

infatti, in relazione all'uomo si usa il verbo 'ferire'; invece, in relazione all'animale che non ha una stella si usa il verbo 'colpire'»¹⁰

Capitolo terzo

[Dimostrazione del fatto che l'agente responsabile dell'ordine relativo ai processi accidentali del mondo sublunare, è quello stesso che comunica all'uomo – attraverso il sogno, la divinazione e la profezia – la conoscenza di questi stessi processi. Inoltre, non vi è alcuna necessità di introdurre a questo proposito un fattore responsabile che sia diverso dall'Intelletto Agente.]

Dopo aver dimostrato che cosa sono quegli oggetti sui quali verte questa [particolare] conoscenza che sopravviene nel sogno o nella divinazione o nella profezia e in che modo questi stessi oggetti risultano predeterminati e preordinati, dobbiamo vedere qual è l'agente responsabile di questa conoscenza.

Incominceremo con il dire che sembrerà ormai chiaro che l'agente {di questa conoscenza}¹ si identifica con quell'Intelletto Agente la cui esistenza è stata dimostrata in precedenza. Infatti, questa conoscenza deve necessariamente provenire dal fattore responsabile dell'ordine presente all'interno di quegli stessi avvenimenti, intorno ai quali essa verte. Che sia così, lo si potrà dimostrare con la stessa spiegazione in base a cui, nel *Libro primo* di quest'opera, si è dimostrato che {l'Intelletto responsabile degli enti del mondo sublunare}² è quello che ci fa acquistare [la conoscenza de]gli intelligibili relativi a questi stessi enti. Dal momento che si è già dimostrato che l'agente responsabile di quest'ordine presente in quegli avvenimenti del mondo sublunare sui quali verte la conoscenza del sogno o della divinazione o della profezia, è costituito dai corpi celesti e dal momento che, an-

¹⁰ B. T. Baba Kamma 2b. I due verbi impiegati sottolineano la differenza tra l'intenzionalità dell'azione e la sua casualità.

¹ *le-zo't ha-hoda'ah*, secondo il ms. Oxford (f. 48v), mentre il ms. Parigi 723 (f. 30r) ha *le-zo't ha-yedi'ah*; invece, la *editio princeps* ha *zo't ha-hoda'ah*, mentre il ms. Parigi 721 (f. 45r) ha *mi-zo't ha-yedi'ah*.

² *ha-šekhel ha-po'el be-ellu ha-devarim*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 45r); invece, i mss. Oxford (f. 48v) e Parigi 723 (f. 30r) hanno *ha-šekhel ha-po'el ha-devarim*.

cora, si è già dimostrato in precedenza che quest'ultimi servono da strumento nei confronti dell'Intelletto Agente ([e questo], nella misura in cui sono responsabili delle mescolanze [degli elementi] all'interno degli enti sublunari), la stessa cosa deve allora valere [anche] per ciò che essi producono in relazione a quest'ordine presente in questi avvenimenti accidentali. Stando così le cose, risulta evidente che il fattore responsabile di quest'ordine è costituito dall'Intelletto Agente. Pertanto, esso dovrà essere responsabile anche di questa [particolare] conoscenza [propria del sogno, della divinazione e della profezia] – sia che [tutto] questo si verifichi per il tramite di un intermedio sia in maniera diretta. Inoltre, il ruolo dell'Intelletto Agente come responsabile di quest'ordine di questi avvenimenti, sembrerà ormai chiaro sulla base di [diverse] considerazioni e cioè:

[1] dal momento che – così come si è detto in precedenza – quest'ordine presente in quegli avvenimenti sui quali verte questa [particolare] conoscenza, ha una finalità di provvidenza nei confronti degli individui umani e dal momento che, ancora, è proprio l'Intelletto Agente quello che esercita una provvidenza nei confronti dell'uomo e lo salvaguarda nella misura del possibile, dandogli degli organi e delle facoltà psichiche che lo mantengono in vita per [tutto] il tempo [in cui ciò risulta] possibile (così come si è dimostrato nelle scienze fisiche), allora quest'ordine deve provenire dall'Intelletto Agente [e questo], dal momento che in relazione all'uomo [questo stesso ordine] è rivolto alla stessa finalità perseguita dall'Intelletto Agente e cioè la provvidenza: quella causa finale che è la stessa in relazione allo stesso ente, deve derivare da uno stesso fattore – si tratta di una conclusione del tutto ovvia.

[2] Tutti questi processi rientrano nello stesso genere delle azioni eseguite dall'Intelletto Agente; all'interno di questo genere, ciò che risulta di predeterminato e preordinato {lo è}³ dal punto di vista sia della natura universale sia di quella individuale. Infatti, l'Intelletto Agente è il fattore responsabile di quell'essenza, da cui risultano preordinate

³ *yimmaše*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 45v; 723, f. 30r); invece, il ms. Oxford (f. 48v) ha *yamsi*.

e predeterminate le caratteristiche (*ha-devarim*) possedute da questa stessa essenza in virtù della natura universale. Questo Intelletto è [però] responsabile anche della mescolanza elementare [dell'ente] individuale ([e questo], per il tramite dei corpi celesti e del seme); è da questa stessa mescolanza che derivano la maggior parte delle proprietà accidentali che la caratterizzano. Ne deriva pertanto che anche gli altri processi accidentali in cui si ritrova un ordine, devono provenire dall'Intelletto Agente: infatti, nel caso in cui non si assumesse che le cose stiano così, sarebbe allora difficile indicare per quale motivo l'Intelletto Agente non sarebbe in grado di produrre, in riferimento all'uomo, quei processi accidentali sui quali verte questa conoscenza [caratteristica del sogno, divinazione e profezia], quando è poi lo stesso Intelletto a conferire all'uomo sia l'esistenza che gli è propria, sia molte delle sue proprietà accidentali. Inoltre, nel caso in cui si assumesse che le cose stiano così [e cioè nei termini di un'incapacità da parte dell'Intelletto Agente], si avrebbero due agenti in relazione allo stesso ente: uno di essi risulterebbe il fattore responsabile dell'essenza di questo ente e di alcune sue proprietà, mentre l'altro finirebbe con il produrvi altre proprietà. Ne deriverebbe pertanto che lo stesso paziente avrebbe due nature: quella per cui riceverebbe l'azione del primo agente e un'altra, in riferimento alla ricezione dell'azione del secondo agente – questa conseguenza, però, è riprovevole. Inoltre, capita sovente che questa [particolare] conoscenza si riferisca al tempo stesso sia ad accidenti il cui ordine si riporta alla mescolanza elementare [dell'ente] individuale, sia ad altri accidenti. Dal momento [però] che questa conoscenza (in quanto processo unitario) deve necessariamente derivare da un unico agente e dal momento che, ancora, il fattore responsabile di questa conoscenza è responsabile dell'ordine che concerne questi processi, risulta allora evidente che il fattore responsabile dell'ordine di questi stessi processi è uno solo; pertanto, ne deriverà necessariamente che, nella misura in cui esso dà vita ai processi accidentali derivanti dalla mescolanza [dell'ente individuale], risulterà essere il fattore responsabile anche di quegli [altri] [e cioè di quelli che non derivano dalla mescolanza]. Dal momento che – come si è detto in precedenza – proprio l'Intelletto Agente è il fattore responsabile dell'ordine relativo {ai processi accidentali che derivano dalla mescolanza, diventa chiaro

che esso lo è anche nei confronti dell'ordine relativo⁴ agli altri processi accidentali sui quali verte questa [particolare] conoscenza. Inoltre, quest'ultima riguarda talvolta, al tempo stesso, sia la comparsa delle sostanze individuali (*{be-ḥidduš}*⁵ *iše-ha-ʿašamīm*) sia questi processi accidentali – ad es., l'indovino o il profeta rendono noto che nascerà un uomo con una certa caratteristica, che compirà una certa azione accidentale o che una certa caratteristica accidentale della sostanza è lo parirà: questo mostra che il fattore responsabile della sostanza è lo stesso che fa sorgere alla sostanza [anche] i processi accidentali. Dal momento che l'agente responsabile della sostanza è costituito dall'Intelletto Agente, risulta evidente che il fattore responsabile dell'ordine relativo a tutti i processi accidentali che risultano preordinati, è lo stesso Intelletto Agente. Inoltre, l'agente responsabile dell'ordine che concerne questi processi accidentali deve conoscerli in una maniera completa, così che attraverso quest'ordine si venga guidati (*šeyityaššer*) nel miglior modo [possibile] verso la finalità perseguita in esso e cioè la preservazione e la provvidenza esercitate nella misura del possibile nei confronti degli individui umani. Fintantoché si ignora l'essenza degli enti implicati in questi processi accidentali, non è possibile [poi] che si dia conoscenza completa di questi stessi processi – infatti, è del tutto evidente che le proprietà di un ente non vengono conosciute in maniera completa, fintantoché si ignora l'essenza dell'ente a cui [queste stesse proprietà] capitano. [Sulla base di queste due premesse e cioè sulla base della conoscenza dell'ordine dei processi accidentali posseduta da chi ne è responsabile e sulla base del fatto che la conoscenza delle proprietà accidentali implica quella dell'essenza], diventa [allora] chiaro che il fattore responsabile di quest'ordine relativo a questi processi accidentali, possiederà una conoscenza dell'essenza dell'uomo. Dal momento che l'Intelletto Agente possiede anche una conoscenza dell'essenza dell'uomo, ne deriverà allora necessariamente o che l'agente responsabile di questo ordine [relativo ai proces-

⁴ Il testo compreso tra parentesi viene omissso nel ms. Parigi 723 (f. 30r); invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

⁵ Solo la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 45v) hanno al pl. il termine compreso tra parentesi.

si accidentali] si identifichi con l'Intelletto Agente, oppure che uno di questi [due] agenti rivesta il grado di perfezionamento e di forma nei confronti dell'altro [e cioè], dal momento che entrambi avrebbero in comune la conoscenza dell'essenza delle sostanze che servono da sostrato (*ha-devarim ha-noše'im*) a quei processi accidentali, intorno ai quali verte questa [particolare] conoscenza. Nel caso in cui si assumesse che sia l'Intelletto Agente a rivestire il grado di perfezionamento e di forma nei confronti di questo [altro] Intelletto, ne deriverebbe necessariamente che l'Intelletto Agente possiederebbe una conoscenza dell'ordine presente nella mente di quest'[altro] Intelletto responsabile dell'ordine relativo [a questi processi accidentali]. Infatti, quell'ente che possiede [la conoscenza di quanto]⁶ costituisce il grado di perfezionamento nei confronti di un [altro] ente, deve poi necessariamente possedere anche la conoscenza di quello stesso ente, nei cui confronti riveste il grado di perfezionamento e di forma [e cioè], allo stesso modo in cui chi possiede la conoscenza della forma relativa alla composizione della casa, ha anche quella che concerne l'essenza delle assi, dei mattoni e delle pietre di cui [quella stessa casa] risulta composta: in linea generale, quanto riveste il grado di perfezionamento è inseparabile da quell'ente che ne costituisce il sostrato materiale. Per questo motivo, dovrebbero necessariamente trovarsi – all'interno [della mente] dell'Intelletto Agente – tutte quelle conoscenze possedute da quest'[altro] intelletto, nei cui confronti il primo [e cioè quello Agente] rivestirebbe il grado di perfezionamento e di forma. Nel caso in cui [però] l'Intelletto Agente possieda già una conoscenza di questo ordine relativo a questi processi accidentali, non vi è allora alcuna necessità di introdurre un altro fattore (diverso dall'Intelletto Agente) responsabile di quest'ordine; non è nemmeno possibile assumere che il fattore responsabile di quest'ordine consista in un intelletto diverso da quello Agente. In effetti, nel caso in cui si assumesse che le cose stiano in questi termini, per quale motivo l'Intelletto Agente non sarebbe in grado di produrre quest'ordine, quando già lo conosce?

Nel caso in cui si assumesse che sia invece quest'altro Intelletto a

⁶ *yedi'at mah*, secondo i mss. Oxford (f. 49r) e Parigi 723 (f. 30v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 46r) hanno *yedi'ah mah*.

rivestire il grado di perfezionamento e di forma nei confronti dell'Intelletto Agente, si potrebbe allora dimostrare, sulla base della stessa spiegazione avanzata in precedenza, che quest'altro Intelletto sarebbe l'Intelletto responsabile [anche] di quei processi, la cui comparsa viene [invece] ascritta all'Intelletto Agente: in altre parole, il primo risulterebbe il responsabile di tutti i processi del mondo sublunare e del nostro processo di acquisizione degli intelligibili, oltre al fatto che questa supposizione sarebbe manifestamente assurda. Infatti, nel caso in cui fosse {questo}⁷ Intelletto a rivestire il grado di perfezionamento e di forma nei confronti di quello Agente ([e ciò], dal momento che esso conoscerebbe quanto l'Intelletto Agente già conosce e avrebbe in più la conoscenza dell'ordine relativo a questi processi accidentali), risulterebbe allora che quest'ultimo ordine rivestirebbe il grado di perfezionamento e di forma nei confronti di quello relativo alle sostanze cui questi stessi accidenti capitano. Ne deriverebbe pertanto che questi stessi processi accidentali dovrebbero necessariamente costituire il perfezionamento e la forma delle [loro] sostanze – questo rappresenta [però] una conseguenza evidentemente falsa e irprovevole.

Stando così le cose, risulta evidente che il fattore responsabile di quest'ordine relativo a questi processi accidentali, è costituito dallo stesso Intelletto Agente; pertanto, ne deriverà che questo stesso Intelletto debba necessariamente essere [anche] il fattore responsabile di questa conoscenza, che ci sopravviene nel sogno o nella divinazione o nella profezia in relazione a questi stessi processi accidentali. Il fatto è, però, che non si è ancora dimostrato se [questo Intelletto] dia vita a questa conoscenza attraverso un intermediario o in maniera diretta, oppure se esso ne origini solo una parte attraverso un intermediario, mentre un'altra parte direttamente. Questo punto dovrà costituire l'oggetto di ricerca nel prosieguo di quest'indagine.

È possibile mostrare anche per altra via che l'Intelletto Agente è il fattore responsabile di questa conoscenza che ci sopraggiunge in relazione a questi processi accidentali: infatti, è necessario che l'agente responsabile del perfezionamento di uno stesso ente sia uno solo.

⁷ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nella sola *editio princeps*.

Stando così le cose, dal momento che la conoscenza (*ha-hoda'ah*) che sopravviene all'Intelletto materiale costituisce il perfezionamento di quest'ultimo e dal momento che, ancora, si danno due specie di conoscenze comunicate (*ha-hoda'ot*) – l'una, che concerne gli intelligibili e l'altra, relativa ai processi accidentali –, ne deriverà allora necessariamente che queste due conoscenze provengano {da un solo Intelletto}⁸. Infatti, nel caso in cui non si assumesse che le cose siano così, l'Intelletto materiale risulterebbe composto di due parti: la prima, che verrebbe affetta dal primo Intelletto e l'altra, che lo sarebbe dal secondo Intelletto. Nel caso poi in cui l'Intelletto materiale risultasse composto di due elementi, ne deriverebbe allora necessariamente che lo stesso uomo non potrebbe mai costituire un'unità: infatti, l'unità deriva all'ente in ragione della forma. Nel caso in cui invece la forma non fosse una sola, non sarebbe possibile che l'ente caratterizzato da questa forma risulti un'unità – questo costituisce però una conseguenza estremamente assurda e irprovevole. Stando così le cose, risulterà ormai evidente che è l'Intelletto Agente quello che a noi fa sopravvivere queste due conoscenze (*šete-ha-hoda'ot*).

Capitolo quarto

[La possibilità che questa particolare forma di conoscenza si applichi anche agli argomenti teoretici – e cioè che la conoscenza di quest'ultimi possa prescindere dalle loro cause (così come appunto avviene in linea generale in questa forma di conoscenza relativa a processi accidentali casuali) – non inficia le tesi generali dell'epistemologia aristotelico-gersonidea, secondo cui la conoscenza vera è sempre uno *scire per causas*. Infatti, è solo in via accidentale che gli argomenti teoretici possono venire conosciuti nel sogno o nella profezia e cioè nella misura in cui ci siano già note – durante lo stato di veglia – le forme immaginative da cui poter ricavare un determinato intelligibile. Del resto, contrariamente a ibn Rushd, bisogna ammettere questa possibilità, dal momento che essa è certificata dall'esperienza sensibile.]

⁸ *mi-sekkel ehad*, secondo i mss. Oxford (f. 49v) e Parigi 723 (f. 30v, che però ha originariamente *muškal ehad*). Invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 46r) hanno *muškal ehad* (in questo caso, bisognerebbe tradurre: «costituiscono un solo intelligibile»).

Dobbiamo indagare se sia possibile che questa conoscenza [che caratterizza il sogno e gli altri fenomeni] riguardi anche argomenti teoretici (*ba-devarîm ha-'iyyunîm*); a questo proposito, l'indagine verrà condotta a partire da due ordini di considerazione.

[1] Il primo è relativo alla possibilità che questi argomenti ci sopravvivano attraverso questo tipo particolare di conoscenza, senza [conoscere] le loro cause – così come avviene proprio nel caso degli altri argomenti sui quali verte questa conoscenza [che si produce] durante il sogno o la divinazione o la profezia [si tratta cioè, in quest'ultimo caso, dei processi accidentali casuali degli individui umani]; in effetti, sembra che questi processi [ci] sopravvivano, senza la conoscenza delle loro cause (*be-zulat ha-hoda 'ah be-siboteyhem*).

[2] Il secondo ordine di considerazione è costituito dalla [verifica della] possibilità che gli argomenti teoretici possano sopravvivere, all'interno di questa particolare conoscenza, insieme alle loro cause.

Incominceremo con il dire che si può ritenere che [tutto] questo [e cioè il fatto che questa particolare conoscenza concerna anche argomenti teoretici] sia possibile, dal momento che noi riscontriamo, a proposito della scienza medica, che molti intelligibili sopravvivono durante il sonno senza le loro cause – così come riferiscono gli stessi medici. A questo proposito, si trovano molti resoconti da parte di Galeno e di ibn Zohar¹; anche ai miei tempi, è accaduto che a un uomo venisse ordinato durante un suo sogno di consumare un certo farmaco, in relazione alla malattia che lo affiggeva. Quest'uomo non aveva familiarità con questo farmaco e non ne conosceva la natura; interrogati dei medici a questo proposito, gli risposero che [questo farmaco] non gli avrebbe nociuto – stando alle informazioni che in merito alla sua natura essi potevano reperire nei loro libri; in seguito, quell'uomo prese quel farmaco e guarì.

D'altro canto, {questo sembra impossibile}¹ e cioè che degli argomenti teoretici possano sopravvivere, in questo particolare tipo di co-

noscenza, senza le loro cause. In effetti, se mai le cose stessero così, questa conoscenza sarebbe tale [soltanto] in senso equivoco (*be-šittuf ha-šem*); si tratterebbe piuttosto non di «conoscenza», ma [di un prodotto] della facoltà cogitativa (*maḥšavah*): infatti, la definizione di «conoscenza vera» è quella secondo cui conosciamo l'ente attraverso le cause in virtù delle quali quello stesso ente esiste. In questo modo viene confutata la posizione di quei dottori della nostra Legge filosoficamente impreparati, che ritengono (*da'at mî-še-yir'eh me-hamon hakhame-toratenu*) che la conoscenza degli intelligibili secondi sopravvenga ai profeti nel corso della profezia, senza che, a partire dagli intelligibili primi, [questi stessi profeti] siano condotti alla conoscenza di quelli secondi; [secondo quest'opinione], tutti questi intelligibili della conoscenza profetica costituirebbero invece altrettanti intelligibili primi. In effetti, nel caso in cui le cose stessero così, la conoscenza di questi oggetti da parte dei profeti risulterebbe inferiore a quella dei filosofi (*ha-ḥakhamîm*); semmai, nei confronti degli intelligibili secondi, i profeti non avrebbero conoscenza, ma solo [un prodotto della loro] facoltà cogitativa.

Inoltre, nel caso in cui l'Intelletto Agente potesse per sua stessa natura far sopravvivere a quello materiale la conoscenza di questi argomenti [teoretici] senza le loro cause, non ci sarebbe [allora] bisogno, durante il processo di acquisizione degli intelligibili, della conoscenza sensibile; anche l'uso di comporre dei sillogismi (*ha-hištammešut be-'ašiyat hamofet*) [in relazione ad argomenti teoretici] risulterebbe inutile.

Tutte queste conseguenze risultano chiaramente assurde; lo stesso ibn Rushd avanza poi due argomentazioni, con cui confuta il sopravvivere delle conoscenze teoretiche attraverso questa particolare conoscenza [presente nel sogno e negli altri fenomeni].

[1] La prima di queste argomentazioni [consiste nel sottolineare] che, nel caso in cui le cose stessero così, questa stessa comunicazione di conoscenza [relativa agli intelligibili] risulterebbe inutile, dal momento che è nella natura stessa dell'uomo di poter conoscere {gli intelligibili}² delle scienze teoretiche in una maniera più completa [e

² Accolgo qui una correzione fatta a margine del ms. Oxford (f. 50r); invece, il termine viene ommesso negli altri tre testimoni.

¹ Su ibn Zohar cfr. Steinschneider 1893, pp. 748-752 par. 477, dove viene citata in part. la figura del medico Marwan b. 'Add al-Mālik (morto a Siviglia nel 1162).

¹ *we-kevar yera'eh še-zeh*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 46v; 723, f. 31r); invece, il ms. Oxford (f. 50r) ha *we-kevar yar'eh zeh še-zeh*.

questo], sulla base di quelle premesse prime che risultano connaturate all'uomo (*be-mah še-nivra 'alaw me-ha-haqddamot ha-ri 'sonot*). [2] La seconda argomentazione [di *ibn Rushd* sottolinea] che, nelle premesse prime, ne risulterebbe che lo stesso oggetto deriverebbe dalle cause tra loro diverse; pertanto, la relazione di un ente con le sue cause (in virtù delle quali l'ente stesso sussiste), non sarebbe più necessaria – [tutto] questo, però, è falso². Se poi si dicesse [in risposta a questa obiezione] che, in relazione a questa [particolare] conoscenza, si applica soltanto equivocamente il termine di «conoscenza» (e cioè, rispetto alla conoscenza che si accompagna alle sue proprie cause), si avrebbe allora che [questa conoscenza] sarebbe [solo un prodotto della] facoltà cogitativa e non una vera e propria conoscenza e il suo so-
praggiungere non sarebbe di alcuna utilità.

[D'altra parte], se stabiliamo che la conoscenza (*ha-hoda 'at*) degli argomenti teoretici non sopravvenga tramite questa particolare conoscenza, ci risulterà difficile [spiegare sia] quanto abbiamo riferito del sopravvenire della scienza medica durante il sonno, [sia] quanto constatiamo nei testi dei Profeti [e cioè] che all'interno di una stessa profezia a loro sopravviene sia la conoscenza (*ha-yedi 'ah*) di [qualche]³ intelligibile, {sia}⁴ quella relativa a quegli altri argomenti, in relazione ai quali questa conoscenza [profetica] generalmente sopravviene come nel caso della visione da parte di Isaia del *ma'aseh merkavah* (all'interno di questa profezia, rientrano altri temi tra quelli che sono oggetto abituale della profezia) o come anche nel caso della visione dello stesso *ma'aseh merkavah* da parte di Ezechiele: si tratta di casi che avvengono frequentemente nei testi profetici.

Stando così le cose, ci si trova di fronte in questo caso a una grossa difficoltà (*safeq 'ašum*): in effetti, [da un lato] è la stessa esperienza sensibile (*ha-mušaš*) che, a questo proposito, convalida la possibilità

² Cfr. Averrois Cordubensis 1954, p. 58 e Averroes 1961, p. 51.

³ *mah*, che viene omissa nella *editio princeps*; invece, il termine è presente negli altri tre testimoni.

⁴ Il termine tra parentesi viene omissa nella *editio princeps*; invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

del sopravvenire della conoscenza (*ha-yedi 'ah*) degli argomenti teoretici all'interno di questa particolare previsione (*hoda 'ah*); [dall'altro lato], l'argomentazione filosofica (*ha-'iyyun*) distrugge questa stessa possibilità. Per questa ragione, {*ha-rav ram*}⁵ nega che sia vero quanto lo stesso Galeno riferisce in relazione al fatto che a lui sarebbero sopravvenute durante il sogno molte conoscenze relative alla scienza medica. [Al contrario], [Maimonide] sostiene che Galeno aveva già queste conoscenze in stato di veglia; semmai, il fatto che a quest'ultimo esse siano sembrate comparire durante il sonno, è simile al caso di un uomo che si trovi all'interno di una casa in compagnia di diecimila persone, che poi escano tutte quante insieme tranne una sola. A quell'uomo sembrerebbe che questa persona sia entrata in casa proprio in quel momento, mentre si trovava lì dentro già prima³. Il fatto è, però, che respingere [tutto] questo [ossia la possibilità che in sogno si producano queste conoscenze], significa anche respingere la testimonianza dell'esperienza sensibile – così come noi abbiamo riferito.

[Come soluzione della difficoltà], incominceremo con l'osservare che sembra che non sia impossibile il sopravvenire, durante il sogno, degli intelligibili primi unitamente alle loro cause e cioè nel caso in cui accada che siano già disponibili⁴ quelle forme immaginative, che risultano indispensabili per l'acquisizione di quel determinato {intelligibile}⁶. Il fatto è, però, che questo si verifica [solo] raramente, dal momento che nella maggior parte dei casi la disponibilità (*ha'amad-tam*) di queste forme immaginative si ha in seguito a uno sforzo conoscitivo (*be-hištaddelut*). Ciò però risulta possibile solo nella stato di veglia; infatti, l'uomo non ha la libertà di disporre, durante il son-

⁵ E cioè Maimonide (*ha-rav Rabenu Mosheh*), secondo l'indicazione del ms. Parigi 721 (f. 47r) e della *editio princeps* (che però ha soltanto *ha-ram*); invece, i mss. Parigi 723 (f. 31r) e Oxford (f. 50v) hanno per esteso l'indicazione del nome (e cioè *ha-rav rabenu Mosheh*).

³ Guida II, 36 (Maimonide 2003, pp. 464-465).

⁴ Traduco in questo modo il verbo *še-hu'amdu* (forma passiva dello *hiphil* di *le-ha'amid*), che vale lett. «che sono state [già] oggetto di rappresentazione e di comprensione».

⁶ Il solo ms. Oxford (f. 50v) ha – al posto del termine compreso tra parentesi – *ha-šekhel ha-hu*.

no, di una certa forma immaginativa (*kî en le-adam beḥīrah be-
ha'amadat šurah dimyonît mah be-'et ha-šēnah*). Per questo motivo,
il sopravvenire in sogno di queste conoscenze si produce in qualche
modo solo in via accidentale. La stessa cosa si verifica in qualche
modo agli intelligibili secondi: infatti, l'uomo può ricavare quest'ul-
tima a partire dagli intelligibili primi solo sulla base di uno sforzo co-
gnoscitivo; questo si verifica, nella misura in cui l'uomo si rappresenta
(*{be-še}⁷-ya'amîd*) quegli intelligibili primi che lo conducono alla
comprensione (*ha-'amîdah 'al*) degli intelligibili secondi, la cui co-
gnoscenza è appunto ciò che si ricerca. Tuttavia, quando accade che
questi intelligibili {primi}⁸ siano già presenti all'intelletto durante il
sonno, non risulta impossibile che da essi lo stesso intelletto generi gli
intelligibili secondi [come conclusione di un sillogismo] – il fatto è,
però, che questo avviene solo raramente.

Capita comunque – a una persona che ponga, durante lo stato di ve-
glia, la maggior parte del suo sforzo per acquisire gli intelligibili – che
molte volte impieghi il [suo] sonno, per elaborare (*be-'ašīyyat*) gli in-
telligibili secondi; in questo caso, questa persona non ha però la li-
bertà di decidere quale intelligibile rappresentarsi (*ya'amîd*). Al con-
trario, si rappresenterà soltanto quegli intelligibili secondi di cui già
dispone o quegli intelligibili primi che lo condurranno alla conoscen-
za di quegli stessi intelligibili secondi. Quest'ultimo caso a noi è ca-
pitato molte volte e in particolare, quando eravamo concentrati su ar-
gomenti teoretici profondi: in sogno ci è parso che venissimo
interrogati in relazione a questi intelligibili e che a questo proposito
rispondessimo secondo verità, per quanto si trattasse di argomenti, la
cui considerazione razionale precedentemente non era stata ancora in-
trapresa da noi [in forma esplicita].

Stando così le cose, quando ai profeti sopravviene un certo intelli-
gibile durante la profezia, emergerà che esso sopraggiunga loro insie-
me alle sue cause; per questo motivo, in certi passi relativi al reso-
conto che i profeti forniscono degli argomenti teoretici [toccati loro],

⁷ Al posto di *be-še-*, il solo ms. Oxford (f. 50v) ha *ke-še-*.

⁸ Il termine tra parentesi viene omissso nella *editio princeps* e nel ms. Parigi 721 (f. 47r); invece, esso è presente sia nel ms. Oxford sia nel ms. Parigi 723 (f. 31v).

si troverà che questi stessi profeti parlino [anche] delle cause da cui
quell'intelligibile deriva necessariamente – questo lo si vede nel caso
del discorso pronunciato da Isaia per convalidare il fatto che Dio è il
creatore (*ha-po'el*) degli enti esistenti e non di quegli idoli che alcuni
uomini della sua generazione veneravano: «Chi è che ha fatto e pla-
smato (*mi pa'al we-'ašah*)? Colui che ha chiamato dal principio le ge-
nerazioni»⁵. In questo caso [Isaia] ha apportato una prova del fatto che
Dio è l'agente di questi enti, dal momento che {Egli fa conoscere}⁹ il
Dio è l'agente di questi enti, dal momento che {Egli fa conoscere}⁹ il
loro accadere, prima del loro concreto verificarsi. In riferimento [in-
vece] ai passi testuali dei Profeti in cui vengono menzionati degli ar-
gomenti teoretici senza le loro cause, questo accade o per il fatto che
[questi stessi Profeti] già possedevano nello stato di veglia la cono-
scenza di questi argomenti, oppure per il fatto che essi tralasciavano
di ricordarne le [relative] premesse [e cioè], perché quest'ultime erano
universalmente note o per la profondità di queste materie oppure, [an-
cora], per il fatto che [questo [determinato] tema]¹⁰ richiedeva molte
premesse, la cui menzione sarebbe risultata lunga.

In relazione poi a quanto abbiamo riferito sulle conoscenze di
scienza medica occorse durante il sonno, si tratta di un punto molto
strano (*zar me'od*): infatti, si ha qui a che fare con contenuti di natu-
ra esperienziale (*nisyoniim*) che sono soliti sopraggiungere attraverso
l'esperienza sensibile solo con grande difficoltà. In effetti, questi con-
tenuti sopravvengono solo nel caso in cui l'esperienza sensibile {for-
niscia}¹¹ a questo proposito ciò che risponda perfettamente a un crite-
rio di ripetute condizioni di esperienza (*{mah še-yiššalemu bo
tena'e-ha-nissayon ašer hem rabim}*)¹² – così come spiegano gli stes-
si dottori. Stando così le cose, è per noi difficile stabilire in che modo
possano giungere [queste conoscenze] senza l'esperienza sensibile.

⁵ Isaia 41,4.

⁹ Accolgo la la *ʕez. yodi'a* («fa conoscere») del ms. Vat. segnalata da Gersonides 1987, p. 251f; invece, tutti e quattro i testimoni del testo hanno *yode'a*.

¹⁰ *ha-'inyan ha-hu*, secondo la *editio princeps*; invece, sia il ms. Oxford (f. 51r) sia i mss. Parigi (721, f. 47v; 723, f. 31v) hanno *ha-'iyyun ha-hu*.

¹¹ *higgi'a*, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *yaggi'u*.

¹² Secondo i tre mss. (Oxford, f. 51r; Parigi 721, f. 47v; Parigi 723, f. 31v); invece, la *editio princeps* ha *mah še-yiššalemu tena'e ha-nissayon ki hem rabim*.

Incominceremo con il dire che sembra che le cure dell'uomo siano preordinate dai corpi celesti – così come avviene nel caso degli altri avvenimenti che capitano all'uomo. Per questo motivo, sarebbe possibile che proprio da questo lato la conoscenza relativa a questi farmaci faccia la sua comparsa e cioè dal lato per cui un certo uomo viene guarito da questi stessi farmaci [e questo], allo stesso modo in cui è così [e cioè attraverso gli esiti provvidenziali] che sopravviene la conoscenza (*ha-hoda 'ah*) relativa agli altri processi accidentali che coinvolgono questo stesso uomo. Il processo di acquisizione dell'intelligibile che avviene da parte di questa [particolare] conoscenza, risulta compiersi in via accidentale; questa conoscenza può sopravvivere al paziente o al medico che si sforza di guarirlo. Quando si esaminano tutti i resoconti che si trova che i medici hanno a questo proposito, si constaterà che la conoscenza (*ha-yedi 'ah*) sopravviene ai medici [proprio] in questo modo; in effetti, essi riferiscono di essere stati malati e di aver ricevuto in sogno l'ordine di agire in un determinato modo [per guarire], oppure dicono che un'altra persona era ammalata – quella stessa che essi si sforzavano di guarire – e che riceverono nei loro sogni l'ordine di agire in un determinato modo per lei. Da questo punto di vista, si trova che delle persone ammalate considerano agire in un certo modo utile per la loro cura, senza che si rendano conto a questo proposito che questo loro desiderio è stato preordinato dai corpi celesti – è proprio in questo modo che nell'arte medica fanno la loro comparsa molte conoscenze riferite dagli stessi medici. È capitato a una donna che aveva una ferita alla tibia di trovarsi in un giardino e di vedere lì una certa erba che non conosceva; ella desiderò di fare un impacco sulla ferita con questa erba e così fece. Non trascorsero [molti] giorni e risultò {completamente}¹³ guarita. Con lei si trovava anche una donna intelligente, che fu testimone del fatto e ne trasse la conclusione che quest'erba giovava alla ferita e con essa guarì [poi] molte persone – così come noi stessi abbiamo visto con i nostri occhi. Quest'altra donna non volle però rivelare a nessuno questa [sua conoscenza], finché questa conoscenza spari con

¹³ I termini compresi tra parentesi – *refua 'ah šelemah* – vengono omissi nella *editio princeps*; invece, essi sono presenti negli altri tre testimoni.

lei. La stessa cosa accadde anche a nostro fratello – il suo Creatore abbia misericordia di lui! – con una certa erba; in quel tempo egli era ancora piccolo e non si sforzava [certo] di conoscere quell'erba. Allo stesso modo ci è stato riferito di un uomo, malato da molto tempo, che vide un serpente introdursi in una pignatta e che provò uno straordinario desiderio di mangiare quel cibo. Lo chiese alla sua serva; questa, dopo essersi avvicinata alla pignatta e aver visto il serpente, esclamò: «{Ahi}¹⁴, la morte è nella pentola!» e non gli diede in alcun modo [del cibo] da quella pentola. Quello invece, a forza di maledire e piedi, si avvicinò alla pentola, prese l'alimento e lo mangiò. Questo alimento spinse in un'altra parte del corpo di quell'uomo l'umore velenoso che lo affliggeva ed egli risultò completamente guarito.

Capitolo quinto

[Individuazione della causa finale a cui risponde l'esistenza di questa particolare forma di conoscenza; la sua finalità risiede nella provvidenza e nella preservazione dell'esistenza dell'uomo.]

Dopo aver dimostrato su quali oggetti verta questa [particolare] conoscenza e quale ne sia il fattore responsabile, dobbiamo indagare a quale finalità risponda.

Incominceremo con il dire che la finalità in vista della quale esiste è costituita dalla provvidenza e dalla preservazione [dell'esistenza degli uomini] (*ha-hašggaḥah we-ha-šemirah*). In effetti, dal momento che all'uomo è stata concessa la libertà di indirizzarsi al bene e di allontanarsi da quel male, che è sul punto di sopravvenirgli (*ha-nakhon še-yaggi 'a lo*) in quanto preordinato dai corpi celesti e dal momento che, ancora, egli risulta possedere solo una debole conoscenza (*qašar ha-yedi 'ah*) del bene e del male che è possibile che gli capitino, [allora] gli è stata concessa questa [particolare] conoscenza (*zo 'l ha-hoda 'ah*), così che possa salvarsi dal male che sa che gli è stato messo in serbo (*še-hu nakhon bi-yado*) e possa indirizzarsi verso il bene che sta per sopravvenirgli, attraverso quelle cause che lo aiutano [a pre-

¹⁴ 'i, secondo la sola *editio princeps*; invece, gli altri testimoni (mss. Oxford, f. 51r; Parigi 721, f. 47v; Parigi 723, f. 31v) hanno *ki*.

servare] la sua esistenza. In questo modo, questo bene [relativo alla sua esistenza] risulta accresciuto per l'uomo – questo punto viene sottolineato nel *De sensu*¹.

Capitolo sesto

[Analisi di otto difficoltà relative a questa particolare conoscenza e che, in linea generale, riguardano le relazioni tra il carattere universale della conoscenza impartita dall'Intelletto Agente e l'aspetto individuale con cui invece ha a che fare questa particolare forma di conoscenza. Inoltre, tra la profezia da un lato e la divinazione e il sogno dall'altro, esiste una differenza essenziale, dovuta al diverso fattore responsabile che è in gioco in queste tre conoscenze; infatti, la profezia deriva direttamente dall'Intelletto Agente, mentre la divinazione e il sogno sono dovuti agli influssi esercitati dai corpi celesti. Pertanto, si può dire – nel caso della divinazione e del sogno – che il loro agente soltanto indirettamente è l'Intelletto Agente e cioè che quest'ultimo è tale solo in virtù della mediazione operata dai corpi celesti.]

Relativamente a quanto è stato stabilito finora in merito a questa particolare conoscenza, {sorgono} molte difficoltà che dobbiamo esaminare – nella misura in cui siamo in grado di farlo.

[1] Come è possibile che l'Intelletto renda noto l'evento individuale considerato in quanto tale (così come appunto accade con questa conoscenza), quando invece dovrebbe comunicare ciò che è simile a sé e cioè l'ordine universale (*ha-siddur ha-kolel*)?

[2] Come è possibile che [questo Intelletto] renda noto il momento in cui questo evento si verificherà, quando invece il contenuto di questa conoscenza presente nella sua mente non è in alcun modo determinato temporalmente? E tuttavia, che esso renda noto il tempo in cui quest'evento si verificherà, è cosa che risulta evidente sulla base delle predizioni degli indovini a noi contemporanei, dell'interpretazione date da Giuseppe dei sogni veridici relativi all'Egitto, delle pre-

¹ Cfr. Averrois Cordubensis 1954, p. 48 e Averroes 1961, p. 55.

¹ I termini compresi tra parentesi – *we-kevar yesupaq* – vengono omissi nella *editio princeps*; invece, negli altri tre testimoni essi sono presenti all'inizio del cap. (ms. Oxford, f. 51v; Parigi 721, f. 48r; 723, f. 32r).

dicazioni di Daniele relative alla fine dell'esilio e di quelle di Giona concernenti la fine di Ninive.

[3] Come è possibile che l'Intelletto Agente renda noto l'ordine relativo a questo determinato individuo, per esercitare su di lui, così come si è ricordato in precedenza, la provvidenza e la preservazione [della sua esistenza]? Forse che l'Intelletto Agente conosce che questo determinato individuo rientra in quest'ordine? Nel caso in cui le cose stessero così, l'Intelletto Agente finirebbe con l'aver conoscenze che si generano e si corrompono. Dal momento poi che l'essenza di questo Intelletto si identifica (*we-lefi še-hu mit'ašem*) con le conoscenze che ha, gli accadrebbe allora di essere soggetto a un cambiamento essenziale. O dovremo forse ipotizzare che possieda tutte insieme (*yaḥad*) quelle conoscenze relative a enti individuali che sono infiniti? Tutto questo è falso. Nel caso poi in cui dicessimo che [tutto] questo [=la comunicazione di conoscenza] non risponde alla finalità della provvidenza e della preservazione [dell'esistenza], risulterebbe allora che questa [particolare] conoscenza non corrisponde a una causa finale – in effetti, non sembra che questa conoscenza possa avere una finalità diversa da questa [che è stata indicata]. Questo punto è del tutto evidente ed è anche falso questo e cioè che gli enti naturali non abbiano nessuna finalità. E inoltre: anche nel caso in cui noi ammettessimo che ciò non risponde alla finalità rappresentata dalla provvidenza e dalla preservazione [dell'esistenza], ci riuscirebbe difficile indicare per quale motivo [questo Intelletto] renda noto all'uomo gli eventi relativi a questo individuo più che a un altro – se non per il fatto che l'Intelletto Agente sa effettivamente che questo ordine è relativo a quel determinato individuo. In linea generale, la difficoltà si presenta molto forte a questo proposito.

[4] Come è possibile che questa conoscenza risulti maggiormente singolarizzata (*teyuḥad*)², nella misura in cui sopravviene a quel determinato uomo cui sopravviene, agli uomini con cui egli è cresciuto,

² A questo punto, il solo ms. Parigi 721 (f. 48r) inserisce il seguente testo: *le-ḥaš-gaḥah we-li-šemirah we-kevar hayah ra'uy še-taggi'a ha-yedi'ah le-mi še-yaggi'a lo mimmenah ha-takhlit ašer be-'avurah*, che invece appartengono alla difficoltà successiva. Invece, il testo che in questo ms. viene presentato subito dopo, è uguale a quello degli altri testimoni.

alla sua famiglia, al suo popolo e ai suoi nemici [e ciò], in misura maggiore rispetto ad altri uomini? Forse che l'Intelletto Agente possiede una conoscenza del fatto che questi individui rientrano in questo ordine, del fatto che sono legati all'uomo a cui questa stessa conoscenza sopraggiunge o che appartengono al suo popolo o che sono nemici di quest'ultimo?

[5] Come è possibile che a un uomo sopraggiunga una conoscenza delle condizioni di altre persone – posto che sia vero che questa [particolare] conoscenza risponde alla finalità della provvidenza e della preservazione [dell'esistenza]? Piuttosto, la conoscenza dovrebbe riguardare solo la persona a cui sopraggiunge, da parte di questa stessa conoscenza, la finalità per cui essa esiste.

[6] Per quale motivo questa conoscenza (*ha-yedi'ah*) sopravviene ad alcuni individui in forma chiara (*be-ve'ur*), mentre ad altri sotto forma di enigmi e di metafore (*be-hiddot u-mešalim*), quando invece il fattore responsabile di questa conoscenza è lo stesso?

[7] Per quale motivo questa conoscenza (*ha-yedi'ah*) sopravviene per lo più durante il sonno, mentre quella (*ha-hoda'ah*) relativa agli intelligibili sopravviene per lo più in stato di veglia, quando invece il fattore responsabile di entrambe è lo stesso?

[8] Com'è che questa conoscenza capita a persone ingenui e a giovani (*le-peta'im we-le-qetanim*), il cui intelletto {non si è affatto perfezionato}³ [e ciò], in misura maggiore di quanto capita con molte persone più intelligenti di loro? Piuttosto, [le persone più intelligenti] dovrebbero essere le più predisposte a ricevere il flusso emanativo di questo Intelletto, dal momento che sono caratterizzate da un legame più forte di unione con l'Intelletto Agente.

[In 1um] Incominceremo con il dire che la soluzione della prima difficoltà non è difficile. In effetti, da parte dell'Intelletto Agente sopravviene la conoscenza dell'ordine relativo a quest'ente individuale (ordine che viene determinato dai corpi celesti) [e questo], non in quanto questo ente è quel particolare ente individuale, ma nella misu-

³ *lo' nišlam kelal*, correggo così le diverse lezioni dei testimoni (mss. Oxford, f. 52r e Parigi 723, f. 32r: *lo' hušlam kelal*; Parigi 721, f. 48v ed *editio princeps*: *lo' iiššalem kelal*).

ra in cui è un qualsivoglia ente individuale (*aval be-mah še-hu eyzeh perati hizdammen*), tra gli uomini nati nel momento in cui i corpi celesti si trovavano in quella determinata posizione in cui erano al tempo della sua nascita [e] nell'orizzonte in cui egli nacque. Dal momento poi che, dal punto di vista dell'ordine determinato dai corpi celesti, tutti questi individui vengono a trovarsi in un'identica situazione e con le stesse caratteristiche accidentali, l'intelletto materiale riceve [la conoscenza relativa a] questo determinato individuo unitamente a tutti gli aspetti accidentali, cui [appunto] si deve l'individualità di questo stesso individuo [e questo], in quanto quest'ultimo rappresenta una qualsivoglia individuo all'interno degli uomini caratterizzati da questa particolare situazione. È in questo modo che [anche] l'immaginazione riceve dall'intelletto materiale (*mimmeno*)¹ la conoscenza relativa a questo ente individuale e ciò fa sì che l'intelletto venga a conoscere questo ente individuale (*we-yiqreh lo mi-zeh še-yuššag lo zeh ha-iš*)², nella misura in cui capita che in quel momento non ci sia – per chi riceve questa conoscenza – un altro uomo che si trovi nella stessa situazione [generale determinata dai corpi celesti]³. In ogni caso, il flusso emanativo [che proviene dall'Intelletto Agente] riguarda [sempre] l'ordine universale; invece, la ricezione risulta individualizzata dal lato [delle condizioni] di esistenza [che la caratterizzano]. {In ogni caso}⁴, le immagini che, in relazione a questo processo, sono presenti nell'anima immaginativa, sono valide in relazione a qualsivoglia individuo che venga a trovarsi in questa situazione. È in questa maniera che viene risolta questa difficoltà.

¹ Intendo questo *mimmeno* come riferito all'intelletto materiale, mentre Gersonides 1987, p. 51 lo riferisce all'Intelletto Agente.

² Intendo i due pronomi personali *lo* come riferiti all'intelletto materiale; invece, Gersonides 1987, p. 51 li riferisce all'immaginazione.

³ In altre parole, è l'immaginazione a essere responsabile del processo di individualizzazione che caratterizza la conoscenza intellettuale: questo processo individua, a livello immaginativo, il referente extra-mentale della comunicazione di conoscenza. A livello invece dell'intelletto materiale, è però già presente una prima individualizzazione e cioè quella per cui il referente della comunicazione di conoscenza è costituito da un qualsivoglia ente individuale.

⁴ *ella*, che viene omissa sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 48v); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 52r) e Parigi 723 (f. 32r).

Tuttavia, ibn Rushd risolve questa difficoltà in maniera diversa⁴. Infatti, egli scrive che, così come l'Intelletto [Agente] fornisce [soltanto] le forme universali, mentre è la materia a riceverle con una ricezione individualizzata, altrettanto si verifica anche in questo caso. In altre parole, [questo Intelletto] fornisce l'ordine universale, mentre l'immaginazione {riceve l'ente individuale}⁵. Il fatto è però che, considerando attentamente questa soluzione, la si ritrova insufficiente. Infatti, l'esistenza individuale risulta essere il prodotto dell'emanazione dell'ordine universale, nella misura in cui la materia [ricevente] possiede per sua stessa natura alcune caratteristiche accidentali, per le quali ciascun individuo risulta individualizzato ([e questo], a seguito della diversa mescolanza individuale [degli elementi]). Stando così le cose, l'esistenza di queste caratteristiche accidentali in virtù dei quali [la materia] risulta individualizzata, deriva {da}⁶ una particolare mescolanza [degli elementi]. In relazione a questa [particolare] conoscenza però, [bisogna chiedersi] quale sia il fattore responsabile del fatto che, all'interno della facoltà immaginativa, facciano la loro comparsa quelle proprietà e caratteristiche accidentali, in virtù delle quali l'ente oggetto di questa conoscenza risulta individualizzato. Bisognerebbe forse dire che l'immaginazione possieda già una conoscenza che non acquista né dall'esperienza sensibile né dall'intelletto? Inoltre, [bisogna sottolineare] che questi argomenti sui quali verte questa conoscenza, appartengono già in sé al novero degli eventi accidentali che spettano a questo [determinato] ente individuale considerato proprio in quanto tale. Nel caso in cui la facoltà immaginativa avesse già in sé un' [autonoma capacità] di intuizione (*ha-šiyur*) nei confronti di questi stessi processi accidentali [così come ritiene ibn Rushd], questa [particolare] conoscenza finirebbe con il sopravvivere [all'uomo] senza una causa agente; si tratta però di un'affermazione falsa.

[In 2um] In relazione invece alla seconda difficoltà, la sua solu-

⁴ Averrois Cordubensis 1954, p. 52 e Averroes 1961, p. 46.

⁵ *we-yeqabel ha-dimyön ha-peraḡi*, secondo i mss. Oxford (f. 52r) e Parigi (721, f. 48v, che però omette *we-yeqabel*; 723, f. 32v). Invece, la *editio princeps* ha *we-yeqabelehu qibul perafī*.

⁶ Il termine tra parentesi viene omesso sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 48v); invece, esso è presente negli altri due mss.

zione appare difficile. A questo punto noi dobbiamo introdurre, per risolvere questa stessa difficoltà, una premessa generale (*haṣṣa'ah aḡat*) in grado di risolvere la maggior parte delle difficoltà che abbiamo ricordato in questo Capitolo. Si tratta del fatto che questa conoscenza ha bisogno in qualche modo che la facoltà cogitativa di chi la riceve, sia concentrata nella considerazione dell'argomento su cui esiste, sia concentrata nella considerazione dell'argomento su cui si indovina (*ha-ša verte ba-'inyan ha-hu*). Per questo motivo, ciò che l'indovino (*ha-ḡosem*) o il profeta rendono noto è costituito dagli argomenti su cui altri li interrogano o da quanto [questo indovino o profeta] si sforzano da soli di conoscere. Qualora altri non interrogino una [di queste due persone] o una [di loro] non si sforzi di conoscere [quest'argomento], a essa non potrà sopraffare una conoscenza nei confronti di questo stesso argomento; se poi questo avviene, si tratterà comunque di un evento raro e [che sarà possibile, solo] nella misura in cui capiti che la facoltà cogitativa [dell'indovino o del profeta] verta [già] spontaneamente {(*me-'ašmah*)}⁷ su quell'argomento oggetto di questa conoscenza. Lo stesso sembra emergere dal sogno [e cioè] che esso riguardi [solo] ciò nei cui confronti la facoltà cogitativa dell'uomo si è esercitata (*be-mah še-ḡašav bo ha-adam*) durante lo stato di veglia. In ciò, questa conoscenza (*zo' ḡ ha-hoda 'ah*) partecipa in qualche modo del [la natura del]la conoscenza relativa agli intelligibili (*'al ha-hoda 'ah ašer tihyeh ba-muškalot*). Infatti, così come l'Intelletto Agente comunica a quello materiale un intelligibile dopo l'altro (*muškal zulat muškal*), per quanto poi nella mente del primo si trovino tutti gli intelligibili ([e questo], perché [l'intelletto materiale] ha bisogno, durante la sua ricezione degli intelligibili che riceve da quello Agente, della conoscenza sensibile e dello sforzo esercitato nell'acquisizione di questa conoscenza), allo stesso modo [si troverà che] l'Intelletto Agente comunica a quello materiale – tra [tutti] questi ordini [intelligibili], relativi ai singoli uomini – solo un ordine dopo l'altro (*siddur zulat siddur*), per quanto poi questi ordini siano tutti presenti all'interno della mente di questo Intelletto ([e questo], per il fatto che [l'intelletto materiale] ha bisogno, durante la sua ricezione della

⁷ Tutti e tre i mss. inseriscono a questo punto il termine compreso tra parentesi; la *so-la editio princeps* lo colloca alla fine del periodo.

conoscenza relativa a questi ordini che riceve, che la [sua] facoltà cogitativa sia occupata in qualche maniera in quello che è l'oggetto di questa stessa conoscenza). Per questo motivo, accade che l'indovino e il profeta rendano noti quei processi accidentali riguardanti gli uomini di cui in qualche modo si era già occupata in precedenza la facoltà cogitativa dello stesso indovino e profeta. Ad es., il profeta rende noto che alla casa di Davide nascerà un figlio, di nome Yo'shiah, che brucerà le ossa di un uomo sull'altare fatto costruire da Yero-bo'am⁵ [e questo], a causa del fatto che la facoltà cogitativa di questo profeta si era già occupata della casa di Davide.

Dopo aver stabilito questa premessa generale, diremo che il fatto che l'Intelletto Agente renda noto il tempo del compiersi dell'avvenimento, avviene sulla base della presenza al suo interno di questo ordine universale, [da cui questo stesso avvenimento deriva]; in effetti, esso conosce quante rivoluzioni della sfera del sole, di quella diurna o di un'altra ancora intercorrono a partire dal tempo durante il quale la persona il cui ordine appartiene a questo determinato ordine [astrale], si trova in una certa situazione di prosperità o in un'altra a essa contraria, fino a quel tempo in cui questa stessa persona finisce con il trovarsi in un'altra situazione. Infatti, [questo Intelletto] conosce alla perfezione tutto quanto è destinato a capitare a quest'individuo [e cioè], non nella misura in cui esso è un determinato individuo o un determinato popolo, ma nella misura in cui quest'ultimi rappresentano un qualsivoglia individuo o un qualsivoglia popolo, il cui ordine è costituito proprio da questo [particolare] ordine [astrale]. [L'Intelletto] rende noto in termini universali (*bi-kealut*) questo numero [di rivoluzioni] [e questo], nella misura in cui la facoltà cogitativa di chi riceve [questa comunicazione] si trova occupata in qualche modo nella considerazione di questo tema [oggetto della stessa comunicazione]; in altre parole, [questo ricevente] conosce già in qualche modo la [particolare] situazione, in cui si trova quel determinato individuo o quel determinato popolo al tempo di questa comunicazione e la sua facoltà cogitativa si occupa [già] di loro. Per questo motivo, l'Intelletto Agente comunica a questo ricevente la propria emanazione in termini ge-

⁵ 1 Re 13, 1-2.

nerali, non in quanto [il ricevente stesso] costituisce un determinato individuo o un determinato popolo; come si è detto in precedenza, {è l'immaginazione che risulta singolarizzata dal lato delle [sue] condizioni di esistenza, a ricevere questo flusso emanativo}⁸. A volte però, il ricevente non è in grado di conoscere il tempo [preciso], in cui questo processo accidentale è destinato ad accadere, ma sa solo che è destinato a un tempo lontano o vicino – come quando il Profeta scrive: «Da lontano mi è apparso il Signore»⁶ o anche «Quanto farò vedere e annuncerò, non è per questo momento, né è imminente»⁷. Questo si verifica, sia per l'intrinseca debolezza di questa conoscenza, sia per l'incapacità da parte della facoltà immaginativa a restituire integralmente in quel momento l'immagine di quel numero (*hiqquy ha-mispar ha-hu*) [delle rivoluzioni celesti]; semmai, [in quest'ultimo caso, il ricevente] penserà {soltanto – in relazione a quest'avvenimento – che si tratta di}⁹ un numero di [rivoluzioni] piuttosto grande. Con ciò è stata risolta la seconda difficoltà.

[In 3um] Quanto alla terza difficoltà, la sua soluzione è facile sulla base di quanto è stato detto in precedenza. Infatti, l'Intelletto Agente impartisce (*yašpi'a*) a quello materiale l'ordine che riguarda maggiormente un individuo piuttosto che un altro [e questo], a causa del fatto che è la facoltà cogitativa di chi riceve questo flusso (e non lo stesso Intelletto Agente considerato in sé), a essersi già occupato di questo individuo. La comunicazione da parte di questo Intelletto (*hoda'ato*) di quest'ordine (nella misura in cui quest'ultimo concerne qualsivoglia ente individuale, il cui ordine [particolare] rientra in questo ordine [universale impartito dall'Intelletto]) risponde a una finalità di provvidenza e di preservazione [dell'esistenza]. Si verifica lo stesso con quegli organi e quelle facoltà psichiche, che [l'Intelletto]

⁸ *we-yeqabelehu ha-dimyon ha-peraši mi-šad ha-meši'ut*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 49r; 723, f. 32v), che però ha *we-yeqabelehu bo ha-dimyon ha-peraši mi-šad ha-meši'ut*; invece, il ms. Oxford (f. 52v) ha *we-yeqabelehu ha-dimyon peraši mi-šad ha-meši'ut*.

⁶ Geremia 31,2.

⁷ Numeri 24,14.

⁹ *mi-zeh levad še-hu*, secondo i mss. Oxford (f. 53r) e Parigi 723 (f. 32v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 49r) *mi-zeh le-šad*.

plasma in ciascun individuo animale, rispondendo [così] a una finalità di provvidenza e di preservazione [e questo], senza che [questo intelletto] abbia una conoscenza di ciascuno di questi enti individuali animali considerati nella loro individualità. Per questo motivo, non è necessario assumere che l'Intelletto Agente possieda una conoscenza del fatto che quest'ordine concerne quest'individuo determinato. In effetti, questo sarebbe inevitabile solo nel caso in cui si assumesse che il fatto che questa conoscenza riguarda un individuo piuttosto che un altro, fosse ascrivibile allo stesso Intelletto Agente – si tratta di un punto del tutto evidente, se si tiene presente ciò a cui abbiamo già indirizzato l'attenzione.

[In 4um] Anche la soluzione della quarta difficoltà risulta evidente sulla base di quanto è già stato detto in precedenza. Infatti, la comunicazione di conoscenza (*ha-hoda 'ah*) [da parte dell'Intelletto Agente] risulta per lo più individualizzata nei confronti dei singoli uomini (che ne costituiscono l'oggetto e questo), sulla base del fatto che è solo a quest'ultimi che si rivolge la facoltà cogitativa di chi riceve questa conoscenza. Per questo motivo, si trova che i profeti – una volta che la loro facoltà cogitativa era stata occupata nella considerazione degli altri popoli diversi da Israele – erano in grado di parlare di quest'ultimi; in ogni caso, la maggior parte delle loro predizioni concernevano gli avvenimenti destinati a Israele, per il fatto che la loro facoltà cogitativa si occupava in misura maggiore proprio di questo popolo.

[In 5um] Anche la soluzione della quinta difficoltà non è difficile; infatti, dal momento che [le condizioni di] esistenza di questa previsione (*zo 't ha-hoda 'ah*) sono molto {difficili}¹⁰, è molto meglio per essa che a un unico uomo sopravvenga [anche] la conoscenza del modo di comportarsi degli altri (*ha-yedi 'ah be-qorot zulato*), così che diventi possibile – con il comparire di questa comunicazione di conoscenza a un unico uomo – che la maggioranza di una comunità generale di uomini (*{kelal rov me-ha-anašim}*)¹¹ venga preservata –

¹⁰ *qašat ha-meši 'ut*, secondo la *editio princeps* e i mss. Oxford (f. 53r) e Parigi 721 (f. 49v); invece, il ms. Parigi 723 (f. 33r) ha *qešat ha-meši 'ut*.
¹¹ Secondo il ms. Oxford (f. 53r); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 49v) hanno *kelal rov ha-anašim*, mentre il ms. Parigi 723 (f. 33r) ha *rešoni lomiar kelal me-ha-anašim*.

come si riconosceva universalmente in relazione ai Profeti. Chi riesce a pervenire a questo livello, desidera poi naturalmente rendere noto agli altri uomini quella conoscenza, che ormai gli è sopraggiunta in relazione ai loro modi di vita; non si vede forse che il profeta Geremia non aveva la forza di trattenere la sua profezia, per quanto le parole profetiche del Signore fossero per lui motivo di vergogna (al punto che egli risultava sempre percosso e colpito, nel momento in cui riferiva la sua profezia)? Tale è infatti la natura della perfezione che sopravviene a chi la possiede e cioè che quando [il profeta] raggiunge il punto in cui può trasmettere ad altri la sua perfezione, in lui si trova un desiderio [irresistibile] a trasmetterla [ad altri]. Proprio per questo motivo, i Sapienti hanno messo per iscritto in un libro quelle scienze di cui erano a conoscenza; infatti, {essi}¹² non hanno scritto per sé questi libri, ma per insegnare ad altri il loro sapere⁸. È proprio in questo modo che la realtà risulta perfezionata e cioè a motivo del desiderio degli enti nobili di trasmettere, nella misura del possibile, la loro perfezione agli enti che occupano posizioni inferiori, a mo' di grazia e compassione. Ad es., se non fosse per la volontà di Dio di trasmettere la perfezione alle creature a Lui inferiori, a mo' di grazia e di compassione e nella misura del possibile; se non fosse per la volontà degli Intelletti separati di trasmettere l'uno all'altro l'emanazione, a mo' di grazia e compassione e nella misura del possibile e se, [ancora], non fosse per la volontà dei corpi celesti e dell'Intelletto Agente di trasmettere la loro emanazione su questo mondo sublunare a mo' di grazia e compassione, [allora] la stessa realtà non esisterebbe, né vi sarebbe bisogno di aggiungere che essa non risulterebbe perfezionata. In ogni caso, {abbiamo detto}¹³ – in relazione a questo flusso emanativo – che avviene «a mo' di grazia e compassione», dal momento che risulta evidente che [tutti questi enti] non trasmettono il loro flusso emanativo per un'utilità che deriverebbe loro [e cioè], in quanto l'esistenza dell'effetto posto da essi non è necessario {alla lo-

¹² *hem*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 49v; 723, f. 33r); invece, il ms. Oxford (f. 53r) ha 'im.
⁸ Si tratta di un tema già evidenziato da Maimonide nella *Introduzione alla Guida*.
¹³ *amarnu*, secondo tutti e tre i mss.; invece, la *editio princeps* ha *emeto*.

ro stessa esistenza}¹⁴. Semmai, a questo riguardo le cose stanno al contrario: in altre parole, l'effetto che viene posto da loro non esiste, se essi stessi già non esistessero. Stando così le cose, il fatto che a un certo individuo sopraggiunga una conoscenza relativa alle condizioni di esistenza di altri uomini, risponde alla finalità che anche a quest'ultimi sopraggiunga la conoscenza; infatti, il ricevente si sforzerà – non appena ciò gli sarà possibile – di comunicare loro questa stessa conoscenza. È poi anche molto meglio che un uomo raggiunga un livello tale di perfezione da comunicarla anche agli altri, piuttosto che ne abbia uno tale da bastare solo a sé.

[In 6um] La sesta difficoltà viene risolta sulla base di quanto stiamo per dire e cioè che, {nonostante}¹⁵ l'agente sia lo stesso in queste comunicazioni di conoscenza (*be-ellu ha-hoda 'ot*), è possibile che la loro differenza sia dovuta al livello di chi le riceve. Questo si verifica sulla base di una delle seguenti cause o di entrambe [e cioè]: [a] perché un intelletto materiale è predisposto a ricevere perfettamente la conoscenza (*ha-haššagah*) (ed egli sarà colui al quale la conoscenza dell'evento sopravviene in una forma esplicita – *be-ve 'ur*), mentre un altro non ha questa capacità e per questo motivo, essa gli sopravverrà {solo}¹⁶ nella forma di un enigma e di una metafora: in effetti, l'enigma e la metafora possiedono molteplici significati (*kawwanot rabot*). Pertanto, la conoscenza che sopravviene in questo modo, risulterà necessariamente difettiva. L'analogia che a questo proposito può essere fatta, è tra chi possiede una buona vista e chi invece debole, nel momento in cui [entrambi] percepiscono uno stesso colore: infatti, il primo lo percepirà così come è effettivamente, mentre il secondo riuscirà a percepire solo il genere di quel colore – in altre parole, quest'ultimo sarà in grado di percepire soltanto che si tratta di un colore

¹⁴ *bi-meši'utam*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 49v; 723, f. 33r); invece, il ms. Oxford (f. 53v) ha *bi-meši'ut*.

¹⁵ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nel ms. Oxford (f. 53v); invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

¹⁶ *ella*, che viene omissso nei mss. Oxford (f. 53v) e Parigi 721 (f. 50v); invece, esso è presente nella *editio princeps*, mentre il ms. Parigi 723 (f. 33r) ha *yihyeh maggi' a lo mah-še-yaggi' a be-ħiddah u-mašal* (in altre parole, il significato è lo stesso della *editio princeps*, ma la frase è costruita in forma affermativa).

rosso o verde, senza poter percepire a quale sfumatura (*be-eyzeh ma-dregah*) di rosso o verde quel colore appartenga. Le cose stanno allo stesso modo nei confronti di questa comunicazione di conoscenza (*be-zo 'l ha-hoda 'ah*): infatti, chi riceve perfettamente questo flusso emanativo è in grado di conoscere l'ordine relativo a questo determinato individuo o popolo (considerati in quanto costituiscono un qualsivoglia individuo o popolo), il cui ordine è questo [determinato] ordine. [Invece], chi riceve questo flusso emanativo in maniera imperfetta, sarà in grado di conoscere [solo] il genere di quest'ordine; [a questo punto], subentrerà la sua immaginazione che elaborerà un'immagine imitativa (*yehaqqeh*) di questo genere [e questo], solo nella misura in cui questo genere si può correttamente riferire a tutte le specie che cadono al suo stesso interno. Quest'immagine imitativa (*we-zeh ha-ħiqquy*) costituisce l'enigma e la metafora, all'interno dei quali si avranno poi anche delle differenziazioni: in altre parole, quanto più profondi [e cioè ricchi di significati e per ciò stesso ambigui] risulteranno l'enigma e la metafora, tanto più difettiva risulterà la conoscenza [che viene elaborata a partire da essi]; quest'ultima finirà, infatti, con l'essere comune a più oggetti [che vengono significati]. Sembra che proprio da questa causa derivi la differenza che a questo proposito esiste tra i profeti; infatti, ciò che nei profeti riceve questo flusso emanativo è costituito dall'intelletto (così come si dimostrerà nel prosieguito di quest'indagine): la persona il cui intelletto si trova al vertice della perfezione, riceverà per natura questa conoscenza in una maniera più completa. Proprio questo è il significato dell'espressione riferita a Mosé, secondo cui la sua conoscenza non avveniva per enigmi, mentre per quel che riguarda gli altri profeti, ciò che loro sopravviene accade per lo più sotto forma di enigmi e di metafore⁹. Anche questo fatto avviene poi a seconda dei diversi livelli [general] dei profeti in relazione alla profezia e a seconda del livello di profezia che di volta in volta sopravviene loro: infatti, accade che a uno stesso profeta possa sopraggiungere talvolta una conoscenza ancora più perfetta di un'altra volta. Quando lo stesso Mosé nostro Maestro ha iniziato a

⁹ Si tratta di un tema – questo delle differenze tra Mosé e gli altri profeti – che ricorre frequentemente nelle opere di Maimonide.

profetizzare, questa sua conoscenza avveniva ancora sotto forma di enigma, dal momento che rientra nella natura delle perfezioni che sopravvivono all'uomo, che esse all'inizio sopravvivono in maniera imperfetta e che successivamente sopravvivono in maniera più completa. [b] [La seconda motivazione delle differenze che si riscontrano in questo genere di conoscenza] è dovuto alla perfezione e alla manchevolezza {della facoltà immaginativa}¹⁷ [di chi riceve questa comunicazione] e non alla manchevolezza e alla perfezione dell'atto di conoscenza [esercitato da parte dell'intelletto materiale]. In effetti, nel caso in cui la facoltà immaginativa risulti perfettamente predisposta a elaborare un'immagine imitativa (*le-ḥaqqot*) di quella conoscenza che sopravviene all'intelletto materiale, sarà [allora] in grado di raffigurare [perfettamente] quello stesso ordine [oggetto di comunicazione]. Nel caso, però, in cui questa facoltà non sia perfettamente predisposta a ciò, non sarà in grado di elaborare un'immagine imitativa di quello stesso ordine, ma elaborerà un'immagine di ciò che solo assomiglia a quest'ordine (*yehaqqeh mah-še-yedammehu*) – questo oggetto somigliante costituirà poi il contenuto della metafora (*'inyan ha-mašal*) [impiegata in questo genere di conoscenza]. [Il primo caso] si verifica, quando il recipiente di questa conoscenza risulta l'intelletto materiale (come avviene nel caso della profezia, così come si dimostrerà {in seguito}¹⁸); {invece, quando il recipiente di questa conoscenza risulta [soltanto] l'immaginazione (come avviene nel caso della divinazione e del sogno, così come si dimostrerà in seguito)¹⁹, allora la manchevolezza e la perfezione dell'immagine imitativa prodotta dall'immaginazione, saranno in ragione della manchevolezza e della perfezione della conoscenza che sopravviene alla stessa immaginazione. Risulterà poi interprete [dei sogni] (*ha-poter*), la persona che occupa un qualche livello tra quelli dell'indovino o del profeta e

¹⁷ *ha-medammeh*, secondo i mss. Oxford (f. 54r) e Parigi 723 (f. 33v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 50r) hanno *ha-madregah*.

¹⁸ I termini compresi tra parentesi vengono omessi nella *editio princeps*; invece, essi sono presenti negli altri testimoni (mss. Oxford, f. 54r; Parigi 721, f. 50r; Parigi 723, f. 33v).

¹⁹ Il testo compreso tra parentesi viene omesso nel ms. Parigi 721 (f. 50r); invece, esso è presente negli altri tre testimoni.

che, sulla base del fatto che la sua facoltà cogitativa è occupata nella [considerazione di] questa metafora [che gli viene proposta], risulta [predisposta a che gli sopraggiunga la conoscenza del significato della stessa metafora (*le-eyzeh 'inyan hayah mašal*). Chi invece non occupa questo livello [e cioè non partecipa della natura dell'indovino o del profeta], potrà solo accidentalmente rendere noto il significato della metafora [che gli viene proposta]. Per questo motivo, Giuseppe, quando gli chiesero di interpretare al Faraone il sogno che quest'ultimo aveva fatto, rispose al Faraone: «Non io, ma Dio potrà rispondere alla pace del Faraone»¹⁰ – volendo intendere con queste parole che la sua interpretazione fatta al Faraone di questo sogno, sarebbe stato il risultato dell'emanazione di Dio su di lui attraverso questa conoscenza; si aggiunga anche il fatto che con questo discorso Giuseppe si giustificava [davanti al Faraone] per l'interpretazione del sogno, nell'eventualità che essa contenesse qualche cosa di nocivo nei confronti dello stesso Faraone, [dicendo] che ciò non proveniva dalla sua volontà, ma che era secondo quanto gli veniva mostrato dal cielo¹¹.

[In 7um] La settima difficoltà viene risolta sulla base delle seguenti considerazioni e cioè che la conoscenza degli intelligibili sopravviene per lo più durante lo stato di veglia, dal momento che l'intelletto materiale, quando si trova predisposto a ricevere questo flusso proveniente dall'Intelletto {Agente}²⁰, ha bisogno di essere aiutato dall'esperienza sensibile e dall'immaginazione. In effetti, questo avviene, nella misura in cui l'immaginazione si rappresenta (*be-šey'a amid*) quelle forme immaginative, {di cui l'intelletto materiale ha bisogno}²¹ per la comprensione {(*be-ha'amadat*)²² di ciascun intel-

¹⁰ Genesi 41,16.

¹¹ La stessa interpretazione nei termini della prudenza di Giuseppe viene data in Ralbag 1992, ad loc.

²⁰ Il termine compreso tra parentesi viene omesso nei mss. Oxford (f. 54r) e Parigi 723 (f. 33v); invece, esso è presente sia nella *editio princeps* sia nel ms. Parigi 721 (f. 50v).

²¹ *ha-šerikhot lo*, secondo la *editio princeps* e il ms. Parigi 723 (f. 33v), mentre il ms. Parigi 721 (f. 50v) ha *šerikhot lah*. Da parte sua, il ms. Oxford (f. 54r) ha nel testo *yistarekhu lah* e segnala a margine la lez. alternativa *ha-šerikhot lo*.

²² Il solo ms. Oxford (f. 54r) presenta nel testo la lez. *be-hatmadat* e segnala a margine la lez. alternativa (condivisa invece dagli altri tre testimoni) *be-ha'amadat*.

ligibile. Dal momento poi che la rappresentazione (*ha'amada*) di queste forme immaginative si ha solo in seguito a uno sforzo conoscitivo (a meno che questo processo non avvenga per via accidentale) e dal momento che, ancora, questo sforzo nella rappresentazione di queste forme è possibile solo durante lo stato di veglia, ne consegue allora necessariamente che la conoscenza delle premesse prime sopravviene per lo più solo durante lo stato di veglia. Invece, in riferimento agli intelligibili secondi, risulta evidente che l'intelletto materiale ha bisogno, nei loro confronti, di comprendere (*še-ya'amid*) le premesse prime da cui gli deriva la conoscenza di questi stessi intelligibili [secondi]. Questa comprensione (*zo' ha-ha'amadah*) avviene però per lo più solo in seguito a uno sforzo conoscitivo; quest'ultimo poi non può prodursi durante il tempo del sonno: infatti, durante questo tempo le facoltà psichiche non hanno libertà in ciò che fanno. D'altra parte però, questo secondo tipo di conoscenza (*ha'hoda'ah*) [e cioè quella relativa alla previsione del futuro] avviene per lo più durante il sonno, dal momento che essa ha bisogno che l'intelletto {o}²³ l'immaginazione (oppure entrambe queste facoltà) risultino isolati dalle altre facoltà psichiche percettive. Questo stato di cose si produce per lo più proprio durante il sonno, dal momento che durante lo stato di veglia i sensi sono occupati nelle loro azioni.

A volte però, si può constatare la presenza di questa [particolare] conoscenza anche durante lo stato di veglia [e questo], a motivo di una delle tre [seguenti] cause: [a] vuoi per lo stato di perfezione, in cui si trova [allora] la facoltà ricettiva [di questa particolare conoscenza]; [b] vuoi per la facilità con cui le altre facoltà psichiche percettive [e cioè quelle stesse che altrimenti disturberebbero questa previsione del futuro] si trovano a essere sottomesse a questa facoltà ricettiva; [c] vuoi ancora a causa della debolezza della conoscenza [normale relativa al mondo esterno – il che implica che le facoltà impegnate debolmente in questa conoscenza, non ostacolano questa particolare forma di conoscenza].

In effetti, quando la facoltà che riceve questo flusso [dell'Intellet-

²³ o, secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha *min*.

to Agente] si trova perfezionata [e cioè a], le basta, {per ricevere}²⁴ questo stesso flusso, anche quel poco di separazione (*ha-hitbodedut ha-halus*), che possiede durante lo stato di veglia. Nel caso poi in cui le altre facoltà psichiche percettive si trovino a essere subordinate con facilità alla facoltà ricettiva, nel momento in cui quest'ultima intende isolarsi (*le-hitboded*) dalle altre facoltà psichiche [e cioè b], ecco che anche durante lo stato di veglia si produce completamente la separazione {di questa facoltà}²⁵, senza che quest'ultima risulti ostacolata dal fatto che i sensi sono occupati [dalle loro normali attività]. In effetti, è possibile che i sensi non vengano impiegati nelle loro attività, anche se la persona si trova nello stato di veglia [e questo avviene], quando [soltanto] una delle facoltà psichiche conoscitive risulta occupata nella sua azione e le altre le sono subordinate a questa stessa facoltà. È per questo motivo che si constata che alcune persone, quando la loro facoltà cogitativa venga impiegata nella sua azione ed esse siano tutte intente a questa stessa azione, non sentono le urla che vengono rivolte loro, pur trovandosi in stato di veglia. Proprio qualcosa di simile è occorso a noi molte volte, quando eravamo intenti a ricercare gli argomenti speculativi profondi [che ci appassionano]¹². Nel caso poi in cui la [normale] conoscenza [del mondo esterno] risulti indebolita [e cioè c], in quel tempo (*bah*) basterà anche quella scarsa separazione (*ha-hitbodedut*) che si verifica durante lo stato di veglia.

Sembra che, proprio in virtù delle prime due cause, la profezia sia potuta sopravvenire a Mosé nostro Maestro durante lo stato di veglia e cioè sia [per il fatto] che la sua facoltà ricettiva era sommamente perfetta – proprio per questo motivo, egli arrivò al grado di profezia che è posto in alto rispetto a tutti gli altri profeti, così come la Torah attesta nei suoi confronti, [quando scrive]: «Non sorgerà più in Israele un

²⁴ *le-qabel*, secondo la lez. del ms. Vat. segnalata da Gersonides 1987, p. 252 b1; invece, sia la *editio princeps* sia i mss. Parigi (721, f. 50v; 723, f. 33v) hanno *ha-meqabel*. Da parte sua, il ms. Oxford (f. 54v) omette il termine.

²⁵ *lo*, il termine viene omesso nella *editio princeps*; invece, esso è presente in tutti e tre i mss.

¹² La stessa annotazione autobiografica compare anche nel *Supercommentario* gersonideo al *De anima*.

profeta come Mosé»¹³ –, sia per il fatto che le altre sue facoltà percettive venivano sottomesse con facilità alla facoltà spirituale ricettiva – per questo motivo, egli era in grado di profetizzare quando voleva, come mostrano le sue parole: «Venite qui e io ascolti ciò che il Signore vi ha ordinato»¹⁴. [Sempre] per la facilità con cui le sue altre facoltà percettive si sottomettevano a quella facoltà spirituale ricettiva, durante il tempo della sua profezia non gli sopravvenivano tremore e timore ([e questo], a causa dello stato di separazione – *mipne ha-hitbodeddut* – in cui allora si trovava questa facoltà), così come invece accade con gli altri profeti. {In altre parole}²⁶, a causa della difficoltà con cui le altre facoltà percettive si sottomettevano alla facoltà spirituale percettiva, a questi altri profeti riusciva difficile raggiungere lo stato di separazione rispetto (*ha-hitbodeddut 'al*) alle altre facoltà percettive; da ciò derivavano il tremore e il timore che provavano. Sembra [poi] che, a causa della debolezza della [normale] conoscenza [relativa al mondo esterno], alcune persone scorgano dei sogni veridici durante lo stato di veglia; spiegheremo questo fenomeno nel capitolo seguente.

[In 8um] In relazione poi all'ottava difficoltà, la sua soluzione sembra essere difficile – tanto più se si tiene presente che, in relazione alla profezia, si riconosce universalmente che essa ha bisogno dello stato di perfezione dell'intelletto: proprio per questo motivo, i profeti avevano degli allievi, che studiavano le scienze sotto la loro guida (*bi-feneyhem*), fino a quando l'intelletto di questi allievi non risultasse predisposto a ricevere il flusso della profezia (*šefa' ha-nevu'ah*).

Incominceremo [dunque] con l'osservare che, dal momento che la conoscenza che sopravviene {agli ingenui e ai giovani}²⁷ in relazione a questi argomenti [e cioè alla previsione del futuro], appartiene o al genere della divinazione o a quello del sogno, mentre la conoscenza conseguente alla perfezione dell'intelletto materiale è rappresentata

¹³ Deuteronomio 34,10.

¹⁴ Numeri 9,8.

²⁶ Il termine tra parentesi – *rešoni* – si trova sia nel ms. Oxford (f. 54v) sia nei mss. Parigi (721, f. 51r; 723, f. 34r); invece, esso viene omissso nella *editio princeps*.

²⁷ La sola *editio princeps* inverte l'ordine di presentazione di questi due termini.

senza dubbio dalla profezia, dobbiamo allora vedere se la profezia, la divinazione e il sogno appartengano o meno a uno stesso genere [di conoscenza]. In effetti, nel caso in cui appartenessero a uno stesso genere, la soluzione di questa difficoltà risulterebbe impossibile; nel caso contrario invece, non si potrebbe sollevare alcuna difficoltà da questo lato e ciò, dal momento che non sarebbe impossibile che cause di fenomeni differenti risultino tra loro contrarie (*mithapekhot*).
Incominceremo con il dire che la profezia si differenzia dalla divinazione e dal sogno sotto [molteplici] riguardi [e cioè]:

[a] la profezia è una perfezione, che sopravviene in seguito allo studio; per questo motivo, i profeti avevano degli allievi che a loro volta profetizzavano; in altre parole, essi [=i profeti] si comportavano in maniera tale che la profezia potesse loro [=agli allievi] sopravvenire. Le cose non stanno così, invece, in relazione al sogno e alla divinazione.

[b] Appartiene alle condizioni preliminari del profeta, che sia sapiente - in relazione alla profezia, questo punto viene universalmente riconosciuto. Questo non è però valido, nel caso della {divinazione e del sogno}²⁸; al contrario, questi due fenomeni si trovano talvolta, presso le persone ingenui e giovani, in misura maggiore rispetto a molte persone più intelligenti di loro.

[c] Tutto quello che il profeta rende noto è vero; in altre parole, l'ordine che gli eventi umani possiedono nella misura in cui sono determinati dai corpi celesti, corrisponde a quanto [i profeti] rendono noto – per quanto poi questi stessi eventi risultino pur sempre contingenti (*ešarim*) dal lato della libertà [umana]. Per questo motivo, si dice che il sopraggiungere del male che il profeta promette, non ha una natura ineluttabile (*lo' yeħuyyav vo'o*), dal momento che è pur sempre possibile che un determinato individuo²⁹ o una determinata nazione si sottraggano a questo male, grazie a quella libertà che è stata concessa come strumento rivolto a ciò – così come si è detto in pre-

²⁸ La *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 51r) invertono l'ordine di presentazione di questi due termini.

²⁹ A questo punto del testo, la *editio princeps* e il ms. Parigi 721 (f. 51r) inseriscono i termini *ha-maqom ha-hu*.

cedenza. Invece, l'evento propizio che il profeta annuncia, soprav- verrà senz'altro e cioè quell'evento positivo (*ha-tov*), preordinato dai corpi celesti: infatti, l'intelletto umano che è il principio della stessa libertà dell'uomo, è presente in lui per condurlo al successo ('*al ha-tov*) – e proprio questa risulta essere l'intenzione della presenza di questa libertà [dell'uomo]. Per questo motivo, nella misura in cui un successo deve sopravvenire dal lato dell'ordine [determinato] dai corpi celesti, non è possibile che lo stesso intelletto conduca al male; al contrario, l'intelletto si sforzerà – tramite cause che lo assecondino [in ciò] – di far sopravvenire proprio quel successo, che il profeta ha reso noto. Questo punto verrà dimostrato in maniera completa, con l'aiuto di Dio, nel *Libro sesto* di quest'opera. Invece, in relazione alla divinazione e al sogno, molte volte non sono veridici – così come attesta la stessa esperienza sensibile.

[d] Il profeta, nel momento in cui rende noto questi avvenimenti, indirizza (*yayešir*) al [conseguimento del]la felicità umana l'uomo o la nazione destinatari di quest'annuncio [e questo], nella misura in cui annuncia loro di distogliere il male dal loro cammino e di ritornare a Dio. [I destinatari] distolgono da loro questo male, così che [si può dire che] la maggior parte delle previsioni (*rov ha-hoda'ot*) che il profeta rende note agli uomini, hanno come scopo quello di farli pervenire alla felicità umana. Le cose non stanno così, invece, in relazione alla divinazione e al sogno.

Dopo aver stabilito queste differenze tra la profezia da un lato [e la divinazione e il sogno]³⁰ dall'altro, diremo che risulta evidente che il processo di conoscenza (*ha-hoda'ah*) che si verifica in questi [tre] fenomeni, non appartiene a uno stesso genere. In effetti, nel caso in cui le cose stessero così, le loro rispettive differenze si ridurrebbero a una semplice variazione quantitativa [lett., «nel meno e nel più»] in relazione al differenziarsi³¹ della predisposizione del ricevente – infatti, secondo questa ipotesi, il fattore responsabile di questi fenomeni risulterebbe lo stesso e tale sarebbe poi anche la facoltà ricevente. Oppure questo processo di conoscenza (*zo' ha-hoda'ah*) [che si pro-

³⁰ Il solo ms. Oxford (f. 55r) inverte l'ordine di presentazione di questi due termini.
³¹ Il solo ms. Oxford (f. 55r) inserisce a questo punto a margine la lez. *madregat*.

duce in questi tre fenomeni], non appartiene allo stesso genere – così come [ora] si deve invece assumere. Questo risulta del tutto evidente: [dal momento che]³² la facoltà ricettiva della profezia è costituita dall'intelletto materiale, nella misura in cui è stato perfezionato dagli intelligibili (*hušlam*) (così come si è detto in precedenza), ne deriverà [allora] necessariamente che il livello con cui questa conoscenza (*zo' ha-hoda'ah*) sopravviene sia conseguente a quello della perfezione raggiunta dall'intelletto, così che la persona il cui intelletto non possiede alcuna perfezione, non risulti predisposta a ricevere alcunché di questo flusso emanativo. Questo costituisce [però] l'esatto contrario di quanto vediamo per esperienza in relazione a ciò; infatti, il sopravvenire di questa conoscenza si produce – nei confronti di alcune [persone ingenui e giovani]³³ – in misura maggiore di quanto non accada con molte persone più intelligenti di loro [Ne deriva allora che bisogna distinguere – in termini qualitativi e non più semplicemente quantitativi – tra profezia, divinazione e sogno]. Inoltre, questa straordinaria differenza che abbiamo ricordato sussistere tra la profezia da un lato e la divinazione e il sogno dall'altro, mostra che non appartiene allo stesso genere il processo di conoscenza (*ha-hoda'ah*) che si compie in essi: in effetti, nel caso in cui [questi tre fenomeni] appartenessero a uno stesso genere, non dovrebbe esserci questa loro straordinaria differenza – si dovrebbe dire piuttosto che le condizioni di questi processi sarebbero diversi solo [nel più e nel meno]³⁴, così come abbiamo detto. Stando così le cose, non è possibile sollevare alcuna difficoltà da questo lato.

Il fatto è però che, sulla base delle premesse di cui disponiamo, rimane comunque da ricercare [da parte nostra]³⁵ quali siano questi due generi di conoscenza (*me-ha-hoda'ah*), quale sia il fattore responsabile di ciascuna di esse e quale la facoltà ricettiva, in modo che [tutto questo] concordi con la testimonianza offerta a questo proposito dall'e-

³² *we-le-fi še-*, secondo il ms. Parigi 723 (f. 34r); invece, sia il ms. Oxford (f. 55r) sia il ms. Parigi 721 (f. 51v) hanno *še-*. La *editio princeps* ha *ki le-fi še-*.

³³ La sola *editio princeps* inverte l'ordine di presentazione di questi due termini.

³⁴ Cfr. n. precedente.

³⁵ *'aleynu*, secondo i mss. Oxford (f. 55v) e Parigi 723 (f. 33v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 51v) hanno *'alaw*.

sperienza sensibile. In effetti, per quanto ciò riesca molto difficile a motivo delle poche premesse di cui possiamo disporre a questo proposito, è comunque nostro dovere affrontare questo argomento secondo il potere del nostro intelletto (*ke-yad śikhlenū*), dal momento che l'esperienza della felicità [umana] consiste nel fatto di conoscere ciascuno degli enti esistenti, nella misura in cui la loro natura ce lo permette.

[A questo proposito], incominceremo con l'osservare che risulterà ormai evidente che, se la facoltà ricettiva di queste [due] specie di conoscenza (*me-ha-hoda'ah*) non è la stessa, [anche] il fattore responsabile non risulta lo stesso: ad es., {se la facoltà ricevente di una di queste conoscenze è l'intelletto materiale, mentre quella} ³⁶ implicata dall'altra risulta l'immaginazione, allora anche il fattore responsabile [di queste conoscenze] non sarà lo stesso. In effetti, l'immaginazione non è in grado per sua natura di ricevere l'azione dell'Intelletto – a meno che questo non avvenga attraverso la mediazione dell'intelletto materiale, grazie all'unità che sussiste tra la stessa immaginazione e l'intelletto materiale: questo è dovuto al fatto che l'anima umana costituisce una totalità unitaria. Una volta verificato questo sillogismo condizionale¹⁵, diremo che emergerà il fatto che il ricevente di queste specie di conoscenza non è lo stesso: infatti, risulta evidente che il ricevente implicato nella profezia è l'intelletto materiale e proprio ciò costituisce la motivazione del fatto che la profezia sopravviene [solo] in seguito al perfezionamento dell'intelletto. Invece, è impossibile che il ricevente implicato nella divinazione e nel sogno sia costituito dallo stesso intelletto materiale: infatti, nel caso in cui le cose stesse – in questi termini, i livelli [di queste due conoscenze] sarebbero in ragione del livello dell'intelletto deputato a riceverle, così che la persona il cui intelletto fosse più perfetto, risulterebbe maggiormente predisposta a ricevere questo flusso emanativo. Nel caso in cui le co-

³⁶ Il testo compreso tra le parentesi viene omissso nella *editio princeps* (che però ha al posto di *ba-aḥeret – be-aḥarīt*) e nel ms. Parigi 721 (f. 51v); invece, esso è presente nei mss. Oxford (f. 55v) e Parigi 723 (f. 34v).

¹⁵ Il sillogismo condizionale è il seguente: «Solo se l'intelletto materiale media la ricezione dell'azione dell'Intelletto Agente, allora – dato che esiste un'unità tra lo stesso intelletto materiale e l'immaginazione – quest'ultima è in grado di ricevere l'influsso dell'Intelletto Agente».

se stessero in questi termini, ne deriverebbe necessariamente che tutti quelli che risultano maggiormente intelligenti rispetto ai giovani e agli ingenui, dovrebbero possedere questa conoscenza in misura maggiore rispetto a quest'ultimi – questa conclusione costituisce però proprio il contrario di quanto vediamo attraverso l'esperienza sensibile e cioè che questa conoscenza è posseduta in misura maggiore da {alcune} ³⁷ persone giovani e ingenui, rispetto a quanto non avvenga con molte persone intelligenti.

Nel caso poi in cui qualcuno obiettasse che forse questo accade ai giovani e agli ingenui, per il fatto che si servono poco degli oggetti dell'esperienza sensibile e per il fatto, [ancora], che la loro facoltà cogitativa risulta libera dall'azione di disturbo che a essa deriva da altre cose – per questi motivi, [dunque], queste persone raggiungerebbero, rispetto ad altre, un più completo stato di separazione (*hitbodeddu*) del loro intelletto materiale dalle altre facoltà psichiche e risulterebbero maggiormente predisposte a ricevere questo flusso emanativo –, [allora] a questa obiezione noi risponderemo, [dicendo] che è impossibile che persone il cui intelletto risulta ancora imperfetto, raggiungano uno stato di separazione del loro stesso intelletto dalle altre parti dell'anima [e questo], dal momento che [l'intelletto di queste persone] non è in grado di esercitare alcuna azione, in virtù della quale si separi (*yitbodedd*). Al contrario, le persone il cui intelletto appare perfezionato, possono raggiungere uno stato di separazione del loro intelletto, nel momento in cui quest'ultimo si serve degli intelligibili che già possiede [per ricavare da essi gli intelligibili secondi]: in effetti, è in questo modo che le parti dell'anima possono raggiungere uno stato di separazione – questo punto risulta in sé evidente al lettore di quest'opera. Ad es., quando la facoltà cogitativa è tutta intenta alla sua azione, raggiunge uno stato di separazione rispetto alle altre facoltà; in quello stesso istante, pertanto, le altre facoltà percettive risultano indebolite. Gli stessi organi della digestione raggiungono uno stato di separazione dalle facoltà percettive [e questo], per il fatto che essi – durante il tempo della digestione – appaio-

³⁷ *li-qeṣat*, il termine viene omissso nella *editio princeps*; invece, esso è presente nei tre mss.

no fortemente assorbiti nella loro azione. È per questo motivo che il caldo {elementare}³⁸ penetra in questi {organi}³⁹ e si allontana da quelli deputati alla percezione sensibile e [in questo modo] subentra il sonno¹⁶. Ciò si verifica, dal momento che l'anima costituisce una totalità unitaria; pertanto, nel momento in cui si sforza di compiere un'azione caratteristica di una sua specifica facoltà, le altre facoltà risultano inoperanti – non essendo possibile all'anima servirsi nello stesso tempo di due [diverse] azioni.

Stando così le cose, emergerà allora che la facoltà che riceve questo flusso emanativo sia costituita – per quel che riguarda la divinazione e il sogno – dall'immaginazione, mentre la facoltà che nella profezia riceve questo stesso flusso sia rappresentata dall'intelletto materiale. Che poi la facoltà ricettiva nel sogno sia costituita dall'immaginazione, risulta evidente anche a una considerazione superficiale, sulla base di quanto viene detto nel *De sensu*: infatti, in linea generale, così come si è dimostrato in quell'opera, i sogni sono ascrivibili all'immaginazione¹⁷. In riferimento poi alla divinazione, risulterà ormai, per sua stessa essenza, che la differenza tra essa e il sogno consiste soltanto nel meno e nel più – è dunque per questo motivo che emerge che appartenga allo stesso genere il processo conoscitivo (*ha-hoda'ah*) che si realizza in questi [due] fenomeni. Stando così le cose, sia la facoltà ricevente sia il fattore responsabile dovranno allora essere gli stessi in questi [due] fenomeni.

Dal momento poi che l'immaginazione non è in grado di ricevere il flusso emanativo dall'Intelletto Agente, il fattore responsabile di questa conoscenza [quella cioè in cui viene coinvolta l'immaginazione] dovrà [allora] essere un altro. Il fatto è, però, che in precedenza si è già dimostrato che il fattore di tutti [questi tipi di] conoscenza deve necessariamente essere in linea generale l'Intelletto Agente; inoltre, nel caso in cui ammettessimo che risulta possibile che vi sia un altro fattore responsabile, ci riuscirebbe difficile sapere di che cosa si tratta.

³⁸ Secondo i tre mss.; invece, la *editio princeps* ha «naturale».

³⁹ Secondo i mss. Oxford (f. 55v) e Parigi 723 (f. 34v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 52r) hanno *ba-devarim*.

¹⁶ Si tratta del paradigma aristotelico di spiegazione del sopraggiungere del sonno.

¹⁷ Cfr. *De somn. et vig.* III.

Incominceremo con l'osservare che, dal momento che il discorso che si è ora condotto [lett., «questo discorso»] implica necessariamente che il fattore responsabile di questa conoscenza che sopravviene nella divinazione e nel sogno, non debba essere l'Intelletto Agente, mentre quello svolto in precedenza ha implicato che il fattore responsabile di questa stessa conoscenza dovesse proprio consistere in questo Intelletto, deriverà allora necessariamente che da un lato l'Intelletto Agente risulta il fattore responsabile di questa comunicazione di conoscenza e che da un altro lato esso non lo è. Stando così le cose, sembra allora che sia in virtù di un intermediario – e non direttamente (*be-emša 'i lo' be-'ašmo*) – che l'Intelletto Agente risulta il fattore responsabile della conoscenza che sopravviene nella divinazione e nel sogno: in effetti, lo stesso discorso che sottolinea come in generale debba essere proprio l'Intelletto Agente il fattore responsabile di questa conoscenza, non implica poi necessariamente che lo sia in maniera diretta, ma solo che esso sia questo agente [in linea generale] – avvenga ciò attraverso un intermediario oppure no. Quest'ultimo punto risulta evidente, se si pensa alla dimostrazione fatta a questo proposito; [d'altro canto], il discorso che ora si sta facendo [e] che implica che l'Intelletto Agente non debba essere il fattore responsabile di questa comunicazione di conoscenza (*zo 'i ha-hoda 'h*), {implica soltanto}⁴⁰ che esso non sia tale direttamente, senza che ne derivi che non possa costituire il fattore attraverso un intermediario. Stando così le cose, dobbiamo allora dimostrare in che cosa consista questo intermediario.

Incominceremo con l'osservare che, dal momento che l'intermediario in virtù del quale vediamo che l'Intelletto Agente esegue, in riferimento ai fenomeni sublunari, molte delle sue operazioni, è costituito dai corpi celesti, sembra allora che siano proprio quest'ultimi a rappresentare gli intermediari [in azione] durante il sopravvenire di questa conoscenza. Inoltre, {si è già dimostrato}⁴¹ che gli ordini (*ha-siddurim*) che costituiscono l'oggetto di questa stessa conoscenza,

⁴⁰ *lo' hiyyev ella*, secondo la *editio princeps* e i mss. Parigi (721, f. 52r; 723, f. 34v); invece, il ms. Oxford (f. 56r) ha *lo' hiyyav ella*.

⁴¹ *hitba'er*, secondo i mss. Oxford (f. 56r) e Parigi 723 (f. 34v); invece, sia la *editio princeps* sia il ms. Parigi 721 (f. 52r) hanno *yitba'er*.

provengono dai corpi celesti. Dal momento poi che quest'ultimi sono dotati di Intelletto, essi devono allora necessariamente conoscere quest'ordine causato da loro – quest'ultimo punto verrà completamente dimostrato nel *Libro quinto* di quest'opera. Nel frattempo, noi ci limitiamo a proporre, a mo' di osservazione introduttiva (*we-anahnu mašši'im be-ka'n 'al šad ha-petiḥah*), quanto verrà dimostrato in quel punto dell'opera e cioè che l'ordine preordinato da un corpo celeste è diverso da quello di un altro e che ciascun motore di questi stessi corpi celesti conosce solo le azioni preordinate da lui, [ma] non quelle degli altri motori celesti. Una volta stabilite queste premesse, osserveremo allora che, così come è da questi motori che provengono (*ye-sudderu*) l'immaginazione e la facoltà cogitativa di ciascun individuo umano – [e questo], sulla base della rispettiva posizione ascendente o dominante (*me-ha-ma 'alah ha-šomeaḥ o ha-šallīṭ*) [che quei corpi celesti] hanno in quel particolare momento –, allo stesso modo accade che, quando la facoltà immaginativa si trova in uno stato di separazione dalle altre facoltà psichiche, risulta allora predisposta a ricevere quell'ordine che, presente nella mente di quei motori, è relativo a quanto emana da essi. Dal momento poi che, in relazione a questa [particolare] conoscenza, tutti i corpi celesti non si trovano in una situazione di perfetta cooperazione (così come risulterà chiaro a chi abbia studiato l'astrologia), mentre [si trova che] cooperano in tutti quegli ordini che provengono da essi, ne risulterà allora che è imperfetta questa [particolare] conoscenza che sopravviene in questo modo; per questo motivo, accade molte volte che l'errore sia presente in questo tipo di conoscenze. Con riferimento invece alla profezia, dal momento che giunge [direttamente] dall'Intelletto Agente – che è poi il prodotto dell'emanazione (*ašer hu mi-šefa'*) di tutti i motori dei corpi celesti –, allora la conoscenza che proviene da essa risulterà completa. Dal momento poi che la profezia proviene [direttamente] dall'Intelletto Agente e dal momento che, ancora, l'intento di quest'ultimo – in riferimento a tutte le perfezioni che concede all'uomo – è quello di concedere queste stesse perfezioni per far pervenire [l'uomo stesso] alla felicità (in effetti, quest'ultima costituisce la causa finale, in virtù della quale l'Intelletto ha formato l'uomo e in lui esegue tutto quanto esegue), allora la profezia si sforzerà di indirizzare gli uomini alla [felicità]

ro] felicità. Invece, con riferimento alla divinazione e al sogno, dal momento che essi appartengono al novero delle facoltà che emanano dai corpi celesti (nel modo che già si è detto) e dal momento che, ancora, la facoltà cogitativa e l'immaginazione che emanano dai corpi celesti non hanno il compito di indirizzare l'uomo alla felicità – anzi, accade che sovente lo indirizzino al suo contrario –, allora ne risulterà che quest'[ultimo tipo di] conoscenza non indirizza gli uomini alla [loro] felicità. Dal momento poi che la facoltà ricettiva implicata dalla profezia è costituita dall'intelletto materiale, accade che essa [=profezia] sia conseguente alla perfezione dell'intelletto e che perciò sopravvenga [solo] in seguito allo studio intellettuale. [Invece], dal momento che la facoltà ricettiva implicata nella divinazione e nel sogno è costituita dall'immaginazione, il fatto che [entrambe queste conoscenze] sopravvivano non è conseguente alla perfezione dell'intelletto e nemmeno esse sopravvivono in seguito allo studio intellettuale. Dal momento poi che, nelle persone ingenue e nei giovani, l'immaginazione è in grado di separarsi dall'impedimento che a essa deriva dalla facoltà cogitativa e dall'esperienza sensibile – [e questo], con maggiore facilità e in misura maggiore di quanto non avvenga con le altre persone –, [allora] avviene che questa [particolare] conoscenza è presente in alcuni uomini in misura maggiore di quanto non accade con molti altri più intelligenti di loro. In effetti, la ricezione di questo flusso emanativo da parte della facoltà immaginativa, richiede che essa si separi (*yitbodedd*) dalle altre facoltà percettive, così che quest'ultime non imbroglino (*yebalbelu*) la sua azione.

Dal momento poi che quanto è stato dimostrato in {questo}⁴² capitolo si accorda con i risultati dell'esperienza sensibile in merito a queste [forme di] conoscenza, risulta evidente che le cose a questo proposito stanno proprio così come noi abbiamo stabilito. In questo modo, sono state risolte tutte le difficoltà che abbiamo ricordato in questo capitolo.

⁴² Il termine viene omissso nei mss. Oxford (f. 56r) e Parigi (721, f. 52v; 723, f. 35r); invece, esso è presente nella *editio princeps*.