
Tommaso d'Aquino

*Dio oltre le forme: possibilità
e limiti della ragione filosofica*

La biografia di Tommaso è un buon esempio della grande mobilità che caratterizzava la carriera dei maestri scolastici (e in misura ancora maggiore quella dei domenicani, per la politica dell'ordine di far ruotare il più possibile i propri maestri tra i vari *studia* generali e provinciali). Nato a Roccasecca (nell'attuale Lazio, allora territorio di Napoli) intorno al 1224-1225, Tommaso studia a Napoli dal 1239 al 1244, quando, contro la volontà della famiglia (che organizza perfino un romanzesco rapimento per ostacolare il suo intento) entra nell'ordine domenicano. Dal 1245 al 1248 Tommaso prosegue i suoi studi a Parigi, quindi segue Alberto Magno a Colonia nel nuovo *studium* generale appena fondato (1248-1252). Dal 1252 è di nuovo a Parigi, prima come baccelliere sentenziario (fino al 1256) poi come maestro reggente (1256-1259); è degno di nota che Tommaso abbia ottenuto la *licentia docendi* poco più che trentenne, prima dell'età minima richiesta dagli statuti per i maestri di teologia, e cioè 35 anni). Dal 1259 è di nuovo in Italia, dove è prima lettore conventuale a Orvieto (1261-1265) e poi maestro a Roma (1265-1268); quindi è di nuovo a Parigi per un secondo periodo di reggenza (1268-1272), e infine a Napoli, con l'incarico di fondare un nuovo *studium* teologico (1272-1273). Muore il 7 marzo 1274 a Fossanova, mentre era in viaggio alla volta di Lione per prendere parte al Concilio convocato da Gregorio X. Nonostante tutti questi spostamenti, Tommaso partecipa attivamente, soprattutto in occasione dei soggiorni parigini, alle grandi dispute istituzionali e dottrinali del periodo: ha un ruolo di rilievo nella grande controversia che oppone i nuovi ordini mendicanti (domenicani e francescani) al clero secolare, ma anche nei dibattiti più strettamente filosofici come quelli sull'unicità dell'intelletto o sulla presenza di una o più forme sostanziali nel composto umano. Proclamato *Doctor Ecclesiae* da Pio V nel 1567, Tommaso sarà infine indicato come punto di riferimento ufficiale per la filosofia cristiana da papa Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris* del 4 agosto 1879. Questa decisione ha certamente assicurato una grande diffusione al suo pensiero (favorendo per altro il progetto di un'edizione critica delle sue opere – detta appunto *Editio*

Leonina – che è ancora in corso e che rappresenta un modello per l'edizione delle opere teologiche e filosofiche medievali), ma lo ha anche in parte cristallizzato in forme dogmatiche che impediscono di coglierne gli aspetti più innovativi. L'immagine di Tommaso proposta dalla neoscolastica novecentesca è quella del campione dell'aristotelismo cristiano, capace di trovare una sintesi equilibrata tra esigenze teologiche e istanze filosofiche soprattutto grazie a un lavoro di purificazione del genuino pensiero aristotelico dalle deformazioni o "incrostazioni" dovute ai commentatori arabi. Ora, è senz'altro vero che Tommaso non si è semplicemente formato sui testi di Aristotele, ma ha continuato a leggerli e a commentarli fino agli ultimi anni di vita. Ma d'altra parte anche l'Aristotele di Tommaso non è né puro né isolato: alla sua influenza si sovrappone quella, altrettanto decisiva, delle fonti neoplatoniche (soprattutto lo Pseudo-Dionigi e il *Liber de causis*) e dei *falāsifa* in lingua araba (Avicenna in primo luogo, ma anche, nonostante i numerosi espliciti punti di dissenso, Averroè).

Nel giovanile *De ente et essentia*, che risale agli anni in cui Tommaso era baccelliere a Parigi, la presenza dei temi avicenniani è particolarmente evidente. Nell'opuscolo, Tommaso si propone essenzialmente di definire in primo luogo i termini "ente" ed "essenza" che, come proprio Avicenna insegna, rappresentano le prime nozioni apprese dal nostro intelletto; quindi, di esaminare le diverse modalità con cui l'essenza si deve intendere in riferimento a Dio, alle sostanze semplici, a quelle composte e agli accidenti; infine, di considerare in che modo, per ciascuno di questi ambiti, l'essenza si rapporti alle intenzioni logiche (genere, specie, differenza). Lasciando qui da parte il caso degli accidenti, il *De ente* (vedi p. 271 sgg.) propone così una tripartizione essenziale: in Dio, l'essenza coincide con il suo proprio essere (il che vuol dire che Dio, in quanto essere puro, è al di sopra di qualsivoglia determinazione oggettiva o formale); nelle sostanze semplici (e cioè negli angeli), l'essenza coincide con la sola forma; nelle sostanze composte, con il composto stesso, ovvero con l'unione di forma e materia (intendendo qui la materia in generale che si pone nella definizione, e non la materia "designata" che si ritrova nei singoli individui concreti, e funge anzi proprio da principio di individuazione). Ancora Avicenna, e più in particolare la sua dottrina dell'indifferenza delle essenze, torna utile a Tommaso, con qualche aggiustamento, per mostrare che in tutto ciò che è diverso da Dio l'essere non rientra nell'essenza ed entra in composizione con essa: in questo modo diviene possibile affermare che le sostanze semplici differiscono da Dio non in ragione di un'ipotetica composizione tra la loro forma e una presunta materia incorporea (come suggerito dai sostenitori dell'ilemorfismo universale, a partire da Ibn Gabirol), ma proprio in ragione della composizione tra essere ed essenza, in cui quest'ultima funge da elemento potenziale e limitativo per il primo. Lo scopo della distinzione tra essere ed essenza, che susciterà molte polemiche nella storiografia novecentesca, non sembra dunque essere in Tommaso quello di

marcare l'assoluta contingenza del mondo, come poi nella disputa tra Enrico di Gand ed Egidio Romano scoppiata pochi anni dopo la morte di Tommaso, ma principalmente quello di sottolineare la differenza tra tutto ciò che possiede una forma (e dunque un contenuto oggettivo che lo renda pensabile e determinabile) e ciò che invece, per la sua eccellenza e ineffabilità, si colloca al di sopra di ogni forma.

A prescindere dalla rivelazione, la ragione naturale non può dimostrare nulla dell'essenza divina, ma può pervenire a dimostrare la sua esistenza: si tratterà tuttavia sempre di una dimostrazione *quia*, che si limita cioè a mostrare a posteriori il fatto "che" Dio esiste; e non di una dimostrazione *propter quid*, che sia in grado cioè di provare l'esistenza di Dio a priori, ovvero a partire dal suo "perché", dalla sua causa intrinseca – e cioè appunto dall'essenza, per noi inconoscibile in termini naturali. Per questo, Tommaso rifiuta l'argomento anselmiano: che Dio sia il suo stesso essere (e dunque esista necessariamente) è evidente *in sé*, per chiunque abbia cioè accesso all'essenza divina, ma non *per noi*, a cui in questo stato tale accesso è precluso. In alternativa, Tommaso propone le note cinque vie a posteriori, che partono in generale da effetti, e terminano con una proposizione complessa (*quia*) in cui Dio figura nel luogo del predicato: arrivano cioè a mostrare l'esistenza di un primo motore immobile, di una prima causa efficiente, di un ente assolutamente necessario, di un ente sommamente perfetto causa di tutte le altre perfezioni, e di una causa finale che tutti chiamano "Dio". Se quattro vie muovono da presupposti aristotelici (ovvero l'impossibilità di una serie causale infinita e l'assunto, espresso nel libro α della *Metafisica*, secondo cui il termine massimo di una serie è causa di tutti gli altri termini successivi), una (la terza) ripropone invece l'argomento "modale" elaborato da Avicenna e ripreso da Maimonide.

Su molte altre questioni filosofiche Tommaso si attiene alla tradizione peripatetica, allontanandosi così dalle posizioni fatte proprie dalla scuola francescana: è il caso, ad esempio, del principio di individuazione (identificato, come si è detto, nella materia designata o *signata*), della tesi dell'unicità della forma sostanziale, o della noetica fondata sull'astrazione, con il conseguente rifiuto di ogni forma di illuminazionismo. Non per questo, egli si trova sempre allineato con la posizione dei maestri della Facoltà delle Arti, che, com'è noto, erano tenuti istituzionalmente a leggere e a commentare Aristotele. L'esempio più vistoso è senz'altro rappresentato dalla tesi dell'unicità dell'intelletto, da Tommaso respinta con decisione in più occasioni, e soprattutto in un opuscolo (il *De unitate intellectus*, appunto), che risale al secondo periodo di reggenza a Parigi. Significativamente, l'intento di fondo dell'opera (vedi p. 279 sgg.) non è però quella di mostrare che il monopsichismo contraddice la fede cattolica (ciò che per Tommaso è di per sé evidente), ma piuttosto che esso si oppone alla dottrina originaria di Aristotele. In quest'ottica andrebbe forse letta anche la celebre invettiva finale, diretta probabilmente contro Sigieri di Brabante, e che ha contri-

buito a generare il mito della teoria della doppia verità, della tesi cioè – attribuita ai cosiddetti “averroisti latini” secondo cui sarebbe possibile giungere a verità filosofiche diverse da quelle tenute per fede. La stessa accusa sarà ripresa dal vescovo parigino Étienne Tempier nel prologo della celebre censura del 7 marzo 1277, quando vennero condannate 219 (o 220, secondo altre liste) proposizioni insegnate alla Facoltà delle Arti. Ma la stessa condanna, promulgata esattamente tre anni dopo la morte di Tommaso, toccava anche, almeno indirettamente, alcune posizioni condivise invece dal maestro domenicano, come ad esempio la tesi che le sostanze separate, mancando di materia, non possano realmente essere considerate individui a sé, ma specie a sé. Contro Tommaso fu anche probabilmente aperto, nello stesso 1277, un procedimento postumo separato (su cui gli storici non sono ancora concordi), che sarebbe stato poi fatto insabbiare dalle autorità domenicane.

Un atteggiamento simile a quello del *De unitate*, e forse ancora più rivelativo dell’atteggiamento assai poco conformista o “allineato” di Tommaso, si ritrova anche nel *De aeternitate mundi*, scritto dalla datazione ancora piuttosto controversa (ma anch’esso di solito collocato nella seconda reggenza parigina). Attenendosi alla rivelazione, per Tommaso è del tutto impossibile dubitare che il mondo sia stato creato nel tempo; tuttavia, è pur sempre possibile chiedersi se sia razionalmente contraddittorio immaginare invece (con i filosofi) una creazione eterna. Come Avicenna e Maimonide, Tommaso nega esplicitamente che questa possibilità sia in sé contraddittoria: il bersaglio dell’opuscolo sembra così essere rappresentato, anche in questo caso, più dai teologi francescani (secondo i quali sarebbe possibile dimostrare razionalmente l’impossibilità di una creazione eterna), che dai maestri della Facoltà delle Arti.

Le pagine che seguono sono tratte da: Tommaso d’Aquino, 1. *De ente et essentia*, capp. 1-2, 5, tr. it. di P. Porro, *L’ente e l’essenza*, Bompiani, Milano 2002, pp. 77-81, 111-117, 119-123, 125-127; 2. *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 1, resp.; I, q. 2, art. 2, resp.; I, q. 2, art. 3, resp., tr. it. *La somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, I, p. 48-50; 3. *De unitate intellectus*, parr. 1-2, 61-65, 118-120, tr. it. a cura di A. Ghisalberti, *Unità dell’intelletto contro gli averroisti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 53-55, 117-123, 185-187; 4. *De aeternitate mundi*, tr. it. di A. Tognolo, in Tommaso d’Aquino, *L’uomo e l’universo. Opuscoli filosofici*, Rusconi, Milano 1982, pp. 183-185, 187-189.

Per approfondire: M.-D. Chenu (1950), *Introduzione allo studio di S. Tommaso*, tr. it. LEF, Firenze 1953; É. Gilson, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1965⁶; J.A. Weisheipl (1974), *Tommaso d’Aquino. Vita, pensiero, opere*, tr. it. Jaca Book, Milano 1987; J.F. Wippel, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1984; N. Kretzmann, E. Stump (a cura di), *The Cambridge Companion to Aquinas*,

nas, Cambridge University Press, Cambridge 1993; J.-P. Torrell (1993), *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, tr. it. Piemme, Casale Monferrato 1994; J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996; R. Schönberger (1998), *Tommaso d’Aquino*, tr. it. il Mulino, Bologna 2002; J.F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2000; A. Kenny, *Aquinas on Being*, Clarendon Press, Oxford 2002.



[1. *L’ente e l’essenza*]

Occorre dunque sapere che, come afferma il Filosofo nel V libro della *Metafisica*, l’ente per sé si dice in due modi: nel primo, è ente ciò che si divide nei dieci generi; nell’altro, è ente ciò che sta a significare la verità delle proposizioni. La differenza sta qui nel fatto che nel secondo senso può dirsi ente tutto ciò intorno a cui è possibile formare una proposizione affermativa, anche qualora non indichi nulla di reale; e in questo senso si dicono enti anche le privazioni e le negazioni: diciamo infatti che l’affermazione è opposta alla negazione, e che la cecità è nell’occhio. Nel primo modo invece può dirsi ente solo ciò che pone qualcosa di reale, e in questo senso la cecità e le altre cose di questo tipo non sono enti.

Il termine *essenza* non si ricava dunque dalla seconda accezione di ente: si dicono infatti enti in questo modo alcune cose che non possiedono un’essenza, come è evidente nelle privazioni; l’essenza si ricava invece dalla prima accezione di ente. Per questo il Commentatore, nello stesso luogo, dice che l’ente inteso nel primo modo è ciò che indica l’essenza della cosa. E poiché, come si è detto, l’ente inteso in questo modo si divide nei dieci generi, occorre che l’essenza indichi qualcosa di comune a tutte le nature attraverso cui i diversi enti possono essere collocati nei vari generi e nelle varie specie, così come l’umanità è l’essenza dell’uomo, e così via.

E poiché ciò per mezzo di cui la cosa viene costituita nel proprio genere o nella propria specie viene significato attraverso la definizione che esprime ciò che la cosa è, ne consegue che il termine *essenza* viene cambiato dai filosofi in quello di *quiddità*, e

muova se stessa. È quindi necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da altro. Se dunque l'ente che muove è anch'esso soggetto a movimento, bisogna che sia mosso da un altro, e questo da un terzo e così via. Ma non si può in questo caso procedere all'infinito, perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, dato che i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Quindi è necessario arrivare a un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio.

La seconda via parte dalla nozione di causa efficiente. Troviamo infatti che nel mondo sensibile vi è un ordine tra le cause efficienti; ma non si trova, ed è impossibile, che una cosa sia causa efficiente di sé medesima: perché allora esisterebbe prima di se stessa, cosa inconcepibile. Ora, un processo all'infinito nelle cause efficienti è assurdo. Infatti in tutte le cause efficienti concatenate la prima è causa dell'intermedia, e l'intermedia è causa dell'ultima, siano molte le intermedie o una sola; ma eliminata la causa è tolto anche l'effetto: se dunque nell'ordine delle cause efficienti non vi fosse una prima causa, non vi sarebbe neppure l'ultima, né l'intermedia. Ma procedere all'infinito nelle cause efficienti equivale a eliminare la prima causa efficiente: e così non avremo neppure l'effetto ultimo, né le cause intermedie, il che è evidentemente falso. Quindi bisogna ammettere una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

La terza via è presa dal possibile [o contingente] e dal necessario, ed è questa. Tra le cose ne troviamo alcune che possono essere e non essere; infatti certe cose nascono e finiscono, il che vuol dire che possono essere e non essere. Ora, è impossibile che tutto ciò che è di tale natura esista sempre, poiché ciò che può non essere, prima o poi non è. Se dunque tutte le cose [esistenti in natura sono tali che] possono non esistere, in un dato momento nulla ci fu nella realtà. Ma se ciò è vero, anche ora non esisterebbe nulla, poiché ciò che non esiste non comincia a esistere se non in forza di qualcosa che esiste. Se dunque non c'era ente alcuno, è impossibile che qualcosa cominciasse a esistere, e così anche ora non ci sarebbe nulla, il che è evidentemente falso. Quindi non tutti gli esseri sono contingenti, ma bisogna che nella realtà vi sia qualcosa di necessario. Ma tutto ciò che è necessario o ha la causa della sua ne-

cessità in un altro essere, oppure non l'ha. D'altra parte negli enti necessari che hanno altrove la causa della loro necessità non si può procedere all'infinito, come neppure nelle cause efficienti, come si è dimostrato. Quindi bisogna porre l'esistenza di qualcosa che sia necessario di per sé, e non tragga da altro la propria necessità, ma sia piuttosto la causa della necessità delle altre cose. E questo essere tutti lo chiamano Dio.

La quarta via è presa dai gradi che si riscontrano nelle cose. È evidente infatti che nelle cose troviamo il bene, il vero, il nobile e altre simili perfezioni in un grado maggiore o minore. Ma il grado maggiore o minore viene attribuito alle diverse cose secondo che esse si accostano di più o di meno ad alcunché di sommo e di assoluto: come più caldo è ciò che maggiormente si accosta a ciò che è sommamente caldo. Vi è dunque un qualcosa che è sommamente vero, e sommamente buono, e sommamente nobile, e di conseguenza sommamente ente: poiché, come dice Aristotele [*Metaph.*, II, 1], ciò che è massimo in quanto vero è tale anche in quanto ente. Ora, ciò che è massimo in un dato genere è causa di tutte le realtà appartenenti a quel genere: come il fuoco, che è caldo al massimo grado è la causa di ogni calore sempre secondo Aristotele. Quindi vi è qualcosa che per tutti gli enti è causa dell'essere, della bontà e di qualsiasi perfezione. E questo essere lo chiamiamo Dio.

La quinta via è desunta dal governo delle cose. Vediamo infatti che alcune cose prive di conoscenza, come i corpi fisici; agiscono per un fine, come appare dal fatto che agiscono sempre o quasi sempre allo stesso modo per conseguire la perfezione: per cui è evidente che raggiungono il loro fine non a caso, ma in seguito a una predisposizione. Ora, ciò che è privo di intelligenza non tende al fine se non perché è diretto da un essere conoscitivo e intelligente, come la freccia dall'arciere. Vi è dunque un qualche essere intelligente dal quale tutte le realtà naturali sono ordinate al fine: e questo essere lo chiamiamo Dio.

[3. L'unità dell'intelletto]

Come tutti gli uomini per natura desiderano conoscere la verità, così è presente in essi il desiderio naturale di fuggire gli errori

e di confutarli, quando ne possiedono la capacità. Tra i diversi errori, il più disdicevole sembra essere quello in cui si cade riguardo all'intelletto, per mezzo del quale siamo naturalmente portati a conoscere la verità, una volta evitati gli errori. Già da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore proprio riguardo l'intelletto; esso trae origine dalle parole di Averroè, il quale cerca di sostenere che l'intelletto che Aristotele chiama "possibile", e che egli, con un termine inadeguato, chiama "materiale", sia una sostanza separata secondo l'essere dal corpo e che non si unisca affatto a esso come forma; sostiene inoltre che questo stesso intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini. Contro queste tesi già da tempo abbiamo scritto molte cose, ma poiché la sfrontatezza dei loro sostenitori non cessa di opporsi alla verità, è nostra intenzione scrivere di nuovo alcune cose contro lo stesso errore, mediante le quali esso sia confutato senza lasciare adito a dubbio alcuno.

Non si tratta qui di procedere mostrando che questa posizione è erronea perché contraria alla verità della fede cristiana, questo infatti può risultare facile a chiunque: sottratta infatti agli uomini la diversità dell'intelletto, l'unica tra le parti dell'anima che appare incorruttibile e immortale, ne segue che dopo la morte non rimane nulla delle anime degli uomini se non un'unica sostanza intellettuale; e così vengono tolte l'attribuzione dei premi e delle pene e la diversità che li distingue. Noi invece intendiamo mostrare che questa posizione è contraria ai principi della filosofia non meno che agli insegnamenti della fede. E poiché alcuni, a quanto si dice, non gradiscono le parole dei Latini riguardo a tale argomento, ma dicono di seguire solamente le parole dei Peripatetici, di cui non hanno mai visto i libri che trattano di questo argomento se non quelli di Aristotele, che fu il fondatore della scuola peripatetica, noi mostreremo innanzitutto che questa posizione è del tutto contraria alle sue parole e alle sue affermazioni.

[...]

È chiaro infatti che è proprio questo uomo singolo che intende: noi non ci interrogheremmo infatti sull'intelletto, se non fossimo noi a intendere; e non ci interroghiamo su altro principio, quando ci interroghiamo sull'intelletto, se non su quello per il quale noi intendiamo. Perciò lo stesso Aristotele afferma: "Chiamo quindi intelletto ciò con cui l'anima intende".

Aristotele conclude perciò in questo modo: se qualcosa è il

principio primo per il quale intendiamo, bisogna che esso sia forma del corpo; perché egli stesso ha mostrato precedentemente che ciò per cui primariamente qualcosa opera è la forma. E questa conclusione appare evidente attraverso il ragionamento: ogni cosa agisce in quanto è in atto; ma ogni cosa è in atto in virtù della forma; perciò è necessario che ciò per cui qualcosa agisce sia primariamente la forma.

Se invece dici che il principio di questo atto che è l'intendere, principio che chiamiamo intelletto, non è la forma, dovresti trovare il modo in cui l'azione di quel principio sia l'azione di questo uomo. È ciò che in modo diverso alcuni hanno cercato di fare. Uno di essi, Averroè, il quale riteneva siffatto principio dell'intendere che chiamiamo intelletto possibile non fosse né anima, né parte dell'anima, se non in un senso equivoco, bensì piuttosto una sostanza separata, disse che l'intendere di quella sostanza separata è l'intendere mio o tuo, in quanto quell'intelletto possibile si unisce a me o a te attraverso i fantasmi che sono in me o in te. Diceva che ciò avviene in questo modo: la specie intelligibile, che costituisce un'unità con l'intelletto possibile, essendone forma e atto, ha due soggetti: uno gli stessi fantasmi, l'altro l'intelletto possibile. In questo modo quindi l'intelletto possibile entra in contatto con noi attraverso la sua forma, con la mediazione dei fantasmi; e così, mentre l'intelletto possibile intende, questo uomo intende.

Ma che questa tesi non valga, è chiaro per tre motivi. Primo, perché questo contatto dell'intelletto con l'uomo non avverrebbe dall'inizio della sua generazione, come sostiene Teofrasto e accenna Aristotele nel secondo libro della *Fisica*, dove dice che il limite dell'indagine sulle forme da parte del filosofo della natura è costituito dalla forma, secondo la quale l'uomo è generato dall'uomo e dal sole. È chiaro infatti che il limite dell'indagine naturale è costituito dall'intelletto. Secondo le parole di Averroè, invece, l'intelletto non è collegato con l'uomo dalla sua generazione, ma dall'operazione del senso, in quanto è senziente in atto. L'immaginazione infatti "è un moto prodotto dal senso quando è in atto", come si dice nel *De Anima*.

In secondo luogo, un tale collegamento non avverrebbe per mezzo di un unico elemento [mediatore], ma per mezzo di più elementi. Infatti è evidente che la specie intelligibile, in quanto è

nei fantasmi, è conosciuta in potenza, mentre nell'intelletto possibile vi è in quanto è conosciuta in atto, per astrazione dai fantasmi. Se dunque la specie intelligibile non è forma dell'intelletto possibile se non in quanto è astratta dai fantasmi, ne segue che dalla specie intelligibile l'intelletto non è collegato ai fantasmi, anzi ne è separato.

A meno che non si dica che l'intelletto possibile è collegato ai fantasmi come lo specchio è collegato all'uomo, la cui immagine è riflessa nello specchio. Ma è manifesto che un tale collegamento non basta per un effettivo collegamento dell'atto di intendere, poiché come l'azione dello specchio, cioè lo specchiare, non può attribuirsi all'uomo [che è specchiato], così l'azione dell'intelletto possibile non può per un tale collegamento essere attribuita al singolo uomo, ad esempio a Socrate, per spiegare che questo uomo intende.

In terzo luogo, pur concesso che una singola e medesima specie sia forma dell'intelletto possibile e sia contemporaneamente nei fantasmi, un simile collegamento non basterebbe ancora a spiegare il fatto che questo singolo uomo intenda. Infatti è evidente che per mezzo della specie intelligibile qualcosa è conosciuto, mentre per mezzo della potenza intellettiva qualcosa conosce; analogamente, per mezzo della specie sensibile un oggetto è sentito, mentre per mezzo della potenza sensitiva un soggetto sente. Infatti la parete, nella quale sta il colore e la cui specie sensibile è in atto nell'occhio, è veduta, non vede, mentre l'animale dotato di potenza visiva, nella quale sta la specie sensibile, vede. Orbene il collegamento tra l'intelletto possibile e l'uomo nel quale sono i fantasmi, le cui specie sono nell'intelletto possibile, è identico al collegamento che c'è tra la parete soggetto del colore e l'organo visivo in cui è la specie del colore. Come la parete non vede, bensì è visto il suo colore, così "nella posizione di Averroè" l'uomo non conoscerebbe, ma i suoi fantasmi sarebbero conosciuti dall'intelletto possibile. È dunque impossibile, stando alla posizione di Averroè, spiegare come il singolo uomo intenda.

[...]

Desti anche maggiore meraviglia e sdegno che uno che si professa cristiano osi parlare in modo tanto irriverente nei confronti della fede cristiana; come quando dice che "i Latini per principio non l'accolgono", cioè che l'intelletto sia soltanto uno, "poiché

probabilmente la loro legge è contraria". In tale discorso due sono i mali presenti: primo, egli dubita che questo sia contro la fede, secondo, egli ostenta di essere estraneo a questa legge. [...]

Ancora più grave è ciò che più avanti egli afferma: "mediante la ragione concludo necessariamente che l'intelletto è numericamente uno; tuttavia sostengo fermamente l'opposto mediante la fede". Perciò pensa che la fede verta su dottrine, delle quali si può con necessità concludere il contrario; poiché non si può concludere con necessità se non il vero necessario, il cui opposto è impossibile, ne segue, secondo il suo parlare, che la fede riguardi il falso impossibile, cosa che nemmeno Dio può fare e che le orecchie dei fedeli non possono tollerare. Né manca di grande temerarietà il fatto che egli presuma di trattare cose che non riguardano la filosofia, ma sono di pura fede, come che l'anima patisca dal fuoco dell'inferno, e di asserire che le dottrine dei dottori a questo riguardo sono da rifiutare: infatti, con identici argomenti potrebbe disputare della Trinità, dell'Incarnazione, e di altro del genere, di cui non saprebbe parlare se non procedendo alla cieca.

Queste sono le cose che abbiamo scritto per divellere questo errore, non mediante i dogmi della fede, bensì attraverso le parole e i ragionamenti dei filosofi. Se qualcuno, vantandosi di conoscenze pseudoscientifiche, vuole dire qualcosa contro ciò che abbiamo scritto, non parli negli angoli o di fronte a ragazzi che non sono in grado di giudicare cose così difficili, ma scriva contro questo scritto, se ne ha il coraggio, e troverà non solo me, che sono l'ultimo, ma molti altri che difendono con zelo la verità, capaci di opporsi al suo errore e di colmare le lacune della sua ignoranza.

~~[4. La possibilità di una creazione eterna non è contraddittoria]~~

~~Supponendo con la fede cattolica che il mondo abbia avuto inizio nel tempo, si pone il problema se abbia potuto esistere da sempre. Per rendere esplicito il vero significato del problema, bisogna prima distinguere le cose in cui conveniamo, e quelle in cui dissentiamo con gli avversari. Pensare infatti che, oltre a Dio, possa esserci qualcosa di eterno, quasi fosse possibile l'esistenza di una cosa da Lui non creata, è un errore abominevole, non solo nei riguardi della fede, ma anche nei riguardi dei filosofi, i quali ammet-~~