

Il *nous* aristotelico e l'intuizione¹

Benché il termine *nous* in Aristotele copra una varietà di accezioni distinte di pensiero, una delle funzioni più proprie dell'intelletto è quella di cogliere una verità indubbia che valga da fondamento, ovvero da conclusione, di un processo dimostrativo. Il pensare attesta un'evidenza, ma nella misura in cui ne ha guadagnato una comprensione. A differenza di un'evidenza sensibile, infatti, per il *nous* il vero non è qualcosa in cui ci imbattiamo e che ci si impone, vincendo le nostre esitazioni, al modo incontrovertibile di un fatto reale e inaggrabile. Piuttosto, all'evidenza noetica si arriva pensando, e questo mostra che, se per l'intelletto è decisivo un atteggiamento ricettivo — un'apertura a vedere la cosa senza veli, una semplicità senza aggiunte —, in questo debba essere ravvisata la sua più propria attività. Come vedremo, anzi, il pensare si mostra come l'attività di esercitare la sua capacità di ricevere, sicché attività e ricettività (assimilazione, accoglimento: *metalepsis*) sono due aspetti indissociabili.

In questo senso il *nous* ha una vocazione intuitiva: è una comprensione, un *intelligere* il cui correlato non è il sensibile, ma qualcosa di essenziale, una forma o specie (*eidos*). Per questo il suo atto è un'intuizione noetica, e per questo in inglese si usa spesso il termine *insight* per designarlo, come fosse un vedere nella cosa il suo nucleo più vero: più propriamente, un *illuminare*, un vedere una forma semplice e indivisa cui si perviene tramite un lavoro di scrematura, isolamento, discriminazione, distinzione. Al contempo, questa attività è tanto un'acquisizione soggettiva quanto un far sì che la cosa che si pensa si manifesti nella sua essenzialità. Così l'intelletto diviene se stesso, dispiegando la propria comprensione, in quanto “diviene” la cosa, la fa trasparire. Senonché, al vocabolario derivato dal senso del vedere, così adatto, soprattutto in greco, a render conto di molte funzioni del pensare, Aristotele alterna spesso termini associati al senso del tatto.

Questo saggio si sofferma su tali aspetti intuitivi del *nous*. In una prima sezione si introduce il tema partendo da ciò che ci rende così estranea una concezione intuitiva del pensare. Nella seconda sezione verranno distinti alcuni significati diversi di *noein*, pensare. Nella terza si esamineranno alcune

¹ Ringrazio Iacopo Chiaravalli e Luigi Filieri per il loro invito. In questo testo mi concentro solo sul tema dell'intuitività dell'intelletto lasciando da parte temi tradizionalmente più dibattuti nella storia delle interpretazioni del *nous*, quali ad esempio l'unità dei due presunti intelletti e il rapporto tra *nous* umano e divino. Mi permetto di rimandare lettrici e lettori eventualmente interessate/i alle considerazioni svolte in alcuni miei saggi precedenti (*Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001; “La ripresa hegeliana del *nous* aristotelico” in *Materiali per un lessico della ragione*, a cura di M. Barale, vol. 1, Pisa 2001, 333-55; “Hegel's Interpretation of the Aristotelian Intellect,” in *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, ed. by R. Pozzo, Washington, D.C., 2004, 193-209; *Saggezza, immaginazione, giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, Pisa 2004; “Aristotle on *Phantasia*,” in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 21, ed. by J. J. Cleary and G. M. Gurtler, Leiden 2006, 89-123; “Chi ha paura dell'intuizione?”, in *Giornale di metafisica*, XXXIX/2, 2017, 395-409; e la tavola rotonda sul *nous* con Enrico Berti all'Istituto italiano di studi filosofici nel 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=HV5MA7WdbJk>). Pure per i titoli di riferimento e una nutrita bibliografia rimando chi legge a tali saggi.

Tra i contributi più recenti segnalo i seguenti: L. Gerson, “The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*”, in *Phronesis* XLIX/4, 2004, 348-73; M.J. White, “The Problem of Aristotle's 'Nous Poiêtikos'”, in *The Review of Metaphysics* 57/4, 2004, 725-39; E. Berti, “Intelletto e dialettica in Aristotele, *Metafisica IX 10*” (orig. 1993), in *Dalla dialettica alla filosofia prima. Con saggi integrativi*, Milano 2004, 571-87; i saggi in G. Sillitti, F. Stella, F. Fronterotta (eds.), *Il NOUS di Aristotele*, Sankt Augustin 2016; D. Zucca, “The Aporiai of Intellect in Aristotle's *De anima* III, 4”, in *Sintesis I* (2), 2018, 138-64; Id., “What is Aristotle's Active Intellect?”, in D. Zucca and R. Medda (eds.), *The Soul-Body Problem in Plato and Aristotle*, Baden Baden 2019, 139-62.

interpretazioni “fenomenologiche” di questa accezione di pensiero, in particolare in Husserl e in Heidegger, per saggiarne la pertinenza ma, anche, i limiti.

1. Un pensare intuitivo?

A noi riesce difficile dipanare il peculiare viluppo di ricettività e attività che definisce l'intelletto. Ritengo che una comprensione pienamente adeguata di questo punto sia pregiudicata dal retaggio di una concettualità che non può prescindere dalla nostra situazione storica. È difficile per noi non dare per scontate associazioni e tesi che, formulate nella modernità, offuscano la nostra comprensione di un intelletto intuitivo come quello che in questo saggio si tratta di delineare.

Di questa posizione che ci rende impenetrabile il *nous* aristotelico propongo di prendere ad esempio la filosofia di Kant. Kant attribuisce ricettività e spontaneità a due fonti conoscitive opposte, la sensibilità e l'intelletto. Così comincia la Logica trascendentale della *Critica della ragion pura*: attraverso la sensibilità un oggetto ci è dato, attraverso l'intelletto è pensato. “Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra (...) Queste due facoltà non possono scambiarsi l'un l'altra le loro funzioni”². Nella *Critica della capacità di giudizio*, Kant introduce un intelletto intuitivo come modello di un un intelletto archetipo che vada dal tutto alle parti e ne causi la determinazione così come farebbe un fine preesistente. Non lo contempla come una possibilità a noi accessibile, ma ne usa la mera idea limite per rimarcare che, per contrasto, il nostro intelletto ectipo, discorsivo e bisognoso di immagini³, deve distinguere possibilità e realtà perché non può arrivare al tutto se non procedendo dalle parti. La discorsività dell'intelletto umano finito sta in questo procedere passo passo e successivamente attraverso la predicazione: non si possono saltare le mediazioni; prima ancora che impossibile, il pensiero intuitivo, vista l'opposizione di logico e intuitivo, è per noi una contraddizione in termini.

A questa netta divaricazione di spontaneità e ricettività vanno aggiunte due tesi, rispettivamente sul pensare e sull'intuizione. Da un lato, il pensare ha luogo come sintesi, come unificazione in un concetto che trova poi applicazione in un giudizio: non si pensa se non discorsivamente e per collegamento di una molteplicità di note concettuali. Non c'è nulla di naturale in un concetto. Ogni concetto è in quanto è stato formato, ed è il prodotto di un Io penso, che costituisce la propria esperienza di oggetti nel tempo. Ciò è esattamente il contrario di quanto argomenta Aristotele quando distingue due modi di unità, e due concezioni di verità. Contrappone la sintesi, come composizione predicativa che attribuisce una qualità a un soggetto e pertanto è passibile di verità e falsità, alla verità di unità composte e indivise (*asunbeta kai adiaireta*, *De anima* III 6), che per di più hanno con il tempo un rapporto solo accidentale (*ivi*, 430b 14-5: “ciò, poi, che è indivisibile non secondo la quantità, ma per la specie (*tôi eidei*), lo si pensa in un tempo

² KrV A 51/B 75, trad. it. P. Chiodi, Torino 1986.

³ (“*der Bilder bedürftigen Verstand*”, §§ 76-77): Trad. it. L. Amoroso, Milano 1995, 684-85.

indivisibile e con un atto indivisibile dell'anima²⁴). L'unità per composizione di parti è accidentale (*pan, sunthesis*), l'unità indivisa di un *eidos* è un legame indivisibile e originario (*holon*). Si vede bene che questo pensare non è l'attività o la facoltà di un io: l'autocoscienza non è altra e primaria rispetto alla coscienza delle cose, bensì dipende da questa. L'intelletto è anzi indagato come una funzione impersonale del pensare. Se decisiva è la tesi per cui nel pensare pensiero e pensato sono identici, cioè il pensare diventa l'intelligibile che di volta in volta pensa — e in ciò non è un pensare soggettivo, ma appunto un farsi la cosa stessa —, irrilevante è che questo pensiero sia mio. Casomai, al pensiero di pensiero, alla riflessività e all'autocoscienza — senza soffermarsi ora sul fatto che la riflessività del pensiero non è lo stesso dell'autocoscienza individuale — si arriverà solo come risultato di questa identificazione, non ponendola a fondamento e condizione del pensiero.

D'altro lato, se per Kant il pensiero è unificazione, a sua volta l'intuizione è limitata ad attestare una presenza sensibile e svuotata di ogni carattere noetico; non ci dà nessun sapere. Per Platone e Aristotele viceversa l'intuizione ha il significato ampio di afferrare istantaneamente un vero o un reale. Può essere il culmine di sforzi prolungati di comprensione o fornire la premessa per un'indagine, ma in ogni caso è un contatto diretto superiore alle attribuzioni descrittive di proprietà alla cosa. Intuizione equivale a cogliere un identico, un'unità indivisa, non l'unificazione di una molteplicità che può configurarsi altrimenti; e le cose non devono attendere il nostro intervento per mostrare la loro struttura intelligibile, che è data indipendentemente dalla nostra sintesi. È questo il significato più autentico di *theôria* come contemplazione. Colpisce che ogni analogia dell'intuizione con la visione, così frequente in Platone e Aristotele, viene sostituita in Kant da analogie con la cecità. La sensibilità è cieca, perché si risolve in un rapporto immediato e sensibile a un fenomeno che ci modifica. E non possiamo capire questo rapporto se non grazie all'intelletto, che con le sue funzioni logiche ordina e riconduce a concetti un'intuizione che per parte sua non sa cos'è. Le intuizioni non possono più rispecchiare i fenomeni; e, inversamente, i concetti come regole discorsive, che hanno un rapporto solo indiretto e mediato con le intuizioni, non possono più raffigurare alcunché.

Ho parlato di un contatto diretto nell'apprensione noetica, ma vorrei chiarire subito che non c'è nulla di immediato in questa intuizione. Spesso si legge, soprattutto nella letteratura di commentatori aristotelici che tengono a distinguere Aristotele da Platone, la preoccupazione di evitare ogni concezione misteriosa, innata o addirittura mistica dell'intuizione noetica. Non voglio entrare nelle differenze rilevanti che corrono tra Platone e Aristotele: basti pensare alla critica della presunta tesi del *Menone* sull'anamnesi come sapere preesistente negli *Analitici posteriori*, o al fatto che nella similitudine della linea della *Repubblica* il *nous* è lo stadio ulteriore della *dianoia*, laddove in Aristotele il rapporto tra le due forme di pensiero è ben diverso. Mi corre solo l'obbligo di rilevare che Platone solleva un problema a cui troppo spesso ci illudiamo sia semplice dare una risposta univoca: qualunque tentativo di trovare il logos di un *eidos* in

⁴ Uso la traduzione italiana del *De anima* di G. Movia, Napoli 1979.

modo analitico e dimostrativo deve presupporre sia un suo darsi a vedere, sia un nostro originario averlo di mira, e questo presupposto a sua volta non può venire fondato o spiegato concettualmente⁵.

A parlare contro la tesi per cui la noesi in Aristotele è una visione immediata dell'intelligibile basterebbe la considerazione del concetto di induzione (*epagôgê*) come progressiva chiarificazione di un particolare che viene finalmente riconosciuto (*anagnôrizein*, *An. Pr.* II 21, 67a 23-4) quando è inteso come la manifestazione (*dêlon*) di un universale; o della relazione tra intellesione di un *eidōs* e sua ricerca dialettica, su cui hanno scritto pagine importanti Chiereghin e Berti. Qui preferisco piuttosto soffermarmi, sempre per puntualizzare il tema in rapporto a Kant, e per preparare l'esame di tesi heideggeriane cui vorrei arrivare in conclusione di questo saggio, sulla nota tesi per cui pensiamo in immagini. Questa tesi⁶ nega all'intuizione noetica immediatezza perché considera indispensabile per il conoscere umano la mediazione di un *phantasma* tra il *nous* e le essenze, e pone il requisito di una forma di mediazione tra il pensare e l'intelligibile per il conoscere. Pure, è una tesi problematica per almeno due motivi.

Il primo è questo. Aristotele ritiene che l'immagine sia una ritenzione in noi del sensibile senza la sua presenza, che l'immaginazione sia quel movimento grazie a cui si genera un'immagine in noi (*De an.* III 3, 428a1-2), e che la memoria si dia in immagini (*De mem.* 450a 23-4). A me sembra discutibile sostenere questa posizione per molte ragioni, tra cui spicca la mancata distinzione entro la *phantasia* e nello stesso pensare tra immagine e parola: dire che ogni memoria è sensibile ignora la memoria semantica e astratta che è discreta, non continua come quella iconica; dire che immaginare equivale ad avere immagini fa dell'immaginazione una capacità di raffigurazione dell'assente, ma ne ignora la tendenza a abolire confini e ogni fissità. Ho discusso analiticamente questi limiti altrove⁷; quel che mi pare importante sottolineare qui è che Aristotele non spiega mai se un'immagine è legata al pensiero in un modo originario oppure accessorio e incidentale. Il pensiero è aiutato, accompagnato, o illustrato dalle immagini? Ha luogo grazie alle immagini, è pensiero di immagini, per immagini, su immagini? Il pensare usa le immagini come uno strumento, un'esemplificazione, o un correlato oggettivo? Vi si affida come alla sua fonte e sostanza più vitale, o perché è costretto a un inevitabile riempimento sensibile cercando al contempo di mantenersi puro dalle immagini? A me sembra che, in ogni caso, dalla necessità che il pensare abbia presente un oggetto di pensiero Aristotele abbozzi una teoria quasi fenomenologica del pensare come un aver di mira, alla stregua di un'intenzionalità diretta verso il suo correlato. Il pensare infatti necessita di un'intuizione che riempia la propria considerazione tematica proprio come la sensazione necessita di una cosa sensibile per essere attivata (*De an.* III 7, 431a 14-15; III 8, 432a 4-11). Ho bisogno di porre la cosa “davanti ai

⁵ Su questo tema ha molto insistito cfr. S. Rosen, *The Limits of Analysis*, New York 1980; *Plato's Sophist: The Drama of Original and Image*, New Haven 1983; *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, New Haven 1993, trad. it. G. Frilli *La questione dell'essere. Un capovolgimento di Heidegger*, Pisa 2017.

⁶ *De memoria* 450a1; *De anima* I 1, 403a 8; III 7, 431a 16-17, 431b 2; III 8, 432a 10.

⁷ Cfr. il capitolo “Immaginare e pensare” nel volume *Un mondo non di questo mondo. La realtà delle immagini e l'immaginazione*, Pisa 2023, 219-68.

miei occhi” (*pro ommatōn*, *De mem.* 450a 4) e considerare la cosa assente nella sua immagine “come se la vedessi” (*bōsper horōn*, *De an.* III 7, 431b 7)⁸.

Il secondo aspetto problematico è che questa tesi sembra tanto più implausibile quanto più rammentiamo proprio la teoria aristotelica del pensare. Sembra, cioè, che per l'essere umano che pensa, e che deve prima acquisire le forme che poi pensa, la mediazione della corporeità — del senso e della *phantasia* — sia necessaria. Tuttavia, se il *nous*, l'intelletto, è *amighês*, *apathês*, *chôristos*, immisto, impassibile (cioè non modificabile dall'esterno ma solo dal pensiero stesso), essenzialmente separato dal sensibile e dal corpo, prendere la sua tesi alla lettera forza Aristotele alle contraddizioni più insanabili (del resto come si possa pensare in immagini il divino come pensiero di se stesso e motore immobile, o l'essere nella sua molteplicità di significati, è palesemente un problema). E infatti la tesi del pensare in immagini pare difficilmente valere nel caso delle cose senza materia e delle scienze teoretiche, in cui non pensiamo nelle immagini né in riferimento ai composti materiali. Qui, quando il *nous* pensa, è identico all'oggetto del pensare, senza mediazioni di immagini o altro. “Nel caso di oggetti senza materia, il pensante e il pensato sono lo stesso, perché la scienza teoretica (*epistêmê hê theôretikê*) e il suo oggetto si identificano”. Questo passo, che ricorre nel *De anima* (III 4, 430a 3-5, e III 5, 430a 20) e nella *Metafisica* (Λ 9, 1075a 1-3), suggerisce un'alternativa: o la tesi che stiamo esaminando non vale per il pensare “speculativo” in cui Aristotele ravvisa il culmine del pensare come identità di pensante e pensato, oppure suggerisce di intendere allora per “immagine” non la traccia sbiadita di una percezione o esperienza, ma l'intelligibile in una forma determinata e intuitiva, il correlato del pensare attivo. Non sarebbe una soluzione per cui il lessico aristotelico offra molti appigli, ma almeno certificherebbe un punto importante: il pensare, l'intellezione di un intelligibile, è sempre pensare qualcosa, è sempre diretto verso un corrispettivo intuitivo; e il suo oggetto ci si mostra quindi come un inteso: in una determinazione dell'attività del pensare.

Quando conclude il capitolo 8 del terzo libro dicendo: “le prime nozioni (*ta de prôta noêmata*) in cosa si distingueranno dalle immagini? Certo neppure le altre sono immagini, ma non si hanno senza immagini?” (432a 12-4), Aristotele pare ammettere un senso davvero accessorio di immagine, al modo di un'associazione irrilevante e purchessia. Io posso apprendere il principio di non contraddizione pensando all'impossibilità di un cerchio quadrato, ma non si vede perché pensare il principio debba essere accompagnato da immagini. Torna ancora la differenza tra rendersi conto, imparare passando da un'iniziale ignoranza a un sapere, e pensare in modo libero dal faticoso processo di apprensione; e si nota

⁸ Ho spiegato altrove come la presunta continuità che molti interpreti, segnatamente Heidegger e diversi suoi epigoni a partire da Mörchen, rinvencono tra la *phantasia* aristotelica e l'immaginazione kantiana introduca molta confusione (“Kant’s Productive Imagination and Its Alleged Antecedents,” in *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 18/1, 1995, 65-92, e *I poteri della ragion pura. Kant e l'idea di filosofia cosmica*, trad. it. L. Filieri, Pisa 2022, pp. 117-18). Se Kant ha bisogno dell'immaginazione per gettare un ponte tra due opposti ed effettuare sintesi mediando tra concettuale e intuitivo, il modello aristotelico è molto diverso, e ha a che fare con una trasmissione di forme e un concetto di immagine come residuo di una percezione in atto che, anzi, Kant vuole propriamente mettere in discussione.

che per entrambi i casi si può utilizzare il pensiero, purché però nel primo lo si intenda come il concentrarsi su un estraneo da far proprio e comprendere, e nel secondo come una forma pura. In altre parole, il primo è un esempio di pensiero in senso lato, nel secondo di un pensiero rigoroso e indirizzato al conoscere.

2. Significati di *noein*

Pare urgente quindi chiarire alcuni significati di *noein*, pensare, e a questo passiamo in questa sezione.

Se la virtù del *nous* è la plasticità, questa si deve esercitare fin dall'esame dei diversi significati di *noein*. Per una comprensione adeguata è richiesta infatti molta duttilità, perché i sensi diversi sono spesso fluidi, e, se irrigiditi e presi alla lettera, conducono a contraddizioni. Se finora ho parlato del senso noetico e intuitivo del *nous*, va detto che ciò è esatto per quanto riguarda l'afferramento dei principi di *Analitici posteriori* II 19 e *Etica nicomachea* VI, o l'intellezione degli indivisibili di *De anima* III 6 e *Metafisica* Θ 10. Qui *noein* equivale a sapere; ma altrove *noein* è un pensare che va compreso in diversi sensi. Non è di questo tipo di sapere, ad esempio, che parla Aristotele quando definisce il “pensiero che appartiene all'anima” (*De an.* III 4, 429a 23) come l'anima che pensa e giudica (*dianoeitai kai hupolambanei*). Qui la *dianoia*, il pensare discorsivo, è un modo del pensare come *noein*. Al contrario, nell'*Etica nicomachea* alla *hupolépsis* e alla *doxa* (al giudizio e all'opinione) vengono contrapposte le virtù dell'anima intellettuale che è nel vero (*altheuei*, *Eth. nic.* VI 3, 1139b 15-7); e il *nous*, l'eccellenza della parte dell'anima che pensa in quanto coglie i principi delle scienze, è una delle disposizioni della *dianoia* (*ton êthous ephamen tas de tês dianoias*, VI 2, 1139a 1). Qui, si vede, il rapporto è capovolto: non la *dianoia* è uno dei modi del *nous*, ma il *nous* della *dianoia*.

A sua volta, la *hupolépsis* è, nel pensare che appartiene all'anima, un modo apparentato alla *dianoia*, laddove invece poco prima era il genere di cui scienza, opinione e saggezza sono le specie⁹. Infine, benché potenza e verbo tendenzialmente si equivalgano, il *nous* e la *noêsis* non si sovrappongono interamente: sia per via del problema per cui il *nous* è talvolta considerato come una sostanza (non solo dalla tradizione dell'aristotelismo, che ha generato secoli di discussione sullo statuto dell'intelletto umano e divino, ma anche in Aristotele stesso), sia perché il *nous* come potenza, come abbiamo appena visto, può prendere il modo della *dianoia* (ma anche di altro: *phronein*, *theôrein*), mentre quando il *nous* risulta in una *noêsis* rappresenta un guadagno in comprensione, cosa che non si può dire di ogni pensiero. In breve, il *nous* può significare tanto conoscere quanto pensare e riflettere; e proprio su questa differenza si giocano molte delle difficoltà della *noêsis tês noêseôs* di *Metafisica* Λ 7-9. Se quindi un bisogno di univocità sarebbe quanto mai auspicabile, non si può tuttavia deplorare un'assenza di rigore o chiarezza.

Chiaro, ad esempio, è il fatto che per noi pensare significa sempre passare dalla potenza all'atto. Ed è una piena comprensione di questo passaggio che ci illustra al meglio come il pensare sia ricettività e

⁹ Letteralmente, le differenze: *diaphorai*, *De an.* III 3, 427b 24-6. Su scienza e opinione uno dei luoghi più importanti è *An. Post.* I 33.

attività insieme. Vorrei ora concentrarmi sui capitoli 4 e 5 del terzo libro del *De anima*, e penso sia urgente tornare sul concetto di intelletto che appartiene all'anima in contrapposizione all'intelletto nelle modalità attiva e potenziale. Quello che a me sembra relativamente chiaro, ma che va conquistato nuovamente dissipando le ombre con cui molte interpretazioni hanno oscurato il testo, è il concetto di passività. Alla fine di III 5 (430a 24-5), Aristotele parla di un intelletto passivo (*pathétos*) per dire che è corruttibile (*phthartos*). Si riferisce all'intelletto come disposizione acquisita nel tempo dall'individuo, un'abitudine formata o atto primo che perisce con noi perché le sue conoscenze dipendono dal corpo, dai sensi e dalle immagini che i sensibili hanno lasciato sull'anima. Questo intelletto è l'intelletto del singolo individuale, il composto di anima e corpo; ma non è questo l'oggetto di cui parlano i capitoli 4 e 5, che si concentrano sulla *funzione* e sull'*attività* del pensare per sé prese, come modi o momenti distinti del pensare. L'intelletto potenziale, infatti, è altrettanto separato dal corpo e immune dalla corruzione dell'intelletto attivo: è impassibile (*apathes*) e al contempo ricettivo. Non c'è posto per nessuna passività nell'intelletto in potenza.

Quando in III 7, facendo il punto su quanto ha mostrato a proposito del *nous* e preparando l'esposizione del movimento animale, Aristotele scrive che la conoscenza in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma, in generale, la conoscenza in atto è identica al suo oggetto, allude a questa differenza tra intelletto incarnato e preso in sé, e richiama l'incipit di III 4, che introduce il pensare sulla scorta del percepire. Mi sembra importante che in questi due capitoli, 4 e 5, Aristotele inizi con due analogie di proporzione. Un'analogia è l'uguaglianza formale di rapporti tra due coppie di termini. Aristotele introduce il tema a partire da ciò che è noto, o è appena stato trattato, per far risaltare, dopo le affinità, le differenze con quanto ci è familiare. Nella fattispecie, il pensare è introdotto in 4 attraverso l'analogia con la percezione, l'intelletto agente in 5 per analogia con la natura (in cui troviamo la materia che diviene e la forma che è causa di divenire). L'analogia con la percezione dimostra che il pensare è ricettivo delle forme, eppure è del tutto impassibile. Come il senso si trova rispetto ai sensibili, così l'intelletto rispetto agli intelligibili. In entrambi i casi ha luogo un'alterazione (*alloiōsis*), che però è sostanzialmente diversa dalle modificazioni che hanno luogo nei fenomeni naturali e nei movimenti incompiuti (di cui parla *Metafisica* Θ e che viene richiamata appunto in *De anima* III 7). Un conto infatti è il cambiamento di stato o la distruzione di uno stato che viene sostituito da un altro, un conto invece è uno sviluppo interno al soggetto del divenire: la distinzione (discussa in *De an.* II 5, 417b 2-7) è quella, interna all'anima, tra l'atto dell'imperfetto (*energeia atelês*) e l'atto del compiuto. Vale a dire: nel movimento locale, o nella poiesi, c'è un diventare altro (di una qualità o soggetto), laddove in questa accezione di alterazione assistiamo a uno sviluppo, tutto interno al soggetto del divenire, verso il fine e l'atto (*epidosis eis tèn entelecheian* è la formula riassuntiva in *De an.* II 5). In altre parole, una realizzazione di una disposizione: l'esercizio di una capacità, che rafforza la potenza, anziché distruggerla.

Ricettività e impassibilità sono pertanto comuni a percezione e pensare: definiscono anzi queste funzioni, questi passaggi da potenza ad atto. Come il senso si attiva all'incontro con i sensibili in atto, così

il pensare diventa in atto gli intelligibili ogniqualvolta li pensi. Allora si capisce che il pensare è definito come una pura potenzialità: quella di diventare i suoi oggetti. Ma si capisce anche che qui finisce l'analogia con la percezione. Per subire (*paschein*) l'azione dell'intelligibile, infatti, l'intelletto dev'essere ricettivo della forma, ma senza averne una propria, che altrimenti sarebbe d'ostacolo alla forma che deve diventare. Il *nous* quindi deve essere impassibile (nella misura in cui pensare significa null'altro che diventare l'intelligibile, e “subire” qui designa la ricettività e la potenza di diventare qualsivoglia ente, non certo il passivo venire modificato dall'esterno) e pure immisto, perché se fosse dipendente dal corpo e avesse un organo comprometterebbe la sua possibilità di diventare tutto ciò che pensa. Nulla quindi può intervenire sul pensiero che non sia il modo in cui il pensiero prende di volta in volta la forma degli oggetti che pensa: è come se il *nous* fosse un puro nulla, che può diventare tutto, e viene determinato da ciò che di volta in volta pensa.

La differenza con il senso diviene allora manifesta: ogni senso ha un organo corporeo diretto verso il suo sensibile proprio (o verso i sensibili comuni, o gli accidentali), mentre il pensare deve poter diventare qualsiasi ente. Inoltre il sensibile ha un impatto sul senso (che può essere anche distruttivo: un suono forte mi assorda, una luce forte mi acceca, momentaneamente o permanentemente), un intelligibile forte (un concetto difficile) rende l'intelletto soltanto più acuto e migliore. L'intelletto — non il *nous* agente, ma l'intelletto *tout court* — è separato dal corpo. E quando Aristotele paragona il pensare le forme all'iscriverle su una tavoletta, quel che intende come termine di paragone per l'intelletto non è certo la tavoletta materiale, ma l'atto di iscrizione: il *nous* è in potenza nei riguardi degli intelligibili come la tavoletta è ricettiva di qualsivoglia scrittura la verrà a modificare. Il *nous*, insomma, è l'assenza di scrittura che può assumere qualsivoglia carattere la scrittura segnerà — dove resta fermo che a scrivere non può essere che il *nous* stesso quando attiva se stesso. Il senso è insomma attivato dal sensibile, il *nous* attiva se stesso come e quando vuole, e in questo senso è spontaneo laddove il senso dipende dal darsi del sensibile.

Questo è il lato di una “passività” del senso che va rettamente intesa, e non sminuisce in nulla il suo essere un'attività a tutti gli effetti. La percezione per Aristotele valuta o discrimina (*krinein*) e riconosce le differenze sensibili, è cosciente di farlo, intuisce pure rapporti di appartenenza come nei sensibili accidentali. Insomma, Aristotele è lontano dal concetto empirista di impressioni e dati di senso. E istituisce una certa continuità tra la percezione dei sensibili propri e l'intellezione degli indivisibili (cogliamo gli uni e gli altri in modo primario e infallibile). Tuttavia, la ricettività muta di senso a seconda del tipo di forma di cui parliamo e del modo in cui la consideriamo. Posto che gli intelligibili sono la forma della materia, in questo capitolo (III 4) Aristotele puntualizza che la grandezza è diversa dall'essenza della grandezza (III 4, 429b 10). Quando percepisco l'acqua, o la carne, il mio senso ne valuta le qualità sensibili, distinguendo caldo e freddo, duro e molle, umido e secco, ecc., come forme della materia. Il senso discrimina molte differenze e ci permette di conoscerle; ma non è in grado di dirci in cosa consista l'essere dell'acqua o della carne. Solo il pensiero conosce questo essere, questa essenza,

come un universale oltre i molti. Le essenze dei sensibili sono le forme come sono nell'intelletto, cioè nella misura in cui sono pensate, indipendenti dalla materia in cui comunque si trovano.

Quando nel capitolo 8 del terzo libro Aristotele riassumerà i punti centrali del capitolo 4, scriverà due frasi su cui vorrei brevemente concentrarmi. La prima è un principio brillante, con qualcosa di quintessenzialmente aristotelico, a cominciare da un avverbio che, nella sospensione quasi misteriosa che ci invita a tollerare, ha valore fondamentale, e suona così: “l'anima è in certo modo (*πόσ*) tutti gli enti” (431b a 21). Diventiamo le cose che apprendiamo perché l'anima è un principio del vivente non opposto alla natura; per questo l'anima non può essere assimilata a un io o un cogito riflessivo e autocosciente, indipendente dal mondo. Siamo originariamente presso le cose, e relazionarci a loro in modi svariati, fino a diventarle, ci è connaturato. A stare a III, 4 salta agli occhi qui una certa imprecisione: semplificando un po', come si conviene a un riassunto, qui è l'anima che è questa apertura al mondo, il mondo stesso in potenza. È una semplificazione, perché in III 4 Aristotele aveva scritto che i platonici avevano ragione a chiamare l'anima il “luogo delle forme”, ma erravano perché è solo l'intelletto, non l'anima tutta, ad essere le forme, ed esso non lo è in atto, ma in potenza (III 4, 429a 27-9).

L'espressione platonica di “luogo delle forme (*topos eidôn*)” viene corretta, in un'immagine meno compromessa con un linguaggio descrittivo spaziale preferibile per rigore, nella seconda frase di III 8 di cui voglio parlare: “l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme (*eidos eidôn*) e il senso la forma dei sensibili” (432a1-3). Trovo in questo un importante paragone, che non dice bensì nulla di nuovo, eppure aiuta a illuminare questa definizione del pensare. Perché la mano? Per la sua prensilità e plasticità: la mano non ha una forma propria, proprio per poter afferrare qualsiasi cosa. Il paragone naturalmente ha dei limiti: le cose afferrabili devono avere una grandezza commisurata alla mano; non potendo afferrare il sole né un atomo, occorre precisare che a venire paragonato alla mano dovrebbe essere il senso, con il suo organo, non l'intelletto. Pure, vale la pena di pensare all'esempio della mano, e accostarlo a quanto leggiamo nel *De partibus animalium*. Opponendosi a una concezione come quella esposta da Protagora nell'omonimo dialogo platonico per cui l'essere umano, svantaggiato rispetto agli animali, è “nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi” (321c), Aristotele scrive che gli animali sono confinati all'unica risorsa che hanno avuto in sorte, non possono variare i loro mezzi di difesa o d'attacco e adattarsi all'imprevisto. L'essere umano, invece — in un'inversione del principio di Anassagora che ne deriva l'intelligenza dalle mani —, ha la mano *perché* è intelligente. Per lui la mano è lo strumento degli strumenti (IV 10, 687a 10): al contempo “artiglio, chela, corno, o anche lancia, spada e ogni altra arma o strumento: tutto ciò che può afferrare e impugnare” (687a 23 sgg.). Allora va concluso che per Aristotele la mancanza di specializzazione dell'uomo è la sua forza, perché gli apre un'ampia gamma di possibilità. Come si vede, l'assenza di determinazioni, il nulla di ciò che possiamo diventare ma ancora non siamo, e non siamo se non quando lo siamo divenuti, non è affatto una sorte maligna, al contrario. Invece di un luogo, l'intelletto è una forma: la “forma delle

forme” significa che l'intelletto è l'essenza delle essenze, il pensiero dei pensieri. L'intelletto non ha nulla di un luogo perché in un luogo le cose *si trovano*, laddove le forme *si pensano*. L'intelletto è piuttosto il legame di tutti i pensieri, la possibilità di ogni realtà intelligibile, l'unità di tutte le forme possibili, perché ogni forma intelligibile è tale in quanto viene pensata dall'intelletto.

Dopo questa digressione, a ribadire che l'intelletto, grazie alla sua assenza di forma, diventa gli intelligibili in quanto li pensa, torniamo al concetto per cui la carne (come la lunghezza, o l'acqua) non è lo stesso del suo essere. Alla domanda dove sia l'essenza, si deve rispondere in due modi diversi, nell'ordine dell'essere e del pensare: l'essenza come forma di materia è la causa di questa carne; ma l'essenza come pensata a sé non è se non in quanto pensata. Il *nous* diventa la carne in quanto non è la carne; la diventa pensandola, e questo equivale a realizzare l'essenza intelligibile carne.

Il *nous* si esaurisce in questo atto, questa è la sua compiutezza o perfezione: l'identità di pensiero e pensato è l'unico risultato della sua attività. Tuttavia, *en parergôî*, cioè incidentalmente, l'intelletto ora pensa se stesso al modo in cui ha pensato gli intelligibili. Prima di pensare una forma, non poteva pensare se stesso; ora pensa l'essenza della carne per scarto alla carne sensibile, oggetto di percezione, e indirettamente pensa se stesso come il pensiero dell'essenza della carne. Se pensare la forma fa passare l'intelletto dal nulla al qualcosa, dalla potenza di diventare tutto a una determinazione particolare, ora l'intelletto diviene se stesso, la forma delle forme, in quanto è prima divenuto altro da sé, la forma pensata. E comprende che un conto è un *eidōs en hulōs* (una forma di materia), un conto un *eidōs per sé* come pensato; che l'*eidōs* pensato è un'acquisizione cui può tornare in ogni momento, un'abitudine formata, e che in quanto tale è una sua determinatezza, una disposizione che l'intelletto ha generato. Ora sa che l'*eidōs* è un'essenza semplice ognora disponibile (incomposta, indipendente dalla predicazione e dal tempo in cui l'apprendiamo); e sa che è esso stesso la potenza di tali determinatezze, sicché conosce la differenza fra sé come potenza e sé come potenza determinata in un *eidōs* di volta in volta diverso.

Ci si può fermare a fare il punto dicendo che ha torto in più modi Simplicio quando costruisce il rapporto tra due *nous* nel modo del segmento intelligibile della linea platonica. Intanto perché fa del *nous* potenziale un *nous* passivo; poi perché separa i due intelletti e ne fa due facoltà diverse, legando le funzioni intellettuali dei due intelletti a oggetti che sono diversi per natura; e infine perché interpreta il *nous* potenziale/passivo come la *dianoia* che vede i suoi oggetti discorsivamente e attraverso le immagini a cui è costitutivamente legato, il *nous* attivo invece come il sapere anipotetico della dialettica platonica, puro da ogni commistione di immagini e sensibilità, in relazione diretta con l'intelligibile. Non meno inopportuno a proposito del *nous* aristotelico sarebbe chiamarlo materiale, come fa Alessandro; da un altro punto di vista, è indovinato chiamare il *nous hulikos* nel senso specifico che diventa tutto come la materia, che può assumere forme diverse.

In effetti è grazie alla dualità forma materia che Aristotele definisce il *nous* nel capitolo 5; ma la forma è qui (come in *Metafisica* Z 17, H 6 e *An. Post.* II 2) non semplicemente un'essenza intelligibile, ma al

contempo causa efficiente. Riassumendo: come nell'intera natura c'è qualcosa che costituisce la materia e la potenza e qualcos'altro che è causa e principio produttivo, al modo in cui l'arte si rapporta alla sua materia, così accade nell'anima. Così Aristotele spiega la differenza tra *nous tōi panta ginesthai* e *nous tōi panta poiein*, tra intelletto che tutto diventa e intelletto che produce tutto, aggiungendo che tale produzione è “come una disposizione del tipo della luce, perché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto” (430a 15). Il *nous* non è luce: è, in una raddoppiata cautela, *come* una disposizione del tipo della luce (*bōs exis tis, oion to phōs*). Si noti che la luce può splendere o meno, e non necessariamente è finalizzata a illuminare oggetti; viceversa, per il *nous* la correlazione con il *noēton* è costitutiva: esso non è attivo se non nelle essenze che intuisce. Se senza *nous* le essenze sono solo forme di materia, senza intelligibile non si dà pensiero in atto.

Senza luce non si vedono colori; senza intelletto non si pensa e le essenze non esistono se non nella materia. In questa analogia, perché la luce, che fa dei colori visibili dei colori visti, è una disposizione? Non può essere una disposizione acquisita con l'abitudine come sono le disposizioni per gli umani; in questo passo, rende i colori visti, eppure è un medio per l'incontro del colore e dell'occhio: il vedere è questo incontro. Accade lo stesso per l'intelletto? Sì e no: l'intelletto agente è causa dell'intelletto potenziale e permette l'incontro tra intelletto in potenza e intelligibile, ma non è un medio esterno perché causa e causato sono lo stesso. Infatti, se ci si chiede se l'intelletto produce la disposizione del pensare o il suo esercizio, la risposta è: se è ciò che fa passare all'atto, entrambi. Del resto la disposizione si forma per il ripetuto esercizio. Il *nous* è quindi causa di quello che sa, e di quello che pensa.

Ambiguo pare comunque dire che lo faccia come l'arte rispetto alla materia. Normalmente Aristotele concepisce la produzione come un atto incompiuto, in cui la causa e il risultato cadono l'una fuori dell'altro (costruisco una casa, scrivo una poesia, faccio un figlio, ecc.), e il prodotto diventa indipendente dal suo produttore. L'artefice trasforma o genera qualcosa di materiale per farne un prodotto, nel mondo (“ogni arte è un far venire all'esistenza (...) il cui principio è in chi produce e non nella cosa prodotta (...) una disposizione guidata da ragionamento vero”, *Eth. nic.* VI 4, 1140a10-21). A sua volta l'arte ha un principio, dei mezzi e una fine, delle regole insegnabili, oltre che uno svolgimento nel tempo. Cosa significa produrre per l'intelletto? e come fa il lessico della produzione ad essere compatibile con quello della luce, e con quello dell'atto compiuto?

Aristotele non vuole dire che si produce un oggetto; non si sostituisce una forma a un'altra; non si trasforma quello su cui si opera perché anzi si ambisce a coglierlo inalterato secondo la sua verità, indipendente da noi. Soprattutto, non si producono le forme: le si colgono.

Si può provare a capire questa aporia considerando quanto segue. Non mancano in Aristotele occasionali esempi di un senso diverso di produzione: non come attività umana, ma come un principio costitutivo. Tale è l'uso logico-metafisico della differenziazione del genere (*heterotēs tou genos*) o della differenza che *costituisce* un'essenza (*eidopoios diaphora*): la differenza non produce l'essenza, è l'essenza. Ma,

soprattutto, a tornare rilevante è la distinzione vista sopra di *De anima* II 5 tra due tipi di *alloiôsis*: c'è un processo, un'alterazione, e come in ogni processo ci sono la causa e il causato; qui essi sono interni allo stesso, e l'intelletto è sia causa che causato del processo; il *nous*, attivata la sua ricettività, la esercita, e conosce o pensa. La “causa e principio produttivo” (il *to aition kai poiêtikon* di 430a 12) è la realizzazione di una disposizione, l'esercizio di una capacità che dispiega la potenza: il divenire pienamente se stesso del pensare.

3. La fenomenologia e l'intuizione noetica

L'anima è in certo modo tutti gli enti. Pienamente immersa nella propria familiarità con le cose circostanti in una prossimità che sembra fatta apposta per offrirsi come alternativa all'opposizione tipica della modernità di io e mondo, mente e corpo, soggetto e oggetto, l'anima è plasticamente diretta verso le cose come appaiono. Questo principio non può non ricordare la fenomenologia novecentesca e la coscienza come coscienza-di, e la correlazione noetico-noematica. Non stupisce che Heidegger chiamasse Aristotele il primo fenomenologo, e che Husserl — allievo di Brentano, che della riscoperta di Aristotele nella Germania di metà Ottocento è uno dei massimi interpreti e sul *nous poiêtikos* ha scritto un volume importante — abbondasse di termini che sembrano venire dalla *Metafisica*, a cominciare da quella intuizione d'essenza (*Wesensschau*) che i più autorevoli interpreti hanno voluto ricondurre proprio ad Aristotele.

Abbiamo visto come l'intelletto aristotelico non possa essere inteso come una facoltà del pensiero astratto. Se deve poter pensare qualsivoglia oggetto, deve acconciarsi alle diverse modalità d'esistenza della cosa cui si rivolge. È in questo modo che Aristotele distingue l'anima intellettiva che si rivolge al *logistikôn* da quella che si rivolge all'*epistêmonikon*, l'intelletto che si rivolge rispettivamente al contingente e al necessario: quanto può cambiare in rapporto al nostro agire, e quanto non muta. Come si vede, l'anima intellettiva non è un pensare logico o discorsivo, perché è la disposizione ad essere nel vero (*aletheuein*), compreso il vero della prassi, e per questo rende possibili virtù intellettuali che costituiscono le eccellenze delle attività teoretica, pratica e produttiva. Etica, logica, fisica e ogni altra disciplina sono relativi ad ambiti d'essere distinti: non sono resi possibili da un soggetto, né sono fondate da un cogito; non trovano in un io convergenza o un'unità fondamentale. Né sono connesse da un metodo omogeneo che appiani fino a renderle irrilevanti le differenze tra ambiti ontologici indipendenti. Tutte le discipline e scienze devono rispettare il diverso tipo di essere e la specifica modalità di datità del loro oggetto, ed è questo che detta i diversi criteri, scopi e metodi da seguire. Le cose hanno un ordine interno che non è loro imposto da noi. Questo *primato dell'oggetto* giustifica il modo in cui dobbiamo restituirne l'essenza, orienta lo sguardo che gettiamo sul mondo, e in ultima analisi spiega quel concetto così spesso frainteso, senza che si dovesse aspettare la denuncia di inazione da parte di Marx o di egittismo da parte di Nietzsche, di verità come contemplazione. Che è poi ciò su cui Kant opera la sua rivoluzione copernicana quando dice

che non bisogna attendersi dall'osservazione della natura alcuna comprensione del suo ordine, ma occorre anzi “costringerla a rispondere alle nostre domande” perché “la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il proprio disegno” (KrV B XIII).

Questo privilegio accordato al modo di datità, alla maniera in cui i fenomeni si offrono e manifestano allo sguardo, non ha mancato di ispirare i fenomenologi. Chi studia l'intuizione categoriale nella *Sesta Ricerca logica* di Husserl o la visione di essenze (o intuizione eidetica) di *Idee I* rileva spesso questo legame con Aristotele¹⁰. Colpisce però che in Aristotele un termine per “intuizione” non c'è, e neppure per “visione di essenze”. Se pure, ciononostante, è palese la pertinenza di questo collegamento, è interessante pensare ai possibili candidati a una corrispondenza. Difficilmente si può trovare nell'intuizione eidetica husserliana il *nous* aristotelico: l'intuizione eidetica è resa possibile dalla variazione immaginativa che ci consegna infine un nucleo di necessità invariante (cosicché la finzione è l'elemento vitale delle scienze eidetiche, *Idee I* § 70), mentre la *phantasia* aristotelica non è un principio attivo e costitutivo di questo tipo. Qualcosa di simile all'intuizione categoriale della *Sesta Ricerca logica* si può semmai ritrovare, più che nel *nous* aristotelico, nel concetto molto singolare di percezione accidentale.

In Aristotele la percezione è internamente differenziata. Il sensibile proprio si ha quando ha luogo un rapporto biunivoco tra un senso e il suo sensibile; i sensibili comuni sono percepiti da più di un senso alla volta; quella percezione complessa che invece viene chiamata accidentale è la percezione di questo corpo come appartenente a Diare. Qui la percezione rapporta proprietà sensibili al loro sostrato. Tale rapporto non è istituito da noi, non è una sintesi e tanto meno un nesso concettuale, perché percepiamo soltanto sensibili (“non però considerati in se stessi, ma in quanto formano un'unità”, *De an.* III 1, 425b 1). L'operazione della percezione è quella di rapportarli e attribuirli alla loro unità materiale: riconoscerli, identificarli, cogliere l'unità del loro manifestarsi. Dicevo che è un concetto molto singolare perché inverte la relazione di priorità di sostanza e accidente della *Metafisica*: qui sono i sensibili propri a guidarci fino a condurci a una logica di rapporti di appartenenza e attribuzione; che non si può non chiamare quindi una forma di predicazione, nonostante non sia un collegamento discorsivo in un giudizio.

A ben vedere, però, non è questa la concezione di Husserl della sensibilità. Husserl non ritiene che la percezione sia un *krinein* perché la percezione determina il significato, ma non lo contiene¹¹; non abolisce

¹⁰ Cfr. R. Sokolowski, “Husserl's Concept of Categorial Intuition,” in *Phenomenology and the Human Sciences: Supplement to Philosophical Topics*, 12, 1981, 127-140, Id., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge 2000, e Id., “Husserl's Sixth Logical Investigation,” in D. Dahlstrom (ed.), *Husserl's Logical Investigations*, Dordrecht 2003, 109-22; R. Cobb-Stevens, “Hobbes and Husserl on Reason and Its Limits,” in R. Sokolowski (ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*, Washington, D.C. 1988, 47-61; *Husserl and Analytic Philosophy*, Dordrecht 1990 (p. 5), e “Being and Categorial Intuition,” *Review of Metaphysics*, 1990, 44/1, 43-66. Mi sono occupato del tema di Aristotele e l'intuizione categoriale in Husserl nel mio “From the World to Philosophy, and Back”, in J. Bloechl and N. de Warren (eds.), *Phenomenology in a New Key*, Cham 2015, 63-92. Cfr. anche D. Manca, “Husserl e l'intuizione delle forme”, in *Giornale di metafisica* XXXIX 2, 2017, 500-17.

¹¹ Nella *sesta Ricerca* scrive che “la percezione che esibisce l'oggetto e l'enunciato che lo pensa e lo esprime (...) vanno completamente separati” (*Logische Untersuchungen*, Halle 1922, trad. it. G. Piana *Ricerche logiche*, Milano 1968, 321).

l'opposizione di sensibilità e intelletto, ma anzi la accoglie (pur criticando la forma che aveva in Kant)¹² e la riformula come la distinzione tra atti sensibili e categoriali in una gradazione interna al concetto di intenzionalità, come riempimento di un vuoto, come rapporto tra assenza e presenza. Sensibilità e intelletto formano gli estremi di uno spettro che va dall'intuizione sensibile semplice (*schlicht*) all'intuizione categoriale, con strati successivi fondati l'uno sull'altro. Il riempimento intuitivo è la sintesi di identificazione della predicazione come un intendere vuoto e del fenomeno quando ci è dato in carne ed ossa. Gli oggetti categoriali, pertanto, non sono nessi soggettivi come nella riflessione lockeana, ma neppure il rispecchiamento dello stato di cose. Per Husserl — indipendentemente dall'essere la fenomenologia quella delle *Ricerche* o quella trascendentale, quella statica o genetica — gli atti cognitivi si innestano su una credenza passiva e originaria nella predataità dell'oggetto, sulla sua modalizzazione, e sulla considerazione che quando percepiamo un oggetto intendiamo sempre più di quanto ci è attualmente dato¹³. Trascendiamo il dato, e la cosa non è che un sistema di profili che co-intenzionano mentre ne percepisco un profilo alla volta. Il dato si riferisce sempre a sviluppi possibili, ed è per questo che il presente è appreso come un tipo. Per giungere a comprendere questo è comunque necessaria una riduzione preliminare alla coscienza pura come l'unico terreno della fenomenologia, cosicché possiamo rivolgere la nostra attenzione, distogliendola dalla cosa, agli atti con cui la costituiamo. Allora ci rendiamo conto che l'oggetto così come di volta in volta ci appare non è che il correlato di un atto soggettivo di intenderlo. Se è così, approfondire il nesso con Aristotele finisce in realtà per metterlo radicalmente in questione. Allora si intravede quanto esso fosse evanescente agli occhi di Husserl, e si capisce la semplificazione — incredibile in un allievo di Brentano — che troviamo nell'Ottava lezione di *Filosofia prima*: in Aristotele troveremmo “un primo abbozzo di una scienza universale della soggettività”, che però rimane deficiente perché era privo “del *metodo* per cogliere teoreticamente e *portare correttamente alla luce secondo una descrizione sistematica le sfere degli atti* (...) e quindi in generale la *coscienza* come *coscienza* di qualche cosa”¹⁴.

Abbiamo visto sopra quanto sia importante per Aristotele comprendere la divaricazione tra *nous* e *dianoia*, l'alterità reciproca tra intelletto e logos. Dei termini ultimi e primi, *ta eschata*, i principi e le conclusioni, non ci può essere dimostrazione, ci può essere solo intellezione. Per Aristotele infatti la scienza non può essere un ambito conchiuso in se stesso e autosufficiente: l'uso della scienza o della logica richiede altro oltre alla scienza e alla logica, cioè appunto il *nous* che coglie principi e conclusioni. E infatti nel sesto libro dell'*Etica nicomachea* la scienza è una virtù dianoetica separata dal *nous*. Non si tratta di sminuire il pensiero discorsivo; è però indispensabile capire la relazione che lega intellezione e discorsività, *nous* e *dianoia*. C'è un verbo molto singolare che illustra al meglio l'aspetto intuitivo del *nous*,

¹² Nella sesta Ricerca si legge che “Kant non riconosce la grande differenza tra intuizione e significazione” perché “non ha mai chiarito il carattere peculiare dell'ideazione pura” (*ivi*, 503-4).

¹³ Ben prima dell'analisi della sintesi passiva negli anni '20, già nella sesta Ricerca si legge: “parliamo di conoscenza in senso preminente laddove una presunzione nel senso normale di *credenza* viene rafforzata o confermata” (*ivi*, p. 367).

¹⁴ *Erste Philosophie (1923-24): Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Dordrecht 1965, p. 52 (trad. it. a cura di G. Piana *Storia critica delle idee*, Milano 1989, p. 70).

heremein (da cui il nostro “eremo”: significa “trovar pace, riposo”): nell'intellezione degli indivisibili, nella fattispecie nel riconoscimento dell'esito dell'*epagôgê*, l'intelletto trova quiete (*heremesantos*, *An. Post.* II 19, 100a 6-7). Si arresta, non ha bisogno d'altro, è pago di ciò che ha raggiunto e non deve cercare oltre. Ma arrestarsi in un risultato illuminante è la negazione e il superamento del passare da un logos all'altro; è come il telos di un percorso progressivo, che al procedere però è discontinuo proprio mentre lo guida. Per questo tale intellesione è per sua natura discreta, apprende cioè essenze determinate e una per volta. La sua funzione è puntuale e finita, compiuta, in quanto è il suo diventare l'essenza di volta in volta data, ed è pertanto definita da ciascuno dei suoi oggetti.

A ben vedere, nello Heidegger dei corsi di Marburgo troviamo una concettualità molto pertinente al nostro discorso. È Heidegger a sostenere per primo che con l'intuizione categoriale Husserl supera l'opposizione moderna di intelletto e sensibilità, ed è Heidegger a insistere sul nesso di verità ed essere in *Metafisica* Θ 10, con l'esame del concetto di una verità antepredicativa. Data l'importanza che la filosofia di Aristotele riveste per la maturazione del pensiero heideggeriano all'inizio degli anni '20 fino al 1926, si può concludere che Brentano, più con il suo libro sui molteplici significati di essere in Aristotele che con quello sul *nous*, sia stato una fonte di ispirazione molto più duratura e profonda per Heidegger che per il suo allievo Husserl. Vediamo questi due punti, l'intuizione categoriale e la verità antepredicativa, in ordine.

Nella prefazione al seminario del 1923 *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Heidegger scrive che, se il modello era per lui Aristotele, gli occhi glieli ha aperti Husserl¹⁵. Nella ricostruzione autobiografica del 1963 Heidegger ritorna su questi anni così produttivi della sua formazione e sottolinea l'importanza che ebbe su di lui la sesta *Ricerca logica*, la “più importante sotto il profilo fenomenologico”¹⁶. Del resto proprio sulla “scoperta” husserliana dell'intuizione categoriale, oltre che su quelle dell'intenzionalità, del tempo e dell'a priori, aveva tenuto un corso nel semestre estivo del 1925, i *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. In queste lezioni Heidegger attribuisce all'intuizione categoriale un concetto ampio di sensibilità, che intende “tutta la cosalità materiale così come è data dalle cose stesse”¹⁷. L'intuizione categoriale si dà “in ogni percezione concreta” della cosa¹⁸, ed è un vedere in senso pieno¹⁹ la cosa in carne ed ossa, grazie a cui gli oggetti diventano visibili in se stessi²⁰. Heidegger riduce così, seppur mai esplicitamente né con apparente contezza di starlo facendo, l'intuizione categoriale alla sensibilità in cui l'evidenza si darebbe. Heidegger crede che Husserl abbia con ciò reso possibile una nuova concezione dell'a priori, e al contempo abbia concepito una fenomenologia che rappresenta il tipo di ricerca cui mirava l'antica

¹⁵ Trad. it. a cura G. Auletta, Napoli 1992, p. 13.

¹⁶ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, trad. it. E. Mazzarella *Tempo ed essere*, Napoli 1980, p. 192.

¹⁷ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M. 1979, trad. it. R. Cristin e A. Marini, Genova 1991, p. 88.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ *Ivi*, p. 60.

²⁰ *Ivi*, p. 89.

ontologia²¹. Fenomenologia, infatti, non vale più come il rimando dell'apparire a qualcosa che in esso si mostra, ma è il mostrare stesso, per scarto con tutte le concezioni moderne che partono da una differenza tra sensibile e vero. Occorre riportare in auge il *legein* greco come *déloun*, il dire come mostrare²², come Heidegger si impegnerà a spiegare poco più tardi nel 1927, in un paragrafo centrale di *Essere e tempo* (“Il concetto di logos”). Il significato originario di logos non è giudizio, ma mostrare, lasciar vedere; e per questo il significato greco autentico di verità è “la *aisthêsis*, la pura percezione sensibile di qualcosa” (“*das schlichte, sinnliche Vernehmen*”²³). Poche righe sotto, Heidegger aggiunge che questo vero originario “è il puro *noein*, la percezione che guarda puramente alle più semplici determinazioni d'essere dell'ente. Questo *noein* non può mai coprire, non può mai essere falso; potrà, tutt'al più, restare un *non percepire*, un *agnoein*”²⁴.

Si vede qui, come nel giudizio appena riportato dei *Prolegomeni* secondo cui l'intuizione categoriale si trova in ogni percezione concreta, che Heidegger intende il concetto di verità e il suo coglimento in polemica con la modernità secondo due aspetti. (1) Convinto che Husserl superi la distinzione tra sensibilità e intelletto, non vuole prestare credito alla stratificazione da percezione semplice (*schlicht*) a intuizione categoriale e alla gradazione di riempimento su cui Husserl aveva tanto insistito (senza le quali, a rigore, non è neppure possibile fondare un'intuizione categoriale su una percezione semplice); anzi, ritiene che una presunta percezione semplice sia un mito dell'empirismo perché non esistono dati di senso isolati, ma sempre e solo una stratificazione categoriale; e a sua volta questa è per noi sempre talmente intrisa di *espressività* che se ne deve concludere, sorprendentemente, che, in fondo, non si dà neppure una percezione avulsa dal linguaggio: “Noi non vediamo tanto primariamente e originariamente gli oggetti e le cose, quanto anzitutto parliamo riguardo ad essi; più precisamente, non esprimiamo ciò che vediamo, ma viceversa vediamo ciò che si dice riguardo alle cose”²⁵. Per parte sua, questo “ciò che si dice” rimanda a un altro punto essenziale in questi anni per Heidegger: l'inautenticità e l'opinare della nostra *Befindlichkeit*. Degno di nota è che l'anno prima, nel corso *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Heidegger abbia affrontato quelli che di lì a poco in *Essere e tempo* saranno i temi della situatività emotiva e dell'essere nel mondo del *Dasein*, sulla scorta di un'analisi dei *pathê* in *Retorica*, *De anima* e *Etica nicomachea*²⁶. Qui leggiamo²⁷ che Aristotele in *De anima* III 5 “ha lasciato cadere l'indagine del *nous* perché oggettivamente non era in grado di proseguire”; non perché il *nous* non sia “la luce in cui si vede l'aspetto di qualcosa”²⁸, ma perché

²¹ *Ivi*, p. 91.

²² *Ivi*, p. 105-6.

²³ Trad. it. P. Chiodi, Milano 1976, p. 53.

²⁴ *Ivi*, pp. 53-4.

²⁵ *Prolegomeni*, *op. cit.*, p. 70. Su questo punto rimando a due volumi molto belli: F. Chiereghin, *Essere e verità. Note a Logik. Die Frage nach der Wahrheit di Heidegger*, Trento 1984, e D. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge 2001.

²⁶ Il *De anima* è tra le prime opere di Aristotele su cui Heidegger tiene un seminario, nel semestre estivo del 1921. A proposito della visione di *De anima* II, 7, secondo un appunto di Oskar Becker Heidegger avrebbe detto: “Aristotele davvero fenomenologico del *De anima* (senza la riduzione esplicita)” (cfr. “From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Freiburg Diary by W.R.Boyce Gibson”, in H. Spiegelberg (ed.), *Journal of the British Society for Phenomenology*, 2, 1971, 58-73 (cit. a p. 73).

²⁷ *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. G. Gurisatti Milano 2017, p. 230.

²⁸ *Ibidem*.

il *nous* dell'uomo non è puro, e Aristotele finisce per parlare del *noein* che si basa sulla *phantasia* e sul corpo. Di questo *nous* che appartiene all'anima di *De anima* III 4, secondo l'interpretazione di Heidegger Aristotele direbbe che è l'opinare; e «l'opinare» è l'autentica possibilità di essere dell'«essere nel mondo»²⁹, la dimestichezza e la circospezione. «Il *nous* caratterizza l'essere dell'esserci in quanto essere orientato. (...) Questo *kaloumenos nous*, non il *nous* autentico, è descritto come *dianoeisthai*»³⁰. Prendiamo atto quindi di tre tesi sorprendenti. C'è un *nous* autentico, e un *nous* che si declina fino a scadere in opinione perché vive incarnato nel mondo. Heidegger dice di questo *nous* inautentico che «l'opinare è l'autentica possibilità» (corsivo mio). E, prima ancora, assistiamo a un'inversione singolare: il linguaggio pervade l'intuizione categoriale, che a sua volta ha già da sempre articolato in nesi la percezione semplice.

(2) Il secondo aspetto è che in questa fusione non c'è nessun posto per un intelletto indipendente e altro dalla sensibilità; per entrambi vale il termine *Vernehmen* (cogliere, afferrare). Non c'è una semplice continuità tra percezione e *nous*: per Heidegger non ci sono neppure differenze nel modo in cui la cosa si manifesta in verità nei due rispettivi accessi.

A cosa fa riferimento il passo di *Essere e tempo*, nel contesto di senso che ho riassunto? A una concezione che Heidegger aveva appena esposto compiutamente per la prima volta in un corso del 1925-26 intitolato *Logica. Il problema della verità*, che si sofferma in pagine brillanti su *Metafisica* Θ 10 e la verità degli incomposti nella forma di toccare e dire. Il problema della parte di questo seminario per noi pertinente è espresso così: «Connessione tra verità della proposizione e verità della visione. Necessità di un ritorno ad Aristotele»³¹. Sulla scorta del «principio di tutti i principi» di *Idee I* (§ 24) di Husserl, secondo cui la sorgente di ogni conoscenza è una visione originariamente offerente, Heidegger legge in Aristotele una tesi analoga secondo cui la verità del vedere fonda la verità proposizionale, che è pertanto «un fenomeno derivato»³². Così, quando dico che la lavagna è nera, considero la lavagna in quanto nera; ma tale «in quanto apofantico» è derivato da un «in quanto ermeneutico» più originario, perché il rapporto tra termini in una proposizione si fonda sul rapporto antepredicativo con cui scopriamo l'ente nella sua originaria significatività. La lavagna è per noi già posta come un significato dato all'inizio, un utilizzabile in rapporto originario con gesso e scrittura. Dato all'inizio, insomma, non è un sensibile a cui poi attribuiamo discorsivamente in una proposizione predicati e significati, anzi: ogni aver davanti a sé e percepire è un avere a che fare con qualcosa *in quanto qualcosa*, cioè come internamente articolato. Questo «in quanto» non è quindi una struttura che dobbiamo alla predicazione, ma una significatività antepredicativa dell'esperienza, del nostro comportamento. Il rapportare, nella connessione predicativa e nella sintesi, è a sua volta possibile sulla base della verità intesa come essere scoperto dell'ente. Il determinare enunciativo non è uno scoprire primario: la proposizione sulla lavagna copre anzi l'ente come

²⁹ *Ivi*, pp. 306-7.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, trad. it. U.M. Ugazio, Milano 1986, p. 74

³² *Ivi*, p. 76.

oggetto d'uso per ridurlo a una semplice cosa presente di cui constato una proprietà per attribuirgliela e determinarla³³. Non ci si può porre autenticamente il problema dell'essere basandoci su una determinazione così derivata e livellante come la determinazione proposizionale, il rapportare che mette insieme.

Questo è quanto Heidegger trova nel contrasto di *Metafisica* Θ 10 che Aristotele traccia tra verità e falsità di ciò che può essere altrimenti e verità di ciò che è incomposto e indivisibile. Heidegger, qui come più tardi in *Essere e tempo* (§ 44), espone questa concezione per mettere in discussione i pregiudizi secondo cui il luogo della verità è la proposizione, la verità è l'accordo tra pensare ed essere, e Aristotele sarebbe il padre di queste due concezioni. Il significato di logos non è il giudizio ma *déloun, apophainesthai*, l'indicazione di ciò su cui verte il discorso; solo in un senso secondo e derivato è predicazione, *sunthesis*, dire qualcosa di qualcos'altro. Il toccare e dire le essenze non mira a un determinato in un rapporto soggetto-predicato, ma a un puro qualcosa che non può essere diversamente. L'essenza è un incomposto che non si può comprendere con un concetto di verità come connessione e separazione. Non ci possiamo sbagliare sulle essenze perché queste non si possono cogliere a partire da altro. Se però non permettiamo alle cose di scoprirsi ma ci comportiamo in modo coprente, afferriamo le cose in modo *differenziale*, per contrasto con altre cose. A quel punto “il nous è un *diá*”, secondo quanto si leggeva già nel corso del 1924³⁴: il percepire è inteso non come un semplice nominare, ma come un predicare qualcosa di qualcosa, *legein ti kata tinos, kataphasis e apophasis*. Invece di *legein*, abbiamo un *dialegein*; anziché un cogliere semplice, un rapportare. In questo modo Heidegger ricostruisce il flettersi del nous in un modo derivato in cui cade e si perde; e questa falsificazione che è il *dialegesthai* è quel che secondo Heidegger Aristotele intenderebbe per *dianoia*.

Vorrei notare alcuni aspetti di questa interpretazione, prima di confrontarla con i testi aristotelici. (1) Heidegger accomuna Platone e Aristotele relativamente al concetto di essere come presenza; così facendo non ha modo di comprendere la differenza tra la partecipazione e la dialettica platonica e l'indivisibilità della sostanza che permette ad Aristotele di distinguere predicazione accidentale ed essenziale e avanzare la sua concezione dell'identità e alterità come interne alla sostanza; e ciò ha una rilevanza speciale, come vedremo, per il fraintendimento heideggeriano del rapporto tra logos dell'essenza e predicazione accidentale. (2) Nell'indistinzione del cogliere comune a percezione e nous, Heidegger ratifica la rinuncia a qualunque pensare indipendente dalla sensibilità, e ignora il motivo e il contesto in cui Aristotele distingue i due modi del cogliere, cioè la rilevanza dell'essenza e dell'universale per la scienza. (3) Aristotele dice che, se nella predicazione vero e falso si ottengono quando si descrivono correttamente i composti, per gli incomposti non c'è il falso e neppure l'inganno, c'è solo ignoranza, perché qui il vero non è altro che il pensarli (1052a 1). Heidegger interpreta questa *agnoia*, l'ignoranza, non come un mancare di cogliere,

³³ *Ivi*, p. 107.

³⁴ *Concetti fondamentali, op. cit.*, p.307-8.

ma come un cogliere in senso inautentico: non l'assenza di *nous*, ma la sua perversione in *dianoia*. Costruire in questo modo il rapporto tra verità intuita e verità predicata non è solo un fraintendimento sostanziale, equivale anche a inserire arbitrariamente uno iato che rende incompatibili verità noetica e dianoetica. Se fosse così, avremmo da un lato un cogliimento delle essenze del tutto analitico e slegato da altro, e d'altro lato un'ontologia in cui ogni predicazione è accidentale: insomma, avremmo un'alternativa tra un cogliere essenze irrelate come atomi di intelligibilità reciprocamente indifferenti e una logica di attribuzione estensionale in cui non si arriva mai a dire nulla di essenziale. Così si rende impossibile, tra l'altro, comprendere come sorga una conoscenza nuova da conoscenze preesistenti e come possa aver luogo una scienza di cause.

Per la scienza aristotelica l'essenza deve essere sì un originario, ma che diventa un principio di dimostrazione. Non ci si può quindi limitare a contrapporre i due sensi di verità nella *Metafisica* per prediligere uno a scapito dell'altro (in E 4, la verità è nella predicazione, in Θ 10 il vero è un cogliere istantaneo, semplice, privo di composizione e negazione, senza possibilità di falsità e tutto ciò che fa della discorsività un processo complesso e progressivo).

Rivolgiamoci ora ai testi. È vero che Aristotele ha due concezioni di verità. A livello di predicazione accidentale (qualunque asserto descrittivo sulle cose del mondo), vero e falso consistono nella composizione o separazione di predicato e soggetto. Occorre verificare se l'asserto corrisponde allo stato di cose (*De interpr.* 1 16a 12-3), nel pensiero discorsivo (*en dianoiai*, *Metaph.* E 4, 1027b 27). C'è però anche il modo d'essere della verità come contatto con il semplice. *Thigein kai phanai*, toccare e dire (*Metaph.* Θ 10, 1051b 24-5; cfr. A 7, 1072b 21), stabiliscono il contatto con il carattere intelligibile della cosa, e sono opposti al dire complesso (*kataphasis*, *apophasis*, 1051b 25), cioè all'asserzione e negazione che predicano una proprietà di un sostrato. Mentre in questa attribuzione l'appartenenza ha un indice temporale perché le proprietà mutano nel tempo (Socrate è calvo, ma non lo era da giovane), “il triangolo non muta” (1052a 6).

Toccare e dire sono verbi strani per questa intuizione noetica. Si può dire che *phanai* è la radice di ciò che può diventare *kataphasis* e *apophasis*: il dire è la condizione di enunciare affermativo e negativo. Analogamente, *thigein* non è *haphé*, il senso del tatto come afferramento e manipolazione. *Thigein* (o *thigganein*) è il contatto, prima di ogni trasformazione manuale, e ha il senso, solo in parte metaforico, di “attingere”³⁵. Per manipolare una cosa devo averla a disposizione; per intenderla devo averla di mira. In assenza di questo, manco la cosa, non la colgo: la ignoro, non ho la base su cui poi edificare un discorso.

³⁵ Si badi che *thigein* è l'infinito aoristo di *thigganein*. Si potrebbe pensare che ciò comporti un'antioriorità nel tempo (“aver toccato e dire”, dovrebbe essere il senso allora), come se il diverso tempo avesse un ruolo causale e si potesse dire solo dopo aver toccato. Non è così in almeno in un altro passo in cui compare *thigein* (*De an.* I 3, 407a 16-9), ma non lo è neppure qui. L'aoristo accentua il senso di compiutezza cui sta pensando Aristotele, non denota una dimensione temporale. (Ringrazio Luigi Battezzato per aver fugato un mio dubbio sulla grammatica dell'infinito aoristo).

Nel *De anima* (III 6) Aristotele distingue due operazioni dell'intelletto, il giudizio e l'intellezione degli indivisibili, e apporta qualche spiegazione ulteriore su cosa si debba intendere per indivisibili e incomposti. *Adiaretta* possono essere secondo quantità (la lunghezza), la forma (uomo, triangolo), realmente indivisi (il punto), e le cause senza contrario (la sostanza in atto e separata). Ognuno di questi casi è oggetto di un'intellezione istantanea che, pur anche avendo luogo nel tempo, non implica successione né differenze interne. Ad esempio, la lunghezza è certo divisibile, ma la intendo come indivisa “in un tempo indiviso” (430b 8-9). E ciò compare anche nel libro Δ della *Metafisica* dove si legge che l'intellezione dell'essenza (*to ti ên einai*) non ha separazione “né nel tempo, né nel luogo né nel logos” (6, 1016b 1-3). Ora, “un tempo indiviso” non è un istante fuori dal tempo, indipendente da ogni esperienza, ma, come nell'*epagôgê* dove è l'istante in cui si coglie improvvisamente un vero che però è il risultato di un processo di ricerca, un momento pregnante di tempo: il tempo dell'atto compiuto. L'atto compiuto è tipico di attività in cui non si può separare il processo dal risultato, in cui il fine è interno allo svolgimento dell'atto (un'attività immobile che dura, *energeia akinêsias*, *Eth. nic.* VII 15, 1154b 26-8). Mentre gli atti incompiuti come la poiesi o il movimento (*kinêsisis*) tendono al loro arresto, alla fine che li renderebbe conclusi, come il costruire tende al prodotto finito, ci sono atti che non si possono dividere in momenti di natura e rilevanza diverse. L'esempio di Aristotele è il piacere, e la vita virtuosa; ma anche il vedere, che è compiuto in ogni momento del suo essere. È un tempo senza successione quello in cui si prova piacere, o in cui si vede: “infatti ciò che ha luogo nell'ora è un tutto” (*to gar en tôi nun holon ti*, *Eth. nic.* X 4, 1174b 9). L'intellezione ha luogo nel tempo, ma in un tempo in cui nulla scorre, senza aumento né diminuzione.

Ne segue che chiamare antepredicativa l'intellezione può generare l'impressione che la si consideri al di qua del linguaggio. Sarebbe paradossale un siffatto dire muto, perché sarebbe inconcepibile un *phanai* che non diventasse *kataphanai* e *apophanai*. In Aristotele, invece, l'essenza è altrettanto poco una conoscenza innata quanto un cogliere fulmineo e privilegiato di uno sguardo speciale, perché è il risultato di una ricerca dei principi, conseguita dialetticamente, cioè nel linguaggio e nell'esperienza. La dualità di intellezione e predicazione non può rimanere nella forma di una constatazione di reciproca estraneità. Se non isoliamo *De anima* III 6 e *Metafisica* Θ 10, folgorati da tesi brillanti che hanno perso ad occhi obnubilati da un sapere storico estenuato il significato che dobbiamo ricominciare dopo secoli di oscuramento a valorizzare e comprendere, ma prestiamo attenzione al legame che hanno con il resto della filosofia di Aristotele, allora possiamo comprendere come essenza e logos della definizione convergono in una concezione unitaria. Solo considerando i *Topici* e la definizione come uno dei *katégoroumena*, il logos dell'essenza negli *Analitici secondi* e l'unità dei molti nell'essenza nei libri centrali della *Metafisica* come un *holon* e non un *pan*, possiamo capire la necessità della trasformazione della definizione nominale in definizione causale, e come la definizione sia la traduzione dell'intellezione in termini logici e diairetici che ci permettono di comprendere e trattare concettualmente le forme dell'essere. In *Metafisica* Z 17 la

domanda sul *ti esti* va tradotta nella domanda *dia ti*, e questo ci permette di comprendere nella causa dell'essere di una sostanza l'unità indivisibile della pluralità, un tutto che la definizione deve restituire.

Allora ci può riuscire gradito riconoscere a Heidegger il merito di averci fatto apprezzare quello che avevamo perso gli occhi per vedere. Mi sembra che Heidegger ci insegni molto acutamente i limiti dell'interpretazione tradizionale della verità in Aristotele, ma con un'attenzione troppo selettiva che, nella sua volontà di profondità, rischia di rimanere altrettanto superficiale dei pregiudizi che denuncia.

Alfredo Ferrarin