

FARABI

EPISTOLA  
SULL'INTELLETTO

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE  
A CURA DI

FRANCESCA LUCCHETTA



EDITRICE ANTENORE · PADOVA

1974

FARABI  
EPISTOLA SULL'INTELLETTO

TESTO

| 3 | Nel nome di Dio, clemente e misericordioso <sup>1</sup>.

Disse Muḥammad b. Muḥammad – che Dio sia soddisfatto di entrambi! – <sup>2</sup>:

Il nome intelletto (*'aql*) si dice in diversi modi; [può significare] <sup>3</sup>:

5

- I. la cosa per cui la gente comune dice dell'uomo che è intelligente (*'āqil*) <sup>4</sup>;
- II. l'intelletto che i teologi (*mutakallimūn*) <sup>5</sup> di continuo fanno ritornare nelle loro bocche, dicendo: « Ciò è l'intelletto <sup>6</sup> che lo esige », oppure: « è l'intelletto che lo nega »; <sup>10</sup>
- III. l'intelletto che il maestro Aristotele menziona nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*) <sup>7</sup> | 4 |;
- IV. l'intelletto che egli <sup>8</sup> menziona nel sesto trattato del *Libro sui costumi* (*Kitāb al-akblāq*) <sup>9</sup>;
- V. l'intelletto che egli <sup>10</sup> menziona nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*) <sup>11</sup>;
- VI. l'intelletto <sup>12</sup> che egli menziona nel *Libro della metafisica* (*Kitāb mā ba'da 'l-ṭabī'a*) <sup>13</sup>.

[I. *L'intelletto secondo la gente comune.*]

Ora, circa l'intelletto (*'aql*) per cui gli uomini comuni <sup>14</sup> <sup>20</sup> dicono dell'uomo che è intelligente (*'āqil*), cioè a cui si riferi-

scono con quello che con ciò designano è il 'discernimento' (*ta'aqqul*)<sup>15</sup>.

In effetti essi talvolta dicono, per esempio, di Mu'āwiya<sup>16</sup> che è intelligente e a volte si rifiutano di chiamarlo intelligente, 5 dicendo che l' 'intelligente' ha bisogno di [possedere] una dimensione religiosa (*dīn*)<sup>17</sup> [per essere tale], e la dimensione religiosa è per essi quello che pensano sia la virtù (*fadīla*)<sup>18</sup>; dunque, costoro designano con 'intelligente' soltanto colui che è virtuoso (*fādīl*)<sup>19</sup> e di acuta speculazione (*ḡayyid al-rawiyya*)  
10 nello | 5 | scoprire il bene (*khayr*) che bisogna scegliere e il male (*sharr*) che bisogna evitare, e si rifiutano di imporre questo nome a colui che è di acuta speculazione nello scoprire ciò che è male<sup>20</sup>, anzi lo chiamano [piuttosto] 'furbo' (*nakur*) e 'astutissimo' (*dāhiya*) e con [altri] epiteti simili. [Ora,] l'acutezza di specu-  
15 lazione nello scoprire ciò che è veramente un bene da compiersi e ciò che è un male da evitarsi è un discernimento (*ta'aqqul*)<sup>21</sup>. Costoro, dunque, designano, in senso generale, con 'intelletto' ('*aql*) nient'altro che ciò che Aristotele designa con il 'discernimento'<sup>22</sup>.

20 Quanto a coloro che chiamano Mu'āwiya<sup>23</sup> intelligente<sup>24</sup>, essi intendono con ciò [alludere al]l'acutezza della [sua] speculazione nello scoprire ciò che bisogna scegliere o evitare in generale<sup>25</sup>. Costoro, poi, quando si fermano a considerare il caso di Mu'āwiya o dei suoi simili, poiché vengono interrogati, a pro-  
25 posito di chi sia per essi intelligente, se mai possano chiamare con questo nome colui che | 6 | sia cattivo e che impieghi l'acutezza della sua speculazione in ciò che per essi è un male, sospendono il giudizio (*tawaqqafū*)<sup>26</sup>, oppure si rifiutano di chiamarlo 'intelligente'. E quando[, incalzando,] si domanda  
30 loro, a proposito di colui che impieghi l'acutezza della sua speculazione nel compiere il male, se forse si possa chiamare 'astuto' o 'furbo', o con [altri] epiteti simili, non si rifiutano di [dargli] questo nome. Anche dal discorso di costoro, dunque, consegue che l' 'intelligente' è colui che è intelligente grazie  
35 all'acutezza della sua speculazione soltanto a patto che sia virtuoso (*fādīl*) e che impieghi l'acutezza della sua speculazione nelle azioni virtuose<sup>27</sup> da compiersi e in quelle cattive da evitarsi; [ma] costui è 'colui che esercita il discernimento' (*muta'aqqil*)<sup>28</sup>.

Ora, poiché gli uomini comuni, a proposito di colui che designano con questo nome [di 'intelligente'], si dividono in due gruppi[, e cioè] <sup>29</sup>:

a) un primo gruppo che da parte sua non concede che l' 'intelligente' sia tale se non ha una dimensione religiosa (*dīn*), <sup>5</sup> e che il cattivo, anche se raggiunge | 7 | un certo grado di acutezza di speculazione nello scoprire i mali, non lo chiama 'intelligente' <sup>30</sup>;

b) un altro gruppo che chiama l'uomo 'intelligente' per l'acutezza della sua speculazione in ciò che bisogna com- <sup>10</sup> piere in generale <sup>31</sup>, e che poi, quando viene interrogato, a proposito di colui che è cattivo e che ha l'acutezza di speculazione in ciò che si può fare di male, se mai [costui] possa essere chiamato 'intelligente', sospende il giudizio o si rifiuta [di farlo]; <sup>15</sup>

visto tutto questo, si deduce che] ciò a cui si riferiscono gli uomini comuni <sup>32</sup>, tutti insieme, a proposito di quello che essi designano con 'intelligente', è il significato di 'colui che esercita il discernimento' (*muta'aqqil*) <sup>33</sup>; e il significato di 'colui che esercita il discernimento', per Aristotele, è colui che è di <sup>20</sup> acuta speculazione nello scoprire fra le azioni virtuose <sup>34</sup> ciò che deve compiere, nel momento [stesso] in cui agisce in una circostanza o in un'altra, se, insieme a ciò, egli è virtuoso per indole <sup>35</sup>.

## [II. *L'intelletto secondo i teologi.*] <sup>25</sup>

Quanto all'intelletto (*'aql*) che i teologi <sup>36</sup> fanno ritornare continuamente nelle loro bocche, dicendo di una cosa <sup>37</sup>: « Questo è quello che l'intelletto esige », o: « che l'intelletto nega », o: « che l'intelletto accetta », o: « che | 8 | l'intelletto <sup>30</sup> non accetta », con ciò essi non vogliono dire altro che quello che è conoscibile alla prima opinione di tutti <sup>38</sup>; infatti la prima opinione comune, presso tutti [gli uomini], o la maggiore parte [di essi], è chiamata 'intelletto'. Ti accorgerai di ciò quando sottoporrai, a poco a poco, all'induzione il loro discorso, sia riguardo a quello che dicono su di esso [termine] o mediante <sup>35</sup>

esso, sia riguardo a quello che scrivono nei loro libri, là dove impiegano questo vocabolo <sup>39</sup>.

[III. *L'intelletto secondo il « Libro sulla dimostrazione » di Aristotele*].

5        Quanto all'intelletto ('*aql*) che Aristotele menziona nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*), egli con esso non designa altro che la facoltà (*quwwa*) dell'anima <sup>40</sup> mediante la quale arriva all'uomo la certezza nelle premesse universali (*al-muqaddimāt al-kulliyya*), vere e necessarie, senza [impiegare]  
10 alcun ragionamento e riflessione, ma per natura e per attitudine innata, o <sup>41</sup> fin dalla sua giovinezza, o in modo tale che non si percepisce da dove esse si siano acquisite o come si siano acquisite <sup>42</sup>. In realtà questa facoltà è una certa parte dell'anima <sup>43</sup> alla quale arriva | 9 | la prima conoscenza (*ma'rifa*) senza al-  
15 cuna riflessione e senza alcuna meditazione, e [arriva] la certezza nelle premesse, di cui abbiamo già menzionato le caratteristiche <sup>44</sup>; e queste premesse sono i princípi delle scienze speculative.

[IV. *L'intelletto secondo il « Libro sui costumi » di Aristotele*.]

20        Quanto all'intelletto ('*aql*) che [Aristotele] menziona nel sesto trattato del *Libro sui costumi* (*Kitāb al-akblāq*), egli vuole [intendere] con esso la parte dell'anima <sup>45</sup>, alla quale, perseverando nell'abitudine di una cosa o di un'altra, che appartenga ad un genere o ad un altro delle cose <sup>46</sup>, e con la lunga espe-  
25 rienza di una cosa o di un'altra, che appartenga ad un genere o ad un altro delle cose <sup>47</sup>, in un lungo tempo, arriva la certezza nei giudizi [moralì] (*qaḍāyā*) e nelle premesse (*muqaddimāt*) <sup>48</sup> concernenti le cose che appartengono all'ordine della volontà, a cui è proprio di essere scelte o di essere evitate <sup>49</sup>. Infatti  
30 questa parte dell'anima [Aristotele] la chiama 'intelletto' nel sesto trattato del *Libro sui costumi* <sup>50</sup>. Ora i giudizi [moralì] che arrivano all'uomo in questo modo e <sup>51</sup> in questa | 10 | tra le parti dell'anima sono i princípi di 'colui che esercita il discernimento' (*muta'aqqil*) <sup>52</sup> e che è astuto <sup>53</sup> in ciò che si deve sco-

prire in fatto di cose volontarie, a cui è proprio di essere scelte o evitate<sup>54</sup>. E il rapporto di questi giudizi [moral] a ciò che si scopre con il 'discernimento' (*ta'aqqul*)<sup>55</sup> è come il rapporto di quei giudizi primi [razionali], che sono menzionati nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*), a ciò che si scopre con 5 essi: come quelli sono dei princípi per i cultori delle scienze speculative, con i quali essi cercano quello che nel campo delle scienze speculative si deve [soltanto] conoscere, e non fare, così questi sono dei princípi per 'colui che esercita il discernimento'<sup>56</sup> e che è astuto in ciò che si deve scoprire nell'ordine 10 delle cose volontarie e pratiche<sup>57</sup>.

Questo intelletto, menzionato nel sesto trattato del *Libro sui costumi*<sup>58</sup>, cresce con l'uomo durante [tutta] la sua vita; si rafforzano in esso questi giudizi [moral] e vi si aggiungono | 11 | in ogni tempo [altri] giudizi, che esso non aveva in 15 precedenza.

Gli uomini, riguardo a questa parte dell'anima che [Aristotele] ha chiamato<sup>59</sup> 'intelletto', si differenziano in gradi. Colui in cui si perfezionano questi giudizi in un certo genere di cose diventa 'persona di [esperta] opinione' (*dhū ra'y*)<sup>60</sup> in 20 questo genere di cose. Il significato di 'persona di [esperta] opinione' è che se costui consiglia una certa cosa, viene accettata questa sua opinione senza che gli si domandi su ciò la dimostrazione e senza che lo si interroghi, essendo le cose da lui consigliate [comunemente] accettate, benché egli non costruisca 25 su nessuna di esse alcuna dimostrazione<sup>61</sup>. Perciò è raro che un uomo sia di tale qualità se non quando diventa vecchio, perché questa parte dell'anima ha bisogno di lunghe esperienze, che non si realizzano se non in un lungo tempo, e affinché questi giudizi [moral] si consolidino in lui<sup>62</sup>. 30

[Ora,] i teologi<sup>63</sup> credono che l'intelletto che [continuamente] ripetono fra di loro sia l'intelletto che Aristotele ha menzionato nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*) e a questo alludono<sup>64</sup>. Tuttavia quando | 12 | tu sottoporrai all'induzione le prime premesse (*muqaddimāt*) che essi impiegano, 35 le troverai tutte, senza eccezione, come premesse prese dalla prima opinione comune<sup>65</sup>: perciò<sup>66</sup> essi alludono a una cosa e ne impiegano un'altra<sup>67</sup>.

[V. *L'intelletto secondo il « Libro sull'anima » di Aristotele.*]

Quanto all'intelletto ('*aql*) che [Aristotele] menziona nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*), egli lo propone secondo quattro modi <sup>68</sup>:

- 5           1) intelletto in potenza ('*aql bi-l-quwwa*),
- 2) intelletto in atto ('*aql bi-l-fi'l*),
- 3) intelletto acquisito ('*aql mustafād*),
- 4) intelletto agente <sup>69</sup> ('*aql fa'āl*).

[*L'intelletto in potenza.*]

10           L'intelletto ('*aql*) che è in potenza (*bi-l-quwwa*) è una certa anima <sup>70</sup>, o una parte di anima, o una facoltà (*quwwa*) <sup>71</sup> tra quelle dell'anima, o una certa cosa <sup>72</sup>, la cui essenza (*dhāt*) è stata preparata (*mu'adda*) o è pronta (*musta'idda*) <sup>73</sup> ad astrarre (*tantazi'a*) <sup>74</sup> le quiddità (*mābiyyāt* e le forme (*ṣuwar*) di tutti  
15 gli [esseri] esistenti (*mawǧūdāt*) dalle loro materie (*mawādd*), per renderle tutte una [unica] forma o [diverse] forme per essa <sup>75</sup>. E queste forme astratte <sup>76</sup> dalle materie non diventano [appunto] astratte | 13 | dalle loro materie, in cui esistono, se non diventando forme <sup>77</sup> di questa essenza (*dhāt*) <sup>78</sup>.

20           [Ora,] queste forme astratte dalle loro materie, che diventano forme in questa essenza, sono gli 'intelligibili' <sup>79</sup> (*ma'qūlāt*). Questo nome è derivato loro <sup>80</sup> dal nome di quell'essenza che ha astratto le forme degli [esseri] esistenti dimodoché esse sono diventate delle forme per essa <sup>81</sup>.

25           E questa essenza assomiglia ad una materia (*mādda*) <sup>82</sup> in cui si producano <sup>83</sup> delle forme <sup>84</sup>. Infatti, se tu immagini una determinata materia corporea, come, ad esempio, un po' di cera su cui si sia impressa un'impronta <sup>85</sup> in modo che si realizzi questa impronta e questa forma nella sua superficie e nel  
30 suo interno, e in modo che questa forma abbracci la materia tutta quanta, cosicché diventi la materia nella sua totalità come se tutta quanta fosse quella forma, essendosi la forma espansa in essa <sup>86</sup>, allora si avvicina la tua estimativa (*wahm*) a com-



prendere il senso del prodursi delle forme delle cose in  
 | 14 | questa essenza, la quale [essenza] assomiglia a una ma-  
 teria e a un soggetto (*mawḍū'*)<sup>87</sup> nei riguardi di quella forma e  
 [nel contempo] si diversifica<sup>88</sup> dalle altre materie corporee,  
 per il fatto che le materie corporee<sup>89</sup> ricevono le forme<sup>90</sup> sol- 5  
 tanto sulla loro superficie, e non nel loro interno<sup>91</sup>, mentre  
 questa essenza non rimane essa stessa distinta dalle forme degli  
 intelligibili, sì da avere essa una quiddità (*māhiyya*) separata e le  
 forme che sono in essa [anche] delle quiddità separate<sup>92</sup>:  
 anzi questa stessa essenza diventa quelle forme<sup>93</sup> [. È] come 10  
 se tu immaginassi l'impronta e la figura<sup>94</sup> secondo la quale  
 si è plasmata un po' di cera in forma cubica o sferica, in modo  
 che questa figura si sprofondi e si diffonda in essa, e abbracci  
 totalmente la sua lunghezza, la sua larghezza e la sua profondità,  
 cosicché allora questa cera sia diventata essa questa figura stessa, 15  
 senza che essa sia per nulla separata nella sua quiddità dalla  
 quiddità di questa figura<sup>95</sup>. | 15 | A somiglianza di ciò, dunque,  
 bisogna che tu ti sforzi di comprendere come si realizzano le  
 forme degli [esseri] esistenti in questa essenza<sup>96</sup>, che Aristotele  
 nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-naḥs*) ha chiamato 'intelletto in 20  
 potenza' (*'aql bi-l-quwwa*)<sup>97</sup>.

[L'intelletto in atto.]

Ora, finché non c'è in questa [essenza] alcuna delle forme  
 degli [esseri] esistenti, essa è un 'intelletto in potenza'<sup>98</sup>; [ma]  
 se si producono in essa le forme degli [esseri] esistenti, secondo 25  
 l'esempio che abbiamo menzionato<sup>99</sup>, diventa questa essenza un  
 'intelletto in atto' (*'aql bi-l-fi'l*)<sup>100</sup>: questo è il significato del-  
 l' 'intelletto in atto'. Quando si producono nell'intelletto<sup>101</sup> gli  
 intelligibili (*ma'qūlāt*), che esso ha astratto<sup>102</sup> dalle materie,  
 [anche] questi intelligibili<sup>103</sup> diventano intelligibili in atto, 30  
 mentre prima che fossero astratti dalle loro materie erano intel-  
 ligibili in potenza. Questi, quando vengono astratti, diventano  
 intelligibili in atto perché<sup>104</sup> arrivano come forme a questa  
 essenza<sup>105</sup>, e questa essenza diventa un intelletto in atto sola-  
 mente in ragione di quelle [forme] che sono degli intelligibili 35  
 in atto. Così che essi siano degli intelligibili in atto e che essa  
 sia un intelletto in atto è una sola e medesima cosa. Il significato

| 16 | del nostro dire al suo proposito che questa [essenza] è  
 'intelligente' non è altro che gli intelligibili sono diventati forme  
 per essa, nel senso che essa stessa è diventata quelle forme <sup>106</sup>.  
 Dunque dire che essa è 'intelligente in atto', 'intelletto in atto'  
 5 e 'intelligibile in atto' ha un solo e medesimo significato  
 (*ma'nā*) <sup>107</sup> e [si dice] per un solo e medesimo significato <sup>108</sup>.  
 Gli intelligibili sono quelli <sup>109</sup> che [prima] erano intelligibili  
 in potenza; infatti <sup>110</sup> essi, prima di essere intelligibili in atto,  
 erano forme in materie, erano all'esterno dell'anima <sup>111</sup>, [ma]  
 10 quando si realizzano come intelligibili in atto, il loro essere in  
 quanto sono intelligibili in atto non è come il loro essere <sup>112</sup> in  
 quanto sono forme in materie. Il loro essere nelle [materie]  
 stesse <sup>113</sup> non è il loro essere in quanto sono intelligibili in  
 atto: il loro essere nelle [materie] stesse <sup>114</sup> segue il resto [delle  
 15 condizioni] che ad essi si associa <sup>115</sup>, che può essere talvolta il  
 'luogo', talvolta il 'tempo', talvolta | 17 | il 'sito', alcune volte  
 la 'quantità'; e alcune volte essi sono qualificati secondo 'qua-  
 lità' corporee, altre volte 'agiscono', altre volte 'patiscono'. E  
 quando [, dunque,] si realizzano come intelligibili in atto, molte  
 20 di queste categorie (*maqūlāt*) <sup>116</sup> spariscono da essi. Allora il  
 loro essere diventa un altro, che non è [più] quell'essere [di  
 prima] <sup>117</sup>, e i significati di queste categorie <sup>118</sup>, o [almeno] di  
 parecchie di esse, al loro proposito <sup>119</sup>, vengono capiti in altri  
 modi, diversi da quelli [precedenti] <sup>120</sup> [. Prendiamo], per esem-  
 25 pio, quel 'luogo' che si comprende nei loro riguardi: se tu  
 rifletti sul significato di 'luogo' [che si comprende] al loro  
 proposito <sup>121</sup>:

a) o tu non trovi in essi assolutamente alcuna idea del  
 'luogo',

30 b) oppure fai sì che il nome di 'luogo' ti faccia capire,  
 nei loro riguardi, un'altra idea (*ma'nā*), e questa idea è [pre-  
 sa] in un modo diverso [dal primitivo] <sup>122</sup>.

[L'intelletto acquisito.]

Se gli intelligibili in atto si realizzano, diventano, dunque,  
 35 uno degli [esseri] esistenti | 18 | del mondo <sup>123</sup> e sono anno-  
 verati <sup>124</sup>, in quanto sono degli intelligibili [in atto] <sup>125</sup>, tra tutti

gli [esseri] esistenti <sup>126</sup>. Ed è proprio di tutti gli [esseri] esistenti di venire intesi e di arrivare come forme a questa essenza (*dhāt*) <sup>127</sup>. Dunque, se è così, non è impossibile che gli intelligibili, in quanto sono intelligibili in atto e in quanto sono un intelletto in atto, siano anche [loro] intesi <sup>128</sup>, sicché ciò che viene allora inteso non è nient'altro che ciò che è un intelletto <sup>129</sup> in atto. 5

Tuttavia, ciò che è un intelletto in atto, per il fatto che un certo intelligibile è diventato una forma per esso, può essere <sup>130</sup> un intelletto in atto rispetto a questa forma soltanto, 10 e in potenza rispetto ad un altro intelligibile, che non si sia ancora realizzato in atto per esso. Se si realizza per esso [anche] il secondo intelligibile <sup>131</sup>, [questo intelletto] diventa intelletto in atto a causa del primo e del secondo intelligibile. Ma, se diventa intelletto in atto <sup>132</sup> rispetto a tutti gli intelligibili, e 15 diventa uno degli [esseri] esistenti <sup>133</sup> per il fatto che diventa gli intelligibili in atto <sup>134</sup>, allora, quando intende quell'esistente che è un intelletto in atto, non intende un esistente | 19 | esterno alla sua essenza, ma intende soltanto la sua essenza <sup>135</sup>. È evidente che, quando esso <sup>136</sup> intende la sua essenza, in quanto la 20 sua essenza è un intelletto in atto, non arriva ad esso, da quello che ha inteso della sua essenza <sup>137</sup>, alcuna cosa esistente il cui essere in se stessa <sup>138</sup> sia diverso dal suo essere di quando viene intesa in atto; al contrario, esso avrà inteso della sua essenza un certo esistente il cui essere di quando viene inteso è il suo 25 essere in se stesso <sup>139</sup>. Dunque questa essenza diventa <sup>140</sup> intesa in atto, pur non essendo, prima di essere intesa, intelligibile in potenza, ma essendo [già] intesa in atto <sup>141</sup>. Tuttavia essa è stata intesa in atto nel senso che il suo essere in se stessa è [di essere] un intelletto in atto <sup>142</sup> e un intelligibile in atto, al con- 30 trario di come sono state intese queste cose <sup>143</sup> stesse all'inizio. Infatti esse sono state intese inizialmente nel senso che sono state astratte dalle loro materie, in cui esistevano, e nel senso che esse erano degli intelligibili in potenza; sono state intese [poi] una seconda volta, quando il loro essere non era [più] quel 35 loro essere precedente, ma anzi il loro essere era [già] separato dalle loro materie, nel senso che esse erano [ormai] delle forme che non erano [più] nelle loro materie, e nel senso che esse | 20 | erano [già] degli intelligibili in atto. Dunque, quando

l'intelletto in atto intende gli intelligibili che sono per esso delle forme<sup>144</sup> in quanto sono intese in atto<sup>145</sup>, [questo] intelletto, che prima dicevamo essere l' 'intelletto in atto', diventa adesso l' 'intelletto acquisito' (*al-'aql al-mustafād*)<sup>146</sup>.

5      [*Le forme separate e il mondo sublunare.*]

[Ora,] se ci sono degli [esseri] esistenti (*mawğūdāt*) che sono delle forme non [esistenti] in materie e che non lo sono mai state<sup>147</sup>, allora essi, quando sono intesi, diventano esistenti [nell'intelletto] restando di una esistenza intellettuale<sup>148</sup> che  
10 essi avevano [anche] prima di essere intesi. Infatti, quando diciamo che una cosa<sup>149</sup> viene intesa per la prima volta, il senso è che le forme, che erano nelle materie, vengono astratte<sup>150</sup> dalle loro materie ed acquistano [così] un altro essere, diverso dal loro primo essere<sup>151</sup>. E se ci sono delle cose che sono delle  
15 forme che non hanno materie<sup>152</sup>, questa essenza<sup>153</sup> non ha affatto bisogno di astrarle da<sup>154</sup> materie, ma le incontra [già] astratte e le intende<sup>155</sup>, come, ad esempio, ciò la cui essenza, in quanto è un intelletto in atto, incontra degli intelligibili non esistenti [più] nelle loro materie<sup>156</sup> | 21 |, li intende e l'essere  
20 di essi, in quanto sono intesi per la seconda volta<sup>157</sup>, è il [medesimo] essere che essi avevano prima di essere intesi in questo modo<sup>158</sup>. Proprio questo si deve capire a proposito di quelle che non sono forme in<sup>159</sup> materie, [cioè] che se queste vengono intese, il loro essere in se stesse è [identico al] loro essere  
25 di quando sono intese per noi<sup>160</sup>. Dunque, come si parla intorno a ciò che di noi è un intelletto in atto e<sup>161</sup> in noi è un intelletto in atto così si deve parlare intorno a queste forme, che non sono e non sono mai state in materie<sup>162</sup>. Infatti, nello stesso senso per cui, parlando intorno a ciò che è di noi un intelletto  
30 in atto, diciamo che esso è « in noi », così bisogna che si dica di queste [forme pure] che esse sono « nel mondo »<sup>163</sup>. E queste forme [pure] possono essere completamente intese soltanto dopo che tutti gli intelligibili, o [almeno] la maggior parte di essi, si sono realizzati come intesi in atto, | 22 | e dopo che  
35 si è realizzato l'intelletto acquisito<sup>164</sup>. Allora queste forme si realizzano come intese ed esse diventano come se fossero forme dell'intelletto [umano] in quanto esso è 'intelletto acquisito'<sup>165</sup>.

[Ora,] l'intelletto acquisito assomiglia ad un soggetto (*mawḍū'*) per quelle [forme] <sup>166</sup>, e l'intelletto acquisito assomiglia [d'altra parte] alla forma rispetto all'intelletto che è in atto; l'intelletto che è in atto è un quasi-soggetto e una quasi-materia rispetto all'intelletto acquisito, e l'intelletto che è in 5  
atto è [d'altra parte] una forma per quell'essenza <sup>167</sup>, e quell'essenza è una quasi-materia <sup>168</sup>.

Da questo punto <sup>169</sup> le forme cominciano a scendere verso le forme corporee ilee <sup>170</sup>, mentre, prima di ciò, esse <sup>171</sup> si elevavano a poco a poco fino a separarsi ad una ad una e 10  
gradualmente dalle materie, secondo modi di separazione diversi <sup>172</sup>. | 23 |

Dunque, se le forme che non sono affatto in una materia <sup>173</sup>, che non lo sono [mai] state e che non lo saranno affatto, presentano gradi diversi <sup>174</sup> di perfezione e di separazione, ed hanno 15  
un certo ordine (*tartīb*) nell'essere (*wuġūd*) <sup>175</sup>, e se si riflette sul loro caso <sup>176</sup>, [ogni] più perfetta di esse, secondo questo criterio <sup>177</sup>, è forma di ciò che è [immediatamente] più imperfetto <sup>178</sup>, finché si finisce verso ciò che è il più imperfetto <sup>179</sup>, cioè l'intelletto acquisito <sup>180</sup>. 20

Poi si continua a discendere <sup>181</sup> finché si giunge a quella essenza <sup>182</sup> e a quelle facoltà dell'anima inferiori ad essa.

Dopo di ciò [si giunge] alla natura (*tabī'a*); quindi si continua a discendere finché si giunge alle forme degli elementi (*ustuqusāt*) <sup>183</sup>, che sono le forme più vili <sup>184</sup> nell'essere e il cui 25  
soggetto è il più vile dei soggetti <sup>185</sup>, cioè la materia prima (*al-mādda al-ūlā*) <sup>186</sup>.

Se invece ci si eleva, a grado a grado, dalla materia prima <sup>187</sup>, ci si eleva verso la natura, che è | 24 | [costituita dal]le forme corporee in materie ilee <sup>188</sup>, fino a che ci si eleva verso questa 30  
essenza <sup>189</sup>, poi <sup>190</sup> verso ciò che è sopra di essa, cosicché, quando si arriva all'intelletto acquisito, si arriva a ciò che assomiglia ai confini (*tukhūm*) <sup>191</sup> e al limite a cui terminano le cose che hanno relazione con la *yle* (*hayūlā*) e con la materia [seconda] (*madda*) <sup>192</sup>. E se ci si eleva sopra di esso, ci si eleva verso il 35  
primo grado degli esseri separati <sup>193</sup>, e [questo] primo grado è quello dell' 'intelletto agente' (*al-'aql al-fa''āl*) <sup>194</sup>.

[L'intelletto agente.]

[Ora] l'intelletto agente che Aristotele ha menzionato nel terzo trattato del *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*) è una forma separata che non fu e che non sarà mai in una materia. Esso  
5 è, in certo senso, un intelletto in atto<sup>195</sup>, simile all'intelletto  
| 25 | acquisito<sup>196</sup>, ed è ciò che ha reso quella essenza che è un  
intelletto in potenza intelletto in atto e che ha reso gli intel-  
ligibili che sono intelligibili in potenza intelligibili in atto<sup>197</sup>.

La relazione dell'intelletto agente verso l'intelletto che è in  
10 potenza è come la relazione del sole all'occhio<sup>198</sup>, che è vista  
in potenza finché rimane al buio. Infatti la vista è soltanto  
vista<sup>199</sup> in potenza finché permane al buio. Il significato del  
'buio' è la diafaneità (*ishfāf*) in potenza e la mancanza di diafa-  
neità in atto; il significato della 'diafaneità'<sup>200</sup> è [in primo luo-  
15 go] il ricevere luce (*istināra*) perché ci si trova di fronte a una  
[fonte] illuminante<sup>201</sup>. Così, quando si realizza la luce nella  
vista, nell'aria e in cose dello stesso genere, diventa la vista<sup>202</sup>,  
per la luce che si è realizzata in essa, vista in atto, e diventano  
visti in atto i colori. | 26 | Anzi noi diciamo che la vista è diven-  
20 tata vista in atto non solo perché sono giunte in essa la luce  
e la diafaneità<sup>203</sup> in atto, ma [anche] perché, quando giunge  
nella vista la diafaneità in atto<sup>204</sup>, si realizzano in essa le forme  
degli [oggetti] visibili<sup>205</sup>; ora, con il realizzarsi delle forme degli  
[oggetti] visibili nella vista, essa diventa vista in atto<sup>206</sup>. E  
25 perché, prima di ciò, mediante un raggio di sole o qualcosa  
d'altro, si è fatto in modo che [la vista] sia diventata dia-  
fana in atto<sup>207</sup> e che l'aria che la tocca sia anche diventata diafana  
in atto, allora quello che era visibile in potenza diventa visto in  
atto<sup>208</sup>.

30 Il principio per cui la vista è diventata vista in atto, dopo  
esser stata vista in potenza, e i visibili, che erano visibili in  
potenza, sono diventati visti in atto, è la diafaneità che è giunta  
nella vista a causa del sole. A somiglianza di ciò si produce  
in questa essenza (*dhāt*), che è | 27 | un intelletto in potenza,  
35 una certa cosa, il cui ruolo rispetto ad esso [intelletto] è come  
il ruolo della diafaneità in atto rispetto alla vista; e questa cosa  
gliela dona l'intelletto agente<sup>209</sup>. Dunque [questa cosa] diventa  
un principio<sup>210</sup> mediante il quale, per l'intelletto in potenza, gli

intelligibili, che prima erano per esso intelligibili in potenza, diventano intelligibili in atto <sup>211</sup>. E come il sole è ciò che rende l'occhio vista <sup>212</sup> in atto e i visibili visti in atto mediante quella luce che dona <sup>213</sup>, così l'intelletto agente è quello che ha reso l'intelletto che era in potenza intelletto in atto mediante quel principio che ha donato <sup>214</sup>; e mediante ciò stesso <sup>215</sup> gli intelligibili sono diventati intelligibili in atto <sup>216</sup>.

L'intelletto agente è della specie dell'intelletto acquisito <sup>217</sup>. Le forme degli esseri separati che gli sono superiori hanno continuato e continueranno ad essere in esso <sup>218</sup>, salvo che la loro esistenza (*wuġūd*) in esso è secondo un ordine (*tartīb*) che non è l'ordine secondo il quale esse esistono nell'intelletto [umano] che è in atto | 28 |. E ciò perché la [forma] più vile nell'intelletto [umano] che è in atto spesso prende rango prima della più nobile, visto che il nostro elevarsi verso le cose che sono più perfette nell'essere spesso si realizza a partire dalle cose che sono più imperfette nell'essere <sup>219</sup>, secondo ciò che [da Aristotele] si è provato <sup>220</sup> nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burhān*), poiché soltanto da ciò che per noi è il più conosciuto <sup>221</sup> ci innalziamo verso quello che ci è ignoto, e ciò che è più perfetto nell'essere in se stesso è più ignoto per noi, voglio dire che <sup>222</sup> la nostra ignoranza di esso è più grande <sup>223</sup>. Perciò si è costretti [ad ammettere] che l'ordine degli [esseri] esistenti nell'intelletto [umano] che è in atto sia il contrario di come si presenta la cosa nell'intelletto agente: l'intelletto agente intende per prima cosa, fra gli [esseri] esistenti, [sempre] il più perfetto <sup>224</sup>.

Certo, le forme che ora sono forme in materie sono nell'intelletto agente forme astratte <sup>225</sup>, non [però] nel senso che esse fossero esistenti in materie e che poi [ne] siano state astratte <sup>226</sup>, ma | 29 | [nel senso che] queste forme hanno continuato [ad essere] in esso in atto <sup>227</sup> e soltanto [di esse] si è fatta imitazione <sup>228</sup> nel campo della materia prima <sup>229</sup> e delle altre materie, nel senso che sono state donate in atto ad esse [materie] le forme che erano nell'intelletto agente <sup>230</sup>. E gli [esseri] esistenti che si è proposto di produrre come primo scopo <sup>231</sup> nel nostro mondo <sup>232</sup> sono [proprio] queste forme; tuttavia, poiché la loro produzione non è possibile quaggiù se non in materie, furono create queste materie <sup>233</sup>.

[Ora] queste forme sono nell'intelletto agente indivisibili<sup>234</sup>, mentre nella materia sono divisibili<sup>235</sup>. Non si può negare che l'intelletto agente, [pur] essendo indivisibile, o la cui essenza essendo [fatta] di cose indivisibili, doni alla materia  
5 immagini<sup>236</sup> | 30 | di ciò che esiste nella sua sostanza, che essa [materia] d'altra parte non riceve che come divisibile<sup>237</sup>: questa è una cosa che Aristotele ha dimostrato anche nel suo *Libro sull'anima*<sup>238</sup>.

In ciò che è stato [finora] detto vi è un argomento da  
10 esaminare<sup>239</sup>, cioè che se queste forme<sup>240</sup> potevano esistere senza materie, non c'era bisogno di introdurle in materie. E come mai sarebbero discese esse dall'esistenza (*wuğūd*) più perfetta alla  
esistenza più imperfetta? Forse qualcuno potrebbe dire che si è fatto questo soltanto perché le materie diventino più perfette  
15 nell'essere, e conseguirebbe da ciò che queste forme sono state fatte esistere soltanto in favore della materia, ma questo è contrario a quello che Aristotele sostiene<sup>241</sup>. Oppure noi diciamo<sup>242</sup> che tutte queste [forme] sono in potenza nell'intelletto agente, e non bisogna che si capisca, dal nostro dire qui « in potenza »,  
20 come se fosse | 31 | nella potenza dell'intelletto agente di ricevere queste forme, che arriverebbero ad esso in seguito, anzi noi vogliamo dire che esso ha una potenza di introdurle nella  
materia<sup>243</sup> come forme, e questa è la potenza di agire sull'altro da sè<sup>244</sup>. Or, dunque, esso è ciò che le introduce come forme  
25 nelle materie, poi che cerca di avvicinarle a poco a poco alla separazione fino a che si realizza l'intelletto acquisito<sup>245</sup>.

[*La felicità suprema dell'uomo.*]

In questa fase<sup>246</sup> la sostanza<sup>247</sup> dell'uomo, o l'uomo in ciò per cui si sostanzializza<sup>248</sup>, diventa la cosa più vicina<sup>249</sup> all'intelletto agente: questa è la felicità suprema<sup>250</sup> e l'ultima vita<sup>251</sup>; la quale consiste[, dunque,] nel fatto che arriva all'uomo un'ultima cosa per la quale si sostanzializza e che si realizza per lui la sua perfezione ultimissima, e cioè che l'ultima [cosa] per cui si sostanzializza compie l'operazione di [quest']ultima [cosa]  
35 per cui si sostanzializza<sup>252</sup>: questo è il significato dell'ultima vita<sup>253</sup>.



E se l'operazione (*f'īl*) di questo [intelletto] <sup>254</sup> non concerne un'altra cosa, all'esterno della sua essenza, e se [per lui] agire è far esistere la sua essenza <sup>255</sup>, allora la sua essenza, la sua operazione, il suo agire [effettivo] sono una sola e medesima cosa <sup>256</sup>; così esso non ha più bisogno nella sua costituzione che il corpo [umano] (*badan*) gli sia materia, neppure ha bisogno in alcuna sua operazione di ricorrere all'operazione di una facoltà dell'anima (*quwwa nafsāniyya*) [che risieda] in un corpo <sup>257</sup>, | 32 | né [ha bisogno] di impiegare in ciò <sup>258</sup> alcun strumento (*āla*) corporeo <sup>259</sup>. 5 10

Il [grado] più imperfetto di essere della sua essenza <sup>260</sup> consiste nell'aver bisogno, nella sua costituzione per essere esistente <sup>261</sup>, che il corpo [umano] gli sia materia, essendo esso <sup>262</sup> una forma in un corpo [umano] o in un corpo in generale <sup>263</sup>.

Al di sopra di questo [grado] vi è quello in cui esso nella <sup>15</sup> sua costituzione può fare a meno che il corpo [umano] gli sia materia, tuttavia nelle sue operazioni, o in molte di esse, ha bisogno di utilizzare una facoltà <sup>264</sup> corporea e di ricorrere alla sua operazione <sup>265</sup>, come, per esempio, al senso (*ḥiss*) e alla fantasia (*takhayyul*) <sup>266</sup>. 20

Il [grado] più perfetto di essere per esso è di raggiungere quello stato che abbiamo menzionato <sup>267</sup>.

[VI. *L'intelletto secondo la « Metafisica » di Aristotele.*]  
[*L'intelletto agente non è la Causa assoluta.*]

Che l'intelletto agente esista è stato dimostrato nel *Libro* <sup>25</sup> *sull'anima* (*Kitāb al-nafs*) <sup>268</sup>. [Ora] è evidente che l'intelletto agente non agisce sempre, ma talvolta agisce e talvolta no <sup>269</sup>. Dunque, consegue necessariamente che esso, rispetto alla cosa che compie o sulla quale agisce <sup>270</sup>, è in rapporti diversi, poiché esso varia da un rapporto all'altro. Ora, se esso non fosse <sup>30</sup> sempre nel suo [stato di] ultimissima perfezione, non cambierebbe soltanto da un rapporto all'altro, ma cambierebbe <sup>271</sup> nella sua essenza <sup>272</sup>, poiché la sua ultimissima perfezione risiede nella sua sostanza <sup>273</sup>. Ma allora esso nella sua sostanza <sup>274</sup> talvolta sarebbe in potenza e talvolta sarebbe in atto; e ciò che essa <sup>35</sup> [essenza] avrebbe in potenza sarebbe materia di ciò | 33 | che

essa avrebbe in atto<sup>275</sup>; soltanto che noi abbiamo descritto l'intelletto agente<sup>276</sup> separato da ogni materia<sup>277</sup>. Se la cosa va in questo modo<sup>278</sup>, esso è sempre nella sua ultimissima perfezione, e deve [soltanto] cambiare da un rapporto all'altro.

5 Dunque non vi è imperfezione nella sua essenza, ma:

a) o esso non incontra sempre la cosa su cui agire, non trovando la materia e il soggetto preparato su cui agire<sup>279</sup>,

b) o ha un impedimento, esterno a sè, che poi cesserà,

c) o [si verificano] le due cose insieme<sup>280</sup>.

10 Da ciò risulta chiaro che in esso non vi è [la] capacità sufficiente per [poter] essere il Primo Principio di tutti gli [esseri] esistenti, dato che esso ha bisogno che gli sia data una materia<sup>281</sup> su cui agire e che scompaia il suo [eventuale] impedimento. Così, se non c'è nella sua essenza e nella sua sostanza  
15 [la] capacità sufficiente di donare tutte le cose, allora nella sua sostanza vi è una incapacità di donare molti degli [esseri] esistenti<sup>282</sup>; e ciò che ha un difetto nella sua sostanza non ha [la] capacità sufficiente nel fare che il suo essere sia da sè, senza che il suo essere non dipenda da altro da sè<sup>283</sup>: consegue  
20 necessariamente che per il suo essere vi è un altro principio, e vi è colà<sup>284</sup> un'altra causa che lo soccorre dando[gli] la materia<sup>285</sup> su cui agire<sup>286</sup>.

#### [*Motori e corpi celesti.*]

È evidente che i soggetti su cui agisce l'intelletto agente o  
25 sono dei corpi o delle virtù (*quwā*)<sup>287</sup> [risiedenti] in corpi generati e corruttibili. Già si è dimostrato nel *Libro* | 34 | *sulla generazione e corruzione* (*Kitāb al-kawn wa-l-fasād*) che i corpi celesti<sup>288</sup> sono delle parti<sup>289</sup> attive prime per questi corpi<sup>290</sup>; sono essi dunque a dare all'intelletto agente le materie e i sog-  
30 getti su cui agire<sup>291</sup>.

Ogni corpo celeste (*ġism samā'ī*) si muove soltanto a causa di un motore (*muharrīk*), che non è affatto un corpo né esiste in un corpo<sup>292</sup>. Inoltre esso è la causa dell'essere del corpo

celeste<sup>293</sup> in ciò per cui si sostanzializza<sup>294</sup>. Ora, il rango di esso [motore], per quanto riguarda l'essere che è la sua sostanza, è il rango di quel [suo] corpo.

Il motore del più perfetto dei corpi è il più perfetto dei motori nell'essere; ora, il più perfetto dei corpi nell'essere è 5 il primo cielo, quindi il più perfetto dei motori nell'essere è il motore del primo cielo<sup>295</sup>.

Tuttavia, poiché il motore del primo cielo è un principio per cui esistono due cose distinte<sup>296</sup>, una delle quali è quella per cui si sostanzializza il primo cielo, cioè una sostanza cor- 10 poreo o che si presenta come corpo<sup>297</sup>, e l'altra cosa è il motore della sfera (*falak*) delle stelle fisse (*kawākib thābita*)<sup>298</sup>, e questa è un'essenza che non è un corpo né esiste in un corpo<sup>299</sup>, allora non è possibile che [il motore del primo cielo] produca le due cose insieme<sup>300</sup> in un unico modo e con una unica cosa nella 15 sua essenza per la quale si sostanzializzi, ma [esso agisce] in virtù di due nature | 35 |, delle quali una è più perfetta dell'altra, poiché quella per cui esso ha dato la cosa più perfetta, che non è un corpo né esiste in un corpo<sup>301</sup>, è più perfetta di quella per cui esso ha dato ciò che è corporeo<sup>302</sup>, che è la [cosa] più 20 imperfetta<sup>303</sup>.

Dunque, [il motore del primo cielo<sup>304</sup>] si sostanzializza in virtù di due nature, per le quali esiste. In conseguenza il suo essere ha un principio, poiché ciò in cui si divide è la causa di ciò per cui si sostanzializza<sup>305</sup>. Non è possibile allora che il 25 motore del primo cielo sia esso il Primo Principio di tutti gli [esseri] esistenti, ma [anch']esso deve avere necessariamente un principio<sup>306</sup>; e questo principio senza dubbio è più perfetto di esso nell'essere.

E poiché il motore del primo cielo non è materia<sup>307</sup> né esiste 30 in una materia, consegue necessariamente che esso è nella sua sostanza un intelletto<sup>308</sup>. Ora esso intende la sua essenza<sup>309</sup> e l'essenza della cosa che è il principio del suo essere<sup>310</sup>. È evidente quindi che quello che ha inteso del principio del suo essere è la più perfetta delle sue due nature<sup>311</sup>, delle quali gli 35 appartiene in proprio l'inferiore<sup>312</sup>; e non c'è bisogno, nel fatto che la sua essenza si divide in due nature, di un'altra cosa oltre a queste due [nature].

[Il Primo Principio.]

Quanto al suo principio, che è il principio per cui si sostanzializza il motore del primo cielo, esso è necessariamente unico sotto tutti gli aspetti <sup>313</sup>. E non è possibile che alcun [essere] esistente sia più perfetto di lui, né che esso abbia un principio <sup>314</sup>.  
5 Esso è, dunque, il Principio di tutti i princípi e Primo Principio <sup>315</sup> per tutti gli [esseri] esistenti <sup>316</sup>. E questo è l'Intelletto che Aristotele menziona nella | 36 | lettera *lambda* <sup>317</sup> del *Libro della metafisica* (*Kitāb ma ba'da 'l-ṭabī'a*) <sup>318</sup>. Ciascuno di [tutti]  
10 gli altri [princípi] è anche un intelletto, ma questo è il Primo Intelletto, il Primo Esistente <sup>319</sup>, il Primo Unico, il Primo Vero <sup>320</sup>, e questi altri non diventano un intelletto se non per esso, e secondo un [certo] ordine (*ṭarīb*).

Ma il considerare che cosa esso sia oltrepassa il limite  
15 conveniente di questi argomenti <sup>321</sup> ed è estraneo al nostro scopo <sup>322</sup>.

Salve!

È finita l'epistola di Abū Naṣr al-Fārābī sull'intelletto <sup>323</sup>.