

Enrico Berti

## L'intelletto attivo: una modesta proposta

Il titolo di questa *lectio brevis* riproduce intenzionalmente quello di un articolo di un illustre studioso americano, Victor Caston, dell'Università del Michigan<sup>1</sup>, perché dopo 23 secoli di dibattiti sul tema bisognerebbe essere sfacciati, se si presumesse di risolvere definitivamente il problema di che cosa Aristotele intendesse per «intelletto attivo». Devo osservare, peraltro, che la proposta di Caston non è affatto nuova, perché riproduce nella sostanza quella del primo grande commentatore di Aristotele, Alessandro di Afrodisia (II-III secolo d. C.), il quale identificò l'intelletto attivo di cui Aristotele parla nel *De anima* con l'intelletto divino<sup>2</sup>. Questa interpretazione sembra essere oggi quella più accreditata tra gli studiosi, poiché è stata ripresa da due tra i maggiori specialisti contemporanei di Aristotele, Michael Frede e Myles Burnyeat<sup>3</sup>, mentre continua ad essere difesa l'interpretazione di Tommaso d'Aquino, secondo cui l'intelletto attivo sarebbe una parte, o una facoltà, dell'anima umana, della quale pertanto garantirebbe l'immortalità<sup>4</sup>.

Ebbene, la mia «modesta proposta» vorrebbe essere, forse immodestamente, anche nuova, non nel senso che non sia mai venuta in mente a nessuno degli innumerevoli commentatori del testo aristotelico, ma nel senso che essa – presa in considerazione e poi scartata da due fra i più grandi di essi, cioè Temistio (IV secolo d. C.) e lo stesso Tommaso d'Aquino – troverebbe un sostegno decisivo in un passo del famoso capitolo del *De anima* dedicato all'intelletto attivo, al quale non è mai stata finora prestata la necessaria attenzione. Riporto, per completezza, l'inizio del capitolo, dove Aristotele introduce la distinzione tra i due intelletti, nell'ultima edizione di sir David Ross, che è ancora la più autorevole<sup>5</sup>:

□Epei; d□ **aw{sper<sup>o</sup> ejn aJpavsh/ th' fuvsei ejsti; a<sup>ti</sup><sup>o</sup> to; me;n u{lh (10)**  
**eJkavstw/ gevnei (tou'to de; o} pavnta dunavmei ejkei'na), e{teron de;**  
**to; ai]tion kai; poihtikovn, tw' poiei'n pavnta, oi]on hJ tevcnh**  
**pro;" th;n u{lhn pevponqen, ajnavgkh kai; ejn th' yuch' uJpavrcein**  
**tauvta" ta;" diaforav": kai; e[stin oJ me;n toiou'to" nou" tw' pavnta**

<sup>1</sup> V. Caston, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis», 44, 1999, pp. 199-227. Evidentemente esso non ha nulla a che fare con la celebre satira di Jonathan Swift, *A Modest Proposal*, Dublin 1729, che propone di risolvere il problema della sovrappopolazione irlandese dando da mangiare ai ricchi i bambini dei poveri.

<sup>2</sup> Alexandri Aphrodisiensis *De anima*, in Id., *Scripta minora*, ed. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887, 88, 16-89, 22 (trad. a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1996).

<sup>3</sup> M. Frede, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in G. Romeyer-Dherbey (dir.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, études réunies par C. Viano, Paris, Vrin, 1996, pp. 377-390; M. Burnyeat, *Aristotle's Divine Intellect*, The Aquinas Lecture, Milwaukee, Marquette Univ. Press, 2008.

<sup>4</sup> Cfr. L. P. Gerson, *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, «Phronesis», 9, 2004, pp. 348-373.

<sup>5</sup> Aristotle, *De anima*, edited, with Introduction and Commentary, by sir David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961, III 5, 430 a 10-17. Ross pubblicò una prima edizione nella «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis (Aristotelis *De anima*, recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii, 1956).

**givnesqai, oJ de; tw/' pavnta poiei'n, wJ" e{xi" ti", oi|on to; fw'"': (15)  
trovpon gavr tina kai; to; fw'" poiei' ta; dunavmei o[nta crwv-  
mata ejnergeiva/ crwvmata.**

Potremmo tradurre il brano, senza tener conto degli interventi più invasivi dell'editore alla linea 430 a 10, per la quale ci atteniamo al testo unanime dei manoscritti, nel modo seguente:

«Poiché, come in tutta la natura c'è qualcosa che è materia per ciascun genere <di cose> (questo è ciò che è in potenza tutte quelle), e qualcosa di diverso che è la causa ed è ciò che fa, perché <le> fa tutte, quale si trova ad essere l'arte rispetto alla materia, è necessario che anche nell'anima siano presenti queste differenze. E c'è un intelletto del primo tipo, perché diventa tutte <le forme intelligibili>, e un altro del secondo tipo perché <le> fa tutte, come una sorta di abito, quale la luce; la luce infatti in qualche modo fa essere colori in atto i colori in potenza».

Su questo brano mi sentirei di fare le seguenti osservazioni: 1) non c'è dubbio che qui Aristotele parla di due intelletti, distinguendoli in base alla sua nota distinzione, presente in tutta la natura, tra materia, o potenza, e causa efficiente, già in atto, per cui i due intelletti sono stati chiamati rispettivamente intelletto materiale, o potenziale, e intelletto agente, o attivo. 2) Aristotele dice che i due intelletti sono «nell'anima», il che non significa necessariamente nell'anima del singolo individuo umano, come ha interpretato Tommaso<sup>6</sup>, ma può significare, come ha mostrato Caston, nell'ambito dell'anima umana inteso come analogo all'ambito della natura<sup>7</sup>, cioè al livello dell'anima umana in generale. 3) L'intelletto attivo è paragonato all'arte, cioè ad uno di quelli che nell'*Etica Nicomachea* sono chiamati «abiti dianoetici», ovvero «gli abiti secondo i quali l'anima è nel vero mediante l'affermare e il negare»: arte (*technê*), scienza (*epistêmê*), saggezza (*phronêsis*), sapienza (*sophia*) e intelletto (*nous*)<sup>8</sup>, dei quali soltanto due sono le famose «virtù dianoetiche», cioè sapienza e saggezza, in quanto «eccellenze» rispettivamente della ragione pratica e della ragione teoretica. 4) L'intelletto attivo è paragonato alla luce, detta anch'essa «una sorta di abito» (*hexis tis*). 5) Né l'arte né la luce sono soggetti, cioè sostanze, ma sono appunto «abiti», cioè proprietà, rispettivamente dell'artista e del mezzo trasparente (il «diafano»<sup>9</sup>). 6) Il «fare» (*poiein*), attribuito all'intelletto attivo, non è un produrre dal nulla, ma un far passare qualcosa dalla potenza all'atto, come il fare dell'arte, che opera su una materia, facendone un'opera d'arte, e il fare della luce, che opera sui colori in potenza, facendoli essere in atto.

Ma veniamo ora al brano nel quale è contenuto il passo a mio avviso decisivo per comprendere la natura dell'intelletto attivo. Lo riproduco sempre nell'edizione Ross:

---

<sup>6</sup> S. Thomae Aquinatis *In Aristotelis librum de anima commentarium*, ed. A. M. Pirotta, Torino, Marietti, 1959, lib. III, lectio 10, c. 736: [Aristoteles] *expresse dixit, has differentias duas, scilicet intellectum agentem et intellectum possibilem, esse in anima; ex quo expresse dat intelligere, quod sint partes animae, vel potentiae, et non aliquae substantiae separatae.*

<sup>7</sup> Caston, *art. cit.*, pp. 205-207.

<sup>8</sup> Aristot. *Eth. Nic.* VI 3, 1139 b 14-16.

<sup>9</sup> Aristot. *De an.* II 7, 418 b 19-20.

kai; ou|to" oJ nou"" cwristo;" kai;

ajpaqh;" kai; ajmighv", th' oujsiva/ w]n ejnevrgeia: ajei; ga;r timiwvte-  
ron to; poiou'n tou' pavsconto" kai; hJ ajrch; th"" u{lh". <sup>9</sup>to; d□  
aujtov ejstin hJ kat□ ejnevrgeian ejpisthvmh tw/' pravgmati: hJ de; (20)  
kata; duvnamin crownw/ protevra ejn tw/' eJniv, o{lw" de; oujde; crownw/,  
ajll□ oujc oJte; me;n noei' oJte; d□ ouj noei'.<sup>9</sup>

Questo potremmo tradurlo nel modo seguente, sempre ignorando gli interventi dell'editore, ma attenendoci al testo dei manoscritti.

«E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo per sua essenza in atto<sup>10</sup>; sempre infatti ciò che fa essere è più nobile di ciò che subisce e il principio <più> della materia. Ora, la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale <non lo è> neppure secondo il tempo, ma non <è che> ora pensa ed ora non pensa»<sup>11</sup>.

L'intelletto detto «separabile, impassibile e non mescolato» è chiaramente l'intelletto attivo, più nobile di quello passivo perché causa efficiente di questo. Nei manoscritti più antichi esso è detto essere «in atto» (dativo), mentre nelle edizioni moderne basate sui commenti neoplatonici è detto essere «atto» (nominativo). In ogni caso, anche se si legge «atto», deve trattarsi, come ha osservato Burnyeat, di quello che Aristotele chiama «atto primo», paragonandolo alla scienza (*epistêmê*), cioè ad un abito, ad un possesso, al possesso attuale di una capacità, quale è appunto la scienza, e distinto da quello che gli Scolastici avrebbero chiamato «atto secondo», cioè dall'esercizio di tale capacità, indicato da Aristotele, nel caso della scienza, come *theôrein*, cioè come l'applicare la scienza, per esempio, nel caso della geometria, il dimostrare un teorema<sup>12</sup>.

Le righe che seguono, «la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale neppure secondo il tempo», sono messe da Ross, nella sua seconda edizione, tra parentesi quadre, cioè sono espunte perché esse sono ripetute all'inizio del cap. 7 (431 a 1-3) e perché, ad avviso di Ross, «qui interferiscono seriamente con il corso del pensiero»<sup>13</sup>. Ora, il fatto che due righe siano ripetute non significa che non facciano parte del testo, né che, se devono essere espunte, debbano esserlo da qui piuttosto che dall'inizio del cap. 7. Che qui interferiscano col corso del pensiero è un'opinione di Ross, a cui sfugge la loro

<sup>10</sup> La maggior parte dei manoscritti, compreso E (*Parisinus graecus* 1853), il più antico e attendibile di tutti, porta **ejnergeiva/**, che Torstrik (*Aristotelis De anima libri tres*, rec. A. Torstrik, Berolini 1862), sulla base del commento del neoplatonico Simplicio, ha corretto in **ejnevrgeia**. Traduco pertanto il testo dei manoscritti, restaurato da S. Fazzo, *Mover as «pure act» or Mover in act? Around the Mystery of a subscript iota*, in C. Horn (ed.), *Aristotle, Metaphysics Lambda – New Interpretations*, Stuttgart, Steiner Verlag, in corso di stampa.

<sup>11</sup> Aristot. *De an.* III 5, 430 a 17-22.

<sup>12</sup> *Ivi*, II 1, 412 a 10-11. Cfr. Burnyeat, *op. cit.*, pp. 20-23.

<sup>13</sup> Aristotle, *De anima* cit., p. 296. Come nota Movia, in Aristotele, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Napoli, Loffredo, 1979, p. 380, il passo è stato eliminato dal cap. 5 anche da Kampe, Theiler, Hamlyn e Düring.

funzione, che invece – come cercherò di mostrare – è decisiva per far comprendere il senso del discorso. Aristotele infatti ha appena distinto un intelletto in potenza e un intelletto in atto, e subito dopo distingue una scienza in potenza e una scienza in atto, accostando l'intelletto attivo, o in atto, alla scienza in atto, entrambi abiti dell'anima, evidentemente allo scopo di far notare che quanto vale per la scienza in atto, vale anche per l'intelletto in atto. Infatti l'espunzione proposta da Ross è stata respinta con ragioni giudicate convincenti da vari altri studiosi<sup>14</sup> e il passo è stato mantenuto dagli altri editori precedenti e successivi<sup>15</sup>.

Ora, della scienza in atto Aristotele afferma che essa è identica al suo oggetto, affermazione che trova un riscontro sia in un passo precedente del *De anima*, dove si afferma che la scienza teoretica è identica allo scibile (*to epistêton*)<sup>16</sup>, sia in un passo della *Metafisica*, dove si dice che nelle scienze poietiche (cioè le arti) la scienza è identica all'oggetto preso come pura essenza senza la materia, mentre nelle scienze teoretiche la scienza è identica all'oggetto perché questo è lo stesso *logos*, cioè la definizione, l'essenza<sup>17</sup>. Inoltre, in questo passo della *Metafisica* la stessa identità affermata tra la scienza teoretica e il suo oggetto, è affermata anche dell'intelletto e del suo oggetto, con le seguenti parole: «non essendo dunque diverso l'oggetto pensato (*noumenon*) e l'intelletto (*nous*), nelle cose che non hanno materia saranno la stessa cosa, e l'intellezione (*noêsis*) sarà tutt'uno con l'oggetto pensato (*noumenon*)<sup>18</sup>.

Ma qual è, nel caso delle scienze teoretiche, l'oggetto? Prendiamo come esempio la geometria, alla quale spesso Aristotele si riferisce come alla scienza per eccellenza negli *Analitici posteriori*, cioè nel trattato dedicato ad esporre la sua teoria della scienza. La geometria aveva ottenuto in Grecia, al tempo di Aristotele, lo statuto di vera e propria scienza, essendo nata con i primi teoremi sui triangoli ad opera di Talete e di Pitagora ed avendo raggiunto la sua perfezione, come sistema assiomatico-deduttivo, nell'Accademia di Platone, che Aristotele aveva frequentato per 20 anni. Ebbene, la scienza, come è noto, per Aristotele è un «abito dimostrativo»<sup>19</sup>, cioè è essenzialmente la capacità di dimostrare, e l'oggetto delle dimostrazioni, nel caso della geometria, sono i teoremi, per esempio il teorema secondo cui la somma degli angoli del triangolo è due angoli retti, da Aristotele più volte citato<sup>20</sup>. Dunque l'oggetto della geometria sono i teoremi, oggetti senza

---

<sup>14</sup> Cfr. Movia, *loc. cit.*; H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim a. G., Hain, 1971, p. 120 ss., e C. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en psychologie*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1972, p. 273.

<sup>15</sup> Aristotle, *De anima*, with Translation, Introduction and Notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907 (rist. Amsterdam 1965); Aristotele, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

<sup>16</sup> Aristot. *De an.* III 4, 430 a 4-5.

<sup>17</sup> Aristot. *Metaph.* XII 9, 1075 a 1-3.

<sup>18</sup> *Ivi*, 3-5.

<sup>19</sup> Aristot. *Eth. Nic.* VI 3, 1139 b 31.

<sup>20</sup> Cfr. la voce *trigōnon* in H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin, Reimer, 1870 (rist. Graz 1955).

materia, rispetto ai quali si verifica una perfetta identità tra la scienza e il suo oggetto, nel senso che la geometria non è altro che l'insieme dei teoremi da essa dimostrati.

E l'oggetto dell'intelletto? Sia negli *Analitici posteriori*, il trattato dedicato alla teoria della scienza, che nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato all'illustrazione degli «abiti dianoetici», l'intelletto è presentato come l'abito dei principi<sup>21</sup>, e per principi si intendono i principi delle scienze, quelli a partire dai quali le scienze intraprendono le rispettive dimostrazioni. Sempre negli *Analitici posteriori* i principi delle scienze sono distinti in principi propri a una singola scienza e principi comuni a più scienze o a tutte le scienze. I principi propri comprendono le assunzioni di esistenza degli oggetti di una scienza e le loro definizioni, mentre i principi comuni sono gli assiomi<sup>22</sup>. Come esempi di principi propri Aristotele cita la definizione di «unità» nel caso dell'aritmetica e la definizione di «retto» e di «triangolo» nel caso della geometria, mentre come esempi di principi comuni egli cita «togliendo uguali da uguali restano uguali»<sup>23</sup>, che è comune a tutte le scienze matematiche, oppure «non si può nello stesso tempo affermare e negare», cioè il principio di non contraddizione, e «ogni cosa o la si afferma o la si nega»<sup>24</sup>, cioè il principio del terzo escluso, che sono comuni a tutte le scienze. Se anche l'intelletto, come la scienza, si identifica col suo oggetto, e se quindi la scienza non è altro che l'insieme dei teoremi che essa dimostra, allora l'intelletto non è altro che l'insieme dei principi propri e comuni alle varie scienze, il possesso di tali principi.

Ebbene, nel passo del *De anima* sopra citato, quello che Ross propone di espungere, Aristotele afferma che nel singolo individuo (*en henì*) la scienza in potenza precede nel tempo la scienza in atto, mentre in generale (*holòs*) non la precede neppure nel tempo, quindi anche nel tempo la scienza in atto precede la scienza in potenza. Ciò significa che nel singolo individuo c'è dapprima la scienza in potenza, cioè la capacità di apprendere la scienza, e poi la scienza in atto, cioè la capacità di dimostrare i teoremi, atto primo, che l'individuo ha appreso e che può esercitare ogniqualvolta dimostra un teorema, atto secondo. Ma «in generale» la scienza in atto, quella che è identica al suo oggetto, come l'insieme dei teoremi della geometria, esiste anche nel tempo prima che il singolo individuo la apprenda, per esempio nei trattati di geometria, in quegli *Elementi* di cui un esemplare famoso è legato al nome di Euclide (Alessandria, IV-III secolo a. C.), per cui si parla di «geometria euclidea», ma di cui al tempo di Aristotele esistevano già altri esemplari, per esempio

---

<sup>21</sup> Aristot. *An. post.* II 19, 100 b 12; *Eth. Nic.* VI 6, 1141 a 7-8.

<sup>22</sup> *An. post.* I 2, 72 a 14-24.

<sup>23</sup> *Ivi* 10, 76 a 30-b 2.

<sup>24</sup> *Ivi* 11, 77 a 10, 22.

di Ippocrate di Chio (V sec. a. C.), di Teudio di Magnesia (IV sec. A. C.) e di un certo Leonte (V-IV sec. A. C.)<sup>25</sup>.

Se applichiamo questo discorso all'intelletto – come è giusto fare, poiché Aristotele lo introduce subito dopo avere detto che l'intelletto in atto è separabile, impassibile e non mescolato –, ne risulta che nel singolo individuo l'intelletto in potenza precede nel tempo l'intelletto in atto, ma «in generale», cioè fuori dal singolo individuo, l'intelletto in atto, cioè l'abito dei princìpi, l'insieme dei princìpi delle scienze, precede l'intelletto in potenza non solo quanto al rango, perché è più nobile, ma anche quanto al tempo, perché è la causa che fa passare dalla potenza all'atto l'intelletto in potenza. Del resto i succitati trattati dal titolo *Elementi* contenevano non solo i teoremi della geometria, ma anche ed ancor prima i princìpi di questa scienza, cioè – come risulta dagli *Elementi* di Euclide – le definizioni, gli assiomi e i postulati. Infatti tali princìpi, come riferisce lo stesso Aristotele, nell'Accademia di Platone erano chiamati «elementi»<sup>26</sup>. E i principi comuni a tutte le scienze, cioè il principio di non contraddizione e quello del terzo escluso, che Aristotele formula e difende nel IV libro della *Metafisica*, esistevano anche prima, infatti si trovano formulati nei dialoghi di Platone, secondo alcuni addirittura nel poema di Parmenide, e non c'è dubbio che lo stesso Aristotele li considerasse patrimonio dell'intero genere umano, esistente «nell'anima» di quest'ultimo – non solo, quindi, del singolo individuo – da sempre, perché per lui il genere umano, come ogni altro genere di viventi e come l'intero universo, era sempre esistito.

Di questo intelletto, o di questa scienza in atto che precede nel tempo la scienza in potenza, non ha senso dire che «ora pensa e ora non pensa», come Aristotele afferma nell'ultima riga del passo sopra citato, non perché pensi sempre, come tutti i commentatori hanno interpretato, ma semplicemente perché non pensa, cioè non è una mente, non è un soggetto pensante, non è un individuo, ma è un abito, cioè un possesso di verità, un patrimonio di sapere appartenente da sempre, secondo Aristotele, all'intera umanità. Del resto proprio Aristotele afferma che «a proposito degli immobili non è possibile ingannarsi secondo il tempo (*kata to pote*)» e come esempio di tali «immobili» cita il triangolo, di cui non si può dire che «ora ha due retti [cioè la somma degli angoli uguale a due retti] ed ora no», perché in tal caso muterebbe<sup>27</sup>. L'equivoco in cui sono caduti, a mio avviso, molti commentatori, da Alessandro in poi, è di avere creduto che l'intelletto attivo sia una mente, cioè un soggetto pensante, mentre Aristotele afferma più volte che non l'intelletto, e nemmeno l'anima, pensa, ma chi pensa è l'uomo per mezzo dell'anima<sup>28</sup>, perché

---

<sup>25</sup> Cfr. Procli Diadochi *in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig, Teubner, 1873 (rist. Hildesheim, Olms, 1992), I, 66-67.

<sup>26</sup> Cfr. Aristot. *Metaph.* V 3, 1014 a 36-b 2.

<sup>27</sup> *Metaph.* IX 10, 1052 a 4-7.

<sup>28</sup> Aristot. *De an.* I 4, 408 b 13-15.

il pensare non è un'affezione dell'intelletto, ma dell'individuo che lo possiede, in quanto lo possiede<sup>29</sup>.

Parlando sempre di questo intelletto in atto, Aristotele prosegue e conclude il capitolo in questione del *De anima* dicendo:

**cwrisqei;" d□ ejsti; movnon**

**tou'q□ o{per ejstiv, kai; tou'to movnon ajqavnaton kai; aji?dion (ouj  
mnhmoneuvomen dev, o{ti tou'to me;n ajpaqev", oJ de; paqhtiko;"  
nou" fqartov"): kai; a[neu touvtou oujqe;n noei'. (25)**

che si potrebbe tradurre:

«Preso separatamente, esso è soltanto ciò che è di per sé stesso, e questo solo è immortale ed eterno (infatti noi non ricordiamo, perché questo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile); e senza questo nulla pensa»<sup>30</sup>.

Qui *khôristheis* non ha un significato temporale, come giustamente ha mostrato Caston<sup>31</sup>, cioè non vuol dire che l'intelletto attivo prima non è separato dall'individuo e poi, alla morte di questo, se ne separa, come pretendono alcuni interpreti<sup>32</sup>: vuol dire «considerato in sé stesso», cioè non in quanto posseduto dall'anima, ma «in generale», come la scienza in atto di cui Aristotele ha appena parlato. Certo, esso è anche separato dall'individuo, da ogni individuo, perché – come la scienza in atto, secondo quanto Aristotele ha appena detto, precede anche nel tempo la scienza in potenza – esso nel tempo precede l'intelletto in potenza, cioè esiste già, prima ancora di far passare dalla potenza all'atto l'intelletto del singolo individuo. Infatti Aristotele dice non solo che esso è «immortale», cioè capace di esistere dopo la morte, ma anche che esso è «eterno», cioè sempre esistito, malgrado il tentativo di Tommaso di interpretare «eterno» non come «ciò che è sempre stato e sempre sarà», ma soltanto come «ciò che sempre sarà»<sup>33</sup>.

Perciò la frase successiva, cioè «noi non ricordiamo», non significa, come da Temistio in poi hanno creduto tutti i commentatori, che dopo la morte noi non ci ricordiamo le cose apprese durante la vita<sup>34</sup>, bensì che in questa vita noi non ricordiamo il contenuto dell'intelletto attivo, il quale esisteva da sempre e quindi anche prima che noi nascessimo, perché il nostro intelletto, cioè quello passivo, non è eterno, ma corruttibile, e quindi non ha vissuto prima che noi nascessimo in modo da poter apprendere i princìpi e poi ricordarli. In questa frase è implicita, come ha mostrato Francesco Fronterotta, una polemica di Aristotele contro la dottrina platonica della conoscenza come

<sup>29</sup> *Ivi*, 408 b 24-27.

<sup>30</sup> Aristot. *De an.* III 5, 430 a 22-25.

<sup>31</sup> *Art. cit.*, p. 208.

<sup>32</sup> Cfr. J. Rist, *Notes on Aristotle De anima 3.5*, «Classical Philology», 61, 1966, pp. 8-20.

<sup>33</sup> Thom., *op. cit.*, c. 743: *dicitur autem perpetua, non quod semper fuerit, sed quod semper erit.*

<sup>34</sup> Thom., *op. cit.*, 101, 1-2; Thom. Aq., *op. cit.*, c. 744.

reminiscenza<sup>35</sup>, perché secondo Aristotele il nostro intelletto, che è in potenza, apprende i principi per induzione, cioè a partire dall'esperienza, attraverso il «fantasma»<sup>36</sup>, o attraverso la discussione dialettica a partire dagli *endoxa*, cioè dalle opinioni condivise da tutti<sup>37</sup>. Quando giunge, attraverso induzioni, discussioni e ricerche, a scoprire i principi, che si trovano nell'intelletto attivo, il nostro intelletto ne viene, per così dire, illuminato, come da una luce, e li apprende, passando all'atto, cioè divenendo esso stesso intelletto in atto.

Infine l'ultima frase del passo, «senza questo nulla pensa», si comprende solo se si intende il «pensare» (*noein*) non come semplice rappresentazione mentale, cioè come l'aver in mente qualcosa, perché per fare questo non c'è bisogno di ricorrere all'intelletto attivo. Qui il «pensare» va inteso nel senso forte di compiere l'operazione propria del *nous*, cioè cogliere i principi, conoscere le essenze, le cause, le spiegazioni delle cose, come ha mostrato efficacemente Myles Burnyeat, per il quale esso è *a rare achievement*, come può essere la scoperta del codice genetico di una specie vivente per un genetista<sup>38</sup>. Del resto Aristotele stesso afferma che è diversa la grandezza dall'essenza della grandezza, l'acqua dall'essenza dell'acqua, la carne dall'essenza della carne, e che con i sensi si colgono la grandezza, l'acqua e la carne, mentre per conoscere l'essenza dell'acqua o l'essenza della carne è necessaria una facoltà diversa, cioè appunto l'intelletto<sup>39</sup>. Qui per «essenze» non si intendono realtà immutabili come le Idee platoniche, ma definizioni, cioè «formule», come la formula chimica dell'acqua o il codice genetico di un animale. E il verbo *noein*, anziché essere tradotto con «pensare», come si fa abitualmente in italiano, dovrebbe essere tradotto con «intendere» o «capire», analogamente a quanto si fa in tedesco, dove l'intelletto è chiamato *Verstand*, dal verbo *verstehen*, o in inglese, dove esso è chiamato *Understanding*, dal verbo *to understand*.

Insomma l'intelletto attivo, spiegato in base al passo che Ross ed altri hanno cercato di espungere dal cap. 5 del III libro del *De anima*, non è né l'intelletto umano individuale, come hanno sostenuto Temistio prima e Tommaso poi, perché l'intelletto umano individuale è in potenza e passa dalla potenza all'atto, mentre l'intelletto attivo è già da sempre in atto, e perché l'intelletto umano individuale, cioè l'intelletto passivo, è corruttibile, mentre l'intelletto attivo è eterno. Ma esso non è nemmeno l'intelletto divino, come ha sostenuto Alessandro di Afrodisia, seguito nel rinascimento da Pietro Pomponazzi e oggi da Frede, Caston e Burnyeat, perché per Aristotele l'intelletto divino è il motore immobile, cioè una sostanza, la quale pensa, cioè è un soggetto pensante, una mente, non

---

<sup>35</sup> F. Fronterotta, **Ouj mnhmoneuomen dev...** *Aristot. De anima G 5. 430 a 23-5*, «Elenchos», 28, 2007, pp. 79-104.

<sup>36</sup> Cfr. Aristot. *An. post.* II 19, 110 b 3-5.

<sup>37</sup> Cfr. Aristot. *Top.* I 2, 101 b 1-4.

<sup>38</sup> Burnyeat, *op. cit.*, pp. 18 e 24-25.

<sup>39</sup> Aristot. *De an.* III 4, 429 b 10-18.

un abito, cioè un sistema di verità<sup>40</sup>, e non interviene nelle attività umane, se non in casi di eccezionale fortuna<sup>41</sup>. Esso è un intelletto umano, perché i princìpi delle scienze sono scoperti – scoperti, non inventati — dall'uomo, infatti nel *De anima* esso è detto essere «nell'anima», che significa nel mondo umano, e nell'*Etica Nicomachea* esso è uno dei cinque abiti per mezzo dei quali l'anima, anzi l'uomo, è nel vero. Ma questo abito non è nel singolo individuo (*en henì*), a cui appartiene l'intelletto in potenza, bensì nell'anima intellettiva «in generale» (*holôs*), cioè nell'anima, per così dire, del genere umano: è il patrimonio di verità eterne che l'umanità ha gradualmente scoperto e continuerà progressivamente a scoprire, e che, una volta appreso dal singolo individuo, diviene l'intelletto in atto del singolo, cioè l'intelletto acquisito.

È curioso il fatto che tanto Temistio quanto Tommaso, avvalendosi entrambi della distinzione fatta per la prima volta da Alessandro di Afrodisia fra tre intelletti, cioè l'intelletto potenziale, l'intelletto attivo e «l'intelletto come abito», dove quest'ultimo sarebbe il risultato dell'azione dell'intelletto attivo su quello potenziale<sup>42</sup>, prendono in considerazione l'ipotesi che l'intelletto attivo sia l'abito dei princìpi, ma, per ragioni diverse, la rifiutano. Temistio dice esplicitamente: «In base agli stessi testi [di Aristotele] sarebbe giusto meravigliarci anche di tutti quelli i quali pensarono che questo intelletto attivo fosse, secondo Aristotele, o il dio primo o le premesse e le scienze fondate su di esse (*tas prôtaseis kai tas ex autôn epistêmas*) che in seguito si costituiscono in noi»<sup>43</sup>. L'allusione è rivolta, per la prima parte, ad Alessandro e, per la seconda parte, non si sa a chi, ma evidentemente a qualche commentatore che aveva identificato l'intelletto attivo con l'abito dei princìpi. Costoro, secondo Temistio,

«sono completamente storditi e non odono il filosofo nemmeno quando ad alta voce proclama che questo intelletto è divino e impassibile, che la sua essenza è identica all'atto e che questo solo è immortale, eterno e separato»<sup>44</sup>.

E Tommaso:

«Alcuni affermarono che l'intelletto agente è identico all'intelletto che è abito dei princìpi. Questo non può essere, perché l'intelletto che è abito dei princìpi presuppone alcune cose già

---

<sup>40</sup> Perciò non comprendo come Burnyeat, che pure considera giustamente l'intelletto attivo *a part and pinnacle of a whole explanatory system* (*op. cit.*, p. 37), *the system of absolutely correct concepts* (p. 41), possa poi, soltanto a causa della sua eternità, identificarlo con *the deity*, o *the divine intellect*. Evidentemente la metafora della luce gli ricorda l'Idea del bene, che Platone nella *Repubblica* paragona al sole, ma che – a differenza dal motore immobile di Aristotele – non è un pensante, bensì pensato, non un *nous* bensì un *noêton*.

<sup>41</sup> Caston, a conferma della sua identificazione dell'intelletto attivo con Dio, cita *Eth. Eud.* VIII 2, 1248 a 18-22, dove Aristotele dice che il principio del movimento nell'anima, come nell'intero universo, è «dio» (*art. cit.*, pp. 222-223). Ma egli non tiene conto del fatto che qui Aristotele sta spiegando non la normale intellesione umana, bensì certe deliberazioni di uomini particolarmente fortunati, e che comunque egli dichiara questo «dio» superiore non solo alla scienza (*epistêmê*), ma anche allo stesso intelletto (*nous*) (1248 a 28-29), come tutti gli editori riconoscono, per cui non può trattarsi di un intelletto, sia pure divino. La mia impressione è che qui Aristotele si riferisca alla concezione comune della divinità, non alla sua propria dottrina del motore immobile, pensiero di pensiero.

<sup>42</sup> Alex. Aphrod., *op. cit.*, 83,10-88,15.

<sup>43</sup> Them., *op. cit.*, 102, 30-33.

<sup>44</sup> *Ivi*, 33-35 (trad. di V. De Falco in Temistio, *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, Padova, Cedam. 1965, p. 156).

intellette in atto, cioè i termini dei princìpi, attraverso l'intelligenza dei quali conosciamo i princìpi; e da ciò seguirebbe che l'intelletto agente non farebbe tutte le cose intelligibili in atto, come qui il filosofo dice»<sup>45</sup>.

Ora è evidente che sia Temistio sia Tommaso pensano che l'intelletto come abito sia esclusivamente quello che si trova nell'individuo, dopo che questi ha appreso gli intelligibili. Temistio infatti ne esclude l'identificazione con l'intelletto attivo per il fatto che questo è divino e immortale, pensando evidentemente che l'intelletto come abito non sia né divino né immortale, e dunque si identifichi con l'abito di un singolo individuo. Tommaso afferma che l'intelletto come abito presuppone alcune cose già intellette in atto, cioè presuppone un'intellezione precedente, la quale non può che avvenire nel singolo individuo. Questa osservazione è vera, ma sia Temistio che Tommaso non tengono conto del passo che Ross vorrebbe espungere, e che invece essi leggevano nel testo di Aristotele, secondo il quale l'intelletto in atto, come la scienza in atto, è preceduta dalla potenza solo nel singolo individuo, mentre «in generale» esso precede l'intelletto in potenza anche nel tempo, cioè esiste già, è eterno.

Un amico, a cui ho anticipato il contenuto di questa *lectio*, ha trovato che la mia «modesta proposta» assomiglia all'interpretazione dell'intelletto di Aristotele data da Averroè. Ora, è vero che, secondo la mia proposta, l'intelletto attivo, come abito universale dei princìpi, non è né l'intelletto divino, come sosteneva Alessandro, né l'intelletto del singolo uomo, come sostenevano Temistio e Tommaso, per cui esso può sembrare simile all'intelletto attivo universale di cui parla Averroè. Ma l'abito universale dei princìpi è diverso dall'intelletto attivo universale ammesso da Averroè, perché quest'ultimo, come è noto, pur non essendo l'intelletto divino, cioè il primo motore immobile, è tuttavia pur sempre una sostanza separata, la più bassa nella gerarchia delle sostanze separate, cioè dei motori immobili dei cieli (l'intelletto della sfera della Luna?); anzi il motivo per cui Averroè lo considera, unitamente all'intelletto passivo, come una sostanza unica separata, è proprio il fatto che, se fosse in ciascun singolo individuo, sarebbe una forma individuale, il che per Averroè è un assurdo<sup>46</sup>.

Se dovessi azzardare un paragone con qualche teoria professata da altri filosofi, paragonerei l'intelletto attivo, inteso da Aristotele come abito universale dei princìpi, al «mondo 3» di cui parla Karl Popper, che non è il mondo costituito dagli oggetti fisici (mondo 1), né il mondo costituito dagli stati di coscienza o dagli oggetti mentali (mondo 2), ma è il mondo dei «contenuti oggettivi di

---

<sup>45</sup> Thom. Aq., *op. cit.*, c. 729: *Quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest: quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit.*

<sup>46</sup> Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, MA, Mediaeval Academy of America, 1953, Book III, c. 19.

pensiero», cioè dei pensieri scientifici e poetici e delle opere d'arte<sup>47</sup>. Anche a questo proposito c'è tuttavia una differenza, perché l'abito universale dei princìpi, di cui parla Aristotele, non comprende anche le scienze e le arti, che pure anche per Aristotele, sono abiti universali, ma solo i princìpi di queste, cioè quelli che rendono intelligibili i contenuti di tutte le scienze e di tutte le arti. Comunque il paragone col «mondo 3» è utile, perché permette di comprendere come il sapere umano sia universale, cioè esista indipendentemente dal fatto di essere contenuto nella mente di un singolo individuo, tant'è vero che gli individui dediti alla ricerca scientifica devono anzitutto apprenderlo leggendo i trattati in cui è stato consegnato, cioè quella che noi chiamiamo la bibliografia, pregressa ad ogni ricerca. Esso inoltre, fortunatamente, continua ad esistere anche dopo la morte del singolo individuo, anzi continua ad accrescersi, non nel senso che nuove verità vengano inventate, ma nel senso che nuove verità vengono via via scoperte dai singoli individui, e quelle che prima erano ritenute verità, sono via via corrette e integrate, o anche abbandonate come non verità. Per questo la ricerca che essi praticano è «ricerca scientifica», cioè ricerca del «sapere».

Mi sia consentito, per concludere con un riferimento di circostanza questa *lectio brevis*, dire che i luoghi in cui abita l'intelletto attivo come abito universale dei princìpi, cioè in cui esso viene custodito e alimentato e fatto crescere, sono anche le Accademie, ad esempio questa Accademia Nazionale dei Lincei, come forse aveva compreso Aristotele, vissuto per 20 anni nella più antica e più famosa Accademia mai esistita, quando scriveva, sul finire dell'*Etica Nicomachea*, che per coloro che amano il sapere (*philo-sophoi*) la felicità consiste nel *sum-philo-sophein*, cioè nel «cercare il sapere insieme»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> K. R. Popper, J. C. Eccles, *L'io e il suo cervello*, Roma, Armando, 1986, pp. 74-76.

<sup>48</sup> Aristot. *Eth. Nic.* IX 12, 1172 a 4-5.