le mosse. Pertanto, pur rifiutando la teoria di Agostino secondo la quale la conoscenza delle cose avviene nelle idee divine (*in rationibus aeternis*)²⁸, Tommaso, nel concepire in primo luogo l'intelletto agente come *habitus naturalis* dei primi principi, cioè come *synderesis* (*S. Th.*, I, q. 79; a. 12), si mantiene fedele al principio agostiano che vede in Dio la condizione trascendentale della conoscenza. In un passo molto significativo della questione *De spiritualibus creaturis*, Tommaso dice che «non multum refert dicere quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod [participetur] lumen faciens intelligibilia»²⁹. Non fa differenza dire che Dio partecipa alla mente umana le *rationes aeternae*, oppure dire che partecipa il *lumen*, l'intelletto agente. In ogni caso è Dio da cui derivano i primi principi del ragionamento, le verità assolute da cui discendono tutte le altre. Pre-

²⁷ «Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio naturaliter quaedam universalia principia omnium scientiarum» (*S. Th.*, I, q. 117, a.1; cfr. *De unitate* V, 109; *De an.* III, lez. X, 739).

²⁸ Al problema se l'uomo conosca le cose nelle idee divine bisogna rispondere negativamente se tali idee sono intese come l'oggetto della conoscenza. Ciò non toglie però, e questo è qualificante per il discorso che stiamo trattando, che se le idee divine sono intese come il principio della conoscenza, l'uomo conosce tutto nelle idee divine, cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a.5.

²⁹ *De spiritualibus creaturis*, in *Quaestiones disputatae*, II, ed. M. Calcaterra, Torino 1953, art. 10, ad 8. Ancora: «Quamvis cognitio humanae animae proprie sit per viam rationis, est tamen in ea aliqua participatio illius simplicis cognitionis, quae in substantiis superioribus invenitur, ex quo vim intellectivam habere dicuntur» (*Quaestiones disputatae De veritate*, Bologna 1992, XV, art. 1; cfr. I, art. 4, ad 5; X, art. 6, resp.; cfr. *Super Boetium De Trinitate*, q.1; a.1). Per tale problema si vedano l'analisi ed i testi citati in J. Marechal, *Il punto di partenza della metafisica. Il Tomismo di fronte alla filosofia critica*, tr. it., Milano 1995, pp. 363-375.

supponendo che i principi della comunicazione siano già dati e quindi incomunicabili, la conseguenza è che tra maestro e discepolo si instaura una comunicazione soltanto in senso debole.

Segno di questa difficoltà nella dottrina tomista è il fatto che lo stesso Temistio, a cui Tommaso nel *De unitate intellectus* si richiama più volte per dimostrare che sia l'intelletto potenziale che quello agente appartengono alla singola anima umana, per spiegare la comunicabilità della conoscenza e la possibilità dell'apprendimento è costretto ad ammettere che l'intelletto agente in qualche modo è unico (*De anima*, 103-104). Come è possibile, infatti, una molteplicità di intelletti agenti? O bisogna ammettere che sono molti, ma allora non pensano la stessa cosa (con l'impossibilità della comunicazione che ne consegue); o bisogna ammettere che pensano la stessa cosa, ma allora ne viene che l'intelletto agente ha un'unica natura ed esprime un'unica specie, con la conseguenza di dover ammettere la sua unicità sostanziale, dato che ciò che è specificamente identico si moltiplica solo grazie alla materia, che l'intelletto agente non possiede³⁰. Pertanto, l'analogia aristotelica dell'intelletto agente con la luce, secondo Temistio, non è sufficiente per spiegare l'attività noetica, ma bisognerà risalire, seguendo il Platone della *Repubblica*, all'unica fonte della luce stessa, al sole (*De anima*, 103). Tommaso, commentando questa affermazione di Temistio, si limita a riconoscere che bisogna ammettere un principio unico dell'illuminazione – ammissione che conferma la nostra tesi –, ma non è certo disposto a concedere, come invece il *Commento* di Temistio conclude, l'unicità dell'intelletto agente (*De unitate* V, 116), con la conseguenza di rimanere impigliato nell'aporia singolarità/universalità della conoscenza.

Né Tommaso né Averroè, dunque, riescono a risolvere pienamente il problema del rapporto tra intelletto in potenza ed intelletto in atto con la questione della formazione dell'intelligibile ad esso connessa. In particolare, in Averroè sembra venir meno il momento della singolarità dell'atto intellettivo, in Tommaso il momento dell'universalità dell'intenzione significativa. Ciò non toglie che, per una lettura appropriata del testo aristotelico, dall'analisi dei due grandi interpreti medioevali possiamo concludere che: 1) l'intelletto deve essere pensato a partire da un paradigma intersoggettivo; 2) l'intelligibile è in atto come intenzione significativa.

³⁰ La necessità di ammettere un unico principio agente si accorda difficilmente con il riconoscere, da parte di Temistio, che sia l'intelletto in potenza che quello in atto sono facoltà della singola anima umana (cfr. Hamelin, *La théorie de l'intellect*, pp. 38 sgg.).

3. Il logos come intelletto comune della specie umana

Sia per Averroè che per Tommaso la funzione dell'intelletto in atto è quella di agire sui prodotti dell'immaginazione privandoli dei loro elementi individualizzanti e preparare, così, l'intelligibile come oggetto proprio dell'intelletto in potenza. Tra l'intelletto in atto e quello in potenza si svilupperebbe, quindi, mediata dall'intelligibile, quella che abbiamo chiamato un'azione unidirezionale attraverso la quale il primo agisce ed il secondo subisce. Tale azione, inoltre, come nelle interpretazioni neoplatonizzanti, si struttura ancora secondo uno schema verticale. Mentre Averroè, infatti, identifica l'intelletto agente con l'intelletto dell'ultimo cielo, quello della luna, Tommaso, pur considerando l'intelletto agente immanente all'anima e personale, non si sottrae del tutto a questo schema, dal momento che, per quel che riguarda la conoscenza dei primi principi, lo subordina all'intelletto divino. Il fatto che le diverse interpretazioni descritte non riescano a risolvere i problemi lasciati aperti dalla questione *de intellectu*, ci permette e ci obbliga, con il livello interpretativo sinora raggiunto, ad un ritorno al testo aristotelico.

3.1. L'intelletto potenziale e la vita umana come privazione ontologica

Di quanto l'intelletto aristotelico sia da considerare come la facoltà perfetta, pura da ogni naturale attualità e per ciò stesso ricettiva del suo oggetto in maniera assoluta, è testimoniato dall'interpretazione che Alessandro di Afrodisia dà del famoso passo del *De anima* dove lo Stagirita paragona l'intelletto ad una tavoletta non scritta.

L'intelletto materiale è soltanto una sorta di attitudine (*ἐπιτηδεύσις*) a ospitare le forme e somiglia a una tavoletta non scritta, o meglio al «non essere scritta» della tavoletta, ma non alla tavoletta stessa. Perché la tavoletta è già, di per sé, una cosa esistente. Perciò l'anima e chi la possiede corrisponderebbero piuttosto alla tavoletta e in essa il non essere scritta sarebbe l'intelletto che si dice materiale, l'attitudine, cioè, a essere scritta. Come dunque nel caso della tavoletta la tavoletta in cui è l'attitudine a essere scritta patisce quando riceve in sé la scrittura, ma l'attitudine stessa non patisce nulla quando viene condotta all'atto (perché non è nemmeno qualcosa che faccia da sostrato), così neanche l'intelletto patirà alcunché, ovviamente perché non è una delle realtà in atto³¹.

Secondo Alessandro l'intelletto materiale, che lui identifica con quello potenziale, non può essere pensato come un soggetto pronto a ricevere la forma. L'immagine divenuta classica della *tabula rasa*, pertanto, nell'in-

³¹ *De anima* 84, 24-85, 5. Tale interpretazione è accettata da Rodier, *Traité de l'âme*, p. 457.

interpretazione alessandrista, non corrisponde alle intenzioni di Aristotele, perché se così fosse verrebbe contraddetta l'intima natura del *nous* facendone una realtà in atto. Piuttosto è l'anima stessa che va pensata nell'immagine della tavoletta e l'intelletto ne è il suo «non esser scritta». Paradossalmente Averroè, nel criticare questa lettura di Alessandro, ne scopre tutto il valore nel momento in cui afferma che è falso dire che l'intelletto materiale è simile all'attitudine della tavoletta, perché l'attitudine non ha una natura propria essendo una semplice privazione (*privatio aliqua*, *De an.* III, comm. 14, 77-83). Non solo, dunque, Alessandro, a differenza di Averroè, afferma la non sostanzialità e la non separatezza dell'intelletto materiale, ma lo immagina come una pura privazione, come il non del «non esser scritta» dell'anima.

L'intelletto in potenza, dunque, esprime una privazione, ma una privazione del tutto particolare che non può essere descritta semplicemente come *steresis*. Secondo *Met.* V 22, infatti, la privazione significa per un soggetto l'esser privo di alcune qualità. Nella formulazione di *Met.* X, 4, la privazione può essere assoluta (*ἄλογος*) o determinata (*πρός*) (1055b, 4-6). La prima si ha quando la qualità mancante non fa parte delle possibilità del genere di appartenenza del soggetto; la seconda quando essa manca nell'individuo numericamente considerato pur essendo proprietà del genere di appartenenza. In entrambi i casi il concetto di *steresis* non vale ad esprimere la privazione caratteristica dell'intelletto, perché quest'ultima non può essere considerata come privazione di una determinata qualità. Infatti, nei confronti dell'anima, la privazione noetica non rappresenta una diminuzione ma, semmai, un aumento di possibilità, anzi, come vedremo, l'unica condizione affinché possa essere colta la possibilità come possibilità. Pertanto, se possiamo riconoscere nella *steresis* una privazione ontica, a proposito dell'intelletto parleremo di una privazione ontologica.

Solo ora possiamo capire tutta la portata ontologica dell'idea aristotelica di vita. Come visto, la vita può essere intesa come quel punto di indifferenza della potenza e dell'atto che identifichiamo nella 'facoltà'. Non a caso, le facoltà che determinano le diverse forme di vita si distinguono per il modo differente con cui la potenza e l'atto organizzano i loro rapporti. La linea evolutiva che va dagli organismi semplici a quelli più complessi e che termina nell'uomo si caratterizza per una progressiva perdita d'importanza della capacità innata d'agire rispetto a quella acquisita, dell'*eidos* già in atto dell'organismo rispetto alla potenza di accogliere e di aprirsi alle forme esterne. Nell'esercizio della facoltà, man mano si passa da forme di vita in cui il 'circuitto' di realizzazione della potenza si risolve interamente nell'atto che la compie ed in cui, quindi, nel passaggio dalla potenza all'atto la potenza non si conserva, ad altre in cui la potenza della vita non viene del tutto compiuta ma resta 'conservata' per opera dell'atto, fino a giungere all'uomo in cui la potenza intellettuale si

conserva nell'atto e progredisce e cresce in se stessa. A livello intellettuale, dove la potenza viene conservata in maniera assoluta e dove, quindi, si fa esperienza della pura privazione della forma, la vita si presenta come pura potenza di vivere. È qui che abbiamo la nascita del *logos* e dell'ontologia.

3.2. Natura e conoscenza dei principi: la dialettica

Nel celebre ultimo capitolo degli *Analytica posteriora*, riprendendo il paradosso dell'apprendimento per risolvere il quale Platone era ricorso alla teoria dell'*anamnesis*³², Aristotele afferma che non è possibile presupporre una *hexis* dei principi prima che il reale processo conoscitivo abbia inizio, così come è altrettanto assurdo credere che la conoscenza si possa sviluppare in chi è del tutto ignorante e non possiede alcuna facoltà. Per risolvere il problema, riconosce Aristotele, bisogna necessariamente presupporre una capacità, una *dynamis* da cui la conoscenza possa svilupparsi, ma una *dynamis* che, si badi bene, è di ordine inferiore rispetto alla *hexis* dei principi (99b, 32-34). Questo esclude categoricamente che i principi possano essere conosciuti attraverso un processo intuitivo, dall'alto. Piuttosto, il processo che conduce ai principi inizia dal basso, se è vero che la capacità da cui esso prende le mosse è quella che accomuna tutti gli animali, la sensazione (99b, 34-35). Dopo aver ribadito che la facoltà dei principi non è né insita in noi in maniera innata, né derivata da altre facoltà più conoscitive, Aristotele chiude il ragionamento affermando che conoscere i principi a partire dalla sensazione significa conoscerli attraverso l'induzione, l'*epagoge* (100b, 4-5).

Se interpretassimo l'induzione semplicemente come un'operazione in cui dal confronto di dati particolari si arriva alla generalizzazione dell'universale, probabilmente ci lasceremmo sfuggire il senso più profondo del processo descritto da Aristotele. L'induzione non può essere interpretata come il procedimento contrario della deduzione. Piuttosto, l'*epagoge* è l'operazione attraverso la quale viene colto il rimando del dato sensibile alla sua costituzione di senso o, in altre parole, in cui l'ente è osservato nel suo essere³³. Ebbene, questo rimando non può venir considerato,

³² II 19, 99b, 22-29. Per quanto diremo, cfr. L. Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, Firenze 1972², pp. 108-110; C.H. Kahn, *The Role of Nous in the Cognition of the First Principles in Posterior Analytics II 19*, in *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, ed. by E. Berti, Padova 1981 (tr. it. in *Aristotele e la conoscenza*, a cura di G. Cambiano e L. Repici, Milano 1993); D.W. Hamelyn, *Aristotelian Epagoge*, «Phronesis» 1976, pp. 167-184.

³³ Cfr. M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della ΦΥΣΙΣ*. *Aristotele, Fisica, II, 1*, in *Segnavia*, tr. it., Milano 1987, pp. 198-199; W. Wieland, *La fisica di Aristotele*, tr. it., Bologna 1993, pp. 118 sgg.; Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, pp. 87 sgg.

platonicamente, come un passaggio ad un *altro* piano ontologico; piuttosto, è il sensibile in quanto tale che diventa materia di conoscenza³⁴. Possiamo osservare, quindi, anticipando una conclusione che discuteremo in seguito, che attraverso l'induzione giungiamo a conoscere i principi come oggetto specifico dell'intelletto; proprio perché l'induzione e l'intelletto hanno ad oggetto il sensibile in quanto tale.

Dire che l'intelletto è una facoltà induttiva e non intuitiva, come ci sembra chiaro dall'analisi di *An. post.* II 19³⁵, significa rifiutare tutte quelle letture della gnoseologia aristotelica che prendono come modello di riferimento il metodo sillogistico e che considerano il ragionamento analitico-apodittico-deduttivo come la forma di razionalità privilegiata. Infatti, l'ipotesi di una conoscenza intuitiva ed immediata dei principi ha senso solo all'interno di un ideale di conoscenza sillogistico-deduttivo, il quale non può essere attuato, appunto, se non presupponendo principi assolutamente certi ed evidenti. Ma, come è stato ampiamente dimostrato, questo modo di intendere il metodo aristotelico è, quantomeno, riduttivo, perché in Aristotele, innanzitutto, siamo in presenza di una pluralità di metodi e, in secondo luogo, se si può parlare di un 'primato' bisogna senz'altro concederlo alla razionalità dialettica³⁶. È la dialettica, infatti, che pone ad oggetto i principi di tutte le scienze, come si esprime Aristotele nei *Topici* (I 2, 101a, 36-101b, 4). Il campo di indagine della dialettica è quello degli *endoxa*, delle opinioni meglio accreditate, che, a differenza di un pregiudizio ampiamente diffuso sino a qualche anno fa, non va identificato con la sfera del 'probabile' o dell'opinabile',

³⁴ Aristotele sottolinea che «già la sensazione produce a questo modo l'universale» (*An. post.* II 19, 100b, 4-5).

³⁵ Per tale motivo non ci sembra del tutto accettabile la traduzione di *nous* con «intuizione» proposta da G. Colli. Contro l'intuizionismo dei principi in Aristotele si vedano Wieland, *La fisica di Aristotele*; E. Berti, *The Intellection of "Indivisibles" according to Aristotle*, in *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. by G.E.R. Lloyd e G.E.L. Owen, Cambridge 1978; Id., *Intellectione e dialettica in Aristotele*, *Met.* IX 10, in *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, a cura di A.M. Battagazzore, Genova 1993; T. Irwin *I principi primi di Aristotele*, tr. it., Milano 1996, pp. 169-90; L.M. Napolitano Valditara, *Lo sguardo nel buio. Metafore visive e forme grecoantiche della razionalità*, Roma-Bari 1994, pp. 27 sgg.

³⁶ Fondamentale, a tale riguardo, è J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris 1970² al quale, in difesa di una posizione più tradizionale, risponde A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain 1987². Sempre in direzione della linea suddetta sono indispensabili: E. Weil, *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1951, pp. 283-315, tr. it. in Id., *Aristotelica*, Milano 1990; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1991; Wieland, *La fisica di Aristotele*; Irwin, *I principi primi di Aristotele*. In Italia, per la rivalutazione della dialettica, dopo lo studio di Lugarini, *Aristotele e l'idea della filosofia*, vanno segnalate, per acume scientifico e lucidità teoretica, le ricerche di E. Berti, tra le quali ricordiamo: *Studi aristotelici*; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977; *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

in antitesi a quella del necessario e del vero. Questa interpretazione, che si fonda ancora sulla subordinazione platonica della *doxa* rispetto all'*episteme*, non può essere accettata, perché riduce di fatto l'*Organon* aristotelico agli *Analitici*, con la conseguenza che per giustificare la provenienza dei principi ci si vede costretti a ricorrere a quell'atto intuitivo che abbiamo trovato estraneo alla prospettiva aristotelica. Gli *endoxa*, invece, «sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri» (*Top.* I 1, 100b, 21-23). I principi della scienza, pertanto, sono le opinioni che «appaiono», che si mostrano, nascono e vengono discusse nella comunità degli uomini.

In tale contesto, l'*epagoge* non può essere interpretata, sul modello dell'empirismo baconiano, semplicemente come una rassegna di casi osservati, ma come un metodo argomentativo, un esame dialettico tramite il quale si arriva ad una conclusione generale. Essa comporta l'uso di casi particolari e, poiché esiste uno stretto legame tra percezione sensibile e particolari, è chiaro che l'induzione comporterà anche l'uso di ciò che la percezione sensibile offre, sempre, però, in un contesto dialettico in cui la conclusione è frutto di una discussione tra gli interlocutori e di un esame dei significati delle parole in uso³⁷. Non è un caso, allora, che il reale campo di ricerca siano le opinioni, a volte contrastanti, consolidate nella lingua.

E noi dobbiamo, come nel caso degli altri argomenti, esporre i punti di vista espressi al riguardo (*τιθέντας τὰ φαινόμενα*); indi, avendo per prima cosa esaminato i problemi negli argomenti pro e contro (*διαπορήσαντας*), mostrare così, in via principale, la verità di tutte le opinioni (*ἔνδοξα*) concernenti queste affezioni dell'anima, o per lo meno della maggior parte e delle più importanti. Se infatti si sciogliessero le difficoltà e si lasciassero sussistere le opinioni correnti (*ἔνδοξα*), si sarebbe data una sufficiente dimostrazione (*Eth. Nic.* VII 2, 1145b, 1-7).

I 'fenomeni' che Aristotele discute, come si evidenzia dal brano citato nell'intercambiabilità di *phainomena* ed *endoxa*, non sono i dati 'oggettivi' frutto dell'osservazione empirica del ricercatore distaccato, bensì sono *legomena*, fatti linguistici, modi di dire che esprimono diverse possibilità di vedere e di manifestare le cose. Dire, allora, che l'intelletto è una facoltà dialettica significa riconoscere che il luogo in cui i principi si manifestano è il *logos*, il *medium* linguistico nel quale, nel libero esame delle opinioni opposte, si arriva ad accettare la posizione non con-

³⁷ D'altra parte è noto che Aristotele considera l'*epagoge* come un metodo dialettico (cfr. *Top.* I 12, 105a, 10-19). Su tale questione cfr. G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena*, in *Aristotele et les problèmes de methode*, a cura di S. Mansion, Louvain 1980².

traddittoria. Non bisogna dimenticare, infatti, che la dialettica, unica tra tutte le tecniche, insieme alla retorica si definisce come la capacità di ragionare a partire da tesi opposte (τὰναντία συλλογίζεται) (*Rhet.*I 1, 1355a, 34-36).

3.3. La potenza dei contrari: il senso comune

Il carattere di assolutezza con cui la potenza della vita si presenta nell'intelletto determina un surplus di potenza che permette al *nous*, più che alle altre facoltà, di essere potenza dei contrari (*De an.* III 6, 430b, 23-24), potenza sia della forma che della privazione. Come tale, l'intelletto è condizione di possibilità del *logos* e della scienza, perché il *logos* in tanto è «discorso sull'essere» e quindi *episteme*, in quanto esso è potenza dei contrari (*Met.* IX 2). La peculiarità dell'intelletto può essere mostrata da un raffronto con le altre facoltà.

Una facoltà che non sia potenza di contrari non è pensabile, perché, come qualsiasi movimento (*Phys.* V 1), il suo esercizio è passaggio da un contrario all'altro attraverso il termine medio³⁸. Le facoltà si differenziano, invece, nel modo in cui si rapportano ai contrari. Nella facoltà nutritiva la potenza dei contrari è la più imperfetta, perché la presenza di un contrario esclude materialmente quella dell'altro, non potendo l'organismo assimilare, pena la sua morte, se non ciò che a lui è omogeneo. Anche nella facoltà sensitiva la presenza di un contrario esclude quella dell'altro, ma, a differenza della precedente, riguardando le forme sensibili, è in grado di rapportarsi sia alla presenza che all'assenza della forma percepita senza venir distrutta, eccezion fatta per gli eccessi della sensazione.

Situazione diversa, invece, si ha a proposito del cosiddetto senso comune³⁹ di cui Aristotele parla in *De an.* III 1, 2, 7. In questo caso, infatti, ci troviamo di fronte ad una «*dynamis* comune» (*De somno* 2, 455a, 16), che si differenzia dalle «*dynameis* particolari» dei cinque sensi per la capacità di percepire e di accogliere allo stesso tempo i due contrari. In effetti, bisogna notare che, senza il senso comune, non sarebbe possibile cogliere la differenza tra sensazioni appartenenti a facoltà diverse, come, per esempio, del dolce dal bianco (*De an.* III 2, 426b, 10 ss.), così come tra sensazioni appartenenti ad un'unica facoltà, come, per

³⁸ Per le varie facoltà in relazione ai contrari, cfr. *De an.* I 5, 411a, 3-5; II 4, 416a, 20 sgg.; 9, 421b, 4 sgg.; 11, 422b, 25 sgg.; 424a, 1 sgg.; III 3, 427b, 5 sgg.

³⁹ L'espressione αἰσθησις κοινή ricorre, per esempio, in *De an.* III 1, 425a, 27 (cfr. anche *De mem.* 1, 450a, 10; *De somno* 2, 455a, 12; *De part. anim.* IV 10, 686a, 31).

esempio, del bianco dal nero (III 7, 431a, 22 ss.). In quanto è capace di cogliere le differenze, il senso comune è una facoltà critica⁴⁰, caratteristica che lo accomuna senz'altro all'intelletto.

La difficoltà di pensare la natura del senso comune è data dal fatto che non è un senso accanto agli altri, ma, piuttosto, la condizione di possibilità della sensazione stessa. In quanto capacità critica, esso è quella δύναμις κριτική che Aristotele in *An. post.* II 19, 99b, 36 sembra, appunto, identificare con la sensazione. Infatti, se le condizioni 'materiali' della sensazione sono il sensibile in atto e la *dynamis* propria del senso specifico in questione, d'altra parte senza la capacità critica di cui il senso comune si fa portatore non sarebbero pensabili le due condizioni 'formali' della sensazione: la coscienza della sensazione e la percezione della differenza di una sensazione da un'altra. Pertanto il senso comune, in quanto radice comune dei sensi esterni, è una facoltà che, non avendo un organo corporeo, mantiene libera la *dynamis* per accogliere il 'dato' sensibile. Mentre negli altri sensi la potenza è sempre legata ad un atto particolare e puntuale che la realizza completamente, nel senso comune la potenza, non essendo del tutto realizzata in un singolo atto, raggiunge un certo grado di libertà che le permette di 'criticare', di 'giudicare' diverse sensazioni. Il senso comune va pensato come facoltà del giudizio, perché nel giudizio, appunto, i contrari possono essere tenuti attualmente insieme senza che ci sia contraddizione⁴¹. Come ha osservato felicemente Averroè, il senso comune, in quanto facoltà del giudizio, è paragonabile all'intelletto, anche se opera ad un livello intenzionale più basso (*De anima* II, comm. 149, 61-66). In definitiva, il senso comune è la condizione trascendentale della sensibilità perché, potendo accogliere attualmente i contrari, permette di afferrare quelle differenze tra le sensazioni sullo sfondo delle quali solamente la singola sensazione può essere percepita. Pertanto, potendo intenzionare la forma sensibile e la sua privazione, a differenza dei singoli sensi, il senso comune è esercizio del *logos*, facoltà critica di giudizio che presuppone già una certa azione dell'intelletto.

⁴⁰ κρίνει τὰς διαφορὰς (*De an.* III 2, 426b, 10; cfr. II 6, 418a, 14; 10, 422a, 21; 11, 424a, 5; III 2, 427a, 3, 11; 7, 431a, 20, 24).

⁴¹ Su questo punto il commento di Alessandro ci sembra molto chiaro. «Se infatti quanto al patire è impossibile che nello stesso soggetto ineriscano contemporaneamente i contrari, non è invece così anche nel giudizio su essi. Non è infatti un giudizio contraddittorio quello che a proposito dei contrari giudica i contrari, mentre è notoriamente impossibile che i contrari si trovino contemporaneamente nello stesso soggetto: in realtà, contraddizione nel giudizio non è dire che i contrari sono contrari, ma che la stessa cosa è contemporaneamente i contrari. Perciò questo sì è impossibile che avvenga a chi giudica: di dire cioè contemporaneamente bianca e nera la stessa cosa; ma giudicare che i contrari sono contrari non è impossibile» (*De anima* 64, 11-17; cfr. anche Temistio, *De anima* 86).

3.4. La potenza dei contrari: il logos e l'intelletto

Non è un caso che la sensazione venga definita da Aristotele come *logos tis*, (*De an.* II 12, 424a, 26-28). Essendo la capacità di accogliere le forme sensibili senza la materia (424a, 12-14), la sensazione non è ricettiva dell'aspetto materiale della cosa, ma della sua qualità formale ed intenzionale (*κατὰ τὸν λόγον*)⁴². Accade alla sensazione come alla cera, che accoglie l'impronta dell'anello senza ricevere il ferro o l'oro di cui l'anello è fatto. Per questo le piante non hanno sensazione, perché quando patiscono ricevono pure la materia, non essendo dotate del principio (*arché*) capace di ricevere le forme dei sensibili (424b, 1-3). Tale principio è appunto il *logos*, che, in questo caso, va inteso come la capacità di cogliere la differenza tra due stati della sensazione, ovvero di determinare la proporzione che costituisce tali differenze, in una parola come la capacità di ricevere la forma⁴³. Qual è, dunque, la differenza dell'intelletto dal senso? Una prima risposta, formale, potrebbe essere che mentre il senso è *logos tis*, determinata capacità di ricevere le forme sensibili, l'intelletto è *logos aplos*, assoluta capacità di ricevere le forme sensibili. Non c'è dubbio, infatti, che nel *De anima* non viene fatta alcuna distinzione tra forme sensibile e forme intelligibili; se così fosse, tra il piano della sensibilità e quello dell'intelletto si aprirebbe una profonda frattura ontologica.

Secondo uno dei principi fondamentali della psicologia aristotelica, infatti, una facoltà conoscente conosce solo ciò di cui è priva⁴⁴. Ma l'intelletto, a differenza dei sensi, non possedendo organi particolari di ricezione, è privo di ogni possibilità di conoscere qualcosa di sensibile. Detto in altri termini, non avendo alcuna proprietà, esso non ha un oggetto proprio, ma è aperto alla conoscenza in quanto tale, in pura potenza. Da questa semplice premessa, non è lecito perciò concludere, come troppo spesso si è fatto, che l'oggetto dell'intelletto è oltre il sensibile, ma, piuttosto, che l'intelletto intende il sensibile in quanto tale. La differenza dei sensi dall'intelletto, dunque, non sta nel passaggio da un piano più basso ad uno più alto di conoscenza, ma nel conoscere in quanto

⁴² *De an.* II 12, 424a, 23-24. Così interpretano, per esempio, Temistio (*De anima* 78), Tommaso (*De an.* II, lez. XXIV, 553) e Brentano (*La psicologia di Aristotele*, p. 96).

⁴³ Per la discussione del capitolo in questione, in cui, in realtà, il rapporto tra *logos* e sensazione si presenta in una forma più complessa di quanto non risulti dalla nostra analisi, cfr. J.K. Ward, *Perception and λόγος* in *De anima* II 12, «Ancient Philosophy» 1988, pp. 217-233.

⁴⁴ Tommaso al riguardo è molto chiaro: «Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sicut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore» (*De an.* III, lez. VII, 680).

tale lo stesso oggetto⁴⁵. Proprio perché l'intelletto non conosce qualcosa ma la cosa stessa, esso scopre l'essere della cosa, la definizione. La conoscenza dell'intelligibile, pertanto, è conoscenza prettamente umana, perché solo l'uomo fra tutti gli esseri viventi è potenza assoluta. L'intelletto, infatti, è la facoltà (*dynamis*) al massimo grado di perfezione. Per questa sua esclusiva capacità di rapportarsi al sensibile in quanto tale, il *nous* va pensato come 'separato' dal corpo, nel senso che non possiede organi materiali di ricezione. Ciò non toglie che il corpo resti pur sempre la *conditio sine qua non* dell'attività intellettiva: infatti, a prescindere da sensazione, memoria e *phantasia* l'atto intellettivo non potrebbe esercitarsi⁴⁶. Questo non significa che sia lecito interpretare il dato empirico semplicemente come materiale già pronto cui poi si aggiunga l'attività dell'intelletto. L'intelletto aristotelico è 'corporeo' in un senso più profondo, perché, in quanto capacità critica, esso è presente col suo operare fin dal livello della sensibilità.

In quanto «facoltà critica», allora, il senso comune può essere visto come il punto d'incontro tra sensibilità ed intelletto. Mentre il senso giudica l'oggetto nella sua particolarità, l'intelletto lo giudica in quanto tale, nella sua universalità. Ma qual è il valore di tale universalità? In considerazione della natura dialettica del *nous*, l'universale di cui è questione è un universale linguistico, non ottenuto in un passaggio dal particolare all'universale, ma, facendo attenzione al vero senso aristotelico di *epagoge*, in un passaggio dal piano prelinguistico e privato della conoscenza proprio della sensazione, a quello linguistico e pubblico proprio dell'intelletto. Il passaggio dal piano della sensazione a quello dell'intellectazione non è altro che l'uscire dalla conoscenza privata, e dunque ancora imprecisa ed infondata, della cosa, per entrare in una conoscenza pubblica, e dunque discussa e riconosciuta. Queste conclusioni ci sem-

⁴⁵ Non ci sembra un caso che il problema se sia possibile o meno la conoscenza delle sostanze separate (*De an.* III 7, 431b, 17-19) resta di fatto senza risposta sia nel *De anima* che nelle altre opere aristoteliche a noi pervenute. È nota la preoccupazione di Tommaso a questo riguardo, il quale, nel *De unitate intellectus*, arriva per ben due volte (I, 38; V, 114) ad affermare la presunta esistenza, appunto, di un trattato aristotelico sulle sostanze separate. Data la natura della conoscenza intellettiva, a noi sembra più probabile che Aristotele lasci la questione aperta perché di fatto non poteva risolverla.

⁴⁶ «L'anima non pensa mai senza immagini» (*De an.* III 7, 431a, 16-17). La *phantasia* è sia condizione dell'intellectazione teoretica (cfr. D. Frede, *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*, in *Essays on Aristotle's De anima*; tr. it. in *Aristotele e la conoscenza*), sia di quella pratica (cfr. J.L. Labarrière, *Le rôle de la phantasia dans la recherche du bien pratique*, in *Aristotele politique. Etudes sur la Politique d'Aristotele*, a cura di P. Aubenque e A. Tordesillas, Paris 1993). Sul problema della *phantasia* in Aristotele e nei suoi commentatori, cfr. A. Illuminati, *Quasi una fantasia. Funzioni cognitive dell'immaginazione nei commentatori di Aristotele*, in *Materiali per una storia e teoria dell'immaginazione*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» 1999, pp. 9-54.

brano confermate dal fatto che, anche se su piani diversi, sia il senso comune sia l'intellezione esprimono quel «sapere dei contrari» di cui il *logos* è espressione. Nel primo caso come *logos tis*, nel secondo come *logos aplos*.

L'intelletto, in quanto fonte di universalità, è pertanto sempre un intelletto comune. In questo senso è possibile recuperare il significato intersoggettivo sottinteso alla dottrina averroista dell'unicità dell'intelletto. Inoltre, pensare l'intelletto comune come *logos* significa mantenere il valore funzionale dell'atto dell'intellezione implicito nella tomista teoria intenzionale della conoscenza. Il *logos*, infatti, non può essere ipostatizzato, ma è semplicemente un atto, l'atto individuale attraverso il quale conosciamo. E tale conoscenza è per sua intima natura universale, perché l'universalità è il fine immanente a quel processo dialettico che costituisce il *logos* stesso. Considerare il *logos* come intelletto comune della specie umana, pertanto, ci permette di risolvere quell'aporia tra universalità ed individualità della conoscenza che abbiamo visto caratterizzare una parte consistente del dibattito sul *De anima*.

4. Conclusione

La privazione ontologica, che abbiamo visto caratterizzare la natura dell'intelletto e che contraddistingue la vita umana, si mostra come la condizione trascendentale della conoscenza dell'essere della cosa e, pertanto, della possibilità dell'ontologia. Ma tale privazione, a differenza di quella ontica, proprio perché rende possibile l'intellezione ed il linguaggio, non può essere pensata come un'imperfezione. Per far questo bisogna uscire dallo schema interpretativo neoplatonizzante che ha dominato per secoli la lettura del *De anima* e che non è riuscito, tra l'altro, a risolvere i problemi gnoseologici che effettivamente in quell'opera restano aperti. Crediamo, invece, che come all'idea di una presunta azione unidirezionale tra i due intelletti sia più opportuno sostituire l'idea di un processo circolare, così invece di pensare quell'azione secondo uno schema verticale sia necessario immaginarla a partire da uno schema orizzontale. Pensare l'intelletto come *logos*, in effetti, significa intendere l'azione conoscitiva come confronto a partire dalle opinioni consolidate nella comunità secondo un processo circolare in cui gli *endoxa* fungono da serbatoio di opinioni in atto e come principio della conoscenza (intelletto agente) e la discussione dialettica da *medium* in cui quelle opinioni vengono ridefinite e quindi opportunamente assimilate (intelletto in potenza). Inoltre, l'esercizio del *logos* si sviluppa secondo uno schema orizzontale, perché i principi della conoscenza non vanno presupposti in atto come appartenenti ad una sfera ontologicamente ed assiologicamente superiore rispetto a quella della reale discussione, ma sono imma-

nenti alla comunità linguistica a cui l'individuo appartiene, come orizzonte di possibilità della conoscenza.

L'intelletto umano, a differenza di quello divino, si caratterizza per la sua essenziale potenzialità, che ne fa una funzione limitata, finita, soggetta all'errore ed alla parzialità. Ma questa potenzialità costituisce la risorsa più qualificante dell'uomo. L'intelletto umano, infatti, è il luogo in cui la *dynamis* inerente alla vita in quanto tale viene esperita nella sua assolutezza, perché l'uomo non ha un *eidōs* preconstituito da realizzare. Piuttosto, la sua natura è quella di essere una privazione ontologica. Ma tale privazione, che fa dell'uomo l'essere più incompleto, non va interpretata come imperfezione. Piuttosto essa è la condizione di possibilità della conoscenza ontologica. Il carattere di assolutezza con cui la potenza della vita si presenta nell'intelletto determina la sfera tipicamente umana della *praxis*. Infatti, la conoscenza intellettuale è un'attività tipicamente intersoggettiva, in cui la conoscenza si determina nel libero dialogo e nel confronto reciproco. L'essere dell'uomo, pertanto, fin nella sua attività conoscitiva, è intriso da una *politicità* essenziale che lo fa innanzitutto cittadino della *polis*. Dire che l'uomo è dotato di intelletto equivale, pertanto, a definirlo come ζῷον λόγον ἔχον (*Pol.* I 2, 1253, 8 sgg.), come l'animale che possiede il linguaggio. Per l'uomo, infatti, unico tra gli esseri viventi, nel vivere ne va della propria vita. La condizione umana, a differenza di quella divina, si determina come punto d'incontro fra *theoria* e *praxis*, in quanto esistere, per l'uomo, significa confrontarsi con l'*ethos* costitutivo della comunità linguistica di appartenenza. L'intelletto, in quanto potenza assoluta, è l'apertura che fa dell'uomo l'unico essere in cui la potenza della vita si coglie nell'atto del suo esercizio.