

**QUADERNI DI FILOSOFIA** è una collana di studi e ricerche monografiche e interdisciplinari attinenti le scienze filosofiche. Esprime il frutto delle attività di laboratorio e di ricerca promosse dal Seminario permanente di studi storico-filosofici della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino (Napoli).

La figura di Sigieri di Brabante si impone sulla scena filosofica soprattutto nel *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino, che rappresenta una testimonianza indiscutibile dell'insegnamento del filosofo fiammingo verso la fine degli anni '60 del XIII secolo. La condanna pronunciata da san Tommaso nei confronti dell'averroismo nel suo opuscolo è inappellabile e si alimenta della complessa situazione trovata a Parigi, alla Facoltà di Teologia, di ritorno dal viaggio in Italia del 1259.

VALERIA SORGE è docente di Storia della Filosofia Medievale nell'Università Federico II di Napoli.

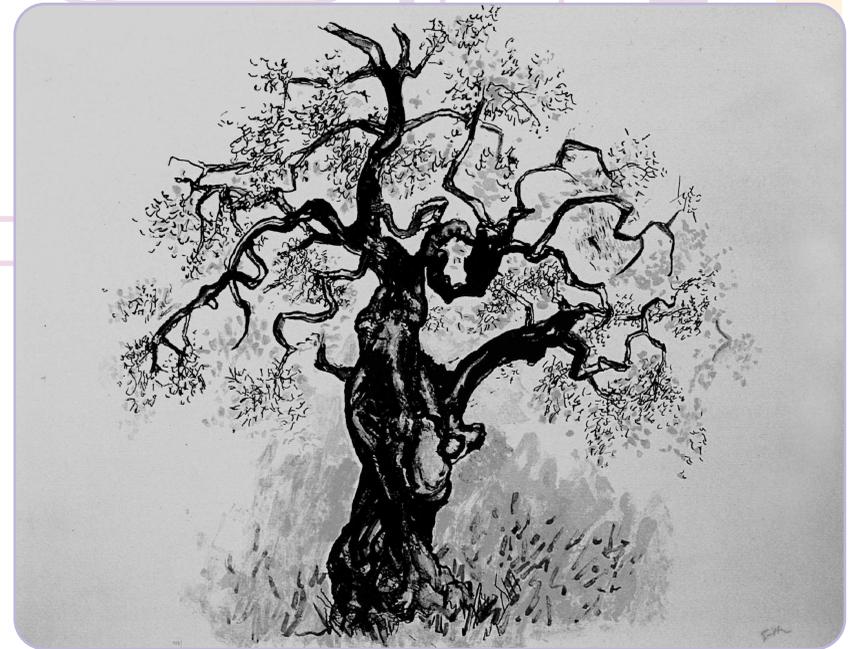
PASQUALE GIUSTINIANI è docente di Filosofia Teoretica nella Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale.

**In copertina:** RENATO GUTTUSO, *Quercia* (litografia)  
Collezione di grafica contemporanea "Isabella Meoni Ferrara" della Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli.

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

Valeria Sorge - Pasquale Giustiniani

## Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti



€ 7,00

ISBN 978-88-97232-0-32



9 788897 232032

Verbum Ferens

QUADERNI DI FILOSOFIA

Nuova Serie 10

Collana diretta da  
ROBERTO GALLINARO

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI

**Valeria Sorge - Pasquale Giustiniani**

# **Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti**

---

**Verbum Ferens**

© Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale  
Sezione S. Tommaso d'Aquino  
Viale Colli Aminei 2 - 80131 Napoli (Italia)  
UFFICIO PUBBLICAZIONI - 2011  
Tel. +39 081 7410000 (int. 335) • E-mail pubblicazioni.pftim@email.it

© 2011 Verbum Ferens Srl  
Largo Donnaregina 22 - 80138 Napoli (Italia)

**Valeria Sorge**

**La critica di Tommaso d'Aquino  
all'antropologia averroistica**

L' esercizio puntuale e sistematico della polemica antiaverroista da parte di Tommaso d'Aquino, si dimostra come un compito improrogabile nel corso della sua intera opera e, al contempo, si rende così contiguo all'itinerario di Sigieri di Brabante, tra i maggiori rappresentanti dell'averroismo stesso, quasi da intersecarsi con esso in un'unica traiettoria: disegnando, fin dalle pagine dantesche, uno degli incontri più singolari e imprevedibili nella storia delle idee e oggetto di interminabili ipotesi ermeneutiche. Vorremmo, dunque, articolare il nostro intervento in due punti fondamentali: la definizione del quadro teorico nell'ambito del quale trova la sua genesi storica l'averroismo latino, e partire, allora, dalla storia personale, peraltro drammatica, che è quella del suo maggiore rappresentante, Sigieri di Brabante; in secondo luogo cercheremo di definire, in modo assolutamente sintetico, i nuclei teorici che Tommaso oppone all'averroismo.

Ancora in via introduttiva vorremmo far riferimento al suggerimento teorico che ci è derivato da alcune osservazioni di Giulio D'Onofrio che è riuscito a incunarsi abilmente nel sapiente ordito dantesco sottolineando il tema dell'inversa simmetria tra il quarto cielo del paradiso e il primo cerchio dell'inferno, dove com'è noto, sono collocati accanto ai filosofi, agli scienziati e ai poeti dell'antichità, anche quei sapienti e filosofi non cristiani più vicini nel tempo, tra i quali Averroè, «che 'l gran

---

\* Testo della *Lectio Thomae* pronunciata il 7 marzo 2009 nell'Aula magna della Sezione S. Tommaso d'Aquino della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale.

comento feo». Tra gli otto “lumi” che si offrono allo sguardo dello stesso Dante nei canti X-XIV del *Paradiso*, di cui si fa portavoce appunto Tommaso d’Aquino, trova una collocazione particolare, infatti, l’anima sapiente di Sigieri di Brabante, il più famoso seguace latino degli insegnamenti di Averroè<sup>1</sup>. L’Aquinata lo presenta con parole che hanno a lungo meritato l’attenzione degli storici:

«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 etterna di Sigieri,  
 che, leggendo nel Vico de li Strami,  
 sillogizzò invidiosi veri»<sup>2</sup>.

## L'importanza della pagina dantesca

L’attenzione è stata posta non solo sul fatto che Dante abbia collocato Sigieri nell’ambito dei sapienti beati, ma anche sulle difficoltà teoretiche intrinseche al rapporto tra il Brabantino e Tommaso e, dopo gli studi di Bruno Nardi e di Étienne Gilson<sup>3</sup>, la più recente storiografia conviene

<sup>1</sup> Cf. G. D’ONOFRIO, *Consequentia rerum: le parole e la distinzione de le cose nel pensiero di Dante*, in *Oggetto e spazio. Fenomenologia dell’oggetto, forma e cosa dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani. Atti del Convegno (Perugia, 8-10 settembre 2005)*, a cura di G. F. Vescovini - C. Vinti - V. Sorge, Firenze 2008, 37-57.

<sup>2</sup> DANTE, *Paradiso* X, 133-138.

<sup>3</sup> Cf. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 3 (1911) 187-195 e 526-545; *ivi* 4 (1912) 73-90 e 225-239 [ripreso in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano-Genova-Roma-Napoli 1930]; ID., *L’averroismo di Sigieri e Dante*, in *Studi Danteschi* 22 (1938) 83-113; ID., *Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.*, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 1 (1923) 307-34 [ripreso in *Saggi di filosofia dantesca*, 340-380]; É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris 1939 [21953], 256-279. Per altri momenti centrali del dibattito storiografico sulla relazione tra Dante e Sigieri restano fondamentali: P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l’averroïsme latin au XIII<sup>me</sup> siècle*, Louvain 1911, I, 287-309; F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d’après ses oeuvres inédites*, Louvain 1931-1942, II, 728-32;

oggi per lo più nell'individuare le motivazioni della scelta del Poeta nella sua intenzione di riabilitare Sigieri di Brabante agli occhi dei contemporanei; si tratta anche, per riprendere la tesi di Gilson, di individuare nella collocazione di Sigieri in Paradiso, l'adesione dantesca a quell'impegno teoretico e veritativo che spetta a ogni filosofo, indipendente sia dall'audacia della metodologia filosofica fondata sull'autonomia della ricerca razionale con l'adesione alla tesi averroista dell'unità dell'intelletto possibile, sia per essere stato implicato nel conflitto accademico per la nomina del rettore della Facoltà delle Arti di Parigi, quale rappresentante degli artisti opposto alla candidatura di Alberico di Reims<sup>4</sup>.

Sarebbe un errore lasciarsi sfuggire allora l'importanza della pagina dantesca, capace di restituire alla polemica che oppose Tommaso agli averroisti latini, lo spessore concettuale che le è proprio. Non si tratta dunque di misconoscere la generosa ostinazione con cui Tommaso ha perseguito questo stesso progetto confutatorio, né di interpretare la posizione dell'ultimo Sigieri, le cui posizioni sono certamente più vicine a quelle di Tommaso, nei termini di un brusco e repentino cambiamento, come pure è stato fatto<sup>5</sup>. Si tratta di un'ipotesi assolutamente improbabile

ID., *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977, 165-176; A. ZIMMERMANN, *Dantes hatte doch Recht. Neue Ergebnisse der Forschung über Siger von Brabant*, in *Philosophisches Jahrbuch* 75 (1967-1968) 206-17; M. B. CROWE, *Siger of Brabant*, in *Dante Soundings*, Dublin 1981, 146-163. Particolarmente interessante ci sembra la tesi avanzata da Dronke, per il quale l'elogio di Sigieri da parte di Tommaso è sostanzialmente della stessa natura di quello di Gioacchino da Fiore da parte di Bonaventura: «Si potrebbe quasi dire che recitino una penitenza pubblica – ammettendo di avere sbagliato nel mostrarsi ostili al vero filosofo Sigieri e al vero profeta Gioacchino, e facendo così ammenda della loro colpa, di questa mancanza di carità e saggezza – nella corte paradisiaca di Dante» (P. DRONKE, *Dante e le tradizioni medievali*, trad. it. di M. Graziosi, Bologna 1991, 152).

<sup>4</sup> Sulla figura di Sigieri resta fondamentale F. X. PUTALLAZ - R. IMBACH, *Profession philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997, ma si veda pure, sulla storiografia novecentesca, R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, a cura di R. Imbach - A. Maierù, Roma 1991, 191-208. Ci sia consentito, infine, rinviare al nostro V. SORGE, *Averroïsimo*, Napoli 2004.

<sup>5</sup> Le prospettive storiografiche più recenti, confermando sostanzialmente l'interpretazione di Nardi, riconoscono nelle sue opere un impianto metafisico estremamente complesso che dimostra

se disponiamo – e tale è il caso – di puntuali indicazioni per individuare le singole tappe che scandiscono i vari passaggi dell’itinerario intellettuale dello stesso Sigieri. La questione è lunga e complessa ed è, dunque, impossibile seguirne la trama nel dettaglio. Potremmo, però, facilmente osservare che le considerazioni dantesche, paradossalmente, coincidono con quelle della letteratura critica più recente sull’averroismo latino.

È convinzione largamente diffusa, infatti, che la scissione ormai del tutto consumata tra Scrittura e natura, il rifiuto di quell’orizzonte totalizzante rappresentato dalla *sapientia perennis*, avrebbero prodotto a fine Duecento una nuova figura istituzionale il cui profilo ideologico e la cui attività nella pratica quotidiana della didattica contrastavano profondamente con l’immagine tradizionale dei *magistri*: l’intellettuale filosofo la cui caratteristica peculiare viene progressivamente a delinarsi nella marcata

il fatto che, se in filosofia il maestro brabantino fu certamente un fedele aristotelico, in religione si mostrò al contrario un sincero cristiano; analogamente, anche la piatta immagine di un Sigieri inizialmente agnostico, e nella maturità radicalmente convertito al cattolicesimo, è stata del tutto messa in crisi dalle ricerche degli ultimi anni che hanno giustificato, al contrario, l’apparente eterodossia di alcune sue posizioni alla luce della sua scelta di professare sempre la rigosità del filosofare e di esprimersi innanzitutto *secundum intentionem philosophorum*. Per una interessante ricostruzione del dibattito storiografico, cf. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L’intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004, in part. 211-241. Ma già Bernardo Bazan, negli anni ’80, aveva dato una svolta decisiva a tale problematica, proponendo una considerazione della personalità del brabantino alla luce di un progetto di riforma che l’avrebbe condotto a non allinearsi su quelle posizioni ufficiali della chiesa che costituirono un notevole impedimento per quegli spiriti critici impegnati nell’affrontare problematiche e metodologie di carattere “scientifico” indiscutibilmente connesse all’indagine antropologica e cosmologica: nella prospettiva di Sigieri la filosofia si pone, dunque, rispetto alle verità di fede, su un piano di assoluta neutralità metodologica. Gli studi più recenti, di conseguenza, sono tutti impegnati a valutare, nel significato che le è peculiare, questa nuova dimensione epistemologica dell’affermazione sigeriana della diversa natura e consistenza dei linguaggi propri, rispettivamente, alla scienza e alla religione, posizione, com’è noto, singolarmente convergente con le tesi avanzate da Boezio di Dacia anch’egli oggetto della condanna pronunciata nel 1277 contro tutto l’aristotelismo radicale. Cf. B. BAZAN, *La réconciliation de la foi et de la raison était-elle possible pour les aristotéliciens radicaux?*, in *Dialogue* 19/1980, 235-254.

accentuazione della propria autocoscienza professionale. Da questo punto di vista, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e gli altri aristotelici radicali, attivi alla Facoltà delle Arti, operano nel senso di far coincidere per la prima volta il progetto ideale del filosofo con la loro professione quotidiana.

Teorizzata, infatti, l'impossibilità dell'ideale stesso di un sapere unitario, e respinta la presunta ancillarità della *philosophia naturalis*, rispetto alla teologia, i *magistri artium* si impegnano nella rifondazione del quadro teorico offerto dalla rivoluzione intellettuale prodotta nella latinità cristiana dalle traduzioni dei *libri naturales* di Aristotele e restituiscono alla realtà mondana una piena autonomia ontologica: concezione, questa, che non poteva essere accettata da chi condivideva con la tradizione l'idea della cultura cristiana come unità globale.

I percorsi speculativi del Duecento possono essere raggruppati, infatti, in tre fondamentali correnti di pensiero, tra loro distinte proprio in relazione all'atteggiamento mostrato nei riguardi della *universa doctrina* di Aristotele: una "destra" conservatrice, vale a dire l'agostinismo tradizionale, radicalmente ostile nei confronti del riscoperto aristotelismo; al centro, l'"aristotelismo cristiano" emblematicamente rappresentato da Alberto Magno (1200 ca-1280) e da Tommaso d'Aquino (morto sui cinquant'anni nel 1274), sostanzialmente convergente nell'assimilazione critica del pensiero di Aristotele; una "sinistra", infine, l'"averroismo latino" appunto, corifea di quel razionalismo paganeggiante che dogmaticamente ripropone le tesi dello Stagirita e del suo empio commentatore Averroè; i rappresentanti di quest'ultima corrente avrebbero espresso le quattro principali dottrine "eterodosse" relative alla negazione della Provvidenza, al determinismo astrologico, al monopsichismo e all'eternità del mondo.

## Interpretazioni dell'averroismo latino

L'entusiasmo suscitato nei maestri delle Arti dalla comparsa in Occidente dell'enciclopedia aristotelica, conosce il primo e fondamentale momento di radicale opposizione teoretica nelle pagine di Bonaventura (1217-1274) che, pur avendo già abbandonato l'insegnamento per gli impegni politici derivanti dalla sua carica di Ministro generale dell'ordine francescano, interviene pubblicamente nel dibattito, nella quaresima del 1267, con una serie di conferenze tenute a Parigi dinanzi a maestri e studenti della Facoltà di Teologia, le *Collationes de decem praeceptis*. Ma solo l'anno successivo, in una seconda serie di conferenze universitarie, le *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, le ragioni del suo intervento, teso a precisare e a legittimare lo statuto e i compiti della filosofia cristiana di contro alle tesi eterodosse sostenute alle Arti, si articolano in un esame più ampio e più apertamente polemico:

«Nelle scienze sono da evitare tre errori, che contrastano con la Sacra Scrittura e la fede cristiana e impediscono ogni sapienza; uno di questi è contro la causa dell'essere, l'altro contro la ragione dell'intendere, e il terzo è contro l'ordine del vivere. L'errore contro la causa dell'essere è quello di porre il mondo come eterno. L'errore contro la ragione dell'intendere è il determinismo fatalistico, cioè affermare che tutti gli eventi accadono per necessità. Il terzo è quello dell'unicità dell'intelletto, ossia affermare che uno solo è l'intelletto in tutti gli uomini [...]. Il primo errore distrugge la causa dell'essere; perché, o tu pensi che Dio sia solo la causa parziale della realtà o pensi che sia la causa totale. Se pensi che sia solo la causa parziale della realtà, allora neghi che Dio sia il primo principio e la causa prima. Se invece Dio è causa totale, allora Dio è causa di qualunque altra cosa: dunque la produce non dalla propria sostanza, né da qualcosa d'altro, giacché non esiste altro principio al di fuori di lui, quindi la produce dal nulla. Inoltre da questo errore consegue che la realtà ebbe contemporaneamente l'essere e il non-essere, e l'essere prima del non-essere; e molte altre incongruenze. Perciò è certo che Dio è il creatore di tutto [...]. Il secondo errore è quello di credere nella necessità imposta dal fato o dalle costellazioni: se un uomo è nato sotto una certa costellazione, sarà necessariamente ladro, o malvagio, o buono. Ma questo annulla il libero arbitrio e il merito e il premio. Infatti, se un uomo fa per necessità ciò che fa, a che vale la libertà d'arbitrio? Quale merito avrà delle sue azioni? Da questo errore consegue

inoltre che Dio è l'origine di tutti i mali [...]. Il terzo errore è pessimo, perché li comprende entrambi. Che l'intelletto sia unico in tutti gli uomini, è contro il principio della distinzione e della individuazione, perché in uomini diversi l'intelletto ha un suo essere distinto e, perciò, ha principi propri e distinti e individuanti della sua essenza»<sup>6</sup>.

La pagina di Bonaventura rappresenta non solo l'*incipit* e una tra le tappe più significative nella storia delle interpretazioni dell'averroismo latino; essa appare anche l'avvio dell'identificazione dell'averroismo come una dottrina empia che conduce a credere all'esistenza di una sola anima intellettuale per tutti gli uomini, e dunque a presupporre l'esistenza di un pensiero interamente privo di soggetto. Ma essa ci offre modo di confermare ulteriormente le conclusioni della ricerca di Roland Hissette sul decreto censorio di Tempier del 1277 che imputerà la maggior parte delle tesi oggetto di condanna a Sigieri di Brabante e a Boezio di Dacia, senza dubbio i maggiori rappresentanti tra gli *artistae* parigini. Non ci sembra qui il caso di riportare le circostanze storiche relative al destino dei due famosi maestri, suffragate d'altronde da notizie assai scarse, spesso amplificate da dettagli assolutamente fantasiosi: basti pensare alla notizia della morte violenta di Sigieri di Brabante, pugnalato da un *clericus* impazzito a Orvieto presso la curia pontificia, durante il pontificato di Martino IV (1281-1285).

Nelle opere di Sigieri di Brabante, dalle *reportationes* delle sue lezioni, agli opuscoli monotematici (dal *De anima intellectiva* alla *Quaestio de aeternitate mundi*, fino al *De necessitate et contingentia causarum*), è possibile non solo rintracciare significative testimonianze delle tesi incriminate, ma anche un vero e proprio programma di recupero di quella ricerca puramente razionale di cui Aristotele è il rappresentante più autorevole.

<sup>6</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 8, 16-19 (V, 497-498), trad. it. in F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, 183-184.

Ma la figura di Sigieri si impone sulla scena filosofica soprattutto nel *De unitate intellectus* di Tommaso che rappresenta una testimonianza indiscutibile dell'insegnamento di Sigieri di Brabante verso la fine degli anni '60 del XIII secolo. La condanna pronunciata da Tommaso nei confronti dell'averroismo nel suo opuscolo è inappellabile e si alimenta della complessa situazione trovata a Parigi, alla Facoltà di Teologia di ritorno dal viaggio in Italia del 1259: si tratta non solo del riacutizzarsi delle polemiche tra mendicanti e secolari, ma anche dell'esplosione di alcuni insegnamenti eterodossi alla Facoltà delle Arti, il che ci fa supporre che egli stesso sia entrato in possesso delle *reportationes* delle lezioni tenute da Sigieri di Brabante. Si tratta appunto delle *Quaestiones in tertium de anima*, sulla cui datazione, collocata da Bazán nell'anno accademico 1269-1270, si è aperta una vivace polemica<sup>7</sup>. Il testo del brabantino è un'opera di rilevante portata storico-filosofica dal momento che rappresenta il primo documento, sino a oggi rinvenuto, di quel "secondo averroismo" che, nella ferma asserzione della separazione sostanziale dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, si distingue da una fase dottrinale precedente, il cosiddetto "primo averroismo" (1225-1265), diffuso alla Facoltà delle Arti all'epoca dell'ingresso di Sigieri, e caratterizzato dalla negazione, in polemica con Avicenna, dell'intelletto agente inteso come sostanza separata.

Siamo di fronte alla vera, grande novità intorno alla quale ruota la proposta monopsichista di Sigieri, che ripropone l'opinione di Averroè, nata, com'è ben noto, dalla complessa e tormentata esegesi del V capitolo

<sup>7</sup> Cf. SIGIERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, in ID., *Quaestiones in tertium de anima, de anima intellectiva, de aeternitate mundi*, a cura di B. C. Bazán, Louvain-Paris 1972, Intr., 67-70. René Antoine Gauthier propone una retrodatazione delle *Quaestiones* al 1265, considerandole un'esercitazione giovanile di carattere esclusivamente logico e, tra l'altro, incompiuta e disorganica. Ma sulla complessa questione della datazione, cf. la ricostruzione di Alain de Libera che, pur condividendo l'ipotesi di Bazán sulla datazione delle *Quaestiones*, sottolinea al contempo con Gauthier l'apporto esclusivamente logico al tema in questione nelle argomentazioni avanzate da Sigieri: *L'unité de l'intellect contre les averroïstes*, traduit du latin par et éd. A. de Libera, Paris 1994, 43-45.

del terzo libro del *De anima* aristotelico a partire dai commentatori ellenistici fino allo stesso Averroè. Non è qui il caso di ripercorrerne il complesso itinerario: basterà ricordare che le aporie sollevate dal terzo libro del *De anima*<sup>8</sup> sono tutte alimentate, orientate e attraversate dalle tensioni interne e dalle conseguenti metamorfosi della domanda fondamentale: qual è la natura propria dell'intelletto aristotelico non mescolato al corpo, separabile, immortale ed eterno? E qual è, inoltre, il modo in cui si produce la conoscenza, dato che senza tale intelletto non è possibile per l'uomo alcun pensiero?

L'idea di coscienza, com'è oltremodo ben noto, è assolutamente estranea all'universo aristotelico: si tratterà allora di definire, e l'enigmaticità della famosa pagina aristotelica non ci soccorre assolutamente, che cosa significhi pensare, dal momento che l'intelletto non è una facoltà dell'anima, non le appartiene in alcun modo. D'altra parte dobbiamo tener presente che nel pensiero medievale si verifica una situazione dichiaratamente aporetica, recentemente sottolineata in area francese, soprattutto da Alain de Libera: l'indubbia esistenza di una teoria del soggetto, nell'originario significato psicologico della *mens* agostiniana, non richiede affatto che essa venga affiancata dalla nozione di *hupokeimenon*; e, reciprocamente, la nozione di *subiectum*, resta ben distinta da quella di *mens*. Da questo punto di vista può essere letta la tesi di una "duplice contaminazione" su cui ancora è tornata la letteratura contemporanea, che traduce la tonalità fondamentale della leggibilità del tema in questione: contaminazione della concezione dell'anima secondo il modello agostiniano da parte di quello aristotelico-averroista e, al contempo, contaminazione del modello aristotelico-averroista da parte di quello agostiniano<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. ARISTOTELE, *De anima* III, 4, 430 a 10, trad. it. di G. Movia, Milano 2003, 219.

<sup>9</sup> Cf. J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris 2003, in particolare 312-432. Ancora di recente Jean-Baptiste Brenet è tornato a riflettere su tale tema in due saggi fondamentali: *Moi qui pense, moi qui souffre. Le problème de l'identité du composé humain dans la riposte anti-averroïste de Pierre d'Auriol et Grégoire de Rimini*, in O. BOULNOIS (éd.),

Ci troviamo di fronte, dunque, con l'opzione monopsichista, all'annullamento stesso dell'essere dell'uomo e l'ermeneutica averroistica non ha mai cessato, nel corso di una lunghissima tradizione storica, di interrogarsi sul peculiare intreccio del problema della conoscenza con il problema del senso stesso della filosofia. Ancora nel 1500, l'ambiguità abissale di quella notte universale del pensare, rappresenta la suggestiva immagine con cui Agostino Nifo (1473-1546) si riferiva al monopsichismo:

«anche quando tutti gli uomini dormono, l'intelletto pensa gli universali e che sia dato un momento in cui tutti gli uomini dormano, è evidente durante la notte [...]. Si può verificare che ogni uomo pensi e immagini, dunque può accadere che nessun uomo contempi un'immagine a causa della regola logica della conversione della qualità opposta. Avviene allora che nessun uomo contempi un fantasma in atto e dunque può verificarsi che nessun uomo pensi»<sup>10</sup>.

Siamo al cospetto, quindi, come già ebbe a scrivere Ernest Renan, di una sorta di «umanità vivente e permanente» e, di conseguenza, «l'immortalità dell'intelletto attivo non rappresenta altro che la rinascita eterna dell'umanità e la perpetuità della civilizzazione. La ragione è costituita come qualcosa di assoluto, indipendente dagli individui, come una parte integrante dell'universo e l'umanità, che non è se non l'atto di questa ragione, come un essere necessario ed eterno»<sup>11</sup>.

*Généalogies du sujet*, Paris 2007, 151-169; *Vision béatifique et séparation de l'intellect au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Pour Averroès ou contre Thomas d'Aquin?*, in D. CALMA - E. COCCIA (éds.) *Les sectateurs Averrois. Noétique et cosmologie aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles = Freiburger Zeitschrift für Philosophie* 53 (2006) 1-2, 310-344. De Libera, da parte sua, ritiene che la storia della soggettività debba essere letta appunto «comme celle d'une double contamination: du modèle augustinien par le modèle aristotélico-averroïste, du modèle aristotélico-averroïste par le modèle augustinien; la sortie de crise étant marquée par une *double défaite*: de l'averroïsme proprement dit, de l'"augustinisme" d'Augustin et par le triomphe d'un *modèle mixte*, esquissé au XIV<sup>e</sup> siècle dans l'attributivisme de Pierre de Jean Olieu». Cf. A. DE LIBERA, *Archeologie du sujet. Naissance du sujet*, Paris 2007, 211.

<sup>10</sup> A. NIFO, *De intellectu*, Venetiis 1503, f. 46v.

<sup>11</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1866, 137-138; ma non diversamente si era espresso Pierre Mandonnet nel suo monumentale testo *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*, Fribourg 1899.

La posizione averroistica si configura allora come un vero e proprio “delirio” (*deliramentum*), in una lineare e pressoché univoca sequenza interpretativa che conduce da Alberto Magno, attraverso Tommaso d'Aquino, fino al *Dictionnaire historique et critique* di Bayle e al Leibniz della *Teodicea*: si tratta di una dottrina “empia”, “assurda”, “atea” che, separando l'essere del pensiero e del linguaggio da quello dei singoli uomini, nega la stessa condizione di possibilità della filosofia e si rende, dunque, «più atta a figurare negli annali della demenza che in quelli della filosofia»<sup>12</sup>.

## Tommaso di fronte all'averroismo

L'aspro scontro con l'averroismo avviene, dunque, per Tommaso d'Aquino in una zona in cui sono in gioco la stessa coscienza e libertà dell'uomo. Ma prima ancora di consolidarsi in questa peculiare dimensione teoretica che le attribuisce la storiografia moderna, e ancor prima di designare la semplice possibilità di percepire – ragion per cui all'uomo, ridotto quasi a una bestia (*quoddam brutum*), non apparterebbe il principio dell'operazione intellettuale – la dottrina averroistica viene interpretata, nelle pagine del *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), a partire da una connotazione dichiaratamente antropologica ed etica:

«Ora, è evidente che nell'uomo la parte principale è l'intelletto, il quale si serve di tutte le potenze dell'anima e di tutte le membra del corpo come di organi; questo il motivo per cui acutamente Aristotele affermò che l'uomo, o è intelletto, “o soprattutto intelletto”. Se, quindi, l'intelletto di tutti gli uomini è uno solo, per necessaria conseguenza uno solo è colui che intende, uno solo colui che vuole, uno solo colui che si serve a suo arbitrio di tutto ciò che rende gli uomini diversi l'uno dall'altro. E da ciò ne segue ulteriormente che non si dia tra gli uomini alcuna differenza per

<sup>12</sup> P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 1720, s.v., *Averroès*, 383; G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, ed. H. Herrig, Frankfurt a.M. 1996, par. 7, 80-90 che riproduce il testo francese dell'edizione di J. Brunshwig, Paris 1969.

quanto riguarda la libera scelta della volontà, ma che essa sia identica in tutti gli uomini, se l'intelletto presso il quale soltanto risiedono la superiorità e il potere di servirsi di tutti gli altri, è unico e indiviso in tutti gli uomini. Una cosa evidentemente falsa e impossibile; essa, infatti, è contraria all'esperienza dei fatti, e distrugge del tutto la scienza morale e tutto ciò che concerne la convivenza sociale, che, secondo Aristotele, è naturale in tutti gli uomini»<sup>13</sup>.

Troviamo delineato con esemplare chiarezza in questa pagina l'atteggiamento che Tommaso mantiene nel corso di tutta la sua opera. Da un lato, una ferma denuncia degli errori professati da Averroè, *depravator* della filosofia aristotelica; dall'altro un riferimento indiretto all'orientamento averroistico proposto dalle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri di Brabante che costituisce, appunto l'opera cui Tommaso replica nel suo celebre opuscolo. Consideriamone, dunque, le tappe principali dal momento che un'interessante (e, crediamo, decisiva) conferma di tale lettura viene da un'esplicita teorizzazione di questi principi fin dalle prime pagine in cui Tommaso si propone di confutare i due errori fondamentali, di Averroè, il quale

«tenta di asserire che l'intelletto, chiamato da Aristotele possibile, e da lui, con un termine inadatto, materiale, è una sostanza separata nell'essere dal corpo, a cui non è in alcun modo unito come forma; e che questo intelletto possibile è inoltre unico per tutti gli uomini»<sup>14</sup>.

Tra l'altro, fin dalle prime pagine gli averroisti sono accusati di quella presunzione frutto dell'ignoranza, dato che essi

«su questo argomento non gradiscono le parole dei latini, e dicono di seguire quelle dei Peripatetici, i cui testi al riguardo non hanno mai visto, tranne quelli di Aristotele, il fondatore della scuola peripatetica»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, trad. it. a cura di A. Tognolo, in *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, Milano 1982, 279-280.

<sup>14</sup> *Ivi* 233.

<sup>15</sup> *Ivi* 234.

La corretta interpretazione di Aristotele, a parere di Tommaso, va individuata, infatti, non solo nell'assunzione della definizione di anima come atto primo di un corpo organico, ma anche nella necessità di dover rispondere al problema, individuato dallo stesso Aristotele di spiegare come possano esistere parti dell'anima che, non essendo atto di nessun organo corporeo, si trovano a essere in qualche modo separabili dal corpo.

È evidente l'intento di Tommaso di insistere con decisione, in antitesi all'esegesi averroista, sulla corretta interpretazione del passo aristotelico (*De anima* II, 413b 14-30), con l'affermazione che la separabilità di queste stesse parti, e dunque innanzitutto di quella intellettuale, non comprometterebbe affatto l'unità della forma. E, insieme, di chiarire come tale interpretazione non possa risolversi nel senso di una distinzione reale dell'intelletto dal resto dell'anima, a tal punto da sostenere l'equivocità del termine "anima", come vogliono Averroè e gli averroisti<sup>16</sup>.

Come conferma l'orientamento successivo del testo, in tale prospettiva, opponendosi all'esegesi del passo proposta da Averroè, Tommaso critica l'interpretazione dello stesso Sigieri che, nelle *Quaestiones in tertium de anima*, si era richiamato all'*auctoritas* del Commentatore sostenendo che l'unico modo per dar conto del carattere separato dell'intelletto sia quello di postularne l'unione funzionale, operativa e non sostanziale, con l'anima.

L'intera problematica di Sigieri nel testo in esame è, infatti, intrinsecamente connessa al tema dell'appartenenza o meno dell'*intelligere* al composto umano: le sue conclusioni sono volte ad affermare che è proprio dell'atto intellettuale, in ogni individuo, il poter operare *nel* corpo; tuttavia non nello stesso senso in cui operano le facoltà sensoriali, ma in virtù del fatto che l'intelletto *astrae* e accoglie le specie intelligibili entrando in contatto con le immagini sensibili prodotte dall'immaginazione.

<sup>16</sup> AVERROES, *Commentarium Magnum*, Crawford, II, p. 160, 25-27: «Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud genus animae, et si dicatur anima, erit secundum equivocationem».

Sigieri ha cura di precisare, dunque, che i “fantasmi” (*phantasmata*) restano i *nostri* in virtù della relazione esistente tra l'*imaginatio* umana e l'intelletto e allora l'atto dell'intendere è attribuito agli uomini, seppure in maniera non del tutto legittima<sup>17</sup>.

L'“essenziale” relazione dell'anima intellettiva unica con gli uomini riceve la propria giustificazione teorica dal riferimento all'intera specie umana: la necessità, intrinseca alla natura dell'intelletto, di conoscere solo mediante i fantasmi, di cui gli individui non rappresentano che produttori occasionali, impone, come effettivamente indispensabile alla natura dell'intelletto, al di là di tale legame accidentale e occasionale, soltanto la relazione che esso stabilisce con la specie umana considerata nella sua interezza ed essenza<sup>18</sup>. Si realizza così, a parere di Sigieri, la piena conformità alle considerazioni aristoteliche per cui

«l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo»<sup>19</sup>.

Al di là e indipendentemente dalle intenzioni del maestro brabantino, tuttavia, tale posizione risulta intrinsecamente contraddittoria dal momento che, proprio in quanto l'atto intellettuale si diversifica nei singoli soggetti umani corruttibili, la relazione intellettuale operativa diviene assolutamente «non necessaria» nel senso di «non permanente»<sup>20</sup>: da questo punto di vista, come è stato opportunamente osservato da Alessandro Ghisalberti,

<sup>17</sup> Cf. SIGIERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 15, p. 57, 11-15. I *phantasmata* restano *nostri* anche dopo l'astrazione degli intelligibili, poiché appartengono a un intelletto che ci è naturalmente unito.

<sup>18</sup> Cf. *ivi* 149.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *De anima* I, 1, 403 a 4-10, 59.

<sup>20</sup> SIGIERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium de anima* IV, q. 14, p. 52, 82-83 e p. 53, 92-93.

«l'incongruenza della spiegazione sigeriana del singolo uomo come unità non semplice, bensì risultante dall'aggregazione di motore e mosso, consiste nel mancato accoglimento della nozione aristotelica di unità metafisica, per la quale ogni ente è detto uno perché è unico il suo essere, stante la controvertibilità dell'uno con l'ente. Sigieri parla invece di unità di aggregazione, risultante dall'unione di intelletto umano motore (con un proprio essere) e corpo mosso (con un proprio essere): mancando la vera unità intrinseca, relativa all'essere, Sigieri finisce col negare che l'uomo individuo sia un ente, che abbia genere e specie propri e che abbia un'operazione propria; il pensare risulta così proprio dell'intelletto, come il pilotare è proprio del pilota e non dell'insieme pilota-nave»<sup>21</sup>.

Sigieri di Brabante concede, dunque, al rapporto anima intellettiva-corpo una comunicazione provvisoria e fugace, garantita unicamente dall'attività immaginativa (sono solo le *intentiones ymaginatae*, vale a dire i fantasmi, che garantiscono l'unione dell'intelletto al singolo *ut motor* come afferma Sigieri) che si presentava già nel pensiero dello stesso Averroè densa di aporeticità e che indica, quindi, uno dei luoghi di spartiacque tra l'aristotelismo cristiano di Tommaso e la posizione averroistica relativa alla separazione dell'intelletto: se si accetta quest'ultima tesi, come osserva l'Aquinate nel suo celebre opuscolo, il singolo uomo non potrà mai conoscere perché si spalanca un abisso tra la sensazione e il pensiero, tra la molteplicità degli individui e l'unicità dell'intelletto:

«Allo stesso modo, dunque, se per tutti gli uomini l'intelletto è uno solo, ne segue che l'atto di intendere di tutti gli uomini, nel medesimo tempo e riguardo a un medesimo oggetto, è uno solo; e, soprattutto perché nessuna delle cose, per cui gli uomini sono diversi l'uno dall'altro, è presente nell'operazione intellettiva. Le immagini, infatti, sono il preambolo dell'azione dell'intelletto, come i colori dell'azione della vista; per cui l'azione dell'intelletto, soprattutto riguardo a un solo oggetto intelligibile, non viene diversificata con la loro diversità; benché, stando alla tesi di costoro, la scienza dell'uno sia diversa dalla scienza dell'altro, in quanto uno intende le cose di cui possiede le immagini, e l'altro le cose di cui possiede le immagini. Ma nel

<sup>21</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, a cura di A. Ghisalberti, Milano 2000, note al testo p. 200.

caso di due uomini, che conoscano e pensino una stessa cosa, l'operazione intellettuale non potrà in alcun modo essere diversificata per la diversità delle immagini»<sup>22</sup>.

La critica di Tommaso alla posizione averroistica è condotta, oltre che in sede metafisica, anche in sede psicologica, gnoseologica ed etica, ed è incentrata sull'argomento fondamentale dell'individualità assoluta del conoscere, che Tommaso rivendica non solo contro la separazione dell'intelletto, ma anche contro la sua unità. Ma essa è legata, da un lato alla concezione dell'unità della forma sostanziale nell'individuo, e quindi all'impossibilità di concepire un intelletto possibile separato e unico come volevano gli averroisti; e, dall'altro, alla distinzione radicale tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale dal momento che se il senso è fondamentalmente legato all'organo corporeo, l'intelletto non lo è assolutamente.

Potremmo citare un'infinità di passaggi a sostegno della strategia di Tommaso a conferma di ciò, tutti ispirati dall'intenzione di dimostrare agli averroisti che in nessun luogo Aristotele ha inteso sostenere la tesi della separazione ontologica dell'intelletto dalle altre facoltà dell'anima. Idea di cui offre un'efficacissima sintesi la critica alla tesi di Sigieri relativa alla frase dell'aristotelico *De generatione animalium*, da lui riportata, in cui si afferma che l'intelletto proviene dal di fuori e non viene edotto dalla potenza della materia. Solo a titolo di esempio, scorriamo le pagine in cui Tommaso si chiede che cosa significhi edurre la forma dalla materia e afferma perentoriamente:

«Ma l'anima intellettuale, possedendo un'operazione indipendente dal corpo, non ha il proprio essere tutto concretato nella materia; per cui non si può dire che venga edotta dalla materia, ma piuttosto che viene da un principio esterno. E questo è quanto appare dalle espressioni di Aristotele: "Resta allora che solo l'intelletto provenga dal di fuori, e soltanto esso sia divino"; e ne assegna la causa aggiungendo: "Infatti, la sua operazione non ha nulla in comune con l'operazione del corpo"»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, 279-280.

<sup>23</sup> *Ivi* I, 256.

È evidente l'intenzione di insistere sulle caratteristiche del processo della generazione con l'affermazione che l'anima umana, non potendosi esaurire nell'informare la materia, viene edotta da un principio estrinseco; di conseguenza Aristotele, nel *De generatione*, ha sicuramente voluto indicare l'anima nella sua interezza e non solo la potenza intellettuale. Particolarmente interessante è, nel testo, il modo in cui l'Aquinate esplicita la sua critica a Sigieri che aveva sostenuto l'impossibilità di far coesistere l'affermazione dell'estrinsecità dell'intelletto con la legittimazione dell'unità dell'anima come forma del corpo; anche qui l'impegno ermeneutico sul testo aristotelico, e dunque sulla definizione della natura dell'anima intellettuale aristotelica (principio o fondamento della conoscenza umana), consente a Tommaso di rispondere ricorrendo alla tesi secondo la quale ogni principio o causa di ordine superiore contiene potenzialmente quello di ordine inferiore:

«Dunque, se si afferma che il vegetativo e il sensitivo immanenti nell'intellettivo, provengono dalla stessa causa estrinseca da cui proviene l'intellettivo, non ne seguirebbe alcun inconveniente; infatti, non è assurdo che l'effetto di un agente superiore abbia le virtù che possiede l'effetto di un agente inferiore, e molto di più; però anche l'anima intellettuale, pur provenendo da un agente esterno, possiede tuttavia le virtù che hanno l'anima vegetativa e l'anima sensitiva, che provengono da agenti inferiori»<sup>24</sup>.

Da questo punto di vista è solo la parte superiore dell'anima, vale a dire l'intelletto, a provenire da un'origine estrinseca, mentre le parti inferiori dell'anima esercitano le rispettive funzioni solo in virtù dell'intelletto, il che significa ribadire, in ultima analisi, che la materia dipende ed è finalizzata rispetto alla forma e non può verificarsi il contrario.

Ma è più propriamente nel terzo capitolo del trattato, che Tommaso intende rivendicare il diritto a procedere in piena autonomia argomentando sulla base di quei principi di ragione che dimostrano che l'anima

<sup>24</sup> *Ivi* I, 258.

umana è forma sostanziale sussistente, forma del corpo che attua un'operazione assolutamente immateriale per mezzo della sua facoltà più nobile.

La fermezza e la decisione con cui viene posto il principio dell'*hic homo singularis intelligit*, non esclude però che la critica ai sostenitori dell'unicità dell'intelletto possibile venga condotta appunto mediante argomentazioni di tipo noetico: il singolo uomo non potrebbe realizzare nessun atto di conoscenza e di pensiero se l'intelletto fosse unico. Bisognerebbe anzi concludere che il pensare di tutti gli uomini è unico numericamente e che non vi sia nemmeno differenza tra di loro in relazione alla scelta libera della volontà, il che è tra l'altro contraddetto dalla comune esperienza. Il carattere personale dell'intellezione, la sua autoevidenza, vengono del tutto compromessi dalla posizione averroistica e dalla distinzione tra l'intelletto in quanto unito in noi e l'intelletto in sé. Se le specie intelligibili sono astratte e accolte dai fantasmi che sono in noi, si tratta, a parere dell'Aquinate, di una distinzione assurda e introdotta dagli averroisti per ovviare alle difficoltà scaturenti dalla tesi dell'unicità dell'intelletto:

«Dunque, se la specie intellegibile è la forma dell'intelletto possibile solo quando è astratta dalle immagini, ne segue che per mezzo della specie intellegibile non si unisce alle immagini, ma anzi è separata da esse. A meno che non si voglia per caso affermare che l'intelletto possibile si unisce alle immagini come lo specchio si unisce all'uomo, la cui immagine è riflessa nello specchio; ora, è evidente come una tale unione non basti a spiegare l'unione dell'atto. È evidente, infatti, che l'azione dello specchio, che sta nel riflettere, non può per questo essere attribuita all'uomo; per cui anche l'azione dell'intelletto possibile non può, per la predetta unione, essere attribuita a quest'uomo che è Socrate, in modo che questo uomo intenda»<sup>25</sup>.

È proprio allora il ruolo attribuito dagli averroisti all'immaginazione, e non all'intelletto, a parere di Tommaso, a non consentire di concepire l'uomo nella sua unità psicofisica e, si potrebbe aggiungere, l'immaginazione stessa costituisce quel il principio che definisce la storia della specie umana come una storia segnata necessariamente da un'antinomia mai

<sup>25</sup> *Ivi* III, 266.

ricomponibile tra sensibile e intelligibile, molteplice e uno, individuale e impersonale: l'immaginazione assume così «un ruolo decisivo: alla sommità dell'anima individuale, al limite tra corporeo e incorporeo, individuale e comune, sensazione e pensiero, essa è l'estrema scoria che la combustione dell'esistenza individuale abbandona sulla soglia dell'eterno e del separato»<sup>26</sup>.

La co-presenza della specie intelligibile sia nell'immaginazione che nell'intelletto possibile, dunque l'ammissione di un duplice statuto del pensare, sostenuta dagli averroisti, rende pertanto improponibile quella continuità formale che potrebbe legittimare il carattere assolutamente personale dell'intellezione. Per di più, aggiunge Tommaso, anche se si volesse ammettere tale soluzione, non se ne potrebbe legittimamente dedurre che il singolo uomo intenda perché

«uno solo è l'oggetto che viene inteso e da me e da te, ma esso è inteso da me e da te in modi diversi, ossia con una specie intelligibile diversa; e anche il mio intendere è diverso dal tuo; e anche il mio intelletto è diverso dal tuo»<sup>27</sup>.

Non è qui possibile soffermarci analiticamente sulle molteplici implicazioni sollevate dagli ultimi passi del *De unitate*; basti solo ricordare la quarta argomentazione tommasiana secondo cui gli averroisti avrebbero affermato che nessun filosofo greco e arabo ha sostenuto la moltiplicazione degli intelletti e che i latini l'avrebbero ammessa solo a causa della loro religione. Tommaso ribatte, citando Algazel e un passo del *De anima* di Avicenna, che esistono sostenitori sia greci che arabi della moltiplicazione dell'intelletto umano:

«Risulta poi chiaro essere falso quanto essi affermano, che è un principio di tutti i filosofi, e arabi e peripatetici, a eccezione dei latini, che l'intelletto non possa

<sup>26</sup> G. AGAMBEN, *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, Paris 2004, 65, in cui l'autore si riferisce proprio all'averroismo; cf. pure il bel saggio di E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005.

<sup>27</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, 290.

moltiplicarsi numericamente. Algazali, infatti, non era latino ma arabo. Anche Avicenna, che era pure arabo, nel suo *De anima* così afferma: “Prudenza, stoltezza, opinione, e altre cose del genere, esistono solo nell’essenza dell’anima. Dunque non esiste un’anima sola, ma numericamente molte, ed una sola è la sua specie”<sup>28</sup>.

La posizione di Tommaso rappresenta un punto di riferimento centrale ed emblematico della presa di coscienza delle difficoltà interne alla posizione averroista, del tentativo di superarle, ed è naturalmente dotata da un’opzione di natura dichiaratamente metafisica, in cui però l’argomentazione strettamente metafisica è intrinsecamente connessa a un tema prettamente gnoseologico, come si legge emblematicamente nel titolo che Tommaso dà al primo articolo della *Quaestio disputata de anima*: «Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid».

Nella *Summa theologiae*, ancora, Tommaso deduce l’immortalità a partire dall’ordinazione dell’agire libero dell’uomo, vale a dire dall’ordinazione della volontà al bene, perché può essere dimostrato che il fine ultimo dell’agire umano non può essere costituito da alcun bene finito né dalla somma di essi, ma piuttosto unicamente da un Bene infinito, in grado cioè di poter soddisfare in modo assoluto e duraturo ogni nostro desiderio. Qui Tommaso si serve di una doppia distinzione opponendo il concetto astratto di fine ultimo, vale a dire ciò che definisce e completa l’essere nella sua perfezione, a ciò cui viene assegnata la capacità effettiva di realizzare questa stessa perfezione. Da questo punto di vista se la *ratio ultimi finis* è la stessa per tutti gli esseri, razionali e irrazionali, animati e non animati, la possibilità di portare a compimento questa stessa perfezione è differente per ogni essere e, per il sapiente, ad esempio è l’attuazione della stessa capacità intellettiva<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *Ivi* 294.

<sup>29</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae* I IIae, q. 1, a. 7: «Respondeo dicendum quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio

Potremmo fare riferimento a tanti altri testi tommasiani come quest'ultimo sovracitato per evidenziare la piena coerenza e gratuità del disegno divino che iscrive nella natura umana una finalità, il cui pieno adempimento dipende dall'incontro tra la libertà umana e la libertà divina, in un rapporto interpersonale; tra l'impegno dell'uomo e il libero dono di Dio. Scrive Tommaso:

«La creatura razionale è superiore ad ogni altra creatura per il fatto che è capace del sommo bene per mezzo della visione e della fruizione divina, benché i principi della sua natura non siano sufficienti per conseguirlo, ma abbia bisogno per questo del soccorso della grazia divina. Ma in ordine a questo fatto bisogna tener presente che, comunemente, per ogni creatura razionale è necessario un aiuto divino, cioè l'aiuto della grazia santificante, della quale ha bisogno qualsiasi creatura razionale, per poter pervenire alla perfetta beatitudine, secondo il versetto dell'Apostolo nella *Lettera ai Romani*: "La grazia di Dio è la vita eterna"»<sup>30</sup>.

Tutto il discorso di Tommaso sull'immortalità dell'anima, la critica stessa all'averroismo, sottende evidentemente il valore enorme che egli attribuisce alla corporeità, il fatto che la *dignitas* dell'uomo è riposta innanzitutto tutto nel suo essere sintesi e punto d'arrivo, per così dire, dell'universo della materia (è ovvia la rielaborazione dell'antica idea dell'uomo microcosmo), più perfetto di ogni altra creatura sensibile perché finalizzato appunto all'anima, alla sfera ineludibile che sola può permettere l'esercizio così denso di significati della responsabilità morale.

Anche qui appare pienamente evidente il riconoscimento che le aspirazioni umane vanno sempre oltre a ciò che può essere realizzato *hic et nunc*, senza tuttavia che noi possiamo precisare il modo di questa realizzazione. Ma in Tommaso è anche e soprattutto lo stimolo intellettuale proveniente dalle pagine della Scrittura che contribuisce al prodursi e al

ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine: nam quidam appetunt divitias tamquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud».

<sup>30</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Il male*, q. V, a 1, trad. it. a cura di F. Fiorentino, Milano 1999, 563.

rafforzarsi di un quadro antropologico del tutto incompatibile con la tesi averroista dell'unità dell'intelletto; si tratta di una visione della soggettività che rinvia decisamente ai *fundamenta* della *vera religio* e della *vera philosophia*, agostinianamente intese, destinate a essere del tutto annullate nella visione antropologica degli averroisti e nella loro teoria del doppio soggetto del pensare che è il cuore stesso della loro proposta teoretica: l'affermazione dell'immagine particolare sarebbe, dopo l'intelletto materiale, l'altro soggetto necessario per ogni pensiero astratto.

## Conclusione: la dialettica filosofia-teologia

Tutta l'opera di Tommaso rende così manifesta la persistente drammaticità da parte del singolo nel porre in questione il senso della sua stessa vita: e tale drammaticità conferisce un peculiare tono alle pagine che sono dedicate al tema della volontà, annullata dal convincimento dell'unità dell'intelletto; anche la lettura del testo biblico si dipana, dunque, da una concezione della volontà tematizzata dall'antropologia di san Paolo e di Agostino, secondo i quali è proprio nel processo deliberativo attuato dalla ragione che va riposto il fondamento della personalità individuale e dell'umana libertà. L'esito ultimo della posizione averroistica è riposto appunto proprio nella negazione di tale dimensione fondativa della creatura stessa.

Lo dimostra la fenomenologia dell'esperienza morale, il dato dell'esperienza personale posto a fondamento di un'etica volontaristica e personalistica, su cui Tommaso torna in conclusione a riflettere: si tratta da un lato di un itinerario già descritto nelle pagine agostiniane del *De ordine*, in cui i percorsi della ragione filosofica si dipanano proprio a partire dalla Rivelazione; e, dall'altro, di un tema destinato a rivestire un ruolo fondamentale negli sviluppi successivi del tema della soggettività. Il recupero del tema dell'autocoscienza consente allora la ricomposizione di quel-

la feconda dialettica tra teologia e filosofia in cui è assicurata alla razionalità umana la capacità di ricostruire, col supporto della fede, la realtà integrale della persona.

Concludiamo ricordando quello che Jacques Maritain che, come sappiamo, resta tra i maggiori tomisti del secolo scorso, osservò in relazione proprio a tale tema e riferendosi in particolare all'oggetto dell'autocoscienza in Tommaso: «l'essenziale è liberare in un'autentica intuizione intellettuale il senso del valore delle implicazioni dell'atto di esistere»<sup>31</sup>, e conclude con un'affermazione molto bella e altamente significativa proprio in rapporto a questa tematica così complessa dell'*hic homo intelligit*, vale a dire della costituzione dell'individualità del conoscere che abbiamo cercato di proporre sia pur operando una necessaria sintesi: «non basta insegnare filosofia, nemmeno la filosofia tomista per avere quest'intuizione. Si tratta piuttosto di fortuna o di dono, o forse di docilità alla luce»<sup>32</sup>. Il cammino non riguarda cioè solo la ragione e più comprensivamente l'intelligenza, ma tutta la statura dell'uomo, e non si configura affatto come un itinerario di conquista di qualcosa, ma piuttosto come una progressiva ma totale disponibilità e accoglienza.

Se la luce della fede resta senz'altro l'unica risposta possibile alla domanda relativa all'immortalità, è anche qui riposta, io credo, la costante affermazione della tensione intellettuale del singolo individuo, negata dall'aberrazione averroistica, come momento incompiuto da cui è necessario procedere verso quell'oggetto definitivo, atto a placare l'inquietitudine della coscienza; è l'inesausta aspirazione della ragione umana per la trascendenza, compromessa dagli esiti radicali della posizione averroistica, in cui l'azione del singolo si ripropone incessantemente non come volontà voluta, bensì come libera volontà volente il piano provvidenziale della storia della salvezza.

<sup>31</sup> J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, trad. it., Brescia 1965, 23.

<sup>32</sup> *Ivi*.

Tommaso d'Aquino

**Un unico intelletto?  
Perché siamo contro gli averroisti**

Versione italiana  
del *De unitate intellectus contra averroistas*  
a cura di Pasquale Giustiniani

## Capitolo I

Così come tutti gli esseri umani per natura desiderano conoscere la verità, allo stesso modo negli esseri umani è insito il desiderio di evitare gli errori e questi da quando si è fatta presente la competenza di confutarli. Tra gli altri errori, poi, il più indecoroso sembra essere quello che commette uno sbaglio circa l'intelletto, grazie al quale noi siamo appunto nati per evitare gli errori e conoscere la verità. Ora, da un po' di tempo a questa parte in molti va prendendo piede circa l'intelletto un errore, che prende origine da parole di Averroè, il quale si sforza di asserire che l'intelletto, da Aristotile denominato possibile, e che egli invece con nome inadeguato chiama materiale, sia una sostanza separata dal corpo secondo l'essere, e che in nessun modo gli si unirebbe come forma; e in aggiunta, che siffatto intelletto possibile sia uno solo per tutti gli esseri umani. Contro questa tesi, già da tempo abbiamo scritto abbastanza; ma poiché l'impudenza di coloro che sbagliano non desiste dall'opporre resistenza alla verità, nella nostra intenzione è maturato il proposito di mettere nuovamente in scritto contro il medesimo errore alcune riflessioni mediante le quali senz'ambiguità l'errore predetto sia confutato.

In questa sede, l'obiettivo non è dimostrare che la posizione descritta sia in errore per il fatto che è in contrasto con la verità della fede cristiana; ciò, infatti, può immediatamente apparir chiaro a chiunque. Una volta, infatti, che si sottraesse agli esseri umani la differenza d'intelletto, il quale, tra le parti dell'anima, appare il solo incorruttibile ed immortale, ne deriverebbe che dopo la morte nulla delle anime

---

\* Questa versione italiana, senza apparato critico perché vuole soltanto rendere fruibile il testo tomano, è condotta sulla base del testo critico dell'edizione Leonina: *De unitate intellectus contra averroistas*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Opera omnia*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, 243-314. Si noterà che, rispetto alle edizioni correnti, gli editori leonini accolgono alcune varianti, come nei segni d'interpunzione o nel nome *Sortes* (rispetto al corrente *Socrate*) per le esemplificazioni.

umane persisterebbe se non quest'unica sostanza dell'intelletto; ma in tal modo verrebbe meno la retribuzione dei premi e dei castighi e la diversità tra essi. Noi intendiamo, piuttosto, rendere evidente che la posizione descritta non è meno contro i principi della filosofia di quanto lo sia contro le attestazioni della fede. E dal momento che alcuni, come dicono, in questa materia non conoscono le parole dei Latini, ma dichiarano di seguire le parole dei Peripatetici, dei quali però non hanno, su questo punto, visto i volumi se non di Aristotile, il quale fu il fondatore della scuola peripatetica, dimostreremo in primo luogo che la predetta posizione è totalmente in contrasto con le parole e con le teorie di Aristotile.

Bisogna assumere, pertanto, la prima definizione di anima proposta da Aristotile nel II libro *Sull'anima*, dove egli dice che l'anima è «atto primo di un corpo fisico organico». E affinché non si venisse a dire da parte di qualcuno che tale definizione non è riferibile a qualunque anima, per il fatto che poco prima egli aveva affermato «Se è bene indicare una caratteristica in comune in qualunque anima», il che viene da loro interpretato esser stato detto quasi nel senso che ciò non possa essere, bisogna tener in debito conto le parole che il filosofo fa seguire. Egli afferma infatti «Universalmente si è dunque detto che cosa sia anima: essa è difatti una sostanza la quale è secondo ragione; e inoltre, è essenza di un determinato corpo», vale a dire forma sostanziale di un corpo fisico organico.

E affinché non s'ipotizzi che da siffatta universalità venga esclusa la parte intellettuale, questo viene scartato mediante quanto egli afferma poco dopo «Che, dunque, non sia l'anima separabile dal corpo, o che (non lo siano) certe parti di essa se è stata originata come divisibile in parti, non è inevidente: rispetto a certe parti, infatti, è atto delle stesse. E ciononostante, che secondo alcune parti (lo sia) nulla lo vieta per il fatto che esse non sono atto di nessun corpo»; il che non può intendersi se non di quelle che si riferiscono alla parte intellettuale, come lo sono intelletto e volontà. Da ciò manifestamente viene dimostrato che di quell'anima, di cui in precedenza egli aveva dato la definizione in universale affermando che è atto di un corpo, vi sono alcune che di alcune parti del corpo sono atto, altre invece di nessun corpo sono atto. Altro è infatti che l'anima sia atto di un corpo, altro invece che una parte di essa sia atto di un corpo, come tra poco sarà reso evidente. Per cui anche in questo medesimo capitolo egli spiega che anima è atto di un corpo per il fatto che alcune parti di essa sono atto del corpo, quando dichiara «è necessario applicare nelle parti quanto è stato asserito», ovvero nel tutto.

Ancora più chiaramente dalle frasi seguenti appare che sotto questa generalità di definizione anche l'intelletto viene incluso, come si può notare dalle considerazioni che seguono. Difatti, dopo aver provato a sufficienza che anima è atto di un corpo poiché se viene separata l'anima non c'è un vivente in atto, tuttavia potendosi dire che un qualcosa è effettivamente in atto per la presenza di qualcuno, non soltanto se sia forma ma anche se sia un motore, così come una cosa bruciabile in presenza di

un comburente brucia in atto, e una qualunque cosa con la possibilità di movimento in presenza di un movente in atto viene mossa: potrebbe in qualcuno sorgere il dubbio se il corpo viva in atto per la presenza dell'anima così come una cosa mobile viene mossa in atto per la presenza di un motore, oppure se così come la materia è in atto per la presenza di una forma; e precipuamente perché Platone stabilì che l'anima non si unisce al corpo come forma, bensì come motore e reggitrice, come si evidenzia attraverso Plotino e Gregorio di Nissa, che io dunque introduco perché non furono dei Latini ma dei Greci. Proprio questo dubbio insinua il Filosofo quando dopo le cose premesse aggiunge «Ancora più oscuro è se l'anima sia atto di un corpo come il pilota lo è di una nave». Poiché, pertanto, dopo le premesse rimaneva ancora questo dubbio, egli conclude «A mo' di abbozzo dunque può bastare questa definizione e descrizione dell'anima», ovviamente perché non ne aveva ancora perspicuamente dimostrato la verità.

Per eliminare, quindi, qualunque dubbio, egli procede conseguentemente a mostrare ciò che in sé e secondo ragione risulta maggiormente certo, partendo da quanto è meno certo in sé però più certo rispetto a noi, vale a dire mediante gli effetti dell'anima che sono atti di essa. Ecco perché subito egli distingue le operazioni dell'anima, affermando che «l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive», e dal momento che molte sono le cose relative alla vita, vale a dire «intelletto, sensazione, moto e quiete in relazione al luogo», nonché il dinamismo del nutrirsi e dell'incrementarsi, ecco che in chiunque vi sia qualcuno di esse si dice che è in vita. Mostrato poi come tali cose siano tra loro in correlazione, cioè in qual modo qualcuna senza l'altra possa esistere, conclude in merito che l'anima sia di tutti i predetti aspetti il principio, e che l'anima «viene determinata – come mediante proprie parti – dalla facoltà vegetativa, sensitiva, intellettiva e dal movimento», e per il fatto che tutte queste accade di riscontrarle in un solo e medesimo esistente, come nell'essere umano.

Ora, Platone stabilì che diverse fossero le anime nell'essere umano, secondo quelle diverse operazioni di vita che siano con lui congruenti. Di conseguenza Aristotile insinua il dubbio «se ciascuno di questi principi sia anima» di per sé, oppure sia una qualche parte dell'anima; e nel caso siano parti di una sola anima, se esse differiscano soltanto secondo ragione, oppure differiscano anche per la sede, vale a dire per l'organo. E aggiunge che «circa alcune» ciò appare «non difficile», e tuttavia che ve ne sono alcune che generano dubbio. Dimostra perciò coerentemente che è manifesto, circa quegli aspetti che sono relativi all'anima vegetativa, e circa quelli relativi all'anima sensitiva, per il fatto che le piante e alcuni animali continuano a vivere anche se tagliati, ed in qualunque loro parte tutte le operazioni dell'anima che sono nel tutto si rendono manifeste. Tuttavia, circa quali egli nutra qualche dubbio, lo mostra annotando che «riguardo poi all'intelletto e alla facoltà prospettiva non ancora è chiaro». Il che non lo dice in quanto vuole dimostrare che l'intelletto non

sia anima, come fraintendendo interpreta il Commentatore e coloro che lo seguono: in maniera chiara ciò corrisponde piuttosto a quanto egli aveva affermato poco prima «Ne esistono alcune che generano dubbi». Per cui ecco l'esatta interpretazione: niente fino ad ora risulta chiaro, se l'intelletto sia anima o parte dell'anima; e se parte dell'anima, se essa sia separata in un luogo, oppure soltanto per ragione.

E benché affermi che ciò non sia ancora chiaro, tuttavia che cosa circa ciò a prima vista appaia lo rende manifesto osservando «Però sembra essere un altro genere di anima». Il che non è da comprendere, come il Commentatore e i suoi seguaci fraintendendo spiegano, che ciò sia stato da lui detto perché l'intelletto in maniera equivoca viene denominato anima, oppure che la predetta definizione non possa essere adatta ad esso: piuttosto, quale sia l'esatto senso dell'affermazione appare da quanto il testo aggiunge poco dopo «E a questo soltanto potrebbe accadere di essere separato come l'eterno dal corruttibile». In ciò dunque si dà un altro genere, in quanto l'intelletto sembra essere un che di perpetuo, mentre le altre parti dell'anima corruttibili. E poiché corruttibile e perpetuo non sembrano poter convergere in una sola sostanza, sembra che a questo soltanto tra le parti dell'anima, cioè all'intelletto, accade di esser separato, non però dal corpo, come il Commentatore fraintendendo espone, bensì dalle altre parti dell'anima, di modo che non convergano in una sola sostanza dell'anima.

E che sia da spiegare così, risulta evidente da quanto egli aggiunge «Le rimanenti parti, poi, dell'anima è chiaro da quanto si è detto che non sono separabili», vale a dire per la sostanza dell'anima o per il luogo. Di questo infatti ci si era interrogati prima, e questo dalle cose dette fin qui è stato provato. E che non si debba intendere nel senso di una separabilità dal corpo, bensì di una separabilità reciproca delle potenzialità, appare chiaro da quanto viene aggiunto poco dopo «Che però per ragione siano altre», cioè sono una reciproca all'altra, «è manifesto: la facoltà percettiva infatti è altra dalla facoltà opinativa». E così in maniera lampante quanto viene qui precisato costituisce anche la risposta alla questione mossa in esordio: prima ci si è chiesto infatti, se una parte dell'anima separata da un'altra lo sia soltanto per ragione, oppure anche per luogo. A questo punto, risolta tale questione relativamente all'intelletto, circa cui niente egli stabilisce definitivamente qui, delle altre parti dell'anima egli afferma esser palese che esse non sono separabili, cioè secondo il luogo, ma sono altre per distinzione di ragione.

Ottenuto dunque il risultato che l'anima si determina in facoltà vegetativa, sensitiva, intellettiva e movimento, vuol mostrare conseguentemente che, quanto a tutte queste parti, l'anima si unisce al corpo non come il pilota ad una nave bensì come forma. Ed in tal modo si sarà del tutto certi su che cosa sia l'anima in generale, mentre in precedenza era stato detto soltanto per approssimazione. Ciò viene provato mediante le operazioni dell'anima nel modo che segue: è lampante infatti che quel che in primo luogo un qualcosa opera è la forma di chi opera, così come di noi

si dice che abbiamo una conoscenza per l'anima e che conosciamo per la scienza, ma in primo luogo per la scienza piuttosto che per l'anima, in quanto mediante l'anima non abbiamo il conoscere se non in quanto essa possiede scienza; e similmente si dice di noi che siamo sanati sia nel corpo che per acquisizione di salute, ma in primo luogo per acquisizione di salute. E in tal modo risulta chiaro che avere scienza è forma dell'anima, ed aver salute lo è del corpo.

Su questa base egli procede come segue: «L'anima è il primo fattore per cui siamo in vita», il che viene detto in relazione alla facoltà vegetativa, a motivo della facoltà percettiva «mediante esso abbiamo sensazioni», «e ci muoviamo» in riferimento al principio del moto, «e svolgiamo atti intellettivi» in relazione alla facoltà intellettiva; e conclude «Per la qual cosa una qualunque ragione sarà certamente anche specie, ma non come materia e come soggetto». Chiaramente dunque quanto aveva detto prima, che cioè l'anima è atto di un corpo fisico, adesso egli lo applica non soltanto all'aspetto percettivo, vegetativo e a ciò che è in grado di muovere, ma pure alla facoltà intellettiva. Fu dunque teoria di Aristotile che ciò per cui svolgiamo atti intellettivi sia forma di un corpo fisico. Ma affinché qualcuno non dica: ciò per cui svolgiamo funzioni intellettive non indica qui intelletto possibile, bensì qualcosa d'altro, manifestamente questo viene escluso mediante ciò che Aristotile afferma nel III libro *Sull'anima*, parlando dell'intelletto possibile in questi termini «Dico poi intelletto, ciò mediante cui elabora opinioni e compie atti intellettivi l'anima».

Ma prima di accostarci alle parole di Aristotile contenute nel III libro *Sull'anima*, è bene che indugiamo ancora più diffusamente sulle parole di lui nel II libro *Sull'anima*, in maniera che raffrontando tra loro i termini appaia quale sia stata la sua teoria circa l'anima. Dopo aver infatti definito l'anima in generale, egli comincia a distinguere le potenze di essa; e dice che le potenze dell'anima sono «la vegetativa, la percettiva, l'appetitiva, ciò che mette in movimento in riferimento allo spazio, l'intellettiva». E che l'intellettiva sia l'intelletto, viene mostrato da quanto subito dopo egli aggiunge, spiegando tale divisione «In altri poi facoltà intellettiva ed intelletto, come negli esseri umani». Egli vuole dunque che l'intelletto sia la potenza dell'anima la quale è atto di un corpo.

Che inoltre di quest'anima la potenza egli l'abbia denominata intelletto, e in aggiunta che la definizione di anima fissata in precedenza sia comune a tutte le predette parti, risulta evidente da quanto egli dice nel concludere «È manifesto allora che una sola sarà certamente la ragione dell'anima nel medesimo modo che è una la ragione della figura: come infatti non esiste figura se non laddove c'è un triangolo e quanto ne consegue, così nel caso delle anime non si dà un'anima se non quelle prima dette». Non si deve dunque cercare un'ulteriore anima oltre le predette, a cui è comune la definizione di anima fissata più sopra. Né fa più menzione dell'intelletto Aristotile in questo II libro, se non per precisare poco dopo che «ultimo e minimo» dice essere «ragionamento e intelletto», ovverossia perché è in assai pochi, come apparirà da quanto segue.

Tuttavia, dal momento che vi è grande differenza quanto al modo di operare tra intelletto e immaginazione, egli aggiunge che «dello speculativo intelletto un'altra è la ragione». Si riserva di approfondirlo più oltre nel III libro. E affinché non si dica, come Averroè fraintendendo espone, che in tal modo si esprimerebbe Aristotile perché dell'intelletto speculativo esiste un'altra ragione, in quanto l'intelletto «né è anima, né parte di anima»: subito questo viene escluso all'inizio del III libro, ove egli propone la sintesi del trattato sull'intelletto. Dice testualmente infatti «Quella parte dell'anima mediante la quale ha conoscenza l'anima e acquista sapere». Ora, nessuno deve dire che questo venga affermato soltanto in riferimento al fatto che l'intelletto possibile si articola diversamente da quello agente, come alcuni si sognano di fare; questo, infatti, viene asserito prima che Aristotile provi che esiste un intelletto possibile e agente: per cui egli denomina qui intelletto una parte in generale, secondo che implica sia l'agente sia il possibile, così come in precedenza, nel libro II, manifestamente aveva distinto l'intelletto in contrapposizione alle altre parti dell'anima, come si è già illustrato.

È poi da tenere in considerazione la meravigliosa diligenza ed ordine nel modo di procedere di Aristotile: infatti egli nel libro III comincia a trattare dell'intelletto proprio da quelle cose che nel II libro aveva lasciato indeterminate. Precisamente, due cose egli aveva in precedenza lasciato indeterminate circa l'intelletto. Primo, esattamente, se l'intelletto dalle altre parti dell'anima si separi soltanto per ragione, oppure anche per spazio: il che egli aveva lasciato appunto indeterminato quando aveva affermato «Dell'intelletto, poi, e della potenza prospettiva niente fino a questo punto risulta chiaro». Ora, proprio tale questione egli in primo luogo riprende quando afferma «Sia esistente come separabile», vale a dire dalle altre parti dell'anima, «sia non separabile secondo la grandezza, bensì secondo ragione». In questo contesto egli assume separabile secondo grandezza nel medesimo senso col quale prima lo aveva detto separabile relativamente allo spazio.

In secondo luogo, egli aveva lasciato indeterminato il problema della differenza tra intelletto ed altre parti dell'anima, avendo affermato poco oltre «Dell'intelletto speculativo, poi, altra è la ragione». Proprio questo egli si domanda subito, quando dice «Bisogna considerare quale differenza esso ha». Questa differenza, poi, egli intende precisarla in maniera che essa possa essere congruente con l'una e l'altra delle premesse, ovvero che o sia separabile l'anima secondo la grandezza o spazio rispetto alle altre parti, oppure non lo sia; del resto, è lo stesso modo di esprimersi ad indicarlo a sufficienza. Infatti, egli dice che bisogna considerare quale differenza ha l'intelletto rispetto alle altre parti dell'anima, o che sia separabile da esse per grandezza o per spazio, cioè in un soggetto, oppure che non lo sia, ma lo sia secondo ragione soltanto. Dal che consegue palesemente che egli non intende mostrare questa differenza, nel senso che essa sia sostanza separata dal corpo secondo l'essere, in quanto siffatta posizione non potrebbe essere mantenuta insieme con l'una e l'altra

delle premesse; piuttosto egli intende assegnare la differenza quanto al modo di operare; per cui aggiunge: «E in qual modo accade appunto lo stesso atto intellettivo». In tal modo dunque, mediante i guadagni che dai termini di Aristotile possiamo fin qui ricavare, risulta manifesto che egli volle appunto che l'intelletto sia parte dell'anima la quale è atto di un corpo fisico.

Ma dal momento che da alcuni termini che seguono, gli Averroisti intendono desumere che l'intenzione di Aristotile sia stata che l'intelletto non sia l'anima la quale è atto di un corpo, né sia parte di siffatta anima: ecco che con diligenza ancora maggiore dobbiamo riflettere sulle parole che egli dice poco dopo. Ora, subito dopo aver agitato la questione circa la differenza tra intelletto e senso, egli indaga secondo che cosa l'intelletto sia simile al senso, e in che cosa da esso differisca. Due punti, infatti, in precedenza egli aveva fissato, e cioè che il senso è in potenza rispetto alle cose sensibili, e che il senso subisce e viene corrotto dalle più elevate tra le realtà sensibili. Questo dunque è quanto si chiede Aristotile affermando «Se dunque è l'aver intellezione come l'aver percezione sensibile, oppure come il subire un qualcosa sia derivato dall'intelligibile», ovvero che l'intelletto sia corrotto da un intellegibile al massimo grado allo stesso modo di come lo è il senso da parte di un sensibile al massimo grado, «oppure qualche altra cosa di simile»: vale a dire, oppure l'aver intellezione è qualcosa di simile a ciò, cioè a colui cui appartiene l'aver percezione, e tuttavia altro quanto a ciò che non sia in situazione di subire.

A tale questione, dunque, egli immediatamente risponde e conclude, non sulla base delle cose dette in precedenza, bensì dalle seguenti, le quali tuttavia diventano manifeste sulla base delle precedenti, e cioè che questa parte dell'anima «è bene che sia non subente qualcosa», di modo che non venga corrotta come il senso; vi è in certo qual modo un altro tipo di subire da parte sua in relazione al fatto che aver intellezione secondo un modo di parlare in generale viene detto un subire. In ciò quindi è differente dal senso. Ma conseguentemente egli dimostra in che cosa convenga con il senso, poiché infatti bisogna che una siffatta parte sia «in grado di ricevere la specie» intellegibile, e che sia in potenza rispetto a siffatta specie, e che non sia questo in atto secondo la sua natura; così come del senso in precedenza si era detto che esso è in potenza rispetto alle cose sensibili, e non in atto. E da ciò conclude che bisogna in tal modo «che così come la facoltà percettiva è rispetto alle realtà sensibili, altrettanto lo sia l'intelletto rispetto alle realtà intellegibili».

Questo poi egli lo ha introdotto allo scopo di escludere l'opinione di Empedocle e degli altri filosofi antichi, i quali sostennero che il conoscente è della natura del conosciuto, in quanto la terra la conosceremmo mediante terra, l'acqua mediante acqua. Aristotile, dal canto suo, in precedenza ha dimostrato che ciò non risulta vero nel senso, poiché la facoltà percettiva non in atto, bensì in potenza, è le cose di cui essa ha percezione; e dice la stessa cosa dell'intelletto.

Vi è tuttavia differenza tra percezione sensibile e intelletto, poiché il senso non è in grado di conoscere tutto, ma la vista soltanto l'aspetto dei colori, l'udito delle cose sonore, e così via gli altri sensi; mentre l'intelletto è assolutamente in grado di conoscere tutto. Insegnavano tuttavia gli antichi filosofi, ritenendo che il conoscente debba possedere la natura di quanto viene conosciuto, che l'anima per poter conoscere tutto, è necessario che sia fatta da una mescolanza dei principi di tutte le cose. Poiché, invece, Aristotile già ha dato circa l'intelletto la prova mediante la similitudine del senso, che non è in atto ciò che conosce bensì in potenza soltanto, conclude al contrario che "è necessario che l'intelletto, dal momento che conosce tutto, sia non mescolato", cioè non composto di tutte le cose, come Empedocle sosteneva.

Ed a questo scopo, egli adduce la testimonianza di Anassagora, il quale però non parla di questo medesimo intelletto, bensì dell'intelletto che muove tutto. Così come, dunque, Anassagora insegnò che quell'intelletto sia non mescolato, di modo che possa condurre conferendo movimento e separando, la stessa cosa noi altri possiamo dire dell'intelletto umano, che si richiede non sia mescolato allo scopo di poter conoscere tutto; e questo egli lo prova coerentemente, e si ha quindi la seguente citazione testuale in Greco «Internamente apparendo ostacolerà quanto è estraneo e farà ostruzione». Il che può essere compreso da qualcosa di simile nella percezione visiva: se infatti esistesse qualche colore intrinseco alla pupilla, quel colore interno vieterebbe che fosse visto un colore esterno, e in qualche modo ostruirebbe l'occhio fino a non consentirgli di percepire altre cose. Analogamente, se qualche natura delle realtà che l'intelletto conosce, per esempio la terra o l'acqua, oppure il caldo o il freddo, e qualcosa di simile, fosse intrinseca all'intelletto, quella natura intrinseca gli farebbe ostacolo e l'ostruirebbe al punto da non fargli conoscere altro.

Poiché dunque esso tutto conosce, ne conclude che non accade che esso abbia una qualche natura determinata dalle nature sensibili che conosce, "ma questa sola natura possiede ovvero che sia possibile", cioè in potenza rispetto alle cose di cui ha intellesione, per quanto è dalla sua natura; ma diviene in atto quelle cose mentre ne ha intellesione in atto, così come il senso in atto diviene in atto sensibile, come in precedenza nel II libro aveva affermato. Ne conclude quindi che l'intelletto prima di compiere in atto intellesione «nulla è in atto di quelle cose che sono»; il che risulta contrario rispetto alle cose che gli antichi dicevano, cioè che esso è in atto ogni cosa.

E poiché aveva fatto menzione del detto di Anassagora il quale parla di un intelletto che dà ordini a tutto, per evitare che si credesse che circa quell'intelletto egli avesse tratto siffatta conclusione, si serve di un certo modo di esprimersi «Quindi il cosiddetto intelletto che appartiene all'anima, intendo tuttavia che è intelletto ciò mediante cui si forma un'opinione e ha intellesione l'anima, non è niente in atto» eccetera. Dal che risultano chiare due cose: primo, che non sta parlando qui dell'intelletto che sia una qualche sostanza separata, bensì dell'intelletto che prima aveva

chiamato potenza e parte dell'anima, mediante il quale l'anima ha intellesione; secondo, che mediante le cose dette in precedenza egli ha provato che l'intelletto non ha una natura in atto: non ha tuttavia ancora provato che non sia una caratteristica in un corpo, come Averroè dice, ma questo egli subito lo conclude sulla base delle premesse, infatti si legge immediatamente dopo «Di conseguenza non è neppure ragionevole che esso sia mescolato ad un corpo».

Questo secondo lo prova mediante il primo di cui aveva in precedenza offerto la prova, vale a dire che l'intelletto non ha una qualche natura in atto tra le nature delle realtà sensibili; dal che risulta chiaro che esso non si mescola al corpo, poiché se si mescolasse al corpo, possederebbe qualcuna tra le nature corporee; è proprio questo ciò che egli aggiunge «Perché infatti assumerebbe una determinata qualità, e sarebbe o caldo o freddo, se vi fosse un organo qualunque come nella facoltà sensitiva». Il senso infatti si proporziona al proprio organo e viene in qualche modo tratto verso la sua natura; per cui in rapporto alla non modificazione di un organo non si modifica neppure l'operazione del senso. In tal modo pertanto va compreso quel "non è mescolato al corpo", poiché esso non possiede un organo come lo ha il senso. E che l'intelletto dell'anima non sia dotato di un organo, egli lo rende manifesto mediante il detto di coloro i quali insegnarono che "l'anima è il luogo delle specie", prendendo in senso lato il luogo come recettivo di ogni cosa, alla maniera platonica; se non per il fatto che esser luogo delle specie non è congruente con tutta l'anima, ma soltanto all'intellettiva: la parte sensitiva, infatti, non riceve in sé le specie, bensì nell'organo; la parte intellettiva invece non le riceve nell'organo, bensì in se stessa. Inoltre il luogo delle specie non è tale da averle in atto, bensì in potenza soltanto.

Poiché dunque ha già dimostrato che cosa risulti congruente con l'intelletto dalla similitudine del senso, ritorna alla prima cosa che aveva asserito, che cioè "è bene che la parte intellettiva non sia passibile"; e così con mirabile sottigliezza dalla stessa similitudine del senso ne ricava una dissomiglianza. Dimostra pertanto coerentemente che "non similmente sia impassibile il senso e l'intelletto", per il fatto che il senso viene distrutto dalle cose sensibili più elevate, invece l'intelletto non lo è da una cosa sommamente intellegibile. E la causa di ciò egli la trova nelle cose provate in precedenza, "poiché ciò che ha percezione non è senza corpo, mentre l'intelletto è separato".

Ora, proprio quest'ultimo termine viene radicalmente assunto a sostegno del proprio errore, da parte di coloro che vogliono sulla base di esso sostenere che l'intelletto non sia né anima né parte dell'anima, bensì una qualche sostanza separata. Costoro però si sono troppo presto dimenticati di quel che poco prima Aristotile ha detto: infatti qui egli afferma che "ciò che ha percezione non è senza corpo e l'intelletto è separato", allo stesso modo in cui prima aveva detto che l'intelletto «diverrebbe quale, o caldo o freddo, se un qualche organo fosse per esso, come lo è per

la facoltà sensitiva». Per questa ragione quindi qui si dichiara che la facoltà sensitiva non è senza corpo, mentre l'intelletto è separato, poiché il senso possiede un organo, non invece l'intelletto. In modo chiarissimo appare fuor di qualunque dubbio dalle parole di Aristotile che questa sia stata la sua teoria circa l'intelletto possibile, che cioè l'intelletto sia un qualcosa dell'anima la quale è atto di un corpo; in modo, tuttavia, che l'intelletto dell'anima non disponga di un qualche organo corporeo, come lo hanno le altre potenze dell'anima.

Come poi ciò possa accadere, che cioè l'anima sia forma di un corpo e insieme che una qualche dote dell'anima non sia una dote del corpo, non è difficile capirlo, se si riflette anche su altre cose. Vediamo infatti in molte cose che una qualche forma è pure atto del corpo mescolato da elementi, e tuttavia possiede un qualche caratteristica che non è la dote di un qualche elemento, ma compete a siffatta forma da un più alto principio, per esempio da un corpo celeste: così che il magnete possiede la caratteristica di attrarre il ferro, e il diaspro di coagulare il sangue. E via via vediamo, secondo che le forme sono più elevate, che esse sono fornite di alcune doti che sorpassano sempre di più la materia; per cui la suprema tra le forme, che è l'anima umana, possiede il potere di trascendere totalmente la materia corporea, cioè quanto è stato oggetto d'intellezione. In questo senso dunque l'intelletto è separato, poiché non vi è una caratteristica nel corpo; piuttosto vi è una dote nell'anima, e l'anima a sua volta è atto del corpo.

E non diciamo che l'anima, nella quale vi è l'intelletto, ecceda a tal punto la materia corporea da non avere l'essere in un corpo; bensì che l'intelletto che Aristotile denomina potenza dell'anima, non è atto di un corpo: né infatti l'anima è atto di un corpo mediante le sue potenze, bensì l'anima di per se stessa è atto di un corpo il quale atto conferisce al corpo il suo essere specifico. Alcune potenze di essa sono poi atti di alcune parti del corpo, in quanto le perfezionano in vista di alcune operazioni; così pure la potenza che è l'intelletto di nessun corpo è atto, in quanto la sua operazione non avviene mediante un organo corporeo.

E affinché a qualcuno non venga in mente che con il nostro significato andiamo al di là dell'intenzione di Aristotile, bisogna riferire i termini di Aristotile che affermano espressamente questo. Egli infatti si chiede nel II libro della *Fisica* «fino a quanto bisogna conoscere la specie e l'essenza»; difatti non è di pertinenza del fisico considerare ogni forma. Ed egli risolve aggiungendo «Oppure allo stesso modo che il medico studia un nervo e il fabbro il bronzo, fino ad un certo punto?», vale a dire fino ad un qualche termine. E fino a quale termine, lo mostra aggiungendo «ciò di cui infatti è causa ogni cosa», quasi volesse dire: intanto un medico considera un nervo in quanto esso ha a che fare con la salute, a motivo della quale il medico studia un nervo, e similmente un fabbro il bronzo a motivo del mestiere. E poiché il fisico considera la forma in quanto è in una materia, così infatti è la forma di un corpo in grado di muoversi, similmente bisogna ritenere che il filosofo della natura

intanto considera la forma, in quanto essa è in una materia. Il termine dunque dello studio del fisico circa le forme, sta nelle forme che sono in una materia in certo qual modo, mentre in un altro modo esse non sono in una materia; queste forme infatti sono al confine tra le forme separate e quelle materiali. Per cui egli aggiunge: «E circa esse», vale a dire ha termine la considerazione naturale delle forme, «che sono separate come specie, e tuttavia sono in una materia». Quali poi siano queste forme, lo mostra aggiungendo: «Un uomo genera un uomo dalla materia, e anche il sole». La forma quindi dell'uomo è nella materia, ma è anche separata: nella materia quindi secondo l'essere che conferisce al corpo, così infatti è il termine della generazione, separata invece secondo la caratteristica che è propria dell'uomo, cioè secondo l'intelletto. Non è pertanto impossibile che una qualche forma sia nella materia, e insieme la sua caratteristica sia separata, come si è esposto circa l'intelletto.

Inoltre poi essi procedono in altro modo al fine di dimostrare che l'opinione di Aristotile fu che l'intelletto non sia anima o parte dell'anima la quale si unisce al corpo come forma. Afferma infatti Aristotile in più testi, che l'intelletto è perpetuo e incorruttibile, come si vede nel II libro *Sull'anima*, dove ha scritto: «Questo soltanto avviene che sia separato, come il perpetuo da ciò che si può corrompere»; e nel I libro, dove ha asserito che l'intelletto sembra essere una certa sostanza, «eppure non si corrompe»; e nel III, dove ha detto «Separato poi è solamente questo, che è in verità, e questo soltanto è immortale e perpetuo», anche se quest'ultima affermazione alcuni non la riferiscono all'intelletto possibile, bensì all'intelletto agente. Da tutte queste espressioni appare che Aristotile insegnò che l'intelletto sia qualcosa d'incorruttibile.

Ora, sembrerebbe che nulla d'incorruttibile possa essere forma di un corpo corruttibile. Non è infatti accidentale alla forma, ma di per sé ad essa conviene essere nella materia; altrimenti da materia e forma si costituirebbe un'unità per accidente. Ora, nessuna cosa può essere senza ciò che inerisce ad essa di per sé. Per cui la forma di un corpo non può essere senza corpo. Se dunque il corpo fosse corruttibile, ne seguirebbe che la forma del corpo dovrebbe essere anch'essa corruttibile. Si aggiunga però che le forme separate dalla materia, nonché le forme che sono in una materia, non sono le medesime per specie, come viene provato nel VII libro della *Metafisica*. Assai meno dunque una sola e medesima forma di numero può ora essere in un corpo e insieme ora esser senza corpo. Una volta che sia distrutto il corpo, o viene distrutta la forma del corpo, oppure essa transita in altro corpo. Se ora l'intelletto è la forma del corpo, si vede che necessariamente ne segue che l'intelletto sia corruttibile.

Bisogna in merito sapere che siffatta ragione sollecita i Platoniche. Infatti Gregorio di Nissa impone ad Aristotile, con argomento contrario, che dal momento che insegnò che l'anima sia forma, egli abbia pure sostenuto che essa sia corruttibile. Alcuni in verità furono della tesi, a motivo di quest'eventualità, che l'anima transiti di

corpo in corpo. Altri ancora sostennero che l'anima avesse un corpo in qualche modo incorruttibile, dal quale mai si separerebbe. Ecco perché bisogna mostrare mediante i termini di Aristotile, che egli seguì la tesi che l'anima è forma così come sostenne altrettanto che essa è incorruttibile.

Difatti, nell'XI libro della *Metafisica*, dapprima spiega che le forme non sono prima delle materie, poiché «quando ritorna in salute l'essere umano in quel momento vi è salute, e la figura di una sfera di bronzo esiste contemporaneamente alla sfera di bronzo»; conseguentemente egli ricerca se una qualche forma possa rimanere dopo la materia, e dice di sì, stando alla traduzione di Boezio: «Se in verità qualcosa successivamente rimanga», cioè dopo la materia, «occorre considerare. In alcune cose infatti nulla lo vieta, se l'anima è di tal tipo, non tutta ma l'intelletto; tutta infatti è forse impossibile». Risulta chiaro dunque che egli dice che nulla vieta che l'anima, la quale è forma quanto alla parte intellettuale, rimanga dopo il corpo, e tuttavia che prima del corpo essa non era. Avendo infatti perentoriamente detto che le cause motrici sono prima, non però le cause formali, egli non indagò se una qualche forma esistesse prima della materia, bensì se una qualche forma rimanga dopo la materia; e dice che nulla vieta questo relativamente alla forma che è anima, quanto alla parte intellettuale.

Dal momento che, secondo le parole precedenti di Aristotile, quest'orma che è l'anima rimane dopo il corpo, non tutta, ma l'intelletto; resta da considerare perché maggiormente l'anima secondo la parte intellettuale resti dopo il corpo, piuttosto che le altre parti, e quante altre forme dopo le proprie materie. La cui ragione conviene desumerla dalle stesse parole di Aristotile. Egli dice infatti «Separato poi è soltanto ciò che in verità è, e questo solo immortale è e perpetuo». Questa ragione dunque egli sembra assegnarla perché soltanto questo immortale e perpetuo sembra essere: poiché questo solo è separato. Ma di che cosa qui egli stia parlando, potrebbe esserci il dubbio, come dicono alcuni, perché potrebbe parlare dell'intelletto possibile; come dicono altri, perché potrebbe parlare dell'agente; ora sia l'una che l'altra opinione appare essere falsa, ovviamente se si tenessero diligentemente presenti le parole di Aristotile. Infatti dell'uno e dell'altro Aristotile aveva detto che esso è separato. Resta dunque che si debba intendere di tutta la parte intellettuale, la quale appunto è detta separata, in quanto non vi è in essa un qualche organo, come dalle parole di Aristotile si evidenzia.

Aveva poi detto Aristotile all'inizio del libro *Sull'anima*, che «se vi è qualcosa dell'anima proprio delle opere o delle passioni, accadrà certamente che essa sia separata; se invece nulla è proprio di essa, altrettanto certamente non sarà separabile». La ragione di tale deduzione è: poiché ogni realtà opera in quanto è essente, ne segue che a ciascuno compete di operare per il medesimo modo per cui gli compete essere. Le forme perciò che non hanno alcuna operazione senza comunicazione della propria materia, non operano esse bensì è il composto che opera mediante la

forma. Per cui le forme di tal tipo propriamente parlando non sono di per se stesse, ma per esse c'è un qualcosa. Così come infatti il calore non riscalda, ma lo fa il corpo caldo, altrettanto anche il calore non è propriamente parlando, ma lo è il corpo caldo mediante il calore; per questo Aristotile dice nell'XI libro della *Metafisica* che degli accidenti non in modo corrispondente al vero si dice che essi sono degli essenti, ma più esattamente che essi sono dell'essente. E una simile ragione vale per le forme sostanziali, le quali non svolgono alcuna operazione separatamente dalla comunicazione della materia, eccetto che le forme siffatte sono principio dell'essere in senso sostanziale. Pertanto la forma che possiede un'operazione secondo una qualche sua potenza o facoltà senza comunicazione della propria materia, è essa stessa quella che ha l'essere, né esiste soltanto per l'essere del composto, come le altre forme, piuttosto è il composto ad esistere mediante l'essere di essa. E per questo se si distrugge il composto si distrugge quella forma, la quale esiste per l'essere del composto; tuttavia, non è necessario che sia distrutta, in relazione alla distruzione del composto, quella forma per il cui essere il composto esiste e non essa per l'essere del composto.

Se qualcuno contro ciò obiettasse che Aristotile dice nel I libro *Sull'anima* che «aver intellezione, amare ed odiare non sono passioni di essa», cioè dell'anima, «ma di ciò che possiede questo, secondo che lo possiede, con la conseguenza che una volta corrotto questo essa non ricorda né ama, infatti non erano di essa, ma erano in comune rispetto a ciò che intanto si è distrutto»: la risposta si trova nel detto di Temistio il quale lo spiega dicendo «Adesso ad uno che dubita piuttosto che ad uno che insegna si rassomiglia Aristotile». Egli infatti non aveva ancora smontato l'opinione di chi dice che non differiscono l'intelletto e il senso. Per cui in tutto quel capitolo egli sta parlando dell'intelletto così come del senso. Il che è chiaro soprattutto laddove egli prova l'intelletto incorruttibile mediante l'esempio del senso che non si corrompe per la vecchiaia. Di conseguenza in tutto il libro egli si esprime sotto condizione e con dubbio come uno che sta ricercando, sempre correlando ciò che è dell'intelletto, a ciò che è del senso: il che soprattutto appare dal fatto che all'inizio della soluzione egli afferma «Se infatti e quanto più si può dolere e godere ed avere intellezione» eccetera. Se poi qualcuno caparbiamente volesse dire che Aristotile qui sta parlando con precisione, allora resta ancora una risposta, poiché aver intellezione è detto essere un atto di un correlato non di per sé, bensì per accidente, in quanto cioè il suo oggetto, che è il fantasma, è nell'organo corporeo, non perché questo atto si eserciti mediante l'organo corporeo.

Se poi qualcuno eventualmente ponga un ulteriore interrogativo: se l'intelletto senza fantasma non ha intellezione, in che modo dunque l'anima continuerà ad avere un'operazione intellettuale, dopo che sarà separata dal corpo? Deve sapere, colui che fa una tale obiezione, che risolvere tale interrogativo non è di pertinenza del filosofo della natura. Per cui Aristotile nel II libro della *Fisica* dice, parlando dell'anima «In che modo poi separabile sia questo e cosa sia, è compito della filosofia

prima precisarlo». Bisogna presumere infatti che un altro modo d'intellezione avrà l'anima quando sarà separata rispetto a quando è correlata, a somiglianza cioè delle altre sostanze separate. Per cui non senza motivo Aristotile si domanda nel III libro *Sull'anima* "se l'intelletto non separato dalla grandezza abbia intellesione di qualcosa di separato": attraverso ciò egli dà a capire che un qualcosa potrà avere intellesione da separato, mentre non può se non è separato.

In tali parole poi bisogna particolarmente sottolineare, che avendo egli in precedenza l'uno e l'altro intelletto, cioè possibile ed agente, denominato separato, qui tuttavia afferma che esso non è separato. È infatti separato, in quanto non è atto di un organo, invece non separato in quanto è parte o potenza dell'anima la quale è atto di un corpo, come all'inizio si è detto. In ogni caso, di fronte a problemi di questo tipo con massima certezza se ne può concludere che Aristotile li abbia risolti laddove appare certo che egli abbia scritto sulle sostanze separate, stando a quanto egli stesso afferma all'inizio del XII libro della *Metafisica*, libri che del resto proprio io ho visti numerati con il numero X benché non ancora tradotti nella nostra lingua latina.

In linea con questo, dunque, è chiaro che le ragioni addotte in contrario non risultano logicamente stringenti. L'essenziale per l'anima infatti è che si unisca ad un corpo; ma ciò viene impedito per accidente, non da parte sua quanto da parte del corpo il quale si corrompe: così come di per sé compete ad un corpo leggero andare verso su, e "proprio questo è esser leggero che si stia verso su", come Aristotile afferma nell'VIII libro della *Fisica* «potrebbe accadere tuttavia per qualche impedimento che esso non stia in alto».

Da ciò si ricava pure la soluzione dell'altro argomento. Così come infatti ciò che ha la natura di essere in alto e ciò che invece non ha la natura di stare su, differiscono per specie; e invece identico per specie e per numero è ciò che ha la natura di stare in alto, anche se talvolta sia in alto e talaltra non sia in alto a motivo di qualche impedimento, altrettanto due forme: esse differiscono per specie, di cui una ha una natura tale da unirsi al corpo, l'altra invece non l'ha; mentre invece uno solo e il medesimo per specie e numero può essere ciò che ha una natura tale da unirsi ad un corpo, anche se talvolta vi sia unito in atto, talaltra non vi sia unito a motivo di qualche impedimento.

Per giunta poi a sostegno del loro errore essi assumono quel che Aristotile dice nel libro *Sulla generazione degli animali*, cioè «l'intelletto soltanto da fuori accade ed è il solo ad esser divino». Ora, nessuna forma che è atto di una materia, viene da fuori, ma viene edotta dalla potenza della materia. L'intelletto di conseguenza non sarebbe la forma del corpo.

Obiettano altresì che ogni forma di un corpo misto viene causata da elementi; per cui se l'intelletto fosse la forma del corpo umano, non sarebbe da fuori, ma sarebbe causato dagli elementi.

Muovono ancora un'ulteriore obiezione circa ciò, poiché ne seguirebbe che pure la facoltà vegetativa e la sensitiva verrebbe da fuori, il che però è contro Aristotile, soprattutto se vi fosse una sola sostanza dell'anima, le cui potenze sono il potere vegetativo, percettivo-sensitivo e intellettivo, dal momento che almeno l'intelletto dovrebbe essere da fuori, stando ad Aristotile.

La soluzione di tali dubbi appare immediatamente in linea con le premesse. Quando infatti si afferma che la forma viene edotta dalla potenza della materia, sembra che si debba meglio considerare che cos'è il fatto che la forma viene edotta dalla potenza della materia. Se difatti questo non fosse null'altro che la materia pre-esiste in potenza verso la forma, nulla vieterebbe di dire in tal modo che cioè la materia corporea sia pre-esistente in potenza rispetto all'anima intellettiva, come Aristotile dice nel libro *Sulla generazione degli animali* «In primo luogo dunque si è visto che tutte le cose vivono come tali, cioè separate dai frutti per la vita della pianta. Conseguentemente quindi in modo palese poiché sia della sensitiva bisogna dire anima sia dell'attiva che dell'intellettiva: tutte infatti è necessario che l'abbiano in potenza prima che in atto».

Ma poiché la potenza è detta in relazione all'atto, è logicamente coerente che ogni cosa secondo questa ragione sia in potenza secondo quella stessa ragione per cui ad essa conviene essere in atto. Si è poi già mostrato che alle altre forme, che non hanno operazione senza comunicazione della materia, conviene essere in atto in modo tale che esse siano più per ciò di cui sono composte, e in certo qual modo coesistenti con i composti, piuttosto che avere di per sé il proprio essere; per cui così come tutto l'essere loro sta nella concrezione alla materia, così totalmente esse sono dette edotte dalla potenza della materia. L'anima intellettiva invece, nel caso possegga un'attività senza corpo, non è il suo essere soltanto in concrezione alla materia; per cui non si può dire che essa venga edotta dalla materia, ma più propriamente che essa è da un principio estrinseco. E questo dalle parole di Aristotile risulta chiaro «Resta quindi che l'intelletto soltanto viene da fuori, e che è il solo divino»; ed egli ne attribuisce la causa aggiungendo «Niente infatti all'operazione di esso comunica l'operazione corporea».

Mi meraviglio quindi donde la seconda obiezione possa prendere le mosse che cioè se l'anima intellettiva fosse una forma di un corpo misto, essa sarebbe causata dalla commistione di elementi, dal momento che nessun'anima viene causata dall'aggregazione di elementi. Afferma infatti Aristotile immediatamente dopo le parole precedenti «Ogni potere dell'anima dunque è sembrato partecipare di un altro corpo e più divino come sono chiamati gli elementi; così come poi essi differiscono reciprocamente per dignità dell'anima e per virtù, così anche tale natura differisce. Nello sperma di ognuno esiste un che il quale rende i semi capaci di generare, ed esso si chiama caldo; questo poi non è fuoco né un potere determinato, ma un qualche spirito intercettato nello sperma e nel liquido schiumeggiante. E nello spirito una

natura proporzionata esistente per influsso degli astri». Di conseguenza, dalla mescolanza degli elementi non soltanto l'intelletto, ma neppure l'anima vegetativa viene prodotta.

Quello poi che viene obiettato per terzo, che cioè ne seguirebbe che il vegetativo ed il percettivo-sensitivo sarebbero da fuori, non fa al caso. Già infatti risulta chiaro dalle parole di Aristotile, che egli stesso lascia ciò indeterminato, se cioè l'intelletto differisca dalle altre parti dell'anima per soggetto o per luogo, come disse Platone, oppure soltanto per ragione. Se invero si desse che siano la stessa cosa per soggetto, come corrisponde maggiormente al vero, non ne seguirebbe inoltre qualcosa di non congruente. Dice infatti Aristotile nel II libro *Sull'anima* che «similmente a quanto si ha circa le figure, anche per esso si hanno quelle cose che sono secondo l'anima. Sempre infatti in esso che è conseguentemente, vi è potenza la quale è prima, nelle figure e nelle cose animate; come nel quadrangolo vi è comunque un triangolo, nel sensitivo vi è il vegetativo». Se poi è lo stesso in un soggetto anche l'intellettivo, fatto che egli stesso lascia nel dubbio, similmente si dovrebbe dire che il vegetativo e il sensitivo sono nell'intellettivo, come il triangolare ed il quadrangolare nel pentagono. Poi il quadrangolare pure rispetto al triangolare è semplicemente un'altra figura per specie, non però rispetto al triangolare che è potenziale in esso; così come neppure la tetrade lo è dal ternario che è parte di esso, bensì dal ternario che esiste separatamente. E se accadesse che diverse figure da diversi agenti fossero prodotte, pure il triangolare esistente separatamente dal quadrangolare avrebbe un'altra causa produttrice rispetto al quadrangolare, così come ha pure un'altra specie; ma il triangolare che è nel quadrangolare, avrebbe invece la medesima causa produttrice. Così dunque il vegetativo pur esistendo separatamente dal sensitivo, è un'altra specie di anima, ed ha un'altra causa produttrice; ora la medesima causa produttrice è del sensitivo, nonché del vegetativo che inerisce al sensitivo. Se dunque così si dicesse, che cioè è il vegetativo e il sensitivo che inerisce all'intellettivo, e da una causa estrinseca rispetto a quella da cui è l'intellettivo, non ne seguirebbe nulla di sconveniente. Non è infatti sconveniente, che un effetto di un agente superiore abbia un potere posseduto dall'effetto di un agente inferiore, ed anche di più; ne segue che anche l'anima intellettiva, benché sia da un agente esterno, ha tuttavia caratteri che sono posseduti dall'anima vegetativa e sensitiva, le quali sono da agenti inferiori.

Così pertanto, dopo aver considerato con diligenza quasi tutte le parole di Aristotile che egli adopera per l'intelletto umano, risulta chiaro che egli fu di questo parere che cioè l'anima umana sia atto di un corpo, e che la sua parte o potenza sia intelletto possibile.

## Capitolo II

A questo punto è bene considerare che cosa altri Peripatetici hanno opinato circa questo stesso argomento. E prendiamo in primo luogo le parole di Temistio nel *Commento al De anima*, allorché così si esprime «Quest'intelletto che diciamo in potenza è più dell'anima connaturale», cioè rispetto all'agente; «dico poi non per ogni anima, ma soltanto per l'umana. E così come una luce avviene in potenza rispetto al vedere e in potenza rispetto ai colori, in atto poi ha provocato il vedere e in atto i colori, altrettanto anche quest'intelletto il quale in atto da solo provoca lo stesso intelletto in atto, tuttavia anche gli intellegibili in potenza egli stesso li istituì intellegibili in atto». E qualche rigo dopo conclude «Quanta ragione pertanto possiede l'arte rispetto alla materia, altrettanta anche l'intelletto in grado di fare ne possiede rispetto a ciò che è in potenza per il fatto che anche in noi vi è il poter avere intelligenza quando vogliamo. Non è infatti arte di una materia esteriore ma ne è fornito in potenza tutto l'intelletto che è in grado di fare; come se uno che edifica del legno ed uno che lavora del bronzo non esistesse dall'esterno, ma fosse lui stesso in potenza a poter penetrare dappertutto. Così infatti anche colui che secondo un atto d'intelletto sorraggiunge all'intelletto in potenza, diviene uno con esso».

E poco dopo stabilisce «Non siamo quindi coloro che o per potenza dell'intelletto, o coloro che per atto. Se dunque in tutti i composti da ciò che in potenza e da ciò che in atto, altro è questo ed altro è essere qui, altro ancora sarà io ed essere presso di me. Anche l'io poi è un composto intelletto da potenza e atto, essere invece presso di me da ciò che è in atto. Per cui sia le cose che medito sia le cose che scrivo, le scrive pure l'intelletto composto da potenza e da atto, però le scrive non in quanto in potenza ma in quanto in atto; l'operare infatti da qui gli deriva». E poco oltre ancora più chiaramente: «Così come dunque altro è animale e altro essere per l'animale, per l'animale poi essere è da anima animale, così altrettanto altro è io, altro invece essere per me. L'essere dunque a me dall'anima, e questa non in ognuno. Non infatti dalla facoltà sensitiva, la materia infatti era della fantasia. Neppure ancora dalla facoltà fantastica, la materia infatti era potenza dell'intelletto. Né da quello che in potenza è intelletto, la materia infatti è da quello in grado di fare. Solamente dunque da quello in grado di fare è per me essere». E poco oltre aggiunge «E fino a questo la natura in progresso ha smesso, come nulla avente d'altro di più degno a cui produrre lo stesso soggetto. Noi pertanto siamo un attivo intelletto».

E in seguito, criticando l'opinione di alcuni dice «Avendo in precedenza detto (ovviamente Aristotile) che in ogni natura qui vi è materia, qui invece ciò che dinamizza la materia o la porta a perfezione, sostiene che è necessario che anche nell'anima vi siano tali differenze, e che vi è qualcuno che questo tale intelletto sia operato

in ogni cosa e che questo altro operi in ogni cosa. Nell'anima dice infatti che vi è tale intelletto e che dell'anima umana esso è come una parte onorabilissima». E poco dopo dice «Dalla medesima affermazione scritta questo ci capita di confermare, che egli (cioè Aristotile) ritiene che o di noi vi sia un qualche intelletto attivo, oppure lo siamo noi stessi».

Appare quindi chiaro dalle precedenti parole di Temistio, che non soltanto un intelletto possibile, ma anche agente egli dice che sia parte dell'anima umana, e afferma che Aristotile proprio questo intendesse, e ancora, che l'essere umano è ciò che è, non dall'anima capace di sensazione, come alcuni spacciano, bensì dalla parte intellettiva e più importante.

I libri di Teofrasto poi io non li ho visti, tuttavia le sue parole le introduce Temistio nel commento, ed esse sono esattamente queste, anzi egli si esprime così «Meglio è poi proporre anche i detti di Teofrasto a proposito dell'intelletto in potenza e di quello che è in atto. Di quello dunque che è in potenza dice questo: intelletto poi in qual modo da fuori esistente e come se fosse posto da sopra, e tuttavia connaturale? E quale la natura di esso? Questo difatti è nulla secondo atto, in potenza invece tutte le cose bene, così come anche il senso. Non dev'essere infatti preso nel senso che non sia esso stesso, è infatti generatore di dissensi, bensì come una certa qual potenza soggetta, come anche nelle cose materiali. Ma questo dev'essere dunque posto da fuori, non come aggiunto, bensì come nella prima generazione implicante quanto dev'essere prodotto».

Così dunque Teofrasto ha posto due questioni: primo, come l'intelletto possibile sia dall'estrinseco, e tuttavia resti a noi connaturale; e secondo, quale sia la natura dell'intelletto possibile; egli risponde con la prima questione alla seconda: ciò che è in potenza tutte le cose, non certo come un nulla esistente, ma come il senso rispetto alle cose sensibili. E da ciò ricava la risposta alla prima questione, che ciò non va compreso essere dall'estrinseco quasi fosse un qualcosa di aggiunto accidentalmente o in un tempo precedente, bensì dalla prima generazione, come contenente e comprendente la natura umana.

Che poi Alessandro abbia sostenuto che l'intelletto possibile sia la forma del corpo, anche lo stesso Averroè lo riconosce, benché, come ritengo, egli abbia frainteso le parole di Alessandro, come pure egli assume le parole di Temistio eccetto il suo intelletto. Difatti quello che dice, che cioè Alessandro avrebbe affermato che l'intelletto possibile non sia altro che una preparazione, la quale è insita nella natura umana, all'intelletto agente e alle realtà intellegibili: di siffatta preparazione null'altro egli capì, che la potenza intellettiva la quale è nell'anima verso gli intellegibili. E per questo affermò che esso non è una caratteristica nel corpo, poiché una tal potenza non possiede un organo corporeo, e non sulla base di quella ragione, come Averroè obietta, secondo cui nessuna preparazione è un carattere nel corpo.

E per passare dai Greci agli Arabi, in primo luogo è palese che Avicenna sostiene che l'intelletto è una caratteristica dell'anima la quale è forma del corpo. Dice infatti nel suo libro *Sull'anima* «L'intelletto attivo, cioè il pratico, è privo di corpo e di poteri corporei rispetto a tutte le azioni sue proprie. L'intelletto contemplativo invece è privo di corpo e dei suoi caratteri, tuttavia né sempre né del tutto. Basta infatti lui stesso per se stesso. Nulla poi di questi è anima umana; ma l'anima è ciò che possiede queste caratteristiche e, come in seguito preciseremo, essa è una sostanza solitaria, vale a dire di per sé, la quale ha un'attitudine verso le azioni, delle quali alcune sono quelle che non giungono a compimento se non mediante strumenti e mediante l'uso di essi in qualunque modo; altre invece ce ne sono, alle quali non sono necessari strumenti in qualunque modo».

Parimenti, nella prima parte dice che «l'anima umana è perfezione prima di un corpo naturale strumentale, secondo che viene attribuito ad esso il compiere azioni per scelta di deliberazione, e scoprire meditando, e secondo ciò che apprende gli universali». Tuttavia è vero che successivamente egli dice e prova che «l'anima umana», secondo ciò che è a sé proprio, vale a dire secondo la forza intellettuale, «non ha relazione al corpo così come la forma, né ha bisogno che gli sia preparato un organo».

Inoltre bisogna associarvi le parole di Algazel il quale dice così «Dal momento che la mescolanza di elementi è stata di più bella e più perfetta eguaglianza, della quale non se ne può trovare nulla di più sottile e di più bella, allora diverrà idonea a ricevere dal datore delle forme una forma più bella delle altre forme. Essa è l'anima dell'essere umano. Di quest'anima umana poi due sono i caratteri: uno operante e l'altro conoscente», che egli denomina intelletto, come da quel che segue risulta chiaro. E comunque in seguito con molti argomenti egli prova che l'operazione dell'intelletto non avviene mediante un organo corporeo.

Tali cose poi le abbiamo premesse, non quasi volessimo sulla base dell'autorevolezza dei filosofi criticare l'errore descritto più sopra, bensì per dimostrare che non soltanto i Latini, le cui parole taluni non conoscono, ma pure i Greci e gli Arabi hanno voluto intendere questo, che cioè l'intelletto sia parte o potenza ovvero caratteristica dell'anima che del corpo è forma. Per cui mi meraviglio da quali Peripatetici un tale errore costoro si vantano di aver desunto, a meno che essi non vogliano conoscere di meno secondo retta ragione con il resto dei Peripatetici piuttosto che aggirarsi nell'errore con Averroè, il quale non fu tanto un Peripatetico bensì uno che ha frainteso la filosofia Peripatetica.

**Capitolo III**

Abbiamo fin qui mostrato pertanto con i termini stessi di Aristotile e di altri che lo seguono, che l'intelletto è potenza dell'anima la quale è forma del corpo, benché questa stessa potenza, che è l'intelletto, non sia atto di qualche organo, «poiché nulla di sé all'operazione comunica una corporea operazione», come si esprime Aristotile. Ora bisogna indagare mediante ragioni che cosa in merito sia logicamente necessario sostenere. E poiché, secondo la dottrina di Aristotile, bisogna dagli atti considerare i principi degli atti, dallo stesso atto proprio dell'intelletto che è l'aver intellezione, in primo luogo sembra si debba partire da questo nella riflessione. In questo non potremo avere nessuna più decisa ragione circa le cose che Aristotile determina, e argomenta così: "l'anima è la prima cosa per cui viviamo e abbiamo intellezione; dunque essa è una ragione e specie di un qualche corpo". Ed a tal punto in quest'argomentazione egli è fermo, che la dichiara essere una dimostrazione; infatti al principio del capitolo così dice «Non solo che un qualcosa esista bisogna mostrarne la definitiva ragione, come molteplici dei termini dicono, ma che vi è insita anche la causa e dobbiamo dimostrarlo»; egli adduce un esempio: così come si dimostra che cosa è l'esser quadrangolare, cioè il quadrato che viene trovato mediante una linea media proporzionale.

La forza poi di questa dimostrazione e la sua non demolibilità appare, perché chiunque da questa voglia allontanarsi, necessariamente avrebbe un esprimersi che non risulta logicamente coerente. È lampante infatti che quest'uomo singolo qui ha intellezione: mai infatti dell'intelletto c'interrogheremmo, se non avessimo l'operazione intellettuale; né, allorquando c'interrogiamo sull'intelletto, ci chiediamo, di un principio altro se non di quello per cui noi abbiamo intellezione. Per cui anche Aristotile dice «Dico poi intelletto quello per cui ha intellezione l'anima». Conclude poi così Aristotile: che se un qualcosa è il primo principio per cui abbiamo intellezione, bisogna che esso sia forma del corpo; poiché egli stesso in precedenza lo aveva reso evidente, che cioè quello per cui in primo luogo viene operato un qualcosa, è forma. E si dimostra ciò mediante ragione, poiché ogni cosa agisce in quanto è in atto; è inoltre ogni cosa in atto mediante la forma; per cui bisogna che ciò per cui in primo luogo un qualcosa agisce, sia forma.

Se poi tu eventualmente volessi dire che il principio di quest'atto, che è l'aver intellezione, che noi chiamiamo intelletto, non sia forma, ci sarebbe bisogno che tu trovassi un modo per cui l'azione di quel principio sia l'azione di quest'uomo qui. Il che in diversi modi si sono sforzati di affermarlo. Di questi uno, Averroè, sostenendo che di siffatto principio d'intellezione che è detto intelletto possibile, non sia anima o parte dell'anima, se non in maniera equivoca, ma piuttosto che sia sostanza in certo qual modo separata, e perciò egli sostenne che l'aver intellezione da parte di questa sostanza separata è l'aver intellezione da parte di me stesso o di quell'altro,

in quanto quell'intelletto possibile si copula con me o con te mediante i fantasmi che sono in me e in te. Il che egli asseriva che così accadrebbe. La specie intellegibile infatti, la quale diviene tutt'uno con l'intelletto possibile, essendo forma e atto di esso, possiede due soggetti: uno, i fantasmi stessi, l'altro l'intelletto possibile. Così dunque l'intelletto possibile diviene continuo con noi mediante la forma sua attraverso i fantasmi; e così, mentre l'intelletto possibile ha intellezione, anche quest'uomo qui ha intellezione.

Tuttavia che poi questo ragionamento non dimostri nulla, diventa chiaro da tre cose. Primo, poiché in tal modo il farsi continuo dell'intelletto all'essere umano non sarebbe secondo la prima generazione di esso, come Teofrasto dice e Aristotile accenna nel II libro della *Fisica*, dove afferma che il termine naturale della considerazione delle forme è verso la forma secondo la quale l'essere umano viene generato da un essere umano e dal sole. È lampante poi che il termine della considerazione naturale è nell'intelletto; secondo poi il detto di Averroè, l'intelletto non si farebbe continuo all'essere umano secondo la sua generazione, ma secondo l'operazione del senso, in quanto è senziente in atto: la fantasia infatti è «un movimento dal senso secondo l'atto», come si dice nel libro *Sull'anima*.

Secondo invero, poiché questa congiunzione non avverrebbe secondo un qualcosa di unico, bensì secondo cose diverse. È lampante infatti che la specie intellegibile, secondo che è nei fantasmi, viene conosciuta in potenza; nell'intelletto possibile poi essa è secondo che viene conosciuta in atto, astratta dai fantasmi. Se pertanto la specie intellegibile non è la forma dell'intelletto possibile se non secondo che viene astratta dai fantasmi, ne segue che mediante la specie intellegibile esso non si rende continuo ai fantasmi ma piuttosto da essi viene separato. A meno che non si voglia dire che l'intelletto possibile si rende continuo ai fantasmi, come lo specchio si fa continuo ad un essere umano la cui specie appare nello specchio. Tal farsi continuo poi è evidente che non basta alla continuazione dell'atto; è lampante infatti che l'azione dello specchio, che è il ripresentare, non per questo può essere attribuita all'essere umano: per cui neppure l'azione dell'intelletto possibile per il fatto della predetta copulazione potrebbe essere attribuito a quest'uomo qui che è Sorte, come quest'uomo qui che compie l'intellezione.

Terzo, poiché dato che una e medesima specie per numero sarebbe la forma dell'intelletto possibile, e sarebbe contemporaneamente nei fantasmi: neppure siffatta copulazione basterebbe a che quest'uomo qui abbia intellezione. È lampante infatti, che mediante la specie intellegibile un qualcosa viene pensato, però mediante la potenza intellettiva un qualcosa ha intellezione; così pure mediante la specie sensibile un qualcosa viene percepito sensibilmente, invece mediante la potenza sensitiva un qualcosa ha sensazione. Per cui una parete, su cui c'è colore, la cui specie sensibile in atto è nel vedere, viene vista, non vede; l'essere animato invece avente potenza visiva, nella quale c'è tale specie, vede. Inoltre la predetta copulazione

dell'intelletto possibile all'essere umano, nel quale ci sono i fantasmi le cui specie sono nell'intelletto possibile, è tale qual è l'accoppiamento della parete su cui c'è colore, rispetto al vedere in cui c'è la specie del suo colore. Così come dunque la parete non vede, bensì viene visto il suo colore, altrettanto ne segue che l'essere umano non avrebbe intellesione, bensì che i fantasmi di lui sarebbero pensati da parte dell'intelletto possibile. Diventa dunque impossibile salvare che è quest'uomo qui ad aver intellesione, se si mantiene la posizione di Averroè.

Ora alcuni rendendosi conto che secondo la via di Averroè non si può più sostenere che è quest'uomo qui ad aver intellesione, se ne vanno in un'altra direzione, e dicono che l'intelletto si unisce al corpo come motore; e così, in quanto da corpo e intelletto si fa un unico, come da un movente e da un mosso, l'intelletto è parte di quest'uomo qui, e in tal modo l'operazione dell'intelletto viene attribuita a quest'uomo qui, come l'operazione dell'occhio, che è il vedere, viene attribuita a quest'uomo determinato. Bisogna però chiedere a colui che sostiene ciò, primo, che cosa sia questa realtà singolare che è Sorte: se Sorte sia un unico intelletto, che è motore; oppure sia mosso da esso, che è il corpo animato da anima vegetativa e sensitiva; oppure se sia un composto di entrambi. E a quanto si vede dalla sua posizione, egli sceglie la terza possibilità: che Sorte cioè sia un che di composto da entrambi.

Procediamo perciò contro costoro servendoci del ragionamento di Aristotile stesso nella *Metafisica* «Che cosa è dunque a produrre un solo essere umano?». «Di tutte le cose infatti che hanno più parti e non sono quasi un'accozzaglia totale, ma vi è un qualcosa di totale oltre le parti, vi è una qualche ragione dell'essere una sola cosa: così come in alcuni il tatto, in altri la vischiosità, oppure un qualcosa d'altro di simile... Palesemente poi poiché essi si trasformano così come si è consuetudine definire e dire, non accade di riferire e risolvere il dubbio. Se invece è come diciamo: qui la materia, quello invero la forma, e questo poi in potenza, quello invero in atto, non pare che resti ancora da dubitare».

Piuttosto, se tu pretendessi di dire che Sorte non è un qualcosa di uno semplicemente, bensì un qualcosa di uno per aggregazione di un motore e di un mosso, ne seguono molteplici inconvenienti. Primo, poiché dal momento che ogni cosa è similmente una ed essente, ne segue che Sorte non sia un qualunque essente, e che non sia in una specie né in un genere; in secondo luogo, che egli non abbia una qualche azione, poiché l'agire non è se non di un essente. Per cui non diciamo che l'aver intellesione di un pilota sia l'aver intellesione di questo tutto che è l'insieme di pilota e nave; e similmente l'aver intellesione non sarà atto di Sorte, bensì dell'intelletto soltanto che utilizza il corpo di Sorte. Soltanto infatti nel tutto che è un qualcosa di uno e di essente, l'azione della parte è anche azione del tutto; e nel caso qualcuno parli diversamente, si esprime in modo improprio. E se eventualmente questo qualcuno dica che in questo modo il cielo ha intellesione mediante il proprio motore, si tratta di un'assunzione di qualcosa di ancora più difficile. Mediante

l'intelletto umano infatti è bene che noi perveniamo a conoscere gli intelletti superiori, e non certo il contrario.

Se poi si dica eventualmente che quest'individuo, che è Sorte, è un corpo animato da anima vegetativa e sensitiva, come sembra debba derivarne secondo coloro che pongono che quest'uomo qui non viene costituito nella specie per l'intelletto, bensì per un'anima sensitiva nobilitata da un qualche splendore o accoppiamento di un intelletto possibile: allora l'intelletto non sta in rapporto con Sorte, se non come un movente rispetto al mosso. Ma in questa linea l'azione dell'intelletto che è l'aver intellezione, in nessun modo potrà attribuirsi a Sorte. Il che risulta chiaro per più di un motivo.

Primo, per quel che dice il filosofo nel IX libro della *Metafisica*, che «di essi sarà diverso un qualcosa eccetto l'uso che avviene, l'atto del quale è nel prodotto, come l'edificazione nell'edificato, e la composizione in ciò che è stato composto; similmente poi anche negli altri, e totalmente il mosso è nel moto. Quelli di cui in verità non vi è un qualche altro operare eccetto l'azione, in essi esiste l'azione, come la visione in colui che vede e la speculazione in chi specula». Così dunque, anche se l'intelletto venga posto in modo che si unisca a Sorte, niente serve al fatto che l'aver intellezione sia in Sorte, e a maggior ragione che Sorte abbia intellezione: poiché l'aver intellezione è azione che è nell'intelletto soltanto. Dal che anche appare evidentemente falso quel che costoro dicono, che l'intelletto non è atto del corpo, ma lo stesso aver intellezione. Non è in grado infatti di essere atto di qualcuno l'aver intellezione, di cui non sia atto l'intelletto: poiché aver intellezione non è se non nell'intelletto, così come neppure la visione se non nella vista; per cui neppure il vedere può essere di qualcuno, se non di colui il cui atto è il vedere.

Secondo, poiché l'azione del movente, se propria, non viene attribuita allo strumento o a ciò che è mosso, ma piuttosto il contrario, l'azione dello strumento viene attribuita al principale movente: non si può infatti dire che una sega dia disposizioni sul manufatto; si può tuttavia asserire che l'artigiano sega, il che è opera della sega. Ora l'operazione propria dell'intelletto in se stesso è aver intellezione; per cui, concesso pure che l'aver intellezione fosse un'azione che transita su un altro come il muovere, non segue che l'aver intellezione sarebbe attribuibile a Sorte, se l'intelletto gli si unisse soltanto come motore.

Terzo, poiché in coloro le cui azioni transitano su un altro, in maniera opposta vengono attribuite le azioni ai moventi ed ai mossi. Secondo l'attività di edificare infatti, colui che edifica è detto che edifica, l'edificio invece si dice che viene edificato. Se dunque l'aver intellezione fosse azione che transita in un altro come il muovere, non si dovrebbe continuare a dire che è Sorte ad aver intellezione, per il fatto che l'intelletto gli si unirebbe come motore, ma più esattamente si dovrebbe dire che l'intelletto ha intellezione, e che Sorte è oggetto d'intellezione, oppure che l'intelletto, nel compiere l'intellezione muoverebbe Sorte, e Sorte a sua volta sarebbe mosso.

Accade però talvolta, che l'azione del movente si trasferisce sulla realtà mossa, ad esempio quando il moto stesso mette in moto da ciò che viene mosso, e quanto è già caldo riscalda. Potrebbe dunque qualcuno così dire, che è quanto viene mosso dall'intelletto, il quale compiendo l'intellezione mette in moto, per il fatto stesso che viene mosso, ad aver intellezione. A una tale soluzione tuttavia Aristotile resiste nel II libro *Sull'anima*, per questo noi abbiamo fatto nostro il principio di quest'argomentazione. Avendo infatti detto che ciò che per primo sappiamo e veniamo sanati è forma, cioè scienza e salute, aggiunge «Si vede infatti in chi subisce e ne ha la disposizione, che vi è insito l'atto di soggetti attivi». Esponendo ciò Temistio dichiara «Infatti anche se da altri talvolta vi è scienza e salute, per esempio da uno che insegna e da un medico; tuttavia in chi è subente e ne ha la disposizione abbiamo in precedenza mostrato che è insito l'atto di chi opera». È dunque intenzione di Aristotile, ed evidentemente corrisponde al vero, che quando un mosso mette in moto e possiede l'azione di muovere, c'è bisogno che vi sia in esso un qualche atto da un movente, in modo che abbia un'attività di tal tipo; e ciò è il primo mediante cui agisce, ed è atto e forma di esso, così come se qualcosa viene riscaldata, a sua volta essa emana il calore che le è insito e che le deriva da ciò che la riscalda. Si ammetta pure dunque che l'intelletto metta in moto l'anima di Sorte, o illuminandolo o in qualunque altro modo: ciò che è lasciato dal moto impresso dall'intelletto in Sorte, è il primo per cui Sorte ha intellezione. Ora ciò per cui per primo Sorte ha intellezione, così come per il senso ha percezione sensibile, Aristotile ha provato che è in potenza tutto, e per questo non possiede una natura determinata, se non quella che esso sia possibile: e per conseguenza, che esso non si mescoli al corpo, bensì resti separato. Concesso quindi che vi sia un qualche intelletto separato che muove Sorte, tuttavia bisogna ancora che quest'intelletto possibile, di cui Aristotile fa menzione, sia nell'anima di Sorte, come lo è il senso, il quale è in potenza rispetto a tutto ciò che è sensibile, mediante il quale Sorte ha appunto percezione sensibile.

Se poi si voglia dire che quest'individuo, che è Sorte, non è né un qualcosa di composto da intelletto e corpo animato, né è un corpo animato soltanto, ma è soltanto intelletto: questa sarà l'opinione già di Platone che, come Gregorio di Nissa riferisce, «per questa difficoltà non vuole che l'essere umano sia di anima e corpo, bensì un'anima che usa di un corpo e come se rivestisse un corpo». Ma pure Plotino, come riferisce Macrobio, attesta che la stessa anima è l'uomo, così dicendo «Perciò colui che viene visto, non è esso il vero uomo, bensì colui dal quale viene retto ciò che viene visto. Così, quando per la morte dell'essere animato viene meno l'animazione, cade il corpo reso vedovo di chi lo regge; e ciò è quanto si vede in un uomo mortale. L'anima invece, che è il vero uomo, da ogni condizione di mortalità è aliena». E che si tratti davvero di Platone, uno dei grandi commentatori di Aristotile, Simplicio lo riferisce nel commento ai *Predicamenti*. Questa sentenza poi neppure dai termini di Aristotile sembra molto aliena. Afferma infatti lui nel IX libro

dell'*Etica*, che «Di un buon essere umano è proprio elaborare il bene e di per stesso: a motivo di un potere intellettuale infatti ognuno sembra esistere». Il che poi egli non chiarisce perché l'essere umano sia soltanto intelletto, ma perché ciò che è il più rilevante nell'essere umano sia appunto l'intelletto; per cui nelle cose che seguono egli afferma che «allo stesso modo in cui la città sembra essere massimamente dei primissimi, e allo stesso modo ogni altra costituzione, altrettanto l'essere umano»: per cui aggiunge che «ciascun uomo è un questo, vale a dire intelletto, o è al massimo». E mediante questo chiarimento ritengo che pure Temistio nelle parole riferite prima, e Plotino nelle parole adesso riferite, abbia sostenuto che l'essere umano è anima e intelletto.

Che infatti l'essere umano non sia intelletto soltanto, o anima soltanto, lo si prova in più modi. Primo, da parte dello stesso Gregorio di Nissa, il quale una volta adotta l'opinione di Platone, aggiunge «Ha qui il discorso un che di difficile o di non risolvibile. In qual modo infatti può essere una sola realtà con un vestito, l'anima? Non è infatti una sola cosa una tunica con colui che ne è vestito?». Secondo, perché Aristotile nel VII libro della *Metafisica* prova che «l'uomo e il cavallo e simili» non sono soltanto forma, «ma una certa totalità di materia e forma in quanto universale; in quanto singolare invece dall'ultima materia in quanto Sorte già è, e nelle altre realtà similmente». E questo egli lo provò mediante ciò, che cioè nessuna parte di un corpo può esser definita senza una qualche parte dell'anima; ed escludendo l'anima, né l'occhio né la carne viene detto se non in maniera equivoca: il che non sarebbe, se un essere umano o Sorte fosse soltanto intelletto o anima. Terzo, la conseguenza sarebbe che, in quanto l'intelletto non mette in moto se non mediante la volontà, come viene provato nel III libro *Sull'anima*, questo accadrebbe delle cose soggette alla volontà, che l'essere umano manterrebbe il corpo quando volesse, e se ne libererebbe quando volesse: il che appare manifestamente falso.

Così dunque è chiaro che l'intelletto non si unisce a Sorte soltanto come motore; e che, anche se ciò fosse, non arrecherebbe alcun vantaggio al fatto che Sorte ha intelletto. Coloro quindi che una tal posizione si ostinano a difendere, o confessino che non capiscono niente e che non sono degni che con loro qualcuno si metta a disputare, oppure ammettano ciò che Aristotile conclude: che ciò per cui in primo luogo abbiamo intelletto è specie e forma.

Si può anche concludere la stessa cosa dal fatto che quest'uomo qui viene collocato in qualche specie. La specie poi ognuno l'ha in sorte dalla forma: ciò dunque per cui quest'uomo qui ha in sorte la specie è la forma. Ognuno poi ha in sorte la specie, da ciò che è propriamente il principio dell'operazione di specie; ora l'operazione propria dell'essere umano, in quanto è uomo, è l'aver intelletto: per questo infatti egli differisce dagli altri esseri animati, e proprio per questo in quest'operazione Aristotile stabilì consistere la felicità suprema. Ora il principio per cui abbiamo intelletto è l'intelletto, come Aristotile afferma; bisogna quindi che esso si

unisca al corpo come forma, non però così che la stessa potenza intellettiva sia atto di qualche organo, bensì perché è un dinamismo dell'anima la quale è atto del corpo fisico organico.

Inoltre, seguendo la posizione di costoro vengono ad esser distrutti i principi della filosofia morale: viene sottratto infatti ciò che è in noi. Non c'è difatti qualcosa in noi se non mediante la volontà; e per questo, di conseguenza, viene detto volontario ciò che è in noi. Ora la volontà è nell'intelletto, come emerge da quanto dice Aristotile nel III libro *Sull'anima*, e per questo nelle sostanze separate c'è intelletto e volontà; e per ciò altresì che accade mediante la volontà l'amare oppure l'odiare un qualcosa in universale, così come abbiamo in odio il genere dei briganti, come Aristotile afferma nella sua *Retorica*. Se pertanto l'intelletto non è un qualcosa di quest'uomo qui perché sia veramente un tutt'uno con lui, ma gli si unisce soltanto mediante i fantasmi, o come un motore, non sarà in quest'uomo qui la volontà, bensì nell'intelletto separato. Tuttavia in tal modo l'essere umano non sarà padrone del proprio agire, né alcuno dei suoi atti sarà da lodare o da vituperare: il che significa sradicare i fondamenti della filosofia morale. Ed essendo ciò assurdo e contrario alla vita umana, non sarebbe infatti più necessario farsi consigliare né emanare leggi, né segue che l'intelletto si unisce a noi così che veramente da esso e da noi vi sia un tutt'uno; il che in verità non può essere se non in quel modo che si è detto, cioè in modo che sia la potenza dell'anima che si unisce a noi come forma. Resta dunque che proprio quest'assunto senz'alcun dubbio va sostenuto, non a motivo della rivelazione di fede, come insinuano costoro, ma perché eliminare ciò sarebbe sforzarsi di andare contro quel che invece ci si mostra in modo lampante.

Le ragioni poi che essi adducono in contrario non è difficile risolverle. Dicono infatti che da questa posizione ne seguirebbe che l'intelletto sia forma materiale, e non sia svestita da tutte le nature delle realtà sensibili; e che per conseguenza qualsiasi cosa venga ricevuta nell'intelletto, sarebbe recepita come nella materia individualmente e non in universale. E inoltre dicono che se è forma materiale, la quale non diviene in atto oggetto d'intellezione, ne seguirebbe che l'intelletto non potrà auto-conoscersi: il che è manifestamente falso. Nessuna forma materiale infatti viene conosciuta in atto, bensì in potenza soltanto: diviene conosciuta in atto mediante astrazione.

Di tutto questo tuttavia la soluzione appare dalle cose che sono state premesse. Noi non diciamo infatti che l'anima umana è forma del corpo secondo la potenza intellettiva, la quale secondo la dottrina di Aristotile di nessun organo è atto: per cui resta che l'anima, quanto alla potenza intellettiva, è immateriale e immaterialmente ricevente e conoscente se stessa. Per cui anche Aristotile precisamente afferma che l'anima è il luogo delle specie «non tutta bensì l'intelletto».

Se poi in contrario si obiettasse che la potenza dell'anima non può essere più immateriale o più semplice della sua essenza: in maniera certamente ottima procederebbe

tale argomentazione, se l'essenza dell'umana anima fosse forma della materia così che non fosse per il suo proprio essere bensì per l'essere del composto, come avviene per le altre forme, che secondo se stesse non hanno né essere né azione senza la comunicazione della materia, e che per questo sono dette immerse nella materia. L'anima umana invece, poiché è secondo il suo proprio essere, con cui talvolta la materia comunica non totalmente racchiudendola, per il fatto che tanto maggiore è la dignità di questa piuttosto che la capacità della materia: nulla vieta che essa abbia qualche operazione o dinamismo a cui la materia non è in grado di pervenire.

Consideri comunque chi insinua questo, che se quest'intellettivo principio per cui noi abbiamo intelletto, fosse separato secondo l'essere e distinto dall'anima la quale è forma del nostro corpo, sarebbe di per sé intelligente e intelletto, e non talvolta avente intelletto e talaltra no; neppure gli sarebbe vietato di potersi autoconoscere non mediante gli intellegibili e mediante gli atti, bensì mediante la propria essenza come le altre sostanze separate. Neppure sarebbe conveniente che al fine di aver intelletto esso fosse privo di fantasmi nostri: non si ritrova infatti nell'ordine delle realtà che le sostanze superiori per compiere le loro principali perfezioni abbiano bisogno delle sostanze inferiori; così come neppure i corpi celesti sono formati o condotti a compimento verso le loro operazioni da corpi inferiori. Una grande improbabilità dunque contiene il discorso di chi affermasse che l'intelletto sia un qualche principio separato secondo la sostanza, e tuttavia che mediante le specie ricevute dai fantasmi esso venga perfezionato e divenga in atto intelligente.

## Capitolo IV

Considerate tutte queste cose relative al fatto che essi sostengono che l'intelletto non è anima la quale è forma del nostro corpo, né parte di esso bensì un qualcosa di separato secondo sostanza: adesso resta da valutare il fatto che essi dicono che l'intelletto possibile è uno solo in tutti. Eventualmente infatti dire ciò dell'intelletto agente avrebbe un qualche motivo, anzi molti filosofi lo sostennero: non sembra infatti che ne derivi nulla d'incongruente, se da un unico agente siano portate a compimento molte cose, allo stesso modo che da un unico sole sono portate a compimento tutte le potenze visive degli esseri animati in ordine alla percezione visiva. Resta tuttavia il fatto che questo non corrisponda all'intenzione di Aristotele, il quale sostenne che l'intelletto agente è un qualcosa nell'anima, per cui lo paragonò alla luce; Platone invece ponendo un intelletto unico separato, lo paragonò al sole, come Temistio dice: «vi è infatti un unico sole, ma molteplici luci diffuse dal sole al fine di avere percezione visiva». Ma qualunque cosa ne sia circa l'intelletto agente, affermare che l'intelletto possibile sia unico per tutti gli esseri umani, appare impossibile per molti versi.

Primo, perché se l'intelletto possibile è ciò in cui abbiamo intellesione, è necessario affermare che un uomo singolo che ha intellesione o è l'intelletto stesso, oppure l'intelletto gli inerisce formalmente: non certo al punto che sia forma del corpo, ma perché è una dote dell'anima la quale è forma del corpo. Se qualcuno eventualmente dicesse che l'essere umano singolo è l'intelletto stesso, la conseguenza è che quest'uomo qui ed ora non è altro rispetto a quell'uomo singolo, e che tutti gli esseri umani sono un unico uomo, non certo per partecipazione alla specie, bensì secondo un unico individuo. Se poi l'intelletto inerisce a noi formalmente, come già si è detto, ne segue che di diversi corpi vi siano diverse anime. Così come infatti l'essere umano è di corpo ed anima, altrettanto quest'uomo qui, come Callia o Sorte, sono da questo corpo qui e da quest'anima. Se poi le anime sono diverse, e l'intelletto possibile è una dote dell'anima per la quale l'anima ha intellesione, c'è bisogno che differisca per numero; poiché non è neppure possibile immaginare che di cose diverse vi sia per numero una sola caratteristica. Se qualcuno poi eventualmente dicesse che l'essere umano ha intellesione mediante l'intelletto possibile come per un qualcosa di suo proprio, che tuttavia è parte di esso, non come forma ma come motore: già sopra si è mostrato che assunta siffatta posizione, in nessun modo si può asserire che Sorte abbia intellesione.

Ma infine che Sorte abbia intellesione mediante ciò che l'intelletto conosce, anche se l'intelletto sia soltanto motore, così come l'essere umano vede mediante ciò che l'occhio vede: e, per continuare con l'esempio, poniamo che per tutti gli esseri umani ci sia un occhio solo di numero: resta da domandarsi se tutti gli esseri umani siano uno solo che vede oppure molti che vedono. Al fine di trovare la verità di ciò, bisogna prendere in considerazione che altro è quel che riguarda il primo movente, altro quel che concerne lo strumento. Se infatti molti esseri umani facciano uso di uno e medesimo strumento di numero, si dirà che molti sono quelli che operano: per esempio, quando molti fanno uso di un sol macchinario per gettare o sollevare un masso. Se poi il principale agente è uno solo che fa uso di molti come strumenti, nondimeno chi opera resta una sola cosa, ma compie accidentalmente operazioni diverse a motivo dei diversi strumenti; talvolta poi anche l'operazione è una, benché per realizzarla si richiedano molti strumenti. In tal modo dunque l'unità di chi opera va intesa non in riferimento agli strumenti, ma secondo la realtà principale che fa uso degli strumenti.

Assunta quindi la posizione predetta, se l'occhio fosse quanto più conta nell'essere umano, il quale farebbe uso di tutte le potenze dell'anima e delle parti del corpo quasi come strumenti, molti che avessero un unico occhio sarebbero uno solo che vede; se poi l'occhio non fosse quanto più conta nell'essere umano, ma vi fosse un qualcosa di ancora più importante rispetto a quello di cui egli fa uso con l'occhio, che si diversificherebbe in diversi, ci sarebbero pure molti che compiono l'atto di vedere però con un unico occhio.

È palese poi che l'intelletto è ciò che è più importante nell'essere umano, e che si serve di tutte le potenze dell'anima e delle membra del corpo come di organi; e per questo Aristotile finemente disse che l'essere umano è intelletto «e massimamente». Se dunque vi fosse un solo intelletto di tutti, per necessità logica ne seguirebbe che vi è uno solo che conosce, e per conseguenza uno solo che vuole, ed uno solo che si serve per arbitrio della propria volontà di tutte quelle realtà secondo le quali gli esseri umani si diversificano a vicenda. E da questo ne deriva ulteriormente che nessuna differenza vi sarebbe tra gli esseri umani quanto alla libera scelta della volontà, ma la medesima sarebbe di tutti, se l'intelletto, nel quale soltanto risiede la parte più importante e il potere di far uso di tutte le altre, fosse uno solo e indiviso in tutti. Il che risulta manifestamente falso e logicamente impossibile: contrasta infatti con le cose che ci si mostrano chiare, e distrugge l'intera scienza morale nonché tutto quanto riguarda la convivenza civile, che è per natura negli esseri umani, come Aristotile afferma.

Inoltre, se tutti gli esseri umani hanno intellesione con un unico intelletto, in qualunque modo loro si unisca, sia come forma sia come motore, ne conseguirebbe per necessità logica che di tutti gli esseri umani vi sia una sola cosa di numero e vada compreso altresì che è contemporaneamente e rispetto ad un solo intellegibile: per esempio, se io ho intellesione di una pietra e tu similmente, bisognerà che una e medesima sia l'operazione intellettuale sia di me che di te. Non può infatti essere del medesimo principio attivo, e nel caso sia forma e nel caso sia motore, rispetto al medesimo oggetto, se non una sola operazione di numero della stessa specie nel medesimo tempo; il che appare lampante da quello che il filosofo spiega nel V libro della *Fisica*. Per cui se ci fossero molti esseri umani aventi un solo occhio, la visione di tutti non sarebbe se non una rispetto al medesimo oggetto nel medesimo tempo. Similmente dunque, se l'intelletto fosse uno solo per tutti, ne seguirebbe che di tutti gli esseri umani che hanno intellesione della medesima cosa nel medesimo tempo, vi sarebbe una sola azione soltanto intellettuale; e soprattutto che, dal momento che niente di quelle cose secondo le quali si sostiene che gli esseri umani differiscono tra loro, comunicherebbe nell'operazione intellettuale. I fantasmi infatti sono i preamboli all'azione dell'intelletto, così come i colori lo sono rispetto all'azione del vedere: per cui mediante la loro diversità non si diversificherebbe l'azione dell'intelletto, massimamente rispetto alla sola cosa intellegibile, secondo la quale tuttavia costoro continuano a sostenere che si diversifichi la scienza di uno dalla scienza di un altro, in quanto costui ha intellesione delle cose di cui possiede i fantasmi, e l'altro delle altre di cui possiede i fantasmi. Tuttavia in due i quali sanno e hanno intellesione di una medesima cosa, la stessa operazione intellettuale per la diversità dei fantasmi non è in grado di diversificarsi in nessun modo.

Ancora, poi, bisogna mostrare che questa posizione è manifestamente in contraddizione con quanto viene detto da Aristotile. Dopo aver infatti parlato dell'intelletto possibile, che è separato e che è in potenza tutte le cose, egli aggiunge che «dal momento

che in tal modo le cose singole sia fatto», cioè in atto, «come chi conosce è detto colui che è secondo l'atto», cioè in questo modo così come la scienza è atto, e così come chi sa vien detto essere in atto in quanto possiede un abito. Dal che aggiunge «Questo poi immediatamente accade potendo operare di per se stesso. È poi dunque e ora in qualche modo in potenza, non però similmente come prima apprendere o trovare». E in seguito dopo essersi chiesto «se l'intelletto semplice è sia impassibile sia uno che non ha nulla in comune con nessuno, come disse Anassagora, come si dovrà comprendere, se l'aver intellesione è un subire un qualcosa?». E al fine di risolvere il dubbio egli risponde dicendo che «la potenza in certo qual modo è come gli intellegibili dell'intelletto, però in atto nulla prima che abbia avuto intellesione. Bisogna poi che sia così come su una tavoletta nulla è scritto in atto; il che appunto accade nell'intelletto». È dunque tesi di Aristotile che l'intelletto possibile prima di apprendere o trovare è in potenza, così come una tavoletta su cui nulla è in atto scritto; ma successivamente all'apprendere e al trovare è in atto secondo l'abito della scienza, per cui è in grado di operare per se stesso, benché anche allora esso sia in potenza a riflettere in atto.

In merito, bisogna notare tre cose. Primo, che l'abito della scienza è atto primo dello stesso intelletto possibile, il quale secondo esso diviene in atto ed è in grado di operare di per se stesso. La scienza poi non è soltanto secondo i fantasmi raffigurati, come sostengono alcuni, o una qualche facoltà che ci si acquista dalla frequente meditazione ed esercizio, di modo che siamo in continuità con l'intelletto possibile mediante i nostri fantasmi. Secondo, bisogna notare che prima del nostro apprendere e trovare, lo stesso intelletto possibile è in potenza, come una tavoletta su cui nulla è scritto. Terzo, che mediante il nostro apprendere o trovare, lo stesso intelletto possibile diviene in atto. Tali cose poi in nessun modo potrebbero stare, se fosse uno solo l'intelletto possibile di tutti coloro che sono e saranno e furono.

È manifesta infatti che le specie sono conservate nell'intelletto ed esso è infatti il luogo delle specie, come prima il filosofo aveva affermato; e che inoltre la scienza è un abito permanente. Se quindi mediante qualcuno degli esseri umani di cui prima è divenuto in atto secondo alcune specie intellegibili, e perfetto secondo l'abito della scienza, quell'abito e quelle specie rimangono in lui. Essendo ogni recipiente denudato da ciò che riceve, è impossibile che mediante il mio apprendere o trovare, quelle specie siano acquisite nell'intelletto possibile. Sebbene infatti qualcuno dica, che mediante il mio intelletto possibile trovi una soluzione secondo qualcosa che divenga in atto da un nuovo, per esempio se io trovo qualcosa degli intellegibili, che da nessuno dei precedenti era stato trovato: purtuttavia nell'apprendere questo non può accadere; infatti io non posso apprendere se non ciò che un docente sa già. Inutilmente perciò si sarebbe affermato che prima di apprendere o trovare l'intelletto era in potenza.

Ma anche se qualcuno aggiungesse, che gli esseri umani ci sono stati sempre secondo l'opinione di Aristotile: ne seguirebbe che non ci sarebbe stato un primo uomo

che ha intellesione; e così mediante i fantasmi di nessuno le specie intellegibili sono acquisite nell'intelletto possibile, ma sono specie intellegibili eterne di un intelletto possibile. Inutilmente dunque Aristotile avrebbe posto l'intelletto agente, il quale rende gli intellegibili in potenza degli intellegibili in atto. Inutilmente inoltre egli avrebbe sostenuto che i fantasmi stanno all'intelletto possibile come i colori alla vista, se l'intelletto possibile nulla prende dai fantasmi. Benché anche questo sembri irragionevole, cioè che la sostanza separata prenda dai fantasmi nostri, e che non possa aver intellesione di sé se non dopo il nostro apprendere o aver intellesione; poiché Aristotile dopo le parole di prima aggiunge «ed egli stesso se stesso allora è in grado di conoscere», cioè dopo l'apprendere o il trovare. La sostanza separata infatti secondo se stessa è intellegibile: da essa mediante la sua essenza avrebbe intellesione di sé l'intelletto possibile, se fosse una sostanza separata; né avrebbe bisogno a questo fine di specie intellegibili che gli sopraggiungano mediante il nostro aver intellesione o lo scoprire.

Se costoro volessero eventualmente evitare tale discordanza, dicendo che tutte le cose predette Aristotile le afferma dell'intelletto possibile secondo che esso si continua in noi, e non secondo che è in sé: primo, bisogna rispondere che le parole di Aristotile non significano questo; piuttosto dello stesso intelletto possibile egli parla secondo quanto è ad esso proprio, e, secondo, che si distingue dall'intelletto agente. Inoltre se non si prende forza dalle parole di Aristotile, poniamo, come si esprimono loro, che l'intelletto possibile dall'eternità abbia avuto le specie intellegibili, mediante le quali si rende continuo a noi in rapporto ai fantasmi che sono in noi. Bisogna infatti che le specie intellegibili che sono nell'intelletto possibile, ed i fantasmi che sono in noi, stiano tra loro secondo uno di questi tre modi: di essi uno è che le specie intellegibili che sono nell'intelletto possibile, siano ricevute dai fantasmi che sono in noi, come gridano le parole di Aristotile; il che non può essere in linea con la posizione predetta, come si è mostrato. Il secondo modo poi è che quelle specie non siano ricevute dai fantasmi, bensì siano irraggianti sopra i fantasmi nostri; per esempio, se alcune specie fossero nell'occhio irraggianti sopra i colori che sono sulla parete. Il terzo modo invece è che le specie intellegibili, le quali sono nell'intelletto possibile, né siano ricevute dai fantasmi, né imprimano qualcosa sopra i fantasmi.

Ora se si sostiene il secondo, cioè che le specie intellegibili illuminano i fantasmi e secondo ciò esse sono conosciute: primo, ne segue che i fantasmi divengono intellegibili in atto, non mediante l'intelletto agente, bensì mediante l'intelletto possibile secondo le sue specie. Secondo, che tale irradiazione dei fantasmi non potrà far sì che i fantasmi siano intellegibili in atto: non diventano infatti i fantasmi intellegibili in atto se non mediante astrazione; invece questo resta più una ricezione che un'astrazione. E inoltre, dal momento che ogni ricezione è secondo la natura di quanto è ricevuto, l'irradiazione delle specie intellegibili che sono nell'intelletto possibile, non sarà nei fantasmi che sono in noi, intellegibilmente, bensì sensibilmente e materialmente; e in tal modo noi non potremo aver intellesione dell'universale per mezzo di una siffatta

irradiazione. Se poi le specie intellegibili dell'intelletto possibile né sono ricevute dai fantasmi, né irradiano sopra di essi, saranno del tutto disperate e non aventi nulla di proporzionale, né i fantasmi faranno qualcosa al fine di aver intelletzione; il che manifestamente si trova in contraddizione logica. Così dunque in tutti i modi risulta impossibile che l'intelletto possibile sia uno soltanto per tutti gli esseri umani.

## Capitolo V

Ci restano adesso da risolvere le cose con cui costoro cercano di escludere la pluralità dell'intelletto possibile. Di cui la prima è, che tutto ciò che viene moltiplicato secondo la divisione della materia, è forma materiale: da ciò le sostanze separate dalla materia non sono più in una sola specie. Se invece più intelletti vi fossero in più esseri umani, i quali si dividono l'uno dall'altro per divisione di materia, ne seguirebbe di necessità logica che l'intelletto sarebbe una forma materiale: il che contrasta con le parole di Aristotile e con la prova di lui mediante la quale egli prova che l'intelletto è separato. Se dunque è separato, e non è forma materiale, in nessun modo si moltiplica secondo la moltiplicazione dei corpi.

A quest'argomento poi costoro si appoggiano tanto da asserire che Dio non potrebbe fare più intelletti di una sola specie in diversi esseri umani. Dicono infatti che ciò implicherebbe contraddizione: poiché avere una natura tale che si moltiplichi secondo il numero, è altro rispetto ad una natura di una forma separata. Procedono poi ulteriormente, da ciò volendo concludere che nessuna forma separata è una di numero né è qualcosa di individuato. Il che essi dicono appaia dal vocabolo stesso: poiché non è uno per numero se non ciò che è uno di numero; ora la forma liberata dalla materia non è una di numero, in quanto non ha in se stessa la causa del numero, per il fatto che la causa del numero è dalla materia.

Ma per cominciare da quanto viene dopo, sembra che costoro ignorino il significato pertinente in quel che da ultimo viene detto. Dice infatti Aristotile nel IV libro della *Metafisica*, che «di qualunque sostanza l'uno è non secondo accidente», e che «nulla è un altro uno eccetto che l'essente». La sostanza separata quindi se è essente, secondo la sua sostanza è una, soprattutto perché dichiara Aristotile nell'VIII libro della *Metafisica*, che le cose che non hanno materia, non hanno causa per cui essere uno ed essente. Uno poi, nel V libro della *Metafisica*, viene detto in quattro sensi, cioè per numero, specie, genere, proporzione. Né si deve dire che una qualche sostanza separata sia uno soltanto per specie o genere, poiché questo non è essere semplicemente uno. Rimane dunque che una qualsivoglia sostanza separata sia uno di numero. Né si dice un qualcosa uno di numero, poiché sia uno da numero – non infatti il numero è causa dell'uno, ma piuttosto il contrario –, bensì perché nel numerare non viene diviso; l'uno infatti è ciò che non si divide.

Né inoltre è vero che ogni numero sia causato dalla materia: invano infatti Aristotile si sarebbe interrogato sul numero delle sostanze separate. Sostiene anche Aristotile nel V della *Metafisica* che molti si dice non soltanto per numero, ma per specie e per genere. Né anche ciò è vero, che la sostanza separata non sia singolare ed un qualche individuo: in caso contrario infatti non avrebbe una qualche operazione, dal momento che gli atti sono soltanto delle realtà singole, come dice il filosofo; da cui contro Platone si argomenta nel VII della *Metafisica*, che se le idee sono separate, non sarà predicata di molti un'idea, né potrà essere definita, così come neppure le altre realtà individuali che sono una sola nella propria specie, come il sole e la luna. Non la materia infatti è principio d'individuazione nelle realtà materiali, se non in quanto la materia non è partecipabile da più, dal momento che il primo soggetto non è esistente in un altro. Da cui anche dell'idea Aristotile dice che, se fosse idea separata, «sarebbe qualcosa, cioè individua, che sarebbe impossibile venga predicata di molti».

Individuali quindi sono le sostanze separate e singolari; però non sono individuate dalla materia, ma dal fatto stesso che non sono nate in un altro essere, e di conseguenza neppure sono partecipate da molti. Dal che consegue che se una qualche forma è nata per esser partecipata ad un altro, di modo che sia l'atto di una qualche materia, essa può essere individuata e moltiplicata per comparazione alla materia. Ora già si è dimostrato più sopra che l'intelletto è una dote dell'anima la quale è atto di un corpo. In molti corpi dunque vi sono molte anime, ed in molte anime vi sono molte doti intellettuali che si chiamano intelletto; né per ciò consegue che l'intelletto sia una dote materiale, come sopra si è mostrato.

Se poi qualcuno obiettasse che, se si moltiplicano secondo i corpi, ne conseguirebbe che una volta distrutti i corpi, non rimarrebbero molte anime, la soluzione risulta evidente attraverso quanto si è detto più sopra. Una qualunque cosa infatti è presente, così come è uno, come si esprime il IV libro della *Metafisica*. Così come dunque l'essere dell'anima è pure nel corpo in quanto è forma del corpo, né è prima del corpo, tuttavia, una volta distrutto il corpo, rimane ancora nel suo essere: così ciascuna anima rimane nella propria unità, e conseguentemente molte anime nella loro moltitudine.

Assai rozzamente poi qualcuno si sforza di argomentare per mostrare che questo Dio non lo potrebbe fare, che cioè esistano molti intelletti, credendo che ciò implichi contraddizione. Concesso infatti che sarebbe della natura dell'intelletto esser moltiplicato, non per questo bisognerebbe che il fatto che l'intelletto sia moltiplicato implichi contraddizione. Nulla infatti vieta che qualcosa non abbia nella sua natura la causa di qualcosa, mentre invece lo ha da altra causa: come non implica contraddizione che un corpo pesante non ha dalla sua natura che sia in alto, e tuttavia un corpo pesante resta in alto; piuttosto, che il corpo pesante sia in alto secondo la sua natura, questo implicherebbe contraddizione. Così dunque se l'intelletto per natura fosse unico per tutti, in quanto non ha una causa naturale di

moltiplicazione, potrebbe in ogni caso ottenere la moltiplicabilità da una causa soprannaturale, né vi sarebbe implicata contraddizione. Diciamo questo non per proposito, ma piuttosto affinché una siffatta maniera di argomentare non venga estesa ad altri aspetti; su questa china infatti costoro potrebbero concluderne pure che Dio non può fare che i morti risorgano, e che i ciechi riacquistino la vista.

Inoltre, in rafforzamento del loro errore, costoro adducono un altro argomento. Si domandano se quanto è stato pensato in me e in te sia del tutto uno, oppure due in numero e uno in specie. Se una sola cosa viene pensata, allora vi è un unico intelletto. Se due in numero e uno in specie, ne deriva che degli intelletti avranno una sola cosa pensata: tutte le cose infatti che sono due in numero e uno in specie, sono un unico intelletto, poiché vi è una quiddità mediante la quale si ha intellesione; e in tal modo si procederebbe all'infinito, il che è logicamente impossibile. Pertanto sarebbe impossibile che vi siano due cose pensate in numero in me e in te; pertanto ve n'è una soltanto, e soltanto un intelletto unico di numero in tutti noi.

Bisogna domandare tuttavia a costoro che tanto sottilmente credono di argomentare, se il fatto che siano due cose pensate in numero e una cosa in specie, sia contrario alla ragione dell'intelletto in quanto è conosciuto, oppure in quanto è conosciuto da un essere umano. Ed è lampante, secondo l'argomentazione che articolano, che ciò è contro la ragione dell'intelletto in quanto è conosciuto. Della ragione infatti di quanto viene pensato, in quanto così e così, è che non abbia bisogno che da esso sia astratto qualcosa per poter essere pensato. Pertanto sulla base della loro argomentazione possiamo semplicemente concludere che vi è una sola cosa pensata soltanto, e non soltanto un solo intelletto da tutti gli esseri umani.

E se vi è un solo intelletto soltanto, stando alla loro argomentazione, ne consegue, che vi sia soltanto un solo intelletto nell'intero mondo, e non soltanto negli esseri umani. Pertanto l'intelletto nostro non solamente è sostanza separata, ma altresì è esso stesso Dio; e così in universale viene eliminata la pluralità delle sostanze separate.

Se qualcuno poi volesse rispondere che quanto viene conosciuto da una sola sostanza separata e quanto viene conosciuto da un'altra non è uno per specie, in quanto gli intelletti differiscono per specie, si autoingannerebbe; poiché quel che viene conosciuto è da paragonare all'atto d'intellezione e a quanto viene conosciuto, come l'oggetto all'atto e alla potenza. Ora, l'oggetto non riceve la specie dall'atto né dalla potenza, ma al contrario. Si deve dunque facilmente ammettere che la conoscenza di una sola cosa, per esempio di una pietra, è uno soltanto non solamente in tutti gli esseri umani, ma pure in tutti coloro che hanno intellesione.

Tuttavia resta da indagare che cosa sia questa stessa cosa che viene pensata. Se infatti costoro dicessero che quanto viene pensato è una sola specie immateriale esistente nell'intelletto, è implicito in essi che in qualche modo si porterebbero nel dogma di Platone, il quale stabilì che delle realtà sensibili nessuna scienza si possa

avere, ma ogni scienza si ha da una sola forma separata. Nulla infatti egli riferisce in merito, se qualcuno dica che la scienza che si ha di una pietra, la si abbia da una forma separata dalla pietra, oppure da una forma della pietra che è nell'intelletto: in entrambi i casi infatti ne segue che le scienze non vertono sulle cose che sono qui, ma delle cose separate soltanto. Ma poiché Platone insegnò forme materiali di tal fatta come sussistenti di per sé, avrebbe anche potuto con ciò porre più intelletti, partecipanti da una forma separata la conoscenza di una sola verità. Costoro invece poiché pongono le forme immateriali siffatte – che dicono essere cose conosciute – nell'intelletto, sono per necessità logica costretti a sostenere che vi sia un unico intelletto soltanto, non solamente per tutti gli esseri umani, ma anche assolutamente.

È quindi da dire secondo l'opinione di Aristotile che quanto viene pensato, che è uno, è la natura stessa o quiddità della cosa; delle cose infatti vi è scienza naturale e altre scienze, non delle specie di cui si è avuta intellezione. Se infatti la cosa pensata fosse non la stessa natura della pietra che è nelle cose, ma la specie che è nell'intelletto, ne seguirebbe che io non avrei intellezione della realtà che è una pietra, ma soltanto un'intenzione che viene astratta dalla pietra. Tuttavia resta vero che la natura della pietra per il fatto che nelle cose singole è conosciuta in potenza; ma diviene conosciuta in atto per il fatto che le specie dalle cose sensibili, mediante i sensi, pervengono fino alla fantasia, e per il potere dell'intelletto agente vengono astratte le specie intellegibili, che sono nell'intelletto possibile. Ora queste specie sono in rapporto all'intelletto possibile come realtà conosciute, però come specie mediante le quali l'intelletto ha intellezione, così come anche le specie che sono nel vedere non sono le stesse cose viste, bensì quelle mediante le quali il vedere esercita il vedere: se non in quanto l'intelletto riflette su stesso, il che nel senso non può accadere.

Se poi l'aver intellezione fosse un'azione che transita su una materia esterna, come il far prendere fuoco e l'imprimere un moto, ne seguirebbe che l'aver intellezione sarebbe secondo il modo con cui la natura delle cose possiede l'essere nelle realtà singole, così come l'accensione del fuoco accade secondo il modo del combustibile. Tuttavia poiché l'aver intellezione è azione che resta nello stesso soggetto che ha intellezione, come Aristotile dice nel IX libro della *Metafisica*, ne consegue che aver intellezione è secondo il modo di uno che ha intellezione, cioè secondo quanto è esigito dalla specie mediante la quale chi è intelligente ha intellezione. Questa poi, essendo astratta dai principi individuali, non ri-presenta la realtà secondo le condizioni individuali, bensì secondo la natura universale soltanto. Nulla infatti vieta, se due cose si congiungono nella realtà, che una di esse possa essere ripresentata nel senso senza l'altra: per cui il colore del miele o di un frutto viene visto dal vedere senza il suo sapore. Così dunque anche l'intelletto ha intellezione della natura universale mediante astrazione dai principi individuali.

È perciò una sola cosa quella che viene conosciuta intellettualmente sia da me che da te, ma mediante altro viene conosciuta intellettualmente da me e mediante

altro da te, vale a dire mediante un'altra specie intellegibile; ed altro è aver intellezione del mio, altro del tuo; e altro è l'intelletto mio e altro il tuo. Per cui anche Aristotile nei *Predicamenti* dice che una scienza è particolare quanto al soggetto, «come una grammatica in un certo soggetto è anima, ma in verità non si dice di nessun soggetto». Per cui anche l'intelletto mio quando ha intellezione di aver intellezione, ha intellezione di un singolo atto; quando invece ha intellezione di aver intellezione assolutamente, ha intellezione di qualcosa di universale. Infatti la singolarità non è in contraddizione con l'intelligibilità, bensì la materialità: per cui, alcune realtà singolari essendo immateriali, così come si è prima detto circa le sostanze separate, nulla vieta che cose singole di tal fatta siano pensate dall'intelletto.

Da ciò poi risulta chiaro in qual modo possa esservi la medesima scienza in chi è discepolo e in chi insegna. È infatti la medesima quanto alla cosa saputa, non tuttavia quanto alle specie intellegibili mediante cui l'uno e l'altro ha intellezione; quanto infatti a questo, si può identificare scienza in me ma anche in lui. Né bisogna che la scienza che è in chi apprende venga causata dalla scienza che è nel maestro, come il caldo dal calore del fuoco; bensì come la salute che è in una materia rispetto alla salute che è nell'anima del medico. Così come infatti in un malato vi è principio naturale di salute, a cui il medico somministra aiuti a ripristinare la salute, altrettanto nel discepolo vi è principio di scienza naturale, cioè intelletto agente e primi principi noti di per sé; colui che sa inoltre somministra qualche aiuto, deducendo le corrette conclusioni dai principi di per sé noti. Per cui anche il medico si sforza di risanare in quel modo in cui sanerebbe la natura, vale a dire recando calore e raffreddando; anche il maestro nel medesimo modo avvia al sapere per cui cercando da se stesso si acquisisca scienza, ovvero procedendo dal noto all'ignoto. E così come la salute nel malato avviene non secondo il potere del medico, ma secondo la possibilità della natura: altrettanto anche il sapere viene causato nell'allievo non secondo la dote del maestro, bensì secondo la facoltà di apprendere.

Quel che poi in aggiunta costoro obiettano, che se rimanessero più sostanze intellettuali, una volta distrutti i corpi, ne seguirebbe che esse rimarrebbero in ozio, così come Aristotile nell'XI libro della *Metafisica* argomenta «Che se vi fossero delle sostanze separate che non dinamizzano un corpo, sarebbero in ozio»: se considerassero bene quanto è scritto da Aristotile, facilmente potrebbero risolvere il loro dubbio. Difatti Aristotile, prima d'introdurre quest'argomentazione, premette «Poiché che sia le sostanze sia i principi immobili siano altrettante è ragionevole accettarlo; e che sia necessario infatti lasciamolo dire dai più forti». Dal che risulta chiaro che egli stesso sta seguendo una certa probabilità, non adduce una necessità.

Quindi, essendo in ozio ciò che non perviene al fine per il quale esiste, non si può dire anche con probabilità che le sostanze separate restino in ozio, se non dinamizzano corpi; a meno che per caso costoro non intendano che le mozioni dei

corpi sono i fini delle sostanze separate: il che è del tutto impossibile, essendo esse il fine più rilevante di quelle cose che sono tendenti a un fine. Per cui neppure Aristotile sostiene che esse siano in ozio se non dinamizzano corpi, bensì che «ogni sostanza impassibile di per sé bisogna stimare abbia raggiunto un fine ottimo». È infatti la cosa più perfetta per ogni realtà che non solo sia in sé bene, bensì che causi bontà negli altri. Non era tuttavia palese in qual modo le sostanze separate causassero la bontà nelle realtà inferiori, se non mediante il movimento di alcuni corpi; per cui da ciò Aristotile assume una qualche probabile ragione, al fine di mostrare che non vi sono alcune sostanze separate se non quelle che mediante il movimento dei corpi celesti si manifestano: benché tutto questo non sia necessariamente implicato, come egli stesso si esprime.

Concediamo dunque che l'anima umana separata dal corpo non possiede la suprema perfezione della propria natura, essendo una parte della natura umana; nessuna parte infatti ha un'integrale perfezione se resta separata dal tutto. Non è tuttavia a motivo di ciò senza un senso; non è infatti fine dell'anima dinamizzare un corpo, bensì aver intelletto, anzi in ciò sta la sua felicità, come Aristotile dimostra nel X libro dell'*Etica*.

Obiettano ancora costoro per sostenere il proprio errore: poiché se gli intelletti fossero più per più esseri umani, essendo l'intelletto incorruttibile, ne seguirebbe che sarebbero in atto infiniti intelletti secondo quanto stabilito da Aristotile, il quale sostenne che il mondo fosse eterno e che gli esseri umani da sempre. A tale obiezione tuttavia così risponde Algazel nella sua *Metafisica*: dice infatti che «in chiunque ci sia stato uno solo di questi senza l'altro», cioè quantità o moltitudine senza ordine, «l'infinità non viene rimossa da esso, come dal movimento del cielo». E subito dopo precisa «Similmente anche le anime umane, che sono separabili dal corpo a motivo della morte, concediamo che siano infinite di numero, benché posseggano contemporaneamente essere. In quanto non vi è tra esse un ordine naturale, rimosso il quale cessino di essere anime; per il fatto che nessuna tra esse sono cause per le altre, ma contemporaneamente sono senza prima e poi per natura e per luogo. Non si ha intelletto in esse del prima e del poi secondo natura se non secondo il tempo della loro creazione. Nelle essenze di esse poi, secondo che sono delle essenze, non vi è ordine in alcun modo, ma sono uguali nell'essere; al contrario negli spazi e nei corpi e per causa e per causato».

In qual modo poi Aristotile risolvesse ciò, da noi non può essere saputo, poiché non possediamo quella parte della *Metafisica* che egli compose sulle sostanze separate. Afferma infatti il Filosofo nel II libro della *Fisica* che circa le forme «che sono separate, ma con la materia», considerarle in quanto sono da essa separabili «è compito della filosofia prima». Qualunque cosa poi egli possa aver detto circa questo, è manifesto che nessuna angustia ne subiscono i Cattolici, i quali sostengono che il mondo ha avuto un inizio.

È chiaro poi che è falso quel che dicono costoro che ciò fosse un punto di partenza in tutti coloro che fanno filosofia, sia Arabi che Peripatetici, che cioè l'intelletto non si moltiplichi di numero, benché presso i Latini no. Algazel infatti Latino non fu, bensì Arabo. Avicenna pure, che fu un Arabo, nel suo volume *Sull'anima* dice così «Prudenza e stoltezza e opinione ed altre cose di tal fatta, non sono se non nell'essenza dell'anima. Pertanto l'anima non è una ma è molte per numero, e la sua specie è una».

E per non omettere i Greci, bisogna riferire in merito le parole di Temistio nel Commento. Dopo esseri interrogato circa l'intelletto agente se sia uno o più, precisa la soluzione «O il primo che illumina è uno, mentre quanto viene illuminato e quelli che illuminano sono molti. Pure il sole è uno, la luce invece dirai che in qualche modo si divide secondo le diverse visioni. Per questo motivo infatti non propose il paragone del sole, ovviamente Aristotile, bensì la luce; Platone invece il sole». Pertanto risulta chiaro dalle parole di Temistio che né l'intelletto agente, di cui Aristotile parla, è uno che fa luce, neppure un possibile che viene illuminato; ma il vero è che il principio d'illuminazione è uno, cioè una qualche sostanza separata: o Dio come dicono i Cattolici oppure un'intelligenza suprema come afferma Avicenna. L'unità poi di questo principio separato lo dimostra Temistio mediante il fatto che chi insegna e chi apprende ha intellesione della medesima cosa, il che non accadrebbe se non fosse il medesimo principio ad illuminare. Tuttavia è vero che in seguito egli dice, che alcuni hanno dubitato circa l'intelletto possibile se sia uno. Né circa ciò aggiunge parole ulteriori, poiché non era intenzione sua toccare le diverse opinioni dei filosofi, bensì esporre le tesi di Aristotile, Platone e di Teofrasto; per cui alla fine egli conclude «Ma quel che ho detto che qualcuno ha pronunziato di ciò che sembra fondato ai filosofi, è di singolare studio e preoccupazione. Che poi al massimo qualcuno dalle parole che abbiamo raccolto riceva da esse la tesi di Aristotile e di Teofrasto, e di più inoltre dello stesso Platone, è pronto a diffonderlo».

Pertanto risulta chiaro che Aristotile e Teofrasto e Temistio e lo stesso Platone non ebbero come principio, che l'intelletto possibile sia uno in tutti. Risulta anche chiaro che Averroè riferisce fraintendendo la tesi di Temistio e di Teofrasto circa l'intelletto possibile ed agente; per cui pertinentemente prima abbiamo affermato che egli è colui che perverte la filosofia peripatetica. Per cui meraviglia in che modo alcuni, i quali hanno visto soltanto il commento di Averroè, abbiano l'arroganza di asserire che egli dice che questo pensassero tutti i filosofi Greci ed Arabi, eccetto i Latini.

E altresì di maggiore ammirazione o meglio degno d'indignazione che qualcuno si vada professando Cristiano ed abbia avuto la presunzione di parlare della fede cristiana in maniera tanto irriverente: così come quando qualcuno dice che «I Latini come principi questo non lo recepiscono», che cioè vi sia un unico intelletto soltanto, «mentre forse la loro legge dice il contrario». In questo vi sono due mali: primo,

perché egli insinua il dubbio che questo sia contro la fede; secondo perché si mostra estraneo rispetto a questa legge. E in quello che poco dopo costui afferma «Questa è la ragione per la quale i Cattolici sembrano avere la loro posizione», egli denomina posizione un articolo di fede. Né di minor presunzione è quel che poco dopo egli osa asserire, che Dio non può fare che vi siano molti intelletti, poiché ciò implicherebbe contraddizione.

Inoltre è ancora più grave quello che poco oltre costui dice «Mediante ragione concludo di necessità che l'intelletto è uno solo di numero, tuttavia fermamente sostengo per fede la tesi opposta». Dunque egli ritiene che la fede verta su cose di cui per necessità logica si potrebbe concludere il contrario; invece dal momento che di necessità logica non si può pervenire ad altra conclusione che ad un vero necessario, il cui opposto è falso impossibile, ne consegue secondo quanto egli stesso dice che la fede verterebbe su un falso impossibile, al punto che anche Dio non lo può fare: il che le orecchie dei fedeli non sono in grado di sopportarlo. Non è privo infatti di grande ardire, che di quelle cose che non riguardano la filosofia, ma sono puramente di fede, costui presuma comunque di disputare, come che l'anima subisca qualcosa dal fuoco dell'inferno, e affermi che le tesi dei dotti in merito siano da rigettare; con pari argomentazione infatti potrebbe disputare circa la Trinità, l'Incarnazione ed altre verità del genere, delle quali se non uno che è mezzo cieco si permetterebbe di parlare.

Queste dunque sono le cose che al fine di distruggere il predetto errore abbiamo messo in iscritto, non mediante le attestazioni della fede, bensì mediante le argomentazioni e i detti dei filosofi stessi. Se qualcuno poi in vena di gloriarsi di una scienza dal falso nome vorrà, contro le cose che abbiamo scritto, obiettare qualcosa, non si metta a parlare negli angoli e con i piccoli i quali non sono in grado di giudicare di cose tanto rilevanti, piuttosto contro questo scritto replichi per iscritto, se ne ha il coraggio; e troverà non soltanto me, che rispetto agli altri sono l'ultimo, ma molti altri difensori della verità, mediante i quali si resisterà al suo errore, o si offrirà rimedio all'ignoranza.

---

# INDICE

Valeria Sorge

LA CRITICA DI TOMMASO D'AQUINO ALL'ANTROPOLOGIA AVERROISTICA	5
L'importanza della pagina dantesca	8
Interpretazioni dell'averroismo latino	12
Tommaso di fronte all'averroismo	17
Conclusione: la dialettica filosofia-teologia	28

Tommaso d'Aquino

UN UNICO INTELLETTO?

PERCHÉ SIAMO CONTRO GLI AVERROISTI

Versione italiana del *De unitate intellectus contra averroistas*

a cura di Pasquale Giustiniani	31
Capitolo I	33
Capitolo II	49
Capitolo III	52
Capitolo IV	59
Capitolo V	64

---

## QUADERNI DI FILOSOFIA

*Nuova Serie*

1. A. LIVI, *L'epistemologia di Tommaso d'Aquino e le sue fonti*, 2005, pp. 40.
2. P. ORLANDO, *La prospettiva etico-politica di Alcide De Gasperi dai suoi scritti*, 2005, pp. 72.
3. CH. MOREROD, *Antropologia e salvezza dei non cristiani secondo san Tommaso d'Aquino*, 2006, pp. 32.
4. P. ORLANDO, *L'epistola Ad ducissam Brabantiae di Tommaso d'Aquino. Briciole tomiste di economia politica. Testo bilingue e commento*, 2006, pp. 50. [esaurito]
5. PH. CAPELLE, *Nomi divini e nomi metafisici. Rileggere Tommaso d'Aquino (Summa theologiae 1, q. 13)*, 2007, pp. 44. [esaurito]
6. M. FARISCO, *Gli scritti reggini di Gennaro Portanova*, con la ristampa anastatica di un'Introduzione a Portanova di Pasquale Orlando, 2008, pp. 78.
7. J. CONILL SANCHO, *Dalla legge naturale all'universalismo ermeneutico*, 2009, pp. 36.
8. P. ORLANDO, *L'io di Gesù Cristo. Diagramma divino-umano. I. Nella filosofia dell'essere*, 2009, pp. 86.
9. P. GIUSTINIANI (cur.), *Discussioni di bioetica*, 2009, pp. 198.
10. V. SORGE - P. GIUSTINIANI, *Tommaso d'Aquino e la polemica con gli averroisti*, 2011, pp. 74.

Per informazioni e richiesta di copie:

**PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE  
SEZIONE S. TOMMASO D'AQUINO - NAPOLI**

Viale Colli Aminei 2, 80131 Napoli

Tel. 081 7410000 (int. 335) • E-mail pubblicazioni.pftim@email.it

Finito di stampare nel mese di marzo 2011  
presso La Creazione - Casoria (Napoli)