

introduzione e cura di
Augusto ILLUMINATI

*antologia di scritti di
Ibn Rushd sull'anima*

**Averroè
e l'intelletto
pubblico**



2

manifesto libri

Tutti i testi di seguito antologizzati appaiono per la prima volta in italiano (tranne il numero 5 del grande commento al *De anima*, parzialmente tradotto in *Storia antologica dei problemi filosofici – Teoretica I*, a cura di C. Lacorte, I. Cubeddu e G. Baratta, Venezia-Roma 1964, e che abbiamo tenuto presente). Sono state utilizzate l'edizione critica di Stuart Crawford (citata, come le successive, nella bibliografia della III sezione dell'Introduzione) per il commento al *De anima*, le versioni inglese e francese dell'originale arabo del commento al XII libro della *Metafisica*, collazionate con la versione latina della giuntina del 1550-52, la versione spagnola dell'originale arabo (pseudepigrafo) dell'*Epistola Averoyis*, l'edizione inglese Bland del manoscritto ebraico *The Epistle of the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni* (integrale, limitatamente alla parte di Ibn Rushd). Abbiamo cercato di rendere con la massima fedeltà e un numero ridotto di semplificazioni fraseologiche un testo pesante e a volte oscuro, sebbene coerente e rigoroso. Secondo l'uso invalso traduciamo con "intelligibile/i" (aggettivo e sostantivo) tanto *intelligibilis/ia* quanto *intellectus, a, um* e *res intellectae/as* (τὰ νοητὰ). *Intentio*, in quanto contenuto dell'intendere, è resa con "intenzione", *intentio imaginata*, quale contenuto della φαντασία, fantasma immaginativo. *Virtus* sta quasi sempre nel senso tecnico di "facoltà". *Esse* ed *essentia* (sulla cui problematica terminologica cfr. A. DE LIBERA, *Histoire* cit., IV 2, 1) corrispondono prevalentemente a "esistenza", in opposizione a "essenza" (*quidditas*). Le citazioni da Aristotele seguono la versione italiana di R. Laurenti (*Dell'anima*) e G. Reale (*Metafisica*), verificata la congruenza con il testo a disposizione di Averroè e trasmesso al traduttore latino. [...] indica lacuna del testo nel *Commentarium* e nell'*Epistle*, omessa traduzione nei commenti alla *Metafisica*. La traduzione del *Commentarium* è di L. Fortini, dell'*Epistle* e del comm. 36 a *Metafisica* XII di B. Chiorrini Dezi, dell'*Epistola Averoyis* e dei comm. 17 e 18 a *Met.* XII di A. Illuminati, cui si devono anche le note.

GRANDE COMMENTO AL LIBRO TERZO DEL DE ANIMA DI ARISTOTELE

COMMENTO 5 (ed. Crawford, pp. 387-413).

Di conseguenza non avrà alcuna natura se non questa di essere in potenza. Pertanto quella parte di anima che chiamiamo intelletto (e dico intelletto ciò per cui l'anima distingue e concepisce) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle (Aristotele, *De anima* III 4; 429 a, 21-25).

Dopo aver mostrato che l'intelletto materiale non ha alcuna delle forme materiali, [Aristotele] cominciò a definirlo dicendo che non ha altra natura se non la possibilità di ricevere le forme intelligibili materiali. Scrisse: *Non avrà alcuna natura*, ecc. Quindi la parte dell'anima detta intelletto materiale non ha natura ed essenza per cui sia materiale se non la natura delle potenzialità¹, essendo priva di ogni forma materiale e intelligibile. Poi disse: *e dico intelletto*, ecc. Ovvero intendo per *intelletto* la facoltà dell'anima definita in senso stretto tale, non quella che lo è in senso lato (la facoltà immaginativa) ma quella secondo cui distinguiamo gli oggetti della speculazione e pensiamo gli oggetti dell'azione futura. Infine disse: *non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle*. L'intelletto materiale è in potenza tutte le intenzioni delle forme materiali universali e non è in atto alcuno degli enti prima di intenderli.

Data questa definizione, è evidente che l'intelletto materiale differisce dalla materia prima perché è in potenza tutte le intenzioni delle forme universali materiali, mentre la

seconda è in potenza tutte le forme sensibili, non distinguendo né conoscendo. La causa per cui il primo lo fa e la materia prima no, è che quest'ultima riceve forme diverse, ossia individuali e determinate, mentre l'intelletto riceve forme universali. La sua natura non è evidentemente alcunché di determinato, né corpo né facoltà corporea, poiché in tal caso riceverebbe forme in quanto diverse e determinate e conseguentemente esse sarebbero intelligibili in potenza: non distinguerebbe quindi la natura delle forme in quanto tali, come accade nella disposizione delle forme individuali, sia spirituali che corporee.

L'intelletto riceverà dunque le forme in modo diverso da come le materie determinate ricevono forme che sono racchiuse nella materia e la determinano. Perciò non è necessario che l'intelletto sia del genere delle materie determinate nelle quali è racchiusa la forma, né che esso sia materia prima. Se infatti fosse così, la sua ricezione sarebbe dello stesso genere, mentre la diversità della natura del ricevuto corrisponde a quella della natura del recipiente. Pertanto Aristotele suppose la natura dell'intelletto diversa da quella della materia, della forma e del composto di entrambe. Per le stesse ragioni Teofrasto, Temistio e molti altri pensarono l'intelletto materiale come sostanza non generabile né corruttibile. Quanto infatti lo è allo stesso tempo è determinato, ma già dimostrammo che l'intelletto materiale non lo è, non è corpo né forma in un corpo. Perciò questi autori supposero che tale fosse l'opinione di Aristotele, come risulta chiaro da struttura e parole della dimostrazione in cui disse che l'intelletto non è passivo, è separabile e semplice. Le tre definizioni sono applicate all'intelletto e non è corretto, anzi è molto distante dalla verità, usarne altre nella dottrina dimostrativa che tratta del generabile e del corruttibile.

Quando poi [i nostri autori] notarono che per Aristotele, se c'è un intelletto in potenza, deve essercene anche uno in atto, cioè agente (lo stesso che estrae all'atto quanto è in potenza), e anche uno tratto dalla potenza in atto (posto dall'agente nell'intelletto materiale allo stesso modo con cui l'arte pone le forme artificiali nella materia dell'artefice), allora pensarono che il terzo, che l'agente pone nell'intelletto materiale ricettivo (l'intelletto speculativo), sia necessariamente eterno²: poiché infatti lo sono il recipiente e l'agente, dovrebbe derivarne un prodotto eterno. Da questa conclusione seguirebbe che in realtà non c'è intelletto agente né un prodotto, poiché agente e prodotto non possono essere intesi se non con la generazione nel tempo. Oppure si dovrebbe dire che *agente* e *prodotto* non sono tali se non per similitudine e che pertanto l'intelletto speculativo non è altro che la perfezione dell'intelletto materiale per opera dell'agente, così che verrebbe a essere composto dall'intelletto materiale e da quello in atto. Che poi l'intelletto agente a volte intenda, quando sia a noi unito, a volte no, dipende dalla commistione con l'intelletto materiale e proprio così Aristotele dovette determinare quest'ultimo, non perché gli intelligibili speculativi siano generati e prodotti.

[I commentatori summenzionati] trovarono conferma nelle chiare affermazioni di Aristotele a proposito dell'intelletto agente, che esiste in noi e nella nostra anima dal momento in cui intendiamole forme solo dopo averle spogliate dalla materia. Spogliare le forme non è altro che renderle intelligibili in atto dopo che lo erano in potenza, nello stesso modo per cui comprenderle non significa altro che riceverle. Quando videro che l'azione del creare intelligibili e generarli dipende dalla nostra volontà e aumenta secondo il grado dell'intelletto speculativo che è in noi, essendo già

dimostrato che l'intelletto che crea e genera cose intelligibili e intellette è l'agente, affermarono in conseguenza essere questo l'intelletto in abito, che però ora si indebolisce ora si rafforza per la commistione con il corpo. Ciò indusse Teofrasto, Temistio e altri a pensare così dell'intelletto speculativo e ad attribuirlo ad Aristotele. Ma al proposito sorgono non pochi problemi. Il primo è che tale posizione contraddice la tesi di Aristotele che il rapporto dell'intelligibile in atto all'intelletto materiale equivale a quello del sensibile al senziente. Contraddice quindi una verità in sé. Se infatti l'attività formatrice dell'intelletto fosse eterna, occorrerebbe che quanto è formato per suo mezzo fosse eterno e le forme sensibili esistessero intelligibili in atto fuori dall'anima e del tutto non materiali; ma ciò è contrario a tutto quanto vi si trova. Aristotele dichiara apertamente che il rapporto tra la facoltà razionale di distinzione e le intenzioni delle forme immaginate è come quello tra i sensi e le cose sentite; come l'anima non intende senza immaginazione, allo stesso modo il senso non percepisce alcunché senza la presenza delle cose sensibili. Se inoltre le intenzioni che l'intelletto trae dalle forme immaginate fossero eterne, allora le intenzioni delle facoltà imaginative sarebbero eterne. E se lo fossero, allora anche le sensazioni lo sarebbero; infatti esse appartengono a questa facoltà così come le intenzioni imaginative alla facoltà razionale. Se le sensazioni fossero eterne, allora lo sarebbero anche le cose sentite o le sensazioni sarebbero intenzioni altre da quelle delle cose esistenti fuori dall'anima nella materia. Impossibile è perciò porre queste stesse intenzioni ora come eterne ora come corruttibili, se non ammettendo che la natura corruttibile venga tramutata e cambiata in eterna. È pertanto necessario che, se le intenzioni che sono nell'anima sono generabili e corruttibili, anche quelle lo siano, come si è

già discusso a lungo altrove. Questa è una delle conclusioni assurde che contraddice chiaramente la nostra opinione, secondo cui l'intelletto materiale è una facoltà non generata. È assurdo immaginare che gli intelligibili siano prodotti, se tale facoltà non lo è: quando infatti sia l'agente che il paziente sono eterni anche il prodotto deve esserlo. Se inoltre riteniamo che il prodotto sia generato (ed è l'intelletto in abito), in che modo possiamo affermare che genera e crea intelligibili?

Vi è una seconda questione di gran lunga più complessa: se l'intelletto materiale costituisce la prima perfezione dell'uomo, come è dichiarato nella definizione dell'anima, e l'intelletto speculativo ne è invece l'ultima, se l'uomo è inoltre generabile e corruttibile e uno in numero per la sua ultima perfezione, lo stesso deve avvenire per la sua prima perfezione ad opera degli intelligibili per cui io sono diverso da te e tu da me (altrimenti tu saresti per l'essere mio, io per il tuo e universalmente l'uomo sarebbe un ente prima ancora di esistere e non sarebbe generabile e corruttibile in quanto uomo, ma al massimo in quanto animale). Si ritiene infatti che, come è necessario che la prima perfezione sia qualcosa di specifico e numerato secondo il numero degli individui, così sia per l'ultima e di conseguenza anche il contrario: che, se l'ultima perfezione è numerabile secondo il numero degli individui, lo stesso avvenga per la prima. Molte altre assurdità derivano da queste ipotesi. Infatti, se la prima perfezione fosse la stessa per tutti gli uomini e non numerata secondo il loro numero, ne conseguirebbe che, quando io acquistassi qualche forma intelligibile, anche tu ne acquireresti e, quando io ne dimenticassi qualcuna, anche a te accadrebbe la stessa cosa. Molte altre incongruenze ne seguono. Infatti non c'è differenza tra le due posizioni in quanto da entrambe derivano conseguenze assurde, come si vede dalle nostre tesi

per cui l'ultima e la prima perfezione sono tali da non essere numerate secondo il numero degli individui³. Per sfuggire a tali assurdità, si potrebbe affermare che la prima perfezione è questa intenzione, individuale nella materia e numerata secondo il numero degli individui umani, generabile e corrottilabile. Risulta ormai chiaro dalla dimostrazione di Aristotele sopra citata che non è qualcosa di determinato, né corpo né facoltà in un corpo. In che modo possiamo evitare l'errore e risolvere tale questione?

Alessandro⁴ d'altra parte si appoggia all'ultimo punto e afferma che esso concorda maggiormente con la *Fisica*, concludendo che l'intelletto materiale è una facoltà generata, simile alle altre facoltà dell'anima: disposizioni prodotte di per sé nel corpo per via di commistione e complessione. Egli sostiene che non è impossibile che la commistione degli elementi produca come risultato un essere così nobilmente mirabile, anche se assai lontano dalla sostanza di quegli elementi proprio per la grandissima commistione. A prova della possibilità adduce che la prima composizione degli elementi in base a quattro qualità semplici, per quanto piccola possa essere, tuttavia è causa di massima diversità, poiché una cosa è il fuoco e un'altra l'aria. In tal caso non è strano che molte composizioni che si registrano nell'uomo e negli animali producano facoltà così diverse dalla sostanza degli elementi. Egli lo dichiarò nettamente all'inizio della sua opera *De anima* e avvertì che chi vuole considerare l'anima deve innanzi tutto conoscere la mirabile composizione del corpo umano. Affermò inoltre nel trattato *De intellectu*, scritto seguendo le idee di Aristotele, che l'intelletto materiale è una facoltà prodotta per complessione:

Quando dunque da questo corpo, misto per qualche mescolanza, è generato qualcosa di misto dal tutto, sicché sia atto ad essere strumento di codesto intelletto che in esso è mescolato, dal momento che esiste in ogni corpo e codesto strumento è esso stesso un corpo, allora sarà detto intelletto in potenza ed è una facoltà prodotta dalla mescolanza che si determina nei corpi, preparata a ricevere l'intelletto in atto.

Ma codesta opinione sulla sostanza dell'intelletto materiale dista moltissimo dalla struttura e dalle parole della dimostrazione di Aristotele, che scrive che esso è separabile, non ha strumento corporeo, è semplice e non patisce, dunque non è mutabile. Parimenti loda Anassagora per avere affermato che l'intelletto non è misto con il corpo. Alessandro inoltre espone la dimostrazione di Aristotele concludendone che l'intelletto materiale non è passivo, né alcunché di determinato, né corpo né facoltà in un corpo, in quanto si riferiva alla preparazione stessa e non al sostrato di essa. Così egli afferma nella sua opera *De anima* che l'intelletto materiale è più simile alla preparazione che c'è nella tavoletta non scritta che non alla tavoletta preparata⁵; inoltre che di codesta preparazione si può dire che non è alcunché di determinato, né corpo né facoltà in un corpo, e che non è passiva. Quanto però afferma Alessandro è inconsistente; infatti si potrebbe dire di ogni preparazione che non è corpo né facoltà in un corpo. Perché infatti Aristotele si sarebbe avvicinato a questa specifica preparazione che è nell'intelletto tra le altre, se intendeva mostrarci la sostanza della preparazione e non di ciò che è preparato? Ma è assurdo dire che la preparazione è una sostanza, poiché quello che ne definiamo sostrato non è corpo né facoltà in un corpo. La dimostrazione di Aristotele non approdò affatto alla conclusione che la preparazione

non è corpo né facoltà in un corpo e ciò è ben chiaro. La proposizione per cui ogni cosa che ne riceve un'altra non deve contenere nulla in atto della stessa natura del ricevuto deriva evidentemente dal fatto che la sostanza e la natura del preparato richiedono quel predicato secondo cui è preparato. La preparazione infatti non è il ricevente, ma la sua natura è di accidente proprio del ricevente; allo stesso modo, quando ci sarà ricezione, non ci sarà preparazione e rimarrà il ricevente – che per tutti i commentatori della dimostrazione di Aristotele è manifestamente l'intelletto.

Che qualcosa non sia né corpo né facoltà in un corpo può dirsi in quattro modi diversi. Il primo è il sostrato degli intelligibili, cioè l'intelletto materiale la cui essenza si è dimostrato che cosa sia. Il secondo è la stessa preparazione esistente nelle materie, che è quasi come dire che la privazione semplicemente non è corpo né facoltà in un corpo. Il terzo poi è la materia prima, il cui essere è anche stato dimostrato. Il quarto è le forme astratte, l'essere delle quali è stato anche dimostrato. E sono tutti modi diversi. Per sfuggire ai problemi predetti, Alessandro fu costretto a un'esposizione chiaramente erronea. Egli si appoggia al fatto che la prima perfezione dell'intelletto deve essere una facoltà generata, al di sopra delle proposizioni generali esposte nella definizione dell'anima, perché è la prima perfezione del corpo naturale organico. Dice vera questa definizione per tutte le parti dell'anima con la stessa intenzione e spiega così: poiché il dire che tutte le parti dell'anima sono forme è univoco o quasi e, dal momento che la forma (in quanto finalità di ciò che ha forma) non può essere separata, è necessario che le perfezioni prime – forme dell'anima – non siano separate. Confuta così che tra le perfezioni prime dell'anima ve ne sia una separata, come il pilota rispetto a una nave, altrimenti vi sarà in

essa qualche parte che è detta perfezione con intenzione diversa dalle altre. Egli finge essere ovvio precisamente il discorso che Aristotele nega⁶: dire infatti *forma* e *prima perfezione* è parlare equivocamente dell'anima razionale e delle altre parti dell'anima.

Avempace invece fa consistere l'intelletto materiale nella facoltà immaginativa, in quanto preparata a che le intenzioni che sono in essa vengano intellette in atto, escludendo che fuori di questa vi sia un'altra facoltà sostrato degli intelligibili. Cerca così di evitare le assurdità che si incontrano in Alessandro, cioè che il sostrato ricevente le forme intelligibili sia un corpo costituito da elementi o facoltà in un corpo; in tal caso ne seguirebbe o che l'essere delle forme nell'anima è lo stesso che fuori dall'anima (e così l'anima non potrebbe comprendere) o che l'intelletto ha uno strumento corporeo, se il sostrato degli intelligibili fosse facoltà in un corpo, come avviene per i sensi.

L'elemento più inconcepibile nella teoria di Alessandro è la sua affermazione che le prime preparazioni agli intelligibili e alle altre ultime perfezioni dell'anima siano cose prodotte dalla complessione e non facoltà prodotte da un motore estrinseco, secondo la notissima teoria di Aristotele e di tutti i Peripatetici. La teoria delle facoltà comprensive dell'anima, se è quale noi l'abbiamo intesa, è falsa. Infatti, dalla sostanza e dalla natura degli elementi non può determinarsi una facoltà di comprendere distinguendo; se tali facoltà provenissero dalla natura di quelli e senza motore estrinseco, allora l'ultima perfezione dell'intelletto potrebbe essere prodotta dalla sostanza di quegli elementi, così come lo sono il colore e il sapore. Teoria simile a quelle che negano l'esistenza di cause agenti e non ammettono se non cause materiali (sono coloro i quali parlano del caso⁷). Certo Alessandro è di

levatura ben maggiore di quanti la pensano così, ma il modo con cui si è posto riguardo all'intelletto materiale lo costrinse a siffatta conclusione.

Tornando al nostro, i suoi problemi sono gli stessi che indussero Avempace a dir così dell'intelletto materiale. Ma quel che sostenne è chiaramente assurdo. I fantasmi dell'immaginazione, infatti, muovono l'intelletto e non ne sono mossi. Si afferma infatti il loro rapporto con la facoltà razionale distinguente è simile al rapporto del sensibile al senziente e non a quello del senziente all'abito che è il senso. Se ricevesse gli intelligibili, allora la cosa riceverebbe se stessa e il movente sarebbe mosso. Ma già si è detto che è impossibile che l'intelletto materiale abbia forma in atto, dal momento che la sua sostanza e natura è di ricevere forme in quanto forme. Tutte le cose che possono dirsi in natura intelletto materiale appaiono dunque incongrue, per non parlare di quanto disse Aristotele, al cui proposito si pongono non poche questioni. La prima è che gli intelligibili speculativi sono eterni; la seconda, importantissima, che l'ultima perfezione nell'uomo è numerata secondo il numero degli individui mentre la prima perfezione è una per tutti. La terza questione è di Teofrasto, che considera necessario che questo intelletto non abbia forma e che sia un ente, altrimenti non vi sarebbero ricezione e preparazione (che non si trovano nel sostrato). Poiché è un ente e non ha natura di forma, resta la possibilità che abbia quella di materia prima: ma ciò non è pensabile, non essendo questa in grado di comprendere e di distinguere. In che modo lo si potrebbe dire di qualcosa che ha natura astratta?

Ora mi è apparso opportuno scrivere quale sia la mia opinione al proposito; se non sarà completa, almeno servirà da inizio. Prego dunque i confratelli che esamineranno il mio scritto di comunicarmi i loro dubbi; può accadere che così si

raggiunga la verità, se già io non l'avessi fatto. Se poi l'ho raggiunta, come immagino, sarà messa a prova con quei dubbi. La verità infatti, come dice Aristotele, è sempre in accordo con se stessa e si conferma da sola. Quanto poi al problema di come gli intelligibili siano generabili e corruttibili, mentre il sostrato che li riceve e l'agente che li fa sono eterni, e perché occorra supporre un intelletto agente e uno ricettivo, se non vi è qualcosa di generato, esso non sorgerebbe se non vi fosse a questo punto un'altra cosa che è causa della generazione degli intelligibili speculativi. Ma poiché essi sono costituiti da un elemento generato e uno non generato, quanto s'è detto va inteso secondo il corso naturale. Siccome formare con l'intelletto (dice Aristotele) è come apprendere coi sensi e il secondo processo si compie attraverso due soggetti – uno per cui il senso è vero (il sensibile fuori dell'anima) e l'altro per cui il senso è una forma esistente (la prima perfezione del senziente) – così è necessario anche che gli intelligibili in atto abbiano due soggetti, il primo per cui sono veri – cioè forme che siano immagini vere – e il secondo per cui gli intelligibili divengono uno degli enti nel mondo – e questo è l'intelletto materiale. In ciò, infatti, non si dà differenza tra senso e intelletto, se non in quanto il sostrato del senso, per quel che esso è vero, è fuori dell'anima e il sostrato dell'intelletto, per quel che esso è vero, è nell'anima⁸. Così si pronunciò Aristotele, come vedremo in seguito.

Sostrato dell'intelletto, che ne è il motore, è in ogni modo quello che Avempace pensò essere il ricevente, dal momento che egli trovò che esso è talora intelletto in potenza tal'altra in atto; questa è una disposizione caratteristica del sostrato ricevente, sicché li scambiò. Ma tale rapporto si ritrova più compiutamente tra il sostrato del vedere che muove la vista e quello dell'intendere che muove l'intelletto.

Come infatti il sostrato del vedere che lo muove, il colore, non suscita la visione se non quando per la presenza della luce diviene colore in atto dopo esserlo stato in potenza, così i fantasmi non muovono l'intelletto materiale se non quando diventano intelligibili in atto dopo esserlo stati in potenza. Perciò Aristotele dovette supporre, come vedremo in seguito, l'intelletto agente che trae i fantasmi dalla potenza in atto. Come dunque il colore in potenza non è la perfezione prima del colore, che è intenzione compresa, ma il sostrato che si perfeziona mediante il colore è la vista, così anche il sostrato che si perfeziona mediante l'intelligibile non sono i fantasmi, che sono intelligibili in potenza, ma è l'intelletto materiale che si perfeziona mediante gli intelligibili e il suo rapporto con essi è simile a quello dell'intenzione del colore alla facoltà visiva. Così stando le cose, gli intelligibili in atto, cioè speculativi, sono generabili e corruttibili solo a causa del sostrato per cui essi sono veri, non a causa di quello per cui essi sono uno degli enti, ossia dell'intelletto materiale.

Il secondo problema – come l'intelletto materiale sia uno di numero in tutti gli uomini, non generabile né corruttibile, mentre l'intelletto speculativo, che ha in sé gli intelligibili in atto esistenti al suo interno, è numerato secondo il numero di tutti gli individui, generabile e corruttibile secondo la generazione e corruzione degli individui – è estremamente difficile e ambiguo. Se infatti ammettessimo che l'intelletto materiale è moltiplicato secondo il numero dei singoli uomini, dovrebbe essere qualcosa di individuale, o corpo o facoltà in un corpo. Se fosse tale, sarebbe un'intenzione intelligibile in potenza: questa sarebbe però il soggetto che muove l'intelletto ricettivo, non il soggetto mosso. Se dunque ammettiamo che l'intelletto ricettivo sia qualcosa di individuale, ne conseguirà che una cosa riceverà se stessa: il che,

come dicemmo, è assurdo. Anche se lo ammettessimo, si riceverebbe in quanto diversa. Ma così la facoltà dell'intelletto coinciderebbe con quella del senso o non vi sarebbe alcuna differenza tra l'essere della forma dentro o fuori dall'anima. La materia individuale, infatti, non riceve forme se non determinate e individuali. È uno dei casi che ci provano come Aristotele pensasse che questo intelletto non è un'intenzione individuale⁹. Se ammettessimo poi che non si moltiplica secondo il numero degli individui, ne conseguirà che il suo rapporto con tutti gli individui esistenti nell'ultima loro perfezione nella generazione sia lo stesso, per cui necessariamente se uno di loro acquisisse qualche intelligibile tutti gli altri lo farebbero. Se allora la congiunzione di quegli individui dipende da quella dell'intelletto materiale con essi, come la congiunzione dell'uomo con l'intenzione sensibile si realizza mediante quella della perfezione prima del senso con il sostrato che la riceve, così la congiunzione dell'intelletto materiale con tutti gli uomini esistenti in atto, in un qualsiasi tempo nella loro ultima perfezione, deve essere la stessa: nulla infatti diversifica tali rapporti. Stando così le cose, inevitabilmente se tu acquisisci un qualche intelligibile anch'io lo acquisirei – il che è assurdo. Sia che l'ultima perfezione generata in qualsiasi individuo (quella mediante cui si unisce l'intelletto materiale) sia soggetta a questo intelletto e quasi-forma separabile dal sostrato con il quale si congiunge, sia che la perfezione consista in qualche facoltà dell'anima o del corpo, in entrambi i casi si hanno conseguenze assurde. Pertanto bisogna ammettere che, se esistono degli esseri animati la cui prima perfezione è una sostanza separata dai suoi sostrati – come pensiamo dei corpi celesti – è impossibile che nelle loro specie si trovi più di un solo individuo. Se infatti nella medesima specie si trovasse più di un solo individuo – come

in un corpo che è mosso da uno stesso motore – allora il loro essere sarebbe inutile e superfluo, giacché il loro moto sarebbe determinato da un unico fine, come è vano che un solo pilota abbia molte navi in uno stesso tempo o un operaio più strumenti di una medesima specie. Questo è il senso di un passo del primo libro *De coelo et mundo*: se vi fosse un altro mondo vi sarebbe un altro corpo celeste, che a sua volta avrebbe un altro motore numericamente distinto e in tal caso quest'ultimo sarebbe materiale e numerato secondo il numero dei corpi celesti, poiché è assurdo che un solo motore lo sia di due corpi diversi. Perciò l'operaio non si serve di più d'uno strumento, da cui non potrebbe scaturire che una sola azione. Si ritiene universalmente che le assurdità in oggetto derivino dal porre l'intelletto *in habitu* come uno di numero. Molte di esse le indicò già Avempace nell'epistola intitolata *Continuatio intellectus cum homine*. Qual è allora la via per risolvere questo difficile problema?

Manifestamente l'uomo non comprende in atto se non per il congiungimento con lui dell'intelligibile in atto; del pari materia e forma si uniscono reciprocamente in modo che il risultato della loro commistione sia unico (soprattutto l'intelletto materiale e l'intenzione intelligibile in atto). Infatti il loro composto non è un terzo diverso da essi, come accade per gli altri composti di materia e forma. La congiunzione dell'intelligibile con l'uomo non può determinarsi se non per la congiunzione con lui di una delle due parti, precisamente di quella che in lui è quasi-materia e di quella che nell'intelligibile è quasi-forma. Risultando chiara dalle precedenti obiezioni l'impossibilità che l'intelligibile si congiunga con ognuno degli uomini e che sia moltiplicato per il loro numero, per la parte di esso che è quasi-materia (l'intelletto materiale), rimane solo la possibilità che la congiunzione degli intelli-

bili con noi uomini si compia attraverso quella dell'intenzione intelligibile (i fantasmi immaginativi), cioè per congiunzione della parte di essi che sta in noi come quasi-forma. Pertanto dire che il fanciullo intende in potenza può significare due cose: o che le forme immaginate in lui sono intelligibili in potenza o che l'intelletto materiale, atto per natura a ricevere l'intelligibile di quella forma immaginata, è ricettivo e congiunto a noi in potenza.

Abbiamo visto che la prima perfezione dell'intelletto differisce dalle prime perfezioni delle altre facoltà dell'anima e anche che il termine "perfezione" viene impiegato per esse in modo equivoco, al contrario di quanto pensò Alessandro di Afrodisia. Pertanto Aristotele definì l'anima prima perfezione del corpo naturale organico, ma non è ancora chiaro se il corpo si perfeziona per tutte le facoltà nello stesso modo o se vi sia una qualche facoltà per cui il corpo non si perfeziona o lo fa in altro modo. La preparazione che è nella facoltà immaginativa è simile a quelle che sono nelle altre facoltà dell'anima, cioè alle loro perfezioni prime, poiché tutte sono generate con la generazione degli individui e si corrompono per la loro corruzione e universalmente si numerano secondo gli individui. Differiscono in ciò, che l'una è preparazione nel motore ad essere motore, ossia risiede nei fantasmi immaginativi; l'altra è preparazione nel ricevente, ed è quella che si trova nelle perfezioni prime delle altre parti dell'anima. Per tale similitudine tra i due tipi Avempace pensò non esservi alcuna preparazione per intendere un oggetto se non quella esistente nei fantasmi immaginativi. Ma le due preparazioni differiscono quanto la terra dal cielo: l'una infatti dispone il motore ad essere motore, l'altra il mobile ad essere mosso e ricettivo. Pertanto si deve ritenere – come mi parve evidente dal discorso di Aristotele – che nell'anima vi siano

due parti dell'intelletto, delle quali una è ricettiva (e il suo essere è qui chiaro) ma l'altra è agente, grazie a cui le intenzioni che sono nella facoltà immaginativa da moventi in potenza dell'intelletto materiale divengono moventi in atto, come vedremo dopo in Aristotele constatando che le due parti non sono generabili né corruttibili e che l'agente è rispetto al paziente una quasi-forma rispetto alla materia. Per questo Temistio pensò che noi siamo intelletto agente e l'intelletto speculativo è congiunzione di agente e materiale. Ma le cose non stanno così, anzi bisogna credere che nell'anima vi siano tre parti dell'intelletto, una ricettiva, la seconda attiva e la terza prodotta. Due sono eterne – l'attiva e la ricettiva – mentre la terza è in un senso generabile e corruttibile, in un altro eterna¹⁰.

Visto che l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini e inoltre la specie umana è eterna¹¹, com'è detto altrove, ne dobbiamo concludere che l'intelletto materiale non è mai privo dei principi naturali, comuni per natura a tutta la specie umana, cioè delle prime proposizioni e dei concetti singolari comuni a tutti; poiché siffatti intelligibili sono unici in rapporto all'intelletto che li riceve e molteplici in rapporto all'intenzione recepita. In quanto unici devono essere eterni, dal momento che l'essere non si separa dal sostrato ricevuto o motore, che è l'intenzione dei fantasmi immaginativi, e non vi è alcun ostacolo da parte del sostrato ricevente. Essi non sono generabili e corruttibili se non in quanto molteplici e non in quanto unici. Se pertanto rispetto a un individuo si corrompe qualcuno dei primi intelligibili, a causa della corruzione del suo sostrato per mezzo del quale è unito con noi ed è vero, quell'intelligibile sarà incorruttibile in senso assoluto ma corruttibile solo rispetto a ogni singolo individuo. In questo senso possiamo affermare che l'intellet-

to speculativo è uno solo per tutti gli uomini.

Se consideriamo invero gli intelligibili in assoluto e non rispetto ai singoli individui, giustamente essi si dicono eterni e non sono intelligibili ora sì ora no, ma sempre. Il loro essere è in certo modo intermedio fra il transeunte e l'eterno in quanto, a seconda del grado diverso che avranno rispetto all'ultima perfezione, sono generabili e corruttibili, mentre in quanto unici sono eterni. Questo avverrebbe se non si affermasse che la disposizione nell'ultima perfezione dell'uomo è identica a quella che è negli intelligibili comuni a tutti, che cioè l'essere del mondo non è separato da quello dell'individuo singolo. Che questo sia impossibile non è dimostrato, anzi chi lo sostiene può avere una ragione sufficiente e soddisfacente. Infatti, poiché è possibile che il sapere e le arti ineriscano all'uomo come qualcosa di proprio, si ritiene impossibile che all'universo abitato non ineriscano la filosofia e le arti naturali. Se infatti a qualche parte del mondo – diciamo al quarto settentrionale della terra – non inerissero le arti naturali, non ne sarebbero invece privi gli altri quarti della terra, poiché è stato provato che ci sono abitanti nella parte meridionale come nella settentrionale. La filosofia, dunque, si troverà forse realizzata nella parte maggiore di un soggetto considerato in ogni tempo, allo stesso modo in cui l'uomo si realizza dall'uomo e il cavallo dal cavallo. L'intelletto speculativo, per questo rispetto, non è generabile né corruttibile.

L'intelletto agente che crea gli intelligibili è come quello che distingue e riceve. Nello stesso modo in cui, infatti, l'intelletto agente non cessa mai per sé di generare e creare, anche se dalla generazione sfugge qualche soggetto, così accade per l'intelletto che distingue. A ciò si riferiva Aristotele nella prima parte di questa trattazione [I 4; 408 b, 25-27] scrivendo: *anche il pensare e l'esercizio del conoscere si spen-*

gono quando qualche altra cosa interna si corrompe, l'intelletto però è incorruttibile. Per qualche altra cosa intende le forme immaginative dell'uomo. Per pensare, intende la ricezione che è sempre nell'intelletto materiale, della quale comincia a discutere quando dice: e noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto passivo è corruttibile e senza questo non intenderebbe nulla [III 5; 430 a, 23-25]. Con "intelletto passivo" egli si riferisce alla facoltà immaginativa, come si dirà appresso. In generale si considerò immortale l'anima, cioè l'intelletto speculativo. Platone disse infatti che gli universali non sono generabili né corruttibili ed esistono fuori della mente. L'affermazione è vera in questo senso, ma falsa se presa alla lettera (ed è quanto Aristotele cercò di confutare nella sua *Metafisica*). Siffatta concezione dell'anima è in parte vera nelle proposizioni probabili che attribuiscono all'anima l'uono o l'altro essere, ossia mortale e immortale; le formulazioni probabili, infatti, non possono essere del tutto false. Su questo c'è un generale accordo degli antichi. Si risolve così il terzo problema, se cioè l'intelletto materiale sia un ente, poiché non è una delle forme materiali e neppure la materia prima. Lo si deve ritenere un quarto genere di essere. Come infatti l'essere sensibile si divide in forma e materia, così l'essere intelligibile si dividerà in due parti simili a queste, cioè una simile alla forma e una simile alla materia. Ciò deve verificarsi in ogni intelligenza separata che intenda qualcosa di altro da sé; se così non fosse, non vi sarebbe molteplicità nelle forme separate. Si afferma nella *Metafisica* che non esiste forma assolutamente priva di potenza se non la prima forma¹², la quale non intende nulla fuori di sé, ma la cui esistenza è la sua quiddità; mentre nelle altre forme si distinguono quiddità ed esistenza in qualunque modo. Se non vi fosse il genere di enti che abbiamo conosciuti con la scienza dell'anima,

non potremmo intendere la molteplicità delle cose separate, nello stesso modo in cui, se non conoscessimo la natura stessa dell'intelletto, non saremmo in grado di intendere che le virtù motrici separate devono essere intelligenze. Ciò è sfuggito a molti moderni, al punto che essi sono giunti a negare quello che Aristotele ha detto nel libro XI [=XII] della *Metafisica*: che di necessità le forme separate che muovono i corpi celesti sono tante quanti i corpi celesti. Pertanto la scienza dell'anima è necessaria alla metafisica¹³ e l'intelletto ricettivo deve poter intendere l'intelletto in atto. Se infatti intende le forme materiali tanto più deve intendere le immateriali; il fatto di intendere le forme separate, cioè l'intelletto agente, non gli impedisce di intendere quelle materiali.

L'affermazione che il ricevente non deve avere nulla in atto di quanto riceve, non vale assolutamente ma con una limitazione: non è obbligatorio che il ricevente non sia assolutamente alcunché in atto, ma solo che esso non sia in atto qualcosa di quanto riceve, come dicemmo precedentemente. Anzi bisogna sapere che il rapporto dell'intelletto agente con questo intelletto è lo stesso della luce con il corpo diafano e il rapporto delle forme materiali con il medesimo è come quello del colore con il diafano. Come infatti la luce è la perfezione del corpo trasparente, l'intelletto agente lo è del materiale. Come il corpo diafano non è mosso dal colore né riceve gli intelligibili che sono qui se non in quanto perfezionato e illuminato da quell'intelletto, così questo intelletto non riceve gli intelligibili che sono qui se non in quanto perfezionato e illuminato da quell'intelletto. Se la luce fa sì che il colore in potenza divenga colore in atto, sì da poter muovere il corpo diafano, parimenti l'intelletto agente fa passare in atto le intenzioni intelligibili in potenza affinché l'intelletto materiale le riceva. In tal modo vanno concepiti intelletto materiale e agente.

Una volta che l'intelletto materiale si è perfezionato unendosi con l'agente, allora noi siamo uniti con esso e tale disposizione è detta "acquisto" [*adeptio*] e "intelletto acquisito" [*intellectus adeptus*], come si vedrà in seguito. Con questa concezione della natura dell'intelletto materiale si risolvono tutti i problemi connessi con la nostra precedente affermazione, che l'intelletto è uno e molteplice. Giacché se l'intelligibile in me e in te fosse lo stesso per tutti gli aspetti, ne conseguirebbe che conoscendo io un oggetto anche tu lo conosceresti e molte altre assurdità. Se affermassimo che esso è molteplice, ne conseguirebbe che lo stesso intelligibile in me e in te sarebbe uno nella specie e due negli individui, si darebbe così un altro intelligibile di un intelligibile e via all'infinito. Sarebbe anche impossibile che il discepolo impari dal maestro, se la scienza del maestro non fosse virtù generante e creatrice di quella del discepolo, nello stesso modo in cui un fuoco ne genera un altro simile per specie – il che è assurdo. Il fatto che il conosciuto è lo stesso nel maestro e nel discepolo ha fatto credere a Platone che la scienza fosse un ricordare. Se ammettiamo invece che l'intelligibile in me e in te è molteplice rispetto al sostrato secondo cui è vero (cioè le forme dell'immaginazione) e uno rispetto al sostrato secondo cui è un ente intelligibile (cioè l'intelletto materiale), tutti i problemi vengono risolti perfettamente.

Il modo poi in cui Avempace pensò di risolvere i problemi che derivano dall'unità o molteplicità dell'intelletto – nell'epistola sulla *Continuatio* – non è molto conveniente. L'intelletto infatti che egli in quella lettera dimostrò essere uno è diverso da quello che lì stesso dimostra essere molteplice, poiché l'intelletto che egli dimostrò uno è l'agente, in quanto necessariamente forma dell'intelletto speculativo, mentre quello che dimostrò molteplice è lo stesso speculati-

vo. Anzi il termine "intelletto" è usato in modo equivoco tanto per lo speculativo che per l'agente. Se il suo significato nelle due argomentazioni opposte – una concludente per la molteplicità, l'altra per l'unità – non vuole essere equivoco, allora il fatto che l'intelletto agente sia uno e lo speculativo molti non risolve il problema. Se poi intelletto nelle due opposte argomentazioni è detto equivocamente, allora l'impostazione sarà sofistica e non dialettica. Bisogna pertanto credere che i problemi discussi da quel dotto nell'epistola si chiariscano solo così, se l'impostazione non è sofistica ma dialettica. Risolto il problema se l'intelletto materiale sia esterno o unito a noi, ritorniamo ora a esporre il testo aristotelico.

COMMENTO 14 (ed. Crawford, pp. 428-33)

*Ma forse bisogna riprendere la distinzione antecedente di una passione secondo un elemento comune: in qualche modo, infatti, l'intelletto è in potenza gli intelligibili, ma in atto nessuno prima di pensarli. Dev'essere di esso come di una tavoletta, in cui non c'è niente scritto attualmente (De an. III 4; 429 b, 30-430 a, 2). [La prima frase del testo presente ad Averroè suona però nella traduzione latina: *Dicamus igitur quod passio, secundum quod prius videbatur, est universalis, et quod intellectus est in potentia quoque modo intellecta, in perfectione autem non, quousque intelligat*].*

Poste le due questioni sull'intelletto materiale, incominciò a risolverle a partire dalla prima così dicendo: in che modo intendiamo che l'intelletto materiale è qualcosa di semplice e non misto con alcunché, ritenendo che intendere è una passione¹⁴ e avendo già dichiarato nella parte generale che le cose che agiscono e subiscono comunicano nel sostrato? E

disse: *Diciamo quindi che la passione*, ecc. Così la questione si risolve sapendo che la *passione* di cui sopra è più universale di qualsiasi altra cosa materiale definita passiva. Quindi espone che cosa significa il termine *passione* nell'intelletto. E disse: *Che l'intelletto è in potenza*, ecc. Cioè l'intenzione universale della passione nell'intelletto non è se non ciò che è in potenza nell'intelletto, non in atto, fino a che intenda. Inoltre esso è in potenza in modo diverso da come si dice per le cose materiali, quindi le definizioni di *potenza*, *ricezione* e *perfezione* risultano equivoche se applicate ad esso e alle cose materiali. Diversa infatti è tanto l'intenzione quanto la ricezione dell'intelletto rispetto a quella delle cose materiali, come mostra la ragione. La materia prima non è semplicemente causa della ricezione, piuttosto sua causa mutevole, ricezione di questo singolare; la causa della semplice ricezione è invece la natura¹⁵. Così i corpi celesti possono ricevere forme astratte e intenderle e anche le intelligenze astratte si perfezionano scambievolmente. Altrimenti, non sarebbe possibile intendere in quel caso il ricevente né il ricevibile. Quindi vediamo che ciò che è libero da questa natura [o materia] è la prima intelligenza¹⁶.

Con tale assunzione si risolve il problema di come intendere la molteplicità e molte delle forme astratte e di come un identico intelletto sia in loro con l'intelligibile. Dopo aver chiarito il modo della passività nell'intelletto, che si dice equivocamente se riferita analogamente all'intelletto e alle cose materiali, comincio a trarre un esempio dalle cose sensibili, grazie al quale si intende l'intenzione nell'intelletto materiale. Sebbene non sia vero, tuttavia è una via per intendere, un modo necessario alla dottrina in materia, sebbene retorico. E disse: *E ciò che accade nell'intelletto*, ecc. Nel senso che l'intenzione universale di cui parlavamo, ossia la passi-

vità che è nell'intelletto, è sia ricezione senza trasformazione che ricezione della pittura sulla tavola¹⁷. Infatti la tavola non patisce la pittura né le capita per questo una trasformazione, ma si ritrova in essa dell'intenzione della passione solo ciò che è stato compiuto dalla pittura dopo che era dipinta in potenza: allo stesso modo funziona la disposizione nell'intelletto materiale. L'esempio che addusse è simile alla disposizione dell'intelletto in potenza rispetto all'intelletto in atto. Infatti la tavola non ha alcuna pittura in atto né in potenza prossima all'atto e allo stesso modo nell'intelletto materiale non c'è alcuna delle forme intellette che riceve, né in atto né in potenza prossima all'atto. Chiamo *potenza prossima all'atto* la disposizione intermedia tra potenza remota e ultima perfezione, affinché non ci sia un'intenzione intelligibile in potenza. Questo è proprio solo dell'intelletto. La perfezione prima di colui che sente, infatti, è qualcosa in atto rispetto alla potenza remota ma in potenza rispetto alla perfezione ultima. Infatti Aristotele paragonò la prima perfezione al senso del geometra quando non si serve della geometria. Sappiamo infatti con certezza che abbiamo la facoltà sensibile esistente in atto, anche quando non sentiamo niente. È chiaro quindi che si può applicare questa analogia aristotelica all'intelletto materiale. È falso dire, con Alessandro, che l'intelletto materiale è simile alla preparazione che c'è nella tavola, non alla tavola preparata. La preparazione infatti è una privazione, non ha natura propria se non quella del sostrato e proprio per questo è possibile che preparazioni diverse alberghino in un solo ente.

O Alessandro, ritieni che Aristotele volesse dimostrarci solo la natura della preparazione, non quella del preparato (non c'è natura di questa preparazione che gli sia propria, se fosse possibile senza cognizione della natura del preparato),

insomma semplicemente la natura della preparazione, dovunque sia? Io mi vergogno di questo discorso e di questa mirabile esposizione. Se infatti Aristotele intendeva dimostrare la natura della preparazione che è nell'intelletto mediante tutti i predetti discorsi sull'intelletto materiale, avrebbe dovuto o dimostrare semplicemente la natura della preparazione o quella della preparazione propria. È però impossibile dimostrare la natura della preparazione propria dell'intelletto senza la natura del sostrato, poiché la preparazione propria a ogni sostrato percorre la strada della perfezione e della forma di quello stesso; occorre per forza conoscere la natura del preparato attraverso quella della preparazione. Se intendeva dimostrare con quei discorsi semplicemente la natura della preparazione, allora ciò non è proprio dell'intelletto e si fa solo confusione. Infatti ogni preparazione, per quello che è tale, in verità non è niente in atto di quanto riceve, non è passibile e non è corpo né facoltà in un corpo. Come si fa a fraintendere il pensiero di Aristotele sulla natura dell'intelletto materiale, come se fosse qualcosa comune a tutti i riceventi, in cui cioè esiste una preparazione a ricevere qualsiasi genere di forme, senza sforzarsi di mostrare la natura del preparato attraverso la cognizione di quella della preparazione che gli è propria? A meno che l'intelletto materiale non sia tutt'uno con la preparazione, senza alcun sostrato; il che è impossibile, dato che la preparazione mostra il preparato. Invece Aristotele, trovando la preparazione che è nell'intelletto diversa dalle altre, giudicò precisamente che la natura sottostante ad esso differisce dalle altre nature preparate. Caratterizza questo sostrato della preparazione il fatto che non esiste in esso nessuna intenzione intelligibile in potenza o in atto; quindi è necessario che non sia corpo né forma nel corpo. Non essendo tale, non sarà nean-

che una delle forme dell'immaginazione, che infatti sono facoltà nei corpi e intenzioni intelligibili in potenza. Poiché il sostrato della preparazione non è forma dell'immaginazione, né commistione di elementi, come Alessandro ritiene, né possiamo sostenere che una qualche preparazione sia isolabile dal sostrato¹⁸, opportunamente vediamo che Teofrasto, Temistio, Nicola [Damasceno] e altri antichi Peripatetici meglio hanno conservato struttura e parole della dimostrazione di Aristotele. Come infatti si comprende da essa, nessuno può riferirla soltanto alla preparazione né alla cosa soggetta alla preparazione, se riteniamo che la stessa è facoltà in un corpo, semplice, astratta, non passibile né commista al corpo. Anche se non fosse stata l'opinione di Aristotele, resterebbe comunque quella giusta. Ma proprio per questo è plausibile attribuirli a lui. Infatti tutti i commentatori non credono se non a quanto disse Aristotele e dunque è difficile pensare che sarebbero arrivati da soli a certe conclusioni se non le avessero trovate in lui. Credo infatti che quell'uomo fu regola in natura, l'esemplare che la natura trovò per dimostrare l'ultima perfezione umana in tali materie. Il bello è che l'opinione di Alessandro fu congegnata da lui solo e nel suo tempo era respinta e aborrita da tutti. Così vediamo che Temistio la abbandona e rifugge del tutto, come si evitano le idee poco plausibili. Il contrario capita con i moderni: nulla infatti è giusto e perfetto per loro se non ciò che è di Alessandro. Ne è causa è la fama dell'uomo, ritenuto uno dei più valenti commentatori. Così Alfarabi, il migliore di costoro, seguì Alessandro nella sua interpretazione e vi aggiunse un'opinione ancor più infondata. Infatti nel libro sull'*Etica Nicomachea* sembra negare la possibilità di congiunzione con le intelligenze astratte, richiamandosi all'opinione di Alessandro, e afferma che il fine ultimo umano è solo la perfezione

speculativa. Avempace invece espone il di lui testo sostenendo che la sua opinione è quella di tutti i Peripatetici: che cioè la congiunzione è possibile ed è il fine ultimo. Possiamo ora capire quanto le abitudini mentali della maggior parte di coloro che di questi tempi si dedicano alla filosofia siano corrotte. Ci sono però altri aspetti evidenti da prendere in considerazione in sede di Filosofia Operativa¹⁹.

COMMENTO 36 (ed. Crawford, pp. 479-502)

*In generale l'intelletto, quando è in atto, ha i suoi oggetti. Se poi è possibile o no che l'intelletto pensi qualcuna delle cose separate, esso che non è separato dall'estensione, s'ha da considerare più avanti (De an. III 7; 431 b, 18-21). [Il testo presente ad Averroè suona però nella traduzione latina: *Et sicut res abstracta intelligitur cum intelligit istas res (illud enim quod est in actu universaliter est intellectus qui est in actu), et cogitatio nostra in postremo erit utrum possit intelligere aliquam rerum abstractarum, cum hoc quod ipse est abstractus a magnitudine, aut non*].*

Occorre indagare in che modo la cosa che l'intelletto [*intellectus*] astrae diventi intelletto quando astrae e intende la stessa, poiché è necessariamente universale nell'intelletto [*in intellectu*] che ciò che viene intelletto [*intellectum*] in atto sia l'intelletto [*intellectus*] in atto, e riflettere da ultimo in che modo l'intelletto che è in noi possa intendere qualcosa che sia in sé intelletto [*intellectus*], astratto dalla materia, così come intende ciò che porta da potenza ad atto²⁰. E disse: *dal momento che esso stesso è privo di estensione*. Così risulta nel nostro manoscritto²¹. Se è esatto, deve essere inteso: occorre da ultimo riflettere su come sia possibile che l'intelletto in

noi intenda le cose astratte dalla materia, cioè dall'estensione non per analogia ad altro. In un altro manoscritto risulta però: *da ultimo ricercheremo in che modo l'intelletto, essendo in un corpo, non separato da esso, possa comprendere qualcuna delle cose che sono separate dai corpi, oppure no*. Tale questione è diversa dalla precedente, implicando semplicemente che l'intelletto in potenza intenda le forme astratte dalla materia, non nel senso in cui è connesso con noi; secondo questo approccio [*intentio*] si indagherà come possa intendere le forme mentre è connesso con noi, non se possa semplicemente intendere le forme. Quell'approccio è esposto da Temistio nella parafrasi del *De anima* [libro VI]; la prima questione, che intendeva analizzare da ultimo, è rinviata.

È opportuno innanzi tutto indagare se sia possibile che l'intelletto materiale intenda le cose astratte o no; se le intende, in che modo possa farlo secondo che sia connesso²² o meno con noi. Infatti è possibile che nell'esemplare dal quale abbiamo citato la frase sia caduta la particella "non" e che quindi debba essere letto così: *e la nostra riflessione verterà infine sul fatto se possa intendere qualcuna delle cose astratte, sebbene esso stesso non sia privo di estensione*, cioè nel senso che abbia a che fare con l'estensione e sia connesso con noi, così che noi intendiamo quell'intelligibile che esso stesso intende. Ricerca molto difficile e ambigua, che svilupperemo secondo le nostre capacità.

Invero chi suppone, come me, l'intelletto materiale in nessun modo generabile e corruttibile, troverà naturale che possiamo congiungerci con gli intelletti astratti. L'intelletto infatti deve essere intelletto²³ in tutti i modi e soprattutto in ciò che è libero da materia. Se inoltre la sostanza generabile e corruttibile può intendere le forme astratte e ritornare anche ad esse, allora la natura possibile può diventare necessaria,

come Alfarabi disse nel commento all'*Etica Nicomachea* e tutti i sapienti ritennero inevitabile²⁴.

Secondo alcuni per Alessandro l'esistenza dell'intelletto adepto [=acquisito] non è informazione fatta nuovamente nell'intelletto materiale²⁵, mentre prima non c'era, ma lo stesso è connesso con noi in modo tale da essere la forma mediante cui intendiamo gli altri enti. Ma così non appare proprio come tale congiunzione sia possibile; se infatti riteniamo che essa avviene dopo che non c'era, come è giusto, allora, nel momento in cui la si pone, si verifica una trasformazione nel ricevente o nel ricevuto o in entrambi. Poiché è impossibile rispetto al ricevuto, non rimane se non che si verifichi nel ricevente; poiché qui si è registrata una trasformazione che prima non c'era, servirà un atto ricettivo nuovo e anche una sostanza ricettiva che prima non c'era. In tal caso ricadiamo nella questione precedente. Se non presupponiamo una ricezione propria a noi, non vi sarà differenza tra la sua congiunzione con noi e quella con tutti gli enti e tra la sua congiunzione con noi in questo e in un altro momento, a meno di non ipotizzare che quest'ultima accada in un modo diverso dalla ricezione. Ma quale?

Che esso manchi in Alessandro lo vediamo dalle sue incertezze in proposito, dal momento che nel *De anima* dice testualmente che quello che intende l'intelletto astratto non è l'intelletto materiale né quello in abito. Quindi l'intelletto che intende è quello che non si corrompe, non l'intelletto sostrato materiale; infatti quest'ultimo si corrompe per corruzione dell'anima, perché è una facoltà di quella, e quando ciò avviene si corrompe la sua facoltà e perfezione. Dopo aver dichiarato che necessariamente l'intelletto che è in noi e intende le forme astratte non è generabile né corruttibile, affermò che esso è l'intelletto adepto secondo l'opinione di

Aristotele e disse²⁶: *L'intelletto quindi che non si corrompe è quell'intelletto che in noi è astratto e Aristotele chiama adepto perché in noi è estrinseco, e non una facoltà che sia nell'anima o l'abito mediante cui intendiamo le altre cose e anche questo intelletto.*

Se quindi intendeva per "intelletto adepto", mediante cui intendiamo le intelligenze astratte, l'intelligenza agente, allora resta ancora da vedere il modo di congiunzione di questo intelletto con noi. Se intendeva l'intelletto astratto diverso dall'agente, come appare dall'opinione di Alfarabi nell'epistola *De intellectu* e anche dal complesso dei suoi testi, allora la questione del modo di congiunzione di questo intelletto con noi è la stessa del modo di congiunzione dell'intelletto agente per chi ritiene che l'agente coincide con l'adepto. Questo è più che manifesto nel trattato *De anima* di Alessandro sul modo di congiunzione dell'intelletto in atto con noi. Scrisse invece altrimenti nel trattato *De intellectu secundum opinionem Aristotelis*, che sembra contraddire quanto affermò nel *De anima*. Queste sono le sue parole²⁷: *L'intelletto in potenza, quando è stato completato e aumentato, allora intende l'agente; poiché, come la potenza del camminare che l'uomo ha alla nascita viene all'atto solo quando si perfezionano le membra grazie a cui si cammina, così l'intelletto, quando diviene perfetto, intende quelle cose che sono per propria natura intelligibili e rende intelligibili le forme sensibili perché è agente.* Manifestamente questa affermazione contraddice il testo del *De anima*, dove l'intelletto in potenza non intende quello in atto.

Ma se qualcuno collaziona tutti i testi di quest'uomo, lo vedrà sostenere che quando l'intelletto in potenza sarà perfetto, allora l'intelligenza agente sarà connessa con noi, grazie ad essa intenderemo le cose astratte e renderemo intelligibili in atto le sensibili, nel senso che essa funziona da forma in

noi. Intende quasi dire che, quando l'intelletto in potenza sarà perfetto e completo, allora quell'intelletto gli sarà connesso e ne diverrà forma consentendoci di intendere per suo mezzo le altre cose; non nel senso che l'intelletto materiale intenda lo stesso e a causa di quell'intendere si congiunga con questo intelletto, ma che la congiunzione di questo stesso intelletto [l'agente] con noi è causa del di lui [del materiale] intenderlo e del nostro intendere per suo mezzo le altre cose astratte²⁸. Puoi renderti conto della sua opinione attraverso quanto affermò in quel trattato²⁹: *Pertanto quell'intelletto per sua natura, che è intelletto in atto, quando sarà causa dell'intelletto materiale nell'astrarre e nel formare una qualunque delle forme materiali ascendendo fino a quella forma, allora si dirà che è adepto agente; e non è parte né facoltà dell'anima, ma sarà in noi dall'esterno quando noi intenderemo mediante esso.* È evidente cosa intende: quando l'intelletto in atto sarà diventato causa secondo la forma dell'intelletto materiale nell'azione che gli è propria (il che accadrà per ascensione dell'intelletto materiale fino a quella forma), allora sarà detto intelletto adepto, poiché in quella disposizione intenderemo per suo mezzo ed esso sarà forma per noi – l'ultima.

Il fondamento di questa opinione è che l'intelletto agente è in primo luogo causa agente dell'intelletto materiale e di quello in abito (perciò non è connesso con noi sin da principio) e che intendiamo mediante esso le cose astratte. Quando infatti l'intelletto materiale diverrà perfetto, allora l'agente diverrà forma materiale, sarà connesso con noi e mediante esso intenderemo le cose astratte – senza tuttavia che l'intelletto in abito possa intenderlo, poiché il primo è generabile e corruttibile, mentre l'altro non lo è.

Ma sorge la questione sopra esposta, che la forma in qualche modo sopravvenuta all'intelletto in abito proviene

da qualche nuova disposizione insorta in esso ed è la causa per cui quell'intelletto è forma all'intelletto in abito, mentre prima non c'era. Se questa disposizione non è ricezione dell'intelletto in abito nei confronti dell'agente, che cosa è mai? Se infatti sarà ricezione, accadrà che il generato riceva l'eterno e se lo assimili diventando eterno – il che è assurdo. Perciò vediamo che da ultimo Alfarabi ritenne vera l'opinione di Alessandro sulla generazione dell'intelletto materiale arrivando inevitabilmente a credere che l'intelligenza agente non è se non causa agente, come manifestamente affermò nel commento all'*Etica Nicomachea*. Ciò va contro la sua precedente opinione espressa nell'epistola *De intellectu*, dove sosteneva che è possibile per l'intelletto materiale intendere le cose astratte (opinione anche di Avempace). In problemi del genere si invischia chi crede che l'intelletto materiale sia generato e tuttavia finalizzato alla congiunzione con le cose astratte.

Problemi non minori insorgono per chi lo crede una facoltà astratta. Se infatti la natura dell'intelletto materiale è di intendere le cose astratte, dovrebbe farlo sempre, nel futuro come nel passato. Si configura una situazione per cui, ogni volta che l'intelletto materiale si connette con noi, altrettanto dovrebbe accadere con l'intelletto agente; il che è impensabile e contrario a quanto si può constatare. La questione può essere però risolta con la precedente argomentazione³⁰, cioè che l'intelletto materiale non è connesso con noi di per sé e originariamente, ma mediante la sua connessione con le forme immaginative. È allora sostenibile che l'intelletto materiale si connette con noi in modo diverso da come fa con l'intelletto agente. Se è diverso, non vi è affatto congiunzione; se è lo stesso, ma prima è in una disposizione e poi in un'altra, di che disposizione si tratta? Se poi stabiliamo che l'intelletto materiale astratto non ha natura per intendere le cose astratte

te, l'ambiguità diviene ancora maggiore. Questi sono i problemi per chi ritiene che la perfezione umana consista nell'intendere le cose astratte.

È inoltre opportuno esporre gli argomenti di coloro che sostengono che noi possiamo per natura intendere da ultimo le cose astratte; infatti essi si trovano su posizioni opposte e forse così potremo vedere la verità. La causa di questa ambiguità e difficoltà nasce dal fatto che in nessuno testo di Aristotele troviamo tali chiarimenti, malgrado le sue promesse. Avempace ha riflettuto a lungo sulla questione e dichiarò che la congiunzione è possibile nell'epistola sulla *Continuatio*, nel *De anima* e in molte altre opere, dove si vede che non cessò mai di riflettere sul tema né il tempo cambiò il suo punto di vista. Abbiamo già esposto quell'epistola secondo le nostre capacità. Infatti il problema è molto difficile e se lui vi si trovò a disagio, figuriamoci un altro! Avempace infatti era molto determinato, tuttavia non riuscì a evitare gli scogli cui si accennava. È quindi doveroso descrivere il percorso di quest'uomo, ma ancor prima cosa i commentatori dissero al proposito.

Temistio si appoggiava nella sua argomentazione sulla topica del più. Dice infatti che l'intelletto materiale, quanto più ha innato l'intendere ciò che sin da principio è privo di materia, tanto più ha la potenza di astrarre le forme dalla materia e di intenderle. Tale proposizione o comporta che l'intelletto materiale sia corruttibile oppure no, cioè separabile oppure no. Secondo l'opinione per cui l'intelletto materiale è facoltà in un corpo e generato questo argomento sarà in qualche modo sufficiente ma non probabile. Non è obbligatorio infatti che quello che è visibile in sé lo sia maggiormente per noi. Facciamo l'esempio del colore e della luce del sole: il primo concettualmente ha meno visibilità del sole, poiché

non è visibile se non attraverso il sole, ma non possiamo per questo guardare il sole come il colore; ciò accade alla vista proprio per la commistione della materia. Se invero riteniamo che l'intelletto non è commisto con la materia, allora sarà certamente vero il discorso per cui ciò che è più intelligibile meglio si comprende; infatti quello (tra i comprendenti di materia non mista) che comprende il meno perfetto deve comprendere per forza il più perfetto e non il contrario. Ma se questo è necessario per sua natura e sostanza, si ripropone la solita questione: perché non è congiunto con noi sin da principio, ovvero non appena l'intelletto materiale lo è con noi? Se infatti ipotizziamo che si congiunga con noi da ultimo, non da principio, dobbiamo spiegarne la causa.

Alessandro³¹ si pronuncia in merito così: ogni ente generato, quando perverrà al[la] fine³² della vita e all'ultima perfezione, perverrà al compimento e fine della sua azione, se ente attivo, o della sua passione, se ente passivo, o di entrambi, se di natura mista. Per esempio, non arriva al[la] fine dell'azione di camminare se non al[la] fine della vita. Poiché l'intelletto in abito è uno degli enti generabili, necessariamente al[la] fine della vita, arriverà al[la] fine della sua azione; poiché consiste nel creare intelligibili e intenderli, dovrà possedere le due azioni perfettamente. La perfezione nel creare intelligibili equivale a portarli tutti da potenza ad atto; il compimento dell'intendere è intendere ogni cosa astratta e non. Quindi è giocoforza che l'intelletto in abito verso la fine della vita abbia le due azioni.

Sorgono qui problemi non da poco. Non è infatti autoevidente che il compimento della sua azione, che è intendere, consista nell'intendere le cose astratte, a meno di non usare univocamente il termine "immaginare" per esse e per le cose materiali, come si fa con il termine "camminare"

per il più e il meno perfetto. Ancora, in che modo attribuire l'azione propria dell'intelletto agente (produrre gli intelligibili) all'intelletto generabile e corruttibile, cioè in abito? A meno di non supporre che quest'ultimo sia intelletto agente composto con intelletto materiale, come afferma Temistio, oppure che la forma ultima per noi grazie a cui astraiano gli intelligibili e li intendiamo sia composta dall'intelletto in abito e dall'agente, come sostengono Alessandro e Avempace e risulta secondo noi evidente anche dal testo di Aristotele. Se fosse così, alla compiuta creazione di intelligibili conseguirebbe solo la loro compiuta intellesione, non quella delle cose astratte, impossibile per quanto è soggetto a generazione o da essa deriva (per es. l'intelletto in abito) se non per accidente; se poi non fosse così, il generabile diverrebbe eterno, come già dicemmo.

Obiezione analoga potrebbe essere mossa a chi dice che la forma grazie a cui estraiamo gli intelligibili è l'intelletto in abito composto con l'agente. Infatti l'eterno non ha bisogno per la sua azione del generabile e corruttibile. Perché dovrebbe mescolarsi con esso sino a formare una sola azione? Ma ne parleremo poi. Questo assunto è quasi principio e fondamento di ciò che vogliamo dire sulla possibilità di congiunzione con le cose astratte secondo Aristotele, cioè che la forma ultima per noi, grazie a cui estraiamo gli intelligibili e li costruiamo a volontà, è composta dell'intelletto agente e da quello in abito. Pertanto dai commentatori peripatetici ricaviamo che da ultimo è possibile intendere le cose astratte.

Anche Avempace si è soffermato a lungo su questo punto, soprattutto nell'epistola sulla *Continuatio*. Vi sostiene in primo luogo che gli intelligibili speculativi sono prodotti; quindi che ogni prodotto ha una sua quiddità; infine che, rispetto a ogni cosa avente una sua quiddità, l'intelletto

ha natura innata di estrarla. Da questi presupposti conclude che l'intelletto ha natura di estrarre le forme degli intelligibili e le loro quiddità. C'è stretta concordanza a tal proposito con il *De intellectu et intellecto* di Alfarabi, anzi proprio di qui Avempace trasse tale teoria. Egli intraprese due strade (peraltro vicine tra loro): una nell'epistola, la seconda nel libro *De anima*. Nella seconda vi collegò la teoria per cui agli intelligibili delle cose pertiene pluralità solo per moltiplicazione delle forme spirituali³³ da cui saranno supportate in ciascun individuo, e per tal motivo l'intelligibile del cavallo sarà diverso per me e per te. Ne consegue, per conversione degli opposti, che ogni intelligibile non avente forma spirituale che lo supporti è unico per me e per te. In secondo luogo stabili che la quiddità dall'intelligibile e la sua forma non hanno forma spirituale individuale che li supporti, dal momento che la quiddità dell'intelligibile non è come quella dell'individuo singolo, né spirituale né corporale, atteso che l'intelligibile per definizione non è individuale. L'intelletto è allora capace per natura di intendere la quiddità dell'intelligibile il cui intelligibile è uno³⁴ per tutti gli uomini – e questa è la sostanza astratta.

Invero nel *De anima* pose in primo luogo la quiddità dell'intelligibile in quanto tale, se non si ammettesse che non ha quiddità e che non è semplice anzi composta (come è la disposizione in tutte le quiddità fatte) e si dicesse che la quiddità di questo intelligibile, in quanto tale, possiede pure quiddità, cioè l'intelligibile di questa quiddità; in tal caso pure questo intelletto avrà innata la capacità di riferirsi ed estrarre quella quiddità. Se non si ammettesse che questa quiddità è semplice e che il suo ente coincide con l'intelligibile, succederebbe come nel primo caso, cioè possederebbe una quiddità prodotta. È giocoforza o che ciò proceda all'in-

finito o che l'intelletto si fermi qui. Ma è impossibile che si vada avanti all'infinito (perché quiddità e intelletti infiniti diverrebbero diversi in specie, secondo che alcuni di loro siano più o meno liberi da materia), dunque l'intelletto dovrà fermarsi. In tal caso o perverrà a una quiddità che non ha quiddità o a qualcosa avente quiddità ma che l'intelletto non ha natura per estrarre o a qualcosa che non ha né è quiddità. Ma è impossibile trovare una quiddità che l'intelletto non abbia natura per estrarre dalla quiddità, poiché quell'intelletto non sarebbe tale se non equivocamente (posto che esso per natura può estrarre la quiddità da ciò che è quiddità). Assurdo è anche che l'intelletto pervenga a qualcosa che non abbia e non sia quiddità, perché quello che non è né ha quiddità è semplicemente privazione. Rimane quindi la terza ipotesi: che l'intelletto pervenga a una quiddità che non ha quiddità e tale è la forma astratta. Ciò trova conferma in quanto Aristotele soleva dire in tali dimostrazioni: che quando è necessario dividere l'infinito, è meglio farlo sin da principio. La conclusione di questa dimostrazione sarà dunque identica alla precedente. Se non si aggiunge questo, si potrebbe pensare che vi sono molti intelletti intermedi tra quello in abito e l'agente: o uno solo, come intende Alfarabi nel suo *De intellectu et intellecto* chiamandolo "adepto", o più di uno. All'ultima ipotesi sembra alludere Alfarabi nel *De generatione et corruptione*, quando scrive: *in che modo sono impiegati questi intelletti intermedi?*, nel senso che stanno tra l'intelletto speculativo e l'agente. Queste sono le strade più valide per cui si avventurò la sua ricerca.

Se inoltre usiamo in modo univoco il termine *quidditas* per le cose materiali e per gli intelligibili astratti, la proposizione che attribuisce all'intelletto la natura di astrarre le quiddità nelle quiddità sarà vera; similmente se si dice univoca-

mente che gli intelligibili e gli individui sono compositi; se invece lo si dice equivocamente, allora la dimostrazione non sarà vera. Il problema è complesso: è infatti autoevidente che il termine *quidditas* è applicato ad essi in modo non puramente univoco né equivoco. Se poi uno dei due lo si dice in molti modi, il medio manca di considerazione. Ma se accettiamo che lo si dica univocamente, riemerge la questione di prima: come può il corruttibile intendere ciò che non lo è, dal punto di vista di chi sostiene che l'intelletto materiale è corruttibile [Avempace], o come può intendere con nuova intellesione quello che per natura sempre intende nel futuro e nel passato, dal punto di vista di chi sostiene che l'intelletto materiale non è generabile né corruttibile? Anche se riteniamo che intendere le cose astratte sia nella sostanza e natura dell'intelletto materiale, perché questa intellesione non si comporta come le nostre altre intellesioni materiali, così che questo speciale intendere sia parte e problema delle scienze speculative?

Avempace sembra incerto al proposito: disse infatti nell'*Epistola expeditionis* che la possibilità ha due modi – naturale e divina – cioè che l'inteltesione di questo intelletto appartiene all'ordine della possibilità divina, non di quella naturale. Anche nell'epistola sulla *Continuatio* disse: *Quando il Filosofo compirà un'altra ascesa, considerando l'intelletto in quanto intelletto, allora intenderà la sostanza astratta*. È evidente che secondo lui intendere l'intelletto è parte delle scienze speculative, cioè Scienza Naturale. Se è così, a noi tutti uomini capita di essere ignoranti di questa scienza, o perché fino ad ora non ne conosciamo le proposizioni introduttive (come si dice dei molti artifici che appaiono possibili ma hanno cause ignote, per es. nell'Alchimia), o perché la si acquista attraverso l'esercizio e l'uso nelle cose naturali e non ne abbiamo abbastanza, o per un'insufficienza insita nella

nostra natura. Se il motivo è quest'ultimo, allora noi e tutti coloro che hanno innata l'acquisizione di questa scienza siamo detti uomini equivocamente. Se accade a causa della ignoranza delle proposizioni introduttive, vuol dire che la scienza speculativa non è ancora perfetta (Avempace sembra dire che questo è impensabile ma non impossibile). Se accade a causa della consuetudine, è quasi come dire che la causa risiede nell'ignoranza delle proposizioni introduttive. Tutti dicono che sembra strano, ma non impossibile. In che modo si può uscire dal problema?

Tutti i punti del problema sono difficili, come ben vedi. È opportuno dire la nostra opinione in proposito. Poiché l'intelletto esistente in noi ha due azioni in quanto considerato come nostro, una del genere della passione (l'intendere), l'altra del genere dell'azione (l'estrarre le forme e spogliarle dalle materie, che altro non è che renderle intelligibili in atto dopo che lo erano in potenza), è evidente che, poiché è in nostro potere, quando avremo l'intelletto in abito, potremo intendere qualunque intelligibile ed estrarre qualunque forma. Questa azione – creare e produrre intelligibili – è in noi anteriore a quella di intendere, come afferma Alessandro³⁵ ricavandone che è più degno descrivere l'intelletto dal punto di vista di questa azione che non della passione, poiché nella passione si comunica ad esso qualcosa³⁶ delle facoltà animali (ma questa è l'opinione di chi afferma che passione in tali cose non si dice equivocamente³⁷). A causa dell'azione di estrarre qualunque intelligibile e portarlo da potenza ad atto, Temistio ritiene l'intelletto in abito composto di intelletto materiale e agente. Per lo stesso motivo Alessandro credette il nostro intelletto composto o quasi di intelletto agente e in abito, congetturando che la sostanza dell'ultimo debba essere diversa da quella dell'agente.

Posti questi due fondamenti, cioè che l'intelletto in noi

ha due azioni, comprendere gli intelligibili e produrli, e che gli intelligibili si manifestano in noi parimenti in due modi, o naturalmente (le prime proposizioni, che non sappiamo quando appaiano, donde e in che modo) o volontariamente (gli intelligibili acquisiti a partire dalle prime proposizioni), si acclarò che di necessità gli intelligibili da noi naturalmente acquisiti provengono da qualcosa che è in sé intelletto libero da materia (l'agente) e dunque è giocoforza che gli intelligibili da noi acquisiti a partire dalle prime proposizioni siano un aggregato formato dalle proposizioni note e dall'intelletto agente. Non possiamo infatti affermare che le proposizioni non c'entrino con l'essere degli intelligibili acquisiti, ma neppure che esse sole ne siano agenti (abbiamo infatti già acclarato che l'agente è unico ed eterno), come ritenevano alcuni antichi secondo cui Aristotele intendeva quelle per "intelletto agente".

Se è così, l'intelletto speculativo deve essere qualcosa di generato a partire dall'intelletto agente e dalle prime proposizioni. Ne risulta che questo modo degli intelligibili è volontario, al contrario degli intelligibili primi naturali. In ogni azione prodotta dall'aggregato di due diversi è necessario che uno dei due funga quasi da materia e strumento e altro quasi da forma e agente. Pertanto l'intelletto in noi è composto dell'intelletto in abito e dall'agente o in modo tale che le proposizioni siano quasi-materia e l'intelletto agente quasi-forma o in modo tale che le proposizioni siano quasi-strumento e l'intelletto agente quasi-causa efficiente. Infatti la disposizione in questo campo è simile. Ma se riteniamo che le proposizioni siano quasi-strumento, ne consegue che un'azione eterna proverrebbe da due dei quali uno è eterno e l'altro no (o si sostiene che lo strumento è eterno e allora gli intelligibili speculativi saranno eterni). Ancor peggio se ipotizziamo quelle proposizioni come quasi-

materia: infatti è assurdo che qualcosa di generabile e corruttibile sia materia all'eterno. Come uscire dal dilemma?

La nostra precedente affermazione che le proposizioni sono rispetto all'intelletto agente o quasi-materia o quasi-strumento (se c'entrano con l'essere degli intelligibili speculativi) non implicava necessariamente che la materia è materia e lo strumento strumento, ma piuttosto che c'è un rapporto analogo tra intelletto agente e proposizioni, comparabili in qualche modo a materia e strumento, non perché si tratti di vera materia o strumento, ma perché ci aiuta a capire il modo secondo cui l'intelletto in abito funziona quasi come materia e sostrato all'agente. Compreso questo modo, potremo forse capire più facilmente come è congiunto con gli intelligibili separabili. Il discorso allora di chi afferma che, se le conclusioni derivano dall'intelletto agente più le proposizioni, le ultime devono essere per il primo quasi vera materia e vero strumento, non è di per sé necessario se non nella misura in cui si applica analogicamente al rapporto di intelletto in abito (assimilato a materia) e agente (assimilato a forma). Di che natura è dunque questo rapporto tra intelletto agente e in abito, l'uno eterno e l'altro generabile e corruttibile? Tutti concordano infatti che questo rapporto esiste e che gli intelligibili speculativi esistenti in noi devono derivare dai due intelletti, in abito e agente.

Alessandro e tutti coloro che credono che l'intelletto materiale sia generabile e corruttibile non possono però spiegare la causa di questo rapporto. Ponendo poi che l'intelletto operante è quello in abito devono ricavarne che gli intelligibili speculativi siano eterni e molte altre conseguenze assurde. Noi invece, avendo affermato che l'intelletto materiale è eterno e gli intelligibili speculativi sono generabili e corruttibili nel modo predetto³⁸ e che l'intelletto materiale è in grado di intendere sia le forme materiali che quelle astratte, possia-

mo manifestamente concluderne che il sostrato degli intelligibili speculativi e dell'intelletto agente secondo questo modo è identico e uno, cioè l'intelletto materiale. Del pari il diafano supporta simultaneamente colore e luce, anche se è la luce la causa efficiente del colore. Quando sarà verificata la possibilità della congiunzione in noi tra intelletto agente e materiale, potremo trovare il modo secondo cui l'intelletto agente è simile a forma e quello in abito a materia. Nella copia in cui uno è sostrato e uno è più perfetto dell'altro il rapporto del più al meno perfetto è come quello di forma a materia. Da questo punto di vista il rapporto tra prima perfezione della facoltà immaginativa e prima perfezione del senso comune è come quello di forma a materia.

Abbiamo quindi trovato il modo secondo cui è possibile che questo intelletto si congiunga con noi da ultimo e la causa per cui non è congiunto con noi sin dal principio. Stabilito questo, segue necessariamente che l'intelletto in noi in atto sia composto dagli intelligibili speculativi e dall'intelletto agente, di modo che quest'ultimo sia quasi-forma dei primi che fungono da quasi-materia. In questo modo potremo generare intelligibili quando vorremo. Infatti ciò mediante cui qualcosa agisce la sua propria azione è la forma e anche noi agiamo mediante l'intelletto agente la nostra propria azione; dunque l'intelletto agente deve essere forma in noi. Non vi è altro modo in cui possa generarsi la forma in noi se non questo. Quando gli intelligibili speculativi sono connessi con noi mediante le forme immaginative e l'intelletto agente è connesso con gli intelligibili speculativi (chi infatti li comprende è lo stesso, cioè l'intelletto materiale), allora l'intelletto agente deve connettersi con noi attraverso la congiunzione degli intelligibili speculativi. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in potenza, chiaramente l'agente

sarà connesso con noi in potenza. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in atto, esso sarà connesso con noi in atto. Quando alcuni lo siano in potenza e altri in atto, esso sarà connesso in parte sì e in parte no; allora si dirà che ci muoviamo verso la congiunzione.

Quando tale movimento sarà completato, allora all'istante questo intelletto sarà connesso con noi in tutti i modi. È anche evidente che il rapporto di lui a noi in tale disposizione è come quello dell'intelletto in abito a noi. Se è così, è necessario che l'uomo intenda mediante un intelletto proprio a sé tutti gli enti e che compia un'azione a sé propria in ogni ente, come intende mediante l'intelletto in abito tutti gli enti per intellesione propria, quando sia stato congiunto con le forme immaginative.

L'uomo in questo modo, come afferma Temistio³⁹, è assimilato a Dio in quanto è tutti gli enti in qualche modo e in qualche modo li conosce; infatti gli enti non sono altro che la sua scienza, né la causa degli enti è altro che la sua scienza. Quanto mirabile è questo ordine, quanto straordinario è questo modo dell'essere! Sarà così verificabile l'opinione di Alessandro quando afferma che l'intendere le cose astratte accade per congiunzione di questo stesso intelletto con noi; non che l'intendere si trovi in noi dopo che non c'era, in qualità di causa nella congiunzione dell'intelletto agente con noi, come pensava Avempace, bensì causa dell'intendere è la congiunzione, non il contrario⁴⁰.

Si risolve così il problema di come una sostanza eterna [*antiquum*] intenda mediante nuova intellesione. È del pari manifesto perché non siamo congiunti con questo intelletto sin dal principio ma da ultimo. Laddove infatti sia nostra forma in potenza, sarà congiunto con noi in potenza e in tal caso è impossibile intendere per suo mezzo alcunché. Ma quando

arriverà ad essere nostra forma in atto (nella sua congiunzione in atto), allora intenderemo per suo tramite tutto quanto intendiamo e agiremo per suo tramite l'azione che gli è propria. Appare così che la sua intellesione è qualcosa che non appartiene alle scienze speculative, ma piuttosto partecipa dei processi naturali nella disciplina delle scienze speculative. Perciò non è strano che gli uomini si diletino in questa impresa, come fanno nelle scienze speculative. Ma bisogna trovare qualcosa che derivi dalle scienze speculative, non da altro. Infatti è assurdo che intelligibili falsi entrino in una congiunzione, in quanto non stanno in un corso naturale ma sono un che di incomprendibile, come il sesto dito o una creatura mostruosa.

È anche evidente che, se ritenessimo l'intelletto materiale generabile e corruttibile, non troveremmo alcuna via per cui l'intelletto agente potrebbe connettersi con l'intelletto in abito per congiunzione propria, cioè simile a quella di forme e materie. Se non presupponiamo tale congiunzione, non ci sarebbe differenza tra la posizione dell'agente rispetto all'uomo e rispetto a tutti gli enti, se non per diversità della propria azione in loro. Secondo questo modo il suo rapporto all'uomo non sarà altro che di agente all'uomo, non rapporto di forma, e ciò rinvia alla questione di Alfarabi nel commento all'*Etica Nicomachea*. Infatti la fiducia nella possibilità di congiunzione dell'intelletto con noi sta nell'acclarare che il suo rapporto all'uomo è quello di forma e agente, non soltanto di agente⁴¹. Così per ora ci appare la questione. Se ci verrà qualche altra idea, ne scriveremo.