

COMMENTI AL LIBRO XII (Λ) DELLA METAFISICA
DI ARISTOTELE

COMMENTO 17

Se poi rimanga qualcosa anche dopo, è problema che resta da esaminare. Per alcuni esseri nulla lo vieta: per esempio per l'anima, non tutta l'anima ma solo l'intelletto, perché tutta sarebbe impossibile [Aristotele, Met. XII 3; 1070 a, 24-7].

[Averroè riassume le posizioni di Alessandro, che nega la permanenza dell'anima come insieme dopo la morte e riserva la sopravvivenza al solo intelletto acquisito o derivato (*mustafād*), che non è disposizione o parte dell'anima, mentre quelli in abito e materiale sono corruttibili].

Ma questa non è la dottrina di Teofrasto e degli altri antichi Peripatetici e neppure di Temistio: la maggioranza dei commentatori ritiene infatti che l'intelletto materiale sopravvive e quello attivo separato è quale la forma nell'intelletto materiale, come nei composti di materia e forma, e che è questo a creare gli intelligibili in un modo e a riceverli in un altro. Credo che li produca in quanto forma e li riceva come intelletto materiale.

Abbiamo già esaminato le dottrine delle due scuole nel commentario al *De anima*⁹² e mostrato che l'intelletto attivo è come la forma in quello materiale, che crea gli intelligibili e li riceve in quanto intelletto materiale, che infine l'intelletto materiale non è soggetto a generazione e corruzione. Abbiamo mostrato in quella sede quale fosse la dottrina del Filosofo e che l'intelletto in disposizione ha una parte non generata e una corrotta, quest'ultima corrotta nel suo atto ma in

sé incorruttibile, che entra in noi dall'esterno, mentre, se fosse generata, il suo inizio comporterebbe un cambiamento, come abbiamo spiegato nei libri dedicati alla sostanza, perché è chiaro che se qualcosa viene in essere senza cambiamento, qualcosa potrebbe derivare dal nulla. Perciò l'intelletto in potenza è per esso più luogo che materia e, se l'atto di quell'intelletto in quanto unito con l'intelletto materiale fosse non generato, il suo atto sarebbe la sua sostanza e non ci sarebbe nulla in esso a costringerlo a unirsi con l'intelletto materiale⁹³. Dal momento e nella misura in cui si unisce con l'intelletto materiale, il suo atto è distinto dalla sua sostanza e l'atto che produce è la sostanza di qualcos'altro, non di se stesso. Perciò l'eterno può percepire ciò che è soggetto a generazione e corruzione⁹⁴ e, se questo intelletto è scevro di potenzialità quando raggiunge l'umana perfezione, l'atto che è distinto da esso deve allora essere distrutto⁹⁵. Infatti in quello stato o non siamo assolutamente in grado di intendere mediante questo intelletto o siamo in grado di farlo nel senso che il suo atto è la sua sostanza; poiché è impossibile che noi non intendiamo mediante esso resta solo la possibilità che questo intelletto sia libero dalla potenzialità e che noi intendiamo per suo tramite nel senso che il suo atto è la sua sostanza, ciò che è la somma beatitudine.

COMMENTO 18⁹⁶

Comunque è chiaro che non occorre affatto, per questo, ammettere l'esistenza delle Idee: l'uomo genera l'uomo e l'individuo un altro individuo. Lo stesso vale anche per le arti: l'arte medica è la definizione della salute [Aristotele, Met. XII 3; 1070 a, 27-30].

Avendo spiegato che una delle cause è l'efficiente che precede l'essere e che le altre sono parti della cosa esistente e simultanee ad essa, il Filosofo scrive che evidentemente per la nostra ricerca delle cause efficienti delle cose generate non si richiedono le Forme postulate da Platone. Se una cosa viene semplicemente dal suo sinonimo, allora le Forme non hanno ragione di esistere. L'uomo è generato da un uomo come lui e parimenti un cavallo; un singolo essere ne genera un altro e un individuo un individuo; mai un universale genera un individuo, come sostengono i partigiani delle Forme. Come avviene in natura nella generazione per sinonimo, così è per l'arte, perché quella che produce la salute, la medicina, è la forma di salute esistente nell'anima del medico. Proprio come l'artigiano non ha bisogno, durante il lavoro, di un modello da guardare perché è sufficiente quanto ha in mente, lo stesso accade per la natura efficiente, che agisce in accordo con la forma autentica della cosa prodotta che è in essa; perciò il sinonimo deve venire dal sinonimo.

[Dopo aver discusso le obiezioni di Temistio relative alla generazione spontanea, segnala che tale argomento è utilizzato da Avicenna per puntellare la creazione delle forme sostanziali da parte del cosiddetto "Datore delle forme" (Intelletto Attivo): in particolare essi sostengono che le anime sono generate da una non-anima o almeno da un'anima separata, dio minore o intelligenza celeste].

La questione è estremamente difficile e oscura, ma cercheremo di chiarirla nel modo migliore e d'accordo con i principi stabiliti nella nostra scienza dal Filosofo, la cui dottrina, secondo Alessandro, è la meno soggetta a dubbi, la più adeguata all'essere, la più conveniente e libera da contraddizioni. Tutti coloro che impostano una causa efficiente e generazione sono in generale divisi, come abbiamo visto, in due

scuole diametralmente opposte e tra cui sussistono opinioni intermedie. Le due scuole diametralmente opposte sono quella che sostiene il latente e quella che sostiene creazione e invenzione. I sostenitori del latente dicono che ogni cosa è in ogni cosa, che il divenire è soltanto l'emergenza di una cosa dall'altra e che l'agente è necessitato al divenire per farle scaturire e separarle. È evidente che per loro l'agente non è altro che un motore. I sostenitori dell'invenzione e creazione dicono che l'agente produce e crea l'intero mondo e che l'esistenza di una materia su cui agire non è condizione della sua azione, ma egli crea ogni cosa. Questo è il tipico punto di vista dei teologi [*mutakallimūn*] della nostra religione e della cristiana; per esempio il cristiano Giovanni il Grammatico [pseudo-Filopono] crede che non ci sia possibilità se non nell'agente, d'accordo con il libro di Abū Nasr [Alfarabi] *Sugli esseri che cambiano*.

[Vi sono posizioni intermedie, che hanno in comune il fatto di considerare la generazione come cambiamento di sostanza e di affermare che nulla viene dal nulla ma si differenziano perché credono: 1) che l'agente crea le forme e le impianta nella materia dall'esterno (tale è la teoria avicenniana del Datore di Forme); 2) che tale agente può essere in due stati differenti, separato e non separato dalla materia, rispettivamente per la produzione di non-sinonimi e di sinonimi (Temistio e Alfarabi); 3) che l'agente produce il composto (*σύνολον*) di materia e forma tirando fuori dalla prima la potenzialità che viene ad attualità nella forma (è la dottrina di Aristotele e di Averroè stesso). In quest'ultimo approccio la produzione si differenzia dalla creazione, in cui l'agente produrrebbe la forma dalla non-forma].

Il senso della dottrina aristotelica che il sinonimo è generato dal sinonimo o dal quasi-sinonimo non è che il sinonimo faccia per sua essenza e forma quella del sinonimo, ma che la faccia passare da potenzialità ad attualità; non è agente nel

sensu che porti alla materia qualcosa dall'esterno o di esterno ad essa. Per questo verso la sostanza si comporta come tutti gli accidenti. Il caldo non conferisce calore dall'esterno al corpo che diventa caldo, ma il potenzialmente caldo lo diventa attualmente. Lo stesso avviene nel caso della crescita che segue alla generazione: se la taglia di un animale, nel processo di generazione, passa da una certa misura a un'altra, ciò non accade per aggiunta dall'esterno di una certa quantità né la locomozione è qualcosa di esterno al mobile. [...] Chi ritenesse che le forme siano create dovrebbe accettare la teoria delle Forme e del Datore di Forme. L'estremismo in tale assunzione conduce i teologi all'idea che qualcosa può procedere dal nulla, perché, se la forma può essere creata, tutto può esserlo e, dal momento che i teologi della nostra religione credono che l'agente agisca solo per creazione e produzione dal nulla ma non potrebbero testimoniare una cosa simile tra quante si trovano sulla terra, allora dicono che c'è un solo Agente singolo per tutti gli enti, che Egli è in contatto immediato con loro e che tale azione è implicata nello stesso tempo con azioni contrarie e concordanti di numero infinito. Essi negano che il fuoco bruci, che l'acqua estingua la sete e il pane sazi la fame; dicono che queste cose abbisognano di un creatore e produttore, che un corpo non crea un corpo o un suo stato, fino al punto di affermare che quando un uomo smuove una pietra appoggiandosi e spingendo, non è lui che spinge ma l'Agente che crea il moto...

COMMENTO 36⁹⁷

E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza essere mossi. Ora, l'oggetto primo del desiderio e l'oggetto primo dell'intelligenza coincidono: infatti

oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà è ciò che è bello e noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo [Aristotele, *Met.* XII 7; 1072 a, 26-8].

Se il primo motore muove senza essere mosso essenzialmente o accidentalmente, come l'anima nel corpo, allora provoca movimento solo nel modo in cui ci muovono gli oggetti di desiderio e piacere e specialmente gli intelligibili la cui funzione rileviamo buona. I tipi di oggetti di desiderio che provocano movimento in noi non sono identici ai tipi di intelligibili che ci muovono, anzi queste due cause di movimento sono largamente in opposizione, intendo dire che il movimento provocato dagli oggetti di desiderio è opposto a quello causato dagli intelligibili. Per i corpi celesti l'oggetto di desiderio è identico all'intelligibile stesso, poiché la distinzione che noi stabiliamo tra oggetto di desiderio e intelligibile esiste solo in virtù della separazione delle facoltà con cui li percepiamo [l'oggetto di desiderio viene percepito dal senso in quanto è qualcosa di piacevole, mentre l'intelligibile lo è dall'intelletto]⁹⁸, essendo l'intelligibile qualcosa il cui atto appare bello. Poiché i corpi celesti non possiedono il senso della percezione (che appartiene solo agli animali al fine della loro sicurezza), il desiderabile non è differente per loro dall'intelligibile e il motore intelligibile, in quanto muove a causa della sua bellezza, è anche delizioso. In questo senso per le stelle piacere e intelligibile sono la stessa cosa.

È dunque assolutamente chiaro che i corpi celesti possiedono anime e, tra le facoltà dell'anima, solo intelletto e desiderio, cioè il movimento locale. [...] Già stato spiegato in *Fisica* VIII che il motore dei corpi celesti è senza materia ed è una forma separata, e nel *De anima* che le forme separate

sono intelletto. Ne segue che questo motore è un intelletto e muove nella misura in cui è agente e causa finale di movimento. Ciò è distinto e multiplo solamente nel nostro caso; intendo dire che ciò che ci muove localmente come agente e ciò che ci muove come causa finale [sono differenti], poiché sono due modalità di esistenza – una all'interno e una al di fuori dell'anima. Ora nella misura in cui esiste nell'anima è causa efficiente di movimento, mentre nella misura in cui esiste fuori dell'anima muove come causa finale. Per esempio, il bagno pubblico ha due forme, una all'interno e una all'esterno dell'anima. Quando la forma all'interno dell'anima sorge in noi, la desideriamo e siamo mossi verso la forma che esiste fuori dell'anima, siamo cioè spinti ad entrarvi. La forma del bagno, nella misura in cui è interna all'anima, è causa efficiente del desiderio e del movimento e, nella misura in cui è esterna, è causa finale ma non efficiente del movimento. Per esempio, se la forma del bagno non fosse materiale, ci muoverebbe come causa tanto efficiente quanto finale, senza essere affatto soggetta a molteplicità. Allo stesso modo bisogna immaginare i motori dei corpi celesti, che muovono in entrambi i modi senza essere multipli. Gli intelligibili, nella misura in cui sono le loro forme, imprimono movimento come cause efficienti e, nella misura in cui sono loro fini, [i corpi celesti] ne sono mossi per via di desiderio.

Se la rappresentazione ottenuta da quelle forme costituisce la loro esistenza, qual è la loro necessità di movimento? Se la rappresentazione dell'artigiano che costruisce uno scrigno ne costituisce l'esistenza, egli non si muoverebbe a costruirlo. Replichiamo: si muovono solo perché comprendono mediante le loro anime che la loro perfezione ed essenza consistono nel movimento, simili a chi si muove per preservare la salute, sapendo che ciò consiste unicamente nel

movimento. Inoltre comprendono che il movimento è la causa che fa passare da potenzialità ad attualità ciò che sta nelle forme separate, cioè le forme materiali. Sembra che esse abbiano due modalità di esistenza: una attuale, la loro esistenza materiale, e una potenziale, che possiedono nelle forme [separate]. Per potenzialità intendo qualcosa di analogo a quando diciamo che le forme prodotte hanno esistenza attuale nella materia e potenziale nell'anima dell'artigiano. Perciò pensiamo che esse abbiano due modalità di esistenza, una separata e una materiale, e che quella separata sia la causa della materiale. Questo è quanto desideravano dimostrare i partigiani delle Forme, che tuttavia hanno fallito nel loro intento; il movimento delle stelle non serve per far passare le forme dalla potenza all'atto perché questa sia la loro prima entelechia, ma perché è un suo corollario. Per esempio, se qualcuno cammina per preservare la salute mentre fa qualche lavoro, suo scopo primario è preservare la salute, secondario fare un certo lavoro.

Oggetto del desiderio è ciò che appare a noi bello e oggetto primo della volontà è ciò che è bello – significa che negli animali il desiderio dipende dalla percezione sensoriale, che distingue e percepisce il piacevole. Questo desiderio si chiama "appetito"; la volontà viene dall'intelletto. La frase *oggetto primo della volontà è ciò che è bello* probabilmente significa che il primo oggetto voluto è l'assolutamente bello verso cui muovono i corpi celesti; significa probabilmente che il primo nell'intelletto come intelletto è il bello. Perciò scrive: *noi desideriamo qualcosa perché lo crediamo bello, e non, viceversa, lo crediamo bello perché lo desideriamo* – il che significa: ogni volta che qualcosa è da noi pensata come più bella la brama per essa è maggiore, perché noi desideriamo le cose che stimiamo belle, non le stimiamo belle perché le deside-

riamo. Dunque ciò che in sé è più bello è anche più desiderabile. È come se dicesse che il motore dei corpi celesti è più bello di qualsiasi altra cosa, pertanto più desiderabile. Nella seconda parte della frase cerca poi di stabilire una distinzione fra la brama dell'intelletto e quella dei sensi; solo colui in cui la seconda predomina sulla prima pensa che il desiderabile sia buono in quanto tale. Il senso generale del passaggio è che, dal momento che la brama dei corpi celesti è stimolata dall'intelletto e quest'ultimo desidera solo ciò che è più bello di lui, necessariamente i corpi celesti nel loro movimento desiderano ciò che è più bello di loro stessi; essendo essi i corpi sensibili più belli ed eccellenti, l'oggetto più bello che desiderano è l'essere più eccellente, in particolare quello che l'intero cielo desidera nel corso del suo moto giornaliero.