

FONDAZIONE EZIO FRANCESCHINI
FIRENZE
CERTOSA DEL GALLUZZO

Consiglio di amministrazione: OSCAR LUIGI SCALFARO, presidente onorario,
GIUSEPPE CREMASCOLI, CLAUDIO LEONARDI, direttore, MARCELLO OLIVI, presidente,
VITTORIO STAUDACHER, FRANCESCO SANTI, segretario

Collegio dei sindaci: UGO BERTOCCHINI, presidente, ENRICO MENESTÒ,
MARIO PICCININI

Comitato dei garanti: ELISA ARAGONE TERNI, PAOLO BLASI, ROBERTO CINELLI,
MARIAROSA CORTESI, segretaria, GIOVANNI FERRARA SALUTE, ANNA MARIA
FRANCESCHINI (†), PAOLO FREZZA (†), EUGENIO GARIN, SANTE GRACIOTTI,
presidente, LAPO MAZZEI, FRANCA MINUTO PERI, MARCELLO MORELLI, GIOVANNI
NENCIONI, GIOVANNI ORLANDI, ANTONIO PAOLUCCI, CLELIA MARIA PIASTRA,
ALFREDO DE RICCABONA, CLEMENTE TERNI, CESARE VASOLI

8

TOMMASO D'AQUINO

TRATTATO SULL'UNITÀ DELL'INTELLETTO
CONTRO GLI AVERROISTI

TOMMASO D'AQUINO

713428

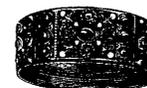
TRATTATO SULL'UNITÀ DELL'INTELLETTO CONTRO GLI AVERROISTI

Traduzione, commento e introduzione storica di
BRUNO NARDI

Testo latino in appendice

Edizione riveduta da PAOLO MAZZANTINI
con un saggio introduttivo di GIORGIO STABILE

DIPARTIMENTO di FILOSOFIA
INVENTARIO n. 31971



CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

SOMMARIO. – I. Il problema dell'intelletto in Aristotele, in Alessandro d'Afrodisia, in Temistio e nella *Theologia Aristotelis*. – 1. Principii metafisici della psicologia aristotelica. – 2. L'anima come forma del corpo. 3. La conoscenza sensibile. – La conoscenza intellettuale; intelletto in potenza e intelletto agente. – 5. Interpretazione di Teofrasto e d'Alessandro d'Afrodisia. – 6. Tentativo di Temistio per conciliare Aristotele con Platone. – 7. Interpretazione neoplatonica dell'autore della *Theologia Aristotelis*.

II. Il problema dell'intelletto nella filosofia araba e giudaica. – 8. al-Kindī e al-Fārābī. – 9. Avenpace e Mosè Maimonide: il problema dell'immortalità. – 10. Avicenna. – 11. Averroè: critica della tesi d'Alessandro. – 12. Averroè: critica della teoria di Temistio. L'unità dell'intelletto. – 13. Averroè: individualità dell'atto d'intendere.

III. Il problema dell'intelletto nella Scolastica, e la polemica averroistica. – 14. Macario Scotto. Il problema dell'intelletto agente in Guglielmo Alverniate e in Giovanni della Rochelle. – 15. Il problema dell'intelletto possibile: critica dell'averroismo nel commento di S. Tommaso alle *Sentenze*. Alberto Magno. – 16. S. Tommaso: critica dell'averroismo nella *Summa contra gentiles*, – 17. nella *Quaestio de anima*, nel *De anima*, nella *Summa theologica*, nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*. – 18. Fase acuta della polemica averroistica. Sigieri di Brabante. – 19. Il *De unitate intellectus* di S. Tommaso. Sigieri attenua la sua tesi. – 20. Condanna dell'aristotelismo nel 1277. Morte di Sigieri. – 21. La così detta teoria della « doppia verità ». – 22. L'averroismo di Giovanni di Jandun. Dottrina d'Alberto Magno e di Dante sull'origine dell'anima umana. Sigieri nel *Paradiso* dantesco.

I.

1. Nella dottrina aristotelica dell'intelletto, cozzano insieme due opposti motivi. Da un lato, il filosofo greco concepisce l'anima umana come forma del corpo, cioè come idea immanente ed energia

interna che presiede allo sviluppo dell'organismo, l'avviva ed opera in esso. Come ogni altra forma naturale, essa è individuata dalla materia, anzi dalla sua propria materia, ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης¹, a cui è indissolubilmente legata e insieme alla quale forma il composto umano, l'uomo, anzi questo o quell'uomo, Socrate, Callia, ecc. Poiché la conclusione cui giunge Aristotele, nel suo sforzo per liberarsi dalla trascendenza dell'idea platonica, la quale non spiega il nascere delle cose nel mondo sensibile, è questa: tutto ciò che è ed opera, non è solo forma, astrattamente concepita come idea, ma sì il composto determinato e concreto di materia e di forma, l'individuo (*hoc aliquid*, τόδε τι, ἐκ τουδὲ... τοῦτ) ². Ma d'altra parte, Aristotele resta fedele allo spirito della dottrina socratica, sviluppata da Platone, intorno all'universalità e all'assolutezza del concetto, ond'era stato superato il sensismo e l'impressionismo della scuola d'Abdera dalla quale proveniva Pitagora.

Anche per Aristotele, come per Platone, la certezza (ἐπιστήμη) è nell'idea universale e necessaria di ciò che è e non può pensarsi che non sia ³. Se non che per Platone l'idea è una realtà oggettiva e trascendente, una luce che s'irradia dal di fuori sulle menti umane; mentre per Aristotele l'universale è una funzione dell'intelletto in cui sono i primi principii indimostrabili del sapere ⁴. Secondo un detto d'Averroè ⁵, che interpreta molto bene il pensiero aristotelico e che divenne proverbiale tra gli scolastici, l'universale non è, come tale, nelle cose poste fuori di noi, « sed intellectus est qui facit in eis universalitatem ». Ma se l'intelletto è una facoltà dell'anima individuale, la quale è forma del corpo, in che modo può esso assurgere all'universalità e all'assolutezza della scienza?

Questo il problema della psicologia e della gnoseologia aristotelica, al quale va ricondotta in sostanza la polemica pro e contro l'averroismo.

Il trattato aristotelico *Dell'anima* è inserito nel gruppo dei libri fisici; ciò significa che, nella mente d'Aristotele, la dottrina dell'a-

nima e delle sue funzioni obbedisce ai principii d'una teoria generale della realtà cosmica, già saldamente costituita nello spirito dell'autore, e al vertice della quale sta la teoria dell'essere universalmente concepito, ch'egli chiama Filosofia Prima, e fu detta poi *Metafisica*.

Questa teoria s'è formata attraverso una serrata critica del dualismo platonico che pone l'essenza delle cose fuori delle cose stesse, onde Platone non riuscì mai a spiegare, se non per mezzo di metafore, come l'idea separata si comunichi e dia origine agli esseri che nascono e muoiono e dell'idea rinnegano i caratteri essenziali, cioè l'universalità, la necessità, l'eternità. Se la fedeltà del discepolo agl'insegnamenti ricevuti dal maestro non sia fatta consistere, come taluni soglion fare, nella ripetizione pedissequa di dottrine apprese, ma nel risolvere le difficoltà e i dubbi che l'insegnamento del maestro suscita nello spirito del discepolo, nessun altro dei discepoli usciti dalla scuola di Platone fu a lui più fedele di Aristotele, il quale tutte le risorse del grande e acuto ingegno, e quasi direi l'intera sua vita, consacrò a risolvere il problema che solleva, anche in noi, la teoria platonica delle idee separate.

Ora il problema centrale della Fisica aristotelica è quello del movimento, intendendosi per movimento non soltanto il cambiamento di posizione nello spazio, ma il mutamento in generale, cioè ogni passaggio dalla potenza all'atto, il farsi (τὸ γίνεσθαι) o, come si dice oggi, il divenire. Finché l'idea esiste in sé e per sé, fuori della materia, non spiega l'apparire delle cose nel seno di questa. L'idea che è nella mente dell'artefice spiega, sì, la formazione d'un prodotto artificiale, per esempio d'una statua o d'una macchina; ma l'idea della statua e della macchina non esistono per sé, fuori dello spirito umano che informa il corpo e fa con questo una sola realtà vivente. Se pertanto l'idea dev'essere una causa effettiva del farsi delle cose naturali, non può esser disgiunta dalla materia in cui opera, ma vuol esserle immanente.

Un residuo dell'opposizione pitagorica e platonica tra infinito e finito, materia e idea, è certamente anche la distinzione aristotelica tra materia e forma: quella intesa come principio indeterminato e passivo, questa come principio attivo, anzi come atto che compie la potenzialità della materia e la riduce ad essere quello che ciascuna cosa è: acqua, ferro, quercia, cavallo, uomo. In quanto pone ciascun

¹ *Metaph.*, VII, c. 10, 1035^b 30.

² *Metaph.*, VII, c. 8, 1033^a 31 sgg.

³ *Analyt. post.*, I, c. 33, 83^b 30 sgg.

⁴ *Analyt. post.*, *ib.* e II c. 19, 93^b 20 sgg.

⁵ *De anima*, I, comm. 8.

essere nella propria specie, la forma è detta anche sostanza secondo ragione, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, specie, εἶδος essenza o quiddità, τὸ τί ἦν εἶναι⁶. Ma la sostanza vera, quella che davvero è ed opera, non è, come abbiamo già detto, la sola forma, sibbene il composto indivisibile di materia e di forma, ἡ σύνολος οὐσία⁷. E se Aristotele continua a distinguere colla ragione, come gli rimprovera Giordano Bruno⁸, quello che nella realtà è unito e inseparabile, ciò è dovuto al bisogno d'assegnare alla conoscenza intellettuale un oggetto che sia universale come l'idea platonica e, nello stesso tempo, sia realizzato come essenza inerente ai singoli, dai quali possa separarsi per un atto della mente.

La forma è atto di ciò che è, nel momento in cui è, ma non è il principio attivo del riprodursi d'una cosa; la causa del moto e del farsi è l'agente, τὸ ποιῶν, cioè un altro essere della stessa specie, individuale e concreto, sinolo anch'esso di materia e di forma, il quale, essendo già in atto, è capace d'agire sulla materia convenientemente disposta, che Aristotele chiama la materia propria di ciascuna cosa⁹, e di trarre dalla potenza di essa un altro essere identico a sé nella specie; così il cavallo genera il cavallo, l'uomo genera l'uomo, e in generale ogni sostanza si genera d'un'altra sostanza dello stesso nome: ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία¹⁰.

Se non che l'agente particolare o sinonimo non basterebbe a cavare un nuovo essere dalla potenza della materia, se con esso non cooperassero gli agenti universali o, come si direbbe oggi, le cause cosmiche; così l'uomo non genera l'uomo, se con esso non coopera il sole¹¹; e col sole gli altri pianeti e tutte le costellazioni dell'« obliquo cerchio che i pianeti porta », come dice Dante¹², « per sodisfare al mondo che li chiama ». I cinquantasei cieli del sistema astronomico d'Aristotele sono mossi alla lor volta da altrettante intelligenze

⁶ *Metaph.*, V, c. 8, 1017^b 22 sgg.; VII, c. 10, 1035^b 13, 16; *De anima*, II, c. 1, 412^b 10.

⁷ *Metaph.*, VII, c. 11, 1037^a 30.

⁸ *De la causa*, II (in *Opere italiane*, con note di G. GENTILE, I, Bari 1907, p. 185).

⁹ *Metaph.*, VII, c. 4, 1044^a 17.

¹⁰ *Metaph.* XII, c. 3, 1070^a 5 sgg.

¹¹ *Phys.*, II, c. 2, 194^b 13.

¹² *Par.*, X, 14 sgg.; cfr. ARISTOTELE, *De gener. et corrupt.*, II, cc. 9-10, 336^a 8-336^b 9.

separate addette a quest'ufficio, e sopra le quali sta, come puro pensiero sempre in atto, la Prima Intelligenza, detta anche Primo Motore immobile. Verso di questo tutte le cose si muovono portate da un istinto profondo che le dirige al loro fine supremo, come frecce scagliate da mano infallibile verso un sicuro bersaglio; perciò Aristotele può dire che il Primo Motore muove tutte le cose come oggetto consapevolmente o inconsapevolmente desiderato, κινεῖ δὲ ὡς ἐρῶμενον¹³, e che da esso « dipende il cielo e tutta la natura »¹⁴. V'è quindi in tutte le cause un *quid* divino, πάντα ...ἔχει τι θεῖον¹⁵; cause divine, διὰ τινος θείας αἰτίας¹⁶, hanno posto nella natura umana l'impeto primo verso la virtù e il bene; un calor vitale e una virtù vivifica, d'origine celeste e diffusa in tutta la natura, rendono fecondi i germi nei quali è insito un principio divino, ὅσοις ἐμπεριλαμβάνεται τὸ θεῖον¹⁷.

2. Il secondo libro del *De anima*, ove l'autore espone il proprio pensiero, dopo aver criticate nel primo le opinioni altrui, s'apre con una definizione dell'anima, che ci porta al centro del sistema metafisico d'Aristotele: l'anima, non solo quella umana, ma l'anima in generale, quindi anche quella degli altri animali e delle piante, è l'atto o perfezione prima (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) del corpo naturale organizzato avente vita in potenza, cioè capace di vivere¹⁸. Essa quindi è intimamente ed essenzialmente legata alla sua propria materia, cioè al corpo vivente; sì che anima e corpo formano, unite insieme, la sostanza viva e concreta (uomo, cavallo, quercia), sinolo di potenza e d'atto, di materia e forma.

Ma questa definizione è come l'enunciato d'un teorema che ha bisogno d'esser dimostrato. E per darne la dimostrazione, Aristotele procede *a posteriori*, prendendo le mosse dalle operazioni per mezzo delle quali l'anima ci rivela la sua intima natura. Poiché pertanto il suo intento principale è quello di definire l'anima umana, egli

¹³ *Metaph.*, XII, c. 7, 1072^b 3 sgg.

¹⁴ DANTE, *Par.*, XXVIII, 41-42; ARISTOTELE, *Metaph.*, XII, c. 7, 1072^b 14.

¹⁵ *Eth. nicom.*, VII, c. 14, 1153^b 32.

¹⁶ *Eth. nicom.*, X, c. 10, 1179^b 22.

¹⁷ *De gener. animal.*, II, c. 3; cfr. *ib.*, III, c. 11.

¹⁸ *De anima*, II, c. 1, 412^a 27.

enumera le operazioni dell'uomo come del più perfetto e più completo degli esseri viventi. Al pari delle piante, anche l'uomo si nutre, si sviluppa e si riproduce, ossia vegeta; come gli animali, anche l'uomo aggiunge alle funzioni vegetative il sentire e il muoversi; ma inoltre esso possiede un'operazione sua propria, che è quella d'intendere. Ora l'anima va considerata, anzi tutto, come il principio onde sgorgano queste varie attività; sì che essa può esser definita come « il principio per cui viviamo, sentiamo e intendiamo »¹⁹. Ma ogni essere opera in quanto è in atto, ed è in atto per la sua forma. Dunque l'anima umana è forma e atto dell'uomo.

Se non che per Platone²⁰ le diverse operazioni dell'uomo, anzi che ad un solo principio, metton capo a tre principii diversi: l'ἐπιθυμία, o *vis concupiscibilis*, che risiede nel ventre; il θυμός, o *vis irascibilis*, collocato da lui nel cuore; e infine il νοῦς, che dimora nel cervello. Perciò Aristotele è condotto a domandarsi, in che rapporto stian tra loro la facoltà vegetativa, quella sensitiva e l'intelletto; e segnatamente se, per avventura, si tratti di tre anime distinte, o soltanto di parti d'una stessa anima. Dato poi che sian parti d'una stessa anima, egli si chiede se esse son distinte tra loro solo concettualmente, oppure se son separabili l'una dall'altra, e diverse per la diversa sede che hanno nell'organismo. Due principii fondamentali della sua Metafisica – che cioè ogni cosa è in atto per la sua forma e che ogni essere in tanto è in quanto è uno – lo portano a concludere che tre anime diverse sicuramente non sono, nell'uomo, la facoltà di vegetare, quella di sentire, e l'intelletto. Dunque son parti d'una stessa anima. Come, nella serie dei numeri e dei poligoni, quel che vien dopo racchiude in sé quel che vien prima, così nell'animale l'anima sensitiva contiene anche la parte vegetativa, la quale è separabile soltanto concettualmente dal senso²¹. Si deve dire altrettanto dell'intelletto? Gli Scolastici, sviluppando l'immagine aristotelica, diranno: come nel quadrangolo è contenuto il triangolo, così il quadrangolo è virtualmente contenuto nel pentagono; allo stesso modo, nell'anima intellettiva è racchiusa virtualmente anche

¹⁹ *De anima*, II, c. 2, 414^a 4-13.

²⁰ *Timeo*, cc. XXXI-XXXIII, 60 C sgg.

²¹ *De anima*, II, c. 3, 414^b 20 sgg.

la parte sensitiva, come in questa è contenuta quella vegetativa²². Sta di fatto però che Aristotele non nomina il pentagono; e ben due volte egli fa esplicita riserva per quel che concerne l'intelletto: « Quanto all'intelletto e alla facoltà speculativa, niente è ancora manifesto; ma sembra ch'esso sia un'altra specie d'anima, e ch'esso possa separarsi come ciò che è eterno da quel che è corruttibile »²³, e più oltre: « Altro è il ragionamento che concerne l'intelletto »²⁴. Resta dunque insoluto il problema, se l'intelletto è parte dell'anima umana in quanto è radicato nell'unica sostanza di questa, o se piuttosto è parte in un senso più ampio, in quanto s'unisce ad essa dal di fuori. Quest'ultima soluzione parrebbe quella accennata nel noto passo del *De generatione animalium*²⁵, ov'è detto: « resta che soltanto l'intelletto entra nell'uomo dal di fuori e ch'esso solo è divino, poiché coll'atto di esso niente ha in comune l'atto del corpo ».

Ma prima di tornare sull'argomento dell'intelletto, come farà nel terzo del *De anima*, lo Stagirita tratta delle funzioni vegetative e della conoscenza sensitiva.

3. La vita conoscitiva dell'uomo s'inizia con la sensazione esterna. Già in questo primo momento, il dommatismo realistico s'afferma in modo deciso. La sensibilità è la capacità del soggetto senziente di accogliere in sé le forme delle cose senza la loro materia²⁶. Contro Empedocle, il quale riteneva che l'uomo conosce le cose per mezzo degli elementi di cui è formato, l'acqua per mezzo dell'acqua, il fuoco per mezzo del fuoco, ecc., Aristotele sostiene che il conoscere è avvertimento d'una variazione psichica che accade in noi, consistente nel passaggio dalla potenza all'atto²⁷. Ora ogni passaggio siffatto non può accadere se non grazie all'azione di

²² Cfr. GIOVANNI DELLA ROCHELLE, *Summa de anima*, ed. T. Domenichelli, Prato 1882, I, c. 24, p. 135; S. BONAVENTURA, *In II Sent.*, dist. 31, a. 1, q. 1; S. TOMMASO, *De anima*, II, lez. 5; *Quaestio de anima*, a. 2, ad 8; *Quaestio de spirit. creat.*, a. 3; *Summa theol.*, I, q. 76, a. 3; *De unitate intellectus*, I, c. 49; *Quodlibeta*, I, q. 4, a. 6; DANTE, *Conv.*, IV, vii, 14-15.

²³ *De anima*, II, c. 2, 413^b 25-27.

²⁴ *De anima*, II, c. 3, 415^a 11-13.

²⁵ II, c. 3, 736^b 27-28.

²⁶ *De anima*, II, c. 12, 424^a 17 sgg.; III, c. 2, 425^b 23.

²⁷ *De anima*, II, c. 5, 416^b 32 sgg.

qualcosa che è già in atto. Ma in atto le cose sono per la loro forma. Questa, dunque, imprimendosi nella facoltà conoscitiva, debitamente apparecchiata e disposta, la riduce in atto. Ciò che spiega appunto la conoscenza sensibile è l'azione delle qualità sensibili proprie (colore, suono, sapore, odore e qualità tattili) che sono nelle cose, sull'organo di senso. Certo queste qualità non sono sentite se non nell'atto della sensazione; ma anche prima esse erano già in atto come sensibili, cioè come colori, suoni ecc. esistenti fuori di noi. Per questo appunto egli afferma che i sensi, come in generale tutte le potenze dell'anima, si distinguono per i loro oggetti²⁸, e che il sentire è un patire, cioè un cambiamento prodotto in noi dall'impressione esterna²⁹.

Derivata dall'oggetto reale, la forma impressa nei nostri sensi, ossia l'immagine sensibile, ha un valore rappresentativo, che gli scolastici dissero intenzionale, per cui quello che è avvertito dal soggetto senziente non è l'immagine o l'impressione in quanto tale, ma l'oggetto rappresentato dal quale essa deriva.

Le impressioni, avvertite per mezzo dei cinque sensi esterni, vengono raccolte da un senso interno, al quale tutte mettono capo. Aristotele chiama questo senso interno, che è come la radice dei singoli sensi esterni, senso comune³⁰. Associando una sensazione coll'altra, esso rende possibile quella che nella psicologia moderna si dice percezione. Alla formazione di questa contribuisce tuttavia un altro senso interno, l'immaginazione o fantasia, la quale ha l'ufficio di comporre immagini complesse per mezzo dei dati della sensazione esterna, e d'integrare l'uno con l'altro. Colla fantasia la sensibilità raggiunge il più alto grado di spiritualità e d'indipendenza dalla materia che alla facoltà di sentire sia concesso. In qualche modo, anzi, questo senso interno precorre e partecipa del giudizio della ragione, in quanto discerne quello che conviene o nuoce all'animale, e, nell'uomo, giunge perfino a distinguere il puramente immaginario dal reale³¹. Per questo Aristotele sembra talora indicare

²⁸ *De anima*, II, c. 4, 415^a 20 sgg.

²⁹ *De anima*, II, c. 11, 424^a 1 sg.; cfr. *De insomniis*, c. 1, 459^b 4.

³⁰ *De anima*, III, c. 2, 426^b 8 sgg.; *De mem. et reminisc.*, c. 1, 450^a 10; *De iuvent. et senect.*, c. 1, 476^b 28; c. 3, 469^a 12.

³¹ AVERROÈ, *De anima*, I, comm. 66; III, comm. 6, 20, 33.

l'atto di questa facoltà d'ordine sensibile collo stesso verbo, διανοεῖσθαι³², che esprime il discernimento proprio dell'intelletto, e denominarla perfino τὸ διανοητικόν³³, anzi, secondo l'interpretazione di Temistio, seguito in questo da Averroè e da Tommaso, perfino νοῦς παθητικός, intelletto passibile³⁴.

Ma questo potere di distinguere e giudicare attribuito alla fantasia, che perciò fu detta anche *aestimativa* e, nell'uomo, *cogitativa*, è pur sempre d'ordine sensibile e legato quindi a funzioni organiche; esso concerne il particolare rappresentato dall'immagine.

La quale non è ancora il concetto universale, capace d'essere predicato ed esprimente l'essenza delle cose fuori d'ogni contingenza di tempo e di spazio, quel concetto universale che era stata la grande conquista del sapere greco da Parmenide a Platone, e nel quale Socrate aveva additato il segno a cui tende la scienza, libera dalle caduche e contraddittorie immagini dei sensi. Perciò anche Aristotele, fedele in questo alla dottrina socratica e platonica, pone sopra la sensazione l'intelletto, « quella parte dell'anima, colla quale l'anima pensa e ragiona »³⁵.

4. Per Platone, l'intelletto è quasi una terza anima che s'aggiunge all'ἐπιθυμία e al θυμός, ed ha sede nel cervello, di dove guida e frena gli appetiti inferiori, come l'auriga il cocchio tirato da due focosi cavalli³⁶. Secondo la nota immagine aristotelica, l'intelletto, nel pensiero di Platone, è unito all'uomo come il nocchiero alla nave³⁷. Anzi talora è rappresentato, da Platone stesso, a guisa di prigionie-

³² Cfr., per es., *De anima*, I, c. 4, 408^b 26.

³³ *De anima*, II, c. 3, 414^b 18; cfr. AVERROÈ, *De anima*, II, comm. 29.

³⁴ *De anima*, III, c. 5, 430^a 25; cfr. TEMISTIO, *Librorum de anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Berlino 1899 (*Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. V, 3), pp. 101 rr. 5 sgg., 105 rr. 13 sgg.; SIMPLICIO, *In libros Aristotelis de anima*, ed. M. Hayduck, Berlino 1882 (*Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XI), pp. 17 rr. 2 sgg., 220 rr. 38 sgg., 221 rr. 1 sgg., 286 r. 20; FILOPONO, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlino 1897 (*Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. XV), pp. 6 rr. 1 sgg., 429 r. 29, 490 r. 23, 506 r. 24; AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 20; TOMMASO, *De anima*, III, lez. 10.

³⁵ *De anima*, III, c. 4, 429^a 10.

³⁶ *Fedro*, cc. XXV-XXVI e XXXIV.

³⁷ ARISTOTELE, *De anima*, II, c. 1, 413^a 9.

ro racchiuso nel carcere del corpo³⁸, dal quale, secondo il concetto orfico, anela ad esser liberato, per ritornare nell'Iperuranio ond'era disceso, cioè nel mondo della pura luce intellettuale che avvolge il mondo come l'Empireo dantesco. Tutte queste immagini vogliono dire, che la natura dell'intelletto è tale, che non ha col corpo se non un legame accidentale e provvisorio. La stessa conoscenza intellettuale non solo è diversa e indipendente dalla conoscenza sensibile, ma opposta ad essa: più che aiutarne lo sviluppo, il contatto col corpo ha contribuito ad offuscarla, sì che delle idee un tempo contemplate non resta nella mente se non un ricordo sopito. Per ridestare questo ricordo, l'arte sta appunto nel liberarci dalle vane apparenze dei sensi, onde ritrovare in noi stessi la verità che brilla in fondo all'anima, specchio dell'idea. La liberazione completa s'avrà coll'annientamento dei vincoli che ci uniscono al corpo, colla morte: la filosofia è preparazione alla morte, per la conquista d'una vita spirituale più alta.

Anche per Aristotele, oggetto dell'intendere umano è il concetto universale e necessario; ma questo non è, come l'idea platonica, una realtà esistente per se stessa, fuori delle cose particolari di cui si predica (ché altrimenti non si capisce come potrebbe predicarsi); anzi è identico colla forma sostanziale immanente alla realtà sensibile; tranne che, nelle cose particolari, il concetto è reso particolare e individuale per l'unione della forma alla materia; nell'atto dell'intendere invece è la forma pensata per se stessa, come forma pura e astratta dalla materia. Ora perché l'intelletto possa pensare l'universale e conoscere tutte le cose, occorre ch'esso non abbia una natura particolare e determinata, ma sia privo di mescolanza, semplice e impassibile, come Anassagora diceva dell'intelletto che muove e dispone tutte le cose³⁹. Esso è, sì, il luogo delle forme intelligibili; non però nel senso che le abbia in atto, ma piuttosto in quanto è capace di riceverle tutte e di diventare tutte le cose⁴⁰. Anzi, in potenza è tutte le cose, ma in atto non è alcuna, prima dell'intendere; simile in ciò a un foglio di carta bianca o, come dice Aristotele, ad

³⁸ Fedone, c. XXXIII, 82 E.

³⁹ ARISTOTELE, *De anima*, III, c. 4, 429^a 13-21.

⁴⁰ *De anima*, III, c. 4, 429^a 29 sgg.

una tavoletta apparecchiata ad accogliere qualunque scrittura, ma sulla quale niente è ancora stato scritto⁴¹.

Anche l'intendere è una specie di mutamento, cioè di passaggio dalla potenza all'atto; e Aristotele ne dà ragione per mezzo del principio generale della sua *Metafisica*: niente passa dalla potenza all'atto se non per l'azione di una causa che è già in atto, e che vien detta appunto causa agente, efficiente o movente⁴². Come già sappiamo, la causa agente è duplice: particolare ed universale. L'agente particolare od univoco è un essere della stessa specie e dello stesso nome della cosa da esso prodotta; l'agente universale è una causa superiore sotto la cui influenza opera l'agente particolare: l'uomo è generato dall'uomo e dal sole.

Nella stessa *Metafisica*⁴³ Aristotele applica questo principio per risolvere l'« elenco sofistico » del *Menone* platonico⁴⁴, sul quale s'intrattiene pure nei *Secondi Analitici*⁴⁵: colui che impara « è necessario che possieda già qualcosa della scienza » e che questo qualcosa sia un atto, appunto perché l'imparare è un passare dalla potenza all'atto. E alla fine degli stessi *Analitici*⁴⁶, egli aveva ammesso, al posto della reminiscenza platonica, un intelletto dei principi, $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\acute{\omicron}\nu$, come atto primordiale da cui esordisce lo sviluppo della mente.

Vediamo ora come applica lo stesso principio metafisico nel *De anima*. « Poiché in tutta quanta la natura – egli dice – v'è, per ogni genere di esseri, qualcosa che è materia ed è in potenza a divenire tutto, e qualcosa che è causa e agente che tutto fa, e che sta alla materia nel rapporto dell'arte, bisogna questi differenti principii ammetterli anche nell'anima. Occorre pertanto che vi sia un intelletto per mezzo del quale essa diviene tutte le cose, e un intelletto per mezzo del quale tutte fa, a guisa d'abito e come luce. Ché anche la luce, quelli che erano colori in potenza, rende colori in atto »⁴⁷.

⁴¹ *De anima*, III, c. 4, 429^b 30 sgg.

⁴² *Metaph.*, IX, c. 8, 1049^b 24-30; VII, c. 8, 1033^b 30 sgg.; XII, c. 3, 1070^a 5 sgg.; *De gener. animal.*, II, c. 1, 734^b 21; *De anima*, III, c. 7, 431^a 3.

⁴³ IX, c. 8, 1049^b 30 sgg.

⁴⁴ C. XIV, 80 D.

⁴⁵ I, c. 1, 71^a 29.

⁴⁶ II, c. 19, 99^b 20 sgg.

⁴⁷ ARISTOTELE, *De anima*, III, c. 5, 430^a 10-17.

Perché l'intelletto in potenza passi all'atto dell'intendere, occorre vi sia anche nell'anima, καὶ ἐν τῇ ψυχῇ, qualcosa che è atto ed è capace di rendere simile a sé l'intelletto in potenza.

Questo qualche cosa che fa passare l'intelletto dalla potenza all'atto dell'intendere, non può essere che la specie intelligibile, il νοητόν, ossia l'oggetto conosciuto. Ma la forma intelligibile è materializzata in un'immagine sensibile (φάντασμα), e come tale non può agire sull'intelletto in potenza. È qui che si rivela la funzione dell'intelletto agente. Come la luce rende visibili in atto i colori che nelle tenebre eran visibili soltanto in potenza, così l'intelletto agente rende il fantasma, che era intelligibile soltanto in potenza, intelligibile in atto, cioè capace d'agire sull'intelletto possibile e di suscitare in esso l'atto dell'intendere. E come l'abito, in chi possiede un'arte o una scienza, rende l'artefice capace di operare quando vuole, e il dotto capace di speculare intorno al vero, così l'intelletto agente è un abito naturale dell'anima, una ἕξις, che rende la nostra mente capace d'intendere, tosto che i fantasmi dell'immaginativa ne destano l'attività.

Seguono al testo sopra riferito parole piuttosto oscure nella loro laconica stringatezza, le quali han dato luogo a non poche controversie, sì tra i commentatori antichi che tra i moderni. Ci attentiamo a tradurle, ben sapendo che tradurre è già un interpretare: « E questo intelletto (che tutto fa), è separato, senza mescolanza, impassibile, atto per sua natura; ché sempre l'agente è più nobile del paziente, e la causa efficiente è più nobile della materia; e il sapere in atto è identico con la cosa saputa. Nel singolo individuo il sapere in potenza precede di tempo (quello in atto); ma assolutamente parlando no; ché anzi (questo intelletto) intende (senza discontinuità), e non ora sì ora no. E solo questo, come quello che veramente è (e non diviene), è separato, ed esso solo è immortale ed eterno »⁴⁸.

E rivolgendosi contro Platone, per il quale ogni imparare è un ricordare, conclude: « Non è vero che noi ricordiamo, poiché questo (intelletto, per sua natura sempre in atto), è impassibile; l'intelletto passivo invece è corruttibile e senza di esso nulla intende »⁴⁹. La qual conclusione non è certo più limpida delle premesse.

⁴⁸ *De anima*, III, c. 5, 430^a 17-23.

⁴⁹ *Ib.*, 430^a 24-25.

Ad accrescere le dubbiezze dei commentatori nell'interpretazione di questi testi, c'è poi quello che si legge nel luogo già ricordato del *De generatione animalium*⁵⁰, che cioè, mentre l'anima vegetativa e l'anima sensitiva son tratte dalla potenza del seme paterno, grazie al calor vitale che è nei germi e all'influenza degli astri, « solo l'intelletto entra in noi dal di fuori ed esso solo è divino ».

5. Qual fosse l'interpretazione che di questi testi dava Teofrasto, discepolo immediato d'Aristotele, è assai difficile stabilire con qualche precisione, poiché su questo argomento non ci resta di lui che un breve frammento, riferito da Temistio⁵¹, ed invero assai oscuro, e la testimonianza di quest'ultimo che potrebbe anche averlo inteso a suo modo⁵². Secondo quanto ci riferisce Temistio, parrebbe che per Teofrasto, non solo l'intelletto agente, ma anche quello in potenza venisse nell'uomo dal di fuori, investendo l'embrione umano fin dal primo concepimento.

C'è perfettamente nota, invece, l'interpretazione d'Alessandro d'Afrodizia, che insegnava ad Atene sulla fine del secondo secolo dopo Cristo e a principio del terzo, e sembra, se ha ben visto lo Zeller, abbia fatta sua la dottrina sull'intelletto professata da Aristocle da Messene (seconda metà del II sec. d. C.), del quale si vuole scolaro⁵³.

Punto di partenza o termine *a quo* dello sviluppo intellettuale è l'intelletto in potenza, che Alessandro chiama intelletto naturale (ὁ φυσικὸς νοῦς), ed anche intelletto materiale (ὁ ὑλικὸς νοῦς), per l'analogia che Aristotele aveva stabilito fra la potenzialità che è propria di esso e quella della materia prima; l'uno e l'altra son capaci di diventare tutte le cose, assumendo via via sempre nuove forme, intelligibili l'uno, naturali l'altra. L'intelletto materiale è una certa preparazione o attitudine (ἐπιτηδεύτης) risultante dalla mirabile

⁵⁰ II, c. 3.

⁵¹ *De anima*, ed. Heinze cit., p. 107 rr. 31 sgg.; cfr. S. TOMMASO, *De unitate intellectus*, II, c. 54.

⁵² TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., p. 108.

⁵³ ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa*, ed. I. BRUNS, Berlino 1887 (*Supplementum Aristotelicum*, vol. II, 1): *Mantissa*, p. 110 rr. 4 sgg.

struttura dell'organismo umano⁵⁴, vivificato dall'anima vegetativa e sensitiva, e che perciò è detta anche potenza o facoltà di questa⁵⁵. Di siffatto intelletto materiale, ossia della disposizione a intendere, son dotati tutti gli uomini che non sian privi di qualcuno dei costitutivi essenziali della natura umana⁵⁶. Ma poiché esso è pura potenza e capacità passiva, non può giungere all'atto dell'intendere, se non per l'azione dell'intelletto agente (ποιητικός νοῦς). Grazie all'azione di questo, s'imprimono nell'intelletto potenziale dapprima le specie intelligibili astratte dalla materia, indi a poco a poco, col diuturno sforzo e l'esercitazione nelle scienze, le forme pure, esistenti per sé senza materia; in tal modo si forma l'intelletto in abito, detto intelletto acquisito (ὁ ἐπικτητός νοῦς)⁵⁷. L'intelletto acquisito è forma (εἶδος), abito (ἔξις) e perfezione (τελειότης) dell'intelletto materiale⁵⁸; ed esso, non l'intelletto materiale, è quello che pensa e ragiona in noi.

Ma che cos'è, per Alessandro, l'intelletto agente che colla sua azione suscita in noi l'atto del pensiero? È fuor di dubbio che, per l'Afrodizio, esso è fuori dell'uomo, al quale s'unisce appunto « dal di fuori » (θύραθεν), come diceva Aristotele⁵⁹. L'intelletto agente è atto per sua natura, è la scienza oggettivamente considerata, come l'idea platonica; esso è, anzi, la causa prima (τὸ πρῶτον αἴτιον)⁶⁰, ossia la mente divina che penetra e opera in tutte le cose, come insegnavano Galeno e Aristocle da Messene, in modo differente secondo le differenti proprietà e capacità di ciascuna, e che pensa in ognuno di noi, servendosi dell'intelletto in potenza come d'un organo⁶¹: « Il nostro intelletto è composto della potenza, che è organo dell'intelletto divino e che Aristotele chiama intelletto in potenza, e dell'atto di quello. Se l'una o l'altro mancasse, non potremmo pensare. Subito dall'inizio del concepimento, v'è in noi, come in qua-

⁵⁴ *De anima*, ed. Bruns cit., p. 84 rr. 24 sgg.

⁵⁵ *Ib.*, p. 90 r. 15.

⁵⁶ *Ib.*, p. 82 r. 5 sgg.

⁵⁷ *Ib.*, p. 82 rr. 1 sgg.; 85 rr. 11 sgg.

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ ARISTOTELE, *De gener. animal.*, II, c. 3, 736^b 27-28.

⁶⁰ ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, ed. Bruns cit., p. 89 r. 18.

⁶¹ *Mantissa*, ed. Bruns cit., p. 112 rr. 18 sgg.

lunque altro corpo, l'intelletto attivo che penetra in tutte le cose ed è atto. E quand'esso avrà cominciato ad agire per mezzo della potenza che è in noi, allora si dice che esso è nostro intelletto e noi intendiamo ».

Qualcosa di simile pensava il nostro Rosmini, quando affermava che la luce dell'essere ideale, raggiando sull'anima sensitiva dell'uomo, vi attua la capacità di pensare e la eleva alla sfera dell'intelligibilità, e quando nel giudizio dell'intelletto scorgeva una sintesi dell'intuizione sensibile e dell'idea che l'investe e l'illumina.

Secondo l'Afrodizio v'è, nel nostro pensiero e nella nostra personalità, qualcosa che è caduco e qualcosa che è eterno. Caduca è l'immagine sensibile e caduco è pure lo strumento del pensiero; ma il pensiero stesso, nell'atto che pensa in noi, trascende la nostra personalità individuale, ed è incorruttibile, eterno. « L'intelletto materiale si corrompe insieme all'anima di cui è una facoltà; e corrompendosi esso, si corrompe altresì l'abito, la capacità e l'atto che lo perfeziona; ma l'intelletto attivo, che s'identificava con quello nell'atto dell'intendere, è incorruttibile;... e questo intelletto è quello che è entrato in noi dal di fuori, ed è immortale. Dal di fuori son certo anche gli altri pensieri, ma non sono l'intelletto, sibbene divengono intelletto nell'atto del pensare... Esso solo, fra le cose pensate, è intelletto per se stesso, anche fuori del nostro pensare. Ed è immortale, perché tale è per la sua natura;... ma non lo è la facoltà dell'anima che è in noi, né l'abito per il quale l'intelletto potenziale pensa le altre cose e lo stesso intelletto attivo; anzi, nemmeno l'intellezione, in quanto intellesione, per il fatto che c'è ad un certo momento, è incorruttibile »⁶².

⁶² *De anima*, ed. Bruns cit., p. 90 rr. 14 sgg. AVERROÈ, *Metaph.*, XII, comm. 17, dice che secondo Alessandro l'intelletto che sopravvive alla morte del corpo, è l'intelletto acquisito (*intellectus adeptus*). Ma lo stesso commentatore arabo dichiara espressamente che siffatto intelletto non è parte dell'anima né forma nella materia; anzi, secondo quanto afferma in *De anima*, III, comm. 36, l'*intellectus adeptus* dell'Afrodizio non sembra essere altro che lo stesso intelletto agente. Verso la fine del sec. XV i due commenti d'Alessandro al *De anima* furon tradotti in latino dal patrizio veneto Girolamo Donato, e la lettura di essi sollevò una clamorosa disputa fra alessandristi e averroisti, intorno all'immortalità dell'anima secondo il pensiero d'Aristotele, alla quale tentò invano, nel 1513, di por fine il concilio del Laterano. Il più celebre sostenitore della tesi alessandrista fu il mantovano Pietro Pomponazzi nell'opera *De immortalitate animae* (1516).

6. Per Temistio, che nel secolo IV d. C. parafrasava a Bisanzio gli scritti d'Aristotele, studiandosi d'accordarne il pensiero con quello di Platone, l'anima è forma e atto del corpo; ma l'intelletto speculativo non è né facoltà né parte dell'anima, sibbene una sostanza diversa e più nobile, la quale risiede in una meno nobile: οὔτε δύναμις οὔτε μέρος τῆς προειρημένης ψυχῆς, οὐσία δὲ ἕτερα βελτίων ἐγγιγνομένη τῇ χείρῳ⁶³. Forma del corpo è propriamente l'anima vegetativa e sensitiva, che è in tutti gli animali. Ma gli animali più perfetti hanno una facoltà che manca ai meno perfetti: la fantasia⁶⁴. L'anima sensitiva è in quelli la potenza e il soggetto, di cui la fantasia è forma ed atto⁶⁵. Nell'uomo, alla fantasia s'aggiunge la ragione; giacché l'anima umana invoca l'intelletto ed è disposta ad accoglierlo, ἐπήκοα λόγου καὶ πρὸς λόγον εὐφυῶς ἔχει⁶⁶; mentre gli altri animali son privi di quella particolare disposizione (κατασκευή), che v'è nell'uomo, e che si richiede per ricevere l'intelletto in potenza, il quale dovrà essere attuato dall'intelletto attivo⁶⁷. Ma come avviene l'unione dell'intelletto coll'anima sensitiva, o meglio colla fantasia? Ecco la risposta di Temistio: l'intelletto in potenza, cioè quello che sarà detto intelletto possibile, è forma della fantasia, mentre questa è la materia e il soggetto di quello; forma dell'intelletto in potenza è l'intelletto agente, del quale l'intelletto in potenza è materia e soggetto. L'intelletto agente è dunque la vera e propria forma, anzi forma delle precedenti forme: μόνος γὰρ οὗτος εἶδος ἦν ἀκριβῶς, μᾶλλον δὲ οὗτος εἶδος εἰδῶν, τὰ δὲ ἄλλα καὶ ὑποκείμενα ἅμα καὶ εἶδη⁶⁸. E poiché la forma costituisce l'essenza d'una cosa, quello cioè per cui ciascun essere si definisce, Temistio ne conclude che, dunque, l'intelletto agente è la nostra vera essenza: ἡμεῖς οὖν ὁ ποιητικὸς νοῦς⁶⁹. E questo, come dice Aristotele, è impassibile e immortale.

Che cos'è allora l'intelletto passibile, del quale Aristotele afferma che è mortale? V'è un passo del primo libro *De anima*⁷⁰,

⁶³ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., III, p. 49 rr. 8-10.

⁶⁴ *Ib.*, rr. 7-8.

⁶⁵ *Ib.*, VI, p. 100 rr. 29-30.

⁶⁶ *Ib.*, p. 97 rr. 31 sgg.

⁶⁷ *Ib.*, p. 104 rr. 13 sgg.

⁶⁸ *Ib.*, p. 100 rr. 30 sgg.

⁶⁹ *Ib.*, rr. 37 sgg.

⁷⁰ C. 4, 408^b 26-29.

nel quale lo Stagirita pone il problema, se l'intendere (διανοεῖσθαι), l'amare e l'odiare sian passioni dell'intelletto, o non piuttosto del soggetto dotato d'intelletto; ed osservando che, quando il soggetto si corrompe, non è più possibile ricordare o amare, fa l'ipotesi che queste non siano passioni dell'intelletto, ma del composto che è perito: οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν. Temistio ha commesso un errore d'interpretazione che non si riesce a spiegare altrimenti, se non supponendo ch'egli avesse sott'occhio un testo in cui si leggesse τοῦ κοινοῦ νοῦ, oppure τοῦ κοινοῦ ὅσο ἀπόλωλεν. Fatto sta ch'egli ha inteso il passo aristotelico come se τοῦ κοινοῦ fosse il genitivo maschile e si riferisse a νοῦς, anzi che il genitivo del neutro τὸ κοινόν, che significa il composto. E su quest'errore, comunque voglia spiegarsi, egli costruisce addirittura una teoria: la sua teoria del κοινὸς νοῦς, sulla quale si diffonde e ritorna a più riprese⁷¹. Questo intelletto comune non è altro che la fantasia o immaginativa, in quanto è atta ad essere informata dall'intelletto in potenza, ed è materia e soggetto di questo; esso è perciò inseparabile dal corpo al quale è unito, e Temistio lo ritiene identico col παθητικὸς νοῦς φθαρτός del quale parla Aristotele: ὁ μὲν κοινὸς [καὶ] φθαρτός καὶ παθητικὸς καὶ ἀχώριστος⁷². Strano errore questo di Temistio; eppure siffatta interpretazione del pensiero aristotelico doveva arridere a Simplicio, a Filopono, ad Averroè e a S. Tommaso!

Come abbiamo visto, Alessandro d'Afrodizia riteneva l'intelletto in potenza una virtù dell'anima sensitiva, organica come questa e perciò corruttibile. Per Temistio, invece, anche l'intelletto in potenza è impassibile, senza mescolanza col corpo, e separato, come quello che precorre e annuncia (πρόδρομος) il sopraggiungere dell'intelletto agente, a quella guisa che il fulgore annuncia la luce e il fiore precorre il frutto⁷³. In altri termini, l'intelletto in potenza partecipa per riverbero della spiritualità e dell'immaterialità dell'intelletto agente, che l'informa della sua luce e gli comunica la propria perfezione⁷⁴. Potremmo quasi dire ch'esso è la stessa luce dell'intelletto agente, in quanto si riflette sull'anima sensitiva.

⁷¹ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., pp. 101 rr. 5 sgg.; 105 rr. 13 sgg.

⁷² *Ib.*, p. 105 rr. 28-29.

⁷³ *Ib.*, p. 105 rr. 29 sgg.

⁷⁴ *Ib.*, p. 105 rr. 34 sgg.

Che cosa pertanto è l'intelletto agente? Temistio esclude, in primo luogo, l'opinione di coloro che l'identificavano coll'abito dei primi principii, onde s'inizia lo sviluppo mentale, ossia col νοῦς τῶν ἀρχῶν d'Aristotele. Non per nulla Aristotele proclama l'intelletto agente divino e impassibile, sempre in atto per sua natura, e questo solo dichiara immortale, eterno, separato⁷⁵. D'altra parte, è da rigettare del pari l'interpretazione d'Alessandro, che identificava l'intelletto agente con Dio, se è vero che per Aristotele intelletto potenziale e intelletto agente sono due differenze ἐν τῇ ψυχῇ, cioè nell'anima⁷⁶. Secondo il modo di vedere del commentatore bizantino, l'intelletto agente è l'essenza eterna dell'uomo⁷⁷, concepita in se stessa ed esistente al di sopra dei singoli individui umani, sì da formare una sostanza unica, eterna, sempre in atto, la quale illumina l'intelletto in potenza, a quel modo che la luce del sole, una in sé, s'espande e si divide in molte potenze visive sulle quali si ripercuote⁷⁸. Senza di che non sarebbe possibile spiegare da che cosa traggono origine i primi concetti comuni a tutti gli uomini, in che modo gli uomini s'intendono e comunican tra loro, e come il maestro riesca a farsi comprendere dal discepolo. Taluni, antichi e moderni, osserva Temistio, si son chiesti se per avventura le anime di tutti gli uomini non fossero un'anima sola. Meglio era domandarsi se tutti gl'intelletti non sono un solo intelletto. « Infatti il maestro e il discepolo o non intendon le stesse cose, quando l'uno insegna e l'altro impara, oppure, se intendon le stesse cose, il loro atto è identico, e identica è anche la sostanza dell'intelletto »⁷⁹.

Questo motivo schiettamente platonico sarà ripreso da Averroè e dagli averroisti, che ne trarranno uno degli argomenti fondamentali a sostegno della tesi dell'unità dell'intelletto possibile.

Ma S. Tommaso farà osservare, che l'unità asserita da Temistio è quella dell'intelletto illuminante posto al di sopra dei singoli, la quale lascia sussistere una molteplicità d'intelletti illuminati nei sin-

⁷⁵ ARISTOTELE, *De anima*, II, c. 5, 430^a 17 sgg.; *De gener. animal.*, II, c. 3, 736^b 27-28; TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., p. 102 rr. 32-36.

⁷⁶ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., p. 102 rr. 30-31, 36 sgg.

⁷⁷ *Ib.*, p. 103 rr. 1-17; cfr. pp. 100 rr. 16-101 r. 1.

⁷⁸ *Ib.*, p. 103 rr. 20 sgg.

⁷⁹ *Ib.*, p. 104 rr. 21-23.

goli individu umani. E in un certo senso egli ha ragione. Se non che egli non ha visto che l'intelletto in potenza sta, per Temistio, come intermediario tra l'intelletto comune, che veramente è molteplice, e l'intelletto agente che in sé è uno: come forma dell'intelletto comune, che, come sappiamo, è una facoltà dell'anima sensitiva e una certa disposizione di questa ad innalzarsi fino all'intelligenza, εὐφυΐα ἢ πρὸς τὸ νοεῖν τῆς ψυχῆς⁸⁰, l'intelletto in potenza è certamente connaturato all'anima umana, μάλλον... τῇ ψυχῇ συμφυῆς⁸¹, e quindi in certo modo individuale; ma in quanto è soggetto e materia dell'intelletto agente, col quale fa una cosa sola nell'atto dell'intendere, esso è, al pari di quello, separato, impassibile e senza mescolanza col corpo⁸².

Dall'unione dell'intelletto in potenza coll'intelletto agente si forma quello che Temistio chiama l'intelletto abituale, ὁ νοῦς ὁ καθ' ἑξῆς⁸³, nel quale sono i concetti universali e le scienze, cioè le conoscenze in atto che si ricavano dai primi principii. Quest'intelletto abituale, che Averroè⁸⁴, riferendosi a Temistio, chiama intelletto speculativo, non è altro che l'intelletto agente in quanto è unito all'intelletto in potenza, come forma di esso. La specie intelligibile che attua l'intelletto potenziale non è ricavata per via d'astrazione dall'immagine sensibile, ma esiste per sé, astratta, come l'idea platonica, e l'intelletto agente l'imprime nell'intelletto in potenza. Per Aristotele l'atto dell'intendere è un processo analogo a quello d'ogni generazione naturale, nella quale la materia è il soggetto del farsi, mentre l'agente non ha altra funzione che quella di trarre la forma di ciò che si fa dalla potenza all'atto. Il rapporto che lo Stagirita pone tra l'intelletto che tutto diviene e l'intelletto che tutto fa, parrebbe quello che esiste fra la materia della produzione naturale e l'agente di essa. Invece per Temistio, come già per Alessandro d'Afrodisia, l'intelletto agente non è soltanto causa efficiente, ma anche forma dell'intelletto possibile, di guisa che, nell'atto dell'intendere, quello fa con questo una cosa sola: γενόμενος εἰς μετ' ἐκείνου... ὁ κατ'

⁸⁰ *Ib.*, p. 98 r. 31.

⁸¹ *Ib.*, p. 98 r. 34.

⁸² *Ib.*, p. 98 rr. 32-34.

⁸³ *Ib.*, pp. 98 r. 23; 100 r. 2.

⁸⁴ *De anima*, III, comm. 5, 20, 36.

ἐνέργειαν νοῦς τῷ δυνάμει νῶ προσγενόμενος εἰς τε γίνεται μετ' αὐτοῦ⁸⁵. L'intelletto speculativo è la risultante dell'unione dell'intelletto in potenza e dell'intelletto agente: ὁ σύνθετος νοῦς, ὁ συγκείμενος νοῦς ἐκ τοῦ δυνάμει καὶ ἐκ τοῦ ἐνεργείᾳ⁸⁶; μικτὸν γὰρ πῶς ὁ νοῦς ἐκ τε τοῦ ποιητικοῦ καὶ τοῦ δυνάμει⁸⁷.

In conclusione, una sola è l'essenza di tutti gli uomini, ma, considerata da punti di vista differenti, essa presenta un duplice aspetto, universale e individuale: l'intelletto agente è l'essenza universale della specie umana, sempre in atto, impassibile ed eterna; l'intelletto in potenza, invece, è un riverbero dell'intelletto agente, che, come l'idea platonica, la quale è *unum in multis*, ἐν ἐπὶ πολλῶν, si comunica ai singoli senza perdere la sua originaria ed essenziale unità, nell'atto dell'intendere. Onde Temistio può dire, con Teofrasto, che questi due intelletti in un certo senso son due nature distinte, e in un altro senso costituiscono una natura sola: πῶς μὲν δύο φύσεις τούτους τοῦς νοῦς, πῶς δὲ μίαν· ἐν γὰρ τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους⁸⁸.

Non tutto quello che Temistio afferma è perfettamente chiaro; una cosa per altro è chiara: mentre espone il pensiero d'Aristotele e di Teofrasto, egli guarda soprattutto a Platone: μᾶλλον δὲ ἴσως καὶ αὐτοῦ Πλάτωνος⁸⁹; ché l'intelletto agente altro non è, nel commentatore bizantino, se non il platonico mondo delle idee, ipostatizzato in una mente eterna, messa in permanente rapporto coll'uomo.

7. Ma nel tentativo di conciliare Platone con Aristotele, Temistio non faceva che assecondare un indirizzo già largamente diffuso. Plotino, Amelio, Porfirio, Giamblico, Proclo discussero intorno al rapporto fra l'anima cosmica e l'anima individuale; e i commentatori greci d'Aristotele non tardarono a portare nell'interpretazione del *De anima* preoccupazioni sorte in mezzo a quelle controversie⁹⁰. Il

⁸⁵ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., p. 99 rr. 9, 17-18.

⁸⁶ *Ib.*, p. 100 rr. 19 e 21; 103 r. 37; 108 r. 32.

⁸⁷ *Ib.*, p. 108 r. 24.

⁸⁸ *Ib.*, p. 108 rr. 33-34.

⁸⁹ *Ib.*, p. 109 r. 2.

⁹⁰ Ho ommesso di parlare di Simplicio e di Filopono, perché ai loro commenti al *De anima* non accennano mai né Averroè né Tommaso. Quello di Simplicio rimase sconosciuto agli Scolastici del secolo XIII; quello di Filopono fu tradotto da Guglielmo di Moerbeke a Viterbo nel 1268, ma quasi certamente Tommaso non se ne è mai

documento più importante dell'interpretazione neoplatonica della psicologia e della metafisica aristotelica è la così detta *Theologia Aristotelis*, scritta originariamente in greco, ma tramandata a noi solo nel testo arabo⁹¹.

Secondo la *Theologia Aristotelis*, al vertice della reatà sta Dio principio e causa primordiale di tutte le cose, al quale solo, come a quello che è per sua natura⁹², spetta il creare le cose traendole dal niente⁹³. Ma una cosa sola è creata da Dio senza mezzo, con atto

servito (cfr. in proposito JEAN PHILOPON, *Commentaire sur le De anima d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. a cura di G. Verbeke, Lovanio-Parigi 1966, in *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, III, pp. LXXI sgg.). Ne fu uso invece Enrico Bate di Malines, che scrisse intorno al 1310 lo *Speculum divinum et quorundam naturalium* (la cui edizione, già iniziata da G. Wallerand nella collezione *Les Philosophes Belges* di Lovanio, t. XI, fasc. 1, 1931, è stata poi ripresa dall'inizio da É. Van de Vyver nella collezione *Philosophes médiévaux* di Lovanio, vol. I, 1960, vol. II, 1967, rispettivamente tomi IV e X della collezione, comprendenti, oltre alla *Littera dedicatoria*, alla *Tabula capitulorum* e al *Proemium*, le prime due parti delle 23 di cui l'opera si compone). Sulla traduzione dell'opera di Filopono (oltre a quanto ne dice il VERBEKE nella prefazione all'edizione qui sopra citata, pp. LXXXVII sgg.), cfr. M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Iohannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios*, nei *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abteilung*, VII (1929), pp. 31-48; *Id.*, *Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma 1946 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, XI, 20), pp. 140-147.

⁹¹ In arabo fu stampata la prima volta a Lipsia nel 1882 dal Dieterici, il quale ne fece pure la traduzione tedesca, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von D^r. FR. DIETERICI*, Lipsia 1883. Francesco Roseo nel 1516 ne aveva acquistato a peso d'oro un esemplare appartenuto alla biblioteca di Damasco. Il testo arabo venne tradotto parola per parola in italiano, a Cipro, dall'ebreo Moisè Rova, e quindi voltato in latino da Pietro Niccolò de Castellani di Faenza. Questa traduzione latina vide la luce a Roma, col titolo *ARISTOTELIS STAGIRITAE Theologia sive mistica Phylosophia secundum Aegyptios*, 1519. La stessa, rimaneggiata nella forma da Giacomo Charpentier, fu pure stampata a Parigi nel 1572, e di poi più volte. È alla traduzione latina del Castellani che mi riferisco nelle citazioni. P. HENRY, in una dotta e acuta comunicazione fatta all'Accademia Reale del Belgio (*Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, in *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5^a serie, t. XXIII, 1937, 6, pp. 310-342), ritiene che la *Theologia*, a parte i rimaneggiamenti apportati alla traduzione araba da al-Kindī, sia opera di Plotino.

⁹² II, 5.

⁹³ III, 2; X, 1 e 4.

eterno: il Verbo interiore, *verbum conceptum*⁹⁴, inseparabile dall'essenza divina⁹⁵ e identico con Dio⁹⁶. Per mezzo del suo Verbo l'Artefice primo crea la prima Mente⁹⁷ che, con parola aristotelica, è chiamata Intelletto agente⁹⁸, ma anche Verbo creato o Verbo espresso⁹⁹. Questo Verbo espresso parrebbe il λόγος προφορικός, che Filone¹⁰⁰ distingue dal λόγος ἐνδιάθετος. La prima Mente, creata per mezzo del Verbo interiore, è alla sua volta il mezzo del quale Dio si serve per la creazione di tutte le altre cose che vengono dopo¹⁰¹. Creatura perfetta, tutta atto senza mescolanza di potenza¹⁰², perennemente congiunta col Verbo divino, nel quale ha sempre rivolto lo sguardo¹⁰³, essa riceve dall'influenza della luce divina le forme che eternamente sono nel Verbo, e dà loro un'altra esistenza nel tempo¹⁰⁴.

E in primo luogo l'Intelletto agente produce, sotto l'influenza della luce divina, l'anima capace di ragione. Dalla luce dell'anima razionale emana l'anima sensibile, la quale ha solo il potere di percepire immagini sensibili e la facoltà che dicesi estimativa; dall'anima sensibile procede l'anima vegetativa che dà vita alle piante, e da questa la natura, formatrice dei corpi¹⁰⁵. Perciò l'anima razionale, prodotta dall'Intelletto agente, merita anch'essa, per l'azione che esercita sul mondo sottostante, il nome d'Intelletto agente secondo¹⁰⁶.

Ma quest'anima capace di ragione non è ancora l'anima individuale di ciascun uomo, bensì *animus communis* che esiste nel

⁹⁴ X, 11, 13, 19.

⁹⁵ X, 11.

⁹⁶ XIII, 1.

⁹⁷ IV, 2.

⁹⁸ X, 8, 9, 11, 15, 18, 19.

⁹⁹ X, 6, 15, 16, 17.

¹⁰⁰ *De vita Mosis*, III, 13.

¹⁰¹ III, 2; X, 1, 3, 6; XIV, 1.

¹⁰² V, 6.

¹⁰³ III, 4; X, 1, 3, 5, 6, 11, 13, 15, 16, 18, 19; XIII, 7.

¹⁰⁴ III, 4; X, 1, 3, 6; XIV, 1.

¹⁰⁵ III, 2; X, 2.

¹⁰⁶ X, 15, 16.

mondo astrale¹⁰⁷, ed è unito al *corpo comune* del mondo¹⁰⁸. Ed è unica, come unico è l'Intelletto agente sopra di essa. Prima degli individui umani, esisteva l'uomo primordiale e intelligibile, il quale non è altro che quest'*animus communis*, avanti la sua discesa nel mondo inferiore¹⁰⁹. Nel mondo superiore, l'anima razionale conosceva per diretta intuizione, con atto perfetto ed eterno, fuori del tempo, la propria natura e quella delle cose che son racchiuse in essa, senza bisogno di raziocinio e senza volgere lo sguardo alle cose poste sotto di sé¹¹⁰. Ma un prepotente bisogno di esplicitare le proprie capacità creative la spinse a discendere nel mondo inferiore, per acquistare diretta esperienza del bene e del male, dei vizî e delle passioni, a fine di trionfarne col distacco e il ritorno nel mondo luminoso degli spiriti¹¹¹. Dalla sua unione ai corpi corruttibili traggono origine i singoli individui umani sulla terra; ma l'uomo terreno non è che un'immagine imperfetta dell'uomo primordiale¹¹², giacché, discendendo nel mondo inferiore, l'anima razionale perde la sua nobiltà originaria¹¹³, e la chiara percezione delle cose superne¹¹⁴.

All'intelletto dell'uomo terreno, fatto impuro pel contatto colla materia e dimentico del mondo ideale, l'autore della *Theologia* dà il nome aristotelico d'intelletto possibile¹¹⁵, perché, privo d'ogni conoscenza insita per natura, possiede soltanto una naturale attitudine ad accogliere in sé tutte le forme che per astrazione si possono ricavare dalle cose sensibili. Quest'attitudine è la sua stessa prima forma e natura¹¹⁶. Caduto nella tenebra del mondo materiale, l'intelletto possibile è unito all'animo sensibile da un vincolo sostanziale (da questa unione appunto risulta l'uomo terreno); ma esso

¹⁰⁷ II, 2-5; VII, 1, 5; IX, 1-6.

¹⁰⁸ VII, 10.

¹⁰⁹ XIV, 3-6.

¹¹⁰ II, 1, 2, 5, 7.

¹¹¹ VII, 1, 2, 5, 6, 7.

¹¹² XIV, 4, 6. La dottrina dell'uomo primordiale deriva dalla Gnosi valentiniana (cfr. IRENEO, *Adversus haereses*, I, 1).

¹¹³ VII, 3, 9, 10.

¹¹⁴ II, 6; IX, 1, 5.

¹¹⁵ X, 8-10; 15-16.

¹¹⁶ IX, 1; XII, 5-6.

non cessa per questo di subire l'influsso dell'Intelletto-agente¹¹⁷, dal quale trae origine e al quale deve la sua permanenza nell'essere¹¹⁸. Perciò, anche nel corpo umano, conserva una naturale inclinazione verso la sua causa¹¹⁹, e, sospinto da questo innato amore, si sforza di ritrovare se stesso e di ritornare nel mondo superiore.

Punto di partenza per quest'ascesa è l'atto col quale l'intelletto possibile astrae le forme dalle impressioni che gli vengono dai sensi. Senza eccitazione sensibile, non sarebbe capace di elevarsi alla contemplazione delle forme pure¹²⁰. Ma esso ha bisogno altresì dell'aiuto dell'Intelletto agente¹²¹, per la cui azione la pura essenza intelligibile è liberata dalla sua scorza materiale¹²², e può esser contemplata in se stessa, senza bisogno di stimoli corporei¹²³. In tal modo, la mente umana torna ad unirsi all'Intelletto agente che la inonda della sua luce, per formare in qualche modo una cosa sola con esso, e risalire alla conoscenza della causa prima del tutto¹²⁴.

II.

8. La *Theologia Aristotelis*, il cui testo greco è perduto, fu tradotta in arabo da 'Abd al-Māsīḥ ibn 'Abd Allāh ibn Na'imah, cristiano oriundo d'Emessa, e la traduzione, rimaneggiata da al-Kindī, ebbe larga diffusione tra i filosofi maomettani.

al-Kindī, fiorito a Bassora e a Baghdād nel sec. IX, era detto « il filosofo degli Arabi » per eccellenza. In un suo trattatello sull'intelletto, che gli Scolastici conobbero in una duplice versione latina¹²⁵, si proponeva anch'egli d'espone il pensiero di Platone e d'Aristotele.

¹¹⁷ II, 3; VII, 1; XIII, 7.

¹¹⁸ X, 8-11; XIV, 3-6.

¹¹⁹ X, 9.

¹²⁰ VII, 6; IX, 1; X, 7, 9; XII, 5-6.

¹²¹ IX, 1; X, 10.

¹²² IX, 1; XII, 8.

¹²³ XII, 9.

¹²⁴ X, 9, 10, 11.

¹²⁵ *Die philosophischen Abhandlungen des JA'QUB BEN ISHĀO AL-KINDĪ, zum ersten male hgg. von D^r. ALBINO NAGY, nei Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 5, Münster 1897, pp. 1-11.*

Egli distingue un quadruplice intelletto: l'intelletto che è sempre in atto, l'intelletto in potenza che è facoltà dell'anima umana, l'intelletto acquisito, e l'intelletto dimostrativo. Quest'ultimo pare non sia altro che il *νοῦς κοινός* di Temistio, cioè una facoltà dell'anima sensitiva. L'intelletto in potenza è la capacità dell'anima, che ancor non intende, a divenire intelligente in atto. Ma il passaggio dalla potenza all'atto dell'intendere non avviene se non sotto l'azione dell'intelligenza che è sempre in atto per se stessa. Questa per altro non s'unisce all'intelletto in potenza come sua forma, nel modo che voleva Temistio. La funzione dell'intelletto attivo è quella di formare l'intelligibile. Questo, sì, informa di sé l'intelletto in potenza e lo fa passare all'atto dell'intendere, dando così origine all'intelletto acquisito. Ma l'intelligibile che attua l'intelletto in potenza, sebbene prodotto dall'azione dell'intelletto attivo, non si confonde con questo; e perciò il soggetto dell'intellezione e l'agente di questa restano distinti.

Assai più estesa e completa è la dottrina che sull'intelletto svolse al-Fārābī, uno dei più grandi pensatori dell'Oriente islamico, che ebbe la sua educazione filosofica a Baghdād e morì a Damasco nel 950.

Per al-Fārābī¹²⁶, l'intelletto in potenza, di cui parla Aristotele nel *De anima*, o è l'anima stessa, o una sua parte, oppure una delle sue facoltà, o qualcosa insomma la cui funzione conoscitiva consiste nel potere d'astrarre le forme che sono nella materia, e d'accoglierle in sé, intendendole in atto, mentre unite alla materia erano intese soltanto in potenza¹²⁷. La forma astratta dalla materia, alla quale è naturalmente unita, è intelligibile in atto, e tosto che informa l'intelletto, facendo una cosa sola con questo, lo fa passare dalla potenza all'atto. Di fronte agli intelligibili, l'intelletto in potenza è simile

¹²⁶ ALPHARABII *De intellectu*, stampato insieme alle opere filosofiche di Avicenna, Venezia 1508, foll. 68-69; una traduzione tedesca di quest'opuscolo in ALFARABI'S *Philosophische Abhandlungen aus dem Arabischen übersetzt von D^r FR. DIETERICI*, Leida 1892: a queste due opere si rinvia nelle note che seguono. (Della traduzione latina medievale ha dato un'edizione critica, seguita dalla traduzione francese, É. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, IV, 1929, pp. 115-126, 126-141; una traduzione italiana del testo arabo è in FARABI, *Epistola sull'intelletto*, traduzione, introduzione e note di F. Lucchetta, Padova 1974).

¹²⁷ *De intell.*, fol. 68, 2; DIETERICI, p. 66.

alla materia nella quale s'imprimono le forme come un'impronta nella cera. Se non che quest'esempio può trarre in inganno. Ed invero, nelle cose artificiali la forma è ricevuta dalla materia solo alla superficie; invece nelle cose naturali la forma investe tutta la materia, s'imprime nella sua profondità e costituisce la natura intima della cosa prodotta. Così avviene appunto dell'intelligibile che attua l'intelletto in potenza; il quale, coll'accogliere in sé la forma intelligibile, diventa intelletto in atto. Nell'atto dell'intendere, il soggetto dell'intellezione e l'intelligibile in atto formano una cosa sola, giacché la forma separata dalla materia non esiste altrove che nell'atto del pensiero ¹²⁸.

L'atto dell'intendere, secondo questa teoria che resta sostanzialmente fedele alla trascendenza platonica, è spiegato per mezzo dell'azione che l'intelligibile in atto esercita sull'intelletto in potenza. Le forme immerse nella materia esistono dapprima nell'intelletto agente, che è un'intelligenza separata; esso, penetrando la materia colla sua luce, v'ha impresso le forme che costituiscono l'essenza delle cose sensibili ¹²⁹. Unita alla materia la forma cessa d'essere intelligibile in atto, in quanto perde la sua universalità, e resta soltanto intelligibile in potenza; per ritornare intelligibile in atto e capace d'informare del suo atto l'intelletto in potenza, ha bisogno d'essere smaterializzata ¹³⁰. Ma per liberarla dalla materia è necessaria la luce dell'intelletto agente. Onde può ben dirsi che soltanto questo può trarre dalla potenza all'atto l'intelletto umano ¹³¹.

L'immagine di cui si serve al-Fārābī, per esprimere il rapporto tra l'intelletto agente e l'intelletto umano, è quella del rapporto che corre tra il sole e l'occhio, della quale aveva già fatto uso Temistio: « finché l'occhio si trova immerso nelle tenebre, ci si vede solo in potenza. L'idea di tenebre è quella d'una visibilità puramente potenziale, ossia della mancanza di visibilità in atto. Invece l'idea di luce importa un'irradiazione da parte d'una sorgente luminosa. Quando pertanto la luce del sole giunge all'occhio, attraverso l'aria od altro mezzo trasparente, allora l'aria illuminata e i colori son veduti in

¹²⁸ *De intell.*, fol. 68, 2-3; DIETERICI, pp. 66-67.

¹²⁹ *De intell.*, fol. 69, 1-2; DIETERICI, pp. 74-75.

¹³⁰ *De intell.*, fol. 68, 3; DIETERICI, p. 67.

¹³¹ *De intell.*, fol. 69, 1; DIETERICI, pp. 73-74.

atto... Allo stesso modo, dunque, la natura dell'intelletto in potenza subisce un'impressione simile a quella dell'illuminazione sulla vista. E questa impressione gli viene da parte dell'intelletto agente. Questo dunque è il principio che fa sì che gl'intelligibili in potenza divengano intelligibili in atto. E come il sole fa sì che l'occhio veda in atto, e i colori visibili in potenza rende visibili in atto inondandoli del suo lume, così l'intelletto agente riduce in atto l'intelletto in potenza per mezzo della luce che irraggia su questo, e grazie all'intelletto agente gl'intelligibili in potenza diventano intelligibili in atto » ¹³².

Prima d'intendere, l'intelletto umano esiste soltanto come pura e semplice capacità e disposizione. Perciò un altro grande pensatore musulmano, lo spagnolo Abū Bakr ibn Bāggiah († 1138), noto nell'Occidente latino coi nomi di Abubacher o Avenpace, dirà addirittura che l'intelletto in potenza di cui parla Aristotele non è altro che l'immaginativa, cioè la più alta delle facoltà sensitive ¹³³. Soltanto nell'atto dell'intendere l'intelletto umano diventa una realtà positiva diversa dal senso; e appunto perché esso è qualcosa di reale solo per le forme intelligibili, ne segue che l'intelletto in atto è identico colla specie che l'attua e non conosce se stesso se non nei propri intelligibili. Prima dell'atto conoscitivo non c'è in noi un'anima razionale se non come semplice potenza e attitudine, giacché essa nasce soltanto coll'atto dell'intendere, nel quale il soggetto che intende s'identifica colla cosa intesa ¹³⁴.

Ma l'intelletto umano non si limita solo a conoscere le forme ricavate per astrazione dalla materia. Esso può elevarsi anche alla conoscenza delle forme che esistono per sé, ed a conoscer le quali non v'è bisogno d'astrazione. Ma ciò avviene soltanto quando l'intelletto è già in possesso di tutti gl'intelligibili astratti o della maggior parte di essi ¹³⁵, poiché l'intelletto umano, come dice Aristotele, sale a quel che per noi è ignoto muovendo da quel che ci è noto ¹³⁶. Ora quel che è più noto a noi sono le forme astratte dalle cose sensibili.

¹³² *De intell.*, fol. 69, 1; DIETERICI, pp. 73-74.

¹³³ Cfr. AVERROE, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars IV.

¹³⁴ ALPHARABII *De intell.*, fol. 68, 3; DIETERICI, p. 68.

¹³⁵ *De intell.*, fol. 68, 4.

¹³⁶ *De intell.*, fol. 69, 1.

Conoscendo queste, la nostra mente conosce se stessa come cosa separata, e diventa capace d'essere informata dagli intelligibili che per sé son sempre in atto¹³⁷. Accogliendo in sé queste forme separate, l'intelletto umano n'è tratto ad un più alto grado d'esistenza e diventa intelletto acquisito, *intellectus adeptus*¹³⁸. Come l'intelletto in atto è forma dell'intelletto in potenza, e questo è come la materia e il soggetto di quello, così l'intelletto acquisito è forma dell'intelletto in atto, e questo è il suo soggetto e la sua materia¹³⁹. È un concetto che deriva da Temistio.

L'intelletto acquisito è dunque un nuovo atto che s'aggiunge all'intelletto già in atto. Le forme per sé separate dalla materia o per se stesse intelligibili costituiscono un atto eterno e indivisibile di pensiero nel quale sussistono: quest'atto è l'intelletto agente¹⁴⁰. Esse attuano l'intelletto umano e lo inalzano al grado d'intelletto acquisito per la luce che l'intelletto agente irraggia sulla mente del saggio. La quale, in tal modo, partecipa della perfezione e dell'atto di quello, e ad esso si trova congiunta. In questo congiungimento coll'intelletto agente, lo spirito umano consegue il più alto grado di perfezione e conquista la sua immortalità, in quanto non ha più bisogno, per pensare, degli stimoli sensibili e delle immagini della fantasia¹⁴¹.

Ma l'immortalità è forse conquistata al prezzo dell'annientamento della coscienza personale? La soluzione di questo problema è assai incerta. Lo scritto d'Alberto Magno sull'unità dell'intelletto non concerne tanto la speciale dottrina d'Averroè, quanto piuttosto tutte insieme quelle dottrine, secondo le quali le anime separate perdono la loro individualità, di guisa che alla morte del corpo non sopravvivere se non un solo intelletto ed una sola anima intellettuale¹⁴². Che questo sia esattamente il pensiero di al-Fārābī¹⁴³, non oserei dire. Nel congiungimento coll'intelletto agente, più che annientato lo spi-

¹³⁷ *De intell.*, fol. 68, 4.

¹³⁸ *De intell.*, fol. 68,4; DIETERICI, pp. 71-72.

¹³⁹ *De intell.*, fol. 68,4.

¹⁴⁰ *De intell.*, fol. 69, 1; DIETERICI, pp. 75-76.

¹⁴¹ *De intell.*, fol. 69, 2; DIETERICI, p. 77.

¹⁴² ALBERTO MAGNO, *De unitate intellectus contra Averroem*, c. 1.

¹⁴³ Cfr. P.-M. DUHEM, *Le système du monde*, t. IV, Parigi 1916, p. 414.

rito umano sembra sollevato ad un più alto grado di esistenza, nel quale la personalità persiste, come nella visione beatifica di Dio secondo la teologia cristiana. Certo, è assai difficile a spiegarsi, come possa permanere la personalità individuale, se vera e propria personalità non c'è mai stata, dal momento che l'atto dell'intendere è dovuto, dal principio alla fine dello sviluppo intellettuale, all'azione dell'oggetto, che è fuori di noi, su un soggetto che non è vero soggetto ma semplice schermo d'una proiezione. Quando Enrico di Gand¹⁴⁴ e Duns Scoto¹⁴⁵ si chiederanno in che misura lo spirito umano concorre alla produzione dell'atto d'intendere, porranno un problema i cui termini contraddittori faran disperare della soluzione, fin tanto che soggetto dell'intellezione e intelligibile saran posti l'uno di fronte all'altro, come due realtà irriducibili.

9. Sostanzialmente fedeli alla dottrina di al-Fārābī rimasero Avenpace, poc'anzi ricordato, e Mosè Maimonide, il Rabbi Moises degli Scolastici, nato a Cordova nel 1135, nove anni dopo Averroè, e morto nel 1204, mentr'era a capo delle comunità israelitiche dell'Egitto, onde il nome che spesso gli vien dato di Moises Aegyptius. Averroè¹⁴⁶ ci assicura che nessuno s'era mai fermato a meditare sui problemi dell'intelletto e segnatamente sul modo come l'intelletto agente s'unisce allo spirito umano, quanto Avenpace; il quale era ritornato sull'argomento nei molti suoi scritti, sì che diresti ch'egli non perdesse di vista questo problema neanche il tempo d'un batter d'occhio.

Tanto per Avenpace quanto per Maimonide, prima della formazione dell'intelletto in atto, l'anima non possiede ancora la ragione, e l'uomo è un animale dalla figura umana¹⁴⁷. L'intelletto in potenza è facoltà dell'anima sensitiva che è forma del corpo; invece l'intelletto acquisito è separato dal corpo¹⁴⁸, pur essendo forma dell'intellet-

¹⁴⁴ *Quodlibeta*, IV, q. 7.

¹⁴⁵ *In I Sent.*, d. 3, q. 7.

¹⁴⁶ *De anima*, III, comm. 36.

¹⁴⁷ MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. S. Munk, 3 voll., 1856-1866, I, c. 1, p. 37; c. 7, p. 51; III, c. 8, p. 48 (la trad. latina medievale, dal titolo *Dux neutrorum*, è tuttora inedita).

¹⁴⁸ MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, c. 72, p. 373. Per ciò che concerne Avenpace, cfr. AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5 e 36.

to possibile, come questo è forma dell'intelletto potenziale¹⁴⁹. Perciò, mentre l'intelletto in potenza si dissolve col corpo, l'intelletto acquisito è invece immortale¹⁵⁰. Tanto in Avenpace quanto in Maimonide si fa sempre più strada l'idea, certo assai più antica, perché già combattuta da Avicenna¹⁵¹, che dei diversi individui umani, dopo la dissoluzione del corpo, resti un intelletto unico di numero, come pensava anche Temistio. Ciò che dà origine alla molteplicità numerica dei diversi individui in una stessa specie, è il rapporto della forma specifica colla materia, la quale è appunto il principio d'individuazione della forma. Mancando questo rapporto, com'è il caso nelle intelligenze separate, non è possibile pensare ad una molteplicità se non in quanto un'intelligenza è causa dell'altra. Ora questo non può dirsi dell'anima d'un uomo per rapporto a quella dell'altro. Dunque, rotto ogni rapporto col corpo, onde deriva la molteplicità degli individui umani, l'intelletto acquisito che sopravvive al corpo non può essere che uno solo¹⁵².

Eppure Maimonide pretende che le anime dei sapienti s'assicurano l'immortalità, collo sforzo personale della meditazione, mentre le anime degli uomini volgari, come quelle dei bruti, son destinate all'annientamento¹⁵³; e lo stesso Avenpace ritiene che quando il filosofo è arrivato a comprender le sostanze separate, la sua mente stessa è ormai una di queste ed egli può dirsi un essere divino¹⁵⁴. Forse l'unità numerica di cui parlano Avenpace e Maimonide, non importa l'assoluto annientamento della personalità individuale; né si tratta d'unità sostanziale, sibbene del congiungimento della coscienza umana coll'unico intelletto agente che informa di sé le menti inalzatesi fino ad esso¹⁵⁵.

¹⁴⁹ MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, c. 68, pp. 304 sgg. Per Avenpace, cfr. S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Parigi 1859, p. 407.

¹⁵⁰ MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, c. 41, pp. 146 e 151; c. 70, p. 328; c. 74, p. 434; II, c. 27, p. 205; c. 30, p. 253; III, c. 12, p. 75; c. 22, p. 166; c. 27, p. 212; c. 54, p. 416; cfr. le molte note del Munk a questi luoghi.

¹⁵¹ Cfr. B. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Parigi 1900, p. 223.

¹⁵² MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, c. 70, p. 328; c. 72, p. 373; c. 74, p. 434; cfr. la nota del Munk, II, pp. 15-16.

¹⁵³ MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, c. 70, p. 328; II, c. 27, p. 205.

¹⁵⁴ MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit., p. 398.

¹⁵⁵ Più tardi l'ebreo francese Levi ben Gerson o Gersonide, noto pure col nome di

10. La preoccupazione d'assicurare l'immortalità all'anima di ciascun uomo, conforme alla tradizione religiosa, è palese nella dottrina di Ibn Sina, il grande medico e filosofo di Buchara, morto a Isfahan nel 1036, e noto comunemente col nome latinizzato di Avicenna.

Anche Avicenna accetta in sostanza lo schema della metafisica neoplatonica di al-Fārābī; ma v'introduce importanti variazioni, suggerite dall'approfondimento di problemi particolarmente delicati intorno ai quali ardevano le discussioni nelle scuole del mondo islamico. Nel sistema emanatistico di Avicenna, l'intelletto agente è l'infima delle intelligenze celesti¹⁵⁶, ed ha la funzione d'imprimere nella materia del mondo infralunare le forme che vi appaiono. Per questa sua funzione è chiamato da lui anche *Dator formarum*¹⁵⁷. Tra le forme del mondo inferiore un posto importante occupano l'anima delle piante e quella degli animali; ma il grado più alto, tra le forme unite alla materia, è tenuto dall'anima umana.

Nelle piante v'è solo l'anima vegetativa colle sue funzioni del nutrirsi, dello svilupparsi e del riprodursi. Negli animali, oltre a queste funzioni vegetative, appaiono anche la sensibilità e il movimento locale; ma la vita sensitiva dell'animale deriva dalla stessa anima che è principio della vita vegetativa; unica insomma è la forma dell'organismo vivente¹⁵⁸. Avicenna non si ferma qui; ma dimostra, inoltre, che anche nell'uomo le operazioni della vita vegetativa e sensitiva e l'intendere e il volere hanno per soggetto un'unica sostanza e un unico principio, e non tre principi vitali e tre anime. Il che è dimostrato dal fatto che, quando l'anima nostra è intensamente occupata in una di queste operazioni, le altre son rallentate e perfino talora impedita¹⁵⁹. Quest'osservazione era destinata a far fortuna; tut-

maestro Léon de Bagnols (Gard), ove nacque nel 1288, cercava di salvare l'individualità umana, ammettendo che, anche dopo la morte, le menti degli uomini si distinguono fra loro come le intelligenze separate, per la maggiore o minore ricchezza delle loro conoscenze, onde l'uno parteciperà in misura diversa dall'altro della luce divina. Cfr. L-G. LÉVY, *Maimonide*, Paris 1911, pp. 216 e 240.

¹⁵⁶ AVICENNA, *Metaph.*, IX, cc. 3-4.

¹⁵⁷ *Ib.*, c. 5; cfr. AVERROÈ, *Metaph.*, VII, comm. 31; XII, comm. 18.

¹⁵⁸ AVICENNA, *De anima*, I, c. 3; cfr. *ib.*, V, c. 7.

¹⁵⁹ *Ib.*, IV, c. 2; V, c. 2.

ti gli Scolastici s'appellano ad essa e ne fanno un argomento per combattere la teoria delle tre anime attribuita a Platone, come fa anche Dante, *Purgatorio*, IV, 1-12:

Quando per diletanze o ver per doglie,
che alcuna virtù nostra comprenda,
l'anima bene ad essa si raccoglie,
par ch'a nulla potenza più intenda:
e questo è contra quello error che crede
ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda.
E però, quando s'ode cosa o vede,
che tegna forte, a sé l'anima volta,
vassene il tempo e l'uom non se n'avvede;
ch'altra potenza è quella che l'ascolta,
e altra è quella c'ha l'anima intera:
questa è quasi legata, e quella è sciolta.

Allo stesso modo Avicenna ¹⁶⁰: « Diremo dunque che la sostanza dell'anima ha due attività: una dipendente dalla sua unione col corpo, ed è quella che dicesi pratica; ed un'altra dipendente soltanto da se stessa e dai propri principii, ed è la conoscenza intellettuale. L'una è diversa dall'altra, e s'impediscono a vicenda. Perciò, quando l'anima sia occupata nell'una, s'asterrà dall'altra; poiché è difficile che tutte e due possano stare insieme. Operazioni dell'anima in quanto è unita al corpo, sono il sentire, l'immaginare, il desiderare, l'adirarsi, il temere, il rattristarsi, il provar dolore. Ora tu sai che, quando ti raccogli a pensare, tu poni da banda tutti questi sentimenti, a meno che non siano così forti da prevalere sull'anima e soggiogarla, traendola dalla loro parte; e tu sai pure che il sentire distoglie dal pensare; ché quando l'anima è intenta alle cose sensibili, è impedita nel pensiero, benché l'organo del pensiero non sia leso in alcun modo da infermità... Ora la causa di tutto questo è una, e cioè che tutta quanta l'anima si volge ad una sola di quelle operazioni », *anima tota se convertit ad unum quodlibet*.

Nel *De animalibus* ¹⁶¹, dopo aver trattato della formazione dell'embrione umano per la « virtù ch'è dal cuor del generante » ¹⁶²,

¹⁶⁰ *Ib.*, V, c. 2.

¹⁶¹ XVI, c. 1.

¹⁶² DANTE, *Purg.*, XXV, 58; cfr. *ib.*, 40 sgg.

cioè del padre, il filosofo di Buchara ritiene che, non appena il cuore e il cervello son pronti a riceverla, appaia nel feto l'anima sensitiva e razionale, mentre la virtù derivata dal padre « fit veterascens » e si dissolve. Ma l'anima razionale che è già nell'embrione umano, « nondum erit adhuc discreta, immo erit sicut in ebrius et epilepticus, sed completur ab extrinseco intellectum conferente ». L'intelletto esiste dunque nell'anima umana allo stato potenziale, come nell'ebbro e nell'alienato, e dicesi intelletto materiale per la somiglianza ch'esso ha colla capacità della materia prima ad accogliere in sé tutte le forme ¹⁶³. Per l'azione d'una causa esterna, cioè dell'intelletto agente, esso passa dalla potenza all'atto dell'intendere.

E in primo luogo, la luce dell'intelletto agente irradia nell'intelletto in potenza i « prima intelligibilia per se nota », cioè le « primae propositiones quas contigit credere » ¹⁶⁴, quelle che Dante chiama le « prime notizie » ¹⁶⁵, il « ver primo che l'uom crede » ¹⁶⁶. Da questa prima impressione dell'intelletto agente sull'intelletto in potenza nasce l'intelletto in abito, identico col νοῦς τῶν ἀρχῶν d'Aristotele, che è appunto una ἕξις, un abito naturale dal quale s'inizia il moto della conoscenza. Grazie a quest'abito la mente umana diventa capace di passare dai primi intelligibili ai secondi, e di procacciarsi sempre nuove cognizioni collo sforzo della ricerca. L'intelletto in abito è, dunque, una capacità attiva e non pura disposizione passiva. Tosto che questa capacità ha cominciato ad esercitarsi nell'acquisto delle « formae intelligibiles adeptae post per se nota sive intelligibilia prima », si forma allora l'intelletto in atto. Se non che quest'atto non è completo, poiché la capacità della mente umana non è ancora tutta soddisfatta, di guisa che l'atto coesiste colla potenza.

Quando lo spirito, riflettendo sul proprio atto d'intendere, dalle forme astratte che sono in esso si sarà innalzato colla meditazione all'intelligenza delle forme pure e intelligibili per sé, esistenti nell'intelletto agente, allora sì il suo atto sarà completo e non resterà in esso alcuna potenza inappagata. Quest'ultimo grado dello sviluppo

¹⁶³ AVICENNA, *De anima*, I, c. 5.

¹⁶⁴ *Ib.*

¹⁶⁵ DANTE, *Purg.*, XVIII, 55-56.

¹⁶⁶ DANTE, *Par.*, II, 45.

intellettuale è quello che Avicenna con al-Fārābī chiama intelletto acquisito o speculativo. Pervenuta alla contemplazione delle sostanze separate, la mente umana si trova unita collo stesso intelletto agente. E in questo congiungimento, come parimente aveva insegnato al-Fārābī, essa conquista la sua perfezione ¹⁶⁷.

Ad alcuni privilegiati, per altro, è concesso il dono d'un'ascesa oltre questo segno, per mezzo della facoltà santa, che è l'intuizione mistica propria dei profeti ¹⁶⁸.

Ma anche nell'atto del suo congiungimento coll'intelletto agente, la personalità umana e la coscienza individuale permangono, poiché l'anima razionale, creata per informare un determinato organismo corporeo avente una particolare complessione, non solo possiede un'inclinazione naturale verso di esso, ma ha in sé qualcosa che ne fa un'essenza individuale per se stessa. Questo qualcosa non è il suo legame alla materia, « illud autem non est impressio animae in materia », ma piuttosto una qualche sua affezione, virtù o accidente spirituale a noi sconosciuto, oppure l'insieme di tutte queste cose, « immo illud est aliqua de affectionibus, et aliqua de virtutibus, et aliquod ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, quamvis illud nesciamus » ¹⁶⁹. Questa originaria differenza individuale persiste negli spiriti umani anche dopo la loro separazione dal corpo; ed Avicenna combatte la tesi di coloro i quali sostenevano che, spezzato il legame colla materia, non sopravvive al disfacimento dell'organismo che un solo intelletto ¹⁷⁰.

¹⁶⁷ AVICENNA, *De anima*, I, c. 5; V, c. 6.

¹⁶⁸ *Ib.*; cfr. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, cit., pp. 219-223.

¹⁶⁹ AVICENNA, *De anima*, V, c. 3; CARRA DE VAUX, *Avicenne*, cit., pp. 236-237.

¹⁷⁰ Il pensiero di Avicenna è fedelmente riassunto da al-Ghazzālī (l'Algazel degli Scolastici e di Dante, *Conv.*, II, xiii, 5, IV, xxi, 2, nato a Tūs, nel Khorāsān, il 1059 e morto il 1111) nello scritto *Maqāsid al-faiāsifa* (« Le intenzioni dei filosofi »), che fu tradotto in latino, intorno alla metà del secolo XII, da Domingo Gundisalvi, col titolo *Liber philosophiae* (questa traduzione è stata pubblicata in *Algazel's Metaphysics. A mediaeval translation* edited by J. T. Muckle, Toronto 1933). Se non che quest'opera, al dire del MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit., p. 371, e di M. ASÍN PALACIOS, *Algazel*, Saragozza 1901, pp. 138-142, non rappresenta il pensiero dello stesso al-Ghazzālī, ma è soltanto un'esposizione delle dottrine che egli s'accingeva a combattere nel *Tahāfut al-falāsifa* o *Destructio philosophorum*, che gli Scolastici conobbero attraverso la risposta di AVERROÈ, *Destructio destructionum Algazelis*.

In tal modo egli riconciliava la filosofia col Corano, e gli stessi teologi cristiani della Scolastica non si peritavano di togliere in prestito, dalle opere del pensatore maomettano, non pochi argomenti per dimostrare l'immortalità dell'anima ¹⁷¹.

11. Risoluto, avversario d'Avicenna è Ibn Rushd, che i latini chiamarono Averroes, nato a Cordova il 1126 e morto al Marocco nel 1198. Parlando di Avenpace, egli afferma che quel che indusse in errore il filosofo di Saragozza e lui stesso per molto tempo, fu l'aver seguito le esposizioni dei commentatori piuttosto che il testo aristotelico, specialmente del *De anima* che taluni dicono non potersi capire. E questo – aggiunge – va detto soprattutto d'Avicenna, il quale non s'è mantenuto fedele ad Aristotele, se non nella dialettica, ma se n'è allontanato nelle altre parti della filosofia, massimamente nella *Metafisica* e nel *De anima*, procedendo per proprio conto ¹⁷². Nel commento al *De caelo* ¹⁷³, rimprovera ad Avicenna la poca esercitazione nelle cose naturali e la troppa confidenza nel proprio ingegno. Altrove si lagna che i filosofi del suo tempo si contentino di leggere i libri d'Avicenna, accettando per pura farina del mulino aristotelico quello che soltanto in apparenza deriva da Aristotele; sì che le opere di lui, invece di darci il vero sapere, ce ne allontanano ¹⁷⁴. Ben due volte ¹⁷⁵ trova che Avicenna ha inquinato la dottrina peripatetica colle preoccupazioni teologiche dei *Loquentes*, ossia dei *Mutakallimūn*, com'eran detti nell'Islam i seguaci della tradizione teologica, irriducibili avversari della filosofia greca.

Ora Averroè vuol liberare l'interpretazione d'Aristotele sia dalle influenze neoplatoniche, sia dalle preoccupazioni teologiche, per restituire alla dottrina peripatetica la sua schietta fisionomia originaria. A quest'opera egli s'accinse dapprima con parafrasi e compendî

¹⁷¹ Cfr. S. VANNI-ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del sec. XIII*, Milano 1936; R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Parigi 1934; GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, cit., pp. 50 sgg.

¹⁷² AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 30.

¹⁷³ III, comm. 67.

¹⁷⁴ *Phys.*, VIII, comm. 78.

¹⁷⁵ *Metaph.*, IV, comm. 3; *Phys.*, II, comm. 22.

di alcuni scritti aristotelici, intermezzando il riassunto con discussioni sui punti controversi, a proposito dei quali riferisce il pensiero d'altri interpreti. Ma ben presto egli dovette sentire il bisogno di procedere ad un commento letterale del testo, cui pose mano colla così detta *expositio media* e quindi col commento maggiore, il più completo e il solo che fosse noto ai tempi di San Tommaso e di Dante. Per questa sua opera, « Averrois che 'l gran comento feo »¹⁷⁶, ebbe tra gli Scolastici il titolo di Commentatore per eccellenza, come Aristotele quello di Filosofo.

Alla sua teoria sull'unità dell'intelletto possibile, il commentatore di Cordova è giunto attraverso la critica della dottrina di Alessandro d'Afrodizia, di quella di Avenpace da lui, pare, accolta un tempo¹⁷⁷, e di quella di Temistio. Il risultato di questa critica e il frutto più maturo delle sue meditazioni ci sono conservati nel commento maggiore al *De anima*.

Alessandro d'Afrodizia riduceva l'intelletto in potenza, ch'egli chiamava pure intelletto materiale, a semplice preparazione o disposizione organica a ricevere l'azione dell'intelletto agente¹⁷⁸. Siffatto modo d'intendere, osserva Averroè¹⁷⁹, non rispetta né la lettera né lo spirito della dimostrazione aristotelica. Quanto alla lettera, è chiaro che Aristotele dice espressamente che l'intelletto col quale l'uomo apprende, cioè l'intelletto materiale, è separato, non si serve di strumento corporeo, ed è semplice e impassibile cioè inalterabile; e per questo appunto egli loda Anassagora d'aver affermato che l'intelletto non è misto col corpo¹⁸⁰. Quanto poi allo spirito della dimostrazione, è evidente che Aristotele si propone di stabilire questa tesi: il soggetto che riceve in sé le forme intelligibili, non è né corpo né virtù in un corpo. Al qual uopo egli fa uso di due premesse. La prima afferma che la sostanza dell'intelletto materiale accoglie in sé, intendendole, le forme di tutte le cose materiali; ed è proposizione ammessa da tutti. La seconda vuole che il soggetto re-

¹⁷⁶ DANTE, *Inf.*, IV, 144.

¹⁷⁷ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 30; MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, cit., p. 442.

¹⁷⁸ AVERROÈ, *ib.*, comm. 5, digress. pars III; cfr. sopra, § 5.

¹⁷⁹ AVERROÈ, *ib.*

¹⁸⁰ ARISTOTELE, *De anima*, III, t.c. 4, c. 4, 429^a 18-20.

cipiente debba esser privo della natura della cosa ricevuta, e che la sostanza di quello abbia da esser diversa nella specie dalla sostanza di questa; ché altrimenti il ricevente riceverebbe se stesso, e il movente sarebbe identico colla cosa mossa; ed anche questa premessa è necessaria, secondo la Fisica aristotelica, e non ammette dubbio. Risulta da queste due premesse, che la sostanza che dicesi intelletto materiale debba esser priva delle forme materiali ch'essa, nell'atto di conoscerle, accoglie in sé. E poiché queste forme son corpo o virtù in un corpo, è chiaro che la sostanza dell'intelletto materiale non è corpo né forma in un corpo. Essa dunque non è in alcun modo unita alla materia¹⁸¹.

Pertanto, l'intelletto materiale può definirsi come « quello che in potenza è tutti i concetti delle forme materiali astratte, ma in atto non è alcuno di essi prima d'intenderli ». Esso, insomma, non ha altra natura che quella della sua possibilità o attitudine a ricevere le forme materiali rese universali per astrazione. Nel che è simile alla materia prima; ma nello stesso tempo ne differisce essenzialmente, « perché esso è in potenza tutti i concetti delle forme materiali rese universali, mentre la materia prima è in potenza tutte le forme sensibili senza intenderle ». E la materia prima non intende le forme che sono in essa, perché al contatto della materia esse diventano individuali e perdono la loro intelligibilità, ossia l'universalità; nell'intelletto invece le forme sono universali. « Dal che appare che la natura dell'intelletto non è individuale, né corpo, né facoltà in un corpo; giacché, se tale fosse, riceverebbe le forme in quanto molteplici e individuali; nel qual caso, le forme non sarebbero intese in atto, ma soltanto in potenza, né l'intelletto distinguerebbe le forme in quanto pure forme, dalle forme individuali, siano queste nell'immaginazione o nei corpi »¹⁸².

Alessandro per altro spiega le parole d'Aristotele, che l'intelletto materiale non è corpo né facoltà in un corpo, sostenendo che per intelletto materiale lo Stagirita non intende propriamente l'organismo preparato a ricevere l'azione dell'intelletto agente, bensì la preparazione e disposizione stessa, la quale, pur risultando dall'ottima

¹⁸¹ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 4.

¹⁸² *Ib.*, comm. 5, digress. pars I.

mescolanza degli elementi, e per quanto legata a questa, in se stessa non è alcunché di corporeo, anzi è qualcosa di diverso dalla semplice mescolanza degli elementi; e ritiene che Aristotele, più che ad una tavoletta preparata a ricevere una scrittura, intendesse paragonare l'intelletto materiale alla preparazione che è nella tavoletta non ancora scritta, la qual preparazione è certamente cosa diversa dalla tavoletta ¹⁸³.

Ma Averroè fa osservare che questa sottile distinzione non regge: ché la preparazione in se stessa è semplice attitudine, cioè semplice « privazione », come si dice con termine aristotelico, e non ha alcuna realtà se non per la natura del soggetto che si dice preparato e disposto. La parola stessa preparazione non ha senso se non per rapporto ad un soggetto preparato: « praeparatio enim ostendit praeparatum » ¹⁸⁴. E vi sono tante specie di preparazioni, quante sono le specie dei soggetti preparati. Anche nel senso v'è una certa preparazione a ricevere le forme sensibili. Ciò che fa differente una specie di preparazione da un'altra, è appunto il diverso soggetto preparato. Ora il soggetto preparato a ricevere le specie intelligibili astratte dalla materia, non è il senso, bensì l'intelletto materiale, che per Aristotele non è corpo né facoltà residente in un corpo ¹⁸⁵.

Se non che Alessandro invoca, a sostegno della sua tesi, la definizione che Aristotele dà dell'anima in generale, come atto e perfezione del corpo fisico organico ¹⁸⁶; la quale definizione, per l'Afrodisio, come anche per S. Tommaso, dovrebbe esser vera di qualsiasi parte dell'anima, giacché tutte le parti di questa sono parti in senso univoco, e tutte son dunque atto del corpo fisico organico allo stesso modo, sì che nessuna di esse può dirsi separata. Al che Averroè risponde, che, secondo Aristotele, l'anima razionale e le altre parti dell'anima non sono forma e atto del corpo in senso univoco, ma soltanto in senso equivoco; e del resto Aristotele, nel definire l'anima in generale, aveva espressamente dichiarato di voler lasciare

¹⁸³ *Ib.*, comm. 5, digress. pars III, e comm. 14; ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, ed. Bruns cit., p. 84 rr. 24 sgg.

¹⁸⁴ AVERROÈ, *ib.*, comm. 14.

¹⁸⁵ *Ib.*, comm. 5, digress. pars III, e comm. 14.

¹⁸⁶ ARISTOTELE, *De anima*, II, tt.c. 4 e 6, c. 1, 412^a 19-20; ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima*, ed. Bruns. cit., pp. 28-29; AVERROÈ, *De anima*, II, comm. 11.

impregiudicata la quistione dell'intelletto, poiché gli sembrava si trattasse d'un altro genere d'anima e ch'esso soltanto fosse separato « come ciò che è eterno da ciò che è corruttibile » ¹⁸⁷.

Siccome pareva che colla dottrina d'Alessandro si ricadesse nel materialismo di quegli antichi che negavano le cause agenti e ponevano soltanto le cause materiali ¹⁸⁸, Avenpace modificò alquanto la tesi del commentatore greco, proponendo che per intelletto materiale s'intendesse, come abbiám visto di sopra ¹⁸⁹, la facoltà immaginativa. I fantasmi che sono in questa, sono intelligibili in potenza; sotto l'azione dell'intelletto agente, che è una sostanza separata, essi sono astratti dalla materia e divengono intelligibili in atto, capaci di trarre l'intelletto materiale dalla potenza all'atto dell'intendere. Così la stessa immaginativa, soggetto dei fantasmi, informata dalla specie intelligibile in atto, diventerebbe il soggetto dell'intellezione. A questa teoria Averroè oppone che, secondo Aristotele ¹⁹⁰, le specie immaginate stanno alla facoltà razionale come i sensibili stanno alla facoltà senziente. Come i sensibili muovono la facoltà di sentire, così le immagini della fantasia muovono la facoltà d'intendere. Se l'intelletto materiale fosse la stessa fantasia, il soggetto che riceve gl'intelligibili ricerebbe se stesso, e il movente e il mosso sarebbero identici. Il vero è, al contrario, che nell'immaginazione gl'intelligibili sono soltanto in potenza, perché legati ad immagini sensibili; nell'intelletto invece gl'intelligibili sono in atto, in quanto forme astratte dalla materia. Dunque essi debbono trovarsi in un soggetto diverso dal soggetto delle forme immaginate ¹⁹¹. Supponendo che l'immaginativa sia il soggetto degli intelligibili in atto e di quelli in potenza, si toglie ogni differenza tra gli uni e gli altri, e l'intelletto,

¹⁸⁷ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars III; II, comm. 21.

¹⁸⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.*, I, c. 3, 983^b 6; AVERROÈ, *De anima*, I, comm. 88. Ma Averroè sa bene che Alessandro non negava le cause agenti, come quegli antichi di cui parla Aristotele; e perciò riconosce (*De anima*, III, comm. 5, digress. pars IV) che « Alexander est maioris nobilitatis, quam ut credat hoc ». Altrove (*De anima*, III, comm. 14) c'informa che per i moderni « nullus est sciens et perfectus apud eos, nisi qui est Alexander »; ed egli stesso del resto ritiene l'Afrodisio « unus de bonis expositoribus ».

¹⁸⁹ V. qui sopra §§ 8 e 9.

¹⁹⁰ *De anima*, III, t.c. 30, c. 6, 431^a 14 sgg.

¹⁹¹ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars IV, e comm. 30.

contro l'insegnamento d'Aristotele, torna ad essere o corpo o facoltà in un corpo, esattamente come voleva Alessandro.

Perciò, il commentatore di Cordova pensa che abbiano ragione Teofrasto e Temistio, secondo i quali l'intelletto materiale non è forma del corpo umano.

12. La dottrina di questi due interpreti greci pare ad Averroè possa riassumersi così: 1° L'intelletto materiale è una sostanza eterna, non soggetta a corruzione, per le stesse ragioni ora toccate. 2° Per trarre l'intelletto materiale dalla potenza all'atto, occorre vi sia un intelletto già in atto, e questo è l'intelletto agente. 3° L'intelletto agente imprime le forme, che ha in sé, nell'intelletto in potenza, sì che questo diventa intelletto speculativo o in abito. 4° L'intelletto speculativo è composto dell'intelletto in potenza, a guisa di materia, e dell'intelletto agente, a mo' di forma. 5° Ma poiché l'intelletto in potenza è eterno, ed eterno è pure l'intelletto agente, ne segue che eterno debba essere altresì l'intelletto speculativo, come quello che risulta dall'unione del primo col secondo¹⁹².

Ma allora, osserva giustamente Averroè, non ha più significato il passaggio dalla potenza all'atto, di cui pure ci parla Aristotele, e la funzione dell'intelletto agente si riduce ad una semplice metafora¹⁹³; giacché, secondo Temistio, gl'intelligibili che s'imprimono nell'intelletto in potenza non son fatti, cioè non son ricavati per astrazione dall'immagine sensibile, come vuole Aristotele, ma sono eterni allo stesso modo delle idee platoniche¹⁹⁴. E l'attività dell'intelletto umano non è più un divenire, cioè conquista del sapere mediante il passaggio dal non intendere all'intendere; e tanto vale identificare l'intelletto speculativo coll'intelletto agente, come del resto fa Temistio; per il quale l'intelletto speculativo non è altro che l'intelletto agente in quanto tocca e informa l'intelletto materiale¹⁹⁵, e costituisce la vera essenza di tutti gli uomini¹⁹⁶.

E così, se l'intelletto materiale, che è la prima perfezione dell'uo-

¹⁹² *Ib.*, comm. 5, digress. pars II et pars V, solutio 2^{ae} quaestionis.

¹⁹³ *Ib.*, comm. 5, digress. pars II; comm. 20.

¹⁹⁴ *Ib.*, comm. 20.

¹⁹⁵ *Ib.*

¹⁹⁶ *Ib.*, comm. 5, digress. pars V, solutio 2^{ae} quaestionis. Cfr., sopra, § 6.

mo, è separato ed unico per tutti gli uomini, ed unico è pure l'intelletto speculativo, che è la sua perfezione ultima, se segue che un uomo non differisce più dall'altro né per la sua prima perfezione, cioè per la sostanza dell'intelletto materiale, né per la sua ultima perfezione, cioè per l'atto dell'intendere; di guisa che, quando uno apprende una cognizione o la dimentica, dovrebbe apprenderla e dimenticarla anche l'altro¹⁹⁷. Il che è assurdo.

Alla soluzione del problema importa dunque, da un lato, che la sostanza dell'intelletto materiale sia separata ed unica, e, dall'altro, che l'atto dell'intendere sia individuale, cioè in potere del singolo.

Com'è possibile questo? L'autore del « gran commento » ammette, con Teofrasto e Temistio, che tanto l'intelletto materiale quanto quello agente siano eterni, separati ed unici per tutta la specie umana. Ma l'accordo con essi cessa quando si vuole spiegare la formazione dell'intelletto speculativo, cioè come nasca l'atto dell'intendere. Gl'intelligibili che attuano la potenza dell'intelletto materiale non sono eterni, come con Platone pensava Temistio, ma generati nel tempo, per l'azione dell'intelletto agente che li trae dall'immagine sensibile. In questa l'intelligibile è già in potenza; l'astrazione lo libera dalla materia e lo rende universale, cioè intelligibile in atto e capace quindi d'imprimersi nell'intelletto materiale e d'attuare la potenza. In altri termini, l'intelletto agente non s'unisce immediatamente all'intelletto materiale, ma agisce su questo come causa efficiente, nel modo che aveva detto Aristotele, come la luce solare rende visibili in atto i colori che nelle tenebre erano visibili soltanto in potenza. A quel modo che i colori in potenza, divenuti colori in atto per la presenza della luce, traggono la vista dalla potenza all'atto del vedere, così gl'intelligibili in potenza, cioè le immagini della fantasia, resi intelligibili in atto per la presenza della luce che spande su di essi l'intelletto agente, informano l'intelletto in potenza e determinano in esso l'atto dell'intendere. Fra l'uno e l'altro intelletto s'inserisce, insomma, come termine intermedio il fantasma. Non per nulla Aristotele aveva detto che l'intelletto umano niente intende senza un fantasma¹⁹⁸. L'intelletto agente, secondo Averroè, non

¹⁹⁷ *Ib.*, comm. 5, digress. pars II, et pars V, solutio 2^{ae} quaestionis.

¹⁹⁸ *De anima*, III, t.c. 30, c. 7, 431^a 16; t.c. 32, c. 7, 431^b 2; t.c. 34, c. 8, 432^a 8; t.c. 57, c. 11, 434^a 9.

è forma dell'intelletto materiale se non al termine dello sviluppo conoscitivo di questo; dapprima è soltanto causa efficiente, la cui funzione è di rendere astratti i concetti contenuti nelle immagini della fantasia.

Come abbiamo visto, l'intelletto in potenza, per Temistio, s'unisce alla fantasia come forma di questa; alla sua volta, l'intelletto agente è forma dell'intelletto in potenza, che, informato da quello, diviene intelletto speculativo. Le diversità individuali, nell'atto d'intendere, al pari dell'oblio e dell'errore, sono spiegate, in siffatta teoria, per mezzo della migliore o men buona complessione del corpo, da cui dipendono le facoltà sensitive e la stessa fantasia, « propter mixtionem »¹⁹⁹, διὰ τὴν μίξιν²⁰⁰. Altra è la spiegazione che Averroè ci dà della connessione dell'intelletto materiale con l'uomo. A differenza delle altre intelligenze separate, l'intelletto materiale è tale per sua natura che ha bisogno d'essere attuato dalle specie intelligibili astratte dalle cose sensibili. Prima dell'atto dell'intendere, esso è soltanto in potenza a conoscere tutte le cose; se le specie astratte dai fantasmi non lo informano, esso è incapace di passare dalla potenza all'atto. Per questa sua natura, esso è legato alla più alta delle facoltà sensibili dell'uomo, la fantasia, a quel modo che le intelligenze celesti sono unite ciascuna al proprio cielo: l'intelletto materiale è l'intelligenza della specie umana.

Orbene; la forma che l'attua, essendo astratta da un fantasma umano, ha una duplice esistenza: l'una, come intelligibile in potenza, nell'immaginazione; l'altra, come intelligibile in atto, nell'intelletto materiale. Analogamente una doppia esistenza ha pure la specie sensibile: l'una nella cosa reale che è sentita, e l'altra nella facoltà senziente. Colla differenza che, mentre il sensibile è fuori di noi, l'intelligibile in potenza è in noi, come immagine fantastica. E appunto perché il fantasma, intelligibile soltanto in potenza, non può attuare l'intelletto materiale, Aristotele fu obbligato ad ammettere l'intelletto agente, la cui funzione è di rendere i fantasmi intelligibili in atto. Non dunque l'intelletto materiale informa la fantasia dell'uomo, come pretendeva Temistio, ma lo stesso intelligibile infor-

¹⁹⁹ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars II.

²⁰⁰ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., pp. 102 r. 29; 108 rr. 27-31.

ma questa e quello: questa come intelligibile in potenza, quello come intelligibile in atto; questa come forma individuale, quello come forma universale²⁰¹.

Per questo suo intrinseco ed essenziale rapporto colla fantasia di ciascun uomo, l'intelletto materiale, sebbene non sia corpo né facoltà in un corpo, alla maniera dell'anima vegetativa e sensitiva, pure è, a suo modo, atto e « perfectio prima »²⁰² dell'individuo, e, senza perdere la sua unità ed universalità, si comunica al singolo nell'atto dell'intendere, costituito essenzialmente da una sintesi del concetto universale e dell'immagine individuale, come ha ben compreso l'averroista Giovanni di Jandun²⁰³, disputando contro coloro i quali pretendevano che, come unico è l'intelletto, unico fosse del pari l'atto d'intendere ossia l'intellezione nei diversi individui. In questa sintesi, l'intelletto è uno e molteplice nello stesso tempo: « Giacché, se l'intelligibile fosse, in me e in te, uno solo in modo assoluto, ne seguirebbe che, quando io intendo una cosa, anche tu la intenderesti; e ne verrebbero altri inconvenienti. Se invece affermiamo che l'intelligibile è molteplice, ne seguirà che l'intelligibile che è in me e l'intelligibile che è in te siano identici nella specie, ma diversi di numero; e quindi dovrà esserci un intelligibile dei due intelligibili; e così di seguito fino all'infinito. E così sarà impossibile che il discepolo impari alcunché dal maestro; se pure non si voglia dire che la scienza che è nel maestro è la virtù che genera e crea la scienza che è nel discepolo, a quel modo che questo fuoco genera un altro fuoco simile a sé nella specie: il che è assurdo »²⁰⁴.

« Temistio riteneva che noi siamo intelletto agente, e che l'intelletto speculativo non è altro che l'unione dell'intelletto agente con quello in potenza. Ora non è com'egli pensa; piuttosto si deve dire che nell'anima vi sono tre parti dell'intelletto: una delle quali è l'intelletto che riceve, l'altra l'intelletto che fa, la terza l'intelletto che è fatto. Le prime due, cioè l'intelletto che riceve e quello che fa, sono eterne; la terza invece è generabile e corruttibile per un verso, eterna per un altro verso.

²⁰¹ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars V, solutio 1^ae e 2^ae quaestionis.

²⁰² *Ib.*, comm. 5, digress. pars II, quaestio 2^a; pars V, solutio 2^ae quaestionis.

²⁰³ *De anima*, III, q. 10. Cfr. più oltre, § 22.

²⁰⁴ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars. V, solutio 3^ae quaestionis.

E poiché siamo arrivati alla conclusione che l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini, dobbiamo concluderne del pari che la specie umana è eterna, com'è stato pur dimostrato altrove²⁰⁵, di guisa che l'intelletto materiale non abbia da restar mai privo dei principii universali noti a tutta la specie umana, cioè delle prime affermazioni e di quei concetti che son comuni a tutti. Siffatti concetti sono unici per rapporto all'intelletto che li riceve; ma son molteplici per rapporto alle forme immaginative da cui son tratti. Pertanto, in quanto unici, essi sono eterni..., e non son generabili e corrutibili se non in quanto son molteplici... E se qualcuno dei primi intelligibili e delle prime nozioni si corrompe per rapporto ad un individuo, in quanto si corrompe il fantasma per mezzo del quale l'intelletto s'unisce a noi, ciò non significa che quell'intelligibile si corrompa in senso assoluto, ma soltanto per quell'individuo. Da questo punto di vista, potremmo dire che l'intelletto speculativo è unico per tutti gli uomini. Ed invero, se noi consideriamo questi intelligibili in se stessi, e non in rapporto a qualche individuo, a buon diritto si dicono eterni, e non sono intesi ora sì ora no, ma sono intesi sempre. Il loro essere è qualcosa di mezzo tra ciò che è caduco e ciò che è eterno; giacché, in quanto sono pensati da molti individui, sono generabili e corrutibili; in quanto invece son unici, essi sono eterni »²⁰⁶.

13. L'unità dell'intelletto materiale non esclude quindi, per Averroè, l'individualità dell'atto d'intendere, ch'egli rivendica contro Temistio. Il desiderio di sapere che è in ogni uomo, e che per una legge di natura non può restare insoddisfatto, lo sospinge alla ricerca del vero. Il fatto che alcuni siano arrivati nel breve spazio della vita umana a soddisfare questo desiderio, dimostra che la verità può esser conquistata dall'uomo; ma, d'altra parte, nessuno può giungere ad essa senza l'aiuto di coloro che l'han preceduto, e, soprattutto, nessuno è mai pervenuto a ritrovare da se solo e ad abbracciare tutte le conoscenze e neppure la maggior parte di esse²⁰⁷. Dalla som-

²⁰⁵ Cfr. AVERROÈ, *De anima*, II, comm. 34; *Phys.*, VIII, comm. 46; *De gener. et corrupt.*, II, comm. 59.

²⁰⁶ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 5, digress. pars V, solutio 2^{ae} quaestionis.

²⁰⁷ AVERROÈ, *Metaph.*, II, comm. 1 e 2.

ma degli sforzi individuali, compiuti dagli uomini sparsi in tutto il mondo, è recata a perfezione la filosofia; di guisa che, mettendo insieme quello che sanno e son capaci di fare gli uomini di tutti i paesi, può ben dirsi che l'attività speculativa del genere umano, non meno dell'attività pratica, è tutta spiegata in ogni tempo²⁰⁸.

Ma ad attuare tutta quanta la capacità dell'intelletto umano, i singoli concorrono in misura diversa. Averroè distingue, anzi tutto, la conoscenza dei primi principii dei quali l'uomo non sa dire né quando né d'onde né come gli sian venuti, « et sunt primae propositiones quas nescimus quando extiterunt et unde aut quomodo »²⁰⁹, dalla conoscenza delle conclusioni che da questi principii traggono origine. Dante faceva eco alle parole d'Averroè nei noti versi²¹⁰:

Però, là onde vegna lo intelletto
de le prime notizie, omo non sape,
e de' primi appetibili l'affetto;
che sono in voi sì come studio in ape
di far lo mele.

Questi primi principii sono, per Averroè, conoscenze naturali; le conoscenze derivate sono invece volontarie. Conoscenze naturali sono detti i primi principii, non nel senso di notizie innate, ma perché precedono ogni ragionamento e indagine volontaria; ché appena l'intelletto umano è in possesso dei termini, per via d'astrazione, immediatamente scorge il rapporto logico tra questi, e non può trattenersi dall'enunciare il giudizio che esprime questo rapporto. Ma tanto per la percezione dei termini quanto per l'enunciazione di siffatti giudizi, l'intelletto materiale ha bisogno dell'azione su di esso dell'intelletto agente.

Conoscenze volontarie chiama Averroè quelle che non sono evidenti per se stesse, ma sono la conclusione d'un ragionamento più o meno complesso che dipende da noi di fare o non fare. Punto di

²⁰⁸ DANTE, *Monarchia*, I, III, 4-9. Cfr. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Roma 1930, pp. 260-269 (2^a ed., Firenze 1967, pp. 233-242); cfr. anche *Monarchia*, a cura di B. Nardi, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, tomo II, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, pp. 292-303 note.

²⁰⁹ AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 36, digress. pars IV.

²¹⁰ *Purg.*, XVIII, 55-59.

partenza di ogni nostro ragionamento sono quei primi giudizi immediati, costituenti quello che Aristotele aveva chiamato l'intelletto dei principii. Di qui comincia lo sviluppo intellettuale per mezzo della ricerca individuale e dello sforzo volontario. Man mano che nuovi intelligibili vengono ad attuare la potenza dell'intelletto materiale, l'unione di questo coll'intelletto agente s'estende e s'accresce gradualmente. Ma soltanto « quando tutti gl'intelligibili saranno in atto nell'intelletto materiale, allora l'intelletto agente sarà unito a noi in atto; quando invece alcuni intelligibili sono in noi in potenza e alcuni in atto, allora esso sarà unito a noi soltanto in parte; e allora si dirà che tendiamo alla perfetta unione. Ed è chiaro che quando siffatta tendenza sarà al termine, l'intelletto agente sarà unito a noi totalmente; ed è pur chiaro ch'esso sarà per noi quello che per noi era l'intelletto speculativo... Giunto pertanto a questo segno, l'uomo sarà simile a Dio, come dice Temistio²¹¹; poiché ormai è in qualche modo tutte le cose e tutte le cose in qualche modo conosce »²¹².

Nella perfetta unione coll'intelletto agente anche Averroè fa consistere il supremo grado dello sviluppo intellettuale a cui l'individuo umano può arrivare, col progredire delle scienze speculative e col trar profitto dal contributo che altri hanno arrecato all'incremento del sapere e alla scoperta del vero²¹³. Giacché questa unione non è perfetta al principio dello sviluppo intellettuale, ma soltanto al termine di questo. Allora ben può dirsi che l'intelletto agente, informando di sé l'intelletto materiale, è quello che pensa nell'uomo, e questo, con un atto che va oltre la speculazione filosofica, assurge all'immediata contemplazione delle sostanze separate che dell'intelletto agente sono l'oggetto eterno²¹⁴.

Nella polemica che, come vedremo, verrà condotta contro l'averroismo, nella Scolastica cristiana, si pone in rilievo sopra tutto la duplice tesi averroistica, che « l'intelletto materiale non è corpo né facoltà in un corpo », e che quindi esso « è unico per tutti gli uomini ».

²¹¹ *De anima*, ed. Heinze cit., p. 99 rr. 24 sgg.

²¹² AVERROÈ, *De anima*, III, comm. 36, digress. pars IV.

²¹³ *Ib.*; *Metaph.*, II, comm. 2.

²¹⁴ *Ib.*; *Metaph.*, II, comm. 1; IX, comm. 22; XII, comm. 38.

ni ». Alla prima di queste due affermazioni Averroè era giunto, come abbiamo visto, attraverso la critica della dottrina d'Alessandro d'Afrodizia, il quale riteneva che l'intelletto materiale non fosse se non semplice disposizione e preparazione dell'anima sensitiva a ricevere l'azione dell'intelletto agente. Alla seconda affermazione era stato spinto dal motivo platonico che è in fondo alla dottrina di Temistio, per cui gli uomini non potrebbero comunicare fra di loro e intendersi l'un l'altro, se non per mezzo d'un atto di pensiero comune a tutti. Ma mentre gli Scolastici impugneranno queste due tesi con una violenza di linguaggio che tradisce le loro preoccupazioni teologiche, che d'altra parte non nascondono, essi non sembrano tenere conto degli sforzi compiuti dal commentatore di Cordova per conciliare l'universalità dell'intelligenza coll'individualità dell'atto conoscitivo, che Averroè pure afferma contro Temistio. Ché il problema posto dal filosofo musulmano è, sotto una nuova forma, ancora questo: come l'uno si comunica ai molti senza perdere la sua universalità, e come l'individuo, legato alle contingenze del tempo e dello spazio, partecipa della realtà dell'universale, che per sua natura è fuori dello spazio e del tempo.

III.

14. Gli storici della filosofia medievale sogliono ricordare come precursore dell'averroismo latino quel tal Macario Scotto, monaco di Beauvais, contro il quale levò la sua voce Ratramno, monaco di Corbie, vissuto nel secolo IX. Macario e quel suo ignoto discepolo che aveva fermato per iscritto il pensiero di lui, in un trattatello contro il quale Ratramno si scaglia, sostenevano « che tutti gli uomini sono, nella sostanza, un solo uomo, e tutte le anime razionali sono, nella sostanza, un'anima sola ». Se così fosse, — esclama il monaco di Corbie — non vi sarebbero che un solo uomo e una sola anima, che è cosa assurdistima²¹⁵.

Pare che Macario Scotto pretendesse d'aver trovato questa dot-

²¹⁵ J. MABILLON, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, sect. IV, pars II, Venezia 1738, praef. §§ 156-157; E. RENAN, *Averroè et l'averroïsme*, Parigi 1852, pp. 101-102.

trina nel *De quantitate animae* di S. Agostino. E, certo, anche più tardi un passo di quest'opera veniva spesso allegato fra gli argomenti *ab auctoritate* in favore della tesi averroistica²¹⁶. Non di meno possiamo dire, quasi con sicurezza, che l'opinione attribuita al monaco di Beauvais s'era formata durante i primi dibattiti intorno alla questione degli universali, e rappresenta la soluzione realistica del problema. E di fatti sappiamo che maestro Odone, *scholasticus* della cattedrale di Tournai e seguace della dottrina realista, nel secolo XI, sosteneva egli pure che la sostanza di tutti gli uomini è una sola, di guisa che ogni uomo che viene alla luce non è una nuova sostanza, ma un nuovo modo d'essere della sostanza comune a tutti gl'individui umani, « ut non nova substantia, sed nova fiat proprietates »²¹⁷.

L'autore del *De mundi constitutione*, falsamente attribuito a Beda²¹⁸, come pure Guglielmo di Conches²¹⁹, riferiscono alla lor volta l'opinione di coloro i quali dicevano che una stessa anima è in tutti gli uomini. Ma è evidente ch'essi alludono alla dottrina dell'anima del mondo, ricavata dal commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, da quello di Calcidio al *Timeo*, oppure da Virgilio e dalle chiose al sesto dell'*Eneide*²²⁰. Gli Scolastici non presero parte alle controversie sull'intelletto possibile ed agente, se non dopo che a Toledo, nella seconda metà del secolo XII, furon tradotte in latino alcune trattazioni d'al-Kindī, d'al-Fārābī, d'Avicenna e d'al-Ghazzālī, cui tenne dietro, nel primo trentennio del secolo successivo, la traduzione delle opere fisiche e metafisiche d'Aristotele, accompagnate dal « gran commento » d'Averroè, e quella del *Dux neutrorum* o *Guida degli smarriti* di Mosè Maimonide.

²¹⁶ Cfr., per es., S. TOMMASO, *Quaestio de anima*, a. 3; *Quaestio de spirit. creat.*, a. 9; *Summa theol.*, I, q. 76, a. 2; GIOVANNI PECKAM, *Quaestiones tractantes de anima*, ed. H. Spettmann (in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIX, 5-6, Münster 1918), q. 3, pp. 29-38.

²¹⁷ MIGNE, *P.L.*, vol. 160, col. 1090. Cfr. B. NARDI, *Universali (Questione degli)*, in *Enciclopedia Italiana*, vol. XXXIV, pp. 720-21.

²¹⁸ MIGNE, *P.L.*, v. 90, coll. 899 e 902-3.

²¹⁹ *De philosophia mundi*, I, c. 15 (tra le opere di Onorio d'Autun, in MIGNE, *P.L.*, vol. 172, coll. 46-47, e tra quelle di Beda, *ib.*, vol. 90, col. 1130).

²²⁰ Ad vv. 724 sgg. Cfr. S. AGOSTINO, *De civ. Dei*, VII, 6 e 23; LATTANZIO, *Div. Inst.*, I, c. 5; ISIDORO, *Etymol.*, VIII, 6; MINUCIO, *Octavius*, 19.

Chi per primo, tra gli Scolastici, mostra di possedere una sicura conoscenza del neoplatonismo arabo-giudaico, e degli scritti recentemente tradotti subì l'influenza, è l'arcidiacono di Segovia, Domingo Gundisalvi, il quale, intorno alla metà del secolo XII, attese a Toledo alla traduzione di talune opere di filosofi arabi ed ebrei, d'importanza capitale per lo sviluppo della Scolastica cristiana. Il pensiero di Gundisalvi è tutto impregnato delle dottrine d'Avicenna e d'Avicbron, ch'egli si studia d'accordare col Cristianesimo. Avicennistica è segnatamente la sua psicologia. Ma al posto dell'intelletto agente d'Avicenna e d'al-Fārābī l'arcidiacono di Segovia pone la luce divina della tradizione agostiniana²²¹.

Nella prima metà del secolo XIII, agli scritti d'Avicenna e d'al-Fārābī aveva rivolto lo sguardo anche Guglielmo Alverniate, maestro di teologia a Parigi prima del 1228, e da questo momento vescovo della stessa città fino al 1249, quando venne a morte. L'innalzamento alla dignità vescovile dovette coglierlo che aveva già posto mano ad un'opera sistematica di gran lena, cui dette il titolo di *Magisterium divinale* e al cui compimento egli attese fin verso il 1236. Del *Magisterium* son parti il *De universo* e il *De anima*. In quest'ultimo trattato, l'Alverniate rigetta la distinzione tra intelletto possibile ed agente, intesi come due parti dell'anima, della quale comprometterebbero l'essenziale indivisibilità²²². Uno solo è l'intelletto, ed è quello che fu detto intelletto materiale, in cui consiste l'essenza stessa dell'anima umana. Questo intelletto, anzi che ricevere le forme intelligibili dalle cose per via d'astrazione, secondo la nota teoria d'al-Fārābī e d'Avicenna, ai quali evidentemente pensa l'Alverniate, le genera entro di sé, esprimendole dalla propria potenza, fecondata dal raggiare della luce divina su di essa. Quando le cose del mondo sensibile l'eccitano coi loro stimoli, l'anima, volgendosi ad esso con mirabile velocità, si conforma e si fa simile a quelle, elaborandone entro di sé la specie intelligibile che le rappresenta²²³.

²²¹ Cfr. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, cit., pp. 85 sgg.

²²² *De anima*, c. VII, pars III (in GUILIELMI ALVERNI *Opera omnia*, 2 voll., Parigi 1674, vol. II, Supplementum, pp. 205-207).

²²³ *De anima*, c. VII, pars IX (*ib.*, pp. 215-216); *De universo*, II, pars III, c. 3 (*ib.*, vol. I, p. 1018).

Spiegata in tal modo l'origine dei nostri concetti, ed eliminata la funzione astrattiva, non c'è più bisogno d'intelletto agente, che infatti a Guglielmo Alverniate²²⁴ appare una pura finzione (*figmentum tantum*) e un'ipotesi senza fondamento (*vanissima positio*). L'intelletto materiale è passivo e attivo nello stesso tempo. La sua attività consiste nel trarre dal proprio seno le forme intelligibili che potenzialmente ha in sé, nello svolgerle e nel creare in se stesso la scienza in atto collo sforzo volontario. Ma questa attività sgorga da un abito naturale, senza del quale la mente umana non sarebbe capace d'esprimere da sé l'atto dell'intendere²²⁵. Quest'abito naturale è costituito dall'intelligenza dei primi principi del sapere, impressi nell'intelletto dalla presenza della luce divina, che è come uno specchio e un libro aperto posto dinanzi alla mente umana²²⁶. Di fronte all'azione della luce divina che imprime in noi queste prime notizie del vero e del bene, l'intelletto umano è passivo. La funzione che al-Fārābī ed Avicenna attribuivano all'*Intelligentia agens*, cioè all'infima delle intelligenze separate, Guglielmo d'Alvernia l'attribuisce agostinianamente alla luce divina. Perciò non fa meraviglia d'udire da Ruggero Bacone²²⁷, che anche per il vescovo di Parigi, non meno che per Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e per frate Adamo di Marsh, l'intelletto agente non è altro che Dio stesso; la qual tesi, già enunciata dal Gundisalvi, fu accolta dallo stesso Bacone e da altri che corressero Avicenna con S. Agostino²²⁸.

Contemporaneo di Guglielmo d'Alvernia è il francescano fra Giovanni della Rochelle, morto nel 1245. Egli è l'autore, tra l'altro, d'una *Summa de anima*, nella quale è palese una costante preoccupazione d'accordare il pensiero teologico tradizionale con le dottrine d'Avicenna. Secondo il detto biblico, Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza. I teologi si son sempre studiati di precisare in che

²²⁴ *De anima*, c. VII, pars IV (*ib.*, p. 209).

²²⁵ *De anima*, c. VII, pars VIII (*ib.*, pp. 213-215).

²²⁶ *Ib.*, c. VII, partes VI e VII (*ib.*, pp. 211-213).

²²⁷ *Opus tertium*, c. 23 (in FR. ROGERI BACON *Opera quaedam hactenus inedita*, a cura di J. S. Brewer, vol. I, Londra 1859, pp. 74-75).

²²⁸ GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, cit.; ID., *Roger Marston: Un cas d'augustinisme avicennisant*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, VIII (1933), pp. 37-42.

cosa consista questa somiglianza dell'uomo con Dio²²⁹. S. Agostino²³⁰ aveva trovato l'immagine della Trinità nelle tre facoltà umane: memoria, intelligenza, volontà. Ma si discuteva, nel medio evo, quale di esse rappresentasse meglio il Padre, oppure il Figlio o lo Spirito Santo. Giovanni della Rochelle²³¹ ritiene che la memoria debba corrispondere al Padre, l'intelligenza al Figlio, e la volontà allo Spirito Santo. Ma quella memoria che sta all'intelligenza come il Padre sta al Figlio e allo Spirito Santo, non è la memoria acquisita, bensì la memoria innata, cioè quella che conserva la somiglianza della prima verità impressa nell'anima dal Creatore. Ora questa memoria innata precede l'atto del conoscere ed è, anzi, il principio dell'intelligenza e del volere.

Più volte il francescano parla dell'intelletto agente e possibile, come se corrispondessero alla *ratio superior* e *inferior* di S. Agostino²³²; sì che la memoria innata, come quella che conserva l'impressione o immagine della verità eterna, non è altro che la ragione superiore, cioè la luce interiore dell'anima, che dicesi intelletto agente ed è il riverbero della luce divina. « Nota pertanto che, per via di questa facoltà, sono impressi in noi i giudizi del vero intorno ai principii delle scienze, come il principio di contraddizione, l'affermazione che il tutto è maggiore della parte, e simili; i quali diconsi essere innati alla natura di chiunque apprende, per il lume della somiglianza con la prima verità, che è impresso in noi in quella parte, e del quale dice il Salmista: 'Il lume del tuo volto, o Signore, è segnato sopra di noi'. E nota anche che questa facoltà è identica nella sostanza coll'intelletto agente »²³³. « Duplice è la natura dell'intelletto: una è quasi come materia, l'altra quasi come forma. L'una è in potenza, a mo' di tavola nuda d'ogni segno...; e questo è l'intelletto possibile. L'altra invece è attiva a guisa di lume; giacché è il lume intelligibile della prima verità, a noi impresso per natura, sempre attivo come una luce che sempre illumina; e d'esso dice il Salmo: 'Il lume del tuo volto' »²³⁴ ecc.

²²⁹ PIETRO LOMBARDO, *Sent.*, I, d. 3.

²³⁰ *De Trinitate*, XIV, c. 12.

²³¹ *Summa de anima*, ed. Domenichelli cit., I, c. 33, p. 158.

²³² *De immortalitate animae*, c. 6; *De Trinitate*, XII, c. 3.

²³³ *Summa de anima*, ed. Domenichelli cit., II, c. 38, p. 295.

²³⁴ *Ib.*, II, c. 36, p. 289.

In tal modo, la dottrina dell'intelletto possibile ed agente faceva ingresso nella Scolastica, insieme alla teoria dell'astrazione, durante la prima metà del sec. XIII. E naturalmente non poteva essere accolta se non per assimilazione, cioè inserendosi nella tradizione illuministica agostiniana e fondendosi con questa. A ben considerare, tra Guglielmo Alverniate che nel *De anima* combatte la dottrina dell'*intelligentia agens*, e Giovanni della Rochelle che l'accoglie, non v'è differenza che di parole. Per l'uno, al posto dell'intelletto agente d'Aristotele sta l'*habitus principiorum*, cioè l'intelletto delle prime notizie impresse da Dio originariamente nell'anima umana; per l'altro, l'intelletto agente è la stessa luce donata da Dio all'uomo nell'atto della creazione, ossia la memoria innata che ritiene l'impronta della prima verità e rende la mente umana atta a costruire il proprio sapere. « Il Creatore stesso – dice l'Alverniate²³⁵ – è l'eterna verità e l'eterno esemplare di lucidissima espressione e d'espressiva rappresentazione, specchio... tersissimo e purissimo di tutto quel che appar vero. Questo pertanto... è congiuntissimo, presentissimo e naturalmente posto dinanzi agl'intelletti umani; onde questi leggono in esso immediatamente (*absque ullo alio medio*) i predetti principii e le predette regole [del vero e del giusto, cioè le prime proposizioni note per se stesse], in esso, come in libro vivo e in specchio pieno di forme, [la mente umana] legge per se stessa quelle due specie di regole e di principii; perciò il Creatore stesso è il libro naturale e proprio dell'intelletto umano. Da esso dunque derivano le impressioni di cui si parla, [cioè dei primi principii del sapere], e le iscrizioni dei predetti segni sulla nostra facoltà intellettuale; ed esso è il lume di cui parla... quell'insigne profeta degli Ebrei, quando dice: 'Il lume del tuo volto, o Signore, è segnato sopra di noi' ».

Se, con al-Fārābī ed Avicenna, si ritiene che l'intelletto agente non è una facoltà dell'anima, pareva a taluni agostiniani ch'esso dovesse identificarsi colla luce divina, piuttosto che farne una sostanza separata. Ma altri, tra gli stessi agostiniani, ritennero l'intelletto agente una facoltà dell'anima, contro al-Fārābī ed Avicenna; e pensarono ch'esso non fosse altro se non l'impronta stampata dalla stessa luce divina nella mente umana, cioè quella che si disse ora

²³⁵ *De anima*, c. VII, pars VI (ed. cit., vol. II, Supplementum, p. 211).

memoria innata, ora ragione superiore, ora intelletto dei principii. In fondo, tanto gli uni che gli altri avevano in mente la stessa cosa; si discuteva soltanto per assegnare all'espressione aristotelica d'intelletto agente il posto e il significato che ad essa conveniva nella dottrina agostiniana della conoscenza.

Da notarsi che tanto nel *Magisterium* dell'Alverniate, quanto nella *Summa de anima* di Giovanni della Rochelle, colla quale concorda su questo punto la *Summa theologiae* bene o male attribuita al francescano Alessandro di Hales, morto esso pure nel 1245, non v'è traccia della dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto possibile. E nemmeno ve n'è traccia nel commento d'Alberto Magno al secondo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo²³⁶, sicuramente anteriore al 1250.

15. Invece nel commento al secondo delle *Sentenze* scritto da S. Bonaventura fra il 1250 e il 1253, la dottrina averroistica è sommariamente riassunta con esplicito riferimento al commento d'Averroè al *De anima*²³⁷.

Nel 1252, veniva mandato a Parigi come *baccalareus biblicus* fra Tommaso d'Aquino, che a Colonia sotto la guida d'Alberto Magno

²³⁶ Invece Alberto discute il problema « Utrum unus et idem numero intellectus sit in omnibus animabus rationalibus » nella *Summa de creaturis*, pars II, *Summa de homine*, q. 57, a. 3. Ma sebbene egli citi il commento d'Averroè al *De anima*, mostra d'avere ancora un'idea molto imprecisa della teoria averroistica, poiché il problema è posto non per quel che riguarda l'intelletto possibile in sé, bensì l'intelletto speculativo. Quest'opera d'Alberto non pare di molto anteriore al 1250.

²³⁷ BONAVENTURA, *In Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1: « Alcuni filosofi credettero che una sola è l'anima, non solo in tutti gli uomini, ma anche in tutti gli animali. Giacché ritengo che l'anima non è altro che Dio. E di questo avviso furono Pitagora e Varrone, come di Varrone riferisce Agostino nel libro *Della città di Dio* [IV, c. 31; VII, cc. 6 e 23]. Il che pensarono sopra tutto dell'anima umana, a cagione della sua dignità e spiritualità, per ciò che concerne l'intelletto agente; quanto invece all'intelletto possibile, credettero che fosse identico alla materia prima, poiché l'anima può accogliere in sé tutte le cose, e pertanto è privata di tutte le forme.... Ma altri pensarono diversamente, ritenendo che l'anima umana, cioè l'anima intellettuale, in quanto intellettuale, sia unica in tutti gli uomini, non solo per ciò che concerne l'intelletto agente, ma anche quanto all'intelletto possibile... E questa fu la tesi del Commentatore nel commento al *De anima* ».

aveva già conseguito il titolo di *magister artium*²³⁸; ed a Parigi egli espose le *Sentenze* del Lombardo, in qualità di *baccalareus sententiarum*, dal 1254 al 1256.

Nel commento al secondo libro, scritto verosimilmente a principio del 1255, il giovane baccelliere si poneva il quesito: *Utrum anima intellectiva, vel intellectus, sit unus in omnibus hominibus*²³⁹. Nella risposta, egli accenna alle molte opinioni dei filosofi su quest'argomento, e dichiara di voler lasciare in disparte per il momento quelle dottrine secondo le quali l'intelletto sarebbe unico « in tota natura intellectuali », o che identificano l'intelletto colla mente divina, alle quali aveva pure accennato S. Bonaventura.

Ricordata poi la distinzione fra l'intelletto possibile, l'intelletto agente e l'intelletto in abito, osserva:

« Quasi tutti i filosofi posteriori ad Aristotele concordano nel dire che l'intelletto agente e quello possibile son due sostanze diverse, e che l'intelletto agente, il quale è una sostanza separata, cioè l'infima tra le sostanze separate, sta all'intelletto possibile, per mezzo del quale noi intendiamo, co-

²³⁸ Era nato a Roccasecca, da' conti d'Aquino, fra il 1225 e il 1226. Ricevuta la prima educazione nell'Abazia di Montecassino, aveva studiato il Trivio e il Quadrivio presso i domenicani di Napoli. Fra il 1240 e il 1243 vestì l'abito domenicano in questa città. Non è ben certo s'egli fu mandato dapprima a Parigi, nel 1244 o 1245, ove avrebbe udite le lezioni d'Alberto Magno, accompagnando poi nel 1248 il maestro a Colonia; oppure se, mandato dapprima a Colonia, rimase sempre nella città renana, fino al 1252, o seguì il maestro a Parigi, per ritornare a Colonia nel 1248. Certo è invece che discepolo d'Alberto a Colonia il giovane italiano fu da quest'anno al 1252. Documento da riferire a questo periodo è una *reportatio* o *recollectio*, che Tommaso fece delle *Quaestiones* del maestro sull'*Etica nicomachea*, conservatoci in un manoscritto vaticano scoperto dal Pelzer, in fine del quale si legge quest'annotazione: « Quaestiones fratris Alberti ordinis praedicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino »: cfr. A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque*, in *Revue néoscholastique de philosophie*, XXIV (1922), pp. 333-361, 479-520 (ripubblicato in A. PELZER, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Lovanio-Parigi 1964 [*Philosophes médiévaux*, t. VIII], pp. 272-335; cfr. anche R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Étique à Nicomaque*, in *SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia*, t. XLVIII, Roma 1971, *Appendix*, pp. XV-XVIII, dove è data per certa, sulla base di un'analisi puntuale del commento tomistico all'*Etica Nicomachea*, una permanenza di Tommaso a Parigi, per seguirvi i corsi sull'*Etica* alla facoltà delle Arti, prima del suo soggiorno a Colonia alla scuola di Alberto Magno).

²³⁹ *In II Sent.*, dist. 17, a. 1.

me le intelligenze superiori stanno alle anime delle sfere²⁴⁰. Ma questo non può sostenersi secondo la fede... Onde alcuni dottori cattolici, in parte correggendo e in parte seguendo quest'opinione, hanno asserito con una certa verosimiglianza, che l'intelletto agente è Dio stesso... Similmente vi fu gran divergenza tra i filosofi venuti dopo Aristotele, per ciò che concerne l'intelletto possibile; ché alcuni lo ritennero diverso nei diversi individui, altri uno solo in tutti.

« Di coloro che lo ritennero diverso nei diversi individui, tre sono i pareri. Alcuni dicono che l'intelletto possibile non è altro che una certa preparazione, nella natura umana, a ricevere l'impressione dell'intelletto agente, e ch'esso è una facoltà corporea risultante dalla complessione propria dell'uomo; e questo fu il pensiero d'Alessandro. Ma questa tesi non risponde all'insegnamento d'Aristotele... Perciò altri dissero che l'intelletto possibile non è altro che la facoltà immaginativa, in quanto è il soggetto delle forme che dovranno essere intese in atto; e questo è il modo di vedere di Avenpace. Ma anche questo non regge... La terza opinione è quella d'Avicenna, il quale afferma che l'intelletto possibile, diverso da individuo a individuo, è radicato nell'essenza dell'anima razionale e non è facoltà corporea; esso comincia, sì, col corpo, ma non finisce con questo. Onde la sua opinione, per ciò che concerne l'intelletto, è quella che noi teniamo secondo la fede cattolica, sebbene egli sia in errore, insieme con gli altri, per quel che concerne l'intelletto agente, come s'è detto.

« Duplice poi è l'opinione di quelli che ammettono un solo intelletto possibile in tutti gli uomini. Una è quella di Temistio e di Teofrasto, quale ad essi l'attribuisce Averroè nel terzo *Dell'anima*. Dicono infatti costoro che l'intelletto in abito, che è il terzo, è uno ed eterno, ed è quasi composto dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, in tal modo che l'intelletto agente è come forma di quest'ultimo; e mediante l'unione all'intelletto possibile l'intelletto agente s'unisce pure a noi, di guisa che l'intelletto agente appartiene alla sostanza dell'intelletto speculativo, che dicesi anche intelletto in abito, per mezzo del quale noi intendiamo. E come prova di ciò, adducono il fatto, che l'azione dell'intendere, che è in nostro potere, appartiene all'intelletto in abito. Poiché dunque l'astrarre le specie dai fantasmi è in nostro potere, bisogna che l'intelletto agente sia come forma dell'intelletto in abito. Alla quale affermazione son condotti quanti ritengono risultare, dalla dimostrazione d'Aristotele, che l'intelletto possibile è uno solo in tutti, perché non è individuo né facoltà in un corpo e, per conseguenza, è eterno. Ed eterno del pari dicono pure esser l'intelletto agente; ed essere impossibile che l'effetto sia generabile e corruttibile, dal momento che l'agente e il soggetto recipiente sono eterni. Perciò essi affermano che le specie intelligibili

²⁴⁰ Secondo Avicenna, *Metaph.*, IX, c. 2, ogni cielo è dotato d'una propria anima come principio prossimo del suo movimento; ad essa poi è unita, come principio remoto, un'intelligenza separata.

sono eterne, e per questo non accade che l'intelletto ora intenda ora non intenda, quasi che si formino nuove specie intelligibili che prima non c'erano; ma ciò avviene per l'unione dell'intelletto agente coll'intelletto possibile, secondo che questo s'unisce a noi per mezzo della sua impressione su di noi. Ma il Commentatore impugna quest'opinione...

« E perciò egli tiene altra via, affermando che tanto l'intelletto agente quanto l'intelletto possibile sono eterni ed unici in tutti, ma le specie intelligibili non sono eterne. Ed asserisce che l'intelletto agente non sta a quello possibile come sua forma, ma come l'artefice sta alla materia; forma dell'intelletto possibile sono le specie intelligibili astratte dai fantasmi; e dall'unione di queste con quello, risulta l'intelletto in abito. In questo modo egli cerca di sottrarsi a tutti gli assurdi nei quali incappava Temistio.

« E in primo luogo, dimostra che non è necessario, se l'intelletto agente è eterno, ed è pure eterno il soggetto recipiente, cioè l'intelletto possibile, che siano eterne anche le specie intelligibili. Infatti, come la specie visibile ha un doppio soggetto, uno nella vista in cui esiste spiritualmente, e uno nel corpo colorato in cui ha un'esistenza fisica, così anche la specie intelligibile ha un duplice soggetto: uno nei fantasmi dell'immaginazione, nei quali ha un'esistenza materiale, e secondo questo soggetto la specie non è eterna; un altro nell'intelletto possibile, nel quale ha un'esistenza immateriale, e secondo quest'ultimo non è generabile né corruttibile. Ma questa risposta non regge...

« In secondo luogo, egli cerca di far vedere che, ammettendo questa tesi, non ne segue affatto che tutti gli uomini abbiano un solo essere e una sola operazione, per cui tutti debbano conoscere le stesse cose. Siccome la specie intelligibile – egli dice – sta all'intelletto possibile nel rapporto per così dire di forma e materia, dall'una e dall'altro risulta in certo modo un tutto completo, il cui congiungimento con noi avviene per mezzo di quello che, in detto composto, ha ragione di forma, cioè per mezzo della specie intelligibile, la quale ha per soggetto il fantasma che è in noi e lo stesso intelletto possibile. Perciò, essendo diversi i fantasmi in ciascun uomo, l'intelletto possibile s'unisce a ciascuno in modo differente, ciascuno differisce da tutti gli altri ed uno sa quello che l'altro ignora, giacché la specie intelligibile, per mezzo della quale l'intelletto s'unisce ad uno, è diversa da quella per mezzo della quale s'unisce ad un altro; sebbene vi siano alcune specie per mezzo delle quali s'unisce a tutti gli uomini, come sono i primi principii, dei quali l'intelletto possibile non è mai privo, per essere la specie umana eterna com'egli dice. Dal che egli conclude, che l'atto dell'intendere che è in noi, in un certo senso è corruttibile, in un altro senso è incorruttibile: da parte dei fantasmi, che son molteplici, è corruttibile; invece da parte dell'intelletto possibile è incorruttibile. Ne consegue, inoltre, che dopo la corruzione dei corpi, non vi sia più alcuna diversità tra le anime. Se non che un tal modo d'argomentare è frivolo per molti versi...

« E perciò, rimossi tutti i precedenti errori, io sostengo con Avicenna che l'intelletto possibile ha principio col corpo, ma non vien meno con que-

sto; ché esso è diverso nei diversi individui, ed è reso molteplice per la divisione della materia, allo stesso modo delle altre forme sostanziali. A questo poi aggiungo, che diverso nei diversi individui è pure l'intelletto agente ».

Questa precisa esposizione del pensiero averroistico, fatta non più tardi del 1255, e le obiezioni che l'Aquinate muove alla dottrina del Commentatore, dimostrano ch'egli aveva attentamente esaminato l'argomento, divenuto ormai oggetto delle pubbliche discussioni, ed aveva già fermato i capisaldi della propria dottrina intorno all'intelletto. Né Tommaso né Bonaventura si lasciano sfuggire alcun che per dedurne che, a Parigi o altrove, ci fossero già sostenitori o simpatizzanti dell'unità dell'intelletto; lasciano intendere, invece, che ormai il commento d'Averroè al *De anima* era entrato nell'insegnamento pubblico, insieme agli scritti aristotelici, che l'opera era letta e discussa, e che erano ormai dimenticate, se ve ne furono, le precedenti proibizioni da parte dell'autorità ecclesiastica.

L'anno successivo, cioè nel 1256, Alberto Magno, trovandosi alla corte papale, tenne una disputa sull'unità dell'intelletto, e papa Alessandro IV lo incitò a raccogliere per iscritto quello che aveva sostenuto a voce, com'egli stesso ci narra più tardi²⁴¹, aggiungendo che « factus fuit inde libellus quem multi habent, et intitulatur contra errores Averrois ». Per altro il Geyer²⁴² e il Pelster²⁴³ ritengono l'opuscolo *De unitate intellectus contra Averroim* scritto dopo il 1270. Il che è certamente vero per la forma in cui esso c'è pervenuto; ma non è inverosimile che vi sia stata una prima stesura, successivamente rimaneggiata con aggiunte e richiami ad opere posteriori, com'è lecito supporre confrontando l'opuscolo con quanto di esso è inserito nella *Summa theologia*²⁴⁴.

²⁴¹ *Summa theol.*, II, q. 77, m. 3.

²⁴² *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas Aquin*, in *Philosophisches Jahrbuch*, XXX (1917), p. 397.

²⁴³ *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Friburgo in Br. 1920, pp. 147 sgg.; *Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Grossen*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, XLVII (1923), pp. 478 sgg.

²⁴⁴ Cfr. quanto è detto in proposito dall'editore di questo opuscolo di Alberto in ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, t. XVII pars I, *De unitate intellectus* edidit A. Hufnagel, ecc., Münster 1975, *Prolegomena*, § 1 (*Quando Albertus hunc libellum scripserit*), pp. IX-X.

Il *De unitate* d'Alberto non è diretto tanto contro la particolare tesi d'Averroè, quanto piuttosto contro tutte quelle teorie secondo le quali, dopo la morte, non resta di tutti gli uomini che un solo intelletto, sia esso l'intelletto possibile, come sosteneva Averroè, sia invece l'intelletto acquisito oppure l'intelletto agente, come pensavano altri, per esempio Avenpace e Maimonide. E tutte queste dottrine egli suol mettere in un fascio anche nella seconda parte dell'opuscolo *De natura et origine animae*, ove tratta appunto dell'immortalità dell'anima. La dottrina averroistica è distinta dalle altre nel commento al *De anima*, ove Alberto, sulla scorta dello stesso Averroè, passa in rassegna le tesi dell'Afrodasio, di Teofrasto e di Temistio, d'Avenpace e d'Abubacher²⁴⁵. L'esatta cronologia di questi scritti d'Alberto non è ancora stabilita²⁴⁶; ad ogni modo è certo che il maestro di Colonia polemizza con Averroè, ma non fa alcun accenno a presunti difensori della dottrina averroistica, come farà più tardi, quando inserirà il *De unitate*, meno i primi tre capitoli, nella *Summa theologica*²⁴⁷.

Ma ormai le più sicure testimonianze sulle prime manifestazioni dell'averroismo parigino vanno chieste agli scritti di S. Tommaso, che ne fu il più strenuo e più temibile avversario.

16. Ora negli anni che passò ancora a Parigi, fino al 1259, l'Aquinate non ebbe più occasione di disputare intorno all'unità dell'intelletto. Ma già nel suo animo si veniva delineando il piano d'un'opera sistematica diretta ad abbracciare e a combattere il peripatetismo arabo e tutte quelle dottrine che, per un verso o per l'altro, s'opponessero al pensiero teologico cristiano, quando egli, nel-

²⁴⁵ *De anima*, III, tr. 2, cc. 4-7 (Avenpace e Abubacher sono considerati da Alberto due persone distinte).

²⁴⁶ Secondo le ipotesi formulate dai nuovi editori degli *Opera omnia* di Alberto Magno, il *De natura et origine animae* risalirebbe al periodo tra il 1258 e il 1262-63, il commento al *De anima* agli anni tra il 1254 e il 1257 in cui Alberto era provinciale del suo Ordine per la Germania (cfr. ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, t. XII, *Liber de natura et origine animae* edidit B. Geyer, ecc., Münster 1955, *Prolegomena*, § 1, p. II; t. VII pars I, *De anima* edidit Cl. Stroick, Münster 1968, *Prolegomena*, § 1, p. V).

²⁴⁷ *Summa theol.* II, q. 77, m. 3: « E tanto è invalso quest'errore, che ha trovato diversi difensori ». Ma la seconda parte della *Summa theol.*, si ritiene sia posteriore al 1274.

l'estate del 1259, ebbe a far ritorno in Italia, restandovi per un decennio.

Dal 1261 al 1265, soggiornò alla corte papale in Orvieto. Quivi egli recò a compimento il suo disegno, scrivendo la *Summa contra gentiles*, diretta a combattere le affermazioni erronee, che intorno a Dio, alla creazione, agli angeli, all'anima umana, alla provvidenza, alla libertà, alla rivelazione e alla vita futura, eran disseminate o contenute implicitamente negli scritti dei filosofi arabi e giudei. Molte di queste dottrine non hanno niente che fare col pensiero d'Averroè; tuttavia esse sono state riunite sotto l'espressione (impropria, se vogliamo) d'« averroismo latino », poiché tutte, fra breve, troveranno accoglienza in quegli ambienti ov'era difesa la tesi averroistica dell'unità dell'intelletto, com'è provato dal vederle comprese nella condanna pronunciata a Parigi nel 1277 da Stefano Tempier.

Chi toglie in mano la *Summa contra gentiles*, resta colpito dall'insolita estensione che hanno i capitoli dedicati a confutare l'averroismo propriamente detto. La discussione s'inizia nel secondo libro, al capo LVI, ove l'autore si chiede « in che modo una sostanza intellettuale possa unirsi ad un corpo » ed espone le ragioni di coloro i quali ritenevano non esser possibile che l'intelletto s'unisca ad un corpo come forma. Nei due capi seguenti combatte la teoria platonica delle tre anime, e la tesi pure platonica che l'intelletto s'unisca al corpo, non come forma alla sua materia, ma come motore al suo mobile. Dopo di che, egli prende di mira la prima affermazione averroistica, che l'intelletto possibile dell'uomo sia una sostanza separata, disgiunta dall'anima (cap. LIX); e quindi l'altra affermazione, che l'uomo non differisca dai bruti per l'intelletto possibile, bensì per l'intelletto passivo, ossia per la facoltà dell'ordine sensibile che Tommaso, d'accordo in questo con Averroè, chiama *cogitativa* (cap. LX). Dimostrato poi che l'anima intellettuale è forma del corpo umano, l'Aquinate passa a confutare la tesi dell'unità dell'intelletto (cap. LXXIII) e gli argomenti sui quali si fonda (cap. LXXV). In tutti questi luoghi, egli si riferisce sempre ad Averroè e polemizza con lui, senza mai accennare a contemporanei che ne avessero prese le difese. Anche a Teofrasto e a Temistio allude con una semplice frase, buttata là di sfuggita (capitolo LIX): « Averrois et quidam antiqui, ut ipse dicit », quasi volesse rigettare sull'arabo la responsabilità dell'affermazione.

Ma la vera novità, nella *Summa contra gentiles*, è un tentativo di discussione critica (capp. LXI, LXIX, LXX), che verrà ripresa e ampliata nel *De unitate intellectus*, per dichiarare fittizia l'interpretazione averroistica d'Aristotele. Nel capo LXI, si rimprovera Averroè d'aver assertito²⁴⁸, che la definizione dell'anima come atto del corpo fisico organico, posta in principio del secondo libro del *De anima*²⁴⁹, non è una definizione comune a qualsiasi specie d'anima, ma anzi è stata formulata in modo da lasciare il dubbio ch'essa non sia estensibile all'intelletto. Questa interpretazione del pensiero d'Aristotele, osserva S. Tommaso, è falsa, « ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii ». E un po' più giù, oppone all'espressione « nihil est declaratum » della traduzione dall'arabo, detta anche *translatio nova*, e del commento averroistico²⁵⁰, l'espressione « nihil est manifestum » ch'egli leggeva nel *textus vetus*. Vero è che l'edizione leoniana maggiore, rispettando il principio democratico della maggioranza dei codici, ha preferito alla lezione *textus vetus* la variante *textus verus*. Ma è un fatto che l'espressione « nihil est manifestum » si legge proprio nel *textus vetus*. Questo *textus vetus* non è altro che la cosiddetta *translatio Boetii* ricordata poc'anzi, cioè la versione greco-latina in uso assai prima di quella dall'arabo accompagnata dal commento d'Averroè. Su questo *textus vetus* è condotto il commento d'Alberto Magno al *De anima*.

Ma Tommaso non fa appello soltanto alla *translatio Boetii*, ma anche agli esemplari greci. Per intendere quest'ultimo riferimento, bisogna osservare che al testo greco egli s'appella altre volte. Per esempio, in principio del commento al terzo libro *De anima*: « Hic incipit liber tertius apud graecos », come effettivamente attestano tutti i codici greci oggi noti; mentre un'annotazione marginale nel codice ambrosiano del *textus vetus* (C. 148 inf.), al punto che corrisponde a p. 424^b 22 dell'edizione bekkeriana, c'informa che di lì cominciava il terzo libro « secundum tabulam parrisiensem »; e un'altra nota interlineare al punto che corrisponde a p. 427^a 17 dell'edi-

²⁴⁸ AVERROÈ, *De anima*, II, comm. 11, 21 e 32.

²⁴⁹ Tt. c. 4-7, c. 1, 412^a 20 sgg.

²⁵⁰ *De anima*, II, t. c. 21, c. 2, 413^b 25: περί δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν ποῦ φανερόν.

zione Bekker, ci fa sapere che ivi cominciava il libro terzo « secundum thabulam anglie ». Ed ivi comincia pure il terzo libro nel commento d'Alberto, condotto, come abbiam detto, sul *textus vetus*. Caratteristico è pure il riferimento al testo greco del *De anima*, III, c. 3, 427^a 26. San Tommaso è informato che dei due versi d'Omero riportati per intero nella *translatio Boetii*, negli esemplari greci è accennato solo il principio²⁵¹. Ma ancor più significativo è il richiamo al testo greco nel *De unitate intellectus*, cap. I, 20: « Et habetur sic sequens littera in Graeco: 'Intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet' »²⁵², dove il *textus vetus* leggeva: « Apparere enim prohibet extraneum ei obiectum », che è traduzione assai meno letterale e, sopra tutto, assai meno intelligibile. Ora la traduzione « intus apparens » ecc. è di Guglielmo di Moerbeke.

Questo domenicano fiammingo, che nel 1277 sarà elevato alla sede arcivescovile di Corinto, s'incontrò col confratello italiano alla corte d'Urbano IV. Tommaso, che aveva rilevato le non poche differenze tra le vecchie traduzioni greco-latine di molti scritti d'Aristotele e la nuova traduzione dall'arabo, lo pregò di rivedere il *textus vetus* sui codici greci, e, quando fosse il caso, di fare una nuova traduzione che rispondesse, parola per parola, al testo greco. Per il *De anima*, non ci fu bisogno di nuova traduzione, poiché il *textus vetus* era in generale abbastanza fedele all'originale greco e abbastanza chiaro. Bastava appena ritoccarlo e correggerlo, ove pareva meno chiaro e meno fedele, o dove il testo greco poteva esser reso con parole più aderenti. E questo appunto fece il fiammingo. Sul *textus vetus* riveduto e corretto da frate Guglielmo sull'originale greco, è condotto il commento tomistico al *De anima*, non meno della discussione critica che occupa gran parte del *De unitate intellectus*. E quando l'Aquinate s'appella al testo greco, intende appunto la revisione moerbekiana.

Nella *Summa contra gentiles* egli pare servirsi costantemente del *textus vetus* non ancora riveduto; ma l'accenno agli esemplari greci parrebbe altresì dimostrare che il confratello fiammingo gli era a fianco, già intento alla sua opera di revisione.

²⁵¹ S. TOMMASO, *De anima*, III, lez. 4.

²⁵² ARISTOTELE, *De anima*, III, t. c. 4, c. 4, 429^a 20-21.

E forse questi deve averlo messo in guardia anche per quello che riguardava Teofrasto e Temistio, il cui pensiero l'Aquinate fino a quel momento conosceva soltanto attraverso il commento averroistico; giacché negli scritti posteriori alla *Summa contra gentiles*, egli s'astiene dall'accennare ai due greci come sostenitori della tesi dell'unità dell'intelletto.

17. Il che s'osserva, anzi tutto, nella *Quaestio de anima* che, secondo la testimonianza di Tolomeo da Lucca, fu disputata sotto il pontificato d'Urbano IV (1261-1264) o certo non molto più tardi.

In questo scritto, la dottrina averroistica è discussa ampiamente in due articoli: nel primo dei quali (art. 2) è posto il problema, se l'anima umana sia separata *secundum esse* dal corpo; nell'altro (art. 3), se l'intelletto possibile (ovvero l'anima intellettiva) sia unico in tutti gli uomini. Qui comincia a notarsi una scelta nella congerie degli argomenti addotti nella *Summa contra gentiles* per dimostrare che l'anima intellettiva è forma del corpo, e che quindi l'intelletto possibile è moltiplicato nei diversi individui umani; e intanto vien portato al primo piano quello desunto dal fatto che l'operazione dell'intendere dev'essere attribuita al singolo. Inoltre, v'è un argomento nuovo che, accennato qui (art. 2) per la prima volta, vedremo ritornare in altri scritti con sapore fortemente caustico: se l'intelletto possibile è una sostanza separata, è impossibile che l'atto dell'intendere possa attribuirsi a questo o quell'uomo particolare; onde « ne consegue che nessun uomo intenda; e perciò con chi tiene questa dottrina, non si deve disputare altrimenti che con quei che negano i principii, come appare dal modo che tiene Aristotele, nel disputare con loro nel quarto della *Metafisica* ²⁵³ ». Ché non è possibile la discussione con chi non ha alcun principio comune con noi, o non attribuisce alle parole di cui fa uso il significato inteso da noi.

Lo stesso modo d'argomentare ricorre nel commento al *De anima*, III, lez. 7: « È manifesto che l'uomo singolo intende; ché se si nega questo, chi tiene siffatta opinione non intende nulla, e perciò non si deve dargli ascolto: *non intelligit aliquid, et ideo non est au-*

²⁵³ T. c. 10 sgg., c. 4, 1006^a 22 sgg.; S. TOMMASO, IV, lez. 7.

diendus. Se invece intende, bisogna che intenda per mezzo d'un principio formale; e questo è l'intelletto possibile ».

Una delle principali ragioni addotte da Averroè in favore dell'unità dell'intelletto, è questa, come abbiám visto: se l'intelletto non fosse unico, ma molteplice, anche le specie intelligibili dovrebbero essere molteplici; e quindi dovrebbe esservi una specie delle specie singole, e così all'infinito; di guisa che per spiegare come uno stesso sapere sia nel maestro e nel discepolo, si dovrebbe ricorrere alle idee separate di Platone e alla teoria della reminiscenza. Tommaso aveva già risposto a quest'obiezione nella *Summa contra gentiles*, II, c. 75. Ma nel commento al *De anima*, III, lez. 8, ad una risposta sostanzialmente identica aggiunge l'osservazione che, se l'argomento avesse valore, non soltanto dovrebbe essere unico l'intelletto in tutti gli uomini, ma anche in tutti gli esseri intelligenti. La stessa acuta e giustissima osservazione si trova nel *Compendium theologiae veritatis*, cap. 85, scritto verosimilmente fra il 1265 e il 1268; e il motivo sarà ripreso nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6, e nel *De unitate intellectus*, c. V, 107, 109.

Nel 1265, il Capitolo provinciale dei Domenicani, tenuto ad Anagni, chiamava l'Aquinate a reggere lo studio del convento di S. Sabina a Roma; ma due anni appresso Tommaso è ancora a Viterbo, ove Clemente IV aveva stabilita la sua residenza. In questi anni egli dovette commentare il *De anima* ²⁵⁴. A Viterbo ritrovò Guglielmo di Moerbeke, che il 22 novembre 1267 vi portava a termine per il confratello italiano la traduzione della parafrasi di Temistio al *De anima* ²⁵⁵ e il 18 maggio 1268 vi completava la traduzione della *Elementatio theologica* di Proclo, in cui l'Aquinate non tardò a ricono-

²⁵⁴ Il commento al *De anima* è certamente anteriore al *De unitate*, perché, tra l'altro, in quello l'autore non sa niente (III, lez. 12) dei supposti libri d'Aristotele, che in questo (I, 42) dichiara di aver veduto, benché non ancora tradotti in latino. Taluni ritengono che, nel passo del commento al *De anima*, III, lez. 7: « Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem (Averrois) dici possunt, quae alibi diligentius pertractavimus », l'Aquinate intenda rimandare al *De unitate*. Dopo quello che abbiamo detto, pare piuttosto ch'egli voglia riferirsi a quanto sulla dottrina averroistica aveva scritto nella *Summa contra gentiles* o nella *Quaestio de anima*.

²⁵⁵ Cfr. THEMISTIUS, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, a cura di G. Verbeke (*Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum*, I), Lovanio-Parigi 1957, pp. XI-XII, LXIII.

scere la fonte principale del *Liber de causis*, che fu uno dei tramiti più importanti pei quali il neoplatonismo esercitò il suo influsso sulla Scolastica.

Verso la fine del 1268, Tommaso lasciava l'Italia per recarsi un'altra volta a Parigi, ad occuparvi la cattedra di teologia. Gli avvenimenti che si maturavano in seno all'Università parigina, certamente non furono estranei alla scelta che l'Ordine fece di fra Tommaso, dopo che Alberto ebbe declinato l'incarico di assumere un insegnamento di tanta responsabilità. E a Parigi l'Aquinate rimase durante il primo periodo dell'infuriare della polemica averroistica, fino al 1272.

Secondo la testimonianza di Tolomeo da Lucca, che cita in proposito anche Vincenzo di Beauvais, Tommaso scrisse la sua opera maggiore, la *Summa theologica*, durante il pontificato di Clemente IV (5 febbraio 1265 – 29 novembre 1268) e la successiva vacanza (29 novembre 1269 – 1° settembre 1271). Si può quindi supporre che almeno la prima parte fosse composta in Italia, sebbene non sia inverosimile pensare che subisse aggiunte e ritocchi anche durante il secondo soggiorno parigino. Nei primi mesi di questo soggiorno, deve sicuramente essere stata disputata la *Quaestio de spiritualibus creaturis*, nella quale la dottrina averroistica è confutata nell'art. 2, ove si discute del modo come una sostanza spirituale possa unirsi ad un corpo, e nell'art. 9, ove si tratta dell'unità dell'intelletto. In quest'ultimo articolo, nella risposta all'argomento 10, colpisce chi legge, quest'indizio rivelatore: « Il fiume Senna non è questo fiume per quest'acqua che vi scorre, bensì per questa sua scaturigine e per questo suo alveo; onde si dice sempre che è lo stesso fiume, benché diversa sia l'acqua che scorre in esso ». Nell'art. 10, a proposito del problema se l'intelletto agente sia uno solo in tutti, è detto che Platone comparò l'intelletto separato al sole, « come dice Temistio nel commento al *De anima* »²⁵⁶. Temistio è pure citato ivi stesso, a sostegno della tesi che l'intelletto agente non può esser Dio, come volevan taluni, poiché Dio non è parte dell'anima umana, come l'intelletto agente di cui parla Aristotele²⁵⁷. La prima di queste citazioni

²⁵⁶ Cfr. TEMISTIO, *De anima*, ed Heinze cit., p. 103 r. 35.

²⁵⁷ *Ib.*, p. 102 rr. 36 sgg.

s'incontra pure nella *Summa theologica*, I, q. 79, a. 4: « Platone comparò al sole l'intelletto separato che imprime sulle anime nostre, come dice Temistio nel commento al terzo libro *De anima* ». Orbene: tanto nella *Summa theologica*, I, q. 76, art. 1-2, quanto nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, l'atteggiamento dell'autore di fronte all'averroismo è lo stesso. Nessun accenno ancora a partigiani contemporanei della tesi averroistica, né ad argomenti particolari che questi aggiungessero per proprio conto a quelli già in uso, o a particolari atteggiamenti da essi assunti.

Nella *Summa theologica*²⁵⁸, dopo aver confutata la tesi averroistica, che l'intelletto separato s'unisce all'uomo per mezzo dei fantasmi, combatte altresì l'opinione di alcuni i quali « vollero dire che l'intelletto s'unisce al corpo come motore; e così dall'unione dell'intelletto col corpo risulta un'unità, per modo che l'operazione dell'intelletto può essere attribuita al tutto ». Ma questi tali non sono ancora indicati come averroisti che avessero cercato, in questa maniera, di salvare la tesi d'Averroè sull'intelletto separato, come accade invece nell'opuscolo *De unitate intellectus*, c. III, 67. Essi sono ancora i seguaci di Platone, come nella *Summa contra gentiles*, II, c. 57, e nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 2. In quest'ultima, infatti, all'esposizione e alla critica della teoria averroistica tien dietro, proprio come nella *Summa theologica*, l'accenno alla tesi platonica, secondo la quale, in modo meno assurdo a pensarsi (*efficacius*), l'anima intellettiva s'unirebbe al corpo per una specie di spirituale contatto, come agente e motore al suo mobile, e come il nocchiero alla nave.

Forse la mancanza d'ogni accenno polemico a colleghi d'insegnamento era carità cristiana, oppure semplice misura di prudenza, per non inasprire gli animi in un ambiente particolarmente difficile, come quello parigino, agitato da precedenti torbidi scolastici, non che dalle rivalità tra secolari e ordini mendicanti, fra teologi ed artisti, tra i seguaci della tradizione agostiniana e dei nuovi indirizzi di pensiero che s'andavano sempre più affermando. Ma la stessa insistenza colla quale Tommaso ritorna, negli scritti finora menzionati, sul problema dell'averroismo, l'importanza attribuita ad esso e l'im-

²⁵⁸ I, q. 76, a. 1.

pegno messo nella discussione, dimostrano che una corrente averroistica doveva essersi ormai formata e rivelata. Per quanto generica, l'attestazione nel proemio al *De unitate intellectus*: « Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem », obbliga a credere che il partito averroista fosse già abbastanza numeroso e rumoroso, per indurre l'Aquinate a sciogliere ogni riserva e ad affrontare gli avversarii a viso aperto. Nomi non c'era bisogno di farne: tutti capivano a chi fossero rivolte le critiche e le censure del domenicano ²⁵⁹.

²⁵⁹ Sulla successione cronologica delle opere e degli spostamenti di S. Tommaso e inoltre sui rapporti di collaborazione intercorsi tra lui e Guglielmo di Moerbeke così come esposti qui sopra nei §§ 16 e 17 non tutti gli studiosi concordano. Secondo p. R.-A. Gauthier, per esempio, che è da molti anni tra i più attivi in questo campo di ricerche, va senz'altro esclusa la presenza di S. Tommaso presso la Curia pontificia a Viterbo negli anni 1267-1268, durante i quali vi risiedette sicuramente, invece, Guglielmo di Moerbeke portandovi a termine la revisione della traduzione latina del *De anima* e la traduzione *ex novo* dei commenti al *De anima* di Temistio e di Filopono e della *Elementatio theologica* di Proclo. Verrebbe così a cadere l'opinione tradizionale, che p. Gauthier definisce una « leggenda », secondo cui Guglielmo di Moerbeke avrebbe svolto la sua opera di traduttore su istanza di S. Tommaso e gli sarebbe stato costantemente vicino durante tutta la stesura del commento al *De anima* di Aristotele; questo (che sarebbe stato tutto scritto direttamente da S. Tommaso, mentre di solito si riteneva che il I libro fosse una *reportatio* di fra Reginaldo da Piperno) sarebbe stato, sì, compiuto tra il dicembre 1267 e il settembre 1268, ma a Roma, nel convento di S. Sabina, dove alla fine del 1267 S. Tommaso avrebbe ricevuto la traduzione riveduta del *De anima* (forse lo stesso manoscritto imperfetto che S. Tommaso utilizzerà più tardi, a Parigi, durante la stesura del *De unitate intellectus*) e la parafrasi di Temistio, sicuramente utilizzata nel commento; la lontananza di Guglielmo di Moerbeke sarebbe dimostrata dalla presenza, nel commento tomistico, di numerosi errori che l'assistenza assidua di Guglielmo gli avrebbe certamente fatto evitare. Il risultato delle lunghe ricerche di p. Gauthier è esposto nel modo più ampio e aggiornato in SANTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, vol. XLV, 1, *Sententia libri de anima*, Roma-Parigi 1984, *Préface*, il cui capitolo III (pp. 129* sgg.) è dedicato all'analisi de *Le texte d'Aristotele commenté par S. Thomas* e il capitolo IV (pp. 201* sgg.) a *Les sources du commentaire*, tra le quali sono messe soprattutto in rilievo alcune note marginali di Guglielmo di Moerbeke (pp. 204*-218*) e la parafrasi di Temistio nella traduzione moerbekiana (pp. 273*-282*). Di particolare interesse sono le pagine dedicate qua e là a singole questioni testuali (tutte legate al tema più ampio del testo del *De anima* utilizzato da S. Tommaso nelle sue opere), alcune accennate anche qui sopra, al § 16, quali: *textus vetus - textus verus* di *Contra Gentiles*, II, c. LXI (*ib.*, pp. 201*-204*); *hic incipit liber tertius apud graecos* di *De anima*, III, lez. 1 (*ib.*, pp. 210*-217*); *quia hic versus Homeri non erat notus apud latinos, Boetius totum posuit*, di *De ani-*

18. ²⁶⁰ L'amanuense che alla fine del secolo XIII scrisse il codice monacense latino 8001 del *De unitate intellectus*, vi appose questo titolo: *Tractatus fratris Thome contra magistrum Sogerum de unitate intellectus* ²⁶¹. E l'annotazione finale nel codice dello stesso opuscolo, presso il Corpus Christi College di Oxford (A. 3. 12; Corpus Christi 225), del principio del secolo XIV, suona così ²⁶²: *Hec scripsit taliter* (sic; leggi: *thomas*) *contra magistrum sig'md' de brabantia* (sic; leggi: *sigerum de brabantia*) *et alios plurimos parisius in philosophia regentes, anno Domini M.cc.70*.

La prima volta che s'incontra il nome di Sigieri di Brabante è in un documento del 1266, relativo a torbidi scoppiati in seno alla facoltà delle arti nell'Università di Parigi. Sigieri vi figura appartenente alla « nazione » piccarda, e come uno dei capi dell'agitazione che aveva condotto la facoltà a scindersi in due partiti, ciascuno dei quali si adoprava a far valere le proprie ragioni colla violenza ²⁶³.

ma, III, lez. 4 (*ib.*, pp. 208*-210*); *Intus apparens* di *De unitate intellectus*, I, 20 (*ib.*, pp. 181*-184*). D'impostazione più tradizionale, più legata cioè a quanto ci hanno tramandato i più antichi biografi di S. Tommaso, è l'opera di A. WALZ O. P., *Saint Thomas d'Aquin*. Adaptation française par P. Novarina, Lovanio-Parigi 1962 (*Philosophes médiévaux*, t. V) [Nota del curatore].

²⁶⁰ Questo § 18 (con le note relative) è stato largamente integrato per dar conto dei notevoli mutamenti intervenuti negli anni successivi alla 1ª ed. di quest'opera (1938) soprattutto per quanto riguarda la conoscenza e la pubblicazione di testi, in particolare sigieriani. Analoghi interventi sono stati compiuti nelle note ai §§ successivi [nota del curatore].

²⁶¹ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*. I^{re} partie, *Étude critique*, Lovanio 1911; II^{me} partie, *Textes inédites*, Lovanio 1908 (*Les Philosophes Belges*, t. VI-VII): I^{re} partie, p. 110 nota 3. Cfr. anche SANTI THOMAE AQUINATIS *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, ediz. critica a cura di L. W. Keeler S. I., Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1936 (rist. 1946 e 1957), pp. XII, XVIII; *De unitate intellectus contra Averroistas*, in SANTI THOMAE AQUINATIS *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLIII, Roma 1976, pp. 245 sgg. (d'ora in poi citata come *editio leonina*), *Préface*, § 7, p. 252 n° 20 (cod. M¹⁰).

²⁶² M. GRABMANN, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christliche Weltanschauung*, nei *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Abteilung, 1931, 2, p. 20. Cfr. anche *De unitate intellectus*, ediz. Keeler cit., pp. XII, XVIII; *editio leonina* cit., *Préface* § 7, p. 253 n° 26 (cod. O²).

²⁶³ H. DENIFLE - E. CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 449-457; MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, cit., I^{re} partie, pp. 80 sgg.; cfr.

Dalle segnalazioni dei due codici ora ricordati, uno dei quali c'informa dell'anno in cui fu scritto il *De unitate intellectus*, Sigieri s'offre a noi come il più autorevole degli averroisti parigini, certo quello che intorno al 1270 s'era messo più in vista.

Presso che sconosciuto agli storici della filosofia fino alla fine del secolo scorso, la fama di lui era affidata quasi esclusivamente alle commosse terzine del *Paradiso* dantesco²⁶⁴ e alle povere e incerte chiose dei commentatori antichi della *Divina Commedia*. Anzi possiamo dire che alla ricerca della personalità del brabantino, gli storici moderni furon dapprima condotti dal bisogno di risolvere uno dei molti problemi, che la lettura del « poema sacro » pone innanzi ad ogni pie' sospinto; tant'è vero che l'armonia del canto delle Pimplee

Vince di mille secoli il silenzio!

Poi, alcuni fortunati ritrovamenti, se non ci hanno fatto ancora conoscere molti dati biografici di Sigieri, ce n'hanno però rivelato il pensiero, in modo che la sua fisionomia spirituale, almeno nei lineamenti essenziali, è oggi sufficientemente conosciuta, sebbene certi tratti non siano ancora perfettamente nitidi.

Il carmelitano Giovanni di Baconthorp, morto nel 1348, ci fa sapere che, in un primo tempo, non l'intelletto possibile era ritenuto da Sigieri forma del corpo umano, ma solo l'intelletto passibile o passivo, cioè il *παθητικὸς νοῦς φθαρτός* d'Aristotele²⁶⁵, come intendevano Temistio e Averroè, ossia la facoltà cogitativa, per la quale, secondo Averroè²⁶⁶, l'uomo si differenzia dagli altri animali. Ma poi lo stesso Baconthorp c'informa che questo « venerabile dottore », quand'ebbe visto il decreto col quale il vescovo di Parigi nel 1270 condannava la tesi averroistica, modificò la sua opinione, trattando-

anche F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Lovanio-Parigi 1977 (*Philosophes médiévaux*, t. XXI), pp. 32-33; R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*. 1. *Siger en 1265*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 67 (1983), pp. 201-206.

²⁶⁴ X, 133-138.

²⁶⁵ *De anima*, III, t. c. 20, c. 5, 430^a 25.

²⁶⁶ *De anima*, III, comm. 20.

ne diffusamente nel suo commento al secondo libro del *De anima*, in modo da sottrarsi alla censura ecclesiastica²⁶⁷.

Notiamo, anzi tutto, che il titolo di « venerabilis doctor » che il carmelitano dà a Sigieri, s'accorda perfettamente con quello di « praecellentissimus doctor philosophiae, magister Segerus de Brabantia », col quale lo ricorda Pietro du Bois, che era stato suo allievo²⁶⁸. E « grande maestro, il più grande che ci fosse allora a Parigi nella filosofia », lo dice pure, accennando a lui, Egidio Romano; il quale, riferendosi al tempo in cui era ancora baccelliere (non dice però se di teologia o delle arti), si ricordava come, per tenere la sentenza d'Averroè, quel grande maestro arrivasse fino a concedere che l'uomo non intende, se non alla maniera del cielo a cui è unita un'intelligenza motrice; poiché quello che propriamente intende, è l'intelletto separato²⁶⁹.

Questi giudizi sono pienamente confermati dagli scritti di lui, che indefesse e fortunate ricerche nelle biblioteche europee han disseppellito e ridato alla luce. Fino ad oggi si conoscono di Sigieri le seguenti opere:

I. *Quaestiones logicales* (Parigi, Bibl. Nat., lat. 16.133), edite dal Mandonnet e poi dal Bazán²⁷⁰, intorno al significato dei termini comuni in rapporto ai concetti della mente e alla realtà. L'opera è incompleta, e contiene solo la prima delle tre questioni enunciate nel proemio.

II. *Quaestio utrum haec sit vera: 'Homo est animal', nullo homine existente* (Vienna, Bibl. dei Domenicani, ms. 120), edita dal Mandonnet e poi dal Bazán²⁷¹. La quistione è logica²⁷² e gnoseologica²⁷³ nello stesso tempo; ma Sigieri la discute sopra tutto dal punto di vista logico.

²⁶⁷ JOHANNIS BACHONIS *Quodlibeta*, Venezia 1527, I, q. 1, fol. 2 col. 4, fol. 3 col. 3.

²⁶⁸ *De recuperatione Terre Sancte*, ed. Ch. Langlois, Parigi 1891, pp. 121-122.

²⁶⁹ *In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1.

²⁷⁰ MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, cit., II.^{me} partie, pp. 53-61; B. BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale, de physique*, édition critique, Lovanio-Parigi 1974 (*Philosophes médiévaux*, XIV), pp. 60-66.

²⁷¹ MANDONNET, *op. cit.*, II.^{me} partie, pp. 63-70; BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique ecc.*, cit., pp. 53-59.

²⁷² Cf. DUNS SCOTO, *In Periherm.*, op. I, qq. 2-3; op. II, qq. 1-2.

²⁷³ Cf. MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, 2^a

III. *Impossibilia* (Parigi, Bibl. Nat., lat. 16.297; Milano, Bibl. Ambrosiana, C 161 inf.; Lisbona, Bibl. Nac., Fondo Geral 2299), editi dal Baeumker, dal Mandonnet e infine dal Bazán²⁷⁴. Si tratta di discussioni scolastiche, tenute dinanzi ai « sapienti dello Studio di Parigi riuniti », intorno a sei *impossibilia*, cioè intorno alla negazione di verità ritenute evidenti, la quale si finge sia sostenuta da un sofista.

La prima discussione concerne l'esistenza di Dio. Sigieri sostiene che la proposizione « Dio esiste » è vera, necessaria e per sé nota, non però a tutti, ma solo ai dotti²⁷⁵.

La seconda discussione riguarda il problema, se tutte le nostre conoscenze siano illusorie come i sogni, e se noi possiamo esser certi dell'esistenza di qualcosa. Sigieri difende il valore oggettivo del nostro conoscere, e tenta di spiegare come si producono gli errori di giudizio intorno alle cose²⁷⁶.

La terza verte sul sofisma col quale si pretenderebbe di provare che la guerra troiana accade in quest'istante, perché l'istante presente non è diverso da quello in cui la guerra troiana è accaduta. È evidente che il problema deriva dalle considerazioni che intorno al tempo aveva fatto Aristotele nel quarto della *Fisica*²⁷⁷.

Il quarto *impossibile* concerne un altro problema della *Fisica* aristotelica, sollevato da Avenpace, come c'informa Averroè²⁷⁸, e cioè se un corpo possa muoversi naturalmente nel vuoto, posto che questo esista, e se il mezzo pieno sia necessario al moto naturale²⁷⁹.

ed., Quaracchi 1957 (*Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, t. I): *De cognitione*, q. 1, pp. 201-222.

²⁷⁴ CL. BAEUMKER, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II, 6, Münster 1898; MANDONNET, *op. cit.*, II^{me} partie, pp. 71-94; BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique* ecc., cit., pp. 67-97.

²⁷⁵ È la tesi sostenuta anche da ALBERTO MAGNO, *Summa theol.*, I, tr. 3, q. 17, e da EGIDIO ROMANO, *In I Sent.*, d. 3, q. 2.

²⁷⁶ Lo stesso problema è discusso con assai maggiore ampiezza da MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de fide et de cognitione*, ed. cit.: *De fide*, q. 1, pp. 37-56.

²⁷⁷ Tt. c. 90-92, c. 10, 218^a 9-29, e tt. c. 122-126, c. 13, 222^a 25 sgg.

²⁷⁸ *Phys.*, IV, comm. 71 e 74.

²⁷⁹ Cfr. AVERROÈ, *De caelo*, III, comm. 28; TOMMASO, *Phys.*, IV, lez. 12; *De caelo*, III, lez. 12; GIOVANNI DI JANDUN, *Phys.*, IV, qq. 11-13 e 16.

Sigieri accetta la soluzione averroistica contro quella d'Alberto e di Tommaso ch'egli cita espressamente.

Il quinto problema concerne il diritto di proibire e di punire, da parte dei legislatori, le azioni malvage. Questo *impossibile* è stato ampiamente illustrato dal Mandonnet²⁸⁰, il quale ha rilevata la stretta relazione fra la tesi qui sostenuta da Sigieri e la dottrina del *Tractatus de necessitate et contingentia causarum* (cfr. sotto, V).

L'ultimo degl'*impossibilia* riguarda il principio di contraddizione in rapporto ai giudizi contingenti e alle affermazioni probabili.

Pur ammettendo che si tratti di esercitazioni scolastiche, bisogna riconoscere che i temi non erano scelti a caso, giacché su ognuno di essi esiste un'abbondante letteratura.

IV. Le due *Quaestiones naturales* (Parigi, Bibl. Nat., lat. 16.133) edita dal Mandonnet e quindi dal Bazán²⁸¹. La prima concerne la tesi della pluralità delle forme nei composti di materia e di forma. Questa tesi, che troverà il suo più strenuo assertore nell'averroista Giovanni di Jandun²⁸², fiorito nei primi decenni del secolo XIV, era sostenuta ai tempi di Sigieri dal domenicano Roberto Kilwardby e dal francescano Giovanni Peckam. Quando quest'ultimo, alludendo a Sigieri e al compagno di lui Boezio di Dacia, dirà che la teoria dell'unità della forma sostanziale traeva origine dall'insegnamento di taluni maestri secolari, i quali ne furon gl'inventori, e che finirono i loro giorni miseramente oltr'Alpe²⁸³, in Italia, esagerava certamente, ma sta di fatto che questa teoria era proprio sostenuta da Sigieri e, parrebbe, anche dal suo compagno, forse già prima che Tommaso facesse ritorno a Parigi.

La seconda delle *Quaestiones naturales* riguarda il problema posto da Aristotele²⁸⁴, « se qualcosa possa muoversi da se stesso », questione grossa, intorno alla quale discetteranno a lungo tomisti e

²⁸⁰ *Op. cit.*, I^{re} partie, pp. 181-187.

²⁸¹ MANDONNET, *op. cit.*, II^{me} partie, pp. 95-107; BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique* ecc., cit., pp. 114-126.

²⁸² *De anima*, I, qq. 8-9; *Phys.*, VII, q. 8; *Metaph.*, II, q. 10, III, q. 12, VII, qq. 20 e 21.

²⁸³ *Registrum epistolarum fratris JOHANNIS PECKHAM*, ed. C. T. Martin, III, Londra 1885, p. 842 (cfr. anche qui oltre, § 21).

²⁸⁴ *Phys.*, VII, tt. c. 1-2, c. 1, 241^b 24 - 242^a 15; VIII, tt. c. 27-32, c. 4, 254^b 7 - 255^b 30.

scotisti e si divisero tra loro gli stessi averroisti. Sigieri la risolve come S. Tommaso, ma dissente da lui nello spiegare per quale forza i gravi sollevati in alto si muovano verso il basso, come aveva già fatto nel quarto degli *Impossibilia* (cfr. sopra, n. III). Invece l'averroista Giovanni di Jandun accetta sostanzialmente la teoria di Duns Scoto, al quale sembra alludere, quando dichiara ²⁸⁵ d'aver trovato la soluzione di questo problema « ex traditionibus cuiusdam doctoris theologi, quem inter meos contemporaneos puto unum de subtilibus expositoribus Commentatoris et Aristotelis ».

V. *Tractatus de necessitate et contingentia causarum* (Parigi, Bibl. Nat., lat. 16.297; Lisbona, Bibl. Nac., Fondo Geral 2299). Questo scritto, pubblicato dal Mandonnet senza il nome dell'autore, ma da lui ritenuto appartenere a Sigieri per molti indizi ²⁸⁶, è risultato effettivamente suo, per l'attestazione d'un codice rinvenuto a Lisbona da F. Stegmüller ²⁸⁷; è stato poi edito di nuovo da J. J. Duin ²⁸⁸. In esso, Sigieri accoglie la tesi della derivazione delle cose da Dio, secondo il noto schema del neoplatonismo avicennistico, e spiega la contingenza che appare nel mondo inferiore, per mezzo dell'indisposizione della materia a ricevere l'impressione delle cause celesti, come fa pure Dante ²⁸⁹. La libertà umana dipende dall'indifferenza del giudizio della ragione, che muove sempre la volontà. Alcune delle proposizioni condannate nel 1277 sembrano prese alla lettera da questo trattato di Sigieri.

VI. *De aternitate mundi*, rinvenuto, integralmente o in frammenti, in vari manoscritti, edito dal Mandonnet, da R. Barsotti, da W. J. Dwyer e infine dal Bazán ²⁹⁰. In questo scritto l'autore distingue tre

²⁸⁵ *Phys.*, VII, q. 11.

²⁸⁶ MANDONNET, *op. cit.*, II^{me} partie, pp. 109-128; cfr. *ib.*, I^{re} partie, pp. 136-140.

²⁸⁷ *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant*, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, III (1931), pp. 164, 168-170.

²⁸⁸ J. J. DUIN, *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Lovanio 1954 (*Philosophes médiévaux*, t. III), pp. 14-50.

²⁸⁹ *Par.*, XIII, 52-78.

²⁹⁰ MANDONNET, *op. cit.*, II^{me} partie, pp. 129-142; R. BARSOTTI, *Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, Münster 1933; W. J. DWYER, *L'opuscule de Siger de Brabant « De aeternitate mundi »*, Lovanio 1937; R. BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, édition critique, Lovanio-Parigi 1962 (*Philosophes médiévaux*, XIII), pp. 113-136.

problemi: 1° se la specie umana, e in generale le specie di tutti gli esseri generabili e corruttibili, siano eterne; 2° se gli universali esistano nei particolari, oppure solo nella mente; 3° se la potenza preceda temporalmente l'atto, o al contrario. La soluzione di tutti e tre i problemi è quella averroistica.

VII. *Tractatus de anima intellectiva* (Parigi, Bibl. Nat., lat. 16.133; Vienna, Bibl. dei Domenicani, ms. 120; Oxford, Bodleian Library, Digby 55), edito pure dal Mandonnet e quindi dal Bazán ²⁹¹. Di esso diremo più oltre.

VIII. *Quaestiones in tertium de anima*, scoperte da mons. Pelzer nel codice 292 del Merton College di Oxford, riassunte da F. Van Steenberghen ²⁹² e quindi edite dal Bazán ²⁹³.

IX. *Quaestiones in Metaphysicam*, trovate nel codice latino 9559 della Staatsbibliothek di Monaco (fino al libro V) da M. Grabmann, che ne pubblicò un importante frammento ²⁹⁴, e nel codice lat. 16.297 della Bibliothèque Nationale di Parigi (fino al libro VII). Edite una prima volta da C. A. Graiff ²⁹⁵, sono state ripubblicate da W. Dunphy ²⁹⁶ in edizione riveduta e con l'aggiunta della *reportatio*, relativa ai libri V, VI e VII, rinvenuta da A. Dondaine e L. J. Bataillon nel ms. lat. 2330 della Staatsbibliothek di Vienna ²⁹⁷. Altre raccolte di *quaestiones* sulla *Metafisica* attribuibili a Sigieri sono state segnalate da vari ricercatori: al quadro disegnato in proposito da J. J. Duin ²⁹⁸ vanno aggiunte tre *quaestiones* scoperte da J. Vennebusch

²⁹¹ MANDONNET, *op. cit.*, II^{me} partie, pp. 143-171; BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 70-112.

²⁹² F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. I, *Les oeuvres inédites*, Lovanio 1931 (*Les philosophes belges*, t. XII), pp. 164-177.

²⁹³ BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 1-69.

²⁹⁴ M. GRABMANN, *Neuaufgefundene « Quaestionen » Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles*, in *Miscellanea Francesco Ehrle*, I, Roma 1924, pp. 127-147.

²⁹⁵ C. A. GRAIFF, *Siger de Brabant. Questions sur la Métaphysique*, Lovanio 1948 (*Philosophes médiévaux*, t. I).

²⁹⁶ W. DUNPHY, *Siger de Brabant. Quaestiones in Metaphysicam*. Édition revue de la reportation de Munich. Texte inédit de la reportation de Vienne, Lovanio-Parigi 1981 (*Philosophes médiévaux*, t. XXIV).

²⁹⁷ A. DONDAINE O. P. - L. J. BATAILLON O. P., *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum*, XXXVI (1966), pp. 153-261.

²⁹⁸ *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, cit., pp. 228-241.

nel ms. lat. 16.133 della Bibliothèque Nationale di Parigi e da lui pubblicate ²⁹⁹.

X. *Compendium super librum de generatione et corruptione*, frammento ritrovato nel ms. 206 della biblioteca monastica di Lilienfeld in Austria: riassunto da Van Steenberghen ³⁰⁰, è stato poi edito dal Bazán ³⁰¹.

XI. Cinque *Quaestiones morales*, che insieme a

XII. Sei *Quaestiones naturales* furono trovate dallo Stegmüller nel codice miscelaneo Fondo Geral 2299 della Biblioteca Nacional di Lisbona contenente anche altre opere di Sigieri. Pubblicate per la prima volta, le une e le altre, dallo Stegmüller stesso ³⁰², sono state poi riedite dal Bazán ³⁰³.

XIII. Il sofisma della Biblioteca Vaticana (ora Vat. lat. 14.812) *Omnis homo de necessitate est animal*, riassunto da Van Steenberghen ³⁰⁴ ed edito dal Bazán ³⁰⁵.

XIV. *Quaestiones in Physicam*, scoperte da Anneliese Maier nel ms. Borgh. 114 della Biblioteca Vaticana ³⁰⁶ e pubblicate da A. Zimmermann ³⁰⁷.

XV. *Quaestione super librum de causis*, rinvenute in parte nel ms. lat. 2330 della Staatsbibliothek di Vienna ³⁰⁸ e in parte nel ms. 3491 della Bibliothèque Mazarine di Parigi, che si completano a vicenda, e pubblicate integralmente da A. Marlasca ³⁰⁹.

²⁹⁹ J. VENNEBUSCH, *Die Quaestiones Mataphysice tres des Siger von Brabant*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLVIII (1966), pp. 163-189.

³⁰⁰ Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, I, cit., pp. 291-294.

³⁰¹ BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique ecc.*, cit., pp. 127-141.

³⁰² STEGMÜLLER, *Neugefundene Quaestionen des Siger von Brabant*, cit., rispettivamente pp. 172-177, 177-182.

³⁰³ BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique ecc.*, cit., pp. 98-105, 106-113.

³⁰⁴ Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, I, cit., pp. 333-334.

³⁰⁵ BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique ecc.*, cit., pp. 43-52.

³⁰⁶ A. MAIER, *Nouvelles questions de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote*, in *Revue philosophique de Louvain*, XLIV (1946), pp. 497-513.

³⁰⁷ Dapprima come *Inaugural-Dissertation* precedute da un'ampia introduzione e seguite da uno studio critico (*Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Colonia 1956), poi in BAZÁN, *Siger de Brabant. Écrits de logique ecc.*, cit., (*Les quaestiones in Physicam de Siger de Brabant*), pp. 141-184.

³⁰⁸ DONDAINE-BATAILLON, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330*, cit.

³⁰⁹ A. MARLASCA, *Les Quaestiones super Librum de causis de Siger de Brabant*, Lovanio-Parigi 1972 (*Philosophes médiévaux*, t. XII).

Il Grabmann ritenne che fossero di Sigieri anche le *Quaestiones* sui primi quattro libri e sull'ottavo della *Fisica*, sul *De somno et vigilia*, sul primo, secondo e quarto delle *Meteore*, sul *De iuventute et senectute*, sui primi due libri del *De anima* e sul *De generatione et corruptione*, che nello stesso codice monacense latino 9559 precedono le *Quaestiones in Metaphysicam* ascritte a Sigieri. In realtà quelle *quaestiones* sono anonime, e non possono attribuirsi a Sigieri se non in base a un attento esame e confronto con gli scritti che sicuramente sono di lui ³¹⁰. Nessuna possibilità di attribuzione c'è, comunque, per le *Quaestiones in libros Aristotelis de anima* pubblicate da Van Steenberghen dapprima come opera di Sigieri ³¹¹, poi, in seguito alle critiche avanzate da vari studiosi ³¹², come anonime, pur non rinunciando egli del tutto a sostenerne l'autenticità ³¹³.

Tra le opere di Sigieri fino a questo momento non tornate alla luce ma a lui attribuite da scrittori posteriori ³¹⁴, vanno in particolare segnalati un trattato *De intellectu*, che Sigieri avrebbe scritto in risposta al *De unitate intellectus* di S. Tommaso, e un *Liber de felicitate*, dei quali dà ampi ragguagli nelle sue opere Agostino Nifo ³¹⁵.

³¹⁰ In particolare, per quanto riguarda le *quaestiones* sulla *Fisica* edite sotto il nome di Sigieri da Ph. DELHAYE, *Siger de Brabant. Questions sur la Physique d'Aristote*, Lovanio 1941 (*Les philosophes belges*, t. XV), cfr. la recensione di B. NARDI in *Giornale critico della filosofia italiana*, XXIV (1943), pp. 85-89, e, dello stesso NARDI, *Controversie sigieriane*, in *Rivista di storia della filosofia*, II (1947), pp. 135-141. Le *quaestiones* sul *De generatione et corruptione* sono state invece in seguito attribuite, insieme ad alcune altre *quaestiones* sulla *Fisica* che occupano i primi fogli (2ra - 14ra) dello stesso manoscritto, a Boezio di Dacia da G. SAJÓ, che le ha edite nel *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi* (v. oltre, § 21 e note relative).

³¹¹ VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, I, cit., pp. 11-160.

³¹² Cfr. B. NARDI, *Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, XVII (1936), pp. 26-35; Id., *Ancora sul preteso tomismo di Sigieri di Brabante*, ib., XVIII (1937), pp. 160-164; Id., *Una nuova monografia su Sigieri di Brabante*, ib., XX (1939), pp. 453-471; G. BRUNI, *Note sopra un capitolo dell'averroismo latino nel secolo XIII*, in *Bollettino filosofico del Pontificio Ateneo Lateranense*, III (1937), pp. 221-242; É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Parigi 1939, pp. 318-323.

³¹³ F. VAN STEENBERGHEN, *Un commentaire semi-averroïste du traité de l'âme*, in M. GIELE, F. VAN STEENBERGHEN, B. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote*, Lovanio-Parigi 1971 (*Philosophes médiévaux*, t. XI), pp. 121-348.

³¹⁴ Cfr. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, cit., pp. 188-191.

³¹⁵ B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945.

Sebbene non sia possibile stabilire un sicuro ordine cronologico tra gli scritti di Sigieri pervenuti fino a noi, pure non v'è dubbio che dei due che qui c'interessano, cioè le *Quaestiones in tertium de anima* e il *Tractatus de anima intellectiva*, le prime rappresentano una fase del pensiero di lui che è anteriore alla fase rappresentata dalle seconde.

Nelle *Quaestiones in tertium de anima* Sigieri non aveva ancora introdotto alcuna sostanziale novità nell'interpretazione della tesi averroistica. Doveva per altro aver meditato a lungo sul problema che il commento d'Averroè lascia in chi lo legge: se l'intelletto è una sostanza separata dal corpo e unica per tutta la specie umana, come s'unisce ai singoli individui? Su questo problema, che domina tutta la trattazione, l'autore è costretto a ritornare più volte.

Anch'egli nega, con Averroè, che l'intelletto possa dirsi perfezione sostanziale del corpo umano. Se l'intelletto fosse perfezione sostanziale del corpo, non avrebbe alcuna operazione indipendente da questo, e tutta la sua attività sarebbe organica, poiché l'attività è analoga alla sostanza. Se l'atto dell'intendere è attività indipendente dal corpo, è necessario che l'intelletto abbia il suo *esse* e la sua *essentia* indipendenti dal corpo, ch'esso perfeziona solo con la sua operazione, cioè come *operans in corpore*. La quale operazione è duplice: l'intendere e il muovere. Nell'atto dell'intendere, esso s'unisce al corpo mediante l'immaginazione; esso inoltre muove per sé il corpo tutto intero, e *per accidens* ciascuna sua parte³¹⁶. Non essendo forma sostanziale del corpo, l'intelletto è privo del principio di molteplicità numerica, che è la materia; perciò esso è unico per tutti gli uomini. D'altra parte, ogni molteplicità numerica sarebbe superflua, giacché, secondo il concetto aristotelico, la molteplicità numerica non ha altro fine che quello di perpetuare la specie attraverso la successione d'individui corruttibili. Ma se l'intelletto in se stesso è unico, l'intelligenza invece è molteplice e diversa nei singoli individui, in quanto le specie intelligibili (*intellecta*) son ricavate dalle *intentiones imaginatae*, che son diverse in ciascun individuo; anzi sono queste *intentiones imaginatae* che, sotto l'influenza dell'intellet-

³¹⁶ SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 8 (in BAZAN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 24-25).

to agente, « efficiuntur actu intellecta ». Perciò la scienza non è uguale in tutti, giacché l'attività dell'intelletto è condizionata dalla presenza dei fantasmi che son diversi da individuo a individuo³¹⁷. Come aveva detto Aristotele, niente intende l'intelletto senza fantasmi. Questi, diventando intelligibili in atto, attuano la potenza dell'intelletto. Perciò questo è essenzialmente legato alla specie umana; e anche prima ch'esso s'unisca con questo o quell'individuo, è sempre unito a noi « eo quod intellectui a sua naturali origine est quod sit in potentia ad intentiones imaginatas », e « sicut est in potentia ad illas, sic est similiter in potentia ad nos »³¹⁸.

19. È contro questo scritto di Sigieri che Tommaso dirigeva nel 1270 il *De unitate intellectus*?

L'Aquinate alla fine del trattato (V, 123) accusa il suo avversario di spingere la sua temerarietà fino ad affermare che l'anima separata non può soffrire la pena del fuoco infernale, e che le opinioni dei dottori in proposito son da rigettare. Ora Sigieri discute proprio anche questo problema, ch'egli dichiara « quaestio non multum philosophica, scilicet utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne ». E dopo aver criticate le diverse spiegazioni come ciò possa accadere, soggiunge che Aristotele direbbe piuttosto che l'anima separata è impassibile, e forse aggiungerebbe con Averroè che l'intelletto, unico per tutti gli uomini, non è mai separato dalla specie umana³¹⁹. Ed è fuori di dubbio, inoltre, che nelle *Quaestiones in tertium de anima* Sigieri professa apertamente la dottrina averroistica quale è combattuta nel *De unitate*. Se non che l'autore di questo parrebbe aver sott'occhio anche qualche altro scritto dello stesso Sigieri, ove si leggessero le dichiarazioni alle quali Tommaso si riferisce verso la fine del suo trattato, e parrebbe altresì che gli avversari fossero più d'uno, anche se fra essi Sigieri tenesse il primo posto.

Intanto la dottrina averroistica riceveva un primo grave colpo con la condanna di tredici proposizioni, pronunziata il 10 dicembre

³¹⁷ *Ib.*, q. 9 (*ib.*, pp. 28-29).

³¹⁸ *Ib.*, q. 14 (*ib.*, p. 53).

³¹⁹ *Ib.*, q. 11 (*ib.*, pp. 31-35).

dello stesso 1270 dal vescovo di Parigi, Stefano Tempier³²⁰. L'opuscolo tomistico fu scritto prima o dopo questa condanna? La mancanza di qualsiasi accenno a un documento di tanta importanza indurrebbe a credere che fu scritto prima; nel qual caso, esso dovette certamente influire non poco sull'intervento dell'autorità ecclesiastica.

Scendendo in lizza contro i suoi avversari, l'Aquinate si sentiva perfettamente corazzato ed aveva coscienza di possedere armi che a quelli mancavano, cioè un testo aristotelico accuratamente riveduto e corretto sugli esemplari greci, e la traduzione del commento di Temistio al *De anima*. Gli Agostiniani tendevano a mettere in un fascio tutti i seguaci dell'aristotelismo. Ora Tommaso proponeva una nuova interpretazione del pensiero d'Aristotele, opposta a quella averroistica, e dissipava gli equivoci sui quali taluni parevano speculare. La discussione su quello che è il vero pensiero d'Aristotele intorno all'intelletto, appena accennata nella *Summa contra gentiles*³²¹, nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*³²² e nello stesso commento al *De anima*³²³, è ripresa in pieno e si può dire costituisca il motivo centrale del *De unitate*, del quale occupa tutto il lungo capitolo I e gran parte del IV.

Ma la vera novità del nostro trattatello, e quasi direi il boccone ghiotto di esso, è l'estesa citazione del commento di Temistio, del quale S. Tommaso è stato sicuramente il primo a far uso³²⁴, per

³²⁰ DENIFLE-CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 486-487; MANDONNET, *op. cit.*, I^{re} partie, pp. 110-112.

³²¹ II, cc. 61, 69, 70.

³²² Art. 9.

³²³ III, lezz. 7-8.

³²⁴ Il GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren* ecc., cit., pp. 63 sgg., accettava l'opinione del Birkenmajer che la parafrasi di Temistio fosse stata tradotta da Guglielmo di Moerbeke immediatamente prima del 1270, ed a conferma adduceva il fatto che solo dopo questa data comincia a sentirsi un qualche influsso sugli Scolastici; egli affermava che l'Aquinate ne fa uso solo nel *De unitate intellectus*, in altre opere mai. Il SALMAN invece (in *Bulletin Thomiste*, X, 1933, 4, pp. 1014-1020) osservava che, mentre in altri scritti Tommaso cita Temistio attraverso il commento averroistico, l'utilizza direttamente nell'esposizione *In I de anima*, ritenuta una *reportatio*, e nel commento al *De coelo*, II, lez. 13. Noi abbiamo già visto (cfr. qui sopra, § 17) che la parafrasi di Temistio è citata da Tommaso anche nella *Summa theologica* e nella *Quaestio de spiritualibus*

rinfacciare ad Averroè, non solo d'aver falsato il pensiero d'Aristotele, ma anche quello di Teofrasto e di Temistio. E chi sa, insinua subito l'Aquinate³²⁵, che Averroè non abbia falsato allo stesso modo anche il pensiero d'Alessandro d'Afrodizia! Bisogna stare in guardia: Averroè, più che un fedele interprete del pensiero d'Aristotele e dei commentatori greci, è quello che ha depravato la filosofia peripatetica³²⁶!

Depravatore della filosofia peripatetica è stato Averroè, sopra tutto per gl'innumerevoli assurdi dei quali è irta la teoria dell'intelletto separato: primo fra tutti, quello che non è più possibile attribuire al singolo l'atto dell'intendere, non è più vero dire: Socrate, Callia intendono. E allora – conclude causticamente l'Aquinate, riprendendo un argomento che abbiám visto far capolino in qualche scritto anteriore³²⁷ – allora, se essi confessano di non intendere, non son degni che si perda tempo con loro³²⁸! Giacché, aggiunge Egidio Romano³²⁹, non si discute coi bruti e con le piante e insomma con chi non intende.

L'energico atto d'accusa da parte del domenicano italiano, e più ancora la condanna della dottrina averroistica da parte del vescovo di Parigi, indussero Sigieri a rivedere la sua posizione dottrinale, tentando di difendersi contro di quello e di sottrarsi a questa, come ci attesta il Baconthorp.

Già nella prima delle *Quaestiones in tertium de anima*, postosi il problema « *utrum intellectivum radicatur in eadem animae sub-*

creaturis. Ora gli studi e le ricerche preparatori alle edizioni critiche sia della parafrasi stessa sia di alcune opere di S. Tommaso per l'edizione leonina degli *Opera omnia* hanno messo a disposizione degli studiosi alcuni elementi certi: in primo luogo la data precisa in cui Guglielmo di Moerbeke portò a termine, a Viterbo, la traduzione di Temistio, e cioè il 22 novembre 1267, poi la sistematica utilizzazione di Temistio da parte di Tommaso in tutto il commento al *De anima* (cfr. THÉMISTIUS, *Commentaire sur le Traité de l'âme d'Aristote*, cit., pp. IX-XXXVIII; R.-A. GAUTHIER, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, t. XLV, 1, *Sententia libri de anima*, cit., *Préface*, chapitre IV, *Les sources du commentaire*, § IV, *La paraphrase de Thémistius traduite par Guillaume de Moerbeke*, pp. 273*-282*).

³²⁵ *De unitate intellectus*, II, 56.

³²⁶ *Ib.*, 59.

³²⁷ Cfr. sopra, § 17.

³²⁸ *De unitate intellectus*, III, 79.

³²⁹ *De plurificatione intellectus possibilis*, parte III; *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1.

stantia cum vegetativo et sensitivo », egli criticava la dottrina di coloro, i quali sostenevano che l'anima umana viene tutta intera dal di fuori, ma alcune facoltà di essa non agiscono se non in quanto unite ad un organo corporeo; l'intelletto invece opera indipendentemente dal corpo. Questo era pure l'avviso di Tommaso. Sigieri pensa invece che l'intelletto e tutte le altre potenze siano radicate (*radicantur*) in una sola e medesima anima, la quale non è una natura semplice, ma composta. Quando l'anima intellettiva, che è unica ed eterna, prende possesso d'un individuo umano, s'unisce all'anima vegetativo-sensitiva, per formare, insieme a questa, un'anima composta³³⁰. Ora la dottrina dell'anima composta di più parti realmente distinte non era una novità nella Scolastica del secolo XIII³³¹. D'altra parte, anche in questo scritto Sigieri affermava che l'intelletto s'unisce al corpo umano già avvivato dall'anima vegetativo-sensitiva, come operante in esso e come suo motore; il che attesta uno sforzo già sostenuto da lui per rendere più intima l'unione affermata da Averroè. Anzi, ad un certo punto aveva perfino asserito, l'intelletto esser più strettamente unito a noi di quel che non siano le intelligenze motrici ai cieli mossi da queste³³².

20.³³³ Questi concetti il brabantino sviluppò in un trattato *De intellectu*, finora a noi sconosciuto, ma ampiamente citato da Agostino Nifo, che lo dice « missus Thome, pro responsione ad tractatum suum contra Averroym »³³⁴. In esso Sigieri, mitigando il suo pensiero d'un tempo, s'era studiato di trovare, del problema concernente i rapporti fra l'intelletto separato e i singoli individui umani, una soluzione intermedia tra quella tomistica e quella averroistica. Cogli averroisti egli continuava ancora a sostenere l'unità e l'eternità

³³⁰ BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima*, ecc., cit., pp. 1-3. Cfr. B. NARDI, *L'anima umana secondo Sigieri*, in *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 151-161.

³³¹ Cfr. B. NARDI, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 15-17.

³³² BAZÁN, *Siger de Brabant, Quaestiones in tertium de anima*, ecc., cit. p. 24.

³³³ La prima parte di questo paragrafo, relativa al *De intellectu* di Sigieri, è tratta dal volume di B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, cit., pp. 30-34 [nota del curatore].

³³⁴ AGOSTINO NIFO, *De intellectu*, Venezia 1503, II, tr. 2, c. 11.

tà dell'intelletto possibile; ma ai loro avversari concedeva, che siffatto intelletto è di sua natura ordinato ad unirsi ai singoli già informati d'anima vegetativo-sensitiva, per mezzo della più alta facoltà di questa, che è la « cogitativa »; la quale alla sua volta non informa il corpo umano se non in quanto è di sua natura ordinata ad unirsi all'intelletto. Per questo intrinseco e naturale rapporto fra la cogitativa e l'intelletto, quest'ultimo viene ad essere « primo et per se forma et actus nature humane ». L'espressione che l'anima vegetativo-sensitiva e l'intelletto siano come due « semianime » le quali unite formano l'unica anima razionale dell'uomo, è forse conosciuta dal Nifo³³⁵, ma essa risponde assai bene al pensiero dei seguaci di questa teoria, i quali dicevano appunto « quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab extrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem, et partim ab intrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem »³³⁶. Nel *De unitate intellectus* S. Tommaso scrive³³⁷: « procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero nec aliquid individuatum ». Nel *De intellectu* Sigieri rinuncia a questa tesi, se mai l'aveva sostenuta. In quest'opera egli sostiene che tutte le intelligenze separate, e quindi anche l'intelletto possibile, sono sostanze individuali e singolari; e che in esse, aggiunge con Averroè, l'individuale esistenza non si distingue dalla loro quiddità universale, come accade invece nelle cose composte di materia. Universale e individuale insieme, l'intelletto possibile, unico in sé, comunica la propria individualità superiore ai singoli appartenenti alla specie umana, informando la « cogitativa » di ciascuno e moltiplicandosi in essi, sì da potersi dire forma sostanziale di ciascuno. Questo concetto, che non accade di trovare in altra opera a noi oggi conosciuta dell'averroista belga, rivela, pur nella sua oscurità, una profondità che merita di essere esplorata.

Sull'argomento dei rapporti fra l'intelletto separato e i singoli in-

³³⁵ *De intellectu*, ed. cit., I, tr. 2, c. 8: « Imaginantur igitur, secundum Averroym, in homine duas semianimas; quarum una tantum constituens dicitur, ut rationalis ac intellectus; altera constituens constitutaque; erit ergo homo in specie et nomine homo per huiusmodi duas animas eque primo, diversarum tamen rationum ».

³³⁶ S. TOMMASO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 9, ad 9.

³³⁷ C. IV, 100.

dividui umani Sigieri ritorna anche nel *Tractatus de anima intellectiva*, nel quale non si domanda più se l'anima intellettiva sia o no forma del corpo umano, ma in che modo essa possa dirsi perfezione e forma del corpo, « qualiter anima intellectiva sit perfectio corporis et forma »³³⁸. Ed egli nega anzi tutto che sia forma nel modo che intendevano Alberto Magno e Tommaso, « praecipui viri in philosophia », cioè ch'essa s'unisca al corpo come una qualunque forma materiale, « eidem dans esse, et ut figura cerae »; ritiene invece ch'essa s'unisca al corpo come « operans intrinsecum ad corpus per suam naturam », in quanto « intellectus per naturam suam unitus est et applicatus corpori, natus intelligere ex eius phantasmatis ». Appunto per questo, l'azione dell'intendere può essere attribuita al singolo, ai cui fantasmi l'intelletto s'unisce per natura.

Mentre l'autore delle *Quaestiones in tertium de anima* non conosce Temistio se non per quel che ne dice Averroè, nel *Tractatus de anima intellectiva* Sigieri non solo mostra d'aver letto la parafrasi del commentatore bizantino, della quale l'avversario menava gran vanto, ma all'autorità di Temistio ricorre per sostenere la tesi che, secondo il pensiero d'Aristotele nel *De anima*, l'intelletto sembra essere unito al corpo umano come il nocchiero alla nave, piuttosto che come le forme naturali alla loro materia³³⁹. È evidente, per altro, che la lettura di Temistio l'aveva scosso. Infatti, postosi il problema, se l'anima intellettiva sia unica oppure molteplice, si limita a riferire le ragioni in pro dell'una e dell'altra tesi, e a ricordare come la pensassero su quest'argomento Avicenna, Algazele e Temistio; dopo di che egli dichiara d'esser dubbioso da molto tempo, che cosa se ne debba pensare colla sola ragione: « Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore, quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat »³⁴⁰.

³³⁸ SIGIERI DI BRABANTE, *Tractatus de anima intellectiva*, c. III (in BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 77 sgg.).

³³⁹ Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, II, t. c. 11, c. 1, 413^a 8-9; TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., IV, p. 43 rr. 28 sgg.

³⁴⁰ *Tractatus de anima intellectiva*, c. VII (in BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit. p. 108).

Ma giacché Tommaso mostrava di tenere in tanto conto Temistio, il brabantino si prende la sua rivincita, appellandosi al commentatore greco, per dimostrare che per Aristotele, come l'esponeva Temistio, l'anima vegetativa e sensitiva e quella intellettiva non son né parti né potenze d'una stessa sostanza, e che le prime due differiscono dalla terza come ciò che è mortale da quello che è immortale³⁴¹. Per quanto riguarda il suo proprio modo di vedere, egli non pare alieno dal ritenere che l'anima vegetativo-sensitiva, tratta per generazione dalla potenza della materia, s'unisca all'anima intellettiva venuta dal di fuori, sì da potersi dire, l'una e l'altra, parti o potenze d'una sostanza composta³⁴².

21. Non è possibile stabilire in che anno le due operette sigieriane furono scritte³⁴³, e se di esse, o almeno di una di esse, abbia avuto conoscenza Tommaso, il quale verso Pasqua del 1272 lasciò Parigi per Napoli, e il 7 marzo 1274, mentr'era di nuovo in viaggio per recarsi al concilio di Lione, fu colto dalla morte nel chiostro dei Cistercensi a Fossanova presso Terracina.

Certo è che la condanna del 1270 non fece cessare a Parigi la polemica sull'averroismo. Un'eco del protrarsi delle discussioni intorno alla dottrina dell'unità dell'intelletto, l'abbiamo nella terza parte del trattato giovanile d'Egidio Romano, *De plurificatione intellectus possibilis*, là dove l'eremitano riferisce i vari tentativi di risolvere le obiezioni che si facevano alla tesi averroistica. Ma, mentre le discussioni accendevano gli animi, nuovi torbidi scoppiarono in seno alla facoltà delle arti, ai quali le divergenze dottrinali non furono certamente estranee. Ne seguì una scissione fra i maestri della fa-

³⁴¹ TEMISTIO, *De anima*, ed. Heinze cit., IV, p. 41 rr. 1 sgg., II, p. 37 rr. 17 sgg.

³⁴² *Tractatus de anima intellectiva*, c. VIII (in BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 109-111).

³⁴³ Poiché nel *De intellectu*, scritto da Sigieri per difendersi dagli attacchi mossigli da S. Tommaso nel *De unitate intellectus* e perciò verso la fine del 1270 o nel 1271, non pare vi sia traccia del dubbio « quod mihi... fuit a longo tempore » con cui si conclude il *Tractatus de anima intellectiva*, per dare un senso alla frase « a longo tempore » bisognerà immaginare che il *Tractatus* sia stato scritto alcuni anni dipoi. Su alcune ipotesi in proposito, cfr. BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 74*-77*, e *De unitate intellectus*, editio leonina, Préface, § 5, pp. 249-250.

coltà: uno dei due partiti in lotta era chiamato il partito di Sigieri³⁴⁴. Intanto un decreto emanato il primo d'aprile 1272 da tutti i maestri della facoltà riuniti nella chiesa di S. Genoveffa, proibiva che si trattassero quistioni puramente teologiche; per le quistioni che interessavano tanto la teologia quanto la filosofia, il decreto ordinava che chi osasse determinarle in senso contrario alla fede, fosse espulso come eretico, se entro tre giorni non avesse ritrattato nelle debite forme il suo errore³⁴⁵. Nemmeno questo decreto disarmò gli averroisti, divenuti ormai sempre più numerosi, ma li rese soltanto più guardinghi: quello che non era consentito di dire apertamente dalla cattedra, continuavano a dirlo nelle loro conventicole, cosa che pare praticassero da un pezzo, « in angulis ... coram pueris », come s'esprime S. Tommaso nel rimproverarli di questo costume³⁴⁶. Perciò un nuovo decreto, del 2 settembre 1276, vietava questa forma d'insegnamento clandestino, che sfuggiva al controllo dell'autorità ecclesiastica³⁴⁷. Ma il pullulare degli errori contro la fede giunse agli orecchi del papa, e Giovanni XXI se ne lagnò col vescovo di Parigi, al quale ordinò d'indagare con diligenza e di riferirgli sollecitamente da chi e dove e in quali scritti le nuove dottrine fossero professate³⁴⁸.

Nell'eseguire l'ingiunzione papale, il vescovo mise tutto il suo zelo, coadiuvato più che dal consiglio di prudenti teologi, dalla *capitulositas* o testardaggine di taluni maestri³⁴⁹, i quali avevano interesse a mettere in un fascio l'aristotelismo averroistico e l'aristotelismo tomistico. E il 7 marzo 1277 veniva pronunciata solenne condanna di 219 proposizioni, nelle quali era espressa la sostanza dall'aristotelismo dell'una e dell'altra tendenza, e insieme a Sigieri era colpito anche il suo avversario italiano.

Ma chi ne uscì più malconcio fu certamente il brabantino con i suoi partigiani. Di due di essi c'è stato tramandato il nome: Boezio di Dacia e Bernieri di Nivelles.

³⁴⁴ DENIFLE-CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, pp. 523 e 527.

³⁴⁵ *Ib.*, I, p. 499.

³⁴⁶ *De unitate intellectus*, V, 124.

³⁴⁷ DENIFLE-CHÂTELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 539.

³⁴⁸ *Ib.*, I, p. 541.

³⁴⁹ MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, I^{re} partie, cit., p. 216.

Nel manoscritto lat. 4391 della Bibliothèque Nationale di Parigi, la lista delle proposizioni condannate nel 1277 ha per titolo: « Contra Segerum et Boetium hereticos »³⁵⁰. Anzi, in un altro codice della stessa biblioteca (lat. 16.533, fol. 60) si legge che « principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boetius appellatus »³⁵¹.

Grande incertezza regna su questo compagno di Sigieri: sembra però ormai accertato che esso sia lo stesso « Boetius natione Dacus » ricordato nella *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* (il cosiddetto *Catalogo di Stams*), della prima metà del secolo XIV, come autore di ben tredici opere³⁵²; ma resta il dubbio se il compilatore della *Tabula* non sia per avventura caduto in errore, facendone un domenicano, o se effettivamente egli avesse cercato nell'Ordine dei Predicatori un rifugio per sfuggire alle conseguenze della condanna³⁵³. Di lui si conoscono alcuni trattati di logica, tra i quali è importante il commento ai *Topici* aristotelici, poiché nel proemio l'autore espone il piano del suo lavoro, comprendente, oltre alla logica, tutte le altre parti della filosofia. I commenti peraltro alla *Metafisica* e all'*Etica* o non son giunti fino a noi o sono tuttora sconosciuti. Di recente attribuzione invece sono i commenti al *De generatione et corruptione* e ai primi quattro libri della *Fisica* contenuti anonimi nel codice monacense latino 9559 insieme ad altre opere

³⁵⁰ *Ib.*, p. 220 (VAN STEENBERGHEN, *Maitre Siger de Brabant*, cit., pp. 69 nota 21, 155).

³⁵¹ GRABMANN, *Die lateinische Averroismus*, cit., p. 20; VAN STEENBERGHEN, *Maitre Siger de Brabant*, cit., pp. 69 n. 21, 155.

³⁵² « Fr. Boetius, natione Dacus, scripsit libros de modis significandi. Item questiones super topica Aristotelis. Item super librum physicorum questiones. Item questiones super de celo et mundo. Item questiones super librum de anima. Item questiones super de generatione et corruptione. Item questiones super de sensu et sensato. Item questiones super de somno et vigilia. Item questiones super longitudine et brevitate vite. Item questiones super de memoria et reminiscencia. Item questiones super de morte et vita. Item questiones super de plantis et vegetabilibus. Item librum de eternitate mundi » (H. DENIFLE, *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Mittelalters*, II, 1886, p. 230 n° 35; G. MEERSEMAN, *Laurentii Pignoni Catalogi et Chronica, accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P.*, Roma 1936, pp. 64-65 n° 63).

³⁵³ MANDONNET, *op. cit.*, I^{re} partie, pp. 224-231.

anonime e alle *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri³⁵⁴. Il Grabmann ritrovò³⁵⁵ e pubblicò³⁵⁶ due piccoli scritti di lui dal titolo *De summo bono sive de vita philosophi* l'uno, *De sompniis sive de sompniorum divinatione* l'altro: il primo, come mette in rilievo lo stesso Grabmann, contiene in sostanza le due proposizioni censurate dal vescovo di Parigi nel 1277, e cioè la XL, « Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae », e la CLIV, « Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum ». Lo stesso Grabmann ha poi rinvenuto e pubblicato il sofisma *Omnis homo de necessitate est animal*³⁵⁷, e G. Sajó una *quaestio De aeternitate mundi*³⁵⁸. Molte delle opere fino ad ora rinvenute sono state edite, o riedite, nel *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*³⁵⁹. Dalla lettura di esse Boezio appare, nelle sue affermazioni, assai più audace di Sigieri.

³⁵⁴ G. SAJÓ, *Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédites de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XXV (1958), pp. 21-58.

³⁵⁵ M. GRABMANN, *Neu aufgefundenen Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien*, nei *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse*, 1924, 2, pp. 3 sgg.; Id., *Der lateinische Averroismus*, cit., pp. 27 sgg.

³⁵⁶ M. GRABMANN, *Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, VI (1932), pp. 287-317; e poi in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, Monaco 1936, pp. 200-224.

³⁵⁷ M. GRABMANN, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophismas des Boetius von Dacien*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XXXVI, 1, Münster 1940, pp. 75-95; il sofisma è stato poi ripubblicato in una redazione diversa e limitatamente alle prime tre *quaestiones*, sulle quattro di cui è composto, da H. Roos, *Das Sophisma des Boetius von Dacien « Omnis homo de necessitate est animal » in doppelter Redaktion*, in *Classica et mediaevalia*, XXIII (1962), pp. 178-197.

³⁵⁸ G. SAJÓ, *Traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest 1954; Id., *Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi*, Berlino 1964.

³⁵⁹ BOETHI DACI *Opera*: vol. IV pars I, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, a cura di J. Pinborg e H. Roos, Copenaghen 1969; vol. V partes I-II, *Quaestiones de generatione et corruptione - Quaestiones super libros Physicorum*, a cura di G. SAJÓ, ivi 1972, 1974; vol. VI pars I, *Quaestiones super librum Toplicorum*, a cura di N. G. Green-Pedersen e J. Pinborg, ivi 1976; vol. VI pars II, *Opuscula: De aeternitate mundi - De summo bono - De somniis*, a cura di N. G. Green-Pedersen, ivi 1976; vol. VIII, *Quaestiones super IVm Meteorologicorum*, a cura di G. Fioravanti, ivi 1979.

Ancora meno si sa del pensiero di Bernieri di Nivelles. Egli era canonico di S. Martino di Liegi, mentre Sigieri lo era di S. Paolo della stessa città, quando l'uno e l'altro, il 23 ottobre 1277, furon citati a comparire dinanzi all'inquisitore di Francia per veemente sospetto d'eresia. Dall'atto di citazione parrebbe ch'essi non fossero più in Francia, ma si fossero trasferiti altrove, « ad partes alias »³⁶⁰. Documenti posteriori ci attestano che Bernieri era sano e salvo nel 1286, e portava in quell'anno il titolo di *curator* della chiesa di S. Martino di Liegi.

Meno liete sono invece le ultime notizie che s'hanno di Sigieri. Pare che Giovanni Peckam accenni sicuramente a Sigieri di Brabant e a Boezio di Dacia nella lettera del 10 novembre 1284, ove ricorda i « duo praecipui defensores vel forsitan inventores » della teoria dell'unità della forma, i quali non eran religiosi ma secolari e « miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi »³⁶¹. Di Boezio non abbiamo altre notizie dopo di questa, se pure il Peckam allude a lui; ma della fine miseranda di Sigieri, anteriore alla data della lettera del vescovo di Canterbury, parlano l'autore del *Fiore*, che alcuni ritengono sia Dante, e il continuatore della Cronaca di Martino di Tropicpeau.

Per il poeta del *Fiore*, maestro Sighier è un « gran letterato » che, come « maestro Guglielmo, il buon Sant'Amore » s'era proposto di smascherare Falsembiante nella sua personificazione dell'ipocrisia religiosa, e aveva dovuto pagare il fio del suo ardimiento³⁶²:

Mastro Sighier non andò guari lieto;
a ghiado il fe' morire a gran dolore
nella corte di Roma, ad Orbivieto.

Alla sua volta, il continuatore della Cronaca del Tropicpeau ci fa sapere che grande avversario di Sigieri fu Alberto Magno: « Il quale

³⁶⁰ MANDONNET, *op. cit.*, I^{re} partie, pp. 254 sgg.; VAN STEENBERGHEN, *Maitre Siger de Brabant*, cit., p. 141.

³⁶¹ *Registrum epistolarum fratris Johannis Peckham*, cit., III, p. 842; MANDONNET, *op. cit.*, I^{re} partie, pp. 258-260, 277-278.

³⁶² *Il Fiore*, XCII (in *Il Fiore e il Detto d'Amore*, attribuibili a DANTE ALIGHIERI, a cura di G. Contini, in *Le opere di Dante Alighieri*, Edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, Milano 1983).

Sigieri, di nazione brabantino, poiché aveva sostenute alcune opinioni contro la fede, non potendo reggere a Parigi, fece ricorso alla Curia romana, e quivi poco dopo morì, trafitto da un suo chierico divenuto quasi pazzo »³⁶³.

22. Quali ragioni poteva addurre Sigieri a sua discolpa, per appellarsi al tribunale del papa, con qualche speranza di venire assolto dall'accusa d'eresia? Forse il fatto che non tutte le proposizioni censurate a Parigi potevano dirsi eretiche; ma più ancora il non aver egli mai negato formalmente alcun dogma, essendosi semplicemente limitato, nelle dispute, a esporre quello ch'egli riteneva il vero pensiero d'Aristotele.

Taluni hanno attribuita agli averroisti una stranissima « teoria », che dicono « della doppia verità ». Secondo questa pretesa « teoria » vi sarebbero « verità di ragione », non solo indipendenti dalle « verità di fede », ma talora perfino in opposizione con queste; in modo che, secondo i sostenitori di siffatta « teoria », si possono professare le une e le altre nello stesso tempo: le une come filosofi, le altre come credenti. Ora una siffatta puerilità non è mai stata enunciata da alcuno degli averroisti che si conoscono³⁶⁴. Realtà storica è invece il conflitto fra la tradizione ebraico-cristiana e, se vogliamo, anche musulmana, da un lato, e il pensiero dei « philosophi », dall'altro. Quando Alberto Magno dichiara, nei suoi commenti ad Aristotele, di esporre il pensiero dei peripatetici, non il suo proprio, e di tratta-

³⁶³ Martini *continuatio Brabantina*, in *Monumenta Germaniae Historica*, *Scriptores*, t. XXIV, Hannover 1879, p. 263 (« Huius [dell'imperatore Rodolfo] tempore floruit Albertus de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisiis subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfosus periit »). Per una particolare interpretazione di queste poche e frammentarie notizie che ci sono giunte sulle ultime vicende di Sigieri di Brabante, cfr. R.-A. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant*. II. *Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normands*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 68 (1984), pp. 25-28.

³⁶⁴ Cfr. B. NARDI, *Intorno alle dottrine filosofiche di Pietro d'Albano*, in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958, pp. 55-58; E. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasburgo 1921, pp. 51-59.

re i problemi filosofici col solo sussidio della filosofia³⁶⁵, non fa che riconoscere quel conflitto che lo stesso Averroè aveva più volte riconosciuto, fra la dottrina peripatetica ch'egli aveva tolto ad esporre, e il pensiero dei *loquentes trium legum quae hodie quidem sunt*³⁶⁶. *Loquentes*, in arabo *Mutakallimūn*, son chiamati i teologi conservatori, in opposizione ai « filosofi ». Ed anche Averroè, a cagione del suo commento maggiore, era stato perseguitato come eretico; ma prima di morire, poté purgarsi dell'accusa d'eresia. La quale era infondata, appunto perché nel « gran commento » egli non aveva fatto altro se non interpretare quello che riteneva fosse il genuino pensiero d'Aristotele, mentre negli altri scritti, ove espone il proprio pensiero, egli resta fedele ai dommi della religione islamica³⁶⁷.

Se mai l'imprudenza di taluni averroisti consisteva nell'identificare la ragione umana e la filosofia col pensiero e la filosofia aristotelica, ritenendo che l'uomo non potesse colle sue forze andare più in là. Ma fu imprudenza comune a tutti gli Scolastici, se Ruggero Bacone poteva affermare che « sapientia philosophiae est toto revelata a Deo et data philosophis »³⁶⁸; e Dante alla sua volta riteneva che la ragione umana « per philosophos tota nobis innotuit »³⁶⁹, proclamando Aristotele « maestro e duca de la ragione umana »³⁷⁰.

Non sarò proprio io a negare che gli averroisti mostrassero per la quistione dell'intelletto un serio interesse filosofico; ma è certo

³⁶⁵ « Sicut nos in antehabitis protestati sumus, nos istas positiones non prosequimur, quia non suscepimus in hoc negotio explanare nisi viam Peripateticorum...; theologica autem non conveniunt cum philosophicis in principiis »: ALBERTO MAGNO, *Metaph.*, XI, tr. 3, c. 7. E così spesso altrove; cfr. A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Grossen*, nei *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, IV, 5-6, Münster 1903-1906, pp. 295-300.

³⁶⁶ AVERROÈ, *Methaph.*, XII, comm. 18; cfr. *ib.*, VII, comm. 31; IX, comm. 7; II, comm. 14; III, comm. 15; *Phys.*, VIII, comm. 4 e 15; *De caelo*, I, comm. 22; *Destructio destructionum*, disp. III, ad dub. 8.

³⁶⁷ M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teologico de Santo Tomás de Aquino*, in *Home-naje a D. Francisco Codera*, Saragozza 1904, p. 277 sgg.; M. HORTEN in F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11^a ed. a cura di B. GEYER, Berlino 1928, pp. 314-315.

³⁶⁸ *Opus tertium*, c. 23 (ed. Brewer cit., I, p. 74).

³⁶⁹ *Mon.*, III, xvi, 9.

³⁷⁰ *Conv.*, IV, vi, 8.

che il problema veniva posto, anzi tutto, come problema ermeneutico; e cioè ci si chiedeva se, posti i principii dell'aristotelismo, l'intelletto umano fosse forma sostanziale del corpo, o se invece fosse una sostanza separata; se fosse unico per tutti gli uomini, oppure diverso in ogni individuo umano. E quand'essi dichiaravano che, secondo i principii della filosofia peripatetica, l'intelletto possibile è disgiunto dall'anima e unico in tutti gli uomini, ma che essi per fede pensavano fosse vero il contrario, non affermavano affatto che la verità fosse duplice, ma venivano a confessare, quand'erano sinceri, l'impotenza della ragione umana a conseguire quella verità che soltanto la rivelazione può dare all'uomo. Che merito ci sarebbe a credere quello che la ragione umana riesce a dimostrare? – osservava più tardi, trattando gli stessi argomenti, l'averroista Giovanni di Jandun ³⁷¹.

E nemmeno quando non eran sinceri, essi professavano di credere in una doppia verità. In questo caso, le proteste d'essere e di voler restare credenti non ostante tutto eran fatte allo scopo di salvare la pelle dall'inquisizione; giacché all'inquisitore importava mediocrementemente di sapere come la pensasse Aristotele; pretendeva invece di conoscere come la pensassero essi, gli averroisti.

Ora l'accanimento che costoro mettevano nelle discussioni e il rumore che si faceva intorno ad essi, non potevano non mettere in sospetto l'autorità ecclesiastica, la quale vigilava sullo Studio parigino; giacché, dice S. Bonaventura in un sermone tenuto nel 1273, « Studium Parisius est fons a quo rivuli exeunt per totum mundum, et episcopi et archiepiscopi et alii ecclesiarum rectores » ³⁷².

Ebbene: fino a che punto eran sinceri gli averroisti, quando affermavano di non volersi scostare dagli insegnamenti della Chiesa? Il problema, per l'inquisitore come per lo storico, era ed è soltanto questo.

Se Sigieri e i suoi amici avessero apertamente sostenute le dottrine espresse in talune delle proposizioni incriminate, è certo che sarebbero stati dichiarati formalmente eretici e trattati come tali. La citazione per veemente sospetto d'eresia dimostra il poco credito

³⁷¹ *De anima*, III, q. 5; cfr. *ib.*, q. 7.

³⁷² MANDONNET, *op. cit.*, I^e partie, p. 206.

accordato alle loro proteste d'attaccamento alla fede. Il ricorso al tribunale papale non poteva aver altra ragione che quella del credito che meritavano le loro dichiarazioni d'ortodossia. È probabile che il processo si sia trascinato per alcuni anni, e che la morte tragica abbia messo fine alla lunga snervante attesa, prima che venisse pronunciato il giudizio. Non è forse a un desiderio di veder la fine d'una vita piena d'amarezze, che accenna Dante, quando dice che lo spirito di Sigieri « in pensieri gravi a morir li parve venir tar-do » ³⁷³?

Comunque sia, è certo che col ripiego di quello che si può dimostrare per via di ragione e di quello che è vero per fede, si continuò ancora per due secoli a discutere su questi ed altri argomenti, mentre la Chiesa parve acquetarsi alle dichiarazioni, leali o no poco importa, che gli averroisti e gli alessandrini avevano cura di non dimenticare nei loro scritti, d'essere in tutto e per tutto sinceri credenti. A provarlo ampiamente sta la grande diffusione che ebbero le opere di Giovanni di Jandun fino al secolo XVI, come ci attesta il gran numero di manoscritti e delle edizioni a stampa. Colle stesse riserve per ciò che concerne la fede, il Pomponazzi, svolgendo il pensiero di Duns Scoto, poté nel Cinquecento impugnare gli argomenti coi quali si dimostrava l'immortalità dell'anima, senza meritare la taccia d'eretico.

23. La condanna del 1277 e la stessa morte di quelli che erano stati i primi attori del dramma, non posero fine alla battaglia averroistica. E mentre Egidio Romano non si peritava di dichiarare inconcludenti gli argomenti tomistici contro Averroè ³⁷⁴, la tesi sostenuta da Sigieri nel *Tractatus de anima intellectiva*, che l'intelletto sia forma dell'uomo in quanto s'unisce al corpo umano come « operans intrinsecum ad corpus », trovò un agguerrito e deciso sostenitore in quel Giovanni di Jandun ³⁷⁵, più volte da noi ricordato, il quale, nei primi tre decenni del secolo XIV, insegnò a Parigi nella stessa facoltà delle Arti, dove aveva insegnato Sigieri, e del brabantino aveva

³⁷³ *Par.*, XX, 134-135.

³⁷⁴ *De plurificatione intellectus possibilis*, parte II.

³⁷⁵ *De anima*, III, q. 5.

letto lo scritto che rappresenta l'ultima fase del suo pensiero. Egli per altro non rimase dubbioso, come Sigieri, intorno alla tesi dell'unità dell'intelletto, che continuò a difendere contro gli avversari con gran destrezza dialettica. Eppure nessuno meglio di lui si rendeva conto, che nella soluzione averroistica del problema v'era qualcosa d'insostenibile, che andava eliminato o modificato. Se la dottrina dell'unità dell'intelletto possibile spiegava in che modo gli uomini riescono a pensare le stesse cose e come il maestro può comunicare il suo sapere all'alunno, le critiche di Tommaso alla tesi averroistica avevano posto in evidenza quest'altro aspetto del problema: l'atto dell'intendere, pur nella sua universalità, deve in ogni momento essere predicato dell'individuo che intende. Perciò il Jandun, mentre ammette con Averroè che l'intelletto in sé è unico per tutta la specie umana, sosterrà³⁷⁶ che l'intellezione è individuale e diversa nei singoli, anche quando pensano le stesse cose.

Ma l'Aquinate aveva fatto, contro l'averroismo, quest'altra osservazione veramente geniale, che s'incontra, come abbiamo visto, nel *Compendium theologiae veritatis*, c. 85, nel commento al *De anima*, III, lez. 8, nella *Quaestio de spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6, ed è ripresa nel *De unitate intellectus*, cap. V, 107: - Se l'argomento tratto dall'universalità del pensiero, al quale gli averroisti dan tanto peso, dimostrasse davvero l'unità dell'intelletto, uno dovrebbe essere l'intelletto non soltanto di tutti gli uomini, ma di tutti gli esseri pensanti. E non s'accorgono che in tal modo essi ritornano a Platone, per il quale non si dà conoscenza certa se non dell'unica forma separata. Ma mentre Platone, considerando le forme separate come sussistenti per sé fuori dell'intelletto, ammetteva una molteplicità d'intelletti che partecipano della verità che è nell'idea separata, gli averroisti, per avere identificati gl'*intellecta* coll'intelletto, son costretti ad ammettere una sola mente non soltanto per tutti gli uomini, ma, se vogliamo essere conseguenti, per tutti gli esseri che pensano.

S. Tommaso aveva ragione; soltanto in due modi sostanzialmente diversi si poteva tentare di risolvere il problema: o con la trascendenza dell'oggetto pensato, alla quale soluzione s'appigliava l'Aqui-

³⁷⁶ *Ib.*, q. 10.

nate, oppure con l'immanenza dell'oggetto nel soggetto pensante, concepito come pensiero assoluto ed assolutamente unico.

Non mancarono, per altro, tentativi intesi a conciliare la trascendenza coll'immanenza, avvicinando i due termini opposti, cioè il soggetto pensante e l'oggetto pensato nel quale è l'assoluta verità. Così vediamo, per esempio, i francescani Giovanni Peckam³⁷⁷ e Alessandro d'Alessandria³⁷⁸ risolvere l'argomento caro agli averroisti, affermando, colla tradizione agostiniana, che sopra le nostre menti v'è una luce intellettuale « una numero », la quale concorre all'atto dell'intendere umano, e che, grazie alla presenza in noi di questa luce divina, è possibile che « diversi unum et idem et eodem modo intelligent ».

Ma v'è anche un'altra opinione, la quale, formatasi in mezzo alle controversie sull'unità dell'intelletto possibile e sull'unità della forma sostanziale nell'uomo, pareva meglio soddisfare le opposte esigenze del problema. Tommaso, che la combatte nel modo più risoluto, ben cinque volte la riassume³⁷⁹. Per i sostenitori di questa dottrina, l'anima vegetativo-sensitiva deriva dalla virtù attiva ch'è nel seme paterno per un passaggio graduale dalla potenza all'atto, corrispondente ai successivi momenti dello sviluppo embrionale. Quando l'embrione è ormai formato e capace di vivere da sé, la stessa anima vegetativo-sensitiva diventa anima razionale, non più per la virtù attiva del seme, ma per l'azione della luce divina che le dà l'intelletto. Per questo, appunto, dice Aristotele che soltanto l'intelletto sopravviene in noi dal di fuori e che questo solo è divino³⁸⁰. Secondo questa teoria, l'intelletto non è una seconda anima che coesista a quella vegetativo-sensitiva e diversa sostanzialmente da questa; ma s'unisce intimamente e, per così dire, si salda con essa in modo da

³⁷⁷ *Quaestiones tractantes de anima*, ed. Spettmann cit., q. 5, pp. 59-71; cfr. dello stesso Peckham la *Quaestio* pubblicata in *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam ser. doct. s. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Quaracchi 1883, pp. 180 sgg.

³⁷⁸ In *De humanae cognitionis ratione ecc.*, cit., pp. 219-220.

³⁷⁹ *Contra gent.*, II, c. 89; *Quaestio de anima*, a. 11 ad 1; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 9, ad 9; *Summa theol.*, I, q. 118, a. 2, ad 2; *Quaestio de spirit. creat.*, a. 3, ad 13.

³⁸⁰ *De gener. animal.*, II, c. 3, 736^b 27-28.

formare un'anima sola, la quale è tutta intera forma del corpo umano.

Questa dottrina fu professata anche da Alberto Magno nel trattato *De natura et origine animae*³⁸¹, che parrebbe uno degli ultimi suoi scritti filosofici. E fu pure accolta, nella prima metà del secolo XIV, dal carmelitano inglese Giovanni di Baconthorp³⁸². Come già Egidio Romano, anche il Baconthorp, che il Vanini chiamava principe degli averroisti, impugna il valore dimostrativo degli argomenti tomistici contro l'averroismo, e ritiene che, quando l'anima intellettuale, creata da Dio, s'unisce al feto, tragga a sé e assorba l'anima vegetativa e sensitiva, per formare con esse una cosa sola.

Lo stesso Sigieri di Brabante, nell'ultima fase del suo pensiero, pareva essersi orientato verso questo modo di vedere ed avvicinato a questa dottrina, quando dichiarava che l'intelletto è forma dell'uomo in quanto « operans intrinsecum ad corpus per suam naturam », e che perciò è dubbio se l'anima intellettuale possa dirsi unica per tutti gli uomini³⁸³. E pur ritenendo che, secondo Temistio, l'anima intellettuale sembri una sostanza diversa da quella vegetativa e sensitiva, ammetteva non di meno che potrebbero anche dirsi parti d'una stessa anima; la quale risulterebbe composta della parte vegetativo-sensitiva tratta dalla potenza della materia, e dell'intelletto venuto dal di fuori³⁸⁴. Il che parrebbe accordarsi, osserva Sigieri, con quanto pensa Aristotele, quando chiama l'intelletto « parte dell'anima »³⁸⁵.

Ora la tesi sostenuta da Alberto Magno nel *De natura et origine animae* e combattuta da Tommaso nei cinque luoghi sopra indicati, è, senz'ombra di dubbio, quella accolta da Dante nel *Convivio*³⁸⁶ e nel *Purgatorio*³⁸⁷.

³⁸¹ Cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 24-33, 92-101.

³⁸² In *III Sent.*, d. 19, a. 2; cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 66-67.

³⁸³ *De anima intellectiva*, cc. III e VII (in BAZÁN, *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima ecc.*, cit., pp. 87-88, 107-108).

³⁸⁴ *Ib.*, c. VIII (*ib.*, p. 110).

³⁸⁵ ARISTOTELE, *De anima*, III, t. c. 1, c. 4, 429^a 10.

³⁸⁶ IV, XXI, 4-10.

³⁸⁷ XXV, 37-38. Cfr. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, cit., pp. 34-68; *Id.*, *Dante e la cultura medievale*, 3^a ed., Bari 1983, pp. 207-224.

Non so che pensare di quello che in vario modo c'è stato tramandato circa un soggiorno di Dante a Parigi, e delle congetture che si son fatte sul tempo e le circostanze di questo soggiorno. Ma certo è che anche a Firenze, a Bologna o altrove, gli era facile incontrare uomini che a Parigi avevano studiato ed erano pienamente informati delle controversie che avevano agitato quella celebre università, e la cui eco clamorosa s'era diffusa rapidamente anche in Italia. Sintomatico è il caso del medico fiorentino Taddeo Alderotti, il quale, commentando a Bologna, prima del 1283, l'*Isagoge* di Ioan-nitius, si pone il problema se l'intelletto possibile sia unico in tutti gli uomini oppure molteplice; ma dopo aver riferiti gli argomenti a favore dell'una e dell'altra tesi, dichiara di volersi astenere di proposito dal discutere il problema, e chiede che ciò non gli sia « imputato ad ignoranza, ma piuttosto a timidità, essendovi dissenso tra la Chiesa e i filosofi »³⁸⁸.

Ma dovunque e comunque il poeta fiorentino avesse avuto notizia di Sigieri, certo è ch'egli ne sapeva tanto da permettersi di collocarlo nel suo Paradiso, fra i grandi spiriti che illuminarono il mondo colla luce della loro sapienza. E certo è pure che Dante, come non vide in Averroè il « depravatore della filosofia peripatetica » che in lui scorse Tommaso³⁸⁹, ma colui « che 'l gran comento feo » e degno di stare in compagnia degli « spiriti magni » nel « nobile castello »³⁹⁰, così egli non vide in Sigieri l'eretico, ma l'onesto pensatore che nel « vico de li Strami » aveva sillogizzato « invidiosi veri », il « venerabilis doctor », il « praecellentissimus doctor philosophiae », il « magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis », che in lui additano il Baconthorp, Pietro du Bois e perfino Egidio Romano³⁹¹.

Dante ha osservato uno per uno, seguendo le parole di Tomma-

³⁸⁸ In *Isagogem Ioannitii*, in THADDEI FLORENTINI *Expositiones*, Venezia 1527, fol. 361rb. Cfr. T. ALDEROTTI, *I « Consilia »* a cura di G. M. NARDI, Torino 1937, *Introduzione*, p. XXXIV; B. NARDI, *L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotti*, in *Rivista di storia della filosofia*, IV (1949), pp. 11-22.

³⁸⁹ *De unitate intellectus*, II, 59; V, 121.

³⁹⁰ *Inf.*, IV, 144.

³⁹¹ Cfr. sopra, § 18; e BRUNI, *Note sopra un capitolo dell'averroismo latino nel secolo XIII*, cit., pp. 244-46.

so, i « fulgor vivi e vincenti » che gli fan corona, ed ora il suo riguardo torna a posarsi su fra Tommaso e sembra interrogarlo: Quale spirito è quello che splende a te sì vicino, alla tua sinistra? E la voce del domenicano, vibrando di commozione, risponde alla tacita domanda ³⁹²:

Questi onde a me ritorna il tuo riguardo,
è 'l lume d'uno spirto che 'n pensieri
gravi a morir li parve venir tardo:
essa è la luce eterna di Sigieri,
che, leggendo nel vico de li strami,
sillogizzò invidiosi veri.

Non ironia che stridrebbe come una nota stonata nella solenne armonia del canto, e nemmeno ignoranza dei casi di Sigieri hanno spinto il poeta a porre questa commossa lode del brabantino sulle labbra di Tommaso che in terra ne aveva combattute le audacie dottrinali, ma una più serena comprensione del suo pensiero, io penso, e il bisogno di fargli rendere, nel cospetto della verità eterna, quella giustizia che tardò ad essergli resa « nella corte papale, ad Orbivieto ».

³⁹² *Par.*, X, 133-138.

SAN TOMMASO D'AQUINO

TRATTATO SULL'UNITÀ DELL'INTELLETTO
CONTRO GLI AVERROISTI