

sopra di tutte le realtà composte di materia e forma”), ma quando viene rivolto a significare la forma divina decade dalla forma a partire dalla quale è stato dato e diviene in qualche modo privo di forma. Quando il nome significa la divina essenza, perciò, diviene pronome, perché non ne significa che la pura sostanza; e, sebbene sembri ancora significare la sua propria forma o qualità, non le significa realmente, ma significa la forma divina, come quando per esempio si dice di Dio che è giusto o buono.

XVIII. *Tutte le affermazioni riguardo a Dio sono improprie, e tutte le negazioni sono vere.*

Un'affermazione si dice composta o complessa, quando significa la composizione che essa sembra significare, come per esempio quando affermo: “Pietro è giusto”. Questa proposizione sembra significare infatti la composizione della giustizia con Pietro, e in effetti la significa. Ma un'affermazione non è composta o complessa, quando non significa quella composizione che sembra significare, come quando si dice: “Dio è giusto”, perché qui non si significa alcuna composizione della giustizia con Dio. La giustizia infatti non si compone con Lui né Gli inerisce, ma più che dire che Dio è giusto, si vuole dire che Dio è la giustizia. Le negazioni riguardanti Dio invece sono dette in modo proprio e vero, poiché rimuovono da Dio ciò che non Gli si congiunge per inerenza. Perciò Dionigi, quando tratta di ciò che si può dire di Dio in quanto causa, si attiene di più al senso dal quale le parole derivano, che non a quello che esse producono, e prende in considerazione più ciò a partire da cui si parla, che non ciò di cui si parla (quando afferma): “Dio è giusto, pio, forte”. E poi, considerando ciò che non conviene a Dio in senso proprio piuttosto che ciò che si dice di Dio in quanto causa, aggiunge: “Dio non è pio, forte, misericordioso”, preferendo privilegiare la verità dell'essere rispetto all'appropriatezza del linguaggio.

Ibn Rušd (Averroè)

Il “monopsichismo” e i rapporti fra religione e filosofia

Vissuto fra Cordova (ove nacque nel 1126), Siviglia e Marrakesh (ove morì nel 1198), Ibn Rušd è autore di numerose opere filosofiche, astronomiche, giuridiche e mediche, ma raggiunse la fama soprattutto grazie ai suoi imponenti commentari ad Aristotele, autore per il quale nutriva un'ammirazione sconfinata, tanto da definirlo – con iperbole da prendersi meno alla lettera di quanto spesso non si faccia – “regola in natura ed esemplare che la natura ha escogitato per mostrare l'ultima perfezione umana”. Questi commentari (divisibili in tre gruppi: grandi, medi e abbreviazioni o parafrasi) coprono quasi tutte le principali opere dello Stagirita, con la sola, notevole, eccezione della *Politica*, sostituita dalla *Repubblica* di Platone. Tradotti in latino nel XIII secolo da Michele Scoto, Guglielmo di Luna, Pietro Gallego ed Ermanno il Tedesco, poi ripetutamente ritradotti nel corso del Rinascimento, essi esercitarono per secoli una notevolissima influenza sulla cultura europea, ove Ibn Rušd – generalmente chiamato “Averroes” – si impose come “il Commentatore”, l'interprete per antonomasia di Aristotele.

Disgraziatamente di molte opere di Averroè è andato perduto l'originale arabo e ci restano solo versioni ebraiche o latine. È questo il caso di uno dei suoi commentari aristotelici più famosi, il gran commento al *De anima*, che conosciamo esclusivamente grazie alla traduzione latina di Michele Scoto: una traduzione di difficilissima comprensione sia per l'incostanza e a volte la stravaganza della terminologia, sia perché il commento di Averroè, nella forma originale sulla quale Scoto lavorò, dipendeva da versioni arabe del *De anima* che in molti casi divergono profondamente dal testo aristotelico come noi lo conosciamo; ma soprattutto perché il confine fra ciò che Averroè riferisce, attribuendolo a qualche predecessore greco o arabo, e ciò che afferma in prima persona è spesso assai sfuggente. Agli inizi del Settecento, Leibniz definì “monopsichisti” i fautori della dottrina, attribuita ad Averroè, secondo cui “non vi è in verità che un'unica anima che sussista”. Vi sono però aspre controversie non solo sul significato, ma sulla presenza stessa nel gran commento di Averroè di questa dottrina, e più precisamente della tesi che non solo l'intelletto agente, ma persino l'in-

telletto possibile (chiamato anche "ilico", "materiale", "passibile" o "in potenza"), sia una sostanza separata, eterna e unica per tutti gli uomini. In effetti Averroè avanza quest'ipotesi con prudenza, disperdendola in vari luoghi, e in particolare nei commenti 5 e 36 al III libro del *De anima*, di cui qui sotto si danno ampi estratti.

Ricostruita molto schematicamente, la teoria dell'intelletto di Averroè si può ridurre alle seguenti tesi: l'uomo è costituito di un'anima sensitiva individuale, unita al corpo e corruttibile; l'intelletto agente è unico e separato e svolge funzioni sia cosmologiche (è l'ultima delle intelligenze che muovono i cieli) sia gnoseologiche (attualizza gli intellegibili presenti potenzialmente nell'anima sensitiva e astrae gli universali dai particolari); l'intelletto possibile è pura recettività e passività, quindi è privo di forma (altrimenti la sua forma impedirebbe la ricezione delle altre) e ha natura diversa da ciò che riceve (altrimenti riceverebbe se stesso); l'intelletto possibile non può quindi essere corpo, né funzione di un corpo, non ha alcuna natura se non "la natura della possibilità", non è capacità individuale di pensare ma pura predisposizione a pensare comune a tutto il genere umano, ritenuto con Aristotele eterno; di conseguenza l'intelletto possibile è esso stesso eterno, realmente separato dall'uomo; la conoscenza individuale si realizza nell'uomo grazie alla mediazione dei "fantasmi" (le immagini ricavate dall'esperienza sensibile), resi intellegibili dall'intelletto agente; questa conoscenza, detta "intelletto speculativo", è individuale e distruttibile, proprio perché dipende dalle immagini sensibili; tuttavia la sua realizzazione rende possibile l'unione fra l'intelletto agente e l'intelletto possibile, che formano insieme l'intelletto acquisito (*adeptus*); in questo stato di connessione o congiunzione (*copulatio*) dell'anima individuale con l'intelletto separato consiste la felicità dell'uomo, la sua *ultima perfectio*.

Jean Jolivet ha parlato in proposito di un "decentramento del soggetto": malgrado il fondamentale ruolo attribuito da Averroè alle immagini sensibili individuali, il singolo uomo non pare il "soggetto" del pensiero, non pare tanto "avere" il pensiero ma semmai "partecipare" a un pensiero trascendente; la piena attualizzazione di ciò che rende l'uomo "veramente" uomo, cioè la razionalità, finisce così per essere garantita dalla possibilità di "connettersi" con un intelletto sovraindividuale, che si serve della specie umana per pensare attualmente ed eternamente tutto il pensabile. È significativo che, di recente, diversi studiosi abbiano suggerito interpretazioni della noetica di Averroè che si rifanno a modelli di tipo informatico. Emblematico, in questo senso, un passo di Augusto Illuminati: "L'intelletto agente gioca una funzione direttiva, distributiva e propulsiva. Il singolo soggetto, che detiene una frazione dell'intelletto materiale, fa *login* sull'intelletto agente (se addirittura non è trascinato a "navigare" da quest'ultimo) per accedere a tutti i siti dell'intelletto materiale contenenti gli intellegibili in potenza. La singola operazione deve chiudersi a un certo punto, mentre solo la metarete è eterna e permanentemente attiva".

Non può stupire che, quando verso la metà del XIII secolo i teologi cristiani incontrarono questa dottrina, la considerarono eretica, in quanto contraria all'immortalità dell'anima individuale e inscindibilmente legata all'idea, anch'essa inaccettabile per il credente, dell'eternità del mondo, delle sostanze separate e della specie umana. Giudicato da Tommaso il "depravatore" anziché il "commentatore" di Aristotele, Averroè venne considerato un pensatore empio, pronto a negare sul piano filosofico le verità religiose che dichiarava di accettare. In realtà, nel *Trattato decisivo sull'accordo della filosofia con la religione* – opuscolo purtroppo rimasto ignoto al medioevo latino – Averroè difende l'unicità del vero ("il Vero non può contrastare col Vero") e sostiene che filosofia e religione rivelata esprimono un identico messaggio attraverso linguaggi diversi, che si adattano alle inclinazioni naturali, al livello culturale e sociale delle diverse "classi" di uomini. Vi sono infatti uomini che si accontentano di favole, racconti e argomenti retorici; uomini portati per natura o per formazione a utilizzare argomenti dialettici, incapaci di approfondire i significati riposti dei Testi Sacri; infine una minoranza di uomini capaci di intendere e usare argomenti dimostrativi, cioè i filosofi. Averroè è convinto che la seconda classe sia non solo inutile, ma potenzialmente nociva. I "dialettici" – etichetta dietro ai quali è facile scorgere i teologi mu'taziliti e ash'ariti, e in particolare al Ġazālī – sono per lui i campioni di un uso fuorviante degli argomenti filosofici: da un lato disorientano le masse incolte, trasformando l'esegesi allegorica in un allegorismo incontrollabile che alimenta controversie religiose, intolleranza e fanatismo; dall'altro deformano l'autentico pensiero dei filosofi, dandone interpretazioni del tutto infondate (come la lettura neoplatonizzante di Aristotele), dettate esclusivamente da esigenze teologiche. È invece opportuno che il volgo ignorante, capace di comprendere solo figure e simboli, si attenga alla lettera del Corano, mentre i filosofi, capaci di risolvere con l'esegesi razionale le apparenti contraddizioni del testo e svelarne il senso profondo, possono interpretarlo in modo conforme a quelle verità razionali che hanno dimostrato. Essi però devono guardarsi bene dal divulgare le loro idee sul carattere allegorico delle affermazioni dei Testi Sacri che, fraintese da chi non possiede adeguata preparazione intellettuale, potrebbero generare miscredenza e minare la fede del volgo nella religione, con gravi conseguenze morali e politiche.

La filosofia viene in tal modo legittimata come forma di sapere scientifico, non solo compatibile con le credenze religiose popolari, ma addirittura prescritta dalla "Legge religiosa": quest'ultima infatti "rende obbligatoria la speculazione e l'indagine razionale sugli esseri esistenti" e, di conseguenza, impone anche "lo studio dei libri degli antichi", fonti di un sapere che il filosofo deve accogliere con un atteggiamento tanto aperto quanto critico. Di qui l'indicazione di una "politica culturale" condotta su un doppio binario: mentre da un lato Averroè non esita a invitare i "capi dei musulmani" a vietare la circolazione di opere come quelle di al Ġazālī, d'altro

lato egli afferma che “colui il quale proibisce a chi ne ha la facoltà di studiare i libri dei filosofi con la scusa che ci sarà poi gente che lo accuserà di deviare dalla retta via è simile a colui che impedisce a un assetato di bere dell’acqua fresca, fino a farlo morire, con la scusa che avrebbe potuto rimanerne soffocato”.

Le pagine che seguono sono tratte da: 1. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, III, 5, 36, tr. it. di A. Illuminati, in *Averroè e l’intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rušd sull’anima*, Manifestolibri, Roma 1996, pp. 138-146, 167-169; 2. Ibn Rušd, *Fasl al Maqāl*, tr. it. di M. Campanini, *Averroè, Il trattato decisivo sull’accordo della filosofia con la religione*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 45-49, 55-63, 89-93.

Per approfondire: A.H. Wolfson, “The twice revealed Averroes”, in *Speculum*, 36, 1961, pp. 373-392; A. Hyman, “Aristotle’s theory of the intellect and its interpretation by Averroes”, in D.J. O’Meara (a cura di), *Studies in Aristotle*, The Catholic University Press, Washington 1981, pp. 161-191; H.A. Davidson, “Averroes on the material intellect”, in *Viator*, 17, 1986, pp. 91-137; O. Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1988; M. Campanini, “Per una lettura sociologica del *Fasl* di Averroè”, in *Rivista di storia della filosofia*, 43, 1988, pp. 103-112; D. Urvoy, *Ibn Rušd (Averroes)*, Routledge, London-New York 1991; A. de Libera, “Existe-t-il une noétique, averroïste? Note sur la réception latine d’Averroès au XIII^e et XVI^e siècle”, in F. Niewöner, L. Sturlese (a cura di), *Averroismus im Mittelalter in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 51-80; Id., *Averroès. L’intelligence et la pensée. Grand commentaire du De anima. Livre III (429 a 10-435 b 25). Traduction, introduction et notes*, Flammarion, Paris 1998; R.C. Taylor, “Personal immortality in Averroes’ mature philosophical psychology”, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9, 1998, pp. 87-110; A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d’une crise d’Albert le Grand à Jean-Paul II*, Seuil, Paris 2003, pp. 238-261.



[1. L’unità dell’intelletto]

Il secondo problema – come l’intelletto materiale sia uno di numero in tutti gli uomini, non generabile né corruttibile, mentre l’intelletto speculativo, che ha in sé gli intelligibili in atto esistenti al suo interno, è numerato secondo il numero di tutti gli individui, generabile e corruttibile secondo la generazione e corruzione de-

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

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

Manifestamente l'uomo non comprende in atto se non per il congiungimento con lui dell'intelligibile in atto; del pari materia e forma si uniscono reciprocamente in modo che il risultato della loro commistione sia unico (soprattutto l'intelletto materiale e l'intenzione intelligibile in atto). Infatti il loro composto non è un terzo diverso da essi, come accade per gli altri composti di materia e forma. La congiunzione dell'intelligibile con l'uomo non può determinarsi se non per la congiunzione con lui di una delle due parti, precisamente di quella che in lui è quasi-materia e di quella che nell'intelligibile è quasi-forma. Risultando chiara dalle precedenti obiezioni l'impossibilità che l'intelligibile si congiunga con ognuno degli uomini e che sia moltiplicato per il loro numero, per la parte di esso che è quasi-materia (l'intelletto materiale), rimane solo la possibilità che la congiunzione degli intelligibili con noi uomini si compia attraverso quella dell'intenzione intelligibile (i fantasmi immaginativi), cioè per congiunzione della parte di essi che sta in noi come quasi-forma. Pertanto dire che il fanciullo intende in potenza può significare due cose: o che le forme immaginate in lui sono intelligibili in potenza o che l'intelletto materiale, atto per natura a ricevere l'intelligibile di quella forma immaginata, è ricettivo e congiunto a noi in potenza.

Abbiamo visto che la prima perfezione dell'intelletto differisce dalle prime perfezioni delle altre facoltà dell'anima e anche che il termine "perfezione" viene impiegato per esse in modo equivoco, al contrario di quanto pensò Alessandro di Afrodisia. Pertanto

Aristotele definì l'anima prima perfezione del corpo naturale organico, ma non è ancora chiaro se il corpo si perfeziona per tutte le facoltà nello stesso modo o se vi sia una qualche facoltà per cui il corpo non si perfeziona o lo fa in altro modo. La preparazione che è nella facoltà immaginativa è simile a quelle che sono nelle altre facoltà dell'anima, cioè alle loro perfezioni prime, poiché tutte sono generate con la generazione degli individui e si corrompono per la loro corruzione e universalmente si numerano secondo gli individui. Differiscono in ciò, che l'una è preparazione nel motore a essere motore, ossia risiede nei fantasmi immaginativi; l'altra è preparazione nel ricevente, ed è quella che si trova nelle perfezioni prime delle altre parti dell'anima. Per tale similitudine tra i due tipi Avempace pensò non esservi alcuna preparazione per intendere un oggetto se non quella esistente nei fantasmi immaginativi. Ma le due preparazioni differiscono quanto la terra dal cielo: l'una infatti dispone il motore a essere motore, l'altra il mobile a essere mosso e ricettivo. Pertanto si deve ritenere – come mi parve evidente dal discorso di Aristotele – che nell'anima vi siano due parti dell'intelletto, delle quali una è ricettiva (e il suo essere è qui chiaro) ma l'altra è agente, grazie a cui le intenzioni che sono nella facoltà immaginativa da moventi in potenza dell'intelletto materiale divengono moventi in atto, come vedremo dopo in Aristotele constatando che le due parti non sono generabili né corruttibili e che l'agente è rispetto al paziente una quasi-forma rispetto alla materia. Per questo Temistio pensò che noi siamo intelletto agente e l'intelletto speculativo è congiunzione di agente e materiale. Ma le cose non stanno così, anzi bisogna credere che nell'anima vi siano tre parti dell'intelletto, una ricettiva, la seconda attiva e la terza prodotta. Due sono eterne – l'attiva e la ricettiva – mentre la terza è in un senso generabile e corruttibile, in un altro eterna.

Visto che l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini e inoltre la specie umana è eterna, com'è detto altrove, ne dobbiamo concludere che l'intelletto materiale non è mai privo dei principi naturali, comuni per natura a tutta la specie umana, cioè delle prime proposizioni e dei concetti singolari comuni a tutti; poiché siffatti intelligibili sono unici in rapporto all'intelletto che li riceve e molteplici in rapporto all'intenzione recepita. In quanto unici devono essere eterni, dal momento che l'essere non si separa dal sostrato ricevuto o motore, che è l'intenzione dei fantasmi imma-

ginativi, e non vi è alcun ostacolo da parte del sostrato ricevente. Essi non sono generabili e corruttibili se non in quanto molteplici e non in quanto unici. Se pertanto rispetto a un individuo si corrompe qualcuno dei primi intelligibili, a causa della corruzione del suo sostrato per mezzo del quale è unito con noi ed è vero, quell'intelligibile sarà incorruttibile in senso assoluto ma corruttibile solo rispetto a ogni singolo individuo. In questo senso possiamo affermare che l'intelletto speculativo è uno solo per tutti gli uomini.

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

L'intelletto agente che crea gli intelligibili è come quello che distingue e riceve. Nello stesso modo in cui, infatti, l'intelletto agente non cessa mai per sé di generare e creare, anche se dalla generazione sfugge qualche soggetto, così accade per l'intelletto che distingue. A ciò si riferiva Aristotele nella prima parte di questa trattazione [*De Anima* 14; 408 b, 25-27] scrivendo: *anche il pensare e l'esercizio del conoscere si spengono quando qualche al-*

tra cosa interna si corrompe, l'intelletto però è incorruttibile. Per qualche altra cosa intende le forme immaginative dell'uomo. Per pensare, intende la ricezione che è sempre nell'intelletto materiale, della quale comincia a discutere quando dice: *e noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto passivo è corruttibile e senza questo non intenderebbe nulla* [III 5; 430 a, 23-25]. Con "intelletto passivo" egli si riferisce alla facoltà immaginativa, come si dirà appresso. In generale si considerò immortale l'anima, cioè l'intelletto speculativo. Platone disse infatti che gli universali non sono generabili né corruttibili ed esistono fuori della mente. L'affermazione è vera in questo senso, ma falsa se presa alla lettera (ed è quanto Aristotele cercò di confutare nella sua *Metafisica*). Siffatta concezione dell'anima è in parte vera nelle proposizioni probabili che attribuiscono all'anima l'uno o l'altro essere, ossia mortale e immortale; le formulazioni probabili, infatti, non possono essere del tutto false. Su questo c'è un generale accordo degli antichi. Si risolve così il terzo problema, se cioè l'intelletto materiale sia un ente, poiché non è una delle forme materiali e neppure la materia prima. Lo si deve ritenere un quarto genere di essere. Come infatti l'essere sensibile si divide in forma e materia, così l'essere intelligibile si dividerà in due parti simili a queste, cioè una simile alla forma e una simile alla materia. Ciò deve verificarsi in ogni intelligenza separata che intenda qualcosa di altro da sé; se così non fosse, non vi sarebbe molteplicità nelle forme separate. Si afferma nella *Metafisica* che non esiste forma assolutamente priva di potenza se non la prima forma, la quale non intende nulla fuori di sé, ma la cui esistenza è la sua quiddità; mentre nelle altre forme si distinguono quiddità ed esistenza in qualunque modo. Se non vi fosse il genere di enti che abbiamo conosciuto con la scienza dell'anima, non potremmo intendere la molteplicità delle cose separate, nello stesso modo in cui, se non conoscessimo la natura stessa dell'intelletto, non saremmo in grado di intendere che le virtù motrici separate devono essere intelligenze. Ciò è sfuggito a molti moderni, al punto che essi sono giunti a negare quello che Aristotele ha detto nel libro XI [= XII] della *Metafisica*: che di necessità le forme separate che muovono i corpi celesti sono tante quanti i corpi celesti. Pertanto la scienza dell'anima è necessaria alla metafisica e l'intelletto ricettivo deve poter intendere l'intelletto in atto. Se infatti intende le forme ma-

teriali tanto più deve intendere le immateriali; il fatto di intendere le forme separate, cioè l'intelletto agente, non gli impedisce di intendere quelle materiali. [...]

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

[...]

Quando gli intelligibili speculativi sono connessi con noi mediante le forme immaginative e l'intelletto agente è connesso con gli intelligibili speculativi (chi infatti li comprende è lo stesso, cioè l'intelletto materiale), allora l'intelletto agente deve connettersi con noi attraverso la congiunzione degli intelligibili speculativi. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in potenza, chiaramente l'agente sarà connesso con noi in potenza. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in atto, esso sarà connesso con noi in atto. Quando alcuni lo siano in potenza e altri in atto, esso sarà connesso in parte sì e in parte no; allora si dirà che ci muoviamo verso la congiunzione.

Quando tale movimento sarà completato, allora all'istante questo intelletto sarà connesso con noi in tutti i modi. È anche evi-

dente che il rapporto di lui a noi in tale disposizione è come quello dell'intelletto in abito a noi. Se è così, è necessario che l'uomo intenda mediante un intelletto proprio a sé tutti gli enti e che compia un'azione a sé propria in ogni ente, come intende mediante l'intelletto in abito tutti gli enti per intellesione propria, quando sia stato congiunto con le forme immaginative.

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

Si risolve così il problema di come una sostanza eterna [*antiquum*] intenda mediante nuova intellesione. È del pari manifesto perché non siamo congiunti con questo intelletto sin dal principio ma da ultimo. Laddove infatti sia nostra forma in potenza, sarà congiunto con noi in potenza e in tal caso è impossibile intendere per suo mezzo alcunché. Ma quando arriverà a essere nostra forma in atto (nella sua congiunzione in atto), allora intenderemo per suo tramite tutto quanto intendiamo e agiremo per suo tramite l'azione che gli è propria. Appare così che la sua intellesione è qualcosa che non appartiene alle scienze speculative, ma piuttosto partecipa dei processi naturali nella disciplina delle scienze speculative. Perciò non è strano che gli uomini si diletino in questa impresa, come fanno nelle scienze speculative. Ma bisogna trovare qualcosa che derivi dalle scienze speculative, non da altro. Infatti è assurdo che intelligibili falsi entrino in una congiunzione, in quanto non stanno in un corso naturale ma sono un che di incomprendibile, come il sesto dito o una creatura mostruosa.

È anche evidente che, se ritenessimo l'intelletto materiale generabile e corruttibile, non troveremmo alcuna via per cui l'intelletto agente potrebbe connettersi con l'intelletto in abito per congiunzione propria, cioè simile a quella di forme e materie. Se non presupponiamo tale congiunzione, non ci sarebbe differenza tra

la posizione dell'agente rispetto all'uomo e rispetto a tutti gli enti, se non per diversità della propria azione in loro. Secondo questo modo il suo rapporto all'uomo non sarà altro che di agente all'uomo, non rapporto di forma, e ciò rinvia alla questione di Alfarabi nel commento all'*Etica Nicomachea*. Infatti la fiducia nella possibilità di congiunzione dell'intelletto con noi sta nell'acclarare che il suo rapporto all'uomo è quello di forma e agente, non soltanto di agente. Così per ora ci appare la questione. Se ci verrà qualche altra idea, ne scriveremo.

[2. *L'accordo fra religione e filosofia*]

Ordunque: il fine di questo scritto è indagare, dal punto di vista dello studio della Legge religiosa, se la speculazione filosofica e le scienze logiche siano lecite secondo il shar' o proibite o obbligatorie, sia perché commendevoli sia perché necessarie.

E quindi diciamo: ogni attività filosofica altro non è che speculazione sugli esseri esistenti, e riflessione su come, attraverso la considerazione che sono creati, si pervenga a dimostrare il Creatore: infatti, gli esseri esistenti sono prodotti, per cui dimostrano di avere un produttore. Tale conoscenza relativa alla produzione delle cose, tanto più è completa quanto più consente una conoscenza completa di Colui che le ha prodotte. La Legge religiosa autorizza, e anzi stimola, la riflessione su ciò che esiste, per cui è evidente che l'attività indicata col nome [di filosofia] è considerata necessaria dalla Legge religiosa, o, per lo meno, ne è autorizzata.

Che la Legge religiosa chiami a un'indagine intellettuale sugli esseri esistenti e richieda (di pervenire) a una conoscenza su di essi, appare chiaro da parecchi versetti del Libro di Dio Benedetto ed Eccelso, tra i quali per esempio il seguente: "Riflettete, o voi che avete occhi a guardare!". Questo versetto certifica la necessità dell'uso del ragionamento intellettuale, ovvero, contemporaneamente, del ragionamento intellettuale e di quello giuridico-legale. Dice ancora il Corano: "Non han forse studiato il regno dei cieli e della terra e le cose tutte che Dio ha creato?". Questo versetto induce chiaramente a speculare sugli esseri esistenti nella loro totalità. Iddio Altissimo ha insegnato che tra quelli, in particolare, cui

è stato concesso l'onore di possedere la scienza vi è Abramo – su di lui la pace! – e infatti ha detto: "E così mostrammo ad Abramo il regno dei cieli e della terra perché fosse di quei che solidamente sono convinti". Ha inoltre affermato l'Altissimo: "Ma non guardano dunque gli uomini al cammello, come fu creato, e al cielo, come fu innalzato?"; e ancora: "I quali... meditano sulla creazione dei cieli e della terra". Ed esistono innumerevoli altri versetti simili a questi.

Siccome si è stabilito che la Legge religiosa rende obbligatoria la speculazione e l'indagine razionale sugli esseri esistenti, e poiché tale indagine non consiste in altro che nella deduzione e nella derivazione dell'ignoto dal già noto – e questo è ciò che si chiama sillogismo, ovvero ciò che si ottiene per mezzo del sillogismo –, è pure obbligatorio che ci rivolgiamo allo studio della realtà esistente per mezzo del ragionamento razionale. È inoltre evidente che questo tipo di analisi cui la Legge religiosa chiama e incita, è la specie più perfetta di studio collegata alla specie più perfetta di ragionamento, cioè a quella che si chiama "dimostrazione [apodittica]". [...]

Se la questione si pone in questi termini, e se tutto ciò di cui si ha bisogno per lo studio del ragionamento razionale è già stato indagato attentamente e nel modo migliore dagli antichi (filosofi), è opportuno che avidamente ne prendiamo in mano i libri e approfonditamente ne esaminiamo le opinioni. E se ci risultano vere, le accetteremo; ma se qualcosa ci sembrerà falso, lo rileveremo.

Quando avremo concluso questo esame e ci saremo impadroniti delle metodologie con cui potremo ottenere retta considerazione degli esseri esistenti e determinare che sono stati prodotti – ché chi non conosce la produzione non conosce il prodotto, e chi non conosce il prodotto non conosce il produttore –, allora sarà necessario rivolgersi all'analisi degli esseri esistenti secondo quell'ordine e quella disposizione che avremo inferito dalla conoscenza ottenuta per mezzo del ragionamento dimostrativo.

È inoltre chiaro che il fine che perseguiamo [con lo studio] degli esseri esistenti è perseguibile con un progresso a tappe successive dell'indagine, e che il successore deve garantirsi, a tal scopo, l'aiuto dei suoi predecessori, analogamente a quanto accade nelle scienze matematiche.

[...]