

© per l'Introduzione e il Commento di Paolo Accattino e Pierluigi Donini,  
1996, Gius. Laterza & Figli

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.  
Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la scienza.  
Chi fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.



Proprietà letteraria riservata  
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Alessandro di Afrodisia

## L'ANIMA

*Traduzione, introduzione e commento  
a cura di Paolo Accattino e Pierluigi Donini*

Editori Laterza 1996

so e senza appetizione, a questi bisogna imputare il movimento. Se infatti l'appetizione ha luogo perché è stata preceduta da uno di quei due, non per questo anche il motore è uno di essi; al contrario, poiché quelli non sono di alcuna utilità al movimento se non c'è anche un qualche impulso e se non sopravviene un'appetizione, bisogna credere che sia questa a muovere. Se infatti l'animale dovrà muoversi, bisogna che prima esso (per dire così) affermi oppure neghi: è appunto quella siffatta disposizione dell'essere animato riguardo agli oggetti dell'azione che è causa del movimento locale. Anche nelle azioni razionali (e intendo per «razionali» quelle compiute dagli esseri razionali e in base a qualche ragionamento; queste sono quelle guidate dalla ragione, che appunto possono dirsi propriamente «azioni»), anche di queste, dunque, è causa l'impulso e l'appetizione: non giova infatti a nulla deliberare sul da farsi se non si accompagna anche una decisione, che è un'appetizione implicante una deliberazione. Come del resto nell'ambito della teoria la conclusione dimostrata sul fondamento delle premesse assunte è la conoscenza dell'oggetto in questione, così nell'ambito della prassi l'azione viene a essere la conclusione della volontà. Si è insieme dimostrato, infatti, che si deve perseguire o fuggire qualcosa e, se l'appetizione si accorda con l'oggetto indicato, questo appunto avviene, a meno che non vi sia qualche cosa che impedisce dall'esterno. Colui che abbia pensato: «ogni uomo dovrebbe passeggiare e io sono un uomo», trae come conclusione delle suddette premesse il passeggiare; e chi abbia pensato: «ho bisogno di un indumento e il mantello è un indumento», traduce la conclusione: «dunque ho bisogno di un mantello» nel darsi da fare a procurarsi un mantello.

Queste e di questo genere sono le facoltà dell'anima irrazionale e le attività a esse conformi e che da esse dipendono; esse sono sempre implicate anche nell'anima razionale per il fatto che questa è più perfetta e un'anima è più perfetta grazie all'aggiunta di una o più facoltà (infatti la prima facoltà grazie a una qualche aggiunta di altra facoltà diventa più perfetta). Ma, oltre a queste facoltà e a coronamento di queste, è una facoltà dell'anima anche quella razionale, come è stato già detto, anch'essa capace di discernimento; poiché la pos-

siede come privilegio esclusivo in confronto agli altri animali, l'uomo è un animale più nobile e più perfetto: grazie a questa facoltà è anche chiamato «razionale». Questa facoltà dell'anima è anch'essa duplice, per il fatto che sono diversi anche gli oggetti ai quali si riferiscono la sua capacità e la sua attività. Infatti rispetto agli oggetti che differiscono per la loro natura altra per natura è, anche fra le parti dell'anima, quella destinata all'uno o all'altro oggetto, se è vero che queste parti raggiungono la conoscenza grazie a una certa qual somiglianza e parentela con i loro oggetti, come si dimostrò che è anche nel caso dei sensi. Ora gli oggetti sottoposti alla facoltà razionale differiscono fra loro in quanto alcuni appartengono al campo dell'azione e sono soggetti a divenire e possono realizzarsi sia in questo modo che in un altro; gli altri invece sono eterni e di necessità; e gli uni cadono sotto l'opinione, gli altri sotto la scienza. Perciò anche fra le facoltà dell'anima razionale ce n'è una che è capace di opinione, un'altra di scienza. Ciascuna delle due si chiama intelletto; 5  
10  
15  
20  
sennonché l'uno è pratico e capace di opinione e di deliberazione: esso è il principio dell'azione quando la volontà e l'appetizione si accordi ai giudizi da esso pronunciati; l'altro è scientifico e teoretico. Infatti alcuni oggetti li esaminiamo in vista dell'azione, altri della conoscenza.

Ora, l'uomo non nasce possedendo subito questo abito; ha sì la potenza e l'attitudine a riceverlo, ma lo ottiene tuttavia in seguito. Il che è anche un indizio chiarissimo che questa facoltà non contribuisce in chi la possiede all'essere, ma al benessere. Infatti, tutto quel che contribuisce all'essere è inseparabile da chi lo possiede, come la facoltà nutritiva e, in quella sensitiva, la facoltà del tatto; ma tutto quel che concorre al benessere sopraggiunge nel corso dello sviluppo, quando si è in grado di accogliere quel che è propriamente benessere: perché il bene si trova in ciò che è compiuto. Si forma per primo l'intelletto pratico e opinativo, dal momento che anche le attività che ne sono l'oggetto sono a noi più utili e più abituali; ultimo nasce l'intelletto scientifico e teoretico. L'intelletto potenziale, che possediamo nascendo e che è anch'esso duplice – perché ciascuna parte è in grado di ricevere il corrispondente abito – è detto ed è intelletto mate-

riale (infatti tutto ciò che è atto a ricevere qualcosa è materia di quella cosa); quello poi che si forma mediante l'insegnamento e le abitudini è forma ed entelechia di quel primo. E l'intelletto naturale e materiale si trova in tutti coloro che non sono menomati, differenziandosi secondo che alcuni uomini sono naturalmente più dotati, altri meno favoriti dalla natura (grazie a questo intelletto appunto diciamo di tutti gli uomini che sono intelligenti); mentre l'intelletto acquisito, che si forma in un secondo tempo ed è forma e abito e perfezione di quello naturale, non si trova più in tutti, ma solo in coloro che si sono esercitati e hanno imparato, nel modo che è anche proprio delle scienze. Infatti anche queste siamo tutti naturalmente atti ad acquisirle; non tutti, però, le abbiamo anche acquisite, perché l'acquisirle non è più naturale. Nel caso delle scienze e dell'intelletto in atto le cose non stanno come per il camminare: nel caso del camminare, infatti, come la facoltà di camminare è presente in noi per natura e la possediamo subito, non appena generati, così anche l'attività sovrappiunge naturalmente in noi con il procedere degli anni e dello sviluppo; invece per la scienza e per l'intelletto le potenze sono sì presenti naturalmente, ma né gli abiti, né le attività sono ancora per natura. Perciò questo intelletto non diciamo più che l'hanno tutti, ma soltanto dell'uomo educato affermiamo che ha intelligenza; o forse anche di questo intelletto partecipano fino a un certo punto tutte le persone che non sono menomate, guidate dalla natura stessa all'apprendimento dell'universale e alla conoscenza di alcune cose mediante composizione. Questa è più propriamente la cosiddetta comune intelligenza, ma l'ulteriore sua coltivazione avviene al modo che si è detto.

L'intelletto pratico, dunque, è deliberativo: poiché infatti le azioni possono essere compiute sia in questo modo che non in questo, c'è bisogno di una deliberazione per scegliere il meglio; invece quello teoretico, che è in grado di conoscere le cose eterne e che sono sempre in ugual modo, è scientifico e non deliberativo. Quello che chiamiamo l'intelletto potenziale e materiale lo possediamo non appena nati in ciascuno dei suoi due aspetti, come già dissi; ma quelli in atto e che sono gli abiti di questi due aspetti li acquistiamo in seguito me-

83 diante l'insegnamento quotidiano † che è capace di ricevere dall'attività, l'intelletto teoretico, invece, da quella (?) degli oggetti della teoria. Perché l'uomo è generato dotato di sensi e, quando è in attività con questi, riceve delle immagini. Dunque, ogni volta che vede e ode e percepisce con gli altri sensi e riceve da questi un'impronta, in primo luogo con la 5 conservazione di queste impronte si abitua a ricordare e poi, sulla base della memoria e della continua attività dei sensi intorno agli oggetti sensibili, si produce in lui una sorta di passaggio grazie all'esperienza dal «questo qui individuale» a ciò che è «del tale genere e in universale». Poiché infatti il senso percepisce questo bianco qui e quest'altro, da siffatte percezioni l'uomo afferra che bianco è il colore di tal genere. E in 10 maniera uguale avviene anche per ciascuno degli altri oggetti sensibili. Ora questa comprensione, ovvero l'afferrare l'universale mediante la somiglianza degli oggetti sensibili individuali, è pensare: perché il riunire insieme i casi simili è ormai opera dell'intelletto.

Come, poi, la sensazione in atto avviene mediante l'apprensione delle forme sensibili senza la materia, così anche il 15 pensiero è apprensione delle forme separatamente dalla materia e differisce in questo dalla percezione sensoriale, che il senso, anche se non riceve le forme sensibili come loro materia, tuttavia ne ha pur sempre la percezione come di forme presenti in una materia (infatti i sensibili comuni, collegati alla percezione dei sensibili propri, testimoniano che il senso percepisce quelle forme in quanto presenti in una materia: 20 perché quando la vista percepisce un colore, insieme con esso ha la sensazione anche della grandezza e della figura e del movimento o della quiete, i quali tutti testimoniano che il colore risiede in un sostrato). Ma l'intelletto né riceve le forme come se fosse materia, né le riceve come presenti nella materia e congiunte a materia. Il ricevere una qualche forma fungendo da materia equivale a divenire direttamente materia della forma ricevuta, il che si può osservare nelle affezioni che non sono dipendenti dall'anima. Sono in realtà le cose che patiscono in senso assoluto a diventare materia delle affezioni: infatti ciò che è riscaldato divenendo esso stesso caldo diviene materia dell'affezione; questo non avviene però né per il

sensò, né per l'intelletto. Infatti, anche se la percezione sensoriale avviene mediante alcune affezioni del corpo, certamente però il percepire in sé non è patire, ma giudicare. Dunque né l'intelletto riceve le forme così da diventarne la materia, né le afferra come congiunte a una materia, come invece chi percepisce, ma, separandole da ogni circostanza materiale, afferrandole da sole, le contempla per se stesse. Infatti quando pensa il bianco non ne concepisce il pensiero come congiunto a figura o a grandezza; e la causa di questo è che esso non si serve affatto di un qualche organo corporeo per afferrare gli oggetti pensati, ma basta a se stesso per conoscere ciò che è pensato; perciò la sensazione, anche se non è alterazione, tuttavia si crede quanto meno che avvenga mediante l'alterazione di un qualcosa; ma l'intelletto non opera a questo modo.

Poiché inoltre occorre che ciò che dovrà ricevere qualche forma non ne abbia alcuna nella propria natura (perché la forma che gli è propria, comparando accanto, impedisce d'afferrare quella altrui: questo appunto si è mostrato che avviene anche nel caso degli organi di senso), bisogna che anche l'intelletto materiale che fa da sostrato non sia nessuna delle cose che possono da lui essere pensate. Sennonché, tutte le cose che sono sono pensate dall'intelletto, se è vero che di esse alcune sono intelligibili e altre sensibili: perché anche quelle sensibili l'intelletto le rende a sé intelligibili separandole dalla materia e studiando quale mai sia la loro essenza. Dunque l'intelletto materiale non è in atto nessuna cosa, ma è in potenza tutte. Non essendo in atto nulla prima di pensare, quando pensa qualcosa diviene l'oggetto pensato, se è vero che il pensare consiste per lui nel possedere la forma pensata. Dunque l'intelletto materiale è soltanto una sorta di attitudine a ospitare le forme e somiglia a una tavoletta non scritta, o meglio al «non essere scritta» della tavoletta, ma non alla tavoletta stessa. Perché la tavoletta è già, di per sé, una cosa esistente. Perciò l'anima e chi la possiede corrisponderebbero piuttosto alla tavoletta e in essa il non essere scritta sarebbe l'intelletto che si dice materiale, l'attitudine, cioè, a essere scritta. Come dunque nel caso della tavoletta la tavoletta in cui è l'attitudine a essere scritta patisce quando riceve in sé la

scrittura, ma l'attitudine stessa non patisce nulla quando viene condotta all'atto (perché non è nemmeno qualcosa che faccia da sostrato), così neanche l'intelletto patirà alcunché, ovviamente perché non è una delle realtà in atto. Ed è perciò non senza ragione che alcuni, indotti dalla potenza dell'intelletto, dissero che l'anima è il «luogo delle forme», trasferendo a tutta quanta l'anima ciò che appartiene alla sua facoltà più importante. Ma poi l'intelletto dovrà essere il luogo delle forme non in atto (si è infatti dimostrato che per sua natura non possiede nessuna forma), ma ne sarà il luogo in quanto può riceverle, in potenza in questo senso.

Di tal modo è l'intelletto materiale; quello che è detto intelletto come abito è forma e capacità e perfezione di questo; l'abito nasce in questo dall'apprensione dell'universale e dalla capacità di separare le forme dalla materia, operazioni che sono in certo modo fra loro identiche. Infatti colui che afferra la forma di qualcosa separatamente dalla materia ottiene quel che è comune e universale (giacché chi afferra la forma dell'uomo separatamente dalle circostanze materiali ottiene ciò che è comune nell'uomo. Infatti la differenza dei singoli uomini fra di loro viene dalla materia poiché almeno le loro forme, grazie alle quali essi sono uomini, non hanno alcuna differenza); e d'altra parte chi abbraccia con lo sguardo ciò che è comune al di sopra dei casi individuali afferra la forma separatamente dalla materia: quella infatti è ciò che vi è in essi di comune e di identico. L'abito di tal sorta incomincia a formarsi nell'intelletto per un passaggio dalla continua attività intorno agli oggetti sensibili, acquistando da essi quasi come uno sguardo capace di vedere l'universale. Quello che agli inizi si chiama «un pensiero» e «una nozione», quando si moltiplica, si arricchisce e si diversifica, tanto che si possa compiere questa operazione anche senza il sostegno del senso, è ormai intelletto. Quando infatti, grazie alle continue attività, si trovi in uno stato tale da potere essere di qui in poi attivo da se stesso, allora diviene quello che è chiamato intelletto come abito; esso corrisponde a colui che sa, il quale sta a mezzo fra chi è detto potenzialmente sapiente e chi esercita la scienza in atto: di quanto sembra restare indietro a chi esercita la scienza, di tanto si avvantaggia su chi è potenzialmen-

5 te sapiente. Quando poi questo abito è attivo, diventa l'intelletto in atto: perché l'intelletto come abito è in certo qual modo soltanto i pensieri depositati tutti insieme e in stato di quiete. (Che l'intelletto non patisce ad opera degli intelligibili in modo simile al senso, ma che questo è disposto in un certo modo dagli oggetti sensibili in quanto li percepisce con l'assistenza del corpo, mentre l'intelletto rimane impassibile rispetto agli intelligibili, è chiaro anche dal fatto che il senso, 10 dopo l'attività intorno a sensibili particolarmente intensi, non può percepire sensibili meno intensi perché ha ancora persistente un'affezione prodotta dai primi; mentre invece l'intelletto, dopo aver pensato gli oggetti fortemente intelligibili, non pensa per niente di meno, ma anzi ancor più quelli meno intelligibili quasi che nel precedente esercizio intorno a quegli altri intelligibili sia divenuto più preparato per le attività che sono a lui proprie).

15 E poiché l'intelletto in atto non è niente altro che la forma pensata, come si è dimostrato anche a proposito del senso, l'intelletto come abito (vale a dire quello che ha da sé la capacità di pensare e di afferrare per sé le forme degli intelligibili) può ormai pensare anche se stesso. Poiché infatti è esso stesso la forma pensata, se è vero che pensando diviene ciò che pensa, allora l'intelletto che ha l'abito per pensare le forme ha anche l'abito e la capacità di pensare se stesso. Esso 20 stesso infatti diventa, pensandolo, ciò che può pensare, il che avviene quando pensa, principalmente e per sé pensando la forma intelligibile ma per accidente se stesso perché, quando pensa, gli accade di diventare ciò che pensa. Dunque, prima che l'intelletto pensi in atto, ciò che pensa e ciò che è pensato sono distinti l'uno dall'altro e sono opposti l'uno all'altro 25 come i relativi; ma quando sono in atto, diventando una cosa sola, cessano di essere contrapposti. Non è infatti neanche più possibile adattare loro la definizione della relazione. Perciò dell'intelletto in atto, che diviene identico all'intelligibile, a ragione si dice che pensa se stesso. L'intelletto che è in atto, dunque, pensa se stesso: perché diviene esso stesso quel che pensa; pensa infatti le forme separatamente dalla materia – non pensa cioè questa cosa individuale ma l'essenza della cosa, secondo quel che si è detto in precedenza. E non è più

nello stesso senso che si dice che la sensazione in atto percepisce se stessa, benché anch'essa afferri le forme degli oggetti sensibili; perché gli oggetti che essa percepisce li percepisce come presenti in una materia (la sensazione è infatti di questa cosa individuale), ma non diviene essa stessa identica all'oggetto sensibile dato che non riceve la forma come se essa fosse una materia. E infatti le forme congiunte a una materia e sensibili sono giudicate in un modo dal senso e in un altro dall'intelletto: perché in cose di tal sorta, e più in generale in quelle composte di materia e di forma, altro è questa cosa individuale e altro l'essere di questa cosa. Il bronzo e l'essere bronzo non sono in realtà la stessa cosa: bronzo è l'unione delle due, ma l'essere bronzo non è più in virtù dell'unione delle due, bensì della forma e dell'essenza che, realizzandosi nella materia che fa da sostrato, fa di essa del bronzo. Data dunque negli oggetti sensibili questa distinzione, la sensazione è capace di giudicare l'unione delle due (percepisce infatti la forma come unita a una materia: perciò, anche, ogni oggetto sensibile è una cosa individuale singola; tale è appunto il composto delle due); mentre l'intelletto è capace di 10 vedere la forma e l'essenza per cui una cosa individuale è. Perciò esso non vede «questa cosa qui» ma il «di questa specie» e non il singolo, ma l'universale. Tutte le cose della stessa specie, infatti, sono fra loro della stessa specie grazie all'essenza che è la stessa e che l'intelletto è capace di vedere. Dunque, nei casi in cui c'è distinzione fra questa cosa singola e l'essere questa cosa, altra è la facoltà capace di conoscere questa cosa (cioè il senso), altra quella che conosce l'essere di questa cosa (cioè l'intelletto); dove invece questa cosa singola e l'essere di questa cosa sono identici (e questo è il caso delle forme separate dalla materia), queste cose è capace di vederle il solo intelletto. Nessuna delle cose di tal sorta, infatti, è ancora sensibile perché ogni sensibile è congiunto a una materia ed è composto.

Dunque, quanto ai composti l'essenza e le loro forme l'intelletto le rende a sé intelligibili separandole da ciò con cui esse hanno esistenza. Ma se esistono delle forme come quelle che sono per sé, separate dalla materia e da qualsiasi sostrato, queste sono intelligibili in senso proprio avendo nella

propria natura l'essere tali e non ricevendolo dall'intervento di chi le pensa. Ora le forme per loro natura intelligibili sono intelligibili in atto, perché quelle congiunte a una materia sono intelligibili in potenza. Ma ciò che è in atto intelligibile è identico all'intelletto in atto, se è vero che ciò che è pensato è identico a ciò che pensa; dunque la forma priva di materia è l'intelletto in senso proprio e in atto. E perciò chi pensa questa forma pensa un intelletto che non diviene intelletto, quando è pensato, come è il caso delle forme congiunte a una materia, ma che è intelletto anche senza essere pensato dall'intelletto. Se dunque l'intelletto pensante nel pensare diviene ciò che pensa, anche l'intelletto che è in noi – cioè l'intelletto come abito – quando pensa queste forme diviene per quel tempo identico a esse: infatti, quali esse sono per il loro proprio modo di esistere anche indipendentemente dall'essere pensate (sono infatti semplici), tali diventano anche in chi le pensa. Sicché l'intelletto che le pensa diviene identico a esse per il tempo che le pensa. Dunque, in questi casi è intelletto sia ciò che è pensato sia ciò che pensa e entrambi sono in quel tempo la stessa cosa. S'intende che quando invece l'intelletto pensa una delle forme congiunte a materia e afferra l'essenza di qualcosa che ha materia, allora non diviene più sotto ogni aspetto identico alla cosa pensata perché ciò che è da lui pensato fonda l'esistenza su qualche materia, mentre l'intelletto lo afferra in quanto separato dalla materia. Perciò la forma di questa sorta quando è pensata è anch'essa intelletto, ma quando cessa di essere pensata non lo è più. Inoltre, quell'intelletto è una forma separata dalla materia, mentre quest'altra forma ha esistenza in una materia.

Poiché inoltre in tutte le cose che sono generate e costituite secondo natura e in cui c'è una materia da una parte c'è, in quel dato genere che si prende in considerazione, una materia (e questa è ciò che è in potenza tutte le cose comprese in quel genere), dall'altra c'è un agente che fa sì che si realizzino nella materia quelle determinazioni che è atta a ricevere (come vediamo che è anche il caso dei prodotti dell'arte: l'arte, cioè, è responsabile del fatto che la forma si realizzi nella materia), sembra necessario che anche nel caso dell'intelletto ci siano queste differenze. E poiché c'è un intelletto materia-

le bisogna che ci sia anche un intelletto agente che viene a essere causa dell'abito dell'intelletto materiale. Questo sarà la forma in senso proprio e massimamente intelligibile e tale è quella che è separata dalla materia. In tutti i casi, infatti, ciò che possiede in massimo grado e in senso proprio una qualche proprietà è causa anche alle altre cose del possedere esse tale proprietà. Ciò che è massimamente visibile (e tale è la luce) è causa dell'essere visibili anche per gli altri oggetti visibili; ma anche ciò che è massimamente e in senso primo bene è causa anche per gli altri beni di essere tali: infatti gli altri beni sono giudicati in ragione del loro contributo a questo. Dunque è ragionevole che anche ciò che è massimamente e per la propria natura intelligibile sia causa dell'intellezione degli altri intelligibili. Ma se ha una natura tale, dovrà essere l'intelletto agente. Infatti, se non esistesse un intelligibile per natura, nemmeno una delle altre cose diventerebbe intelligibile, come si è detto: giacché in tutti i casi in cui c'è qualcosa che ha in senso proprio una data proprietà e un'altra cosa che la ha in secondo grado, ciò che è in secondo grado ha l'essere tale da ciò che è in senso proprio. Inoltre, se siffatto intelletto è la causa prima, che è causa e principio dell'essere per tutte le altre cose, sarà agente anche in questo senso, in quanto è lui causa dell'essere per tutte le cose pensate. E siffatto intelletto è separato e impassibile e non mescolato ad altro: tutte proprietà che esso possiede perché è separato dalla materia. È separato, infatti, ed esiste di per sé per questa ragione, perché nessuna delle forme congiunte a una materia è separabile, o lo è soltanto concettualmente, dato che la separazione dalla materia comporta la loro corruzione. Ma è anche impassibile perché ciò che patisce è in ogni caso la materia e il sostrato. Essendo impassibile e non commisto ad alcuna materia è anche incorruttibile perché è atto e forma senza potenzialità e materia. Ora Aristotele ha dimostrato che tale è la causa prima, che è anche in senso proprio intelletto: perché la forma priva di materia è l'intelletto in senso proprio. Perciò, inoltre, questo intelletto ha maggior pregio di quello che è in noi, ossia dell'intelletto materiale, perché ciò che agisce ha in ogni caso maggior pregio di ciò che patisce e ciò che è privo di materia di ciò che è congiunto alla materia.

L'intelletto che lo pensa, quando lo pensa, diventa in certo modo quello, se è vero che il pensare consiste nell'afferrare la forma pensata e nell'assimilarsi a essa: analogamente alla scienza la quale, quando è in atto, è ogni volta essa stessa ciò che è da lei studiato; infatti la scienza in atto è l'oggetto studiato. Orbene, nel caso delle forme congiunte a una materia, come già dissi, quando le forme di tal genere non sono pensate nemmeno una di esse è intelletto, dal momento che è nell'essere pensate che esse sussistono come intelligibili. Infatti gli universali e ciò che è comune hanno l'esistenza nelle cose singole e dotate di materia; quando sono pensati separatamente dalla materia divengono comuni e universali e sono intelletto in quel momento in cui sono pensati: ma qualora non siano pensati, neanche più esistono. Sicché, separati dall'intelletto che li pensa, si corrompono, se è vero che hanno esistenza nell'essere pensati. Simili a questi sono le cose ottenute per astrazione, come gli enti matematici. È dunque corruttibile l'intelletto siffatto: vale a dire, i pensieri di tal genere.

Ma nei casi in cui ciò che è pensato è per la propria natura tale, quale viene pensato (e, essendo tale, è anche incorruttibile) in questi esso rimane incorruttibile anche quando cessa di essere pensato; dunque anche l'intelletto che lo ha pensato è incorruttibile: non l'intelletto materiale che fa da sostrato (quello infatti si corrompe insieme con il corrompersi dell'anima, di cui è una potenza; e al suo corrompersi si corromperà insieme anche il suo abito e la sua capacità e la sua perfezione), ma quello che, quando lo pensava, diventava in atto identico a questo (perché per il fatto che si assimila a ciascuno degli oggetti pensati, quando sono pensati, quale è l'oggetto pensato, tale anch'esso diventa quando lo pensa). E questo intelletto è quello che in noi viene dall'esterno ed è incorruttibile. In realtà, vengono dal di fuori anche gli altri pensieri, ma essi non sono tuttavia intelletto, bensì sono diventati intelletto nell'essere pensati; questo, invece, anche come intelletto viene dall'esterno. Fra tutti gli oggetti pensati, infatti, solo questo è intelletto e per sé e senza essere pensato. È poi incorruttibile, perché tale è la sua natura. L'intelletto incorruttibile in noi è dunque quello pensato (questo è l'in-

telletto separato dal nostro e incorruttibile, che Aristotele definisce anche «intelletto che viene dal di fuori» – l'intelletto, cioè, che viene in noi dall'esterno), ma non è la facoltà della nostra anima e neanche l'abito grazie al quale l'intelletto in potenza pensa sia gli altri intelligibili che questo intelletto. Ma neanche il pensiero, in quanto pensiero, è incorruttibile in virtù dell'oggetto allora pensato. Perciò, coloro cui preme di avere in sé qualcosa di divino dovranno aver cura di riuscire a pensare qualcosa di tal genere.

Se ora l'intelletto e l'attività di esso si costituiscono per apprensione delle forme intelligibili separatamente dalla materia e per assimilazione a queste; e se anche la sensazione in atto avviene per apprensione delle forme sensibili e assimilazione a esse, come si è dimostrato, l'anima sarà in certo senso tutte quante le cose che sono, dal momento che tutte le cose risultano divise in sensibili e intelligibili e l'essere di ciascuna cosa dipende dalla forma e l'intelletto e la sensazione sono capaci di ricevere tutte le forme, l'uno quelle intelligibili, l'altra quelle sensibili. Se dunque l'anima ricevesse le forme con la materia, diverrebbe tutte le cose in senso assoluto; ma poiché non le riceve con la materia, bensì senza, mentre le cose hanno in certo modo l'essere congiunto con questa, l'anima sarà identica a tutte le cose che sono in senso non assoluto: lo sarà, cioè, in quanto ne riceve le forme e queste sono in certo modo le cose perché soprattutto in virtù di queste le cose hanno l'essere.

L'anima poi è in certo modo e diviene tutte le cose che sono non in quanto sia le cose tutte insieme, ma in quanto può assimilarsi in successione a ciascuna di esse: ogni volta, infatti, in certo modo diviene quel che percepisce e quel che pensa; e poiché questi oggetti sono di volta in volta diversi e tutto ciò che è può o essere pensato o cadere sotto la sensazione, in questo modo essa diviene tutte le cose. Tutto questo, poi, si potrà dire non a proposito di ogni anima, ma di quella perfettamente compiuta la quale oltre al senso possiede anche l'intelletto. Orbene gli antichi dicevano che l'anima è tutte le cose perché la facevano consistere dai principi da cui, secondo loro, risultavano anche tutte le cose; ma ciò che ora se ne è detto mostra che non è questo il senso in cui essa è iden-

tica alle cose: non per il fatto, cioè, di risultare costituita dagli stessi loro princípi. Se fosse infatti così, sarebbe identica a tutte le cose che sono non soltanto l'anima, ma anche qualsiasi altra cosa che, essendo composta, risulti da tutti i princípi. Inoltre, sarebbe necessario che in questo modo essa sia una grandezza e un corpo; e, oltre a ciò, che non possa quindi essere identica a nemmeno una delle cose: se è vero che la sostanza di ciascuna cosa consiste in quella qualificata composizione e mescolanza dei princípi (dato che tutte le cose, per il solo fatto che risultano dagli stessi princípi, sarebbero fra loro identiche), ma nell'anima non potrebbe trovarsi la mescolanza e la combinazione di nessuna cosa da essa diversa, perché sarebbe certamente quella cosa, ma non anima. Ma l'anima è identica alle cose in questo senso, che è una facoltà atta a ricevere le loro forme secondo l'intellezione e secondo la sensazione. In questo infatti consiste l'essere per un'anima di questa sorta.

Tale è il discorso che riguarda l'anima, sia quello comune, sia quello concernente ciascuna delle sue facoltà sovrane; e quale è l'anima più compiuta e quali relazioni ha con quella imperfetta: questo, volendo esporre il tema per sommi capi e brevemente in vista di una comprensione generale. Ma da quel che si è detto è chiaro anche l'ordine delle facoltà psichiche. L'anima nutritiva deve necessariamente trovarsi in tutti gli esseri animati se è vero che tutto ciò che vive vive per la presenza dell'anima ed è impossibile che qualcosa viva senza questa facoltà, dal momento che il vivere risulta definito dalla capacità di nutrirsi da sé e di crescere, grazie alla quale si dice che vivono i corpi che differiscono dagli altri. La perfezione di questa facoltà è la capacità di generare: perché il seme è un residuo del nutrimento. Non è però che ogni essere vivente debba necessariamente possedere anche il senso: infatti tutti gli esseri che non sono in grado di ricevere le forme senza la materia non sono neanche capaci di sensazione e nessuno dei vegetali è tale. Gli animali invece devono necessariamente avere il senso: infatti tutti quegli esseri viventi che vivono senza restare attaccati a qualche cosa da cui traggono il nutrimento, né grazie a un nutrimento semplice quale è quello delle piante, devono necessariamente possedere il sen-

so del gusto, sì da poter discernere in quello che è loro somministrato ciò che è nutriente e ciò che non lo è. Dato che ciò che nutre è esterno e separato e che non tutto nutre, gli esseri destinati a usare un tale nutrimento devono avere la percezione delle cose che nutrono e di quelle che non nutrono per potere assumere le prime e rifiutare le altre.

Ma gli esseri che posseggono il gusto hanno anche il tatto perché anche il gusto è una forma di tatto. Inoltre, negli animali capaci di deambulazione il tatto collabora anche alla loro incolumità: poiché infatti nel cambiare luogo essi si incontrano con altri corpi alcuni dei quali sono per loro distruttivi, altri salutari, se non fossero capaci di discernere questi corpi si da rifuggire quelli distruttivi e accostarsi a quelli che li conservano, facilmente perirebbero e il movimento locale si risolverebbe per essi in un danno; ora, nulla di ciò che è secondo natura è tale. Se è però necessario che ogni animale posseda il senso del tatto e non è possibile percepire alcuno dei tangibili mediante un qualche corpo semplice (perché i corpi semplici non sono in grado di percepire alcuno dei sensibili loro propri per il fatto di entrarvi in contatto, bensì tre di essi percepiscono attraverso un medio, come si è dimostrato, mentre la terra è per sé del tutto insensibile), è impossibile che il corpo dell'animale sia semplice. Infatti il tatto, che consiste in una medietà degli oggetti che percepisce, per il fatto che percepisce tutte le contrarietà tangibili ha il suo essere nella medietà e nella mescolanza di tutte le qualità tangibili e tale è la carne (e negli esseri che non posseggono questa è ciò che a essa corrisponde).

Questi dunque sono i sensi che l'animale deve possedere per esistere: perciò appunto è impossibile che senza questi esista un animale. I rimanenti tre concorrono non più ad assicurare in questo modo l'esistenza, ma il benessere. Perciò non li posseggono neanche tutti gli animali, ma quelli che sono già più perfetti e tali sono quelli capaci di deambulazione. Questi hanno infatti bisogno non soltanto di percepire le cose che li colpiscono quando sono in quiete, ma anche, percependo da lontano certi oggetti, di guardarsi da quelli che potrebbero distruggerli. Perciò la percezione di questi oggetti avviene in loro attraverso un intermedio e a distanza. All'anima sensitiva ap-