

FARABI

EPISTOLA
SULL' INTELLETTO

TRADUZIONE, INTRODUZIONE E NOTE
A CURA DI
FRANCESCA LUCCHETTA



EDITRICE ANTENORE · PADOVA
1974

Il cosmo, dunque, deriva da questo Dio, da questo Intelletto Primo, e il mondo concreto a lui si riconnette, anche se per mezzo di intermediari. Dio non è più il Primo Motore Immobile dell'universo, come per Aristotele e poi per Averroè, che produce il movimento e a cui si collega il primo cielo, ma è il Primo Essere sussistente, da cui deriva l'esistenza, e non solo il movimento, degli altri esseri.

Si formula in Fārābī il concetto di Dio causa efficiente dell'essere. Tuttavia rimane un Dio molto separato dal mondo e che non corrisponde a quello coranico, vicino alle creature e rispondente alle loro preghiere. È un Dio che non conosce il mondo se non nella propria essenza, essendo egli la Causa prima di ogni essere³²⁵.

È interessante notare che quest'ultima parte del trattato farabiano riguardante Dio manca in parecchi manoscritti arabi: forse la mutilazione si spiega per la poca ortodossia, per la secchezza filosofica, con cui risultava essere affrontato l'argomento di natura teologica³²⁶: il Dio dei filosofi non poteva soddisfare l'uomo di fede.

³²⁵ Cfr. MADKOUR, *La place...*, pp. 66-71.

³²⁶ È questa l'opinione del MADKOUR, *La place...*, pp. 148-149 n. 6, il quale pensa che quest'ultima parte del trattato sia stata coscientemente tagliata per fanatismo, perché in contrasto con il credo religioso.

FARABI

EPISTOLA SULL'INTELLETTO

TESTO

| 3 | Nel nome di Dio, clemente e misericordioso¹.

Disse Muḥammad b. Muḥammad – che Dio sia soddisfatto di entrambi! –²:

Il nome intelletto (*'aql*) si dice in diversi modi; [può significare]³:

- I. la cosa per cui la gente comune dice dell'uomo che è intelligente (*'āqil*)⁴;
- II. l'intelletto che i teologi (*mutakallimūn*)⁵ di continuo fanno ritornare nelle loro bocche, dicendo: « Ciò è l'intelletto⁶ che lo esige », oppure: « è l'intelletto che lo nega »;¹⁰
- III. l'intelletto che il maestro Aristotele menziona nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burhān*)⁷ | 4 |;
- IV. l'intelletto che egli⁸ menziona nel sesto trattato del *Libro sui costumi* (*Kitāb al-akhlāq*)⁹;
- V. l'intelletto che egli¹⁰ menziona nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*)¹¹;
- VI. l'intelletto¹² che egli menziona nel *Libro della metafisica* (*Kitāb mā ba'da 'l-ṭabī'a*)¹³.

[I. *L'intelletto secondo la gente comune.*]

Ora, circa l'intelletto (*'aql*) per cui gli uomini comuni¹⁴ dicono dell'uomo che è intelligente (*'āqil*), ciò a cui si riferi-

scono con quello che con ciò designano è il 'discernimento' (*ta'aqqul*)¹⁵.

In effetti essi talvolta dicono, per esempio, di Mu'āwiya¹⁶ che è intelligente e a volte si rifiutano di chiamarlo intelligente, dicendo che l' 'intelligente' ha bisogno di [possedere] una dimensione religiosa (*dīn*)¹⁷ [per essere tale], e la dimensione religiosa è per essi quello che pensano sia la virtù (*faḍīla*)¹⁸; dunque, costoro designano con 'intelligente' soltanto colui che è virtuoso (*fāḍil*)¹⁹ e di acuta speculazione (*ḡayyid al-rawiyya*)²⁰ nello | 5 | scoprire il bene (*kbayr*) che bisogna scegliere e il male (*sharr*) che bisogna evitare, e si rifiutano di imporre questo nome a colui che è di acuta speculazione nello scoprire ciò che è male²⁰, anzi lo chiamano [piuttosto] 'furbo' (*nakur*) e 'astutissimo' (*dābiya*) e con [altri] epiteti simili. [Ora,] l'acutezza di speculazione nello scoprire ciò che è veramente un bene da compiersi e ciò che è un male da evitarsi è un discernimento (*ta'aqqul*)²¹. Costoro, dunque, designano, in senso generale, con 'intelletto' ('*aql*') nient'altro che ciò che Aristotele designa con il 'discernimento'²².

20 Quanto a coloro che chiamano Mu'āwiya²³ intelligente²⁴, essi intendono con ciò [alludere al]l'acutezza della [sua] speculazione nello scoprire ciò che bisogna scegliere o evitare in generale²⁵. Costoro, poi, quando si fermano a considerare il caso di Mu'āwiya o dei suoi simili, poiché vengono interrogati, a proposito di chi sia per essi intelligente, se mai possano chiamare con questo nome colui che | 6 | sia cattivo e che impieghi l'acutezza della sua speculazione in ciò che per essi è un male, sospendono il giudizio (*tawaqqafū*)²⁶, oppure si rifiutano di chiamarlo 'intelligente'. E quando[, incalzando,] si domanda loro, a proposito di colui che impieghi l'acutezza della sua speculazione nel compiere il male, se forse si possa chiamare 'astuto' o 'furbo', o con [altri] epiteti simili, non si rifiutano di [dargli] questo nome. Anche dal discorso di costoro, dunque, consegue che l' 'intelligente' è colui che è intelligente grazie all'acutezza della sua speculazione soltanto a patto che sia virtuoso (*fāḍil*) e che impieghi l'acutezza della sua speculazione nelle azioni virtuose²⁷ da compiersi e in quelle cattive da evitarsi; [ma] costui è 'colui che esercita il discernimento' (*muta'aqqil*)²⁸.

Ora, poiché gli uomini comuni, a proposito di colui che designano con questo nome [di 'intelligente'], si dividono in due gruppi[, e cioè]²⁹:

a) un primo gruppo che da parte sua non concede che l' 'intelligente' sia tale se non ha una dimensione religiosa (*dīn*),⁵ e che il cattivo, anche se raggiunge | 7 | un certo grado di acutezza di speculazione nello scoprire i mali, non lo chiama 'intelligente'³⁰;

b) un altro gruppo che chiama l'uomo 'intelligente' per l'acutezza della sua speculazione in ciò che bisogna com-¹⁰piere in generale³¹, e che poi, quando viene interrogato, a proposito di colui che è cattivo e che ha l'acutezza di speculazione in ciò che si può fare di male, se mai [costui] possa essere chiamato 'intelligente', sospende il giudizio o si rifiuta [di farlo];¹⁵

visto tutto questo, si deduce che] ciò a cui si riferiscono gli uomini comuni³², tutti insieme, a proposito di quello che essi designano con 'intelligente', è il significato di 'colui che esercita il discernimento' (*muta'aqqil*)³³; e il significato di 'colui che esercita il discernimento', per Aristotele, è colui che è di²⁰ acuta speculazione nello scoprire fra le azioni virtuose³⁴ ciò che deve compiere, nel momento [stesso] in cui agisce in una circostanza o in un'altra, se, insieme a ciò, egli è virtuoso per indole³⁵.

[II. L'intelletto secondo i teologi.]

25

Quanto all'intelletto ('*aql*') che i teologi³⁶ fanno ritornare continuamente nelle loro bocche, dicendo di una cosa³⁷: « Questo è quello che l'intelletto esige », o: « che l'intelletto nega », o: « che l'intelletto accetta », o: « che | 8 | l'intelletto non accetta », con ciò essi non vogliono dire altro che quello³⁰ che è conoscibile alla prima opinione di tutti³⁸; infatti la prima opinione comune, presso tutti [gli uomini], o la maggiore parte [di essi], è chiamata 'intelletto'. Ti accorgerai di ciò quando sottoporrai, a poco a poco, all'induzione il loro discorso, sia riguardo a quello che dicono su di esso [termine] o mediante³⁵

esso, sia riguardo a quello che scrivono nei loro libri, là dove impiegano questo vocabolo³⁹.

[III. *L'intelletto secondo il « Libro sulla dimostrazione » di Aristotele*].

5 Quanto all'intelletto ('*aql*) che Aristotele menziona nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*), egli con esso non designa altro che la facoltà (*quwwa*) dell'anima⁴⁰ mediante la quale arriva all'uomo la certezza nelle premesse universali (*al-muqaddimāt al-kulliyya*), vere e necessarie, senza [impiegare]
10 alcun ragionamento e riflessione, ma per natura e per attitudine innata, o⁴¹ fin dalla sua giovinezza, o in modo tale che non si percepisce da dove esse si siano acquisite o come si siano acquisite⁴². In realtà questa facoltà è una certa parte dell'anima⁴³ alla quale arriva | 9 | la prima conoscenza (*ma'rifa*) senza al-
15 cuna riflessione e senza alcuna meditazione, e [arriva] la certezza nelle premesse, di cui abbiamo già menzionato le caratteristiche⁴⁴; e queste premesse sono i princípi delle scienze speculative.

[IV. *L'intelletto secondo il « Libro sui costumi » di Aristotele*.]

20 Quanto all'intelletto ('*aql*) che [Aristotele] menziona nel sesto trattato del *Libro sui costumi* (*Kitāb al-akhlāq*), egli vuole [intendere] con esso la parte dell'anima⁴⁵, alla quale, perseverando nell'abitudine di una cosa o di un'altra, che appartenga ad un genere o ad un altro delle cose⁴⁶, e con la lunga espe-
25 rienza di una cosa o di un'altra, che appartenga ad un genere o ad un altro delle cose⁴⁷, in un lungo tempo, arriva la certezza nei giudizi [moralí] (*qaḍāyā*) e nelle premesse (*muqaddimāt*)⁴⁸ concernenti le cose che appartengono all'ordine della volontà, a cui è proprio di essere scelte o di essere evitate⁴⁹. Infatti
30 questa parte dell'anima [Aristotele] la chiama 'intelletto' nel sesto trattato del *Libro sui costumi*⁵⁰. Ora i giudizi [moralí] che arrivano all'uomo in questo modo e⁵¹ in questa | 10 | tra le parti dell'anima sono i princípi di 'colui che esercita il discernimento' (*muta'qqil*)⁵² e che è astuto⁵³ in ciò che si deve sco-

prire in fatto di cose volontarie, a cui è proprio di essere scelte o evitate⁵⁴. E il rapporto di questi giudizi [moralí] a ciò che si scopre con il 'discernimento' (*ta'qqul*)⁵⁵ è come il rapporto di quei giudizi primi [razionali], che sono menzionati nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*), a ciò che si scopre con
5 essi: come quelli sono dei princípi per i cultori delle scienze speculative, con i quali essi cercano quello che nel campo delle scienze speculative si deve [soltanto] conoscere, e non fare, così questi sono dei princípi per 'colui che esercita il discernimento'⁵⁶ e che è astuto in ciò che si deve scoprire nell'ordine
10 delle cose volontarie e pratiche⁵⁷.

Questo intelletto, menzionato nel sesto trattato del *Libro sui costumi*⁵⁸, cresce con l'uomo durante [tutta] la sua vita; si rafforzano in esso questi giudizi [moralí] e vi si aggiungono | 11 | in ogni tempo [altri] giudizi, che esso non aveva in
15 precedenza.

Gli uomini, riguardo a questa parte dell'anima che [Aristotele] ha chiamato⁵⁹ 'intelletto', si differenziano in gradi. Colui in cui si perfezionano questi giudizi in un certo genere di cose diventa 'persona di [esperta] opinione' (*dhū ra'y*)⁶⁰ in
20 questo genere di cose. Il significato di 'persona di [esperta] opinione' è che se costui consiglia una certa cosa, viene accettata questa sua opinione senza che gli si domandi su ciò la dimostrazione e senza che lo si interroghi, essendo le cose da lui consigliate [comunemente] accettate, benché egli non costruisca
25 su nessuna di esse alcuna dimostrazione⁶¹. Perciò è raro che un uomo sia di tale qualità se non quando diventa vecchio, perché questa parte dell'anima ha bisogno di lunghe esperienze, che non si realizzano se non in un lungo tempo, e affinché questi giudizi [moralí] si consolidino in lui⁶².
30

[Ora,] i teologi⁶³ credono che l'intelletto che [continuamente] ripetono fra di loro sia l'intelletto che Aristotele ha menzionato nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burbān*) e a questo alludono⁶⁴. Tuttavia quando | 12 | tu sottoporrai all'induzione le prime premesse (*muqaddimāt*) che essi impiegano,
35 le troverai tutte, senza eccezione, come premesse prese dalla prima opinione comune⁶⁵: perciò⁶⁶ essi alludono a una cosa e ne impiegano un'altra⁶⁷.

[V. L'intelletto secondo il « Libro sull'anima » di Aristotele.]

Quanto all'intelletto ('*aql*) che [Aristotele] menziona nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*), egli lo propone secondo quattro modi ⁶⁸:

- 5 1) intelletto in potenza ('*aql bi-l-quwwa*),
- 2) intelletto in atto ('*aql bi-l-fi'l*),
- 3) intelletto acquisito ('*aql mustafād*),
- 4) intelletto agente ⁶⁹ ('*aql fa'āl*).

[L'intelletto in potenza.]

10 L'intelletto ('*aql*) che è in potenza (*bi-l-quwwa*) è una certa anima ⁷⁰, o una parte di anima, o una facoltà (*quwwa*) ⁷¹ tra quelle dell'anima, o una certa cosa ⁷², la cui essenza (*dhāt*) è stata preparata (*mu'adda*) o è pronta (*musta'idda*) ⁷³ ad astrarre (*tantaxi'a*) ⁷⁴ le quiddità (*māhiyyāt*) e le forme (*ṣuwar*) di tutti
15 gli [esseri] esistenti (*mawǧūdāt*) dalle loro materie (*mawādd*), per renderle tutte una [unica] forma o [diverse] forme per essa ⁷⁵. E queste forme astratte ⁷⁶ dalle materie non diventano [appunto] astratte | 13 | dalle loro materie, in cui esistono, se non diventando forme ⁷⁷ di questa essenza (*dhāt*) ⁷⁸.

20 [Ora,] queste forme astratte dalle loro materie, che diventano forme in questa essenza, sono gli 'intelligibili' ⁷⁹ (*ma'qūlāt*). Questo nome è derivato loro ⁸⁰ dal nome di quell'essenza che ha astratto le forme degli [esseri] esistenti dimodoché esse sono diventate delle forme per essa ⁸¹.

25 E questa essenza assomiglia ad una materia (*mādda*) ⁸² in cui si producano ⁸³ delle forme ⁸⁴. Infatti, se tu immagini una determinata materia corporea, come, ad esempio, un po' di cera su cui si sia impressa un'impronta ⁸⁵ in modo che si realizzi questa impronta e questa forma nella sua superficie e nel
30 suo interno, e in modo che questa forma abbracci la materia tutta quanta, cosicché diventi la materia nella sua totalità come se tutta quanta fosse quella forma, essendosi la forma espansa in essa ⁸⁶, allora si avvicina la tua estimativa (*wahm*) a com-

prendere il senso del prodursi delle forme delle cose in | 14 | questa essenza, la quale [essenza] assomiglia a una materia e a un soggetto (*mawdū'*) ⁸⁷ nei riguardi di quella forma e [nel contempo] si diversifica ⁸⁸ dalle altre materie corporee, per il fatto che le materie corporee ⁸⁹ ricevono le forme ⁹⁰ sol-
5 tanto sulla loro superficie, e non nel loro interno ⁹¹, mentre questa essenza non rimane essa stessa distinta dalle forme degli intelligibili, sì da avere essa una quiddità (*māhiyya*) separata e le forme che sono in essa [anche] delle quiddità separate ⁹²: anzi questa stessa essenza diventa quelle forme ⁹³. È] come 10 se tu immaginassi l'impronta e la figura ⁹⁴ secondo la quale si è plasmata un po' di cera in forma cubica o sferica, in modo che questa figura si sprofondi e si diffonda in essa, e abbracci totalmente la sua lunghezza, la sua larghezza e la sua profondità, cosicché allora questa cera sia diventata essa questa figura stessa, 15 senza che essa sia per nulla separata nella sua quiddità dalla quiddità di questa figura ⁹⁵. | 15 | A somiglianza di ciò, dunque, bisogna che tu ti sforzi di comprendere come si realizzano le forme degli [esseri] esistenti in questa essenza ⁹⁶, che Aristotele nel *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*) ha chiamato 'intelletto in
20 potenza' ('*aql bi-l-quwwa*) ⁹⁷.

[L'intelletto in atto.]

Ora, finché non c'è in questa [essenza] alcuna delle forme degli [esseri] esistenti, essa è un 'intelletto in potenza' ⁹⁸; [ma] se si producono in essa le forme degli [esseri] esistenti, secondo 25 l'esempio che abbiamo menzionato ⁹⁹, diventa questa essenza un 'intelletto in atto' ('*aql bi-l-fi'l*) ¹⁰⁰: questo è il significato dell' 'intelletto in atto'. Quando si producono nell'intelletto ¹⁰¹ gli intelligibili (*ma'qūlāt*), che esso ha astratto ¹⁰² dalle materie, [anche] questi intelligibili ¹⁰³ diventano intelligibili in atto, 30 mentre prima che fossero astratti dalle loro materie erano intelligibili in potenza. Questi, quando vengono astratti, diventano intelligibili in atto perché ¹⁰⁴ arrivano come forme a questa essenza ¹⁰⁵, e questa essenza diventa un intelletto in atto solamente in ragione di quelle [forme] che sono degli intelligibili 35 in atto. Così che essi siano degli intelligibili in atto e che essa sia un intelletto in atto è una sola e medesima cosa. Il significato

| 16 | del nostro dire al suo proposito che questa [essenza] è 'intelligente' non è altro che gli intelligibili sono diventati forme per essa, nel senso che essa stessa è diventata quelle forme ¹⁰⁶. Dunque dire che essa è 'intelligente in atto', 'intelletto in atto' ⁵ e 'intelligibile in atto' ha un solo e medesimo significato (*ma'nā*) ¹⁰⁷ e [si dice] per un solo e medesimo significato ¹⁰⁸. Gli intelligibili sono quelli ¹⁰⁹ che [prima] erano intelligibili in potenza; infatti ¹¹⁰ essi, prima di essere intelligibili in atto, erano forme in materie, erano all'esterno dell'anima ¹¹¹, [ma] ¹⁰ quando si realizzano come intelligibili in atto, il loro essere in quanto sono intelligibili in atto non è come il loro essere ¹¹² in quanto sono forme in materie. Il loro essere nelle [materie] stesse ¹¹³ non è il loro essere in quanto sono intelligibili in atto: il loro essere nelle [materie] stesse ¹¹⁴ segue il resto [delle] ¹⁵ condizioni] che ad essi si associa ¹¹⁵, che può essere talvolta il 'luogo', talvolta il 'tempo', talvolta | 17 | il 'sito', alcune volte la 'quantità'; e alcune volte essi sono qualificati secondo 'qualità' corporee, altre volte 'agiscono', altre volte 'patiscono'. E quando [, dunque,] si realizzano come intelligibili in atto, molte ²⁰ di queste categorie (*maqūlāt*) ¹¹⁶ spariscono da essi. Allora il loro essere diventa un altro, che non è [più] quell'essere [di prima] ¹¹⁷, e i significati di queste categorie ¹¹⁸, o [almeno] di parecchie di esse, al loro proposito ¹¹⁹, vengono capiti in altri modi, diversi da quelli [precedenti] ¹²⁰ [. Prendiamo], per esem- ²⁵ pio, quel 'luogo' che si comprende nei loro riguardi: se tu rifletti sul significato di 'luogo' [che si comprende] al loro proposito ¹²¹:

a) o tu non trovi in essi assolutamente alcuna idea del 'luogo',

³⁰ b) oppure fai sì che il nome di 'luogo' ti faccia capire, nei loro riguardi, un'altra idea (*ma'nā*), e questa idea è [presa] in un modo diverso [dal primitivo] ¹²².

[L'intelletto acquisito.]

Se gli intelligibili in atto si realizzano, diventano, dunque, ³⁵ uno degli [esseri] esistenti | 18 | del mondo ¹²³ e sono annoverati ¹²⁴, in quanto sono degli intelligibili [in atto] ¹²⁵, tra tutti

gli [esseri] esistenti ¹²⁶. Ed è proprio di tutti gli [esseri] esistenti di venire intesi e di arrivare come forme a questa essenza (*dhāt*) ¹²⁷. Dunque, se è così, non è impossibile che gli intelligibili, in quanto sono intelligibili in atto e in quanto sono un intelletto in atto, siano anche [loro] intesi ¹²⁸, sicché ciò che ⁵ viene allora inteso non è nient'altro che ciò che è un intelletto ¹²⁹ in atto.

Tuttavia, ciò che è un intelletto in atto, per il fatto che un certo intelligibile è diventato una forma per esso, può essere ¹³⁰ un intelletto in atto rispetto a questa forma soltanto, ¹⁰ e in potenza rispetto ad un altro intelligibile, che non si sia ancora realizzato in atto per esso. Se si realizza per esso [anche] il secondo intelligibile ¹³¹, [questo intelletto] diventa intelletto in atto a causa del primo e del secondo intelligibile. Ma, se diventa intelletto in atto ¹³² rispetto a tutti gli intelligibili, e ¹⁵ diventa uno degli [esseri] esistenti ¹³³ per il fatto che diventa gli intelligibili in atto ¹³⁴, allora, quando intende quell'esistente che è un intelletto in atto, non intende un esistente | 19 | esterno alla sua essenza, ma intende soltanto la sua essenza ¹³⁵. È evidente che, quando esso ¹³⁶ intende la sua essenza, in quanto la ²⁰ sua essenza è un intelletto in atto, non arriva ad esso, da quello che ha inteso della sua essenza ¹³⁷, alcuna cosa esistente il cui essere in se stessa ¹³⁸ sia diverso dal suo essere di quando viene intesa in atto; al contrario, esso avrà inteso della sua essenza un certo esistente il cui essere di quando viene inteso è il suo ²⁵ essere in se stesso ¹³⁹. Dunque questa essenza diventa ¹⁴⁰ intesa in atto, pur non essendo, prima di essere intesa, intelligibile in potenza, ma essendo [già] intesa in atto ¹⁴¹. Tuttavia essa è stata intesa in atto nel senso che il suo essere in se stessa è [di essere] un intelletto in atto ¹⁴² e un intelligibile in atto, al contrario di come sono state intese queste cose ¹⁴³ stesse all'inizio. Infatti esse sono state intese inizialmente nel senso che sono state astratte dalle loro materie, in cui esistevano, e nel senso che esse erano degli intelligibili in potenza; sono state intese [poi] ³⁵ una seconda volta, quando il loro essere non era [più] quel loro essere precedente, ma anzi il loro essere era [già] separato dalle loro materie, nel senso che esse erano [ormai] delle forme che non erano [più] nelle loro materie, e nel senso che esse | 20 | erano [già] degli intelligibili in atto. Dunque, quando

l'intelletto in atto intende gli intelligibili che sono per esso delle forme¹⁴⁴ in quanto sono intese in atto¹⁴⁵, [questo] intelletto, che prima dicevamo essere l' 'intelletto in atto', diventa adesso l' 'intelletto acquisito' (*al-'aql al-mustafād*)¹⁴⁶.

5 [Le forme separate e il mondo sublunare.]

[Ora,] se ci sono degli [esseri] esistenti (*mawğūdāt*) che sono delle forme non [esistenti] in materie e che non lo sono mai state¹⁴⁷, allora essi, quando sono intesi, diventano esistenti [nell'intelletto] restando di una esistenza intellettuale¹⁴⁸ che
10 essi avevano [anche] prima di essere intesi. Infatti, quando diciamo che una cosa¹⁴⁹ viene intesa per la prima volta, il senso è che le forme, che erano nelle materie, vengono astratte¹⁵⁰ dalle loro materie ed acquistano [così] un altro essere, diverso dal loro primo essere¹⁵¹. E se ci sono delle cose che sono delle
15 forme che non hanno materie¹⁵², questa essenza¹⁵³ non ha affatto bisogno di astrarle da¹⁵⁴ materie, ma le incontra [già] astratte e le intende¹⁵⁵, come, ad esempio, ciò la cui essenza, in quanto è un intelletto in atto, incontra degli intelligibili non
20 esistenti [più] nelle loro materie¹⁵⁶ | 21 |, li intende e l'essere di essi, in quanto sono intesi per la seconda volta¹⁵⁷, è il [medesimo] essere che essi avevano prima di essere intesi in questo modo¹⁵⁸. Proprio questo si deve capire a proposito di quelle che non sono forme in¹⁵⁹ materie, [cioè] che se queste vengono intese, il loro essere in se stesse è [identico al] loro essere
25 di quando sono intese per noi¹⁶⁰. Dunque, come si parla intorno a ciò che di noi è un intelletto in atto e¹⁶¹ in noi è un intelletto in atto così si deve parlare intorno a queste forme, che non sono e non sono mai state in materie¹⁶². Infatti, nello stesso
30 senso per cui, parlando intorno a ciò che è di noi un intelletto in atto, diciamo che esso è « in noi », così bisogna che si dica di queste [forme pure] che esse sono « nel mondo »¹⁶³. E queste forme [pure] possono essere completamente intese soltanto dopo che tutti gli intelligibili, o [almeno] la maggior parte di essi, si sono realizzati come intesi in atto, | 22 | e dopo che
35 si è realizzato l'intelletto acquisito¹⁶⁴. Allora queste forme si realizzano come intese ed esse diventano come se fossero forme dell'intelletto [umano] in quanto esso è 'intelletto acquisito'¹⁶⁵.

[Ora,] l'intelletto acquisito assomiglia ad un soggetto (*mawdū'*) per quelle [forme]¹⁶⁶, e l'intelletto acquisito assomiglia [d'altra parte] alla forma rispetto all'intelletto che è in atto; l'intelletto che è in atto è un quasi-soggetto e una quasi-materia rispetto all'intelletto acquisito, e l'intelletto che è in
5 atto è [d'altra parte] una forma per quell'essenza¹⁶⁷, e quell'essenza è una quasi-materia¹⁶⁸.

Da questo punto¹⁶⁹ le forme cominciano a scendere verso le forme corporee ilee¹⁷⁰, mentre, prima di ciò, esse¹⁷¹ si elevavano a poco a poco fino a separarsi ad una ad una e
10 gradualmente dalle materie, secondo modi di separazione diversi¹⁷². | 23 |

Dunque, se le forme che non sono affatto in una materia¹⁷³, che non lo sono [mai] state e che non lo saranno affatto, presentano gradi diversi¹⁷⁴ di perfezione e di separazione, ed hanno
15 un certo ordine (*tartīb*) nell'essere (*wuğūd*)¹⁷⁵, e se si riflette sul loro caso¹⁷⁶, [ogni] più perfetta di esse, secondo questo criterio¹⁷⁷, è forma di ciò che è [immediatamente] più imperfetto¹⁷⁸, finché si finisce verso ciò che è il più imperfetto¹⁷⁹,
20 cioè l'intelletto acquisito¹⁸⁰.

Poi si continua a discendere¹⁸¹ finché si giunge a quella essenza¹⁸² e a quelle facoltà dell'anima inferiori ad essa.

Dopo di ciò [si giunge] alla natura (*ṭabī'a*); quindi si continua a discendere finché si giunge alle forme degli elementi (*uṣtuqusāt*)¹⁸³, che sono le forme più vili¹⁸⁴ nell'essere e il cui
25 soggetto è il più vile dei soggetti¹⁸⁵, cioè la materia prima (*al-mādda al-ūlā*)¹⁸⁶.

Se invece ci si eleva, a grado a grado, dalla materia prima¹⁸⁷, ci si eleva verso la natura, che è | 24 | [costituita dal]le forme corporee in materie ilee¹⁸⁸, fino a che ci si eleva verso questa
30 essenza¹⁸⁹, poi¹⁹⁰ verso ciò che è sopra di essa, cosicché, quando si arriva all'intelletto acquisito, si arriva a ciò che assomiglia ai confini (*tukbūm*)¹⁹¹ e al limite a cui terminano le cose che hanno relazione con la *yle* (*hayūlā*) e con la materia [seconda] (*mādda*)¹⁹². E se ci si eleva sopra di esso, ci si eleva verso il
35 primo grado degli esseri separati¹⁹³, e [questo] primo grado è quello dell' 'intelletto agente' (*al-'aql al-fa'āl*)¹⁹⁴.

[L'intelletto agente.]

[Ora] l'intelletto agente che Aristotele ha menzionato nel terzo trattato del *Libro sull'anima* (*Kitāb al-nafs*) è una forma separata che non fu e che non sarà mai in una materia. Esso è, in certo senso, un intelletto in atto¹⁹⁵, simile all'intelletto | 25 | acquisito¹⁹⁶, ed è ciò che ha reso quella essenza che è un intelletto in potenza intelletto in atto e che ha reso gli intelligibili che sono intelligibili in potenza intelligibili in atto¹⁹⁷.

La relazione dell'intelletto agente verso l'intelletto che è in potenza è come la relazione del sole all'occhio¹⁹⁸, che è vista in potenza finché rimane al buio. Infatti la vista è soltanto vista¹⁹⁹ in potenza finché permane al buio. Il significato del 'buio' è la diafaneità (*ishfāf*) in potenza e la mancanza di diafaneità in atto; il significato della 'diafaneità'²⁰⁰ è [in primo luogo] il ricevere luce (*istināra*) perché ci si trova di fronte a una [fonte] illuminante²⁰¹. Così, quando si realizza la luce nella vista, nell'aria e in cose dello stesso genere, diventa la vista²⁰², per la luce che si è realizzata in essa, vista in atto, e diventano visti in atto i colori. | 26 | Anzi noi diciamo che la vista è diventata vista in atto non solo perché sono giunte in essa la luce e la diafaneità²⁰³ in atto, ma [anche] perché, quando giunge nella vista la diafaneità in atto²⁰⁴, si realizzano in essa le forme degli [oggetti] visibili²⁰⁵; ora, con il realizzarsi delle forme degli [oggetti] visibili nella vista, essa diventa vista in atto²⁰⁶. E perché, prima di ciò, mediante un raggio di sole o qualcosa d'altro, si è fatto in modo che [la vista] sia diventata diafana in atto²⁰⁷ e che l'aria che la tocca sia anche diventata diafana in atto, allora quello che era visibile in potenza diventa visto in atto²⁰⁸.

Il principio per cui la vista è diventata vista in atto, dopo esser stata vista in potenza, e i visibili, che erano visibili in potenza, sono diventati visti in atto, è la diafaneità che è giunta nella vista a causa del sole. A somiglianza di ciò si produce in questa essenza (*dhāt*), che è | 27 | un intelletto in potenza, una certa cosa, il cui ruolo rispetto ad esso [intelletto] è come il ruolo della diafaneità in atto rispetto alla vista; e questa cosa gliela dona l'intelletto agente²⁰⁹. Dunque [questa cosa] diventa un principio²¹⁰ mediante il quale, per l'intelletto in potenza, gli

intelligibili, che prima erano per esso intelligibili in potenza, diventano intelligibili in atto²¹¹. E come il sole è ciò che rende l'occhio vista²¹² in atto e i visibili visti in atto mediante quella luce che dona²¹³, così l'intelletto agente è quello che ha reso l'intelletto che era in potenza intelletto in atto mediante quel principio che ha donato²¹⁴; e mediante ciò stesso²¹⁵ gli intelligibili sono diventati intelligibili in atto²¹⁶.

L'intelletto agente è della specie dell'intelletto acquisito²¹⁷. Le forme degli esseri separati che gli sono superiori hanno continuato e continueranno ad essere in esso²¹⁸, salvo che la loro esistenza (*wuġūd*) in esso è secondo un ordine (*tartīb*) che non è l'ordine secondo il quale esse esistono nell'intelletto [umano] che è in atto | 28 |. E ciò perché la [forma] più vile nell'intelletto [umano] che è in atto spesso prende rango prima della più nobile, visto che il nostro elevarsi verso le cose che sono più perfette nell'essere spesso si realizza a partire dalle cose che sono più imperfette nell'essere²¹⁹, secondo ciò che [da Aristotele] si è provato²²⁰ nel *Libro sulla dimostrazione* (*Kitāb al-burhān*), poiché soltanto da ciò che per noi è il più conosciuto²²¹ ci innalziamo verso quello che ci è ignoto, e ciò che è più perfetto nell'essere in se stesso è più ignoto per noi, voglio dire che²²² la nostra ignoranza di esso è più grande²²³. Perciò si è costretti [ad ammettere] che l'ordine degli [esseri] esistenti nell'intelletto [umano] che è in atto sia il contrario di come si presenta la cosa nell'intelletto agente: l'intelletto agente intende per prima cosa, fra gli [esseri] esistenti, [sempre] il più perfetto²²⁴.

Certo, le forme che ora sono forme in materie sono nell'intelletto agente forme astratte²²⁵, non [però] nel senso che esse fossero esistenti in materie e che poi [ne] siano state astratte²²⁶, ma | 29 | [nel senso che] queste forme hanno continuato [ad essere] in esso in atto²²⁷ e soltanto [di esse] si è fatta imitazione²²⁸ nel campo della materia prima²²⁹ e delle altre materie, nel senso che sono state donate in atto ad esse [materie] le forme che erano nell'intelletto agente²³⁰. E gli [esseri] esistenti che si è proposto di produrre come primo scopo²³¹ nel nostro mondo²³² sono [proprio] queste forme; tuttavia, poiché la loro produzione non è possibile quaggiù se non in materie, furono create queste materie²³³.

[Ora] queste forme sono nell'intelletto agente indivisibili²³⁴, mentre nella materia sono divisibili²³⁵. Non si può negare che l'intelletto agente, [pur] essendo indivisibile, o la cui essenza essendo [fatta] di cose indivisibili, doni alla materia 5 immagini²³⁶ | 30 | di ciò che esiste nella sua sostanza, che essa [materia] d'altra parte non riceve che come divisibile²³⁷: questa è una cosa che Aristotele ha dimostrato anche nel suo *Libro sull'anima*²³⁸.

In ciò che è stato [finora] detto vi è un argomento da 10 esaminare²³⁹, cioè che se queste forme²⁴⁰ potevano esistere senza materie, non c'era bisogno di introdurre in materie. E come mai sarebbero discese esse dall'esistenza (*wuğūd*) più perfetta alla esistenza più imperfetta? Forse qualcuno potrebbe dire che si è fatto questo soltanto perché le materie diventino più perfette 15 nell'essere, e conseguirebbe da ciò che queste forme sono state fatte esistere soltanto in favore della materia, ma questo è contrario a quello che Aristotele sostiene²⁴¹. Oppure noi diciamo²⁴² che tutte queste [forme] sono in potenza nell'intelletto agente, e non bisogna che si capisca, dal nostro dire qui « in potenza », 20 come se fosse | 31 | nella potenza dell'intelletto agente di ricevere queste forme, che arriverebbero ad esso in seguito, anzi noi vogliamo dire che esso ha una potenza di introdurre nella materia²⁴³ come forme, e questa è la potenza di agire sull'altro da sé²⁴⁴. Or, dunque, esso è ciò che le introduce come forme 25 nelle materie, poi che cerca di avvicinarle a poco a poco alla separazione fino a che si realizza l'intelletto acquisito²⁴⁵.

[La felicità suprema dell'uomo.]

In questa fase²⁴⁶ la sostanza²⁴⁷ dell'uomo, o l'uomo in ciò per cui si sostanzializza²⁴⁸, diventa la cosa più vicina²⁴⁹ all'intelletto agente: questa è la felicità suprema²⁵⁰ e l'ultima vita²⁵¹; 30 la quale consiste[, dunque,] nel fatto che arriva all'uomo un'ultima cosa per la quale si sostanzializza e che si realizza per lui la sua perfezione ultimissima, e cioè che l'ultima [cosa] per cui si sostanzializza compie l'operazione di [quest']ultima [cosa] 35 per cui si sostanzializza²⁵²: questo è il significato dell'ultima vita²⁵³.

E se l'operazione (*fi'l*) di questo [intelletto]²⁵⁴ non concerne un'altra cosa, all'esterno della sua essenza, e se [per lui] agire è far esistere la sua essenza²⁵⁵, allora la sua essenza, la sua operazione, il suo agire [effettivo] sono una sola e medesima 5 cosa²⁵⁶; così esso non ha più bisogno nella sua costituzione che il corpo [umano] (*badan*) gli sia materia, neppure ha bisogno in alcuna sua operazione di ricorrere all'operazione di una facoltà dell'anima (*quwwa nafsāniyya*) [che risiede] in un corpo²⁵⁷, | 32 | né [ha bisogno] di impiegare in ciò²⁵⁸ alcun strumento (*āla*) corporeo²⁵⁹. 10

Il [grado] più imperfetto di essere della sua essenza²⁶⁰ consiste nell'aver bisogno, nella sua costituzione per essere esistente²⁶¹, che il corpo [umano] gli sia materia, essendo esso²⁶² una forma in un corpo [umano] o in un corpo in generale²⁶³.

Al di sopra di questo [grado] vi è quello in cui esso nella 15 sua costituzione può fare a meno che il corpo [umano] gli sia materia, tuttavia nelle sue operazioni, o in molte di esse, ha bisogno di utilizzare una facoltà²⁶⁴ corporea e di ricorrere alla sua operazione²⁶⁵, come, per esempio, al senso (*ḥiss*) e alla fantasia (*takhayyul*)²⁶⁶. 20

Il [grado] più perfetto di essere per esso è di raggiungere quello stato che abbiamo menzionato²⁶⁷.

[VI. *L'intelletto secondo la « Metafisica » di Aristotele.*
[*L'intelletto agente non è la Causa assoluta.*]

Che l'intelletto agente esista è stato dimostrato nel *Libro* 25 *sull'anima* (*Kitāb al-nafs*)²⁶⁸. [Ora] è evidente che l'intelletto agente non agisce sempre, ma talvolta agisce e talvolta no²⁶⁹. Dunque, consegue necessariamente che esso, rispetto alla cosa che compie o sulla quale agisce²⁷⁰, è in rapporti diversi, poiché esso varia da un rapporto all'altro. Ora, se esso non fosse 30 sempre nel suo [stato di] ultimissima perfezione, non cambierebbe soltanto da un rapporto all'altro, ma cambierebbe²⁷¹ nella sua essenza²⁷², poiché la sua ultimissima perfezione risiede nella sua sostanza²⁷³. Ma allora esso nella sua sostanza²⁷⁴ talvolta sarebbe in potenza e talvolta sarebbe in atto; e ciò che essa 35 [essenza] avrebbe in potenza sarebbe materia di ciò | 33 | che

essa avrebbe in atto²⁷⁵; soltanto che noi abbiamo descritto l'intelletto agente²⁷⁶ separato da ogni materia²⁷⁷. Se la cosa va in questo modo²⁷⁸, esso è sempre nella sua ultimissima perfezione, e deve [soltanto] cambiare da un rapporto all'altro.

5 Dunque non vi è imperfezione nella sua essenza, ma:

a) o esso non incontra sempre la cosa su cui agire, non trovando la materia e il soggetto preparato su cui agire²⁷⁹,

b) o ha un impedimento, esterno a sè, che poi cesserà,

c) o [si verificano] le due cose insieme²⁸⁰.

10 Da ciò risulta chiaro che in esso non vi è [la] capacità sufficiente per [poter] essere il Primo Principio di tutti gli [esseri] esistenti, dato che esso ha bisogno che gli sia data una materia²⁸¹ su cui agire e che scompaia il suo [eventuale] impedimento. Così, se non c'è nella sua essenza e nella sua sostanza
15 [la] capacità sufficiente di donare tutte le cose, allora nella sua sostanza vi è una incapacità di donare molti degli [esseri] esistenti²⁸²; e ciò che ha un difetto nella sua sostanza non ha [la] capacità sufficiente nel fare che il suo essere sia da sè, senza che il suo essere non dipenda da altro da sè²⁸³: consegue
20 necessariamente che per il suo essere vi è un altro principio, e vi è colà²⁸⁴ un'altra causa che lo soccorre dando[gli] la materia²⁸⁵ su cui agire²⁸⁶.

[Motori e corpi celesti.]

È evidente che i soggetti su cui agisce l'intelletto agente o
25 sono dei corpi o delle virtù (*quwā*)²⁸⁷ [risidenti] in corpi generati e corruttibili. Già si è dimostrato nel *Libro* | 34 | *sulla generazione e corruzione* (*Kitāb al-kawn wa-l-fasād*) che i corpi celesti²⁸⁸ sono delle parti²⁸⁹ attive prime per questi corpi²⁹⁰; sono essi dunque a dare all'intelletto agente le materie e i sog-
30 getti su cui agire²⁹¹.

Ogni corpo celeste (*ġism samā'ī*) si muove soltanto a causa di un motore (*muharrīk*), che non è affatto un corpo né esiste in un corpo²⁹². Inoltre esso è la causa dell'essere del corpo

celeste²⁹³ in ciò per cui si sostanzializza²⁹⁴. Ora, il rango di esso [motore], per quanto riguarda l'essere che è la sua sostanza, è il rango di quel [suo] corpo.

Il motore del più perfetto dei corpi è il più perfetto dei motori nell'essere; ora, il più perfetto dei corpi nell'essere è 5 il primo cielo, quindi il più perfetto dei motori nell'essere è il motore del primo cielo²⁹⁵.

Tuttavia, poiché il motore del primo cielo è un principio per cui esistono due cose distinte²⁹⁶, una delle quali è quella per cui si sostanzializza il primo cielo, cioè una sostanza cor- 10 poreo o che si presenta come corpo²⁹⁷, e l'altra cosa è il motore della sfera (*falak*) delle stelle fisse (*kawākib thābita*)²⁹⁸, e questa è un'essenza che non è un corpo né esiste in un corpo²⁹⁹, allora non è possibile che [il motore del primo cielo] produca le due cose insieme³⁰⁰ in un unico modo e con una unica cosa nella 15 sua essenza per la quale si sostanzializzi, ma [esso agisce] in virtù di due nature | 35 |, delle quali una è più perfetta dell'altra, poiché quella per cui esso ha dato la cosa più perfetta, che non è un corpo né esiste in un corpo³⁰¹, è più perfetta di quella per cui esso ha dato ciò che è corporeo³⁰², che è la [cosa] più 20 imperfetta³⁰³.

Dunque, [il motore del primo cielo³⁰⁴] si sostanzializza in virtù di due nature, per le quali esiste. In conseguenza il suo essere ha un principio, poiché ciò in cui si divide è la causa di ciò per cui si sostanzializza³⁰⁵. Non è possibile allora che il 25 motore del primo cielo sia esso il Primo Principio di tutti gli [esseri] esistenti, ma [anch']esso deve avere necessariamente un principio³⁰⁶; e questo principio senza dubbio è più perfetto di esso nell'essere.

E poiché il motore del primo cielo non è materia³⁰⁷ né esiste 30 in una materia, consegue necessariamente che esso è nella sua sostanza un intelletto³⁰⁸. Ora esso intende la sua essenza³⁰⁹ e l'essenza della cosa che è il principio del suo essere³¹⁰. È evidente quindi che quello che ha inteso del principio del suo essere è la più perfetta delle sue due nature³¹¹, delle quali gli 35 appartiene in proprio l'inferiore³¹²; e non c'è bisogno, nel fatto che la sua essenza si divide in due nature, di un'altra cosa oltre a queste due [nature].

[Il Primo Principio.]

Quanto al suo principio, che è il principio per cui si sostanzializza il motore del primo cielo, esso è necessariamente unico sotto tutti gli aspetti³¹³. E non è possibile che alcun [essere] esistente sia più perfetto di lui, né che esso abbia un principio³¹⁴. Esso è, dunque, il Principio di tutti i principî e Primo Principio³¹⁵ per tutti gli [esseri] esistenti³¹⁶. E questo è l'Intelletto che Aristotele menziona nella | 36 | lettera *lambda*³¹⁷ del *Libro della metafisica* (*Kitāb ma ba'da 'l-tabi'a*)³¹⁸. Ciascuno di [tutti] gli altri [principî] è anche un intelletto, ma questo è il Primo Intelletto, il Primo Esistente³¹⁹, il Primo Unico, il Primo Vero³²⁰, e questi altri non diventano un intelletto se non per esso, e secondo un [certo] ordine (*tartīb*).

Ma il considerare che cosa esso sia oltrepassa il limite conveniente di questi argomenti³²¹ ed è estraneo al nostro scopo³²².

Salve!

È finita l'epistola di Abū Naṣr al-Fārābī sull'intelletto³²³.

NOTE

¹ L'invocazione manca nel testo latino.

² La traduzione latina porta semplicemente: «Dixit Alfarabius» (FARABI, *De intellectu* 2).

³ La traduzione latina aggiunge a questo punto: «Unus eorum est», e poi elenca gli altri intelletti con: «Secundus», «Tercius», «Quartus», «Quintus», «Sextus» (FARABI, *De intellectu* 2, 4, 5, 6, 8, 9).

⁴ La traduzione latina aggiunge «seu discretum» (FARABI, *De intellectu* 3).

⁵ È noto termine tecnico; la traduzione latina porta un generico e letterale «locutores» (FARABI, *De intellectu* 4 e *infra* 32, 75); il Massignon pensa che si fosse perduto il senso tecnico («teologi») di questo termine nelle traduzioni latine medievali (*Notes sur le texte original...*, p. 155). Ricordiamo che tra i teologi musulmani soprattutto i *mu'taziliti* fecero largo impiego del termine «intelletto», «ragione», v. introd. p. 20 e n. 29.

⁶ Sarebbe meglio dire «ragione» in questo caso, ma poiché Fārābī usa un unico vocabolo e vuole spiegare i vari significati che esso assume nei diversi contesti, è preferibile mantenere l'uniformità del termine (dello stesso parere sono anche: GILSON, *Les sources...*, p. 126 n. 3; MADKOUR, *La place...*, p. 147 n. 1).

⁷ Si tratta degli *Analitici secondi* (v. GILSON, *Les sources...*, p. 126 n. 5; MADKOUR, *La place...*, p. 148 n. 2). Tale opera aristotelica era stata tradotta in arabo da Abū Bishr Mattā ibn Yūnis, v. DADAWI, *La transmission...*, p. 76. Qui verrà citata d'ora in avanti nella traduzione italiana di M. MIGNUCCI, Bologna 1970.

⁸ Il testo latino ripete: «Aristoteles» (FARABI, *De intellectu* 7).

⁹ Si tratta dell'*Etica a Nicomaco* (v. GILSON, *Les sources...*, p. 126 n. 6; MADKOUR, *La place...*, p. 148 n. 3), opera conosciuta nel mondo arabo e, almeno parzialmente, tradotta, v. BADAWI, *La transmission...*, p. 83. Lo stesso Fārābī ne aveva scritto un commento, ora perduto (v. MADKOUR, *La place...*, p. 188; M. STEINSCHNEIDER, *Al-Farabi, des arabischen Philosophen...*, pp. 60-61; R. WALZER, *Al-Fārābī*, in *Encyclopédie de l'Islam*, II, Leyde-Paris 1965², p. 799).

¹⁰ Il testo latino ripete: «Aristoteles» (FARABI, *De intellectu* 8).

¹¹ Opera aristotelica tradotta in arabo da Ishāq ibn Ḥunayn, v. BADAWI, *La transmission...*, p. 80.

¹² La traduzione latina userà sempre il termine «intelligencia» per le sostanze separate e per l'intelletto divino (FARABI, *De intellectu* 9, v. altri riferimenti cit. a p. 114 n. 69, e v. ancora *De intellectu* 395, 397).

¹³ Opera aristotelica tradotta in arabo, pare, da molti autori, v. BADAWI, *La transmission...*, pp. 82-83.

¹⁴ A questo punto la traduzione latina aggiunge: « intelligunt », che va espunto, come si è accorto il Gilson (FARABI, *De intellectu* 10); la frase è: « quo vulgus (intelligunt) appellat hominem intelligentem ».

¹⁵ *Ta'aqqul*, lett.: « impiego della ragione ('aql) », anche « intellezione », ma il contesto fa capire che si tratta dell'applicazione dell'intelligenza nel discernere il bene dal male. Infatti il passo da: « ciò a cui si riferiscono... » è reso nella traduzione latina con: « intelligunt hominem ostentatorem discrecionis » (FARABI, *De intellectu* 11), e sia il Gilson (*Les sources...*, p. 126) che il Madkour (*La place...*, p. 147) rendono *ta'aqqul* con « discernimento ». Fārābī con questa frase pone la sua tesi e poi passa a dimostrarla, analizzando il discorso della gente comune.

¹⁶ La traduzione latina a questo punto, avverte il Gilson (*Les sources...*, p. 127 n. 1), è lacunosa: i manoscritti sono corrotti, forse perché non si era individuato nella parola il nome proprio del celebre califfo; sta di fatto che tutti i riferimenti a Mu'āwīya mancano nella traduzione latina. L'edizione araba e la traduzione del Dieterici sono errate (v. *Alfārābī's philosophische... Handschriften*, p. 39: parola incomprensibile; *Alfārābī's philosophische... übersetzt*, p. 62: « irgend Jemand oder irgend Etwas »). La scrittura è manchevole della *alif* di prolungazione anche nell'edizione critica del Bouyges (cfr. ALFARABI, *Risalat fī l-'aql*, p. 47). È noto che attorno alla figura di Mu'āwīya, primo califfo degli Umayyadi (VII sec.), che trasformò il califfato da vicariato del Profeta in una sovranità temporale, si accesero le discussioni e si originò tutta una problematica di carattere religioso sul rapporto tra la fede e le opere. I fautori vi videro il tipo completo del sovrano arabo, politicamente intelligente; i denigratori, che avevano molto rilievo all'epoca degli Abbassidi in cui visse Fārābī, non mancarono di muovergli delle accuse pesanti per la sua poco scrupolosa diplomazia. Nel *kalām* (teologia musulmana) i *murğ'i'iti* ritennero legittimo il suo governo, al contrario dei *mu'taziliti*; del tutto avversi gli furono i *kbāriğiti* e gli *sh'i'iti*. Cfr. H. LAMMENS, *Mu'āwīya*, in *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-Paris 1936, pp. 659-663; GARDET-ANAWATI, *Introduction...*, pp. 32-35.

¹⁷ *dīn* « religione »; mi pare che sia meglio però tradurre più liberamente: « dimensione religiosa ». La traduzione latina è lacunosa e rende tutto il passo da: « In effetti essi talvolta dicono, per esempio, di Mu'āwīya... » semplicemente con: « et aliquando appellant hominem intelligentem eum qui bene servat suam fidem » (FARABI, *De intellectu* 12-13).

¹⁸ La traduzione latina porta: « probitas » (FARABI, *De intellectu* 13).

¹⁹ La traduzione latina omette: « virtuoso » (FARABI, *De intellectu* 14).

²⁰ La traduzione latina invece di « e si rifiutano di imporre... » si discosta leggermente, e dice: « et prohibent illum dici esse boni ingenii qui adinvenit maliciam » (FARABI, *De intellectu* 16-17).

²¹ La traduzione latina rende qui *ta'aqqul* con « prudencia » (FARABI, *De intellectu* 19 e anche *infra* 21: « prudenciam »), mentre prima lo aveva reso con « discrecio » (v. p. 109 n. 15).

²² Cioè la saggezza (*frónesis*) o prudenza morale che Aristotele, nell'*Eth. Nic.*, VI, cap. 5, definisce come il retto discernimento tra il bene e il male, distinguendola dalla scienza e dall'arte. Per la traduzione latina v. preced. n. 21.

²³ Il Dieterici ripete « jemand », « qualcuno » (*Alfārābī's philosophische... übersetzt*, p. 62).

²⁴ All'inizio del discorso (v. rr. 3-4) Fārābī aveva detto che per alcuni Mu'āwīya era considerato intelligente.

²⁵ Si vuol dire qui che per alcuni l'intelligenza ha un valore pratico, ma non ancora morale: è intelligente colui che sceglie le azioni vantaggiose, utili (che sa « ciò che bisogna scegliere o evitare »), senza sentirsi legato da vincoli morali o religiosi e quindi « in modo generale » (*'alā 'l-iṭlāq*).

²⁶ *tawaqqafū*, lett.: « si astengono mettendosi in disparte ». Questo atteggiamento ricorda quello dei *murğ'i'iti* (« coloro che differivano »); essi di fronte al credente peccatore sospendevano il giudizio, dicendo che spettava a Dio, e lo differivano al Giorno del Giudizio; nel loro lassismo religioso, dimostrarono tolleranza per il califfato Umayyade (cfr. M. PLESSNER, *al-murđji'a*, in *Encyclopédie de l'Islam*, III, Leiden-Paris 1936, pp. 784-785; GARDET-ANAWATI, *Introduction...*, pp. 34-59; LAOUST, *Les schismes...*, pp. 29-30). Ma qui la discussione si tiene intorno al termine « intelligente », e non a quello di « credente peccatore ».

²⁷ Lett. « azioni della virtù ».

²⁸ La traduzione latina presenta qui una grave lacuna omettendo tutto il passo da: « Quanto a coloro che chiamano Mu'āwīya intelligente... » (FARABI, *De intellectu* 21). Il Gilson si accorge che qui il testo latino è appena intelligibile e ricorre alla traduzione tedesca del Dieterici (*Les sources...*, p. 127 n. 5), ma anch'essa è lacunosa e confusa.

²⁹ La traduzione latina omette il « poiché » e fa della frase una dichiarativa indipendente: « Sed vulgus divisus est in duas sectas circa intellectum huius nominis » (FARABI, *De intellectu* 21-22).

³⁰ La traduzione latina porta invece: « prudentem » (FARABI, *De intellectu* 24-25).

³¹ La traduzione latina rende: « in generale » più esplicitamente con: « sive sit bonum sive malum » (FARABI, *De intellectu* 26).

³² Il passo da: « e che poi, quando viene interrogato, a proposito di colui... » è completamente omissso nella traduzione latina (FARABI, *De intellectu* 26).

³³ La traduzione latina rende, giustamente e sinteticamente, *muta'aqqil* con: « prudentem » (FARABI, *De intellectu* 27 e *infra* 54, 62).

³⁴ Vedi preced. n. 27.

³⁵ Il *muta'aqqil* è colui che applica l'intelligenza ('aql) nel campo pratico in vista del bene. È il prudente, l'uomo virtuoso e perspicace nel distinguere il bene dal male, ma in una precisa situazione, che dimostra un intuito concreto nel compiere il bene puntualmente, in ogni occasione particolare. Aristotele aveva detto: « Infatti si può chiamare saggezza il vedere bene nelle cose particolari... »; « La saggezza (*frónesis*) poi non è soltanto dell'universale, bensì deve conoscere anche i particolari: essa infatti riguarda l'azione, e l'azione riguarda i casi particolari ». E, nel raccomandare di comportarsi secondo virtù, aveva detto che bisognava provare le passioni « quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve » (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141a 25-26; 1141b 14-16; II, 5, 1106b 21-22; trad. pp. 156, 157, 39; v. anche *infra*, p. 114 n. 62). La traduzione latina da « se insieme a ciò... » porta: « et preter hoc habeat eciam prudenciam moralem » (FARABI, *De intellectu* 30-31).

³⁶ Per la traduzione latina v. p. 109 n. 5.

³⁷ Lett.: « della cosa », ma qui è meglio tradurre con un indeterminato.

³⁸ Cioè fin dalla prima impressione, diremmo noi. La traduzione latina invece di: « conoscibile alla prima opinione di tutti » porta: « probabile apud omnes » (FARABI, *De intellectu* 34-35).

³⁹ Più avanti Fārābī dirà che questi teologi vorrebbero identificare il termine « intelletto », di cui fanno largo uso, con quello menzionato da Aristotele nel *Libro sulla dimostrazione* (= *Analitici secondi*), cioè con l'« intelletto dei primi principi »; in realtà, dirà, essi non raggiungono questo significato tecnico e rigoroso di intelletto, bensì si fermano a quella che è la prima intuizione comune, cioè a quella che si può chiamare opinione corrente o probabile (da non confondersi però con l'intuizione immediata dei primi principi, o *ma'rifa*, v. *infra* r. 14). La traduzione latina, molto più sbrigativa anche se simile nel senso, da: « quando sottoporrai... » porta: « ex hiis que locuntur vel scribunt in libellis suis, in quibus sepe ponunt nomen intellectus » (FARABI, *De intellectu* 36-38).

⁴⁰ Si può notare che questo intelletto dei primi principi teoretici Fārābī lo presenta dapprima come una facoltà dell'anima, ma v. *infra* nn. 43, 45.

⁴¹ La traduzione latina omette questo « o » e il susseguente (FARABI, *De intellectu* 42, 43).

⁴² Vedi infatti ARIST., *An. post.*, II, 19, 100b 5-17, trad. pp. 131-132, dove si parla dell'intelletto che coglie intuitivamente i primi principi, i quali sono indimostrabili poiché ogni dimostrazione li presuppone.

⁴³ Fārābī sembra oscillare qui tra il concetto di intelletto (teoretico) come « facoltà » e come « parte » dell'anima. Anche in Aristotele, oltre che facoltà l'intelletto era stato definito quella « parte dell'anima per la quale essa conosce e comprende » (*De an.*, III, 4, 429a 10-11, trad. p. 85). Ma ora Fārābī sta trattando non dell'intelletto in generale, ma dell'intelletto teoretico, che intende distinguere da quello pratico.

⁴⁴ Cioè premesse universali, vere e necessarie, come ha detto qualche riga prima. La traduzione latina al posto: « di cui abbiamo già menzionato le caratteristiche » porta semplicemente: « quas prediximus » (FARABI, *De intellectu* 45).

⁴⁵ È interessante notare che l'intelletto dei primi giudizi morali è per Fārābī un'altra « parte » dell'anima, quindi tutto il discorso qui si chiarisce: non ci sono due intelletti nell'uomo, ma un aspetto pratico e un aspetto teoretico dell'unica anima razionale, che è di per sé all'origine, un intelletto in potenza (teoria delle due facce dell'anima, v. introd. p. 26).

⁴⁶ Giro di frase per dire: « una cosa particolare », v. anche p. 93 r. 23.

⁴⁷ La traduzione latina da: « perseverando nell'abitudine... » porta sinteticamente: « propter frequentiam experiendi unamquamque rem uniuscuiusque generis » (FARABI, *De intellectu* 49-50).

⁴⁸ La traduzione latina inverte l'ordine dei termini: « propositionum et iudiciorum » (FARABI, *De intellectu* 51).

⁴⁹ La traduzione latina aggiunge: « propositiones affirmative » (FARABI, *De intellectu* 52-53) del tutto estraneo al contesto e da espungersi, come ha capito il Gilson (*Les sources...*, p. 129 n. 4).

⁵⁰ Si tratta dell'*Etica a Nicomaco* (v. p. 109 n. 9). Al Dieterici sembra che Fārābī confonda qui la *frónesis* con il *noûs*. A mio avviso, Fārābī aveva designato la

frónesis con il termine *ta'aqqul*, intendendola come l'esercizio, l'applicazione dei principi pratici (v. pp. 92 rr. 1, 16; 110 nn. 15, 22), mentre ora vuole descrivere il *noûs* che acquista questi principi. Già Aristotele nel cap. 6 del VI libro dell'*Eth. Nic.* aveva distinto nettamente, da una parte, scienza, saggezza (*frónesis*), sapienza, e, dall'altra, l'intelletto (*noûs*), precisando che compete all'intelletto la conoscenza dei principi che dirigono la scienza, la saggezza, la sapienza. Questo è probabilmente il passo aristotelico che ha ispirato qui Fārābī; egli non ha confuso *frónesis* e *noûs* (già ben distinti da Aristotele), semmai ha ristretto il significato del *noûs* del succitato passo dell'*Etica* come se designasse soltanto l'intelletto dei principi pratici, mentre nel testo aristotelico riguarda anche i principi teoretici (è il *noûs* dei principi della saggezza, ma anche della sapienza). La traduzione latina omette da: « Infatti questa parte dell'anima... » (FARABI, *De intellectu* 53).

⁵¹ La traduzione latina omette « e » (FARABI, *De intellectu* 54).

⁵² Vedi p. III n. 33.

⁵³ La traduzione latina omette: « e che è astuto » (FARABI, *De intellectu* 54).

⁵⁴ L'intelletto (pratico) a cui allude Aristotele nell'*Etica a Nicomaco* è, dunque, l'intelletto che sta alla base anche delle intuizioni della gente comune (v. pp.).

⁵⁵ La traduzione latina questa volta traduce *ta'aqqul* con: « intellectum », invece che con « discrecio » o con « prudencia » (v. p. 110 nn. 15, 21), e dice: « per hunc intellectum » (FARABI, *De intellectu* 57).

⁵⁶ Vedi p. III n. 33.

⁵⁷ I primi principi morali guidano l'uomo nella condotta pratica come i primi principi razionali lo guidano nell'attività speculativa. La differenza tra intelletto pratico e quello teoretico era stata così espressa da Aristotele: « ... l'intelletto speculativo non pensa nulla di pratico e nulla dice di ciò che è da rifuggire e da perseguire »; « Ambedue dunque - intelletto e appetito - sono facoltà cinetiche locali; per intelletto intendo quello che ragiona in vista di un fine e che è l'intelletto pratico; esso si distingue dall'intelletto speculativo appunto nel fine » (*De an.*, III, 9, 432b 27-28; *ibidem*, 10, 433a 13-15, trad. pp. 97-98). Ma anche nell'*Eth. Nic.*, VI, 2, 1139a 27-31, trad. p. 149, opera commentata da Fārābī, vi è tale distinzione. Interessante poi il fatto che Alessandro di Afrodisia l'aveva ribadita nel suo *De anima*, e che egli, come Fārābī, si era dedicato in seguito esclusivamente all'analisi dell'intelletto teoretico (v. introd. p. 21 e n. 36). La traduzione latina si discosta leggermente dal testo arabo e rende da: « in ciò che si deve scoprire... » con: « ut per ea eliciat de rebus voluntariis id cuius natura est ut agatur » (FARABI, *De intellectu* 62-63).

⁵⁸ La traduzione latina omette da: « menzionato nel sesto trattato... » (FARABI, *De intellectu* 63).

⁵⁹ La traduzione latina porta il verbo al passivo: « que vocatur » (FARABI, *De intellectu* 66).

⁶⁰ « Peritus » porta qui e subito dopo la traduzione latina (FARABI, *De intellectu* 68 e *infra* 69).

⁶¹ La traduzione latina non è letterale ma rende il senso; da: « se costui consiglia una certa cosa... » porta: « ut cum dixerit sententiam aliquam vel consuluerit alicui recipietur ab eo sententia eius et consilium ita ut non requiratur ab eo ulla probatio super hoc, nec contradicatur ei, nec sit ei opus probare » (FARABI, *De intellectu* 69-72).

⁶² Aristotele aveva detto: « Prova di ciò è che i giovani diventano sia geometri, sia matematici e sapienti in queste cose, ma non sembra che nessuno diventi saggio. E causa di ciò è il fatto che la prudenza riguarda anche i particolari, che son conosciuti solo con l'esperienza, mentre invece il giovane è inesperto (infatti solo un lungo periodo di tempo può far sorgere l'esperienza)»; e aveva perciò raccomandato di prestare attenzione ai consigli dei vecchi: « Cosicché bisogna por mente alle asserzioni ed opinioni non dimostrate degli uomini esperti e vecchi o saggi non meno che alle dimostrazioni; infatti essi, avendo la vista esercitata dall'esperienza, vedono rettamente » (*Eth. Nic.*, VI, 8, 1142a 11-16; 12, 1143b 11-14, trad. pp. 160, 165). A proposito di questo passo di Fārābī il Gilson nota che la traduzione del Dieterici discorda nel senso da quella latina (*Les sources...*, p. 130 n. 3); ma il testo del Bouyges conferma proprio quest'ultima, che è quella accettata dal Gilson. La traduzione latina omette: « e affinché questi giudizi [moral] si consolidino in lui » (FARABI, *De intellectu* 74).

⁶³ Per la traduzione latina v. p. 109 n. 5.

⁶⁴ La frase è chiara testimonianza di una certa influenza della logica aristotelica, anche se a Fārābī risulta essere mal digerita, sul *kalām* (cfr. MADKOUR, *l'Organon...*, pp. 249-256).

⁶⁵ Sono cioè premesse probabili e non apodittiche. Giustamente il Gilson comprende in questo senso la traduzione latina e rifiuta l'interpretazione del Dieterici e del Wolfson che vedono in questa « prima opinione comune » l'intuizione immediata dei primi principi, rendendo la critica di Fārābī del tutto ingiustificata (*Les sources...*, pp. 130-131 e n. 6). La traduzione latina si allontana un po' dal testo arabo; da: « le troverai tutte... » dice: « invenies omnes eas apud eos sine dubitatione esse, cum tamen sint apud te propositiones probabiles » (FARABI, *De intellectu* 78-80).

⁶⁶ La traduzione latina porta: « sed » (FARABI, *De intellectu* 80).

⁶⁷ L'accusa di mancanza di rigore razionale che qui Fārābī lancia contro i teologi al Madkour non sembra fondata; era comunque l'accusa comune dei *falāsifa* contro i ragionamenti dei teologi, che essi vedevano costruiti dialetticamente e non apoditticamente (sarà di Avicenna, di Averroè, etc., v. introd. p. 20 e nn. 32, 33). Secondo Fārābī la nozione di intelletto dei teologi non ricopre quella di « intelletto dei primi principi » di Aristotele, poiché essi nei loro ragionamenti partono da premesse probabili (« prese dalla prima opinione », cioè dall'opinione corrente) e non da premesse certe.

⁶⁸ Con questo quinto significato, secondo il Madkour (*La place...*, p. 148), Fārābī inizia ad esporre veramente la sua teoria dell'intelletto e, sotto il nome di Aristotele, sosterrà idee del tutto estranee e, a volte, inconciliabili con il peripatetismo.

⁶⁹ La traduzione latina al posto di: « intelletto agente » porterà d'ora in avanti sempre: « intelligencia agens » (FARABI, *De intellectu* 83, 231-232, 233, 263, 267, 278, 279, 281, 288, 289, 299-300, 308, 326, 355, 359, v. pp. 109 n. 12; 128-129 n. 194). In questo punto la traduzione latina elenca gli intelletti con: « unus est... », « alius... », « alius... » (FARABI, *De intellectu* 82-83).

⁷⁰ La traduzione latina invece di: « è una certa anima » porta: « vel est ipsa anima » (FARABI, *De intellectu* 84).

⁷¹ Come si vede, *quwwa* ha il significato di « potenza », « virtù » e anche di « facoltà » (così, ad esempio, si trova in Avicenna, cfr. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā (Avicenne)*, Paris 1938, pp. 329-338 n° 610).

⁷² Si è notato una certa indecisione in Fārābī nel definire l'essenza dell'intelletto in potenza (o possibile o umano), v. introd. p. 24 e n. 48. D'altra parte anche Aristotele aveva dimostrato esplicite riserve nel trattare, in generale, l'argomento dell'intelletto: « Ma circa l'intelletto e la facoltà speculativa, nulla, in certo modo, è chiaro; sembra tuttavia che sia un altro genere di anima... » (*De an.*, II, 2, 413b 24-26, trad. p. 40). A mio avviso, qui Fārābī richiama alla memoria la concezione platonica (« una certa anima », ossia una delle tre anime di cui è dotato l'uomo), quella aristotelica (« parte di anima », o « facoltà tra quelle dell'anima »), che prima pareva avesse adottato (v. pp. 94 rr. 13, 22; 112 nn. 43, 45), e infine prospetta la sua personale: un qualcosa, dotato di essenza. Vi è cioè l'inclinazione a trasformare l'intelletto da facoltà in sostanza, come veniva suggerito dalla pseudo *Teologia di Aristotele* (cfr. RAHMAN, *akl*, p. 352); e infatti verso la fine del trattato Fārābī dirà che esso è ciò per cui l'uomo « si sostanzializza » (v. p. 104 rr. 28-29), che costituisce cioè la vera sostanza dell'uomo. Comunque si vede sin d'ora che per Fārābī l'intelletto in potenza è « una certa cosa », ha una sua consistenza ontologica. Già Teofrasto aveva difeso tale consistenza, adombrata nella « tavoletta non scritta » di Aristotele, mentre Alessandro di Afrodisia aveva ridotto l'intelletto in potenza, a una « disposizione » accidentale dell'anima a ricevere gli intelligibili, a pura potenzialità (cfr. MORAUX, *Alexandre...*, pp. 113-119). Dunque per Alessandro esso era la pura « preparazione », mentre per Fārābī è semmai « una certa cosa » che è stata preparata o che è pronta a ricevere gli intelligibili. Nella *Madina al-fādila*, invece, anche Fārābī dice proprio: « quanto all'intelletto umano che giunge naturalmente nell'uomo fin dalla prima esistenza è una certa *disposizione* in una materia preparata a ricevere le forme degli intelligibili » (v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, p. 65).

⁷³ I due participi sembrano voler distinguere due possibilità: « è stata preparata » (*mu'adda*), in senso passivo, quindi da altri (in seguito vedremo come il mondo sublunare sia continuamente soggetto agli influssi del mondo superiore celeste), e in senso intransitivo: è comunque « pronta » (*musta'idda*), si trova nello stato di poter astrarre; in sostanza: è quella tal cosa che può astrarre, senza per ora precisare se questa possibilità le viene per preparazione altrui o per natura sua. Ricordiamo che Alessandro d'Afrodisia aveva proprio sostenuto queste due nozioni differenti al proposito: nel *De anima* l'intelletto potenziale era capace per se stesso di astrarre, nel *Peri noû* veniva preparato dall'agente ad astrarre (v. introd. p. 58). Nella traduzione latina manca l'alternativa e si legge soltanto: « apta est » (FARABI, *De intellectu* 86).

⁷⁴ L'espressione è strana e mal si concilia con la teoria aristotelica che Fārābī intende professare. Come può l'intelletto in potenza, dotato della pura capacità di ricevere, essere anche l'intelletto che astrae? Anche più avanti si dirà che è l'intelletto umano (evidentemente quello potenziale) che astrae gli intelligibili (v. *infra*, r. 23 e p. 97 r. 29). Ora, secondo i canoni aristotelici, la funzione astrattiva (attiva) dovrebbe essere riservata all'intelletto agente. Lo stesso interrogativo si deve porre ad Alessandro di Afrodisia, poiché anch'egli ha attribuito l'astrazione ora all'intelletto materiale, ora a quello *in habitu* (gradi di quello umano), anziché a quello agente (per lui divino), v. introd. p. 30 e n. 73. D'altra parte è qui in causa anche il significato da attribuire al verbo *intaza'a*: in arabo ha il senso concreto di « estrarre », « sradicare »; Avicenna lo userà alla prima forma col significato filosofico di « astrarre » (v. GOICHON, *Lexique...*, p. 392 n° 692). Anche pensando che Fārābī intenda con questo verbo, attribuito all'intelletto possibile, l'azione di « estrarre » le forme intelligibili dalle materie si tratta sempre di un'azione attiva. Ma vedremo più avanti che il verbo sembra avere assunto proprio il senso tecnico dell'astrazione disindividualizzante, universalizzante (v. pp. 97 rr. 32-34; 119 n. 105; 98 rr. 12-22; 120 n. 117), pur conservando anche la sfumatura di « estrazione ».

⁷⁵ Secondo il GILSON (*Les sources...*, p. 30), seguito dal MADKOUR (*La place...*, pp. 137-138), all'indecisione sulla natura dell'intelletto in potenza, corrisponderebbe invece in Fārābī una chiara idea della sua funzione, il che non mi pare troppo giusto per quanto si è detto nella nota precedente. Tuttavia, a parte la perplessità che desta la strana attribuzione della funzione astrattiva all'intelletto in potenza, si può in sostanza dire che, in Fārābī, l'intelletto possibile è privo di ogni conoscenza innata e presenta una naturale disposizione a ricevere in sé le forme astratte delle cose sensibili, come voleva Aristotele. Diversi passi aristotelici possono essere la fonte di questa concezione: « Questa parte dell'anima, quindi deve essere impassibile, ma recettiva della forma e tale e quale è essa forma *in potenza*, ma non essa stessa forma...; l'intelletto poiché tutto pensa, è privo di mescolanza... sicché non ha altra natura se non questa di essere *in potenza*. Quindi la parte dell'anima chiamata intelletto... prima di pensare non è in atto nessuna realtà » (*De an.*, III, 4, 429a 15-24, trad. pp. 85-86, con qualche ritocco). Vedi anche sull'intelletto in potenza, *infra*, i passi cit. a pp. 116-117 nn. 82, 85.

⁷⁶ La traduzione latina porta invece un singolare: « forma abstracta » (FARABI, *De intellectu* 88), e in conseguenza tutti i verbi della frase sono al singolare.

⁷⁷ La traduzione latina porta ancora un singolare: « forma » (FARABI, *De intellectu* 90).

⁷⁸ D'ora in avanti Fārābī chiamerà spesso l'intelletto umano *dhāt*, « essenza », termine che nel discorso sembra avere il senso generico di « cosa »; esso potrà presentarsi come intelletto « in potenza », « in atto », « acquisito ». Quanto alle forme materiali che diventano forme intelligibili per l'intelletto, Aristotele aveva detto: « ... non la pietra è nell'anima, ma la sua forma; l'anima è quindi come la mano; e infatti la mano è strumento di strumenti, e l'intelletto è forma di forme e il senso è forma di sensibili » (*De an.*, III, 8, 431b 29-432a 3, trad. p. 94). Notiamo inoltre che, ad una prima lettura di questo passo di Fārābī, astrazione, ricezione e conoscenza delle forme intelligibili sembrano costituire una operazione unica, indivisibile, dell'intelletto umano, come nel *De anima* di Alessandro d'Afrodisia (cfr. MORAUX, *Alexandre...*, p. 71): in realtà, più oltre l'astrazione in Fārābī si preciserà avvenire col concorso dell'intelletto agente (influsso cioè del *Peri noui* di Alessandro).

⁷⁹ La traduzione latina da: « [Ora,] queste forme... » porta invece il soggetto al singolare (mentre la variante porta un plur. in accordo col testo arabo) sicché tutta la frase prende un altro senso: « Sed illa forma abstracta a suis materiis que fit forma in hac essentia est intellecta » (FARABI, *De intellectu* 90-91). Il termine « intellecta » traduce bene l'arabo « intelligibili » (sostantivo neutro), ma richiederebbe un soggetto plur.; così invece può essere letto come un participio passivo e il senso della frase risulta strano.

⁸⁰ La traduzione latina omette « loro » (FARABI, *De intellectu* 91).

⁸¹ Cioè da 'aql « intelletto », è derivato *ma'qūlāt*, « intelligibili ». Da notare ancora la forma attiva del verbo (« ha astratto ») con cui si attribuisce l'azione astrattiva all'intelletto umano in potenza (v. p. 115 n. 74). La traduzione latina sostituisce la consecutiva: « dimodoché esse sono diventate... » con: « et fiunt » (FARABI, *De intellectu* 92-93); il Gilson si accorge che il testo latino dovrebbe avere: « ut fiunt » (*Les sources...*, p. 131 n. 5).

⁸² Anche Aristotele aveva detto che l'intelletto possibile si comporta come una materia: « Come, dunque, nell'universa natura vi sono un elemento che è *materia* ad ogni singolo genere (ed è *in potenza* tutti gli oggetti che costituiscono il genere),

ed un altro elemento che è la causa efficiente in quanto tutti li produce... è necessario che anche nell'anima vi siano questi diversi intelletti. E infatti da un lato vi è l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro l'intelletto che tutti li produce... » (*De an.*, III, 5, 430a 10-15, trad. pp. 88-89). Da questo paragone aristotelico Alessandro d'Afrodisia, è noto, aveva ricavato l'espressione di « intelletto materiale » come sinonimo di « intelletto in potenza » (v. MORAUX, *Alexandre...*, p. 110 e n. 1). Al Finnegan sembra che anche a proposito dell'intelletto in potenza Fārābī non subisca l'influsso di Alessandro d'Afrodisia perché, oltre a non usare il termine di « intelletto materiale » (che manca in Kindī, negli Ikhwān al-ṣafā', nella pseudo *Teologia di Aristotele*, e che Fārābī però utilizza nella *Madina al-fāḍila*), neppure lo interpreta come mera potenzialità, e inoltre non compare l'altra teoria, tipicamente alessandrista, che dichiara l'intelletto materiale « organo corporeo » dell'intelletto agente (v. *Al-Fārābī...*, pp. 138-140); ma su quest'ultimo argomento v. introd. p. 63 e n. 214.

⁸³ La traduzione latina rende il verbo « si producano » con « imprimuntur » (FARABI, *De intellectu* 93-94).

⁸⁴ La frase è interessante: l'intelletto in potenza è simile ad una materia in cui si producano, in cui arrivino (nell'atto conoscitivo) delle forme. Dunque conoscere è ricevere una forma, come voleva Aristotele: « Questa parte dell'anima, quindi, deve essere impassibile ma recettiva della forma... » (v. p. 116 n. 75); « L'anima è il luogo delle forme » (v. p. 121 n. 122).

⁸⁵ Aristotele aveva usato la metafora dell'impronta nella cera per le forme sensibili e il senso (*De an.*, II, 12, 424a 17-21, trad. p. 71) e aveva poi paragonato l'intelletto possibile ad una tavoletta su cui niente era stato scritto (*De an.*, III, 4, 429b 31-430a 2, trad. p. 88); Alessandro d'Afrodisia nel *De an.*, 84, 24-27 alla « non-scrittura » della tavoletta (v. MORAUX, *Alexandre...*, pp. 75, 114); Kindī aveva detto che per l'anima il ricevere la forma *non* è come per un vaso il ricevere un oggetto o per una cera un'impronta (cit. dal GILSON, *Les sources...*, p. 24). In fondo Fārābī riprende per l'intelletto il paragone di Kindī; apparentemente sembra renderlo positivo (l'intelletto è *come* una cera che riceve l'impronta), ma in realtà finirà per precisare che il ricevere una forma nella dimensione intellettuale è diverso da quello che avviene in una dimensione corporea. Un discorso simile era stato sostenuto anche da Mawsīlī, filosofo contemporaneo a Fārābī: non sempre il ricevere una forma è conoscere, infatti nel sigillo viene scolpita una forma, ma esso non conosce (v. S. PINES, *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsīlī*, in *Studi orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, II, Roma 1956, p. 356). Meditazioni comuni nella ricerca di una esplicazione del fatto conoscitivo, della dimensione gnoseologica.

⁸⁶ Il passo da: « e in modo che questa forma... » viene semplicemente sintetizzato nel testo latino con: « et infunditur illa forma in totam materiam » (FARABI, *De intellectu* 97-98).

⁸⁷ « Soggetto » nel senso di « sostrato ». L'intelletto in potenza si comporta come una materia o un soggetto (in questo caso: conoscitivo, v. p. 132 n. 218) di inazione per l'intelligibile, da cui si lascia informare. Il termine « soggetto » era stato usato per l'intelletto possibile anche da Teofrasto (cfr. G. MOVIA, *Anima e intelletto*, Padova 1968, p. 43 e n. 1). La traduzione latina invece di: « e a un soggetto » porta: « et est subiecta » (FARABI, *De intellectu* 99-100).

⁸⁸ La traduzione latina invece di: « e si diversifica » porta: « sed discernat hanc » (FARABI, *De intellectu* 100), sottintendendo per soggetto « tua estimacio ».

⁸⁹ A questo punto il testo latino porta in aggiunta « artificiales » (FARABI, *De*

intellectu 101) che il Gilson rende con « des produits de l'art » (v. *Les sources...* p. 132), ma il testo arabo non permette alcuna integrazione.

⁹⁰ In questo caso bisogna interpretare la parola « forme » non nel senso filosofico di « forme sostanziali materiali », ma come « figure », « impronte ».

⁹¹ A questo punto la traduzione latina aggiunge: « in corporibus vero naturalibus fit e converso » (FARABI, *De intellectu* 102-103), e chiude la frase.

⁹² Il traduttore latino da: « mentre questa essenza... » porta: « Huiusmodi autem essencie non remanet sua essencia discreta a formis intellectorum, ita ut sit ei quiditas discreta et formis que sunt in ea si[t] alia quiditas discreta » (FARABI, *De intellectu* 103-105). Come si vede per accordarsi col testo arabo l'« essencie » dovrebbe essere corretto in « essencia », il « sua 'essencia » dovrebbe essere sostituito da un pronome (« ipsa »), i due ultimi « discreta » dovrebbero essere sostituiti da un sinonimo per distinguerli dal primo, visto che pure in arabo si leggono vocaboli diversi.

⁹³ L'intelletto in atto e l'intelligibile in atto si identificano (gnoseologicamente), aveva detto Aristotele; infatti leggiamo nel *De anima* varie espressioni che alludono a ciò: « ... come si identificano la scienza speculativa e il rispondente oggetto speculativo »; « La scienza in atto è identica al suo oggetto »; e soprattutto ricordiamo la frase lapidaria: « In conclusione l'intelletto in atto si identifica con i suoi oggetti » (precisando però che l'intelletto si identifica in realtà con le forme intelligibili degli oggetti, v. p. 116 n. 78); e ancora: « l'anima è, in certo modo, gli enti stessi..., la scienza si identifica, per un aspetto, con gli oggetti scientifici..., le facoltà dell'anima relative alla sensazione e alla scienza sono in potenza i loro stessi oggetti... Esse si immedesimeranno di necessità o con essi o con le loro forme » (*De an.*, III, 4-5, 430a 4-5, 19-20; 7-8, 431b 17, 21-28, trad. pp. 88-89, 94). Su questa identificazione Fārābī insisterà più oltre, senza però mettere in risalto che si tratta di una assimilazione « conoscitiva » dell'oggetto da parte del soggetto. Alessandro d'Afrodisia l'aveva sostenuta con la stessa insistenza e nei termini ripresi qui, e più oltre, da Fārābī (v. *infra*, p. 119 n. 107). La traduzione latina invece di: « quelle forme » porta un sing.: « ipsa eadem forma » (FARABI, *De intellectu* 106).

⁹⁴ La traduzione latina porta: « creacionem » (FARABI, *De intellectu* 106-107) e il Gilson nota che la lezione non è paleograficamente sicura (*Les sources...*, p. 132 n. 3).

⁹⁵ Da: « senza che essa sia per nulla... » manca nella traduzione latina (FARABI, *De intellectu* 110).

⁹⁶ Cioè nell'intelletto umano, v. p. 116 n. 78.

⁹⁷ Rivedi per i passi aristotelici pp. 116-117 nn. 75, 82, 85.

⁹⁸ In questa frase il Finnegan vede un accenno al carattere di pura ricettività dell'intelletto potenziale, carattere che insistentemente era stato messo in rilievo da Alessandro d'Afrodisia, ma trova che si tratta di un accenno troppo rapido per dedurre una influenza alessandrista (*Al-Fārābī...*, p. 140). In realtà Fārābī non sembra confondere, almeno in questo trattato, la potenzialità dell'intelletto umano nell'ordine dell'operazione, quale si ravvisa nelle parole di Aristotele: « l'intelletto prima di pensare non è in atto nessuna realtà » (v. p. 116 n. 75), con quella nell'ordine dell'esistenza della sua essenza sostanziale, errore in cui era caduto invece Alessandro di Afrodisia (cfr. MORAUX, *Alexandre...*, p. 118; DE CORTE, *La doctrine...*, p. 49): per Fārābī l'intelletto possibile è « una certa cosa », cioè un « qualcosa » dotato di essenza sostanziale (un *hoc aliquid*).

⁹⁹ L'esempio cioè dell'impronta nella cera.

¹⁰⁰ Anche questo termine di « intelletto in atto » è aristotelico, v. p. 118 n. 93 (terza citazione).

¹⁰¹ Il testo arabo presenta qui una preposizione con un pronome maschile: *fi-bi* « in esso », che ho sciolto: « nell'intelletto », in quanto anche il verbo usato dopo è al maschile; la traduzione latina porta invece un pronome femminile: « in ea » (FARABI, *De intellectu* 117), che si riferisce al precedente « essencia » e che non cambia senso al discorso: subito dopo la traduzione latina continua con un soggetto femminile: « ... intellecta que ipsa abstrahit ».

¹⁰² Per la forma attiva del verbo, v. pp. 115 n. 74; 116 n. 81.

¹⁰³ La traduzione latina porta semplicemente: « illa » (FARABI, *De intellectu* 118).

¹⁰⁴ Invece di « perché » la traduzione latina porta: « et » (FARABI, *De intellectu* 120).

¹⁰⁵ A proposito dell'intelligibile Aristotele aveva detto: « Negli oggetti materiali ogni singolo intelligibile è presente in potenza, ... mentre nell'intelletto è l'intelligibile » (*De an.*, III, 4, 430a 6-9, trad. p. 88). Direi, inoltre, che in questo passo di Fārābī risulta evidente che il verbo *intaza'a* ha assunto il senso tecnico di « astrarre », come attuazione dell'intelligibilità potenziale del reale.

¹⁰⁶ La traduzione latina da: « nel senso che essa stessa... » porta: « ut ipsa sit ipsa eadem forma (sing.) » (FARABI, *De intellectu* 125).

¹⁰⁷ Fārābī sembra qui in linea con Aristotele, v. p. 118 n. 93, nel dire che conoscere è diventare l'oggetto conosciuto. « L'intelletto in atto è identico all'intelligibile in atto e l'intelligibile in atto è identico all'intelletto in atto » era stato ripetuto anche da Alessandro (*De intell.* 108, 12-13, v. MOVIA, *Alessandro d'Afrodisia...*, p. 47; da notare che la frase viene conservata anche nella traduzione araba di tale opera, v. FINNEGAN, *Texte arabe...*, p. 185 rr. 12-13); anzi Alessandro da questo principio, e a certe condizioni, aveva dedotto l'unica possibilità di immortalità per l'anima umana, perdendo la dimensionegnoseologica dell'espressione aristotelica (v. MORAUX, *Alexandre...*, pp. 97-98). Kindī accettò questa identificazione (v. FINNEGAN, *Texte arabe...*, p. 161); Avicenna la rifiutò: per lui, l'anima è « ricettacolo » delle forme intelligibili, e accusò Porfirio di aver introdotto questo errore tra i pensatori arabi; probabilmente vi vide — e non a torto nei riguardi della corrente alessandrista araba — una identificazione di ordine ontologico (v. introd. p. 32 e n. 86). In realtà qui Fārābī dice qualcosa di più della semplice formula 'intelletto in atto' = 'intelligibile in atto': dice che l' 'intelligente in atto' (il soggetto pensante, l'anima, diremmo noi) è la stessa cosa dell' 'intelletto in atto' (facoltà dell'anima, diremmo noi), oltreché dell' 'intelligibile in atto' (l'oggetto conosciuto). È chiaro cioè che per Fārābī il soggetto pensante è lo stesso intelletto in atto, ossia che questo non è più concepito, come poteva sembrare all'inizio, in qualità di facoltà dell'anima, ma è sostanza ed io personale.

¹⁰⁸ L'espressione « per un solo e medesimo significato » sembra una inutile ripetizione della precedente; non sono riuscita a capire quale sfumatura la giustifichi, e mi sono attenuta nel tradurla alla lettera, concordemente, del resto, alla traduzione latina: « et ad unam et eandem intencionem est » (FARABI, *De intellectu* 128).

¹⁰⁹ La traduzione latina omette: « sono quelli » (FARABI, *De intellectu* 128).

¹¹⁰ La traduzione latina porta « et » (FARABI, *De intellectu* 129).

¹¹¹ Interessante accenno all'anima, che si deve tener presente qualora si voglia chiarire il problema del suo rapporto con l'intelletto, nell'uomo, in questo trattato di Fārābī.

¹¹² La traduzione latina omette: « essere » (FARABI, *De intellectu* 131).

¹¹³ In quanto gli intelligibili erano forme in materie, ossia intelligibili in potenza. Il traduttore latino prima comprende « in seipsis », ma subito aggiunge: « vel in materiis » (FARABI, *De intellectu* 132); perciò il Gilson è costretto a tradurre: « en eux-mêmes ou dans des matières » (*Les sources...*, p. 133). Ora, parlare di intelligibili « in se stessi » è piuttosto presentarli come idee platoniche che non come forme sostanziali materiali; credo che il traduttore latino, trovandosi di fronte al pronome *hā*, che si può riferire sia agli « intelligibili » che alle « materie », abbia dato le due possibilità di traduzione; ma qui il contesto richiede che si intendano le forme realizzate « nelle materie », e non « in se stesse ».

¹¹⁴ Qui la traduzione latina ripete erroneamente « in seipsis » (FARABI, *De intellectu* 134).

¹¹⁵ L'essere degli intelligibili (in potenza) nelle materie è della stessa natura (individuale) dei suoi concomitanti materiali; in altre parole, le forme materiali (intelligibili in potenza) appartengono all'ordine corporeo e sono individuali. Nella traduzione latina è usato come soggetto quello che in arabo è oggetto: « nam eorum esse in se ipsis comitantur cetera que adiunguntur eis » (FARABI, *De intellectu* 133-134).

¹¹⁶ *Maqūlāt* « categorie », « predicati » (così anche in Avicenna, v. GOICHON, *Lexique...*, pp. 320-321 n° 590). Nel testo arabo si legge lett.: « molte di queste altre categorie », il cui senso è del tutto inaccettabile; purtroppo non ci sono varianti. La traduzione latina è migliore in quanto omette « altre »; dice infatti: « multa ex iis predicamentis » (FARABI, *De intellectu* 138). In questo caso, scostandomi dal testo del Bouyges, preferisco omettere « altre » come la traduzione latina.

¹¹⁷ Il cambiamento investe le forme non nella loro essenza (non è, ad esempio, che la forma « albero » diventi « cane »), ma nella loro esistenza (cambiamento cioè da « albero » concreto ad « albero » astratto). Nelle materie le forme sono accompagnate da determinazioni individuanti, determinazioni che perdono qualora diventino forme intelligibili in atto: anche qui si può cogliere il fatto che l'astrazione in Fārābī ha già il senso tecnico di disindividualizzazione della forma. A mio avviso, Fārābī intende dire che le forme, quando nell'atto intellettuale vengono astratte dalle materie, perdono i caratteri della singolarità e della concretezza e acquistano un altro essere, cioè, diremmo noi, un'esistenza gnoseologica: diventano gli intelligibili in atto, i concetti universali. Anche il senso riceve la forma senza la materia (v. p. 117 n. 85), ma ne conserva le condizioni materiali individuanti, e così la fantasia prescinde dalla presenza dell'oggetto, ma non dalla sua individualità; l'intelletto invece, non solo astrae dalla materia, ma coglie l'universale, prescindendo e dalla materia e dalle note individuanti. In questo passo di Fārābī resta in ombra però il fattore che opera veramente la disindividualizzazione della forma materiale. Nel testo latino si omette: « che non è [più] quell'essere » (FARABI, *De intellectu* 139), conservato invece nella variante (« non idem esse »).

¹¹⁸ La traduzione latina porta « intellecta » (FARABI, *De intellectu* 139); cioè « intelligibili » invece di « categorie ».

¹¹⁹ Cioè nei riguardi degli intelligibili in atto.

¹²⁰ La traduzione latina omette: « diversi da quelli » (FARABI, *De intellectu* 140).

¹²¹ La traduzione latina da: « se tu rifletti... » porta semplicemente: « cum tu consideraveris intencionem eius », e omette: « al loro proposito » (FARABI, *De intellectu* 141).

¹²² Si può parlare di un « luogo » degli intelligibili? In un senso del tutto diverso da quello concreto, sì: per esempio, si può dire che l'anima intellettuale è il « luogo » delle forme (ARIST., *De an.*, III, 4, 429a 27-28, trad. p. 86), ma allora il termine « luogo » ha un significato del tutto metaforico.

¹²³ La traduzione latina aggiunge inutilmente: « secundum quod sunt intellecta in effectu » (FARABI, *De intellectu* 146).

¹²⁴ La traduzione latina dopo il verbo (« numerantur ») aggiunge inutilmente « esse » (FARABI, *De intellectu* 147).

¹²⁵ La traduzione latina infatti aggiunge proprio a questo punto: « in effectu » (FARABI, *De intellectu* 147).

¹²⁶ Fārābī intende dire che nell'atto di conoscenza si dà origine a degli intelligibili in atto che sono qualcosa di esistente; il che è vero: essi non sono nulla; il grave è che non li concepisce come accidenti della sostanza pensante, bensì identificantisi ontologicamente con l'intelletto in atto, il quale a sua volta non è facoltà, ma sostanza intellettuale, cioè appunto la sostanza pensante.

¹²⁷ Cioè all'intelletto umano, v. p. 116 n. 78.

¹²⁸ La traduzione latina da: « Dunque, se è così... » rende il passo in modo oscuro: « et postquam hoc ita est, tunc non est prohibitum quin hec sint intellecta in quantum sunt intellecta in effectu et ipsa essentia sit intellectus in effectu et intelligat etiam » (FARABI, *De intellectu* 149-152); la confusione è grave perché si tratta di un punto importante in quanto concerne la spiegazione dell'intelletto acquisito.

¹²⁹ La traduzione latina aggiunge: « intelligens » (FARABI, *De intellectu* 153).

¹³⁰ La traduzione latina presenta in questo passo due leggere differenze che non intaccano il senso, ma solo la costruzione della frase; invece di: « per il fatto che » porta: « ob hoc est quod », e al posto di: « può essere » porta: « et fit » (FARABI, *De intellectu* 154).

¹³¹ La traduzione latina invece di « secondo intelligibile » porta « hoc » (FARABI, *De intellectu* 157).

¹³² La traduzione latina invece di: « Ma se diventa intelletto in atto » porta: « cum autem fuerit facta intelligens in effectu » (FARABI, *De intellectu* 159), evidentemente sottintendendo per soggetto « essentia » (fem.); la variante porta: « facta intellectus », più vicina all'arabo.

¹³³ La traduzione latina invece di: « e diventa uno degli esseri esistenti » porta: « sed ipsa est unum de hiis que sunt » (FARABI, *De intellectu* 160).

¹³⁴ Non credo che da questa espressione si debba dedurre che l'intelletto umano viene all'esistenza solo quando si attua identificandosi con gli intelligibili in atto: a p. 105 rr. 11-14 vedremo Fārābī enumerare tra i gradi di esistenza, sia pure come il più basso, quello che si intuisce essere dell'intelletto in potenza, dell'intelletto che esiste come « forma in un corpo », non ancora operativamente esplicitato. La traduzione latina invece di: « per il fatto che diventa gli intelligibili in atto » porta: « tunc (ipsa) anima fit ipsa omnia intellecta in effectu » (FARABI, *De intellectu* 161).

¹³⁵ La traduzione latina da: « allora, quando intende... » porta: « Cum autem ipsa intelligit id quod est *intellectum* in effectu, tunc non intelligit aliquid quod sit extra suam essenciam » (FARABI, *De intellectu* 161-163) e omette: « ma intende soltanto la sua essenza ». Ricordiamo che in arabo l'espressione *dhātu-hu*, che ricorre in questo passo, oltretutto significare « sua essenza », può avere anche il valore del pronome riflessivo « se stesso ».

¹³⁶ La traduzione latina porta: « ipsa » (FARABI, *De intellectu* 164), alludendo a « essencia » v. p. 121 n. 132.

¹³⁷ La traduzione latina invece di: « da quello che ha inteso della sua essenza » porta: « de eo quod ipsa intelligit *suam essenciam* » (FARABI, *De intellectu* 165).

¹³⁸ La traduzione latina omette: « in se stessa » (FARABI, *De intellectu* 166).

¹³⁹ La traduzione latina da: « un certo esistente il cui essere... » porta: « quiddam secundum quod eius esse est *ipsum intellectum* quod est *sua essencia* » (FARABI, *De intellectu* 167-169); le varianti darebbero invece una lezione uguale all'arabo, anche se omettono (come il testo): « di quando viene inteso ».

¹⁴⁰ a traduzione latina aggiunge: « sibi » (FARABI, *De intellectu* 169).

¹⁴¹ L'intelletto umano, dice Fārābī, conoscendo se stesso, conosce un intelligibile che è già in atto in quanto esso si identifica con i suoi contenuti (gli intelligibili in atto), quindi non compie un atto di intellesione astrattiva, ma intuitiva. Sulla capacità dell'intelletto di pensare a se stesso, però indirettamente, per riflessione sui propri atti, *a posteriori*, Aristotele così si era espresso: « Qualora poi esso sia divenuto ciascuno dei suoi intelligibili, alla stessa guisa in cui è detto sapiente colui che lo è in atto (ciò accade quando egli, in virtù di se stesso, sia capace di passare all'atto), anche in questa condizione è in un certo modo in potenza, se pure non così come prima di aver appreso e trovato; e in questa condizione è capace di pensare se stesso ». Questo è il passo aristotelico che, evidentemente, ha ispirato qui Fārābī. Ma ricordiamo che Aristotele aveva anche, più oltre, soggiunto: « ... poi esso (= l'intelletto) è intelligibile come gli intelligibili. Infatti, per gli esseri immateriali l'intelletto e l'intelligibile si identificano, come si identificano la scienza speculativa e il rispondente oggetto speculativo » (*De an.*, III, 4, 429b 5-9; 430a 2-4, trad. pp. 86-87, 88, con qualche ritocco). Ora, quest'ultimo passo fu inteso, in genere, nel senso che l'intelletto umano si conosce come conosce gli altri intelligibili, *a posteriori*, mentre gli esseri immateriali, le intelligenze pure, sono *sempre* in atto di conoscere se stesse per trasparenza immediata e a priori (cfr. G. GIACON, *Interiorità e metafisica*, Bologna 1964, pp. 25-31). Anche Alessandro d'Afrodizia aveva parlato di un ripiegamento su se stesso dell'intelletto *in habitu*, per ripensare i suoi intelligibili, atto in cui si autoconosce (v. introd. p. 48 e n. 156). Il tema della 'reditio completa', cioè della capacità propria delle entità incorporee di riflettere su se stesse, di autoconoscersi per trasparenza, senza uscire da sè, è tema proclamao che Fārābī può forse aver letto nel *De causis*, dove viene così espresso: « Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa » (*Die pseudo-aristotelische...* pp. 87, 177). Ricordiamo a proposito di questo argomento che s. Tommaso, in genere sostenitore di una autoconoscenza indiretta dell'intelletto umano, sembra aver formulato però nel *De veritate* q. 1, a. 9, una concezione sull'intelligenza umana per cui essa coglie il vero in quanto si autoconosce, conosce intuitivamente la sua natura (v. GIACON, *Interiorità...*, pp. 203-204, secondo il quale si tratta della natura *gnoseo-logica* dell'intelligenza umana).

¹⁴² La traduzione latina rende il passo da: « pur non essendo, prima di essere

intesa... » allontanatosi molto dal testo arabo, e cioè: « non fuit autem *in nobis anima*, antequam *hec intelligerentur*, nisi intellecta in potencia; modo autem est intellecta in effectu, *eo quod intelligitur in effectu* »; inoltre la frase che segue è sentita come una correlativa: « et suum esse in seipsa est intellectus in effectu... » (FARABI, *De intellectu* 169-172). Il Gilson avverte la differenza con la traduzione del Dieterici (*Les sources...*, p. 134 nn. 2, 3).

¹⁴³ Cioè le forme materiali, gli intelligibili in potenza. La traduzione latina dà il verbo in forma attiva: « intellexerit » (FARABI, *De intellectu* 173), evidentemente sottintendendo per soggetto « essencia ».

¹⁴⁴ La traduzione latina aggiunge « scilicet » (FARABI, *De intellectu* 180).

¹⁴⁵ A questo punto la traduzione latina aggiunge erroneamente « fiunt ». Ora tutto il discorso viene svisato proprio in un punto in cui si dovrebbe chiarire che cosa sia l'intelletto acquisito. Riportiamo al completo il periodo da: « Dunque, quando l'intelletto, in atto... » fino alla fine della frase, e cioè: « Igitur intellectus in effectu cum intelligit, intellecta que sunt sibi forme, scilicet secundum quod sunt intellecta in effectu, *fiunt* intellectus quem nos prius diximus esse intellectum in effectu; tunc fit modo intellectus adeptus » (FARABI, *De intellectu* 179-182). Il Gilson esprime il suo imbarazzo nell'interpretare il testo latino (*Les sources...*, p. 134 n. 4); Il Bertola, cercando di ricavare da questo passo la definizione farabiana di intelletto acquisito, spiega: « gli intelligibili, una volta intelletti, diventano per l'intelletto in atto delle forme; e... in quanto gli intelligibili sono in atto nell'intelletto umano, indicato come intelletto in atto, allora questi diventa intelletto adepto o acquisito » (*La noetica di Avicenna*, « Rivista di filosofia neoscolastica », LXIV, 1972, p. 198 e n. 50). La traduzione latina in questo punto evidentemente è fuorviante. In realtà Fārābī analizza in questo passo l'evoluzione dell'intelletto umano, il quale, dopo esser passato dallo stato di potenzialità a quello di attualità rispetto a tutti, o a quasi tutti, come dirà fra poco (v. rr. 32-34), gli intelligibili materiali, cioè conosciute quasi tutte le cose reali e concrete (per astrazione), può conoscere, con un secondo atto di intellesione (intuitiva), questo ordine di intelligibili già attuati, che è come dire: può conoscere se stesso, in quanto con essi si identifica.

¹⁴⁶ *'aql mustafād* « intelletto acquisito »; il termine ha dato origine ad una interessante discussione, ed è stato oggetto di acute analisi da parte dello Zeller, del Gilson, del Finnegan, del Rahman (v. introd. pp. 46-50). Esso non compare nella pseudo *Teologia di Aristotele*, ma da Kindī in poi fu usato da tutti i filosofi arabi (cfr. FINNEGAN, *Al-Fārābī...*, p. 148; *Texte arabe...*, pp. 171-178), e in Fārābī ha un significato tutto particolare: è l'ultimo livello di perfezione a cui può giungere l'intelletto umano quando si pone come oggetto a se stesso, ossia si pone per oggetto i propri contenuti intellettuali con i quali si identifica. Il RAHMAN, *Avicenna's Psychology*, pp. 91-93, ha presente questo passo quando precisa: l'intelletto umano diventa 'acquisito' riflettendo sui suoi contenuti, e non pensando l'intelletto agente, come qualche studioso ha interpretato; dedurre dalle parole di Fārābī che è l'intelletto agente (separato) a diventare in noi l'intelletto acquisito è annullare la logica della teoria farabiana, che descrive il trasformarsi di ogni stadio dell'intelletto umano in quello superiore; il pericolo è semmai di vedere in Fārābī trasformarsi l'intelletto acquisito (umano) in quello agente, e non viceversa.

¹⁴⁷ Cioè le forme pure, totalmente separate per natura dalla materia. Si tratta degli enti immateriali, delle intelligenze pure, che l'uomo conosce per intuizione; il passo va letto alla luce del susseguente (v. p. 103 rr. 9-13), nel quale si dice che l'intelletto agente conosce gli « esseri separati » che gli sono superiori secondo un ordine

che è l'inverso di quello proprio dell'intelletto umano (e quindi si sottintende che anche questo li può conoscere).

¹⁴⁸ Lett.: « essendo intelligibili quanto all'esistenza ».

¹⁴⁹ Lett.: « la cosa »; la frase che segue non è molto corretta grammaticalmente, ma ho preferito tradurla alla lettera.

¹⁵⁰ La traduzione latina invece di: « che una cosa viene intesa per la prima volta... » porta: « quod ipsa intelligit aliquid », e rende: « le forme, che erano nelle materie vengono astratte » con: « ipsa formas que sunt in materiis abstrahit » (FARABI, *De intellectu* 185-186, 186-187), cioè in entrambi i casi ha introdotto per soggetto « ipsa » (probabilmente alludendo all'« anima »), e ha reso attivo il verbo.

¹⁵¹ Cioè da forme materiali, o intelligibili potenziali, diventano intelligibili in atto, acquistano un nuovo essere, come aveva detto anche a p. 98 rr. 20-22.

¹⁵² La traduzione latina invece di: « che sono delle forme che non hanno materie » porta semplicemente: « que sunt non in materiis » (FARABI, *De intellectu* 188).

¹⁵³ Cioè l'intelletto umano (v. p. 116 n. 78).

¹⁵⁴ La traduzione latina aggiunge « suis » (FARABI, *De intellectu* 189).

¹⁵⁵ Fārābī pone qui un principio generale: ogni forma che non ha materia viene conosciuta dall'intelletto umano direttamente, senza esserne astratta, cioè per intuizione immediata.

¹⁵⁶ Sono gli intelligibili in atto, i contenuti dello stesso intelletto, che non esistono più nelle materie, ma che vi erano esistiti, prima dell'astrazione, allo stato potenziale.

¹⁵⁷ Cioè « per un secondo atto di intellesione ». A questo punto il testo arabo porta 'aql^m thānī^m, che si presta ad essere interpretato come un sostantivo: « intelletto secondo », e così infatti l'hanno inteso il traduttore latino (« intellectum secundum »: FARABI, *De intellectu* 193, v. *infra* n. 158), il Dieterici (*Alfārābī's philosophische... übersetzt*, p. 71: « zweiten Intellect »), e in conseguenza il Gilson (*Les sources...*, p. 135). A mio avviso si tratta invece di un *maf'ūl muṭlaq* (oggetto interno al verbo), costruzione che trova conferma più avanti (v. seg. n. 158 e p. 134 n. 231), designante in questo caso modalità ripetitiva del verbo. Con questa interpretazione la frase si riallaccerebbe a quanto si era detto in un passo precedente (v. p. 99 rr. 32-39), dove si parlava degli intelligibili in potenza che possono essere conosciuti una prima volta per astrazione dalle materie e una « seconda volta », quando sono già nell'intelletto come intelligibili in atto, non più per astrazione. Il RAHMAN, *L'«intellectus acquisitus»...*, p. 355, traduce un po' liberamente: « mentre sono oggetto di questa seconda intellesione », e a pp. 355-356 n. 4 rileva l'errore della traduzione latina.

¹⁵⁸ Anche a questo punto si incontra un altro *maf'ūl muṭlaq*: *bādhā l-'aqla* « in questa intellesione », « in questo modo ». Tutto il discorso di Fārābī intende dimostrare che come l'intelletto in atto può ripensare gli intelligibili in atto, ossia i suoi contenuti intellettuali, con un secondo atto di intellesione, di natura intuitiva, poiché non ha più bisogno di astrarli dalle materie (e con questa operazione diventa intelletto acquisito), così dopo può anche intuire direttamente gli enti separati, per natura, dalla materia. Il passo da: « ma le incontra [già] astratte e le intende... » non è stato ben capito dal traduttore latino e contiene più di un errore, oltre a qualche differenza di poco conto; lo riporto per esteso:

« sed sicut invenit eas abstractas, sic intelligit eas ad modum quo ipsa invenit suam essenciam, cum est intellectus in effectu per intellecta que iam non sunt in suis materiis. Fit igitur esse earum, secundum quod sunt intellecte, intellectum secundum, et hoc esse earum tale est quale erat antequam intelligerentur hac intellectura » (FARABI, *De intellectu* 190-194).

¹⁵⁹ A questo punto la traduzione latina aggiunge « suis » (FARABI, *De intellectu* 195); la variante omette.

¹⁶⁰ In altre parole: le forme pure sono intelligibili in atto, perciò l'intelletto umano le conosce per compresenza intuitiva e non per un atto di astrazione che cambi il loro essere da potenziale in attuale. La traduzione latina rende: « di quando sono intese per noi » con: « cum ipse dicuntur intelligi »; inoltre aggiunge: « tale quale est in nobis in effectu intellectum » (FARABI, *De intellectu* 197-198), del tutto estraneo al contesto.

¹⁶¹ La traduzione latina omette: « di noi è un intelletto in atto e » (FARABI, *De intellectu* 198).

¹⁶² La traduzione latina porta un singolare: « in materia » (FARABI, *De intellectu* 199).

¹⁶³ Il discorso si può anche rovesciare: l'intelletto è in noi come le forme separate sono nel mondo, dunque, per Fārābī, esso è sostanza separata dal corpo.

¹⁶⁴ La traduzione latina rende: « e dopo che si è realizzato l'intelletto acquisito » con: « et ut intellectus adeptus acquiratur » (FARABI, *De intellectu* 204), che svia il senso del discorso.

¹⁶⁵ L'intelletto in potenza, ripetiamo, passando ad agire (e vedremo che non sarà per virtù innata) comprende le forme delle cose materiali, che diventano intelligibili in atto, dopo esser state intelligibili in potenza nella materia, e che lo rendono intelletto in atto. L'intelletto in atto può conoscere questi intelligibili già attuati, cioè i suoi contenuti intellettivi, che sono identici alla sua essenza, con un secondo atto di intellesione; allora esso diventa 'intelletto acquisito'. L'intelletto acquisito è quindi l'intelletto che possiede se stesso, che si autoconosce per trasparenza, capace di atti di intuizione intellettuale, e perciò finalmente capace di conoscere le forme pure, quelle forme che per natura non sono mai state unite alla materia, che sono cioè di natura intelligibile, come le intelligenze separate, e prima di tutte l'intelletto agente. In sostanza, sembra dire Fārābī, se l'intelligenza umana è in grado di conoscere se stessa in quanto intelligenza attuata, forma perfetta e separata dalla materia, è ormai pronta a conoscere le altre intelligenze separate, ad essa superiori. Questa è la risposta che Fārābī sembra dare al quesito, rimasto insoluto, di Aristotele: « In seguito si dovrà appunto considerare se è possibile, o no, che esso (= l'intelletto), senza essere separato da grandezza, pensi un ente separato » (*De an.*, III, 7, 431b 17-19, trad. p. 94). In realtà nella noetica aristotelica non pare ci possa essere possibilità di una intuizione diretta delle sostanze separate, e sarà con Alessandro e, poi, con i neoplatonici che si incomincerà ad ammetterla (v. introd. p. 40 e segg. e nn. 115, 116).

¹⁶⁶ In questo attacco iniziale del periodo si potrebbe vedere il pericolo di uno slittamento verso una unione ontologica tra l'intelletto umano e le intelligenze separate, per esempio tra l'intelletto acquisito, che funge da soggetto, e quello agente, che gli è immediatamente superiore. Pare anzi che una concezione simile sia stata sostenuta da alcuni 'porfiriani' all'epoca di Avicenna, proprio richiamandosi a Fārābī: quando l'intelletto umano raggiunge il grado di intelletto acquisito si identifica con

l'intelletto agente. Essi forse si appellavano più alla *Madīna al-fāḍila*, perché è in questa opera che chiaramente si dice che l'intelletto acquisito è « materia dell'agente » (cfr. FINNEGAN, *Avicenna's Refutation* . . . , p. 190 e n. 3; ma per l'interpretazione di tale passo v. introd. p. 45 e n. 143). Qui, per precisione, bisogna osservare che non è solo l'intelletto agente a diventare « forma » di quello acquisito umano, ma tutte le forme separate. Dovendo prospettare un'ipotesi interpretativa, direi che Fārābī allude ad un rapporto di conoscenza: l'intelletto acquisito umano, conoscendo gli enti separati, li riceve come sue forme, forme cioè intelligibili a cui esso fa da soggetto conoscitivo. Subito prima, infatti, aveva detto che le forme separate, quando vengono intese, diventano come forme dell'intelletto umano in fase di 'acquisito'; dunque si vuol semplicemente ripetere che il conoscere è il ricevere una forma, il che era stato detto da Fārābī per qualsiasi oggetto di conoscenza (v. p. 117 n. 84 e v. *infra* p. 132 n. 218). Anzi, in questo caso, egli non ripete più la formula che il conoscente diventa il conosciuto: vi è quindi compresenza intuitiva tra soggetto e oggetto di conoscenza (dato che non vi può essere conoscenza per astrazione), ma senza identificazione ontologica.

¹⁶⁷ Cioè per l'intelletto in potenza.

¹⁶⁸ Sottinteso: per l'intelletto in atto. Si stabilisce una specie di implicazione gerarchica tra gli intelletti: l'intelletto in potenza è come una materia per quello in atto, e questo è per esso come una forma; l'intelletto in atto è come una materia per quello acquisito, che assomiglia a sua volta a una forma per quello in atto; l'intelletto acquisito diventa come una materia, ossia un sostrato, rispetto alle forme pure. Potrebbe essere un discorso ispirato ad Alessandro d'Afrodisia, che nel *De anima* aveva considerato l'intelletto *in habitu* come la forma e l'entelechia dell'intelletto materiale (v. MORAUX, *Alexandre* . . . , p. 68), oppure ispirato a Temistio che aveva espresso l'azione dell'intelletto attivo (subordinato o individuale) su quello ricettivo (o potenziale) nei termini ora di una causalità efficiente, ora di una causalità formale (v. introd. di VERBEKE al THÉMISTIOS, *Commentaire sur le traité de l'âme* . . . , pp. LV-LVI). Ma forse Fārābī vuol soltanto dire che ogni grado dell'intelletto umano è rispetto a quello che lo precede come una forma nel senso di perfezione, entelechia. Nella *Madīna al-fāḍila* vi è un passo quasi identico a questo (v. AL-FARABI, *Idées* . . . , p. 82).

¹⁶⁹ Cioè dall'intelletto in potenza.

¹⁷⁰ Dunque l'intelletto in potenza non è una forma corporea materiale, pur essendo unito in qualche modo al corpo. La traduzione latina porta un singolare: « ad formam corporalem ylealem » (FARABI, *De intellectu* 212).

¹⁷¹ Il testo arabo porta a questo punto la negazione *mā*, che il Bouyges non considera tale (v. AL-FARABI, *Risalat fi'l-aql*, p. 47) e che nel contesto è del tutto insostenibile; anche nella traduzione latina non c'è negazione (FARABI, *De intellectu* 212).

¹⁷² Quindi l'intelletto in potenza è la linea di demarcazione tra le forme che tendono a liberarsi dalla materia, e che sembrerebbero essere i vari gradi dell'intelletto umano, e le forme materiali. Ma allora è chiaro che l'intelletto umano, anche nello stadio potenziale, non è inteso da Fārābī come facoltà dell'anima, ma è già esso una forma sostanziale sussistente; si deduce anzi essere la stessa anima razionale, forma che non essendo ancora perfetta, si unisce temporaneamente ad un corpo per usarlo come strumento, ma con cui non entra in composizione sostanziale, e da cui alla fine tende a liberarsi. La traduzione latina rende: « secondo modi di separazione diversi » con « cum modis separacionis superantis se » (FARABI, *De intellectu* 213).

¹⁷³ La traduzione latina porta un plurale: « in materiis » (FARABI, *De intellectu* 214 e 215).

¹⁷⁴ La traduzione latina porta un verbo al perfetto che non si giustifica: *fuerunt* . . . *excedentes se* » (FARABI, *De intellectu* 214), invece di: « presentano gradi diversi », mentre la variante porta un presente come il testo arabo.

¹⁷⁵ Anche nella *Metafisica* di Aristotele (XII, 8, 1073b 1-3, trad. II, p. 246), le sostanze separate, motrici dei cieli hanno tra loro un rapporto di subordinazione gerarchica. Più avanti si vedrà meglio che Fārābī sente questo rapporto, secondo i canoni neoplatonici dell'emanazione digradante, anche come un rapporto di causalità (v. pp. 107 rr. 8-21; 143 n. 310). Ricordiamo poi che il termine arabo *wuḡūd* può significare sia « essere » che « esistenza ».

¹⁷⁶ La traduzione latina porta: « statum » in accusativo, evidentemente errato (FARABI, *De intellectu* 217), visto che la frase è: « cum consideratus fuerit statum earum ».

¹⁷⁷ Criterio di distinzione in gradi di perfezione e di separazione dalla materia.

¹⁷⁸ La frase in arabo sarebbe: « la più perfetta (superlativo) di esse . . . è forma di ciò che è il più imperfetto (superlativo) », ma tutto il contesto fa capire che si tratta del rapporto che intercorre tra una forma (pura) e quella immediatamente inferiore, e non tra la prima e l'ultima forma. La traduzione latina (FARABI, *De intellectu* 217, 218) nel primo caso porta un comparativo « perfectior » (mentre il testo arabo non dà varianti), nel secondo caso porta ancora un comparativo: « minori » (e il testo arabo ha pure una variante al comparativo).

¹⁷⁹ La lezione del Bouyges porterebbe in arabo: « più imperfetto » (comparativo), ma anche in questo caso segue la variante e la traduzione latina (FARABI, *De intellectu* 218-219: « minimum ») al superlativo, che mi sembrano più sensate.

¹⁸⁰ Tra le forme pure vi è gerarchia di perfezione, e quella superiore gioca il ruolo di forma per quella che le è subito inferiore, finché si giunge all'infima di esse, che è l'intelletto acquisito. Da notarsi che qui tale intelletto sembra essere considerato come forma separata, sia pure l'infima, ma vedi *infra*, rr. 35-36 e p. 128 n. 193. L'intelletto acquisito è, comunque, un grado ben distinto dell'essere, ha un suo valore ontologico (così pensa anche il FINNEGAN, *Al-Fārābī* . . . , p. 150): è l'intelletto umano giunto alla sua perfezione, completamente esplicitato e in possesso di se stesso; se anche potrà in questo stato mettersi in comunicazione di conoscenza con l'intelletto agente, non mi pare si possa pensare che, per Fārābī, con esso finisca per identificarsi. Per quanto riguarda il senso di questo periodo, circa il rapporto che lega le sostanze separate tra di loro, credo si possa capire che le forme pure non sono per Fārābī entità isolate e incomunicabili, ma tra di loro vi è dono di vita e di conoscenza: la superiore dà all'inferiore l'essere, sicché in un certo senso l'informa, e ognuna contempla quella che le è superiore, sicché in un certo senso la riceve come forma. Ma certo si potrebbe ravvisare nella frase una forte tendenza a racchiudere in un blocco unico, in una unità di essenza il mondo noetico celeste, concezione che precluderebbe a quella dell'Intelletto universale di Avicenna (v. GARDET, *La pensée* . . . , pp. 116, 159).

¹⁸¹ Spesso in questo passo Fārābī usa un « tu » retorico (« Poi tu continui a discendere . . . »), che mi pare sia meglio rendere con un impersonale.

¹⁸² Cioè all'intelletto in potenza. La traduzione latina invece di « a quella essenza » porta: « ad materiam essencie » (FARABI, *De intellectu* 220).

¹⁸³ Gli elementi per Fārābī sono quelli di Empedocle: fuoco, aria, acqua e terra.

¹⁸⁴ La traduzione latina porta un comparativo: « viliores » (FARABI, *De intellectu* 223).

¹⁸⁵ La traduzione latina porta a questo punto: « et ideo subiectum eorum est vilius (comparativo) ceteris subiectis » (FARABI, *De intellectu* 223-224).

¹⁸⁶ Vi è un ordine discendente tra gli esseri: dalle forme pure si scende all'intelletto acquisito umano; da esso si scende fino all'intelletto in potenza e alle facoltà psichiche inferiori; poi si scende verso gli esseri che costituiscono il mondo naturale (la natura), giù, giù, fino alle forme degli elementi, e infine alla materia prima, il più vile degli esseri. Per Aristotele la materia prima era « il primo comune sostrato di ciascuna cosa » (*Phys.*, I, 9, 192a 31, trad. it. di A. Russo, Bari 1968, p. 26). Il disprezzo per la materia prima che qui Fārābī manifesta sembra essere di origine neoplatonica: la materia è sporcizia; ogni cosa è fatta per ricever una forma; la bellezza è lo splendore della forma; la materia è il male, aveva detto Plotino (*Ennead.* I 6, 2, 13-28, trad. I, pp. 97-98; II 4, 16, 16-27, trad. II, p. 71).

¹⁸⁷ Fārābī percorre ora in linea ascendente lo stesso cammino nella gerarchia degli esseri.

¹⁸⁸ La traduzione latina a questo punto aggiunge: « a quibus iterum ascendendo » (FARABI, *De intellectu* 226).

¹⁸⁹ Cioè l'intelletto in potenza.

¹⁹⁰ La traduzione latina aggiunge: « ascendendo superius » (FARABI, *De intellectu* 227).

¹⁹¹ Il termine *tukbūm* « confini » fu scambiato per *nuḡūm* « stelle » in alcuni manoscritti, come risulta dall'apparato critico del Bouyges (ALFARABI, *Risalat fi'l-'aql*, p. 24; cfr. FINNEGAN, *Al-Fārābī*..., p. 151 n. 1): la differenza è solo nei punti diacritici in arabo. Anche il Dieterici traduce: « den Sternen » (*Alfārābī's philosophische... übersetzt*, p. 73); e la traduzione latina: « stellis » (FARABI, *De intellectu* 228, v. *infra* n. 192), da cui Alberto Magno sembra aver elaborato la sua nozione di intelletto « assimilatus », ossia dell'intelletto umano che diventa « sicut stellae caeli » (*De intellectu*..., in *Opera*, ediz. JAMMY, v, p. 260; cfr. CORTABARRIA, *Doctrinas psicológicas*..., p. 643). Anche il Bertola si basa sulla versione latina per concepire l'« intelletto adepto » farabiano come « simile alle stelle, cioè al mondo celeste » (*La noetica di Avicenna*, p. 199 e n. 53). Il concetto di « confine » (*tukbūm*) che troviamo invece nel testo arabo ricorda quello di « orizzonte » (*uṣq*) tra i due mondi (materiale e spirituale, dell'eternità e del tempo), che era stato applicato all'Anima nel *Liber de causis*, parag. 2, pp. 63/165, e ripreso per l'anima umana da s. TOMMASO, *C. Gent.*, II, c. 68.

¹⁹² Il passo da: « si arriva a ciò che assomiglia... » è stato male interpretato dal traduttore latino; lo riportiamo per esteso: « pervenies ad id quod est simile stellis secundum comparacionem tue ereccionis a materiis hylearibus » (FARABI, *De intellectu* 228-229).

¹⁹³ Dunque l'intelletto acquisito è il limite tra i vari gradi dell'intelletto umano e le intelligenze separate: è l'intelletto umano diventato per perfezionamento intelletto del tutto separato (v. p. 127 n. 180); dopo di esso si incontra il primo intelletto separato da sempre e per sua natura: l'intelletto agente.

¹⁹⁴ Rispetto al suo significato il Madkour pensa che sarebbe meglio chiamarlo « intelligenza agente » (*La place*..., p. 83 n. 1), dato cioè che si tratta dell'ultima,

in ordine discendente, delle intelligenze separate, delle sostanze immateriali: intelligenza cioè in quanto è intelletto come sostanza (con implicanze astronomiche, come vedremo) e non intelletto come facoltà. La traduzione latina porta infatti « intelligenza » (FARABI, *De intellectu* 231-232). Ma, a mio avviso, anche l'intelletto umano è da Fārābī concepito come sostanza intelligente e, comunque, visto che questo trattato vuol presentarsi come l'elenco delle possibili accezioni del termine « intelletto », preferisco restare nell'uniformità. Anche il MERLAN, *Monopsychism*..., pp. 15-16 n. 6, non approva che si traduca il termine arabo 'aql ora con « intelligenza » ora con « intelletto », dato che gli arabi non hanno sentito il bisogno di usare due termini diversi. Per l'origine della distinzione nelle traduzioni latine medievali, v. MASSIGNON, *Notes sur le texte original*..., p. 158.

¹⁹⁵ Si allude al passo del *De an.*, III, 5, 430a 10-14, già cit. a pp. 116-117 n. 82, in cui si esige nell'atto conoscitivo un elemento attivo, una causa agente, oltre a quello ricettivo. Aristotele, è vero, subito dopo, aveva aggiunto, e non del tutto limpidamente, che questo intelletto agente era « separato, impassibile e senza mescolanza, poiché nell'essenza è atto; ... immortale ed eterno » (*ibidem*, 17-23). Evidentemente qui Fārābī vuole riallacciarsi alle espressioni aristoteliche (« separato », « atto »), ma non interpreta la separazione di questo intelletto come indipendenza dalla materia nell'ordine dell'operazione, in quanto esso agisce senza organo corporeo, bensì nell'ordine dell'essenza, e ne fa, come Alessandro d'Afrodisia, decisamente una forma separata. In conclusione si può dire che se l'intelletto agente aristotelico rimane ancora misterioso per noi, quello di Fārābī è chiaramente una delle sostanze separate motrici dei cieli, nominate da Aristotele nella *Metaph.*, XII, cap. 7 e 8: intelligenza che si piazza al decimo e ultimo grado, come risulta da altri scritti farabiani (per esempio nella *Madīna al-fādila*, v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées*..., p. 66) degli esseri puri derivati da Dio (cfr. MADKOUR, *La place*..., p. 144). Non è una facoltà umana, distinta solo operativamente dall'intelletto possibile e non sostanzialmente, come una certa interpretazione di Aristotele vorrebbe (cfr. DE CORTE, *La doctrine*..., pp. 59-63, 67, 69), ma una sostanza immateriale e unica: è diventato un'ipostasi. Esso deve essere in atto poiché, come poi si vedrà, deve conferire l'attualità sia all'intelligibile che all'intelletto umano, i quali si trovano in uno stato di potenzialità, e solo qualcosa in atto può togliere l'indeterminazione della potenza (v. DE CORTE, *La doctrine*..., pp. 60, 194-195), in base al principio generale della *Metaph.*, x, 8, 1049b 24-25, trad. II, p. 54, che niente passa dalla potenza all'atto se non per un agente che sia già in atto.

¹⁹⁶ Forse, come poi si vedrà, per il modo intuitivo di esercitare l'atto conoscitivo nei riguardi dei suoi stessi contenuti e nei riguardi delle intelligenze che gli sono superiori. Il passo da: « Esso è, in un certo senso, un intelletto... » è stato male interpretato dal traduttore latino: « et ex hoc quod (anima) est intellectus in effectu, tota eius virtus est ad assimilandum se intelligencie intellecte adeptae » (FARABI, *De intellectu* 235-236), frase che nel significato è del tutto estranea al contesto.

¹⁹⁷ Non credo si debba interpretare il passo, benché a prima vista così sembri, nel senso che l'intelletto agente abbia operato simultaneamente in due direzioni: sugli intelligibili e sull'intelletto in potenza, portandoli allo stesso livello ontologico di attualità, sicché si sia potuta realizzare l'identificazione tra i due fattori, ossia l'atto conoscitivo. Credo invece che Fārābī intenda esporre in sintesi il risultato finale dell'intervento dell'agente nel processo conoscitivo umano, quale causa remota che lo promuove, voglia apportare cioè nuove precisazioni all'atto conoscitivo (di cui aveva parlato a pp. 97 r. 25 - 98 r. 6).

¹⁹⁸ Per Aristotele l'intelletto agente era simile alla luce che « rende colori in atto i colori che lo sono in potenza » (*De an.*, III, 430a 15-17, trad. p. 89): condi-

zione cioè di visibilità, luce che illumina gli oggetti. Per Alessandro di Afrodisia era ancora simile alla luce, ma questa luce egli la intese, nel *De anima*, come il « supremo intelligibile » che dona l'intelligibilità potenziale agli oggetti, oppure che dona, nel *Peri noû*, la capacità di astrarre, cioè l'*habitus noetico*, all'intelletto in potenza, mediante la sua presenza (v. introd. p. 58 e n. 198). Quanto alla similitudine dell'intelletto agente col sole, usata qui da Fārābī, era stata invece espressa da Temistio, e proprio nei riguardi dell'intelletto agente superiore (e trascendente), come ha ben spiegato il Verbeke (v. introd. p. 59 n. 200); molto probabilmente essa risale al « sole intelligibile » di Platone (*Resp.*, VI, 508c e segg., già cit. in introd. p. 59 n. 202).

¹⁹⁹ La traduzione latina rende « vista », ripetuto qui tre volte, con: « visio » (FARABI, *De intellectu* 240-241), mentre qualche riga dopo lo renderà giustamente con « visus » (FARABI, *De intellectu* 245, 246, 247, 250, 254, 256).

²⁰⁰ Il termine « diafaneità », che in questo passo è ripetuto tre volte, è reso nella traduzione latina con « illuminacio » (FARABI, *De intellectu* 242, 243-244), che mi pare non colga bene il senso dell'*ishfāf*, che è sì un'illuminazione, ma ricevuta all'interno e ritrasmessa.

²⁰¹ Fārābī, come ha dato la definizione di « buio » (= mancanza di diafaneità in atto), così ora dà la definizione di « diafaneità »: è la capacità di ricevere la luce, dice. In realtà la diafaneità ha un significato più ampio: è ricevere la luce (*istināra*), ma anche « trasmettere la luce ricevuta »; probabilmente qui Fārābī mette in risalto solo il primo aspetto dell'*ishfāf* perché vuol far rilevare che esso richiede una sorgente luminosa. La diafaneità non è un possedere luce per natura propria, ma in primo luogo un ricevere luce dal sole. Al posto del « ricevere luce » il traduttore latino usa « irradiacio » (FARABI, *De intellectu* 244).

²⁰² La traduzione latina porta invece: « aer » (FARABI, *De intellectu* 246).

²⁰³ La traduzione latina rende questo *ishfāf* (« diafaneità ») e i tre seguenti con « irradiacio » (FARABI, *De intellectu* 248 e *infra* 249, 255, 259), mentre prima l'aveva tradotto con « illuminacio » (v. preced. n. 200), ed aveva invece usato « irradiacio » per *istināra* « ricevere luce » (v. preced. n. 201).

²⁰⁴ La diafaneità in atto è precisamente del mezzo conduttore (dell'aria), ma Fārābī dice che « giunge nella vista »: forse vuol dire che giunge a contatto dell'organo della vista, che non c'è cioè nessuno schermo tra l'occhio e l'aria diafana in atto.

²⁰⁵ La traduzione latina da: « ma [anche] perché, quando giunge... » presenta un passo confuso, e cioè: « sed quia cum fit in eo illa irradiacio fit ei irradiacio in effectu et fiunt in eo forme visorum in lumine » (FARABI, *De intellectu* 248-250), dove i termini in corsivo mi sembra si debbano espungere rispetto al testo arabo.

²⁰⁶ Fārābī intende qui precisare che per avere la visione (la vista in atto) non bastano gli elementi elencati prima (sole, luce, occhio, mezzo conduttore), ma ci vuole naturalmente la presenza dell'oggetto (il visibile, i colori). Il passo da: « ora, con il realizzarsi delle forme... » è reso nella traduzione latina con una inversione: « et fit visus in effectu, tunc imaginat formas visorum » (FARABI, *De intellectu* 250-251).

²⁰⁷ Non ha molto senso, ripeto, parlare della « vista diafana in atto » (è l'aria, come giustamente si dice subito dopo, ad essere diafana in atto), ma forse Fārābī intende ancora dire che la vista è diafana in atto nel senso che è a contatto con il diafano in atto. Comunque è interessante notare in questo passo che vi è una certa priorità di illuminazione: prima è la vista ad essere diafaneizzata, in seguito i colori

diventano visibili. Ho l'impressione che Fārābī pieghi il fenomeno fisico in funzione delle teorie gnoseologiche, di cui dovrebbe essere esempio.

²⁰⁸ Tutto questo discorso sulla luce, sul diafano (ossia sul mezzo che trasmette la luce), sul colore è ispirato al cap. 7 del II libro del *De anima* aristotelico. Nella traduzione latina da: « E perché, prima di ciò... » il senso è poco chiaro e la frase presenta delle omissioni: « Sed ante hoc necesse est preparari radium solis vel alicuius rei ad hoc ut fiat irradiatum in effectu, et tunc quod erat visum in potencia fit visum in effectu » (FARABI, *De intellectu* 251-253).

²⁰⁹ Il discorso è molto involuto: si parla di un principio che viene donato all'intelletto potenziale da quello agente e che gioca nell'atto conoscitivo un ruolo simile a quello della diafaneità in atto rispetto alla vista. Mi par di capire che si tratta di una diafaneità intellettuale, di una permeabilità e trasparenza dell'intelletto umano in potenza nei riguardi della luce intellettuale irradiata dall'agente: illuminazione in senso passivo (« illuminabilità », se si potesse dire), e in senso attivo (« luminosità »). Il grave è che in campo fisico la diafaneità è del mezzo e giunge a contatto dell'organo della vista; in campo noetico la diafaneità intellettuale è donata dall'agente direttamente all'intelletto in potenza: il parallelismo viene meno. Il Finnegan vede in tutto il passo la descrizione dell'intervento illuminativo dell'intelletto agente in ciascun atto conoscitivo umano, al fine di far passare l'intelletto in potenza all'atto; si tratta, dice, di una illuminazione passeggera (intermittente?) e non del dono di una *exis* (*habitus*), come per Alessandro di Afrodisia (*Al-Fārābī*...), pp. 142-143). A mio avviso, l'illuminazione vista da parte dell'agente, non è passeggera, la sua intermittenza è semmai dovuta all'incontro con un ostacolo o alla non preparazione dei soggetti (delle facoltà psichiche) su cui agire, come poi si capirà (v. pp. 106 rr. 5-10, 24-25; 140 n. 280); ma certo non è il dono di un *habitus* stabile. Ma l'*habitus* di Alessandro era proprio un dono stabile? Non direi, v. introd. p. 58 e n. 196.

²¹⁰ La traduzione latina, dopo aver reso il termine « una certa cosa » giustamente con « quiddam » e il termine « questa cosa » con « hoc », da: « Dunque, [questa cosa] diventa un principio... » traduce: « Igitur ipsa est principium » (FARABI, *De intellectu* 260), in cui « ipsa » non si può riferire a « quiddam » o a « hoc », ma probabilmente a « intelligencia agens », alterando perciò il senso del discorso.

²¹¹ Mi par di capire che per Fārābī il dono dell'agente all'intelletto in potenza non sono gli intelligibili in atto, ma un principio (illuminante) mediante il quale esso possa renderli in atto, cioè la capacità astrattiva.

²¹² La traduzione latina porta: « visum » (FARABI, *De intellectu* 261).

²¹³ La traduzione latina invece di: « che dona » porta: « quod confert ei » (FARABI, *De intellectu* 262-263).

²¹⁴ Questa volta, con poca coerenza, il « principio » è paragonato alla luce del sole, più che alla diafaneità in atto, ma visto che questa ultima è l'effetto della luce del sole nel mezzo conduttore, non è, in fondo, molto diverso parlare di un dono di luce anziché di diafaneità in atto. Si tratta di una partecipazione della luce divina all'intelletto umano. La traduzione latina invece di: « mediante quel principio che ha donato » porta: « cum eo quod tribuit illi ab illo principio » (FARABI, *De intellectu* 264-265).

²¹⁵ Cioè mediante quel principio, quella diafaneità in atto o luce intellettuale. La traduzione latina invece di: « e mediante ciò stesso » porta: « et per illam », che sembra riferirsi a « intelligencia agens » (FARABI, *De intellectu* 265).

²¹⁶ Mi pare di capire che l'agente opera direttamente sull'intelletto possibile donandogli un « principio », che penso sia la capacità di astrarre, e indirettamente, attraverso l'intelletto umano che usa di questo principio, sugli intelligibili in potenza; essi poi, una volta astratti, attuano l'intelletto in potenza che li riceve; così si può concludere che l'agente è la causa remota e primaria dell'attuazione sia dell'intelletto umano che degli intelligibili. Tale concezione di Fārābī assomiglia per qualche motivo, a mio avviso, a quella del *Perì noû* di Alessandro di Afrodisia (il Finnegan è di parere contrario, v. introd. p. 58 n. 197). Ricordiamo infatti che Aristotele aveva concepito l'intelletto agente come quell'atto che libera e attua la potenza di intelligibilità del sensibile, che cioè agisce sull'oggetto, sul fantasma, per ricavarne un intelligibile in atto, e agisce mediatamente sull'intelletto in potenza, imprimendo in esso questo intelligibile (« luce che rende visibili in atto i colori... », v. p. 129 n. 198; « l'intelletto è mosso dall'intelligibile », *Metaph.* XII, 7, 1072a 30, trad. II, p. 242; cfr. NUYENS, *L'évolution...*, p. 302). Invece Alessandro d'Afrodisia, pur avendo sostenuto una teoria diversa nel *De anima*, aveva ammesso nel *Perì noû* un'azione diretta dell'agente sull'intelletto materiale umano, e l'aveva spiegata nel senso che il primo donava a questo l'*habitus* noetico, o astrattivo, mediante la sua presenza (v. introd. p. 58 e n. 196). Qui anche Fārābī sembra parlare di un'azione diretta dell'agente sul possibile, il che gli è permesso avendo concepito i due intelletti, al pari di Alessandro, non come due aspetti di un'unica intelligenza, distinguibili solo nell'ordine operativo, bensì ontologicamente distinti.

²¹⁷ Non credo si debba interpretare l'espressione in senso troppo forte, come se l'agente fosse della « stessa » specie, ma nel senso di « simile » all'intelletto acquisito, come Fārābī aveva detto a p. 102 rr. 5-6. In sostanza Fārābī trova tra i due intelletti in questione una forte somiglianza: entrambi sono dotati di una capacità di conoscenza intuitiva (non astrattiva), entrambi contemplan i propri contenuti intellettuali e gli esseri spirituali che sono loro superiori; tuttavia si differenziano, preciserà ora Fārābī, per l'ordine secondo cui procedono: l'uno, l'agente, conosce prima le cause universali e poi gli effetti che ne derivano, (movimento discendente), l'altro, l'acquisito, è il risultato dell'attività conoscitiva umana che opera risalendo dagli effetti alle cause (movimento ascendente).

²¹⁸ Eterno oggetto di contemplazione dell'intelletto agente sono le sostanze separate a lui superiori. Da questo passo risulta che dire: « le forme degli esseri superiori hanno continuato e continueranno ad essere in esso » equivale a: « gli esseri separati sono e saranno sempre conosciuti da lui »; si ha conferma perciò che, analogamente, a p. 97 rr. 2-3, quando si diceva che l'intelletto in potenza « assomiglia ad una materia e a un soggetto » rispetto alle forme intelligibili ricavate dal mondo materiale per astrazione, e a p. 101 rr. 1-2, quando si diceva che l'intelletto acquisito « assomiglia ad un soggetto » per le forme intelligibili separate, si voleva presentare un rapporto di conoscenza: in breve, per Fārābī il conoscere è il ricevere una forma, o per astrazione o per compresenza intuitiva.

²¹⁹ La traduzione latina rende in modo incomprensibile e con delle omissioni il passo da: « E ciò perché la [forma] più vile... », e cioè: « sed prior quantum ad nos, cum exerimus nos ad ea que sunt perfectiora in esse, ab his que sunt minoris esse, excellencior est » (FARABI, *De intellectu* 271-273). Anche il Gilson considera l'« excellencior » un errore evidente (*Les sources...*, p. 138 n. 2).

²²⁰ La traduzione latina porta esplicitamente « sicut dixit Aristoteles » (FARABI, *De intellectu* 273).

²²¹ La traduzione latina porta un comparativo: « nocius » (FARABI, *De intellectu* 274).

²²² La traduzione latina porta semplicemente « et » (FARABI, *De intellectu* 276).

²²³ È principio aristotelico: la nostra conoscenza procede dal noto all'ignoto, e spesso l'ignoto è più nobile e viene prima, nel rango ontologico, del noto. anche se da noi viene conosciuto dopo. È la distinzione di più noto *quoad nos* e di più noto *simpliciter*, secondo la natura delle cose. Le cause sono prima degli effetti e servono a spiegarli, ma psicologicamente noi risaliamo dagli effetti alle cause. Negli *An. post.*, I, 2, 71b, 33-72a 4, trad. p. 14 (cfr. anche *Phys.*, I, 1, 184a 16-21; *Metaph.*, V, 11, 1018b 30-37), Aristotele aveva detto: « Ci sono due sensi in cui le cose sono anteriori e più note, giacché non è lo stesso essere anteriore per natura e essere anteriore relativamente a noi, ed essere più noto per natura e essere più noto a noi. Dico che è anteriore e più noto relativamente a noi ciò che è più vicino alla sensazione, mentre anteriore e più noto in senso assoluto è ciò che è più lontano da essa. Le più lontane dalla sensazione sono le cose più universali, le più vicine sono quelle singolari; tali cose sono opposte tra loro ».

²²⁴ Mentre il nostro intelletto procede dall'apprendimento delle forme materiali verso quelle pure, l'intelletto agente conosce dapprima le forme più nobili, cioè le intelligenze separate ad esso superiori, e poi le forme inferiori, quelle cioè degli esseri materiali subalternari, che esso stesso, come poi si vedrà, dona esemplate alla materia, e presentanti un duplice aspetto di forme sostanziali materiali e di intelligibili in potenza. Fārābī sente giunto il momento di esplicitare il ruolo creativo dell'intelletto agente. La traduzione letterale sarebbe: « il più perfetto dopo il più perfetto », che è confermata dalla traduzione latina: « id quod est perfectius post perfectius » (FARABI, *De intellectu* 279-280), ma il cui senso resta oscuro tanto che il Gilson ha pensato si dovesse espungere il « post perfectius ».

²²⁵ La traduzione latina porta un singolare: « forma abstracta » (FARABI, *De intellectu* 281).

²²⁶ Si tratta degli archetipi. Fārābī è qui imbarazzato nel trovare il giusto aggettivo che indichi il loro stato nell'essere. Non sono le forme pure, che lui chiama « separate » (per natura dalla materia), cioè le intelligenze celesti, che non sono state, non sono e non saranno mai nelle materie; neppure si tratta delle forme « astratte » dalla materia in quanto intelligibili in atto, contenuti in una mente umana, cioè i concetti universali, separati dalla materia, ma che una volta furono in essa: sono quelle forme contenute nell'intelletto agente, in una mente divina, e « astratte » in quanto separate dalla materia, ma destinate ad essere imitate in essa.

²²⁷ Gli archetipi che l'intelletto agente possiede allo stato di separazione dalla materia, cioè puri, ma non perché astratti dalle materie, bensì come modelli da contemplare, e da cui trarre immagini da immettere nelle materie, costituiscono la radice ontologica dell'intelligibilità del reale. Non è certo da Aristotele che Fārābī ha attinto l'esistenza degli universali *ante rem*; probabilmente li ha ammessi per influsso della pseudo *Teologia di Aristotele*. Nel *Liber de causis* si legge: « Omnis intelligentia plena est formis » (*Dies pseudo-aristotelische...*, pp. 79/173).

²²⁸ Il verbo, usato impersonalmente, ricorda la mimesi platonica. Le forme immesse nelle materie sono imitazioni, immagini di quelle che stanno nell'intelletto agente come suo oggetto intelligibile di conoscenza e come costitutivo della sua sostanza: certamente l'ispirazione è da cercarsi in Plotino, nella teoria del *Noûs* quale « mondo intelligibile » (v. introd. p. 72 e n. 261). Si capisce ora perché poco prima Fārābī aveva detto che l'intelletto agente è « un intelletto in atto, molto simile all'intelletto acquisito »: esso è ripieno di forme intelligibili in atto, che conosce autocontemplandosi.

²²⁹ Si nomina chiaramente la materia prima.

²³⁰ Ricordiamo che per Aristotele l'intelletto agente (o produttivo o attivo), non ha alcuna forma in atto, non comprende, ma fa comprendere: «... simile alla luce... che rende colori in atto i colori che lo sono in potenza» (v. p. 129 n. 198). Per Fārābī invece l'intelletto agente, sostanza separata, possiede in atto le forme, che esso poi dona alla materie (v. MADKOUR, *La place...*, p. 142): *imagines exemplares* e *imagines exemplatae*, come diranno i medievali. Dunque, secondo Fārābī gli archetipi non sono in sè (come le idee di Platone), ma in una intelligenza divina (come nel *Noūs* di Plotino), allo stato di idee esemplari, anche se non proprio nella mente di Dio (come per s. Agostino e Alessandro d'Afrodisia), forse per non immettere molteplicità nell'unità dell'essenza divina. Inoltre, è da notare che se l'intelletto agente farabiano dona le forme materiali alle cose (forme che sono, come poi dirà, intelligibili in potenza) significa che esso, come l'intelletto agente di Alessandro di Afrodisia (così nel *De anima* e nell'*Aporia* II, 3, v. MORAUX, *Alexandre...*, pp. 88-89, 92-93; MOVIA, *Alessandro di Afrodisia...*, p. 41), è la causa dell'intelligibilità delle cose, poiché fornisce loro quell'elemento formale che verrà poi colto dall'intelletto umano: è il *dator formarum*. La traduzione latina da: «e soltanto di esse si è fatta imitazione...» porta una lezione diversa, sottintendendo per soggetto «intelligencia agens»: «Cum autem ipsa penetrat intelligendo materiam primam et ceteras materias dat eis formas in effectu que erant in seipsa» (FARABI, *De intellectu* 284-285).

²³¹ In questa frase vi è l'uso di un *maf'ūl muṭlaq* che conferma quanto si è detto a p. 124 n. 157.

²³² Lett.: «in ciò che è presso di noi», cioè nel mondo sublunare.

²³³ L'intelletto agente è, dunque, il *dator formarum*, come lo chiama Fārābī in altre opere, e poi Avicenna, cioè l'intelligenza che dona alla materia le differenti forme specifiche (forse per ispirazione dell'espressione aristotelica: intelletto che «tutti li [oggetti] produce», cit. a p. 117 n. 82), una specie di demiurgo platonico, concezione completamente estranea ad Aristotele, ma non ad Alessandro di Afrodisia e ai neoplatonici (v. introd. p. 72). Tuttavia se esso dona le forme alle materie, devono esistere anche le materie (probabilmente: la materia prima, appena nominata, e quelle seconde). Fārābī sembra sfiorare qui il grosso problema dell'origine della materia prima che considerebbe eternamente creata (eliminando così il dualismo greco di una materia prima increata e coeterna a Dio), anche se non precisa da chi venga creata. Ricordiamo che nella *Madīna al-fāḍila* si legge: «Dalla natura comune [ai corpi celesti] risulta necessariamente l'esistenza della materia prima comune a tutti i corpi sublunari», e la «natura comune» dei corpi celesti sembra essere il loro movimento (v. AL-FARABI, *Idées...*, pp. 47, 46); invece al Madkour la materia prima risulta procedere, in Fārābī, dallo stesso intelletto agente (*La place...*, pp. 83, 94). In questo trattato, un po' più avanti Fārābī sembra presentarla, benché non la nomini chiaramente, come emanazione dei corpi celesti (v. p. 106 rr. 29-30 e p. 141 n. 291), in accordo cioè con l'opinione espressa nella *Madīna*. La traduzione latina rende la frase da: «E gli [esseri] esistenti che si è proposto...» in modo oscuro: «Hoc autem quod nos principaliter intendimus sunt ille forme, sed hoc non fuit possibile hic nisi per esse generacionis harum materiarum» (FARABI, *De intellectu* 285-287).

²³⁴ La traduzione latina invece di: «queste forme sono nell'intelletto agente indivisibili» porta un sing.: «Hec autem forma in intelligencia agente est indivisibilis» (FARABI, *De intellectu* 287-288).

²³⁵ La traduzione latina omette: «mentre nella materia sono divisibili» (FARABI, *De intellectu* 288).

²³⁶ Ancora il concetto di mimesi che ritorna.

²³⁷ La traduzione latina costruisce in modo diverso la frase da: «Non si può negare...», anche se in fondo ne conserva il senso, e cioè porta: «nec est mirum si, postquam intelligencia agens est non divisibilis, sint in eius essentia res non divisibiles et det materie simile ei quod est in sua substantia quamvis non recipiat illud nisi divisibiliter» (FARABI, *De intellectu* 288-291).

²³⁸ A questo punto si interrompe il testo arabo dell'edizione del Dieterici, v. introd. p. 14 n° 1. Fārābī dice, dunque: ciò che si trova come indivisibile nell'intelletto agente diventa divisibile nella materia, ossia l'archetipo, imitato nella materia, dà luogo a una forma sostanziale materiale, che è estesa e divisibile. Infatti «tutto ciò che non ha materia non ha parti» aveva detto Aristotele nella *Metaph.*, XII, 9, 1075a 6-7, trad. II, p. 250, è cioè indivisibile; e nel *De an.*, I, 3, 407a 6-7, trad. p. 18, aveva detto: «l'intelletto è uno e continuo» (non ho trovato nessun altro passo del *De anima* che possa aver ispirato qui Fārābī più da vicino). Nel *Liber de causis* è scritto più chiaramente: «Intelligentia est substantia quae non dividitur» (v. *Die pseudo-aristotelische Schrift...*, ediz. Bardenhewer, p. 169). La traduzione latina aggiunge a questo punto: «et metaphisica» (FARABI, *De intellectu* 292).

²³⁹ La versione latina porta brevemente: «Sed hic est quaestio» (FARABI, *De intellectu* 293).

²⁴⁰ La traduzione latina porta al posto di: «queste forme» un sing.: «hanc formam» (FARABI, *De intellectu* 293).

²⁴¹ Il superiore non può avere per scopo l'inferiore: tale principio è, per esempio, sottinteso in Aristotele quando dichiara che la Intelligenza suprema pensa «ciò che è più divino e più degno di onore», per concludere che se essa «è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa» (*Metaph.*, XII, 9, 1074b 25-26, 33-34, trad. II, pp. 249, 250).

²⁴² La traduzione latina invece di: «Oppure noi diciamo» porta: «Vel fortasse dicet aliquis» (FARABI, *De intellectu* 299).

²⁴³ La traduzione latina da: «come se fosse nella potenza...» porta: «quod intelligencia agens in potencia hanc habeat recipere formam (sing.) et postmodum fiat in eis sed quia habet potenciam ponendi eas in materiis (pl.) formas» (FARABI, *De intellectu* 301-303); il Gilson a fatica ha ricostruito il senso della frase (*Les sources...*, p. 139 n. 1).

²⁴⁴ Fārābī vuol distinguere qui la 'potenza passiva', o capacità di ricevere una perfezione, dalla 'potenza attiva', o capacità di donare una perfezione.

²⁴⁵ In questo passo si vede quali stretti legami congiungano, in Fārābī, la noetica alla cosmogonia: l'intelletto agente, ultima delle intelligenze motrici dei cieli (come risulterà da tutto il contesto), dona le forme alle materie (flusso ontologico), che sono ad un tempo forme sostanziali ed intelligibili in potenza, poi con la sua azione illuminante (flusso noetico), tende a separarle nuovamente dalle materie, attuando cioè la loro intelligibilità potenziale. Esso, infatti, dona una diafanità in atto, o luce intellettuale, all'intelletto in potenza, con la quale quest'ultimo astrae l'intelligibile in atto dalle materie e, identificandosi con esso, si attua; sempre illuminato dall'agente, l'intelletto umano pensa se stesso e raggiunge un nuovo stadio di perfezione, rendendosi del tutto indipendente dalla materia, sicché si può dire che nell'attività conoscitiva, promossa dall'intelletto agente come da causa prima, avviene l'allontanamento e delle forme intelligibili e dell'intelletto umano dalla materia. In sostanza.

in questa frase concisa si vede come l'intelletto agente presieda ai processi naturali di generazione e al processo di conoscenza nell'uomo fino a condurlo al supremo grado di perfezione (quello dell'intelletto acquisito). Inoltre si può notare che riaffiora in questo passo la concezione antropocentrica del creato: gli esseri del mondo sublunare sono stati creati affinché l'uomo abbia un oggetto di conoscenza adeguato alle sue capacità iniziali, le forme sono immesse nella materia affinché l'intelletto umano poi le astragga (con l'aiuto dell'agente), e in ciò perfezioni se stesso. Dipendenza estrinseca dell'intelletto umano dalla materia, cioè in quanto essa fa parte della costituzione dell'oggetto adeguato alla sua forza conoscitiva iniziale. La traduzione latina rende da: « fino a che si realizza l'intelletto acquisito » con: « quousque acquiratur intellectus » (FARABI, *De intellectu* 305-306); la variante porta giustamente: « intellectus adeptus ».

²⁴⁶ Lett.: « in ciò », « in questo momento », quando cioè si realizza l'intelletto acquisito. La traduzione latina porta: « et sic » (FARABI, *De intellectu* 307).

²⁴⁷ La traduzione latina aggiunge: « anime » (FARABI, *De intellectu* 307).

²⁴⁸ Poiché Fārābī stava parlando dell'intelletto acquisito, si vede come sia l'intelletto a costituire la vera sostanza dell'uomo. L'uomo, benché appaia con un corpo, sembra dire Fārābī, nella sua vera sostanza è intelletto. Anche Plotino aveva detto che l'anima razionale è ciò che costituisce l'« uomo vero », l'uomo nella sua dignità, e non il composto di anima e corpo (*Ennead.* I 1, 7, 21-24; I 1, 10, 1-15, trad. I, pp. 44, 46); Aristotele stesso sembra aver oscillato tra una concezione dell'intelletto come facoltà e una concezione dell'intelletto come sostanza (v. DE CORTE, *La doctrine...*, pp. 74-75; NUYENS, *L'évolution...*, pp. 310-318).

²⁴⁹ Più vicina, ma da esso distinta. Vicinanza di perfezione, naturalmente. L'intelletto umano è diventato pieno di forme, autoconoscitivo, contemplativo delle sostanze superiori, del tutto separato dalla materia, proprio come l'intelletto agente. La traduzione latina al posto di: « la cosa più vicina » porta: « propinquius » (FARABI, *De intellectu* 308).

²⁵⁰ La traduzione latina porta: « finis ultimus » (FARABI, *De intellectu* 308-309) per « felicità suprema ».

²⁵¹ Il testo latino porta a questo punto « vita alia » (FARABI, *De intellectu* 309 e *infra* 312). Per Fārābī la felicità ultima dell'uomo non è un'altra vita, dopo quella terrena, ma una conquista psicologica, anzi intellettuale: è il diventare dell'intelletto umano un intelletto acquisito, forma del tutto separata dalla materia, esplicitata nella sua potenzialità e che si rivolge alla contemplazione delle forme pure. Anche per Aristotele la felicità dell'uomo consisteva nel raggiungimento della sua perfezione ed era di natura intellettuale. Leggiamo nell'*Eth. Nic.*, x, 7, 1178a 5-8, trad. p. 278: « quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa a lui migliore e più piacevole. E per l'uomo ciò è la vita conforme all'intelletto, se pur in ciò consiste soprattutto l'uomo. E questo modo di vita sarà anche il più felice »; *ibidem*, 8, 1178b 7-32, trad. pp. 280-281: l'attività contemplativa rende l'uomo simile agli dei, la cui felicità è gaudio intellettuale; *Metaph.*, XII, 7, 1072b 24, trad. II, p. 243: « l'attività contemplativa è ciò che c'è di più piacevole ed eccellente ».

²⁵² La traduzione latina da: « e cioè che l'ultima [cosa]... » porta: « quod est ut agat in alteram aliam accionem per quam substancietur » (FARABI, *De intellectu* 311); il Gilson traduce: « qui est d'accomplir dans une autre substance une autre action qui fasse de lui une autre substance », ma trova giustamente che il testo latino è senza senso (*Les sources...*, p. 139 e n. 2). Per il traduttore latino, dunque, si tratterebbe, più o meno chiaramente, di una unione trasformante della sostanza

dell'uomo con l'intelletto agente. Il passo è molto oscuro anche in arabo, forse corrotto, ma, a mio avviso, intende illustrare il raggiungimento della massima perfezione dell'intelletto umano, e non la sua unione trasformante con l'agente; tale perfezione sembra consistere nella contemplazione delle sostanze separate e di Dio; l'intelletto umano si perfeziona cioè non solo nel costituirsi come intelletto autoconoscitivo e separato, ma ancor più nel passare all'azione più nobile che il suo stato comporti: visione intuitiva degli esseri divini. Operazione dell'« ultima » tappa evolutiva dell'intelletto umano e non operazione di esso in un'« altra » sostanza, come sembra dire il testo latino.

²⁵³ Il testo latino porta a questo punto ancora « vita alia » (FARABI, *De intellectu* 312). Insomma il traduttore latino legge spesso in tutto questo passo *ākbar* « altro » invece di *ākbar* « ultimo », che è, certo, più giusto. A mio avviso, Fārābī dopo aver detto che quando l'intelletto umano, che costituisce la vera sostanza dell'uomo, raggiunge il grado di intelletto acquisito, diventa la cosa più vicina all'intelletto agente, e che in questo fatto l'uomo raggiunge la sua estrema felicità, vuole ora precisare meglio il senso di questa estrema beatitudine. Se, aristotelicamente parlando, l'operazione è perfezione della sostanza (o atto perfetto secondo, come risulta dal *De an.*, II, 1, 412a 21-23, trad. p. 36), se l'attività conoscitiva è la più eccellente attività che l'uomo possa compiere (v. p. 136 n. 251) e se la nobiltà di tale operazione è in stretta dipendenza dalla nobiltà dell'oggetto (*Metaph.*, XII, 9, 1074b 31-33, trad. II, p. 250; GIACON, *La causalità...*, p. 102), allora l'operazione di contemplare l'intelletto agente, che si intuisce essere l'oggetto nobilissimo e prossimo di conoscenza, da parte dell'intelletto acquisito (stato di perfezione dell'intelletto umano) sarà la perfezione della perfezione per l'uomo, *a parte subiecti* e *a parte obiecti*, cioè la sua perfezione ultimissima, suprema. È vero che in questo passo non si dice chiaramente verso chi si rivolga l'atto di contemplazione dell'intelletto acquisito; ma a p. 100 rr. 31-37 Fārābī aveva detto che solo l'intelletto acquisito era in grado di conoscere le forme pure, a p. 103 rr. 13-27 aveva precisato che l'intelletto umano progredisce in linea ascendente nella conoscenza (dalle forme inferiori alle superiori), qui aveva appena dichiarato che la forma pura a cui è più vicino l'intelletto acquisito è l'intelletto agente; da tutto ciò è lecito dedurre che è questo intelletto agente che viene contemplato per primo da quello acquisito, come suo oggetto superiore prossimo. Siamo giunti alla famosa « congiunzione » dell'intelletto umano con l'intelletto agente (detta in arabo *ittiṣāl*, da ben distinguersi dall'*ittiḥād*, o « identità », dei mistici e dei neoplatonici), su cui tanto mediteranno anche i pensatori latini medievali.

²⁵⁴ Lett.: « E se la sua operazione »; ma di chi sta parlando? A mio avviso, « dell'ultima cosa per cui si sostanzializza » l'uomo, e quindi dell'intelletto umano nella tappa evolutiva di intelletto acquisito.

²⁵⁵ Fārābī aveva appena parlato dell'atto di contemplazione delle sostanze separate di cui è capace l'intelletto acquisito, e solo esso, atto che costituisce il culmine della felicità dell'uomo. Ora fa un passo indietro e analizza ancora una volta l'atto costitutivo di questo intelletto, che è quello di pensare se stesso, di autoconoscersi: l'intelletto acquisito, dice Fārābī, è da sé (autocontemplandosi) che si fa essere quello che è. Invece di « far esistere » il traduttore latino dice « invenire » (FARABI, *De intellectu* 314); si direbbe che ha letto *an tūgāda* (« che sia trovata », pass. di I^a forma, avente per soggetto « la sua essenza »), anziché *an yūgīda* (« che faccia esistere », att. di IV^a forma), il che dà alla frase un altro significato, altrettanto accettabile; comunque la lezione del Bouyges non ammette varianti.

²⁵⁶ Fārābī non vuol ripetere tanto la formula aristotelica che il conoscente diventa il conosciuto (già espressa per qualsiasi intelligibile materiale, v. p. 98 rr. 4-6): qui dice che, se l'intelletto pensa se stesso, cioè quel particolare intelligibile che è se stesso, essenza ed operazione sono in lui una medesima cosa, la sua sostanza è la sua opera

zione; si arriva cioè ad una identità ontologica tra l'operazione e la sostanza nell'intelletto acquisito. Questo intelletto diventa, dunque, simile al Dio della *Metafisica* aristotelica: autointellezione sussistente (« pensiero di pensiero », *Metaph.*, XII, 9, 1074b 34); ma mentre l'intelletto divino è *sempre* in atto di conoscere se stesso, è sempre azione sussistente, l'intelletto umano *diventa* azione sussistente solo quando, dopo aver conosciuto gli enti corporei, si rivolge a pensare se stesso. Il passo in arabo sembra presentare una inutile ripetizione del concetto di « operazione »; lett. dice infatti: « la sua essenza, la sua operazione e il fatto che agisca sono una sola e medesima cosa » (anche il FINNEGAN, *Al-Fārābī* . . . , p. 149 e n. 2, si è trovato in difficoltà nel tradurre questo punto). A mio avviso, per Fārābī c'è forse una differenza tra l'« operazione » (*fi'l*) concepita in modo vago, quasi come « facoltà operativa », e l'operazione veramente effettuata, colta in concreto, « il fatto che agisca », « il suo agire » (concreto).

²⁵⁷ La traduzione latina invece di: « ricorrere all'operazione . . . » porta: « adiuvare *virtute* animali que est in *eius* corpore » (FARABI, *De intellectu* 317).

²⁵⁸ Cioè nella sua operazione.

²⁵⁹ L'intelletto umano è diventato forma del tutto separata. Il destino dell'uomo (« la sostanza dell'uomo, o l'uomo in ciò per cui si sostanzializza ») è implicato nel processo conoscitivo. La sua anima razionale, o intelletto, da forma unita in qualche modo al corpo, di cui all'inizio si serve per venire all'esistenza e per attuare le sue potenzialità intellettuali, diventa forma del tutto separata e perfetta. Così nell'intelletto acquisito, come ben vide Alberto Magno (*Summa theologiae*, II parte, trac. XII, q. 73, cit. da CORTABARRIA, *Doctrinas Psicológicas* . . . , p. 647 e n. 45), è la radice dell'immortalità dell'uomo perché tale intelletto non ha dipendenza da nessuna cosa corporea, né nell'essere, né nell'operare, né nel patire o ricevere. Aristotele si era infatti chiesto se l'anima umana potesse avere un'esistenza indipendente dal corpo, e aveva pensato che solo « se esiste una funzione o affezione propria dell'anima, essa stessa potrà avere una esistenza separata » (*De an.*, I, 1, 403a 10-11, trad. p. 6), sempre in base al principio che dalla natura dell'attività si può dedurre la natura della causa da cui emana (« agere sequitur esse »). I neoplatonici, in genere, e Giovanni Filopono, in particolare, avevano individuato nella diretta conoscenza che l'anima ha di se stessa quell'attività completamente indipendente dal corpo richiesta da Aristotele (cfr. J. PHILOPON, *Commentaire sur la De anima d'Aristote* . . . , introd. di VERBEKE, pp. XXV-XXVI). Anche Fārābī trova che quando l'intelletto umano si pone come oggetto a se stesso e si conosce in quanto intelletto, in questo atto si costituisce come intelletto acquisito e sussiste per se stesso; non conosce una cosa esterna a sè, la sua attività da lui parte e a lui ritorna, senza passare per l'attività dei sensi e della fantasia, esercita cioè una funzione propria e completamente indipendente dal corpo.

²⁶⁰ Cioè dell'essenza dell'intelletto in generale, ossia di un'anima razionale. La traduzione latina da: « Il [grado] più imperfetto . . . » porta esplicitamente: « Minimus enim ex gradibus suis » (FARABI, *De intellectu* 318).

²⁶¹ Invece di: « nella sua costituzione per essere esistente » la traduzione latina porta semplicemente: « ad existenciam sui » (FARABI, *De intellectu* 319).

²⁶² La traduzione latina invece di: « essendo esso » porta: « ut ipsa sit » (FARABI, *De intellectu* 320), sottintendendo per soggetto logico l'« anima ».

²⁶³ Dipendenza dal corpo per esistere (per individualizzarsi, dirà in seguito Avicenna) in qualità di forma unita, in qualche modo, ad un corpo, anche se non totalmente immersa nella materia (non si può parlare di vera dipendenza intrinseca):

forma *in* un corpo, dice Fārābī, non *di* un corpo. La traduzione latina omette: « o in un corpo in generale » (FARABI, *De intellectu* 320), e in realtà non si capisce bene che cosa intenda dire Fārābī con questa espressione.

²⁶⁴ La traduzione latina porta invece: « instrumento » (FARABI, *De intellectu* 322).

²⁶⁵ La traduzione latina porta invece: « virtute » (FARABI, *De intellectu* 323).

²⁶⁶ Dipendenza dal corpo per quanto riguarda l'oggetto di conoscenza: pur non usando di organo corporeo, nell'esercizio del pensiero, l'intelletto, quando acquisisce la conoscenza scientifica del mondo concreto circostante, utilizza i dati sensibili e i fantasmi, ottenuti adoperando gli organi sensoriali e la fantasia (dipendenza estrinseca dal corpo, dipendenza nell'oggetto); ARISTOTELE, nel *De an.*, III, 8, 432a 8-9, trad. p. 95, aveva detto: « E per questo chi non percepisce sensazioni, non potrebbe né apprendere né comprendere nulla: infatti qualora si svolga attività speculativa, è necessario svolgerla unitamente a un'immagine, perché le immagini sono come sensibili, solo che non hanno materia ».

²⁶⁷ Lo stato di completa separazione dalla materia, proprio dell'intelletto acquisito, in cui né per sussistere, né per operare (cioè per conoscere se stesso e le sostanze separate) ha bisogno del corpo.

²⁶⁸ Aristotele aveva giustificato la necessità di questo intelletto attivo (v. p. 129 n. 195) in quanto realizzatore dell'intelligibilità potenziale delle cose (v. DE CORTE, *La doctrine* . . . , pp. 61, 194; NUYENS, *L'évolution* . . . , pp. 296-297). Ora Fārābī l'ammette per sua autorità, che è, dunque, indiscussa per lui.

²⁶⁹ Strano contrasto con Aristotele che dell'intelletto agente aveva detto: « Ma non è che questo intelletto a volte pensi e a volte non pensi » (*De an.*, III, 5, 430a 22, trad. p. 89), per il quale, dunque, l'agente agisce sempre, e semmai di quello possibile si era posto il problema: « Ma si dovrà considerare la causa per cui non si pensa sempre » (*De an.*, III, 4, 430a 5-6, trad. p. 88). Il MERLAN, *Monopsychism* . . . , p. 52 n. 1, rileva che Fārābī, per aver tolto la prima negazione al testo aristotelico, costruisce su questo errore filologico tutta la sua teoria dell'impossibilità per l'intelletto agente di essere Dio. Ma si tratta proprio di un errore filologico? In realtà la maggioranza dei manoscritti aristotelici porta la doppia negazione, tuttavia in alcuni manca (DE CORTE, *La doctrine* . . . , p. 64 n. 1): forse a Fārābī era giunta quest'ultima lezione. Inoltre è da notare che il testo greco usa il verbo « pensa », mentre Fārābī adopera quello più generico di « agisce ». Sarei propenso a vedere, in questo caso, nel filosofo arabo una certa libertà di interpretazione di fronte al testo aristotelico.

²⁷⁰ Invece di: « o sulla quale agisce » la traduzione latina porta: « et ad id quod non ageret » (FARABI, *De intellectu* 329).

²⁷¹ La traduzione latina aggiunge: « cciam » (FARABI, *De intellectu* 333).

²⁷² L'intelletto agente invece – e così tutte le sostanze separate – è una sostanza immobile (come voleva Aristotele per le sostanze motrici dei cieli), in quanto si trova in uno stato di imperfettibilità, da concepirsi come immobilità di perfezione, dovuta cioè al pieno possesso della sua perfezione (v. GIACON, *La causalità* . . . , p. 81).

²⁷³ La perfezione dell'intelletto agente non è un accidente che può esserci e non esserci, ma è lo stato perenne della sua sostanza; una variazione della sua perfezione sarebbe una variazione della sua sostanza, comporterebbe un passaggio dalla potenza all'atto, che comprometterebbe la sua perfetta attualità.

²⁷⁴ « Ma allora esso nella sua sostanza » manca nella traduzione latina e il pe-

riodo che segue è unito senza alcuna interpunzione alla frase precedente (FARABI, *De intellectu* 334); la lacuna rende incomprensibile il passo; la frase cioè diventa: « eo quod perfectio eius ultima esset in sua substancia aliquando in potencia, aliquando in effectu ».

²⁷⁵ « La materia è potenza, la forma è atto perfetto », secondo Aristotele (*De an.*, II, 1, 412a 9-10, trad. p. 35); Fārābī rovescia la formula: la potenza è materia.

²⁷⁶ Il testo arabo porta a questo punto un pronome personale (« esso ») che chiaramente si può sciogliere con « intelletto agente ».

²⁷⁷ Così aveva detto Fārābī a p. 102 rr. 3-4, perché « separato » lo aveva definito anche Aristotele (lasciando aperto il grave problema se sia da intendersi nell'ordine della sua operazione oppure della sua essenza, v. p. 129 n. 195).

²⁷⁸ Se cioè l'intelletto agente è separato del tutto dalla materia, e se quindi non può avere alcuna potenzialità.

²⁷⁹ La traduzione latina rende il passo da: « ma: o esso non incontra... » con: « sed contigit ei ob hoc quod non invenit semper comparaciones secundum quas agit, scilicet vel quia materiam et subiectum in que agat preparata non invenit » (FARABI, *De intellectu* 340-343).

²⁸⁰ Se l'intelletto agente è, come diceva Aristotele, « separato, impassibile e senza mescolanza, poiché nell'essenza è atto » (v. p. 129 n. 195) in esso non ci può essere alcuna potenzialità e perciò alcun mutamento, ma esso è sempre in atto, nel pieno possesso delle sue perfezioni; se ci fosse potenzialità, questa sarebbe come una materia che distruggerebbe il suo carattere di separabilità totale dalla materia e di attualità perfetta. Allora il fatto che talvolta agisce e talvolta non agisce deve dipendere da una causa esterna alla sua sostanza, e non da un mutamento della sua sostanza.

²⁸¹ La traduzione latina aggiunge: « apta » (FARABI, *De intellectu* 346).

²⁸² La traduzione latina da: « Così, se non c'è nella sua essenza... » porta: « unde non est in sua essencia et in sua substancia sufficiencia ad dandum omnibus rebus suas perfecciones. Igitur in sua substancia est defectus ad dandum multis eorum que sunt suas perfecciones » (FARABI, *De intellectu* 347-350).

²⁸³ Ciò che non è causa totale dell'essere altrui, non può essere *causa sui*. La traduzione latina da: « non ha [la] capacità sufficiente... » porta: « non habet in se sufficienciam ad hoc ut non sit suo esse aliud principium, et ut sit res cuius esse sit per seipsum ita ut esse eius non sit ab alio a se » (FARABI, *De intellectu* 351-353), in cui le parole in corsivo sono in più rispetto al testo arabo e sembrano una trasposizione dalla frase seguente.

²⁸⁴ La traduzione latina omette: « per il suo essere vi è un altro principio, e vi è colà » (FARABI, *De intellectu* 353), sicché si ha l'impressione che sia avvenuta una trasposizione nella frase precedente di alcuni di questi termini (v. preced. n. 283).

²⁸⁵ Si tratta della materia prima? Non è chiaramente detto, ma per quanto si è visto a p. 103 rr. 32-39, sembra di sì, o almeno nel termine generico sembra essere inclusa anch'essa.

²⁸⁶ Come del suo essere vi è un altro principio; come aiuto nella creazione degli esseri concreti (« colà ») vi sono altre cause che lo soccorrono preparandogli la materia su cui agire. Il ragionamento di Fārābī è interessante e va contro l'interpretazione alessandrista dell'intelletto agente. Per Alessandro d'Afrodizia l'intelletto agente

è Dio, per Fārābī non può essere Dio, il Primo Principio di tutti gli esistenti, poiché non è la Causa assoluta; egli si accorge che esso non crea l'essere totalmente, crea l'essere qualora trovi la materia già preparata o qualora non incontri ostacoli esterni.

²⁸⁷ Vedi p. 114 n. 71.

²⁸⁸ Materiali ma di natura incorruttibile.

²⁸⁹ « Parti » forse nel senso di « cause parziali »; il testo arabo però non dà varianti.

²⁹⁰ I corpi cioè del mondo sublunare, di natura corruttibile. Nel *De generat. et corrupt.*, II, 10, 336a 15, trad. ital. di G. COLLI, Torino 1963, p. 105, Aristotele aveva infatti sostenuto che la causa della generazione era il movimento di traslazione dei corpi celesti (cfr. anche MADKOUR, *La place...*, p. 95 n. 2, che cita altri passi aristotelici). La traduzione latina rende il passo da: « che i corpi celesti... » con: « quod cause que sunt partes corporum celestium ipse sunt principia prima agencia hec corpora » (FARABI, *De intellectu* 357-359).

²⁹¹ La materia prende, dunque, origine dai corpi celesti? Ma di quale materia si parla? A p. 103 rr. 32-39 Fārābī aveva detto che, affinché l'intelletto agente potesse donare le forme alla materia *prima* e alle altre materie, « furono create queste materie », lasciando in ombra il fattore che le creava. Qui sembra riprendere il discorso, evidenziando il fattore produttivo, ma lasciando imprecisato, in un generico plurale (« le materie »), se si tratta anche della materia prima. Direi però che i due passi sono complementari: in sostanza, qui Fārābī vuol alludere al fatto che la materia prima è emanata dal movimento dei corpi celesti, i quali inoltre preparano coi loro movimenti anche i miscugli delle materie seconde (« i soggetti »), in cui l'agente possa imprimere altre forme sostanziali (causalità 'dispositiva' dei corpi celesti). Nella *Madīna al-fāḍila* infatti si legge: « dalla natura comune (ai corpi celesti) risulta necessariamente l'esistenza della materia prima comune a tutti i corpi sublunari »; e in un altro passo si descrive la formazione dei miscugli, sempre più complessi, dovuti alle azioni e interazioni di cause celesti e di forze naturali (v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, pp. 47-49). Al Finnegan, comunque, questo passo del *De intellectu* sembra giustamente presentare l'origine della materia prima come indipendente dall'intelletto agente (*Al-Fārābī...*, p. 145).

²⁹² Il motore di ogni corpo celeste non è né un corpo né « in un corpo », come potrebbe essere un'anima informante un corpo (l'anima nel vivente animato, infatti, pur non essendo corpo, è tuttavia corporea, è forma corporale); dunque il motore di ogni corpo celeste, che non è né corpo né anima di un corpo, è intelligenza motrice, come anche Aristotele aveva fatto capire nella sua *Metafisica* (v. *infra* p. 143 n. 308) e come dirà subito dopo Fārābī. Ma perché deve essere una intelligenza? Il ragionamento sottinteso è quello di Aristotele: i cieli si muovono di un movimento eterno ed infinito; ora essi richiedono una causa che abbia una virtualità di muoverli infinita; ma in un corpo non vi può essere una virtualità infinita; dunque la causa che li muove non può essere un corpo né in un corpo (cioè neppure un'anima); sarà allora una sostanza totalmente separata dalla materia, ossia di natura intellettuale: in breve, una intelligenza (*Phys.*, VIII, 10, 266a 10-13; 266b 25-26, trad. pp. 253-254, 255; *Metaph.*, XII, 7, 1073a 5-11, trad. II, p. 244; cfr. GIACON, *La causalità...*, pp. 52-54).

²⁹³ Lett.: « del suo essere », ma si capisce che si tratta dell'essere « del corpo celeste ».

²⁹⁴ Ogni motore celeste crea il suo corpo e lo muove; esso però non è « forma

informante» ma «forma assistente» il corpo. La traduzione latina da: «Inoltre esso è la causa...» porta: «qui est causa esse illius et eius per quod substanciatur» (FARABI, *De intellectu* 361-362), per cui il Gilson traduce: «qui est cause à la fois de ce corps et de ce qui en fait une substance», e poi in nota interpreta: «c'est-à-dire: le corps de la sphère et l'âme de la sphère» (v. *Les sources...*, p. 140 e n. 4, e v. anche p. 36). Anche secondo il Madkour, da ogni motore celeste emana il corpo e l'anima della sfera celeste, che costituiscono però un *quid* unico, essendo essi uniti come forma e materia (*La place...*, pp. 92, 99). Ma nel testo arabo di questo trattato di Fārābī le «anime» dei corpi celesti non vengono mai nominate.

²⁹⁵ In questo periodo vi è il ripetersi del pronome *bā*, che ho sciolto a volte con «corpi», a volte con «motori», secondo il senso. Per quanto riguarda l'espressione di «motore del primo cielo» si deve rilevare che essa ricorda strettamente quella di «Primo Motore» (immobile) d'Aristotele, movente il primo cielo e Dio dell'universo (*Phys.*, VIII, capp. 5-10, trad. pp. 225-258; *Metaph.*, XII, capp. 7-9). Ma per Fārābī, si vedrà, tale motore non può essere Dio. Nella traduzione latina si usano dei comparativi, invece che dei superlativi; il passo completo si presenta così: «Motor igitur eius quod est *perfeccius* inter illa est *perfeccior* inter motores; *perfeccius* autem in esse est celum primum, igitur *perfeccior* inter motores est motor primi celi» (FARABI, *De intellectu* 363-366).

²⁹⁶ Stranamente la traduzione latina usa in questo periodo due verbi al perfetto anziché al presente: «... *fuit* principium per quod *fuit* esse duarum rerum» (FARABI, *De intellectu* 367-368).

²⁹⁷ Anche in questo punto ci si può chiedere se la sostanza corporea del primo cielo comprenda come comprincipi l'anima e il corpo della sfera celeste (v. preced. n. 294). Fārābī, in realtà, evita anche qui di parlare dell'anima del corpo celeste. La traduzione latina al posto di: «cioè una sostanza corporea o che si presenta come corpo» porta semplicemente: «et est substancia corporea *celestis*» (FARABI, *De intellectu* 369). Il traduttore latino cioè sembra capire che Fārābī vuol parlare delle sostanze corporee «celesti», quelle che assomigliano ai nostri corpi del mondo sublunare, che si presentano come corpi, ma che lo sono in modo tutto particolare (corpi incorruttibili).

²⁹⁸ Della «sfera delle stesse fisse» aveva parlato anche Aristotele, come del primo cielo, mosso direttamente da Dio (*De caelo*, II, 6, 288a 15; *Phys.*, VIII, capp. 5-10; *Metaph.*, XII, cap. 7; cfr. GIACON, *La causalità...*, pp. 13, 53). In Fārābī il cielo delle «stelle fisse» diventa invece il secondo cielo.

²⁹⁹ Cioè è una sostanza di natura intellettuale.

³⁰⁰ Cioè il suo corpo celeste e il motore del secondo cielo, che è quello delle «stelle fisse».

³⁰¹ Cioè il motore del secondo cielo. La traduzione latina omette: «né esiste in un corpo» (FARABI, *De intellectu* 375).

³⁰² Cioè il suo corpo.

³⁰³ La traduzione latina omette: «che è la [cosa] più imperfetta» (FARABI, *De intellectu* 376).

³⁰⁴ A questo punto la traduzione latina usa come soggetto: «*ipsa*» (FARABI, *De intellectu* 377).

³⁰⁵ Come diceva s. Tommaso: «*omne compositum est posterius suis compo-*

mentibus... Componens autem est causa efficiens compositi» (*C. Gent.*, I, c. 18). Le parti di un composto sono prima di esso nel tempo e sono causa del suo essere. La traduzione latina invece di: «è la causa di ciò per cui si sostanzializza» porta: «causa est per quam substanciatur» (FARABI, *De intellectu* 379).

³⁰⁶ Neppure il motore del primo cielo è il Principio (incausato) di tutti gli esseri, perché se il suo effetto è duplice, e proprio numericamente, anche la sua natura non è semplice, e ciò che non è semplice è causato. Il principio neoplatonico «dall'Uno non può provenire che un uno», ossia che una causa unica non possa produrre che un unico effetto, è qui implicitamente presente (cfr. MADKOUR, *La place...*, p. 77; il FINNEGAN, *Al-Fārābī...*, p. 146, osserva che nella *Madīna al-fāḍila* tale principio è meno evidente). Il ragionamento in sostanza si articola così: ciò che produce una molteplicità numerica non è semplice, e ciò che non è semplice è causato.

³⁰⁷ La traduzione latina omette: «non è materia» (FARABI, *De intellectu* 383).

³⁰⁸ Aristotele non aveva detto esplicitamente che le sostanze motrici dei cieli erano intelligenze pure, ma lo si poteva dedurre dal suo ragionamento sull'intelligenza divina e sugli esseri totalmente separati dalla materia, che si ritrova nella *Metaph.*, XII, 7, 1072b 18-24, trad. II, pp. 243-244; e nel *De an.* (v. p. 122 n. 141). Per Aristotele, in sostanza, gli enti totalmente separati dalla materia (e quindi i motori celesti) sono di natura intellettuale, sono intelletti e intelligibili (cfr. GIACON, *La causalità...*, pp. 44, 59-60, 68): «Ratio intelligibilitatis est remotio a materia», dicevano i medievali. Notiamo che Fārābī aveva articolato un identico ragionamento nella *Madīna* a proposito dell'Intelligenza divina: se una forma esiste senza materia è intelligenza in atto (v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, p. 20). La traduzione latina omette: «un intelletto» (FARABI, *De intellectu* 383), sicché il senso della frase resta sospeso. Forse si dovrebbe incorporare nella frase il termine iniziale della seguente che è proprio: «Intelligencia», ma allora quest'ultima resta senza soggetto.

³⁰⁹ La traduzione latina traduce: «Ora esso intende la sua essenza» con: «Intelligencia igitur ipsam intelligit suam essenciam» (FARABI, *De intellectu* 383-384); per rendere il passo aderente al testo arabo bisognerebbe unire «intelligencia» alla frase precedente e correggere «ipsam» in «ipsa» («Igitur ipsa intelligit suam essenciam»).

³¹⁰ Se è un intelletto, la sua azione sarà un atto di natura intellettuale: per esso agire e creare sarà pensare; inoltre qui Fārābī precisa che gli oggetti della sua intelligenza possono essere due: la sua essenza e l'essenza del suo principio. Anche dalla *Madīna al-fāḍila* risulta che ogni intelligenza motrice intende la sua essenza e quella del Primo Principio, e da questi atti di contemplazione procedono il proprio corpo celeste e l'intelligenza di rango inferiore, con un ritmo di emanazione digradante e concatenata (v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, pp. 34-35).

³¹¹ Anche Aristotele aveva posto la nobiltà della intelligenza in dipendenza della nobiltà dell'oggetto (v. p. 137 n. 253). Qui Fārābī si riallaccia a quanto ha detto prima: il motore del primo cielo produce due cose in virtù di due nature; ora precisa che queste nature sono due atti di intelligenza, che si diversificano ed hanno più o meno nobiltà a seconda dell'oggetto.

³¹² Solo conoscere la sua essenza è l'azione propria (o naturale) del motore del primo cielo, come di ogni altra intelligenza separata; l'altra azione, cioè conoscere l'essenza del suo Principio, sembra dire Fārābī, gli viene concessa: probabilmente intende dire che è causata da una spontanea manifestazione del suo Principio. La traduzione latina rende il passo da: «È evidente quindi che quello...» con: «Igitur

manifestum est quia id quod intelligit de principio sui esse perfectius est quam sit sua natura et id per quod intelligit suam essenciam, que est ei propria, est minus» (FARABI, *De intellectu* 386-388).

³¹³ Siamo arrivati all'Uno « da cui non proviene che un uno », di ispirazione plotiniana. Esso è uno numericamente e uno nell'essenza, ossia semplice, non composto. Uno, semplice, perfetto, causa, sono concetti equivalenti in Plotino (v. GIACON, *Motivi plotiniani*, Padova 1951, pp. 116-117).

³¹⁴ È l'Incausato. Vi è, per Fārābī, una distinzione radicale tra gli esseri causati, e quindi possibili nell'essenza (non solo quelli corruttibili del mondo sublunare, ma anche quelli eterni, e necessari per *aliud* nell'esistenza, del mondo celeste) e la Causa assoluta, necessaria *per se*, causa totale dell'essere altrui e *causa sui*.

³¹⁵ La traduzione latina invece di: « Principio Primo » porta: « principium *primi* » (FARABI, *De intellectu* 393), mentre la variante è giusta (« primum »).

³¹⁶ Il Dio di Fārābī è non solo l'Uno di Plotino, perché semplicità assoluta, ma la Causa di tutti gli esseri: nozione di ispirazione coranica. Non è il Motore immobile, la causa del movimento dell'universo, come per Aristotele ed Averroè, che ne provano infatti la esistenza in campo fisico (cioè dal movimento); anzi al Dio di Fārābī non è legato neppure il *movimento* del primo cielo; esso è la Causa efficiente dell'essere del primo motore (sia pure per emanazione), e poi, per mediazione, dell'essere di tutte le altre creature: la sua prova spetta dunque alla metafisica.

³¹⁷ La traduzione latina omette « lambda » (FARABI, *De intellectu* 393).

³¹⁸ Il Principio di tutti i principi, la Causa di tutte le cause è, sì, l'Uno di Plotino (« è necessariamente unico sotto ogni aspetto »), ma non è l'ineffabile: è Intelligenza, anzi la suprema Intelligenza. Dio è per Fārābī l'Intelletto che Aristotele menziona nel XII libro, capp. 7-9, della *Metafisica*; Pensiero sussistente (su questo argomento v. anche AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, pp. 20-21).

³¹⁹ Questo Intelletto Primo non è più semplicemente il Motore immoto dell'universo, bensì il Primo Esistente, la Causa assoluta e trascendente da cui procedono gli esseri, sia pure per emanazione (su questo argomento v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, pp. 28-29).

³²⁰ Il vero si adegua all'essere, il vero e l'essere coincidono. Dio è il sommo Essere, dunque è il sommo Vero: questo ragionamento Fārābī lo esprime nella *Madīna al-fāḍila* (v. AL-FĀRĀBĪ, *Idées...*, pp. 21-22). Nella traduzione latina si inverte l'ordine dei due termini: « verum primum et unum primum » (FARABI, *De intellectu* 396).

³²¹ Lett.: « di queste cose ».

³²² La traduzione latina si esprime in modo simile per rendere il passo da: « Ma il considerare che cosa... », e cioè: « Considerare autem de hiis supra hoc quod diximus est preter intencionem nostram hic » (FARABI, *De intellectu* 397-399).

³²² Da: « Salve!... » la traduzione latina porta: « Finis Alpharabii De intellectu et intellecto » (FARABI, *De intellectu* 400).

INDICE DEI NOMI

- A
- Agostino (s.) 73, 134
 Alberto Magno (s.) 17, 30, 128, 138
 Alessandro di Afrodisia 13, 21, 24-25, 30-33, 40, 46-49, 51, 56-63, 72, 74, 113, 115-119, 122
 Alessandro di Hales 17
 Alonso Alonso M. 17, 28
 Anawati G. 16, 20, 63, 110-111
 Aristotele 16, 19-26, 29-32, 36, 38-40, 43, 50-51, 57-58, 60, 72, 74, 79-80, 82-83, 85-88, 91-97, 102-104, 108, 110-119, 121-122, 125, 127-129, 132-136, 138-144
 Arnaldez R. 23, 25, 59
 Avempace 49
 Averroè 17, 20, 49, 53, 88, 114
 Avicenna (Ibn Sīnā) 14, 17, 20-21, 26, 31-35, 39, 41, 46, 48-49, 60, 65-67, 76-77, 82, 85, 87, 114-115, 119-120, 125, 127, 134
- B
- Bacone R. 17
 Badawī 'A. 15, 23, 35, 59, 109
 Bakoš J. 32, 34, 66
 Bakr al-Mawṣilī 117
 Barbieri A. 50
 Bardenhewer O. 63
 Bédoret H. 17
 Bertola E. 29, 123, 128
 Bonaventura (s.) 17
 Bouyges M. 13-14, 16-18, 110, 114, 120, 127-128, 137
 Bréhier E. 26
 Bruns I. 46
- C
- Carra de Vaux B. 14, 24
- D
- Caspar R. 20
 Chlala J. 29
 Colli G. 141
 Corano 16, 74, 83, 87
 Corbin H. 47, 66, 85
 Cortabarría A. 17, 30, 128, 138
 Cruz Hernandez M. 22, 25, 70
- E
- Empedocle 84, 127
- F
- Finnegan J. 13, 16, 24, 30-35, 45-49, 55-56, 58-59, 62-63, 65, 68, 72, 78, 84, 117-119, 123, 127-128, 132, 138, 141
- G
- Gardet L. 20, 32-33, 40-41, 66-67, 77, 87, 110-111
 Gauthier L. 20
 Georr M.K. 67
 Ghazālī 17, 20, 82, 87
 Giacom C. 37, 39, 72, 82, 122, 137, 139, 141-144