

Giampaolo Abbate – Claudia Baracchi – Enrico Berti
Barbara Botter – Matteo Cosci – Annabella D’Atri
Andrea Falcon – Arianna Fermani – Luca Grecchi
Alberto Jori – Diana Quarantotto – Monica Ugaglia
Carmelo Vigna – Marcello Zanatta



Immanenza e trascendenza in Aristotele

A cura di **Luca Grecchi**

editrice petite plaisance



il giogo

79

Collana diretta da Luca Grecchi

«ὄπου γὰρ ἰσχυὸς συζυγοῦσι καὶ δίκη,
ποία ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα;»
Eschilo, *Frammento* 267.

«τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν»
Eschilo, *Agamennone*, 177.

«ξυμφέρει σωφρονεῖν ὑπὸ στένει»
Eschilo, *Eumenidi*, 520.

«οὔπω σωφρονεῖν ἐπίστασαι»
Eschilo, *Prometeo*, 982.

In copertina:

La statua di Aristotele collocata nel cuore di *Piazza Aristotele*
(Πλατεία Αριστοτέλους),
la principale e più celebre area urbana della città di Salonicco in Grecia.

Giampaolo Abbate, Claudia Baracchi, Enrico Berti,
Barbara Botter, Matteo Cosci, Annabella D' Atri,
Andrea Falcon, Arianna Fermani, Luca Grecchi,
Alberto Jori, Diana Quarantotto, Monica Ugaglia,
Carmelo Vigna, Marcello Zanatta,
Immanenza e Trascendenza in Aristotele

ISBN 978-88-7588-190-0

© 2017 editrice *petite plaisance*

Associazione culturale senza fini di lucro

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

Giampaolo Abbate – Claudia Baracchi
Enrico Berti – Barbara Botter – Matteo Cosci
Annabella D’Atri – Andrea Falcon
Arianna Fermani – Luca Grecchi – Alberto Jori
Diana Quarantotto – Monica Ugaglia
Carmelo Vigna – Marcello Zanatta

IMMANENZA E TRASCENDENZA
IN
ARISTOTELE

A cura di Luca Grecchi



Claudia Baracchi

ARISTOTELE E IL *NOUS*.

NOTE SULLA TRASCENDENZA INDICIBILE

Offro di seguito alcune annotazioni, di tenore piuttosto rapsodico, intorno a un tema che, nella esegesi aristotelica, è stato oggetto di grandi, anche drammatiche, controversie. In Aristotele l'argomento è centrale ma spesso trattato in modo frammentario, come ha lamentato qualche studioso. Ma c'è da chiedersi se la reticenza, o l'estrema sommarietà, di certi discorsi aristotelici sia una lacuna emendabile, o se non si tratti invece del più rigoroso, sobrio approccio a problemi che permangono inconquistati.

Si tratterà del *nous*, che Aristotele dice in molti modi: abitudine a intuire le cose prime, intuizione degli universali e delle premesse, contatto con le cose semplici (indivisibili, incomposte, immediate), struttura psichica ma anche irruzione dall'esterno, infine divinità. L'irriducibilità del *nous*, comunque lo si intenda, al *logos*, è prevalentemente lasciata in secondo piano, ma costituisce invece la preoccupazione centrale del presente saggio. La riflessione aristotelica, lo sappiamo, si sviluppa in modo polifonico, articolando sguardi e prospettive differenti, e non tutte le piste si armonizzano le une con le altre. Ciò rende improbabile un sistema concluso di cui sia chiaro il momento culminante, vertice assiologico e compimento. Certo, nel pensiero di Aristotele il progetto scientifico gode di indubbia rilevanza, e con esso l'indagine sulla definizione, sul «che cosa», finalizzata a rendere le fondamenta della procedura scientifica, cioè della verità dimostrata, quanto più salde possibile. Ma che dire dell'affermazione di Aristotele che delle definizioni c'è *nous* e non *logos* (*Etica Nicomachea*)? Che dire della sua insistenza, negli *Analitici Posteriori*, che le premesse (i principi) della scienza non sono essi stessi scientifici, e sono invero «non mediati»? Il «che cosa» lo si vede emergere negli universali, ma come comprendere questa chiarezza non discorsiva, indimostrata eppure più autorevole degli esiti del sillogismo? E se, dunque, la filosofia aristotelica non culminasse con l'*episteme*? Certo Aristotele scruta a fondo le forme, le strutture e le posture dell'*epistamai*. Certo gli preme affinare la procedura epistemica portandola al massimo grado

di precisione. Ma forse, allo stesso tempo, nel suo disegno complessivo il pensiero aristotelico mira a contestualizzare l'*episteme* in un di più, in una ulteriorità che l'*episteme* non può comprendere in sé.

Questo non significa che Aristotele indulga nell'inarticolato o nell'aporia. Basti pensare alla sua elaborazione della dialettica, del tutto incompatibile con il contendere sofistico, come essa stessa fonte originaria di premesse e principi.¹ Invero la dialettica è via, *hodos*, ai principi di ogni scienza, e perciò si svolge in laboriosa intimità con la percezione noetica.² Ma tale lavoro è, appunto, interminabile, perché comporta la stipulazione di «opinioni condivise su ogni punto», nell'inevitabile variazione e instabilità di questi processi. Bisognerebbe allora comprendere la definizione alla luce della temporalità, nella plasticità di formulazioni non proprio definitive.³

Lo stesso appello aristotelico alla divinità insondabile e agli assunti pre-dimostrativi è vitale per il compito dell'articolazione, nonché strategico nella polemica anti-sofistica: il *nous* comunque mette un punto fermo e fa cessare il regresso all'infinito, non consente contraddizione e pura arbitrarietà. Non entrerà qui nel merito di *Metafisica* Gamma, in cui tutta l'argomentazione è tesa a ribadire l'indimostrabilità del principio cosiddetto di non contraddizione. Coloro che lo contestano si contraddicono da sé e non possono essere confutati: soltanto una loro presa d'atto della contraddizione in cui si trovano, e della discrepanza tra quello che

¹ La dialettica non si limita a questioni che rimangono soggette a contestazione o negoziazione, ma decisamente articola le intuizioni immediate in cui si colgono principi primi. Essa porta a configurazione verbale la verità silenziosa a cui si è sempre già dato assenso: tale verità suscita fiducia (*pistis*) «attraverso se stessa, non altro» (*Topici*, 100b19-20), cioè non ha bisogno di una valutazione discorsiva per essere credibile, ma deve piuttosto essere esplicitata e descritta. Si potrebbe dire che la dialettica è il parlare del pensare, o anche l'esercizio di pensare insieme: quell'insieme di pratiche grazie a cui l'intuizione è formulata, trasposta nel *logos*. Tale *pragmateia* è di vitale importanza, fra l'altro, «in relazione ai principi primi di ogni scienza; perché è impossibile dire qualcosa riguardo ad essi a partire dai principi propri della scienza in esame, perché i principi sono primi in relazione a tutto, ed è necessario trattarli attraverso opinioni condivise su ogni punto. Questo riguarda più propriamente la dialettica; poiché, essendo adatta all'indagine, possiede la via [*hodon*] ai principi di ogni ricerca [*methodon*]» (*Topici*, 101a37-b4). I principi primi, che sono comuni a tutte le scienze e le rendono possibili, emergono qui nel loro carattere dialettico.

² Il *nous* è «principio della scienza» («principio del principio») e del fatto, *pragma*, «in ugual modo» (*Analitici Posteriori*, 100b15-17).

³ Vanno nella stessa direzione i commenti nell'*Etica Nicomachea* che inquadrano la questione in termini estetici. Il fatto, *to hoti*, che regola il discorso e si manifesta in esso, andrebbe descritto «in modo bello», poiché la bellezza rischiarata, delucida, conferisce luore e maggiore evidenza (1098a33-b8).

dicono e quello che fanno, può mostrare loro l'evidenza indimostrabile. Come a dire: è necessaria una svolta nell'atteggiamento, nel comportamento, per accettare correttamente il principio. Là dove le parole non possono rigorosamente insistere, ecco il contesto etico in cui l'autorevolezza del principio può presentarsi. Ma basti qui citare l'annotazione di analogo tenore, in *Metafisica* alpha elatton, sul regresso all'infinito, che «eliminerebbe il sapere [*epistasthai*], perché a noi non è possibile capire [*eidenai*] se non giungiamo agli indivisibili [*atoma*]» (994b20-21): «quelli che introducono una serie infinita non si accorgono di stare eliminando la natura del bene, anche se nessuno si metterebbe a fare alcunché se non intendesse giungere ad un limite [*peras*]. E nemmeno ci sarebbe intelletto [*nous*] negli esseri; poiché, comunque, chi ha un intelletto agisce sempre in funzione di qualcosa e questo è un limite, perché il fine è un limite [*to gar telos peras estin*]» (994b12-16). Dunque l'indeterminatezza del portato noetico sul piano predicativo e proposizionale, non è indeterminatezza *tout court*. Al contrario, in questa alterità rispetto al *logos* e alla sua magnificazione sillogistica, si esprime una determinatezza che innerva la vita e scaturisce dal suo profondo.

1. Trascendenza prima della trascendenza

In più luoghi Aristotele avvicina il tema del *nous* indicando in esso un'anteriorità insondabile, una radicale discontinuità rispetto all'ordine del *logos*. Il *nous* «è delle definizioni [*horon*], per le quali non c'è *logos*» (*Etica Nicomachea*, 1142a26-27). Esso dà inizio e saldo fondamento al *logos*, eppure resta indicibile nel *logos*, si sottrae infinitamente alle strategie logico-discorsive, e in particolare a quelle sillogistiche. Per atemporale primarietà, immediatezza e assoluta semplicità, il *nous* designa la trascendenza nel senso più iperbolico: non la trascendenza razionalmente posta, ma piuttosto la trascendenza rispetto alla razionalità stessa, ovvero alla parola, al dicibile, e in particolare al dimostrabile; non la trascendenza predicata in contrapposizione all'immanenza, ma piuttosto la trascendenza non predicabile, infinitamente più antica della dicotomia trascendenza-immanenza, fondo primordiale e silente di questa e di ogni divaricazione.

Vi sono almeno due modi per dire la trascendenza del *nous* indicibile, o meglio, per fare gesto verso l'indicibile in quanto indicibile, quindi per parlare mantenendosi consapevoli di una inevitabile e necessaria

inadeguatezza della parola. Uno di questi modi è fare riferimento ai sensi, ai quali peraltro il *nous* greco è semanticamente sempre intrecciato. Invero, dice Aristotele, «sia delle definizioni primarie [*proton horon*] che dei [termini] ultimi [*eschaton*] vi è il *nous* e non il *logos*». Aggiunge poi: se «è dai particolari che giungiamo agli universali», allora «dovremmo avere sensazione [*aisthesin*] di questi particolari, e questo è il *nous*» (*Etica Nicomachea*, 1143a36-b6). Rivolgersi ai sensi non significherà pervenire all'assolutamente semplice, indifferenziato e inarticolato, bensì puntare a uno strato più profondo della differenziazione e del discernimento, uno strato meno implicato nelle articolazioni argomentative e rappresentative. A differenza di quanto accadrà alla sensibilità in ambito moderno, soprattutto con Kant, la *aisthesis* dei greci è sempre già *kritike*, discernente. Non coincide dunque con la semplicità, ma ne è un'approssimazione, un avvicinamento. Non equivale al silenzio in quanto indistinto, ma al silenzio della parola e nella parola, attraverso cui filtrano strutture sì distinte, ma altre da quelle logico-sintattiche: la vita dei sensi.

Un altro modo per dire la trascendenza indicibile è situarla nell'immanenza: non confonderla con l'immanenza, ma cogliere il loro compenetrarsi, e dunque uscire dalla prospettiva ingenua della trascendenza come un altrove, un prima o un dopo, uno slittamento secondo coordinate ancora spazio-temporali. Paradossalmente è proprio questo abbaglio che, inquadrando la trascendenza in termini di allontanamento, pone le basi per la dicotomia trascendenza-immanenza: tenuta a distanza rassicurante dall'immanenza, dal mondo fluttuante dei fenomeni, la trascendenza è immaginata immobile, impassibile, ricondotta alla concettualità più astratta (*abstrahere* = allontanare da, distaccare). In tal modo la trascendenza diventa il dispositivo raziocinante con cui il divenire, il suo *pathos*, è conosciuto e ordinato. Come se l'ulteriorità, l'eccedenza del movimento-oltre fosse materia calcolabile. E come se dentro e fuori fossero nettamente demarcabili, senz'altro aggiungere. Diversamente da ciò, trascendenza nell'immanenza significa che passare da uno stato a un altro, da una cosa all'altra, in un superamento che implica attraversamento e ampliamento, non avrà lasciato alcunché di intatto. Nel movimento della trascendenza così intesa si ridisegnano costantemente i confini, e dunque i profili delle cose; e la loro oggettualità non è mai detta una volta e per sempre. Esemplari in tal senso sono le pagine in *Etica Nicomachea* Kappa, in cui la felice riuscita dell'umano è trattata nei termini di un divenire divino, di un divenire in cui l'elemento divino (il *nous*) definisce l'umano. Questa apertura all'altro, al divenire-altro,

non cancella la differenza tra umano e divino, ma ne svela le difficoltà e richiede per essa rinnovata indagine.

Torneremo più avanti a questi due modi di dire l'indicibile. Per ora osserviamo soltanto che il carattere esorbitante del *nous* attraversa le molteplici riflessioni di Aristotele su questa materia, offrendo una prospettiva unificante sui trattati etici, psicologici, fisici, biologici, logici e di prima filosofia. Eppure di rado nell'interpretazione dei testi aristotelici viene accordata grande attenzione a questo dato, e ancor più raramente se ne mette in luce la portata profondamente problematica.

Per questa via si giunge in prossimità del silenzio, là dove l'argomentare viene a spegnersi e la ragione incontra i suoi limiti. Il fondamento del *nous* è saldo non perché reificabile, razionalmente controllabile, o riducibile a formula, quanto invece perché esso comporta una necessità e una forza di convinzione che superano quelle della dimostrazione. Esso nutre dunque una disponibilità fondamentale (una fiducia, se non una fede) verso l'ineducibile, e fonda una verità del tutto altra dalla certezza, e più autorevole: più autorevole sebbene incerta, priva della conferma dimostrativa.

2. Scomparsa e oblio di un nome

Traducendo da una lingua antica si incontrano non di rado lemmi ai quali nessun termine nel repertorio moderno sembra corrispondere con soddisfacente precisione. Si ricorre allora a locuzioni o a molteplici alternative lessicali, tutte al contempo possibili e parziali. E si moltiplicano note e delucidazioni. Ma il problema resta: per lo più non sappiamo come raccordare la polisemia così da illuminarne l'unità essenziale. Non sappiamo più leggere dentro al termine, non abbiamo più le risorse per pensare in quel registro e mancano parole adeguate: perché è venuto meno il contatto con il mondo e con l'esperienza che quella parola complessivamente portava con sé. È intervenuto l'oblio. E altri mondi si sono succeduti, con altre parole, altri disegni del pensiero e della vita.

Logos è senz'altro uno di questi intraducibili: nessun termine moderno ne comprende tutto l'arco semantico. Ma *logos* si è proiettato al di là dell'antichità con grande fortuna, sopravvivendo alla fine del mondo greco e della sua sintesi culturale. La disseminazione e la proliferazione di questa parola nelle lingue europee moderne ne attestano la potenza inaugurale e la singolare vitalità. Certo, del *logos* antico tutti i derivati

moderni non sono che frammenti sconnessi, e oggi universalmente sfugge la grandiosa unità della sua stratificazione semantica. Ma, anche nella sua incomprensibilità, nell'impoverimento, nella sua distorsione perfino parodica, la parola *logos* vive e si propaga. È come se l'occidente non potesse pensarsi, e dunque essere, a prescindere da essa.

Non così per la parola *nous*. Il termine *nous* quasi non ha lasciato traccia nelle lingue europee moderne. Non ha dato vita a varianti lessicali, non si è prolungato fino a noi, il suo ceppo si è prosciugato: il nome *nous*, che diceva, o faceva sentire, l'indicibilità, è scomparso dalla superficie del nostro dire. E non ne viene avvertita la mancanza. In un contesto di pensiero che è andato semplificandosi nella polarizzazione tra razionalità e sensibilità, il *nous* è di fatto risolto nel *logos*, e anche quando viene tradotto come "mente" o "spirito" lo si intende nel registro logico-discorsivo. E per lo più ci sfugge, nel parlare corrente come in tanto argomentare filosofico, la differenza tra intelletto e ragione, *intellectus* e *ratio*, pensiero e conoscenza.

3. Tommaso: Ragione naturale e ispirazione divina

Nella *Summa* Tommaso riassume con chiarezza esemplare l'obliterazione del *nous* nella sua irriducibilità ed eccedenza. Si tratta di una mossa duplice. Dapprima Tommaso distingue la «sacra dottrina» dalle «discipline filosofiche»: laddove queste si reggono sulla «ragione naturale» e sulla «indagine razionale», quella muove da principi rivelati, divinamente ispirati, e dunque in uno slancio al superamento della ragione umana (I.1.1). In seguito, tuttavia, l'ulteriorità di cui è segno l'ispirazione divina, lungi dalla vertigine e dall'inquietudine, è piegata all'esigenza di massima certezza, sottratta alla sua dimensione eccedente, abissale. «Argomentare per autorità è particolarmente proprio di questa dottrina, derivando essa i suoi principi dalla rivelazione: per cui è necessario che si creda all'autorità di coloro ai quali fu fatta la rivelazione», dice Tommaso (I.1.8).⁴ E aggiunge, citando Agostino: «Soltanto a quei libri delle sacre Scritture che vengono detti canonici io riconosco questo onore: di credere fermamente che nessuno dei loro autori abbia errato in qualcosa nello scriverli. [...] Quanto agli altri autori invece, se li leggo, non mi sento costretto a ritenere vero quello che dicono semplicemente perché

⁴ S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996. La traduzione è occasionalmente modificata. Per gli altri testi citati di seguito, laddove non altrimenti specificato, sono mie le traduzioni dal latino e dal greco.

essi hanno sentito e scritto così [*quod ipsi ita senserunt vel scripserunt*], per quanto sia grande la loro santità e dottrina» (*Epist.*, 82.1).

Così ancorata alle fonti canonizzate, mediata e garantita da esse, la fiducia nell'indimostrato diventa qualche cosa d'altro. Diventa istituzione, luogo di edificazione. L'autorevolezza vira nel senso della giurisdizione. Nella sua singolarità e immediatezza, l'esperienza (quello che uno "sente") perde prestigio e rilevanza.

Alla luce di queste stipulazioni iniziali non stupirà la successiva affermazione di Tommaso, secondo cui ragione e intelletto (*mutatis mutandis*, *logos* e *nous*) «nell'uomo non possono essere potenze diverse» (I.79.8). Anche qui è esplicito l'ascendente agostiniano: «Ciò per cui l'uomo supera gli animali irrazionali è la ragione, ossia la mente, o intelligenza [*ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia*], o comunque si preferisca chiamarla» (*De Genesi ad litteram*, 3.20). Certo, Tommaso ammette, *intelligere* non è la stessa cosa che ragionare: intendere, ovvero apprendere intellettualmente, non comporta passaggi discorsivi, avviene in modo semplice. Questa conoscenza di natura angelica appartiene solo molto parzialmente all'essere umano, il quale per integrarla deve laboriosamente procedere «da una cosa all'altra» e per questo viene detto «razionale»: un essere in cammino che traccia una via attraverso spazio e tempo, tenendone insieme i frammenti. Ragionare comporta questo andare, porre in relazione, mantenere l'articolata unità di ciò che è differente e distante. «È dunque evidente», conclude Tommaso, «che il ragionamento sta all'intellezione come il moto sta al riposo, o come l'acquisizione sta al possesso; delle quali cose l'una appartiene al perfetto, l'altra all'imperfetto». Eppure, malgrado ciò, l'argomento si sviluppa in modo da postulare l'identità di ragione e intelletto. Dopo aver osservato che il raziocinio umano trova nell'intelletto il suo principio primo e ultimo, l'inizio e la fine, ciò da cui prende impulso e in cui si risolve, Tommaso continua: «Ora è manifesto, anche nelle cose naturali, che l'essere in quiete e il muoversi non appartengono a potenze diverse, ma a una stessa: poiché è identica la natura per cui una cosa si muove verso un luogo e vi resta in quiete. A più forte ragione dunque è identica la potenza per cui percepiamo intellettualmente e ragioniamo. È chiaro perciò che una identica potenza è ragione e intelletto» (I.79.8).

Non è questo il luogo per andare più a fondo nelle considerazioni dell'Aquinate. Due osservazioni soltanto si impongono. La prima è che l'identità di ragione e intelletto è predicata in base ad una drastica semplificazione delle categorie del mobile e dell'immobile, nonché del loro

rapporto. Certo, le cose della natura mostrano che moto e quiete sono stati in cui alternativamente si trova un corpo, ed entrambi si riportano alle stesse cause e condizioni; da ciò la loro assimilazione. Ma ciò ovviamente non riguarda l'immobile a monte di ogni opposizione al mobile, ovvero quell'immobilità che non è mera privazione di movimento, accidentale stato di quiete. In secondo luogo, dunque, bisogna rilevare la rigida distinzione tra intelletto divino e intelletto umano. Tale demarcazione, da un lato, consente il controllo della divinità attraverso i dogmi della rivelazione; dall'altro, ridimensiona severamente lo statuto dell'intelletto umano e lo consegna alla finitezza della «ragione naturale».

In tal modo l'onnipotenza divina viene portata alla parola, la trascendenza diventa figura retorica; e intanto l'intelligenza umana viene sottomessa all'ordine superiore. L'esperienza della rivelazione, cioè dell'acquisizione di principi primi grazie alla divina ispirazione, potrebbe far pensare a un indicibile nesso di umano e divinità, a un'incalcolabile interpolazione della divinità nell'umano, e dunque a una umanità aperta a questi attraversamenti e al conseguente divenire. Ma l'argomentazione muove in tutt'altra direzione: l'intelletto umano è posto sotto la guida della rivelazione, a sua volta irrigidita in canone. L'identificazione dell'intelletto umano con la ragione quasi cancella la distinzione, che pure era appena stata formulata, tra apprendimento immediato e andamento discorsivo, tra la semplicità in quiete e la complessità della ragione che, appunto, scorre, discorre e, muovendosi, si articola di passaggio in passaggio.

Siamo dunque non solo a grande distanza, ma completamente altrove, rispetto al discorso aristotelico sul movente immobile, in *Metafisica* Lambda, così come dalla tensione umana al divenire divino con cui culmina il discorso in *Etica Nicomachea* Kappa (in particolare 1177b16-a8). Chiaramente l'umano e il divino non sono la stessa cosa, eppure la loro è una differenza mutevole, sfumata, non astratta, né tracciata categoricamente e in via definitiva. Nell'umano l'intelletto a intermittenza si spegne, diviene dormiente; ma è divina quell'attività e, al contempo, massimamente caratterizzante l'umano, anche quando operi in misura «trascurabile», *mikron* (1177b33-34). Per questo, dice Aristotele, non seguiremo coloro che dicono che «l'essere umano dovrebbe pensare esclusivamente alle cose umane e il mortale solo alle cose mortali», ma invero si prospetta all'umano la possibilità della vita divina, pure in tutta la parzialità del caso. Si potrebbe dire che proprio questo definisca l'umano nel suo compito e orientamento: la trascendenza di sé, la fuoriuscita da sé in un

superamento di sé verso l'altro da sé, in tutti i sensi di queste espressioni e con molteplici e cospicue conseguenze.

In Aristotele l'incapacità di articolare ulteriormente è spesso indicativa di un eccesso della percezione noetica rispetto al dire; c'è sempre un elemento di passività, di rapimento, nella percezione intellettuale, sia quando ci troviamo di fronte a evidenze non meglio argomentabili, che possiamo *soltanto* affermare, sia quando, di fronte al tema del *nous* stesso nella pienezza dell'atto, ci esperiamo nella posizione dell'innamoramento (*Metafisica* Lambda). Allora l'indicibilità segna non solo i limiti della ragione, ma anche e soprattutto l'irriducibilità e l'anteriorità del *nous* alla ragione, un superamento iperbolico, un'autorevolezza che esorbita da ogni messa in codice e istituzione. Qui il silenzio mette a nudo la limitatezza e la non onnipotenza della parola, il fatto che non tutto sia dicibile, e che si possa ciò nonostante affidarsi alla cospicuità, per quanto incontrollabile, delle cose stesse. Aristotele pone l'indicibile in quanto tale, lo pone tacendolo, con un gesto che fa vacillare e poi esaurire il *logos*. Per Tommaso, diversamente, il silenzio, l'incapacità di dire non è che conseguenza della debolezza della ragione umana (I.12.12), e questa può essere superata nella grazia e nella rivelazione. Nella conoscenza rivelata, ovvero con riferimento all'autorità delle Scritture (di Dio stesso), si svela e si può dire l'essenza delle cose: il discorso può così riprendere, la ragione può continuare il suo transito inarrestabile. Il canone della rivelazione fa uscire dall'impasse: rimuove gli ostacoli sulla via, la rende percorribile. Per tale via il Doctor Angelicus risolve un numero di problemi che il filosofo antico lascia del tutto aperti, e non per mancanza di risolutezza o determinazione, ma perché l'intimità con questioni irrisolte, la capacità di sostenere l'enigma e di sostare in e con esso, a volte è l'unico modo per riconoscerne la serietà.

4. Intellectus e intuitus

Ma già la stessa traduzione di *nous* come *intellectus* non va da sé ed è degna di attenzione. Willem van Moerbeke, pur noto per le traduzioni rigorosamente testuali, ci consegna il termine *nous* nella sua oscillazione semantica, ovvero come intraducibile. Guglielmo comprende la difficoltà insita nel termine *nous* e in quelli morfologicamente affini, e ne rende l'ambiguità in latino nel duplice registro di *intellectus* e *intuitus*, a seconda dei contesti.

Tommaso evidenzierà più volte il senso del termine *intellectus* elaborandone l'etimologia: «il nome intelletto proviene dal fatto che esso conosce i tratti intimi di una cosa; poiché intendere è leggere dentro [*est enim intelligere quasi intus legere*]: il senso e l'immaginazione conoscono soltanto gli accidenti esteriori; ma solo l'intelletto si estende alle cose interiori e all'essenza» (*De veritate*, I.12). Dunque *intus legere*, o anche *inter legere*: leggere dentro, o tra, le cose, così da coglierne l'interiorità, le intime connessioni, ma anche le configurazioni complessive (*legere* è discernere, vagliare, ma anche raccogliere, legare). Ma siamo ancora nell'orbita del *legein*, dell'articolazione del senso mediata nello spazio e nel tempo, e Tommaso non mancherà di avvertire il significativo apporto del linguaggio dell'*intuitus* nella caratterizzazione dell'atto intellettuale. Nel commento all'*Etica Nicomachea*, dopo l'affermazione che l'*intellectus* conosce i principi indimostrabili «naturalmente» (*naturaliter*) e «immediatamente» (*statim*), valuta che «il nome» sia «sufficientemente appropriato» (*satis congruit nomen*), giacché *intellectus* è ciò che «legge dentro», in tal modo «intuendo» o vedendo «l'essenza della cosa» (*Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei*, VI.5.5). E ancora, nella *Summa*, ricorre all'*intuitus* per mettere in luce l'elemento più proprio, più distintivo dell'intelletto rispetto alla ragione: «l'intelletto e la ragione si differenziano nel modo di conoscere, cioè l'intelletto conosce per semplice intuito, la ragione scorrendo da una cosa all'altra [*intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno in aliud*]» (I.59.1). Tommaso riscontra il carattere intuitivo che differenzia l'intelletto dalla ragione, malgrado, come abbiamo visto, sia orientato a confonderli.

Intuitus corregge *intellectus* conferendogli l'immediatezza del colpo d'occhio, della percezione subitanea, laddove invece *legere* punterebbe di nuovo ai procedimenti della ragione, tutt'altro che immediata nel suo scorrere. Inoltre l'intuito (*intueor, tueor intus*) rimanda alla visione, alla percezione fenomenica: guardare dentro, entrare in un contatto sensibile con la cosa in modo che se ne sveli il senso. *Tueor* comporta non solo guardare (e dunque esaminare, ispezionare studiosamente), ma anche di fatto vedere, constatare, prendere atto. E tale presa d'atto è al contempo un farsi carico, un prendersi cura, e allora vigilare, proteggere, tutelare (termini come tutore, tutela, sono etimologicamente prossimi). Nell'intuizione, nell'intima conoscenza di qualcosa, se ne diventa custodi. Dunque il rapporto con ciò che si manifesta nella sua interiorità pare connotarsi come responsabilità: ciò che si è esposto all'attenzione va difeso, salvaguardato, trattato con riguardo. La dimensione sensibile-intuitiva

già anticipa un'avvertenza: la trascendenza dell'intelletto non va intesa in modo sommario, come se si trattasse di una separazione dal mondo, di essere altrove, sul dorso del cielo o in altro luogo. La trascendenza rispetto alla spazio-temporalità della ragione segnala che lo spazio e il tempo non sono dalla ragione esauriti: che in seno o in fondo a questo mondo c'è altro, inaudito, insondato, mai del tutto detto.

5. Nous

Vi sono vari punti di concordanza tra quanto accennato circa i due termini latini e il greco *nous*, sebbene quest'ultimo, oltre che scarsamente diffuso, sia etimologicamente poco accessibile. Pierre Chantraine menziona una possibile evoluzione semantica di *noos*, *noeo*, da un più arcaico senso di «salvare» a quello di «guardare, osservare». ⁵ Anche Jean-Victor Vernhes, collegando *nous* alla radice *-nes*, ne trae il senso di ritorno (*nostos*), e dunque di rifugio, salvezza, salute. Di qui, appunto, il rimando allo sguardo vigile che veglia e così protegge, mantiene sano e salvo. ⁶ Si intravede qui anche il nesso tra il senso arcaico e la sintesi filosofica dell'antichità tarda: il *nous* come rifugio dalla dispersione e dalla dissipazione dovuti all'erranza nello spazio tempo, e dunque come ritenzione, memoria. ⁷ Ma va di nuovo sottolineata la dimensione squisitamente sensibile insita nel carattere visuale, luminoso del *nous*: è un percepire che risiede «negli occhi», che non avviene tramite gli occhi ma in essi ha luogo, e sorgendo genera fiducia (*Iliade*, XXIV.294-295). Si associa alla vista nella sua capacità di cogliere fenomeni sottili e sfuggenti, di indovinare l'invisibile, o ciò che nel visibile e del visibile si cela, non svelandosi a tutti: come quando Atena è vista da Odisseo e dai cani, ma non da Telemaco (*Odissea*, XVI.160-162). Sviluppando il carattere essenzialmente sensibile del *nous*, Elémire Zolla lo accosta alla percezione gustativa: «Al di sopra della ragione si trova dunque il suo lume, l'intelletto, chiamato anche Sapienza, perché come assaporando

⁵ P. Chantraine et al., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1968-1980, pp. 756-757; si veda anche Cornelis Jord Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, Hakkert 1967, p. 371.

⁶ J.-V. Vernhes, "Une étymologie pour *nôos* > *noûs*?" in *Ho luchnos: Revue de l'Association Connaissance Hellenique*, 136, novembre 2013; inoltre Eric Dieu, "L'étymologie de l'adverbe grec *nosphi*", in *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 84.1 (2010).

⁷ Per esempio in Temistio (*Themistii in Libros Aristotelis De anima Paraphrasis*, a cura di R. Heinze, Reimer, Berlin 1899, 110.1-4).

(*sàpere*) coglie in modo immediato il suo oggetto; oppure Spirito, cioè atto di respirare, perché sta alla ragione come il respiro agli esseri viventi, commisurato a ciascuno a seconda del suo grado di vitalità». ⁸ Esprime così l'intima relazione tra spirito e vita, lo spirito come principio animante, animazione dell'animale e respiro del vivente. Del resto Aristotele stesso, nel trattato Lambda della *Metafisica*, annota: *he gar nou energeia zoe*, «l'atto, l'operare, del *nous* è la vita» (1072b26-27). ⁹ Oppure, secondo la traduzione di Giorgio Colli: «l'energia dell'intelletto è vita». ¹⁰

Riprendendo un'ipotesi di Kurt von Fritz, Barbara Cassin associa il *nous* alla sensorialità dell'olfatto: sensorialità fine, delicata, ma soprattutto intensamente, imprevedibilmente evocativa. ¹¹ Il *nous*, dice Cassin, mette in rilievo il legame tra sensibilità e pensiero, non nel senso dell'empirismo moderno, secondo cui nulla è pensabile che non sia stato prima percepito, ma nel senso della subitanità improvvisa della percezione. E allora, secondo un'etimologia nello stile del *Cratilo* di Platone, il *nous* si collegherebbe ai sensi, alla sensibilità, al sentire, nel senso dell'inglese *to scent*, ovvero "profumare", ma pure "fiutare", "trovare e seguire un odore" (*to scent* si collega al francese antico *sentir*: sentire, odorare, toccare, gustare, infine anche nel senso amoroso e sessuale). Sappiamo come possa essere immediato, istantaneo fino al trauma, il fiotto di pensieri, associazioni e memorie che paradigmaticamente accompagna l'esperienza olfattiva. All'intersezione di ciò che è conoscibile (*scio*) e di ciò che è sentito (*sentio, sensum*) attraverso i sensi ("a naso"), si porrebbe dunque *scent*: Cassin sostiene che questa risonanza semantica sia ancora udibile nell'elaborazione del *nous* in ambito filosofico, da Anassagora ad Aristotele. ¹²

Rémi Brague, rifacendosi alla lettera di Aristotele, ha messo in luce il legame tra il *nous* e il grado zero della sensibilità: il tatto (*haphe*). La più elementare delle modalità percettive, il toccare pone nella massima evidenza ciò che comunque riguarda anche gli altri sensi, ma più obli-

⁸ E. Zolla, *Le potenze dell'anima. Anatomia dell'uomo spirituale*, BUR, Milano 2008, p. 24.

⁹ Si veda anche, sul cielo vivente (*empsychos*) e principio di movimento, essere e vita, *De caelo*, 285a29-30, 279a23-30.

¹⁰ Giorgio Colli, *Filosofi sovrumani*, Adelphi, Milano 2009, p. 110.

¹¹ Kurt von Fritz, "Noos and Noein in the Homeric Poems", *Classical Philology* 38 (1943) e "Noos, Noein, and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)", in *Classical Philology* 40 (1954) e 41 (1946).

¹² B. Cassin, a cura di, *Dictionary of Untranslatables*, trad. inglese di S. Rendall, Ch. Hubert, J. Mehlman, N. Stein e M. Syrotinski, Princeton University Press, Princeton 2014, p. 1185.

quamente: il tatto è sempre già contatto; e dunque il sentire, il percepire sensibile, è sempre già essere in relazione, essere-con, sentire ed essere sentiti, coinvolti in uno scambio.¹³ Nel *pathos* della percezione diveniamo oggetti, oggetti del mondo e nel mondo: il mondo viene a noi e noi non ne abbiamo alcun controllo, anzi ne siamo controllati. Ma non solo: nel sentire e, al contempo, essere sentiti, si attenua fin quasi a dissiparsi la polarità di soggetto e oggetto. E non si tratta di confluire nell'indifferenziato, quanto invece di cogliere, nel sentire ed essere sentiti, che c'è sempre un terzo, che c'è un mondo ad accompagnare questa relazione: nel sentire ed essere sentiti si sente anche ciò in cui il senso accade.

Nel tatto questo è così conclamato per via dell'immediatezza che lo caratterizza: toccando non sentiamo qualcosa attraverso una mediazione ambientale (la luminosità che rende le cose visibili, il medium più o meno trasparente dell'aria o dell'acqua che, muovendosi, trasmette il percepito ai nostri organi...), ma sentiamo la mediazione stessa *nel medesimo tempo* in cui sentiamo il percepito (*De anima*, 423b12-15). Il che significa, in primo luogo, che ciò che in altre modalità percettive resta sfuggente (non vediamo la luce in sé, ma ciò che essa illumina, così come non udiamo l'aria ma le onde che si propagano per suo mezzo) diventa qui percepibile: nel tatto percepisco simultaneamente l'altro e ciò per il cui tramite percepisco. Ma ciò tramite cui percepisco non è alcunché di esterno, sono io stessa: il mio corpo, la pelle, in assoluta prossimità con l'altro. Dunque il mezzo, ciò attraverso cui avviene la percezione del senso, è esso stesso sensibile; ed è interiore a noi. Per questo Brague dice che nel tatto percepire l'altro e percepire sé non sono momenti separati, ma sono invero interdipendenti, condizione uno dell'altro. Da qui la suggestione che il tatto sia «metafora», o «analogo», del *nous* ancor più che l'intuizione nella sua dimensione puramente visiva. Giacché, se il *nous* nella sua piena attività è al contempo pensiero e pensiero di sé, il contatto è la cifra più puntuale di questa autocoscienza.¹⁴ Ed è del tutto notevole che si tratti di un'autoriflessività per via sensibile. Siamo al contempo presenti alle cose ed esposti alla presenza delle cose che ci vengono incontro: questo significa che siamo presenti a noi stessi nella compresenza con l'altro e dell'altro, e che il nostro accesso a noi stessi si invera

¹³ Sulla primordialità del tatto e sulla trasversalità dell'elemento tattile negli altri modi della sensibilità, *De anima*, 413b5. Inoltre, per la delucidazione di ciò che distingue il tatto, le considerazioni che chiudono il trattato Gamma, 435a11-b25.

¹⁴ R. Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le context cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, pp. 259-260, 370-373.

attraverso l'apertura al mondo, alle circostanze, allo sconosciuto, e non attraverso un autoriferimento concluso in sé, autonomo e separato. Noi non siamo, se non in questo *pathos* che ci distingue, e nella condivisione, nel contatto appunto: nel sentire insieme, nella *sunaisthesis* che esprime il grado originario della politica. E in questo senso sono orientate anche le riflessioni sull'amicizia, relazione che punta al grande invero dell'umano, in *Etica Nicomachea* Iota 1170a13-b19.¹⁵

Certo, l'interiorità del mezzo non significa la confusione tra chi tocca e chi o cosa è toccato. Il fatto che chi tocca possa essere reciprocato, cioè toccato a sua volta in modo senziente e consapevole, nulla toglie all'esteriorità dell'altro corpo, e alla complessa configurazione della relazione, che richiede comunque la sussistenza e coerenza del corpo nella sua integrità, per quanto fragile, localizzata e finita. Così come la massima prossimità non è continuità, ma già indice di una separatezza. La *aisthesis* comporta queste specificazioni. E comunque, anche al di là del piano fisico-percettivo, l'immediatezza, l'*arche* che si esprime nell'unità di percipiente e percepito, è sempre già sfuggita all'articolazione conoscitiva. Quest'ultima è sempre e strutturalmente in ritardo, si ordina in una posteriorità inemendabile e irrecuperabile: il discorso analitico-ontologico è sempre rivolto a ciò che precede, sempre volto, proprio in quanto tale, a ciò che è già perduto. Fissa l'essere, al presente, del passato.

Vengono in mente, a questo proposito, certe pagine di Giorgio Colli, sull'elusiva esperienza dell'immediato: momento originario di cui l'espressione è fuoriuscita (dunque, letteralmente, *aletheia*, verità) e rappresentazione nel senso di ri-presentazione, rievocazione, memoria e, perciò stesso, allontanamento e perdita. L'espressione è sempre di prima, del prima: di ciò che «sta nascosto nel profondo», passato assoluto, o presente fuori dal tempo.¹⁶

La conoscenza è soltanto memoria, mai vera immediatezza. Le sensazioni, addirittura le impressioni sensoriali, e in genere tutto quello che i filosofi hanno chiamato conoscenza immediata, non sono altro che ricordi. [...] Eppure l'immediatezza noi la possediamo, senza saperlo. Sono i ricordi che la testimoniano: essa è l'origine della memoria, ma sta totalmente fuori della coscienza. [...] Il ricordo ci indica solo la direzione verso qualcosa che è estraneo

¹⁵ Sull'essenziale nesso tra *nous*, *pathos* ed esperienza estetica, Daniele Guastini, *Come si diventava uomini. Etica e poetica nella tragedia greca* (Roma: Jouvence, 1999), *passim* e in particolare pp. 151-313.

¹⁶ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 11.

allo spazio e al tempo, ossia è irrappresentabile, ma che, in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di sé attraverso il tempo. Quando però si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non se ne troverà traccia. Spezzato il tessuto del tempo, in mezzo si spalanca il vuoto in cui precipita l'immediatezza. Qui nell'interstizio sta il contenuto inavvertito, l'intensità non misurabile sul fondo della vita.¹⁷

L'immediatezza, dunque, sprofonda rispetto all'espressione: la lacerata e precipita. Accompagna il tempo ma non è (del) tempo. Quando l'individuo «viveva questo, egli non sapeva di viverlo. Si può vivere qualcosa senza saperlo, e questo è appunto il caso dell'immediatezza». Ma allora, «se soltanto di quel che sappiamo noi possiamo dire che è qualcosa, si dovrà concludere che quel vivere in un certo modo in sé non è nulla ed esiste solo nel ricordo successivo?» Colli risponde implacabile: «La conclusione è corretta, se si segue – e non si può non seguire – il filo della rappresentazione: rimane tuttavia inesplorato qualcosa che pure fa parte della vita, ma non è rintracciabile nel tessuto rappresentativo e ne mette a repentaglio la continuità, ovunque lo si voglia oggettivare o fissare in conoscenza».¹⁸ Nella logica della rappresentazione, soltanto il rappresentabile è: soltanto al rappresentabile può essere conferito statuto ontologico, solo ad esso spetta di essere detto. Eppure il dire è esposto all'irrappresentabile, ne è pervaso e agitato, perfino messo «a repentaglio». A rigore, dunque, va riconosciuto «qualcosa che pure fa parte della vita», che non si lascia ricondurre all'ordine della conoscenza e ai suoi discorsi, e che non si riduce semplicemente al nulla. Questo “di più”, immediato, atemporale, pure «dà segno di sé attraverso il tempo»; come la divinità eraclitea, che non parla e non tace, ma «dà segno» (Diels-Kranz, 93). Con Derrida potremmo forse pensare nei termini della traccia: assenza che si presenta in quanto assenza, presenza sotto cancellazione.

Come vedremo di seguito, il riferimento al pensiero di Colli in questo contesto è tutto meno che pretestuoso o liberamente associativo. Massimo Cacciari mette in evidenza come tanta parte di questa riflessione sembri svilupparsi a partire da un corpo a corpo con il passaggio nel trattato Theta della *Metafisica*,¹⁹ in cui Aristotele parla della percezione degli esseri

¹⁷ *Ibidem*, pp. 35-36.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹⁹ M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 451.

incomposti o semplici, e della verità a monte del binomio vero-falso, che soltanto può essere appresa nel contatto e nel *pathos* dell'apparire (*thigein kai phanai*). È a questo punto che Aristotele pone l'identità del tatto e del *nous* (1051a34-1052a4). E attraverso il riferimento alla sensorialità rimanda a una situazione originaria «dove soggetto e oggetto cessano di essere tali». ²⁰ Invero, come sarà confermato nel trattato Lambda, «il pensiero pensa se stesso per partecipazione a ciò che è pensato, e diventa ciò che è pensato toccando e pensando [*thinganon kai noon*] » (1072b19-21).

È qui illuminata la struttura fisica del *nous*: il contatto primo, la comunione di intelletto e sensazione al di là e prima della congiunzione, il pensiero vivo nella nuda esposizione al *pathos*. Non si tratta della sensazione di poi, a posteriori sempre già oggetto dell'indagine conoscitiva, ma della sensazione (di) prima, anche prima delle cose prime già costituite come principi. Si tratta dell'essere insieme, inseparabilmente, che noi tocchiamo e pensiamo a monte della determinazione e della separazione di soggetto e oggetto. Ed essere insieme non equivale, qui, all'indifferenziato, quanto piuttosto alla differenza altra dalla differenza specifica e categoriale, secondo il dire che ripartisce e classifica. Nel *nous* si dice un'immediatezza che non è indifferenza, ma che neppure coincide con le scissioni, le enumerazioni, le reificazioni che il *logos*, per quanto semplice, necessariamente effettua.

Tale radicale alterità al *logos* è tuttavia per il *logos* radice e sostegno: proprio nella misura in cui il *logos* si mantiene nell'intimità con l'indicibile, radicato nel fondo incommensurabile della vita, può svolgersi in un dire non vuoto, non puramente formale o astratto: può svilupparsi nel lavoro infinito di rigenerazione dei suoi universali, raccordare contenuti vibranti e sentiti. Andrebbero calati in questa prospettiva l'esuberante produzione di neologismi e locuzioni inedite, l'attenzione alle risorse della polisemia, il dire «in molti modi» che segnano lo sviluppo del pensiero e della scrittura in Aristotele. La cura del *logos* nella sua aderenza alle cose, l'incessante ricerca di precisione nel dire i fenomeni ogni volta singolari, la ricettività al dettato della meraviglia e dell'imprevedibilità, favoriscono una felice disciplina della sperimentazione linguistica volta ad affinare la relazione con il silenzio, nel tentativo di esplorarne la profondità.

²⁰ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 39.

6. Il silenzio e i contrari

Abbiamo ricordato due passaggi nella *Metafisica* in cui Aristotele afferma l'identità del nous e del contatto: 1051a34-1052a4 e 1072b19-21.²¹ Nel primo, Aristotele si interroga sul vero e sul falso, ovvero sull'essere e sul non essere, ponendo in contrasto le entità composite e quelle non composite (*asuntheta*). Tra le composite rientrano tutti i fenomeni dei quali si possono predicare contrari (*tanantia*), e che quindi possono essere «uniti» (*sunkeisthai*) oppure «divisi» (*dieiresthai*) da tali predicati, evidentemente inessenziali. Per quanto riguarda «le cose che possono presentare entrambi i contrari, la stessa opinione [*doxa*], o l'enunciato [*logos*] corrispondente, diventa falso e vero, e di volta in volta può essere vero o falso» (1051b13-15). Non così per le entità non composite:

Ma per quanto riguarda le cose che non possono essere altrimenti, la stessa opinione, o l'enunciato corrispondente, non diventa ora vero ora falso, ma è o sempre vero o sempre falso. Per le cose non composite (*asuntheta*) [...] toccare e mettere in luce dicendo [*thigein kai phanai*] sono il vero (e non sono la stessa cosa il dire proposizionale [*kataphasis*] e il dire che mette in luce [*phasis*]), mentre non toccare [*me thinganein*] è ignoranza [*agnoein*]. Perché non è possibile l'inganno circa l'essenza di qualcosa [*peri to ti estin*], se non accidentalmente. E ugualmente per gli esseri non composti, poiché è impossibile ingannarsi su di essi. E tutti questi sono in atto, non in potenza. [...] Pertanto non è possibile ingannarsi a proposito delle essenze in atto, ma o le si pensa [*noein*] oppure no. Ma a proposito di queste si indaga sul che cos'è [*to ti esti*], se siano così e così, oppure no (1051b15-32).

Aristotele indica che è nell'ordine del *logos* o della *kataphasis* (del pensiero discorsivo) che si prendono in considerazione cose composite. Su di esse si enuncia il vero o il falso, che di volta in volta possono corrispondere a predicati contrari. In queste procedure risiede l'errore, la possibilità dell'erranza. Qui si possono prendere vie che portano lontano dal vero, da ciò che è, come è: vie di abbaglio, in cui si resta soli nei meandri di parole che non mettono in luce. È quando prende in esame gli esseri «semplici» che Aristotele volge al registro del nous e, simultaneamente,

²¹ Nel primo trattato della *Metafisica* il verbo *thingano* è utilizzato più volte per indicare la percezione noetica: della natura dell'uno (986b23), del principio e della causa (988a23, 988b18). Anche la percezione della verità, nel secondo trattato, è designata con lo stesso termine (993a31), almeno secondo il *Codex Laurentianus*, 87, 12. In generale, "toccare" un tema, un argomento, nel senso di "affrontare", "trattare" (es. *Politica*, 1323b38).

slitta dal regime proposizionale al contatto e a un dire altrimenti. Sugli «incomposti» non si predicano, alternativamente, il vero e il falso, ma essi o sono o non sono; e, nel loro essere, possono solo essere affermati, detti in questo registro altro. La verità del loro essere, ed essere in atto, è nel loro essere sentiti. Non vi può essere falso a tal riguardo, ma solo ignoranza, mancanza di riconoscimento: quando non vengono pensati, toccati, illuminati. Il *nous* non erra; ma può ottundersi, non cogliere. E la ricerca sul «che cosa» di tali esseri non è un momento successivo all'averli pensati o toccati, ma pare bensì implicata in tale pensiero e contatto. Questo, che non è privo di difficoltà, è affermato anche in *De anima* 430b28, come vedremo tra breve, e, come pure avremo modo di osservare, è coerente con quanto emerge negli *Analitici Posteriori* a proposito della formazione degli universali nel silenzio della percezione sensoriale. Ci viene chiesto di comprendere l'essenza, il che cosa un essere è, ossia la definizione, su di un piano che indeterminatamente precede il dispiegamento logico-sintattico della predicazione.²²

Ecco dunque l'immediatezza di cui siamo venuti dicendo, o, se non l'immediatezza semplicemente intesa, il gesto aristotelico in quella direzione. Ecco la conoscenza principale, il contatto con le cose, a monte del lavoro analitico che, scindendosi da esse, va a scinderle. Qui è il silenzio del *logos*, almeno del suo incedere proposizionale: il silenzio che non ha contrari. Ricordando l'altro passaggio nel trattato Lambda, che pure afferma l'identità di *noein* e *thigein* (1072b19-21), Cacciari osserva: «Il *noein* di cui si parla equivale perciò al perfetto *intuire*, a-discorsivo, e in quanto tale *uno* con l'immediatezza del toccare. Il *Nous*, l'Amato che tutto muove in quanto amato, *combacia*, diremmo, con la totalità dell'intelligibile, senza alcuna mediazione, lo riconosce-e-assimila a sé nell'istante del contatto, propriamente inesprimibile-irrapresentabile».²³ Anche se forse Aristotele è più obliquo di quanto Cacciari conceda, proprio perché acutamente consapevole che è sempre già tardi per parlare di immediatezza, e che quando si perviene alla sequenza discorsiva «il perfetto *intuire*» è perduto: perduto e sempre da recuperare, nel tentativo unificante della memoria, della rievocazione.²⁴ Ma «noi non ricordiamo» (*De anima*, 430a24). E resta non detto, mai veramente detto, il Dio. Resta il compito interminabile.

²² Sulla possibilità, o meno, di definire gli esseri incomposti o semplici, si vedano: *Metafisica*, 1040a8, 1040a28-29, 1041b7-11; anche 1027b27-28.

²³ M. Cacciari, cit., p. 452.

²⁴ «Ciò che produce l'uno, che unifica, è ogni volta il *nous*» (*De anima*, 430b6).

Dunque ciò che non si può dire, non è per ciò stesso nulla. Non lo si può affermare discorsivamente, di esso non si può predicare alcunché, ma nemmeno lo si può negare *tout court*. Lo si afferma per contatto, nel contatto, in quanto contatto: nel sentire, o in un certo modo di dire.

In *De anima*, tuttavia, Aristotele presenta un approccio differente alla questione del *nous* e degli esseri «semplici», ovvero non composti (*asuntheta*), ovvero indivisi (*adiaireta*). Siamo qui nel trattato Gamma 6, e le prime osservazioni confermano quanto abbiamo appena rilevato nella *Metafisica*: «Il pensiero [*noesis*] degli indivisibili è in ciò che non comporta il falso. Per contro, laddove si trovano sia il falso che il vero, si trova una certa composizione [*sunthesis*] di pensieri [*noematon*] a formare un'unità» (430a26-28). Anche qui è dunque ribadito che non si può dare il falso nella percezione noetica del semplice: in quanto coglie l'essenza delle cose (*ho tou ti esti kata to ti en einai*), il *nous* è nel vero (430b28), mentre l'erranza «è sempre nella composizione» (430b2).²⁵ È questo che definisce la *noesis*. Tuttavia, detto ciò, *De anima* Gamma 6 si orienta altrimenti, interrogandosi innanzitutto sulla natura dell'indiviso (in potenza e in atto, e poi secondo quantità e secondo *eidos*), sulla sua compenetrazione con il divisibile e sulla sua azione insieme determinante e unificante in seno al mondo fenomenico. È in particolare l'uno inteso come configurazione di un tutto formalmente organizzato (*eidos*),²⁶ differenziato eppure allo stesso tempo unificato, a far luce sull'interpolazione dell'atemporale nel temporale.²⁷ Ma è intorno alla questione dell'indivisibile in senso assoluto che la riflessione aristotelica sembra divergere dal pensiero del contatto e dell'immediatezza. Di quest'ultimo indivisibile, esemplificato dal punto (o dal nero, o dal male), Aristotele dice che «in qualche modo lo si conosce tramite il contrario [*toi enantioi gar pos gnoizei*]» (430b21-23).²⁸

Si può in un certo senso conoscere il semplice, e dirne, attraverso il suo contrario, in riferimento a ciò che esso non è. Si può dire il punto attraverso la privazione: esso è non-divisibile. Dunque anche per l'indiviso in senso assoluto si conferma quanto già osservato per l'indiviso secondo quantità e qualità, continuità ed *eidos*: l'indivisibile si presenta, almeno per quanto ne possiamo dire, solo per via della sua negazione,

²⁵ Si veda anche *De interpretatione*, 16a9-19.

²⁶ *De anima*, 410b 15-16; anche *Metafisica*, 1016b11-17, 1034a8.

²⁷ Lo mostra chiaramente Thomas de Koninck, "L'intellection des indivisibles et l'appréhension des natures simples: Aristote et Descartes", in *Laval théologique et philosophique*, 533 (1997).

²⁸ *Metafisica*, 1032b1-6; *De anima*, 411a3-7.

ovvero potenzialmente (430b24), attraverso l'unico gesto, l'unico atto alla nostra portata, cioè il passaggio per il divisibile. Nessun accesso diretto, immediato, sembra essere contemplato, soltanto una dicibilità del semplice, per quanto liminale e nella prospettiva del composito. Tra i passi in *Metafisica* Theta e Lambda, d'un canto, e *De anima* Gamma, d'altro canto, sembra aprirsi un varco: nei primi, il silenzio del non dire più, del coincidere ed essere uno nel contatto; nel secondo, un tentativo di enunciazione che, sebbene per *via negativa*, non per questo coincide con la pura negazione, e di fatto qualcosa dice.

È stato detto che le due prospettive possono essere ben riconciliate, giacché, se la predicazione negativa si pone al limite del dire e conosce «in qualche modo», a sua volta la conoscenza tattile è confusa, certa ma estremamente indistinta, come quando si va al buio. Di questa ineffabile impressione del contatto, il passo in *De anima* offrirebbe un'elaborazione consentendo, per quanto parzialmente, l'uscita dall'inarticolato.²⁹ Ma i due testi non dicono lo stesso; poiché una cosa è, come in *De anima*, dire negando, dire il quasi nulla, ma non nulla, del contrario; altra cosa, come nella *Metafisica*, indicare il quasi nulla, ma non nulla, del sentire, fare segno di una modalità percettiva non inarticolata ma muta, che il dire esprime già avendola perduta e tradita. La conoscenza per contatto non è semplicemente imprecisa e vaga. È una conoscenza *totalmente altra*: silente e diversamente articolata, del tutto discontinua rispetto all'ordine e alle operazioni del *logos* umano, perciò non valutabile sulla base di esso. Aristotele non dice semplicemente che il *nous* trascende il *logos*: fa vedere il *logos* trasceso, mostra che il *logos* non può propriamente, pienamente, dire quello che sta dicendo. O forse può dirlo, ma nella consapevolezza che le parole non sono che «simboli», «segni» peraltro frammentari, di patimenti (*pathemata*) nell'anima (*De interpretatione*, 16a3-8), tracce del sentire e delle impressioni che ci segnano.³⁰

In *Metafisica* Theta, analogamente, Aristotele annuncia che «l'uno è detto [*legetai*] e si manifesta [*deloutai*] tramite il suo contrario, l'indivisibile tramite il divisibile, essendo la pluralità e il divisibile più sensibili [*aistheton*] dell'indivisibile, così che nel *logos* la pluralità è anteriore [*proteron*] all'indivisibile, per via della sensazione [*dia ten aisthesin*]»

²⁹ Thomas de Koninck, op. cit., p. 781.

³⁰ Nel rimarcare che «il linguaggio non può dire nulla degli indivisibili», del «semplice», Pierre Hadot osserva che «[n]essuno come Aristotele è stato cosciente dei limiti del discorso filosofico» (P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995, trad. italiana *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998, pp. 86-87).

(1054a26-9). Si tratta di un gesto caratteristico in Aristotele, e normalmente ne viene contenuta la portata appellandosi alla relazione inversa tra priorità nell'ordine dell'essere e priorità nell'ordine della conoscenza. D'abitudine si nota che ciò che è primo sulla via conoscitiva e discorsiva (la molteplicità fenomenica, il mondo divisibile) è precisamente ultimo ontologicamente, e viceversa: ciò che è ontologicamente primo è conseguito per ultimo sulla via conoscitiva. Vale a dire: l'uno si dice facendo ricorso ai molti, ma nel suo essere non presenta alcuna compromissione con il multiforme teatro delle apparenze, e va inteso nella sua purezza e absolutezza. Ma certo non è, non può essere, tutto qui; soprattutto perché i principi primi non sono soltanto l'approdo finale del percorso del *logos*, ma di esso sono anche l'inizio.³¹

In questo passaggio, e negli altri simili, siamo di fronte a un'affermazione cruciale sul *logos*: il *logos* dice la moltitudine, e non può essere diversamente. Dice la moltitudine dando articolazione, giungendo, collegando; ma la sua radice estetica avrà sempre impedito l'adeguatezza all'indivisibile e prevenuto l'esperienza diretta dell'uno. Eppure forse, così facendo, il *logos* sarà stato quanto più possibile vicino all'intuizione aurorale da cui prende le mosse, poiché già anche in questa la percezione dell'uno si dà indeterminatamente intrecciata con l'esperienza dei fenomeni molteplici. Sul fondo del pensiero delle cose prime vi è un sentire il mondo, e in ciò sentirsi. Il *nous* non pare privo di implicazione nel sensibile, ovvero nel molteplice: «un cieco dalla nascita può fare sillogismi riguardo ai colori, ma allora necessariamente il *logos* parla dei nomi e non pensa alcunché [*noein de meden*]» (*Fisica*, 193a8-9e). Ovvero: niente sensazione, niente *noein*, e, potremmo dire, niente *logos*, ma solo la sua vuota, formale parvenza, la parola che parla solo a sé e di sé, e non dice niente.

Ma se il *nous* è l'anteriorità del senso prima ancora delle cose prime, ciò da cui il *logos* muove, e che il *logos* prova a richiamare dall'inizio, allora forse l'esordio sensibile del *logos* non sarà stato solo tradimento ma anche memoria. Forse il ricorso alla sensibilità per rimandare al *nous* non sarà stata mera figura retorica ma espressione della vitale comunanza di senso e intelligenza. E forse nel profondo della sensibilità non è solo la percezione del molteplice, ma anche già la visione d'insieme, uno e molti. Sembra suggerire questo, Aristotele, quando espone il fatto che la *phusis* è e, insieme, che la moltitudine (di cui la *phusis* si compone) è. È un fatto

³¹ *Etica Nicomachea*, 1095a31-b2.

semplice e disarmante nella sua innegabilità, noi lo sentiamo. Non solo è indimostrabile, ma sarebbe imbarazzante cercare di dimostrarlo, ovvero mostrarsi dubbiosi. Di questo che si mostra bisogna fidarsi: «dimostrare che la natura esiste sarebbe ridicolo, perché è evidente [*phaneron*] che ci sono molti esseri del genere» (*Fisica*, 193a3-4). Già Platone chiamava *pistis* la modalità percettiva appropriata ai fenomeni; in Aristotele a generare la *pistis* sono ad un tempo i fenomeni e «la verità e le cose prime».³²

7. Dire l'indicibile. Sentire gli universali (*ANALITICI POSTERIORI*)

Gli *Analitici Posteriori* sono uno dei luoghi classici in cui è affrontato il nesso tra intellettualità e sensibilità. Qui Aristotele variamente prova a dire l'intreccio di *aisthesis* e *noesis*, e in particolare di esperienze *ripetute* e intuizione *immediata*, nella quale si rivelano l'universale (lo sguardo d'insieme, «secondo il tutto») e le strutture causali nel fenomeno esperito (88a10-17). Sembra particolarmente pronunciato lo sforzo per comunicare, nella linearità del discorso, una simultaneità (*hama*) che lo lacera: non solo perché la simultaneità non può non mettere in difficoltà («a repentaglio») ciò che si svolge lineare, ma soprattutto perché sono qui posti in simultanea elementi del tutto eterogenei e non coincidenti: l'approfondimento graduale dell'esperienza e l'illuminazione improvvisa. Si tratta dunque di dire l'intuizione che irrompe repentina attraverso la ricorsività dell'esposizione percettiva.

È in Beta 19 che troviamo l'elaborazione decisiva a tale riguardo. Il passaggio affronta la domanda sull'acquisizione dei «principi primi e immediati [*amesous*]», le *archai* senza la conoscenza delle quali non è possibile giungere a conoscenza (*episteme*) dimostrata. Le considerazioni preliminari riguardano la sensibilità, potere di discernimento comune a tutti gli animali, e la capacità di alcuni animali di ritenere più a lungo le impressioni nell'anima, rendendole maggiormente permanenti. Per certi animali la formazione e formulazione del *logos* sembra sorgere dalla costanza (*mone*) della sensazione custodita nell'anima (100a1-3). Grazie alla persistenza dell'impressione, essi possono indovinare, dal fenomeno, il *logos* nel cuore del fenomeno. Anche secondo la logica di *Metafisica Alpha* (980a8-9), molti ricordi dello stesso contenuto costituiscono un'esperienza. Negli *Analitici*, tuttavia, l'esperienza sembra essere equivalente alla formazione dell'universale, alla visione d'insieme: quest'ultima pare

³² *Topici*, 100b18-19.

darsi immediatamente insieme alla prima, sorgendo dalla memoria delle impressioni sensoriali, cioè da quella permanenza che fa sì che il *logos* si dia e sia afferrabile. Da questo livello di acquisizione esperienziale degli universali si produrrebbero i principi della scienza e dell'arte: «Dall'esperienza, o da ogni universale che dimora nell'anima e che, essendo uno accanto a molti, sarebbe uno e lo stesso in tutti, proviene un principio dell'arte e della scienza, dell'arte se è un principio di generazione, ma di scienza se è un principio dell'essere» (100a6-9).

Va notata la generatività del coinvolgimento nel mondo, dell'esperienza che si accumula e, per così dire, si distilla. E va sottolineata, in questa storia delle origini (poiché è questo che viene raccontato qui: un emergere originario), il concorso di molteplici fattori differenti ma convergenti. Attraverso le infinite variazioni della sensibilità si fa strada un orientamento, una capacità distinguere, ricordare, e quindi riconoscere ciò che ritorna, se non identico, almeno simile. Sono tutte dinamiche unitive, transiti dai molti all'uno, modi di raccogliere le singolarità e di cogliere forme di coerenza, ritmo, regolarità nello spazio e nel tempo. In questa dimensione dell'origine, in cui ancora non è questione della concettualità, delle sue categorie e classificazioni, l'universale non cala precostituito sulle cose al fine di contenerle e determinarle, ma affiora dalle cose come una loro intima espressione, il segreto in esse custodito. L'universale, lo sguardo «secondo il tutto», per certi versi vola sulla differenza, quasi la copre, perché indovina ciò che accomuna («lo stesso per tutti»), cioè grazie a cui il differente può situarsi nell'insieme, comporsi con altri, mettersi in comune. L'universale è dunque connessione. Copre le distanze, attraversa le distese che separano le cose, le congiunge.

Aristotele procede poi a distinguere gli universali dai principi primi in senso stretto, suggerendo che è dalla chiarezza e fermezza dell'universale che un principio prende avvio. Bisogna notare, in ogni caso, che la formazione degli universali è caratterizzata come arresto, stabilizzazione. Scaturendo dal flusso sconvolgente delle sensazioni, l'universale è un'intuizione che, non più fugace, si ferma. L'universale segnala dunque la resilienza di un'intuizione che comprende la moltitudine in sé e che, essendo in accordo con il tutto (cioè secondo l'insieme), si mantiene relativamente duratura, non semplicemente passeggera:

Queste abitudini non sono presenti [dall'inizio] in modo determinato, né vengono ad essere da altre abitudini più note, ma sorgono dalla sensazione, come un rovesciamento in battaglia,

quando uno si erge e oppone resistenza [*stantos*], e poi un altro, e un altro ancora, fino a quando si giunge al principio [*archen*]; e l'anima presenta una natura tale per cui può patire [*paschein*] questo (100a10-14).

La disposizione a conoscere gli universali, ad averli in sé, proviene dalla sensazione in modo simile al contrattacco che blocca una ritirata nel corso di una battaglia.³³ Il flusso di uomini in fuga è contrastato da uno di loro che si ferma, altri ugualmente prendono posizione uno dopo l'altro: così si ristabilisce un ordine. Come peraltro già affermato in un passaggio precedente sulle premesse immediate (premesse «indimostrabili per necessità», che «alla fine si fermano [*hístatai*] quando sono immediate», 72b19-22), cogliere gli universali sembra non essere semplicemente una questione di ritenzione, sì che certi contenuti abitino nell'anima, ma anche una questione di postura.³⁴ Si tratta di arrestarsi, fissare, stare (*histemi*, *ephistamai*) nel mezzo del flusso incessante. Si tratta di trovare la fermezza nel *pathos*. Ma questo prendere posizione, cessando di fuggire e dissiparsi, non è *episteme*. L'*epistamai* ne seguirà soltanto come sviluppo secondario. Aristotele prova a chiarire quanto appena esposto:

Quando una delle cose che non ammettono differenze [*adiaphoron*] si alza e oppone resistenza, [allora si forma] nell'anima il primo universale (poiché sebbene si possa percepire sensibilmente un individuo, la sensazione è degli universali, ad esempio, di un uomo, non dell'uomo Callia); e poi ancora un'altra tra queste si ferma e prende posizione, finché i semplici [*amere*] e gli universali si fermano stabilmente; per esempio, "il tale animale", e questo procede fino ad "animale", e in quest'ultimo caso allo stesso modo. È chiaro che veniamo a conoscere [*gnorizein*] i [principi] primi necessariamente per induzione; poiché questo è anche il modo in cui la sensazione produce in noi l'universale (100a15-b4).

Come Aristotele specifica anche in 97b29-31, «le cose che non ammettono differenze» sono i particolari individui,³⁵ le cose che, nell'apparire e nell'appartenere al divenire inarrestabile, costantemente rifuggono

³³ H.G. Gadamer si rifarà a questo passaggio e in generale al trattato Beta 19, nella sua analisi del concetto di esperienza in *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1960/2010, pp. 352-368.

³⁴ Anche *Analitici Posteriori*, 72a7-8, 71b27-33.

³⁵ «È anche più facile definire il particolare piuttosto che l'universale, così si dovrebbe procedere dai particolari agli universali; poiché anche gli equivoci sfuggono all'atten-

dal nitore della distinzione e, nel loro transito, rimangono appunto indifferenziate. Ogni percezione sensoriale si dà su questa soglia, tra il flusso che resta in quanto tale sommerso, indiscernibile, e un esordio, per quanto mobile e incerto, di differenziazione. Trattenuta ripetutamente e innalzata nella memoria, l'impressione sensibile dell'individuale dà avvio all'intuizione di un universale. Ciò succede *come* senza mediazione, poiché, sottolinea Aristotele, «la sensazione è dell'universale», letteralmente «produce l'universale in noi», rende l'universale attuale nella nostra anima. La stabilizzazione di una molteplicità di universali rende possibile per l'essere umano percepirne altri più comprensivi, all'interno dei quali poter raggruppare gli universali prodotti e indotti dalla sensazione; proprio come, ad esempio, le definizioni di vari animali possono appartenere tutte al genere «animale». È in questo equilibrio improbabile tra la capacità di sintetizzare il molteplice (e quindi anche l'irriducibilmente difforme), da un lato, e l'integrità del semplice e indivisibile (ciò che non ha parti), dall'altro, che si dà l'universale.³⁶

Esposta in tal modo l'implicazione dell'intuizione noetica nella sensazione, le osservazioni che concludono gli *Analitici Posteriori* suonano tanto più perentorie nell'indicare i presupposti esperienziali, e quindi del tutto pratici, grazie a cui l'indagine scientifica può avvenire:

Dal momento che alcune delle abitudini del pensiero dianoetico, in virtù delle quali dischiudiamo il vero, sono sempre vere, mentre altre (ad esempio l'opinione e il calcolo) possono essere false; dal momento che la conoscenza scientifica e l'intuizione sono sempre vere e non c'è genere [di conoscenza] più preciso della conoscenza scientifica eccetto l'intuizione; dal momento che i principi della dimostrazione sono [per loro natura] più conosciuti [*gnorimoterai*] [rispetto a ciò che è dimostrato], e tutta la conoscenza scientifica [*episteme*] è conoscenza con il *logos* mentre non ci può essere conoscenza scientifica dei principi; e dal momento che nulla può essere più vero della conoscenza scientifica eccetto l'intuizione; ne deriva dall'esame di questi fatti che l'intuizione sarebbe [l'abitudine o facoltà] dei principi, e che il principio di una dimostrazione non può essere una dimostrazione e così [i principi] della conoscenza scientifica non possono essere conoscenza scientifica. Di conse-

zione negli universali più che nelle cose senza differenze [*en tois adiaphorais*]. Va notato il tenore "terapeutico" di questa constatazione, che tende a preservare qualsiasi ricerca dall'allontanarsi troppo dall'esperienza e dai particolari. Si veda anche *Metafisica*, 1081a6.

³⁶ Nel Commentario sul *De anima* (83, 2-13), Alessandro di Afrodisia non manca di notare questa paradossale attività "sintetica" dell'intuizione noetica: «afferrare l'universale per

guenza, se non abbiamo un genere di [abitudine] vera all'infuori della conoscenza scientifica, l'intuizione sarebbe il principio [inizio, origine] della conoscenza scientifica. Inoltre, un principio sarebbe di un principio, e ogni [altro tipo di conoscenza] si rapporta similmente alle cose tutte (100b5-17).

Delle disposizioni a conoscere, solo l'intuizione noetica e la scienza sempre dischiudono il vero (*aletheuein*), e riguardano ciò che è necessariamente e sempre. Ma l'intuizione noetica pare più degna di stima: Aristotele dice dell'intuizione stessa che è «più vera» rispetto alla scienza e che sorpassa quest'ultima per precisione ed accuratezza, mentre dei principi generati nell'intuizione nota che sono di per sé più conosciuti, sebbene indimostrati. E sarebbe opportuno ricordare, a tale proposito, che affermazioni di questo tipo sospendono il rapporto inverso tra ordine dell'essere e ordine della conoscenza. È solo la conoscenza scientifica che perviene in ultimo a ciò che è ontologicamente prioritario. Ma la conoscenza intuitiva, *gnorizein* coinvolto nelle pieghe della *aisthesis*, sorge nell'antiorità assoluta, è ciò che nutre e dà corpo al *logos*, ciò che del *logos* sarà oggetto e guida. Dunque la conoscenza del *nous* è delle cose più eccellenti e prime, ed è essa stessa prima. Soltanto l'articolazione argomentativa arriverà dopo, e si manterrà sempre nello sfasamento.

L'*aletheuein* che l'intuizione designa esprime verità in grado maggiore rispetto all'*episteme*. Ma queste due modalità di conoscenza non sono paragonate come se la loro differenza fosse meramente quantitativa. Esse sono essenzialmente eterogenee. Il sapere dell'intuizione non avviene con e attraverso il *logos* (*meta logou*): non è discorsivo, non è mediato, non partecipa delle procedure inferenziali che costituiscono la conoscenza scientifica. Mentre la conoscenza scientifica è istituita tramite le sue strategie apodittiche, la contemplazione dei principi implica un altro tipo di certezza, vale a dire, l'incrollabile convinzione immediatamente dettata dall'evidenza dei fenomeni stessi. Senza prova o sillogismo, ciò che è oggetto di esperienza incoraggia la fiducia, l'affermazione. Con parole di Aristotele, «[nel caso dell'induzione,] l'universale è dimostrato attraverso la chiarezza del particolare» (71a8-9). Di conseguenza, è lungi dall'essere casuale che nella *Metafisica* la «scienza del sapere», la strana scienza dotata di una consapevolezza di sé e delle sue «basi» intuitive, sia descritta come necessitata e guidata dalla verità (*aute he aletheia*)

mezzo della somiglianza tra gli oggetti particolari della sensazione, è pensiero, *noesis*; perché la sintesi delle cose simili è già una funzione del *nous*».

(984b10), vale a dire, dalle cose stesse (*auto to pragma*) (984a18) o dai fenomeni (986b31).

La percezione noetica, riassumendo, riguarda la percezione immediata dei principi. Fornisce le origini della ricerca scientifica e, allo stesso tempo, è radicalmente discontinua, dirompente rispetto allo svolgersi lineare di tale ricerca. L'apprendimento di principi non è mediato dal *logos*, sebbene fondi il *logos* e lo riconosca nei fenomeni percepiti e ordinati «in accordo con il tutto». La consapevolezza dello strato noetico per natura antecedente all'indagine scientifica può, sola, garantire al *logos* la sua posizione propria. Essa sola può riconoscere come il *logos* emerga dai fenomeni (100a3-4) e ancorare il *logos*, l'elaborazione discorsiva della dimostrazione, nell'esperienza. La possibilità, sempre presente nel *logos*, di un'emancipazione dall'esperienza (una deriva che rende il *logos* astratto e vacuo) e il corrispondente bisogno di prevenire tale alienazione, sono preoccupazioni centrali per Aristotele.

Per concludere questo breve excursus sugli *Analitici Posteriori*, notiamo che le considerazioni su scienza e intuizione nella sezione finale del trattato non fanno che magnificare ciò che era già annunciato all'inizio. L'indagine si era aperta con una proposizione allo stesso tempo laconica e densa di conseguenze: «Ogni insegnamento e apprendimento attraverso il discorso [*dianoetike*] viene ad essere da conoscenza anteriore [*ek prouparchouses gnoseos*]» (71a1-2). Ogni trasmissione e ricezione di conoscenza che muova attraverso (*dia*) l'intuizione o il pensiero (*noesis*) per articolarsi in argomento, presuppone una conoscenza che deve sempre già esserci, una conoscenza forse non esplicita, ma salda, profonda, sottesa. Fin dalla prima frase, nel riferimento alla conoscenza pregressa osserviamo una biforcazione nel linguaggio della conoscenza. Allo stesso tempo, il testo suggerisce che la conoscenza dei principi, di ciò da cui la conoscenza discorsiva comincia, non può essere insegnata o imparata; non, in ogni caso, secondo le modalità del dialogo umano. L'apprendimento dei principi emerge dal silenzioso dipanarsi della vita stessa: è iscritto nella mia stessa costituzione, o, piuttosto, circoscrive la mia costituzione mostrandola come mai semplicemente mia. Non sussisto mai a prescindere dall'apprendimento, ma sono costituita in questo essere esposta e sottoposta (*paschein*) a ciò che arriva, in una apertura permanente.³⁷ Siamo decisamente lontani dall'istituzione del soggetto nella sua autonomia e autarchia cognitiva.

³⁷ In *De generatione animalium* Aristotele indica l'intelletto nel suo carattere di perturbante estraneità: esso viene da fuori, entra «dalla porta» (736b28, 744b22).

Il problema della conoscenza primordiale e non mediata, abbozzato all'inizio del trattato, è mantenuto così, in quanto problema, nel suo inquietante, sconvolgente potenziale. E non a caso il linguaggio dell'*aporia* è ubiquitario in queste trattazioni. Tale conoscenza è prerequisito di tutte le umane mediazioni, comunicazioni e pratiche scientifiche, però non è fondata dall'essere umano e permane, di fatto, tutt'al più fiocamente illuminata. La conoscenza discorsiva è, lo abbiamo detto, sempre già in ritardo: sempre già richiede e trova un terreno che la eccede in valore e forza originaria. E questo costituisce anche una protezione dalle assurdità del regresso all'infinito, ovvero del razionalismo spinto alle estreme conseguenze di una farneticazione autarchica. Come Aristotele annota in *Metafisica* alpha elatton (994b9-31), il *nous*, i principi primi in quanto tali, costituiscono un arresto, il termine oltre il quale nessuna concatenazione causale può continuare. E tuttavia tale priorità incondizionale rimane per definizione impervia all'analisi. Così com'è, essa pone difficoltà che, per l'impresa scientifica, non sembrano meno severe dell'abisso del regresso infinito.

8. Dire l'indicibile.

Il cielo stellato e la vita più felice (ETICA NICOMACHEA Kappa)

Come fiutando la continuità di certe piste, si potrebbero seguire, analogamente al passo negli *Analitici Posteriori* appena preso in esame, altri testi aristotelici. Ci si potrebbe soffermare sul trattamento del *nous* nel cuore di *Etica Nicomachea* Zeta, sulla tensione che si viene a creare per via dell'iscrizione del *nous* tra le eccellenze pertinenti al *logos*, che viene poi progressivamente decostruita affermando la natura non logica del *nous*. Sempre in questo ambito si potrebbero considerare le riflessioni sull'acquisizione e sulla maturazione del *nous*, che mostrano come l'esperienza, l'età e l'eventuale saggezza siano implicate nell'acquisizione della percezione fulminea, in quella sveltezza conoscitiva che coglie «a occhio» (o «a naso»), tocca, assapora, sente.

Oppure, in uno svolgimento ulteriore della dimensione naturale ed estetica del *nous*, potremmo rifarci ancora alla *Metafisica*, in cui è più volte affermato il coinvolgimento della percezione noetica nel sensibile e nel fenomenico. Per esempio, nel trattato Kappa, si dice che «è assurdo formare il nostro giudizio intorno alla verità a partire dal fatto che le

cose intorno [*ta deuro*] sembrano cambiare e non rimanere mai le stesse. Perché, nel dare la caccia alla verità, dovremmo incominciare dalle cose che si mantengono sempre le stesse e non cambiano. Tali sono i corpi celesti [*ta kata ton kosmon*], perché questi non sembrano essere ora così ora differenti, ma sono sempre gli stessi e non partecipano di alcun cambiamento» (1063a10-17). Come dire: il pensiero della distinzione, tra ciò che sempre diviene e ciò che sempre è e permane nei pressi di sé, si sviluppa all'interno del divenire, dell'esperienza mondana, non in un allontanamento da essa (che peraltro non ci è concesso). Un tale pensiero richiede invece la presa d'atto che il mondo non è flusso indifferenziato, ma presenta molteplici dimensioni al suo interno: *dentro* questo mondo si manifestano gradi differenti di mutevolezza e instabilità, fino ad arrivare a fenomeni che approssimano l'immobilità e immutabilità. Il pensiero del trascendimento del tempo, della mortalità, dell'erranza, ci proviene dall'esperienza degli astri, dal contatto con essi. Ma la costanza che osserviamo nella regione del cielo, nella sfera più remota delle stelle fisse, è ancora materia sensibile.³⁸

Anche l'analisi della *sophia* nell'*Etica Nicomachea* propone gesti dello stesso tenore. Espressione culminante dell'intelligenza umana, la *sophia* procede come scienza (*episteme*), ma rimane lucidamente consapevole della sua inattingibile profondità, ovvero del *nous* come sua guida. È una forma di conoscenza (di *gnosis*) che si estende oltre l'ambito delle cure prettamente umane, dunque riguarda il posizionamento degli esseri umani in ciò che non è umano, la questione del luogo proprio agli umani nel *kosmos*. In questo contesto, dopo aver detto che gli esseri umani non sono necessariamente «i migliori nell'universo» (1141a22), Aristotele continua:

E se si dovesse dire che l'essere umano è il migliore degli animali, anche questo non farebbe differenza; perché ci sono anche altre cose ben più divine nella [loro] natura rispetto all'essere umano, come gli oggetti più visibili [*phanerotata*] di cui il cosmo è composto. Da ciò che è stato detto, allora, è chiaro che la sapienza è conoscenza scientifica [*episteme*] e intuizione [*nous*] delle cose più onorevoli per [loro] natura. È in vista di questo che Anassagora e Talete e altri come loro, che si reputa ignorassero ciò che era

³⁸ Si pensi qui al *Timeo* platonico, ai resoconti della fisiologia della sensibilità, alla contemplazione del cielo, alla celebrazione della vista (e successivamente dell'udito), da cui hanno origine il numero, la matematica, le scienze, la stessa filosofia come ricerca e postura esistenziale (43a-47e).

loro favorevole, sono definiti sapienti ma non saggi; e si dice che essi abbiano comprensione di cose straordinarie e meravigliose e difficili da conoscere e relative al *daimon*, ma non strumentali per l'ottenimento di altre cose, perché essi non cercano beni umani (1141a35-b 8).

Mentre la *phronesis* si occupa delle questioni riguardanti il bene di un individuo, pur se nella prospettiva del bene per l'intera specie, la *sophia* comporta la presa di coscienza che il bene umano non è il bene in senso assoluto: che il bene in termini umani non è necessariamente bene in assoluto. La *sophia* riguarderebbe allora il bene (*eudaimonia*) in quanto tale, e in tal senso andrebbe compresa l'abilità del saggio di dischiudere (*aletheuein*) le cose relative ai principi. Tuttavia, nel tendersi al di là di questioni di umana utilità la *sophia* rimane vincolata ai fenomeni e orienta la riflessione verso la rilucente brillantezza dell'apparenza. L'atteggiamento della *sophia* potrà dirsi "teoretico" o contemplativo nel senso ad un tempo rigoroso, ampio e letterale dell'essere spettatori di ciò che risplende, *phainomenon*. La trascendenza dell'umano, lo slancio al di là dell'umano, non puntano oltre il sensibile ma restano, per così dire, in seno ad esso. Un pensiero (che è simultaneamente un sentimento) di ulteriorità abita questo mondo, si sviluppa all'interno del mondo sensibile proprio grazie al variato dispiegamento dei fenomeni. Diventa allora necessario pensare la trascendenza nell'immanenza, il movimento-oltre nell'interiorità del mondo, il profondo sulla pelle dell'apparenza.

Nel mirare all'altro dall'umano, e quindi alla situazione dell'umano in un contesto che lo eccede, la *sophia* è la memoria dell'irriducibilità del cosmo alle figure dell'umano: memoria di una provenienza e di una dimora, che nutre un desiderio di dilatazione e ritorno (*nostos*). Il *nous*, percezione delle cose prime e ultime attraverso la profonda e sensibile comunità con le cose, riguarda la comunione simultaneamente con la natura e con la divinità. E d'altronde è sistematicamente designato in rapporto alla fisicità e sensualità del sentire, tanto quanto in relazione alla divinità dell'atto puro. In entrambe le direzioni si tratta di una trascendenza iperbolica rispetto al dicibile, così come rispetto all'umano in tutte le sue varianti autocentriche. Eppure è proprio in quanto infinitamente aperto al di là di sé che l'essere umano diventa più pienamente se stesso. In chiusura torniamo dunque, in estrema brevità, al già sfiorato trattato Kappa, l'ultimo dell'*Etica Nicomachea*, per alcune riflessioni sulla trascendenza nell'immanenza e sull'irrisolta apertura dell'umano, che dell'umano è anche promemoria e promessa.

Notiamo in questo trattato uno slittamento terminologico: dal linguaggio del *logos* al linguaggio del *nous*, del *theorein* e della *sophia* (1177a12-b26). Aristotele elabora la contemplazione nei termini di un movimento indeterminatamente eccedente: al di là dell'umano in quanto meramente umano, al di là dei limiti, della mortalità e delle preoccupazioni connesse. La contemplazione illumina l'irriducibilità dell'umano a se stesso, a una struttura di determinatezza chiusa, e solleva la questione della pervasività divina. Rientrano in questo ambito le questioni concernenti la libertà, l'emancipazione dalla fatica che abbrutisce, l'irriducibilità della vita umana alla necessità, ai suoi vincoli e alla sua meccanicità. Il coinvolgimento contemplativo procura la tregua e la rigenerazione che ornano una vita non più completamente assorbita nel compito della sopravvivenza:

Questa vita, naturalmente, sarebbe superiore [*kreitton*] a quella di un essere umano, perché un essere umano vivrà in questa maniera non nella misura in cui è umano, ma nella misura in cui ha qualcosa di divino in sé; e l'attività di questa parte divina dell'anima è tanto superiore a quella dell'altro tipo di virtù quanto quella parte divina è superiore all'anima composita [*tou sunthetou*] di un essere umano. Così dal momento che l'intelletto [*nous*] è divino in relazione all'essere umano, anche la vita secondo questo intelletto sarà divina in relazione alla vita umana. Quindi non dovremmo seguire la raccomandazione dei pensatori che dicono che coloro che sono esseri umani dovrebbero pensare soltanto a cose umane e che i mortali dovrebbero pensare soltanto alle cose mortali, ma dovremmo cercare per quanto possibile di partecipare all'immortalità e fare ogni sforzo per vivere secondo la [parte] migliore [*kratiston*] [dell'anima] in noi; perché, anche se questa parte è di portata limitata, essa sorpassa di gran lunga tutte le altre in potere e valore. Sembra anche che ogni essere umano sia questa parte, se davvero questa è la parte autorevole ed è migliore [*ameinon*] delle altre parti; sarebbe dunque assurdo se un individuo scegliesse non la propria vita ma quella di un altro. E ciò che è stato detto in precedenza vale anche qui: ciò che per natura è proprio [*oikeion*] a ciascun essere è la cosa migliore [*kratiston*] e più piacevole per quell'essere. Così anche per un essere umano, la vita secondo l'intelletto è la migliore e la più piacevole, se davvero un essere umano è massimamente questo intelletto [*eiper touto malista anthropos*]. Quindi anche questa vita è la più felice (1177b26-1178a8).

Questo passaggio, che pone la questione dell'umana trascendenza di sé, potrebbe anche essere considerato uno sviluppo dell'amicizia intesa nella sua asimmetria e verticalità. Il movimento dell'umano oltre sé designerebbe l'amicizia di umano e divino, l'essere insieme dell'umano e del non umano, dell'umano e di ciò che pervade ed abbraccia l'umano pur rimanendo incommensurato, eccedente rispetto a esso: la divinità, la natura.³⁹ Questo legame situa l'umano all'interno di ciò che è irriducibile all'umano, e in tale situazione l'umano può riconoscere se stesso come appartenente all'alterità.

Mettendo in luce questa relazione il discorso aristotelico sviluppa una tensione cruciale: l'altro dall'umano è *nell'umano* ed è l'umano: «è nell'umano» come una delle sue parti, così come «è l'umano» nella sua distintività. Da un lato, l'intelletto al lavoro negli esseri umani è considerato non umano: divino. Un essere umano vive la vita sommamente gioiosa dell'attività intellettuale non nella misura in cui è un essere umano, ma nella misura in cui ha qualcosa di inumano, di divino, in sé (1177b27). Dall'altro lato, l'essere umano è questa attività, è il divino e dovrebbe dunque essere identificato con quella «parte». Non soltanto, allora, il *nous* è quanto di più eccellente si trovi nella psiche umana, non soltanto vivere secondo il *nous* è il bene più desiderabile in assoluto per un essere umano, ma, inoltre, «ciascun» essere umano nel senso più compiuto è *nous* (1178a2, 1178a8).

È interessante che l'indicazione del tratto singolarmente umano non equivalga né a una definizione della natura umana né a una sottolineatura della centralità dell'umano. In un gesto marcatamente non antropocentrico, al centro dell'essere umano Aristotele intravede l'altro dall'umano, il non umano, in un'unione indicibile perché già sempre pervasa dall'incommensurabilità. Il tratto umano risiederebbe proprio in questa disponibilità, esposizione, o anche ospitalità, verso il totalmente altro. L'umano lascia che il divino dimori in sé, lo patisce al punto di diventare (una cosa sola con) esso. Ed è proprio in quanto non identico a se stesso, in quanto irrisolvibile nei termini dell'identità e indeterminatamente aperto all'alterità ultima, che esso è potenzialmente divino.⁴⁰

³⁹ *Metafisica*, 1074b3.

⁴⁰ Commentando «l'idea paradossale ed enigmatica che Aristotele si fa dell'intelletto e dello spirito», Hadot osserva: «l'intelletto è ciò che di più essenziale vi è nell'uomo, e al tempo stesso è un qualcosa di divino che viene all'uomo, di modo che è ciò che trascende l'uomo a costituirne la sua autentica personalità, come se l'essenza dell'uomo consistesse nell'essere al di sopra di se stesso» (cit., p. 78). Categorie come "autenticità" e "personalità"

Questo significa: infinitamente eccedente rispetto al confino identitario e soggettivo, e progressivamente in grado di comprendersi nella relazionalità e nell'appartenenza, per quanto inesplicabili.

L'essere umano si definisce in questa auto-trascendenza, che mette in subbuglio i suoi contorni. Così l'umano può ampliare lo spazio tra sé e sé e, in un movimento di spaziatura interiore, uscire da sé. Tale fuoriuscita, al limite, indica recupero di sé e guarigione, (ri)unirsi e (ri)tornare a sé, connettendosi ad un sé immensamente comprensivo e capiente, uno e molti, del tutto unico e tuttavia comune e condiviso. In quanto comune, non identificato con "me", non semplicemente individuale, tanto meno personale, il *nous* coglie ogni particolare, ogni singolarità, li sente, li illumina nel loro dispiegarsi, e tuttavia non è alterato da essi. Rimane imperturbabile, come se già sempre li avesse compresi tutti in sé: al contempo campo di battaglia e cielo stellato. Noi non sappiamo tutto ciò, né lo avvertiamo. Eppure ne siamo portatori. Noi "non ricordiamo". Ma il "contenuto inavvertito" non per questo è nulla: vastità sterminata, assenza di nomi, inconscio.

non sono prive di aspetti problematici, così come andrebbe forse detto che non si tratta soltanto di "essere al di sopra" di sé, ma anche di sotto, e in ogni modo *oltre*. Ma l'appunto di Hadot è del tutto consonante con quanto suggerito qui.

Sommario

Luca Grecchi	
INTRODUZIONE	5
Carmelo Vigna	
SULLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DEL TRASCENDENTE IN ARISTOTELE	
– <i>in dialogo con Luca Grecchi</i> –	9
Enrico Berti	
SULLA DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA DEL TRASCENDENTE IN ARISTOTELE	
<i>Commento alla discussione tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna</i>	25
Arianna Fermani	
«ANCHE QUI CI SONO DÈI» (καὶ ἐνταῦθα θεούς)	
IMMANENZA E TRASCENDENZA NELL'ETICA DI ARISTOTELE	
1. <i>Osservazioni introduttive</i>	29
2. <i>L'etica aristotelica come etica "integralmente ed esclusivamente umana": perché la dimensione metafisica non appartiene all'etica</i>	31
3. <i>«La virtù dell'intelletto, al contrario, è separata (ἡ δὲ τοῦ νοῦ κερχωρισμένη)» (Eth. Nic., 1178 a 22) Perché l'etica non può fare a meno della metafisica</i>	37
4. <i>Riflessioni conclusive sulla compresenza di immanenza e trascendenza nell'etica aristotelica</i>	43

Marcello Zanatta

SOSTANZIALITÀ E TRASCENDENZA DEL BENE
NELLA FILOSOFIA DI ARISTOTELE

1. *L'omonimia in rapporto all'uno del bene* 51
2. *Il bene non è una sostanza* 61

Andrea Falcon

LA DOTTRINA DELL'ETERNITÀ DEL MONDO
IN ARISTOTELE E NELL'ARISTOTELISMO DEGLI INIZI

- Introduzione* 73
- La posizione di Aristotele* 77
- La dottrina dell'eternità del mondo tra il II e il I secolo a.C.* 79
- Riferimenti bibliografici* 87

Alberto Jori

FINITEZZA DEL COSMO
E INFINITÀ DEL PRINCIPIO TRASCENDENTE
IN ARISTOTELE

- Introduzione* 89
1. *L'infinito (apeiron) per Aristotele* 91
 - 1.1. *Infinito spaziale, temporale e aritmetico* 92
 - 1.2. *L'infinito è solo in potenza* 93
 2. *La finitezza spaziale del cosmo ne Il cielo* 94
 3. *L'infinità temporale del cosmo aristotelico* 99
 - 3.1. *Confutazione delle teorie avversarie* 101
 - 3.2. *Eternità e concetti modali* 103
 - 3.3. *L'eternità del cosmo come fondamento
per dimostrare l'esistenza di un Principio trascendente* 108
 4. *Il tempo (chronos) per Aristotele* 110
 - 4.1. *L'intuizione parmenidea dell'eternità
come atemporalità* 110
 - 4.2. *Lo slittamento dall'eterno al sempiterno in Melisso* 112
 - 4.3. *Il rapporto tra tempo ed eternità nel "Timeo"* 113
 - 4.4. *Il tempo aristotelico come «numero del movimento»* 115
 - 4.5. *Realtà sempiternie ed enti eterni* 118
 5. *Le aporie del «finitismo» aristotelico* 121
 - 5.1. *Tempo e anima* 122
 - 5.2. *L'irruzione dell'infinito* 125
 6. *Conclusioni* 127

Claudia Baracchi

ARISTOTELE E IL NOUS.

NOTE SULLA TRASCENDENZA INDICIBILE

<i>Introduzione</i>	129
1. <i>Trascendenza prima della trascendenza</i>	131
2. <i>Scomparsa e oblio di un nome</i>	133
3. <i>Tommaso: Ragione naturale e ispirazione divina</i>	134
4. <i>Intellectus e intuitus</i>	137
5. <i>Nous</i>	139
6. <i>Il silenzio e i contrari</i>	145
7. <i>Dire l'indicibile. Sentire gli universali (ANALITICI POSTERIORI)</i>	150
8. <i>Dire l'indicibile.</i>	
<i>Il cielo stellato e la vita più felice (ETICA NICOMACHEA Kappa)</i>	156

Monica Ugaglia

LA MATEMATICA IMMANENTE (E FINITA)

DI ARISTOTELE

<i>Introduzione</i>	163
1. <i>Fisica e matematica in Aristotele</i>	165
1.1 <i>La fisica di Aristotele</i>	165
2. <i>L'impossibilità di una fisica-matematica aristotelica</i>	169
2.1 <i>Il salto ontologico</i>	170
2.2. <i>La matematica come struttura di riferimento</i>	174
3. <i>Le difficoltà della matematica-fisica Aristotelica</i>	176
3.1 <i>La fisica di Aristotele è finita...</i>	177
3.2 <i>... ma continua</i>	179
3.3 <i>Ripercussioni matematiche</i>	180
3.3.1 <i>Numero infinito</i>	180
3.3.2 <i>Proprietà asintotiche</i>	181
4. <i>Tra matematica e fisica</i>	182
4.1 <i>Il movimento infinito</i>	183
4.2 <i>Il tempo infinito</i>	186
<i>Bibliografia</i>	187

Diana Quarantotto

ARISTOTELE E GLI EFFETTI

DEL PRIMO MOTORE IMMOBILE SUGLI ENTI NATURALI

<i>Introduzione</i>	189
1. <i>La generazione degli enti naturali</i>	191

2. <i>La locomozione dei corpi celesti</i>	195
3. <i>Il ruolo della forma come ousia e il movimento eterno</i>	199
4. <i>L'essere/ousia e il movimento eterno</i>	202
5. <i>Conclusioni</i>	207
<i>Bibliografia</i>	208
Matteo Cosci	
LA NOZIONE NON-TRASCENDENTALE DI VERITÀ	
IN ARISTOTELE	
1. <i>Una definizione di trascendentale</i>	211
2. <i>Un'altra definizione di trascendentale: in margine alla ricerca di Karl Bärthlein</i>	215
3. <i>Aristotele: "ens et verum convertuntur"?</i>	219
Barbara Botter	
IMMANENZA ONTOLOGICA E TRASCENDENZA EPISTEMOLOGICA	
IN ARISTOTELE	
<i>Introduzione</i>	251
1. <i>La riproduzione necessaria delle specie</i>	253
2. <i>La natura immanente e propria dell'ente</i>	259
3. <i>I tratti dell'organismo che costituiscono l'ousia immanente dell'ente</i>	264
4. <i>Conclusione</i>	273
<i>Bibliografia</i>	275
Annabella D'Atri	
IMMANENTISMO E ARISTOTELISMO	
IN DAVID MALET ARMSTRONG	
0. <i>Il Parmenide e la questione degli universali</i>	279
1. <i>The Infinite Regress Arguments in Armstrong e nel Parmenide</i>	283
1.1 <i>Seguiamo il Regresso dell'Oggetto</i>	285
1.2 <i>Entriamo nel dettaglio</i>	290
1.3 <i>L'argomento "ristretto" del Terzo Uomo</i>	295
2. <i>Proprietà o relazioni di secondo livello?</i>	297
3. <i>Una difesa "leggera" degli universali Trascendenti</i>	299
4. <i>L'Immanentismo aristotelico è di tipo "costituente"?</i>	303
5. <i>L'Immanentismo di Armstrong</i>	307
5.1 <i>Stato di Fatto e Supervenienza</i>	307

5.2 La "svolta" nella metafisica di Armstrong: istanziamento come "identità parziale"	309
<i>Opere citate</i>	317
Giampaolo Abbate	
FINALISMO E SILLOGISMO IN ARISTOTELE.	
UN RAFFRONTO TRA <i>ANALITICI SECONDI</i> E <i>DE PARTIBUS ANIMALIUM</i>	319
<i>Bibliografia</i>	356
Indice dei nomi	359
<i>Gli Autori</i>	365

Questo volume, seguito ideale di *Sistema e sistematicità in Aristotele* (Petite Plaisance, 2016, a cura di Luca Grecchi), raccoglie i contributi di alcuni fra i maggiori studiosi di Aristotele sul rapporto fra fisica e metafisica nel pensiero dello Stagirita.

Si troveranno esposti, nell'ordine: il tema della dimostrazione della esistenza del trascendente nel pensiero dello Stagirita (CARMELO VIGNA, LUCA GRECCHI ed ENRICO BERTI); il tema della immanenza e della trascendenza nell'etica di Aristotele (ARIANNA FERMANI); il tema della sostanzialità e trascendenza del bene nella filosofia aristotelica (MARCELLO ZANATTA); il tema della eternità del mondo in Aristotele e nel primo aristotelismo (ANDREA FALCON); il tema della finitezza del cosmo in rapporto alla infinità del principio trascendente aristotelico (ALBERTO JORI); il tema della indicibilità trascendente del *nous* in Aristotele (CLAUDIA BARACCHI); il tema della matematica immanente (e finita) di Aristotele (MONICA UGAGLIA); il tema degli effetti del Primo motore immobile aristotelico sugli enti naturali (DIANA QUARANTOTTO); il tema della nozione non-trascendentale di verità in Aristotele (MATTEO COSCI); il tema dei rapporti fra immanenza ontologica e trascendenza epistemologica nel pensiero dello Stagirita (BARBARA BOTTER); il tema della relazione fra immanentismo ed aristotelismo nel pensiero di David Malet Armstrong (ANNABELLA D'ATRI); il tema dei rapporti fra finalismo e sillogismo in Aristotele (GIAMPAOLO ABBATE).