

PUBBLICAZIONI
DELL'ISTITUTO UNIVERSITARIO DI MAGISTERO
DI CATANIA

SERIE FILOSOFICA - TESTI E DOCUMENTI

N. 9

TEMISTIO

PARAFRASI DEI LIBRI
DI ARISTOTELE SULL' ANIMA

TRADUZIONE DI

VITTORIO DE FALCO



CEDAM - CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANJ - PADOVA
1965

sensazione è simile ad un urto, non durando nemmeno un istante. All'incontro, in quegli esseri in cui più salda è l'impronta dei sensibili, la natura ha aggiunto alla sensazione un'altra facoltà che faccia come da dispensa per i sensibili percepiti.

Per questo, dunque, l'immaginazione non può esistere senza sensazione, né essere relativa ad altri enti, ma solo a quelli a cui è relativa la sensazione. Ché se a volte l'immaginazione è relativa agli intellegibili, anche ciò accade in quanto essa è collegata alla sensazione. Facciamo, ora, un esempio. La stessa cera è per natura capace sia di accogliere l'impronta del sigillo sia di conservarla: ed in quanto riceve l'impronta, possiamo dire di scorgere nella cera una determinata facoltà, secondo la quale è malleabile e facilmente plasmabile sotto l'azione dell'incisione del sigillo; in quanto conserva l'impronta, possiamo dire che la cera possiede ancora un'altra determinata facoltà, secondo la quale partecipa di una natura più salda e più resistente. Questa stessa spiegazione è possibile dare anche per l'anima: in quanto è mossa dai sensibili, possiede la facoltà sensitiva; in quanto è capace di conservare i sensibili percepiti, possiede la facoltà immaginativa. Pertanto, è chiaro che quando la sensazione opera in atto in rapporto al sensibile, allora opera anche l'immaginazione. Ché questa, non essendo priva né della conoscenza né della percezione, è, come si disse, capace di custodire l'impronta anche quando il sensibile non sia più presente, e di suscitare le immagini in quanto possiede la conoscenza. Pertanto, tutti quegli animali che sono partecipi di questa facoltà, agiscono e patiscono molto secondo l'immaginazione, operando questa a volte rettamente e a volte erratamente: la correttezza e la non correttezza dell'operare derivano all'immaginazione dalla sensazione. E' necessario, infatti, che l'immaginazione sia compartecipe delle verità e degli errori della sensazione, e che dica anch'essa il vero quando la sensazione dice il vero, e dica anch'essa il falso quando la sensazione dice il falso. Or dunque, la percezione dei sensibili propri è vera o contiene il minimo possibile di errore; segue, in secondo luogo, la percezione dei soggetti sottostanti ai sensibili propri e degli enti a cui i sensibili propri ineriscono, ed allora è già possibile ingannarsi (che sia bianco ciò che si avvicina, correttamente la sensazione discerne ed afferma, ma può errare sul fatto che sia Socrate la persona che si avvicina); segue, in terzo luogo, la percezione dei sensibili comuni e connes-

si con i propri, voglio dire del movimento, della grandezza, del numero, della figura, sui quali il senso può assai facilmente ingannarsi, qualora affidiamo la funzione di più sensi ad uno solo di essi. Allo stesso modo, anche l'immaginazione, quando la sensazione opera intorno ai sensibili propri, è vera anch'essa; invece, riguardo ai soggetti e ai sensibili comuni può ingannarsi, presente o assente che sia la sensazione. Se la sensazione è presente, di necessità s'inganna l'immaginazione, perché è necessario che essa erri insieme con la sensazione; se la sensazione è assente, l'immaginazione s'inganna qualora non custodisca le impronte, lasciate dai sensibili, tali quali le ha ricevute. E la possibilità dell'errore è grandissima, qualora sia lontano il sensibile che il senso percepisce. Se, dunque, a tutti è chiaro che si tratta della facoltà immaginativa dell'anima, e se il ragionamento ha trovato che nessun'altra delle facoltà enumerate presenta tali caratteri, rimane che questa sia la facoltà che noi diciamo essere movimento dell'anima generato dalla sensazione che è in atto. Poiché la vista è il senso di gran lunga più importante fra tutti, l'immaginazione (ἡ φαντασία) ha tratto anche il suo nome di qui, ossia dalla luce (τὸ φῶς), poiché senza luce non è possibile vedere. E, come già dissi, poiché le immagini perdurano e sono simili alle sensazioni, in virtù d'esse molto operano gli esseri animati: alcuni, come le bestie, perché non hanno un'altra facoltà che sia superiore; altri, come gli uomini, perché la facoltà superiore all'immaginazione spesso si oscura o per malattie o per sonno.

4.

(429 a 10 - 430 a 9)

p. 94 Circa la parte dell'anima, della quale ci serviamo per la speculazione e per l'attività pratica, o che sia separata secondo il luogo — come pensava Platone localizzando l'intelletto nella testa, l'anima irascibile nel cuore e l'anima concupiscibile nel fegato — o che per il luogo non sia distinta dalle altre facoltà dell'anima, ma sia separata solo per il concetto, bisogna considerare quale differenza presenti rispetto alle suddette facoltà e soprattutto rispetto all'immaginazione, ed in qual modo

mai nasca l'atto intellettuale. Se l'atto intellettuale è analogo all'atto percettivo dei sensi (ché l'anima, come dicemmo anche precedentemente, giudica e conosce attraverso ambedue gli atti), anche l'intelletto potrebbe subire qualche affezione dagli intellegibili, come il senso patisce sotto l'azione dei sensibili, ma anche in questo caso l'espressione « potrebbe subire affezione » deve essere interpretata in senso lato. Sarebbe, infatti, più proprio dire che l'intelletto potrebbe realizzarsi passando dalla potenza all'atto. Che inizialmente l'intelletto sia in potenza, è chiaro: proprio per questo, infatti, non solo non pensiamo sempre, ma non pensiamo nemmeno sempre gli stessi intellegibili, sibbene ora l'uno ora l'altro. E ciò è segno che questo intelletto è in potenza: infatti, non sarebbe possibile passare dall'uno all'altro atto, se a fondamento non vi fosse la potenza, che produce i differenti atti. L'intelletto, quindi, deve essere esente dall'affezione propriamente detta; non deve avere una forma propria, ma deve essere recettivo di ogni forma ed essere in potenza tale qual è il suo oggetto, senza essere l'oggetto stesso; deve stare rispetto agli intellegibili nello stesso rapporto in cui il senso sta rispetto ai sensibili, e come il senso in atto non era in nessun modo nessuno dei sensibili percepiti, così neppure l'intelletto di tal genere deve essere in atto alcuno degli intellegibili intuiti. E' necessario, quindi, che l'intelletto, dato che pensa tutti gli intellegibili, sia in potenza tutti gli intellegibili, ossia che non abbia forma né figura propria. Anassagora, quindi, non faceva vani sogni quando considerava l'intelletto privo di mescolanza e di natura differente da tutti gli enti da esso conosciuti (8). In tal modo, infatti, potrà assai agevolmente conoscere, non manifestandosi e non essendo presente in esso niente di proprio: ché la forma presente all'interno impedirà ed ostacolerà le altre forme come estranee. E' necessario, quindi, che l'intelletto cosiffatto non abbia nessuna natura o forma propria se non questa di essere capace di ricevere le nature e le forme estranee, e che non contenga nessuna forma determinata, perché è per natura atto a comprenderle tutte. Quindi, la parte dell'anima chiamata intelletto (dico intelletto ciò per cui l'anima riflette e concepisce, non intelletto nell'accezione che spesso impropriamente riferiamo anche all'immaginazione), prima di pen-

(8) ANASSAGORA 59 B 12 Diels-Kranz.

sare alcunché, non è in atto nessuno degli enti. Per questo è conforme a ragione che non sia neppure mescolato al corpo, perché è propria di un corpo la mescolanza con un corpo. Se l'intelletto fosse un corpo, di necessità sarebbe in atto e avrebbe una forma propria. Ma neppure potrà servirsi del corpo come di un organo, allo stesso modo del senso. In tal caso, infatti, l'intelletto verrebbe a partecipare della qualità dell'organo, la quale, essendo sempre presente nei suoi atti, ostacolerebbe le altre forme. Ciò appare soprattutto chiaro dalla facoltà sensitiva. Questa, infatti, non è corpo, ma poiché si serve universalmente di organi corporei, è con questi compartecipe dell'affezione. E ciò è manifesto negli organi sensoriali. Infatti, quando gli organi sensoriali siano mossi troppo violentemente da enti violentemente sensibili, come quando l'udito sia mosso da un forte suono, e la vista da un colore splendente, o l'olfatto da un odore greve, allora non possono più percepire facilmente sensibili deboli e più indistinti, ma l'impronta dell'urto più violento perdura respingendo l'urto più indistinto e più fiacco. All'incontro, l'intelletto, quando abbia pensato un ente fortemente intellegibile, non pensa meno, anzi ancor più, gli enti meno intellegibili. Così, quindi, il senso non è senza corpo, mentre l'intelletto è separato da ogni corpo; e giusta è la teoria di coloro che affermano che l'anima è luogo di idee, se anche usino impropriamente il termine « luogo ». Tranne che bisogna riferirsi non all'anima tutt'intera, ma solo a quelle due facoltà secondo le quali rispettivamente pensiamo e sentiamo, e bisogna intendere che l'anima è luogo non già nel senso che contiene, ma nel senso che diviene, in un certo modo, gli enti che pensa e che sente. Questo intelletto in potenza si trova, quindi, anche negli uomini non sapienti; quando, invece, partendo dai sensibili, dalle immagini che dai sensibili derivano e dall'esercizio intorno a questi oggetti, sia capace di andare a caccia dell'universale e di enucleare il simile nei dissimili e l'identico nei diversi, allora diventa intelletto più perfetto, essendo analogo al sapiente che, dopo aver conseguito il possesso delle verità della scienza, sia capace di passare all'atto in virtù di se stesso, scegliendo per conto proprio ciascuna di quelle verità, senza avere bisogno né di alcun insegnamento esterno né di esercizio. L'intelletto, dunque, anche in questa condizione è in potenza, se pure non così come prima di avere appreso e trovato. Infatti, nasce allora

in esso come una vista, che prima non v'era, atta a vedere i simili e i dissimili, l'identico e il diverso, il concordante e il discordante, ed allora è capace di pensare se stesso: ché nient'altro è l'intelletto se non gli intellegibili. Venendo, dunque, ad essere identico agli intellegibili intuiti, in questa condizione pensa anche se stesso. Pertanto, quando l'intelletto abbia soltanto l'abito, allora gli intellegibili stanno come in deposito; quando invece passi all'atto, allora viene a coincidere con l'intellegibile intuito ed in tale condizione, come è naturale, pensa se stesso, perché è esso stesso gli enti che pensa. Ed invero, come la scienza coincide con le verità scientifiche (infatti, con nient'altro se non con i teoremi geometrici coincide la geometria), così anche l'intelletto coincide con gli intellegibili. E fin quando stia in riposo l'abito medesimo, stanno in riposo anche le verità; quando poi l'abito si metta in movimento e passi all'atto, opera in ogni caso rispetto ad una delle sue verità e diventa identico a ciò che specula: infatti, la scienza la quale insegna che il triangolo contiene due angoli retti, è il teorema e il ragionamento secondo cui viene dimostrato che il triangolo contiene due angoli retti. Così, dunque, anche dell'intelletto, quando stia in riposo, viene detto che possiede solo l'abito relativo agli intellegibili; quando invece passi all'atto riguardo ad uno degli intellegibili, allora è identico con l'intellegibile pensato, e pensando quello pensa anche se stesso. Quale sia, dunque, la differenza fra siffatto intelletto e la facoltà percettiva dell'immagine, bisognerà dire subito dopo avere definito la natura di ciascuna delle cose dette.

Or dunque, l'acqua e l'essenza dell'acqua sono distinte: ché l'acqua è il composto di forma e materia, mentre l'essenza dell'acqua è la forma dell'acqua e ciò per cui l'acqua è tale. Ciascun termine è determinato non secondo la materia, ma secondo la forma. Così accade anche per i prodotti dell'arte: ché casa ed essenza della casa sono diverse, come diverse sono statua ed essenza della statua. La casa è la figura con le pietre, il legno da costruzione, le tegole; l'essenza della casa, invece, è questa forma e questa composizione qui. Analogamente, anche la statua è la figura con la pietra o col bronzo; l'essenza della statua, invece, è la forma della statua. Ma non in tutti i casi è così. In alcuni casi, infatti, ente ed essenza di quest'ente sono la stessa cosa, come punto ed essenza del punto o se mai v'è qualche altro ente del tutto immateriale e semplice: in questi casi il concetto

dell'essenza e la forma, secondo cui l'ente è, coincidono con l'intera natura dell'ente medesimo. Così stando queste cose, quando giudichiamo la forma in quanto presa insieme con la materia, ad esempio il freddo e l'umido insieme con la materia, ossia quando giudichiamo l'acqua tutta intera — ché l'acqua, come si è detto, è rapporto e composizione di queste qualità insieme con la materia — quando, dunque, giudichiamo l'acqua tutta intera o la carne tutta intera, ci è sufficiente la facoltà sensitiva, o meglio anche l'immaginazione unita a quella. Quando, invece, ricerchiamo l'essenza dell'acqua e l'essenza della carne, la facoltà che giudica è un'altra o si comporta diversamente. Ché forse, come necessariamente una era la facoltà che giudicava che il dolce era diverso dal giallo, così a sua volta è necessario che sia una anche questa facoltà che giudica che altro è l'acqua e altro l'essenza dell'acqua, ed è necessario che essa percepisca ambedue gli oggetti, ma comportandosi diversamente a seconda che consideri la materia insieme con la forma o astragga separatamente la forma. Ed infatti, per giudicare l'acqua questa facoltà ha bisogno dell'immaginazione che trasmetta il sensibile, mentre per giudicare l'essenza dell'acqua basta a se stessa. Pertanto, come si potrebbe dire che la stessa linea non solo tesa diritta ma anche spezzata è sempre la stessa, solo che si comporta diversamente, così si potrebbe dire che anche l'intelletto si comporta diversamente a seconda che conosca il corpo come composto o intuisca solo la forma e la figura per se stesse. Infatti, l'intelletto diviene simile agli enti che specula, e a volte diventa come composto, quando pensi il composto, a volte diventa come semplice, quando astragga solo la forma, ed a volte diventa simile alla linea retta, a volte alla linea spezzata. Platone, infatti, assomiglia le attività dell'intelletto a circoli, ad un circolo che si muove velocemente e ad un circolo che si muove diritto (9); Aristotele, invece, assomiglia le attività dell'intelletto ad una linea sia tesa diritta che spezzata: infatti, l'intelletto diviene come duplice invece di essere uno, allorquando considera la materia insieme con la forma. Anche negli enti cosiddetti astratti vi sono alcuni elementi corrispondenti all'acqua ed altri elementi corrispondenti all'essenza dell'acqua. Anche in quegli enti altro è il retto, altro è l'essenza del retto. Il retto include il continuo come il

(9) PLATONE, *Timeo* 37 C.

simo (ché il continuo è il substrato della linea retta), mentre l'essenza del retto è il concetto del retto. Nel caso di questi enti astratti, dunque, sembra che l'intelletto giudichi ambedue gli oggetti: intendo per ambedue gli oggetti il composto del substrato e della forma e la forma in se stessa. L'intelletto, tuttavia, giudica ambedue gli oggetti non comportandosi allo stesso modo nemmeno in questo caso, ma diventando a volte come semplice e a volte come composto anche nel caso di questi enti astratti. Ed infatti, anche se altra è la materia che fa da substrato ai corpi sensibili e altra è la materia che fa da substrato agli enti cosiddetti astratti, tuttavia anche nel caso di questi enti potremmo dire che le speculazioni dell'intelletto a volte sono più semplici e a volte sono piuttosto composte. Pertanto, l'intelletto ha bisogno della facoltà sensitiva, quando considera i corpi, perché per se stesso non è capace di giudicare che cosa è l'acqua o la carne, se è del tutto sciolto dal senso. All'incontro, riguardo al triangolo e riguardo al retto l'intelletto è più sufficiente a se stesso, perché come quegli oggetti sono separati dalla materia, così anche è separata dalla materia la speculazione dell'intelletto. Pertanto, come questi oggetti possono essere separati soltanto nell'essenza concettuale, ma per se stessi non potrebbero sussistere, così anche l'intelletto imprende a separarli soltanto nell'essenza concettuale.

Anassagora (10), riguardo all'intelletto, da una parte si esprime rettamente, dall'altra non rettamente. Infatti, in quanto riteneva l'intelletto esente dalla mescolanza di ogni materia, pensava rettamente; ma non rettamente trascurò di insegnarci in qual modo l'intelletto, essendo di tal natura, penserà tutte le cose, dato che il pensare è subire un'affezione. Nessun ente, invero, che non sia partecipe di materia, patisce, ma bisogna che la materia soggiaccia come elemento comune a ciò che patisce e a ciò che agisce. Perciò nemmeno patisce un qualsiasi ente sotto l'azione di un qualsiasi ente, ad esempio una linea sotto l'azione di un suono, ma l'affezione è solo fra quegli enti che abbiano in comune una stessa materia. Anassagora, però, non ha fatto questa distinzione. Ora dobbiamo di nuovo ricordare alcune definizioni già spesso fatte. Se il « patire » non è detto in

(10) 59 B 12 Diels-Kranz. Cf. PLATONE, *Cratilo* 413 C.

accezione propria nemmeno per il senso, quanto più ancora non potrà essere detto per l'intelletto? Il senso almeno si serve di organi corporei e potrebbe avere un qualche substrato in comune con gli oggetti agenti, voglio dire con i sensibili. Infatti, si serve di un corpo ed è mosso da corpi. L'intelletto, come si è detto, è in potenza tutti gli intellegibili, ma in atto non è nessun intellegibile prima che lo pensi. Pertanto, l'intelletto, che per altro non è nemmeno partecipe di una natura determinata, è ancora più lontano dal patire. All'incontro, come nel caso di una tavoletta che non contenga nulla scritto in atto, quando siano scritte le lettere, potresti dire che le lettere scritte sono perfezione e non affezione della tavoletta, poiché la tavoletta ha ricevuto ciò per cui essa è fatta, così accade anche per l'intelletto. L'intelletto, passando in atto riguardo agli intellegibili, non patisce ma si perfeziona, per modo che in questo senso è non mescolato e semplice. Infatti, in assoluto l'intelletto in potenza, come dice Aristotele, non è in atto nessuno degli enti, e non essendo niente in atto, non potrebbe né subire affezione né essere mescolato. Ché il subire affezione e l'essere mescolato sono propri di un ente che è qualcosa in atto. L'intelletto passa dalla potenza all'atto, quando in esso si siano prodotte anche le intellezioni dei concetti, ed allora è nello stesso tempo intelletto ed intellegibile. Non è, dunque, che l'intelletto patisca sotto l'azione degli intellegibili, ma esso stesso diventa gli intellegibili. E sembra che l'intelletto in potenza esista solo nell'anima umana, perché in questa soltanto anche le affezioni sono sottomesse alla ragione e convenientemente disposte riguardo alla ragione, mentre ciò non accade negli altri esseri animati. Ma in qual modo è nello stesso tempo intelletto ed intellegibile? Forse secondo lo stesso aspetto, o per un aspetto diventa intelletto e per un altro aspetto diventa intellegibile? O forse per gli enti privi di materia ciò che pensa e ciò che è pensato sono la stessa cosa, perché la stessa cosa sono la scienza speculativa e l'oggetto che in tal modo è conoscibile. Invece, per le forme insidenti nella materia altro è l'intellegibile e altro è l'intelletto. Infatti, come si è detto, non per natura sono intellegibili quelle forme, voglio dire le forme insidenti nella materia, ma è l'intelletto che rende intellegibili quelle forme separandole dalla materia, e quelle forme sono intellegibili in potenza, non in atto. Gli è che esse sono adatte ad essere pensate, non che la loro natura sia per se stessa intelle-

p. 98

gibile. Per modo che, come è conveniente, cosiffatti enti sono pensati, non pensano. Questo intelletto, voglio dire l'intelletto in potenza, come è intelletto in potenza, così è anche intellegibile in potenza. Perciò non pensa sempre, e continuamente pensando si stanca, perché suo substrato è la potenza, per modo che non è nemmeno sempre intellegibile, ma lo è solo quando abbia raccolto i concetti. Se poi vi è un intelletto del tutto privo di potenza, questo è sempre intelletto e intellegibile nello stesso tempo: ed anche di esso ora parliamo, dando un altro inizio al nostro discorso.

LIBRO SESTO

(Aristotele, *De anima* III 5 - 13. 430 a 10 - 435 b 25)

5.

(430 a 10 - 430 a 25)

Poiché ciascuno degli enti generati dalla natura possiede la potenza come momento precedente e l'atto perfetto come momento successivo, e poiché ciascuno di quegli enti non si ferma alla buona disposizione naturale e alla potenza (ché, in tal caso, senza uno scopo avrebbe ricevuto dalla natura questi elementi), è chiaro che anche l'anima umana non è pervenuta fino a questo limite soltanto, ossia ad avere l'intelletto in potenza e ad essere per natura convenientemente disposta a pensare, ma è necessario che la buona disposizione sia seguita dall'atto perfetto, in vista del quale l'anima è stata in questo modo predisposta dalla natura. Bisogna, dunque, che l'intelletto in potenza sia perfezionato, e niente è perfezionato da se stesso, ma da altro. E', quindi, necessario che anche nell'anima sussistano queste differenze, e che vi sia da una parte un intelletto in potenza e dall'altra un intelletto in atto, perfetto e non più in potenza e dotato solo della disposizione naturale, ma intelletto in atto, il quale, associandosi all'intelletto in potenza e facendolo progredire fino all'atto, realizza l'intelletto effettuale, nel quale sono i concetti universali e le scienze. Come, infatti, la casa in potenza e la statua in potenza, ossia le pietre e il bronzo, non hanno la capacità di ricevere la forma di casa o la forma di statua, a meno che l'arte, dando la potenza appropriata e inserendo la forma artistica nelle materie convenientemente disposte a tal fine, non realizzi la casa e la statua come enti composti, così anche è necessario che l'intelletto in potenza venga perfezionato da qualche altro intelletto che sia già perfetto in atto, e non in potenza, e che,

essendo analogo all'arte, muova l'intelletto in potenza, perfezioni la buona disposizione naturale dell'anima a pensare e ne appresti l'abito. E questo intelletto è separato, impassibile e privo di mescolanza. All'incontro, l'intelletto che diciamo in potenza, se anche gli attribuiamo esattamente le stesse facoltà, tuttavia è più connaturato all'anima, voglio dire non ad ogni genere di anima, ma solo all'anima umana. E come la luce, sopravvenendo alla vista in potenza ed ai colori in potenza, produce, come si disse, la vista in atto e i colori in atto, così anche questo intelletto in atto, stimolando l'intelletto in potenza, non solo lo rende intelletto in atto, ma gli trasforma anche gli intellegibili in potenza in intellegibili in atto. Intellegibili in potenza sono le forme insidenti nella materia ed i concetti comuni inferiti dai sensibili particolari. E l'intelletto in potenza non è stato capace finora di distinguere queste forme e concetti, né di passare da un diverso concetto all'altro, né di operare la sintesi o l'analisi; ma come un deposito di concetti o piuttosto come materia ripone nella memoria le impronte derivanti dal senso e dall'immaginazione. Quando poi l'intelletto attivo sopravviene all'intelletto passivo e percepisce questa materia di concetti, allora l'intelletto passivo, unificandosi con l'intelletto attivo, diviene capace di passare da un concetto all'altro, di operare la sintesi e l'analisi, di ricavare con la riflessione diversi concetti da diversi concetti. Pertanto, l'intelletto attivo ha rispetto all'intelletto in potenza quello stesso rapporto che l'arte ha rispetto alla materia, ed in tal modo l'intelletto in potenza diventa tutte le cose, mentre l'intelletto attivo produce tutte le cose. Perciò anche dipende da noi pensare quando lo vogliamo. In questo caso, infatti, l'arte non è esterna alla materia, come l'arte del bronzista è esterna al bronzo e l'arte del carpentiere è esterna al legno, ma l'intelletto attivo si cala nell'intero intelletto in potenza, come se il carpentiere e il bronzista non operassero dall'esterno rispettivamente sul legno e sul bronzo, ma ciascuno dei due fosse capace di penetrare nell'intera materia. Così, infatti, anche l'intelletto in atto, sopravvenendo all'intelletto in potenza, si unifica con esso. Uno, infatti, è il composto di materia e forma. Ed a sua volta quell'intelletto unificato possiede due nature, quella della materia e quella della causa produttiva, da una parte diventando tutte le cose e dall'altra producendo tutte le cose. Infatti, diviene in certo modo gli oggetti medesimi operando in atto secondo l'intellezione, e

per un aspetto appare come materia, ossia in quanto è l'insieme dei concetti, per un altro aspetto appare come artefice. Ché dipende da esso quando voglia abbracciare e formulare i concetti: è, infatti, causa produttiva e principio dei concetti. Perciò anche l'intelletto assomiglia massimamente a dio. Ed infatti dio per un aspetto si identifica con gli enti medesimi, per un altro aspetto è l'autore di questi enti. L'intelletto è più nobile in quanto produce che non in quanto patisce. In ogni caso, infatti, il principio attivo è più nobile della materia. E l'intelletto, come spesso ho ripetuto, è nello stesso tempo intelletto e intellegibile, così come la scienza in atto si identifica con l'oggetto medesimo della scienza; non però è intelletto e intellegibile nello stesso senso, ma è intellegibile in quanto include in sé l'intelletto in potenza, è intelletto in quanto è esso stesso in atto. Pertanto, nell'uomo l'intelletto in potenza è anteriore all'intelletto in atto, perché ogni disposizione naturale è cronologicamente anteriore all'atto. Ma in senso assoluto l'intelletto in potenza non è anteriore all'intelletto in atto, perché giammai l'imperfetto è anteriore al perfetto, né la potenza è anteriore all'atto. L'essenza dell'intelletto attivo si identifica con l'atto, e non procede dalla potenza, ma la sua natura è della stessa specie dell'atto, e così l'intelletto, come si è già detto anche precedentemente, è realmente separato, impassibile e privo di mescolanza, né a volte pensa e a volte non pensa. L'intelletto attivo, infatti, subisce questa affezione quando abbia sostituito l'intelletto in potenza; quando invece sia esso stesso per se stesso, allora è soltanto quello che è. L'atto è incessante, instancabile, immortale, eterno; l'intelletto attivo è nello stesso tempo intelletto e intellegibile in senso proprio ed univoco, e non secondo aspetti diversi né per altro, come i rimanenti intellegibili, quanti l'intelletto effettuale renda intellegibili separando dalla materia, ma è per se stesso intellegibile e per la sua propria natura possiede l'essere pensato e il pensare. Pertanto, nell'intelletto in potenza i concetti sono distinti, come distinte sono in esso anche le arti e le scienze; all'incontro, nell'intelletto in atto, o piuttosto nell'atto, dato che nell'intelletto attivo l'essenza coincide con l'atto, i concetti sono in un altro modo più difficile a spiegare e più divino, in quanto esso non passa da un concetto a un altro, né opera la sintesi, né opera l'analisi, né applica il procedimento discorsivo alle intellezioni, ma ha tutte le forme raccolte insieme e le ha tutte contemporaneamente pre-

senti. Soltanto così l'essenza dell'intelletto attivo potrà, come dice Aristotele, coincidere con l'atto. Ché se l'intelletto attivo passasse da un concetto all'altro, come fanno i sapienti, sarebbe necessario che l'essenza permanesse e l'atto subisse cangiamenti; vale a dire, sarebbe necessario che in esso l'essenza fosse diversa dall'atto, cosa che Aristotele chiaramente non concede. In questi termini egli si esprime anche nei primi capitoli: « Il meditare, l'amare e l'odiare non sono affezioni sue » (1).

Pertanto, noi siamo o l'intelletto in potenza o l'intelletto in atto. Ora, se è vero che in tutti gli enti composti di potenza e di atto questo individuo particolare è diverso dall'essenza di questo individuo, anche l'io sarà diverso dall'essenza dell'io; ed il mio io è l'intelletto composto di potenza ed atto, mentre l'essenza del mio io è costituita di atto. Per modo che queste cose che penso e le cose che scrivo, le scrive l'intelletto composto di potenza e di atto; e le scrive non in quanto è in potenza, ma in quanto è in atto: di qui, infatti, deriva all'intelletto l'operare in atto. E non c'è per niente da meravigliarsi se l'intelletto in potenza non è capace di ricevere indivisibilmente le cose che l'intelletto attivo indivisibilmente offre. Infatti, nemmeno nei corpi le materie ricevono le qualità indivisibilmente, sebbene le qualità siano indivisibili secondo la loro peculiare essenza concettuale, ma la materia riceve in modo frazionato la bianchezza, che pure è indivisibile. Come dunque l'animale è diverso dall'essenza di animale, e l'essenza di animale dipende dall'anima di animale, così anche l'io è diverso dall'essenza dell'io. Pertanto, l'essenza dell'io dipende dall'anima, e non da ogni specie di anima. Non dipende, infatti, dall'anima sensitiva, perché questa, come si è detto, è materia dell'immaginazione; né, d'altra parte, dipende dall'anima immaginativa, perché questa, come si è detto, è materia dell'intelletto in potenza; né dipende dall'intelletto in potenza, perché questo, come si è detto, è materia dell'intelletto attivo. Pertanto, l'essenza dell'io dipende esclusivamente dall'intelletto attivo, perché soltanto questo, come si è detto, è forma in senso proprio, o meglio è forma di forme, mentre le altre specie di anima sono nello stesso tempo substrati e forme; e la natura, come si è detto, ascende usando le forme come tali per gli enti inferiori e come materie per gli enti superiori. Ultima

(1) *De an.* I 4, 408 b 25.

ed estrema delle forme è questo intelletto attivo, e la natura, dopo essere giunta a questo limite, si è fermata, perché non aveva nient'altro di superiore a cui potesse dare come substrato
p. 101 l'intelletto attivo. Noi, dunque, siamo l'intelletto attivo, e ben a ragione Aristotele si pone la questione come mai dopo la morte non ricordiamo le cose che pensiamo quaggiù. La soluzione del problema è consentanea alle affermazioni fatte or ora e precedentemente intorno all'intelletto: essa è che l'intelletto attivo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile.

Andando innanzi considereremo quale intelletto Aristotele definisca passivo e corruttibile, e vedremo che egli non si riferisce a questo intelletto in potenza, ma ad un altro intelletto, che all'inizio del trattato definì comune, con cui l'intelletto attivo pensa le cose di quaggiù e con cui riflette sulle cose di quaggiù: e di questo intelletto comune dice che sono propri l'amare, l'odiare e il ricordare. Ora questo è per noi ben certo, cioè che Aristotele ritiene che noi siamo l'intelletto attivo, quando si pone quella questione e la risolve dicendo (2): « Non ricordiamo, perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile ». Infatti, problema ben fondato e comune a tutti quelli i quali ritengono immortale l'intelletto è il seguente: perché mai dopo la morte non ci ricordiamo delle cose della vita, né ricambiamo le inimicizie e le amicizie, né appariamo ai familiari che in sommo grado amiamo? Perciò Aristotele sia all'inizio del trattato sia ora giudica questo problema degno di spiegazione, e del fatto che il nostro intelletto non ricorda adduce le stesse cause sia nel luogo in cui all'inizio trattò dell'intelletto sia nel passo in cui ora più chiaramente ne discute. Ed infatti, in quel luogo si serve anche di parole quasi del tutto identiche dicendo (3): « Pensiero discorsivo, amore e odio sono affezioni non dell'intelletto, ma dell'individuo particolare che ha intelletto in quanto lo possiede. Perciò, se questo individuo perisce, l'intelletto né ricorda né ama: ché tutto questo apparteneva non all'intelletto, ma all'organismo comune che è perito; e l'intelletto è, con ogni probabilità, qualcosa di più divino ed è impassibile ». Nel presente passo dice (4): « Assolutamente, non è anteriore neppure

(2) *De an.* III 5. 430 a 23-25.

(3) *De an.* I 4. 408 b 25-29.

(4) *De an.* III 5. 430 a 21-25.

re nel tempo; ma non è che l'intelletto attivo a volte pensi e a volte non pensi. Separato, esso è solo ciò che appunto è, e questo intelletto solo è immortale ed eterno, ma noi non ricordiamo, perché l'intelletto attivo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza di questo nessun ente pensa ». L'espressione « neppure nel tempo pensa » ed ancora « non è che a volte pensi e a volte non pensi » corrisponde esattamente a questo: « non ha pensiero discorsivo, ma il pensiero discorsivo appartiene ad un altro intelletto, di cui è anche proprio pensare non sempre, ma nel tempo ». L'espressione « separato, esso è solo ciò che appunto è, e questo intelletto solo è immortale ed eterno » corrisponde esattamente a « l'intelletto è, con ogni probabilità, qualcosa di più divino ed è impassibile ». L'espressione « ma noi non ricordiamo, perché l'intelletto attivo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza di questo nessun ente pensa » corrisponde esattamente a « perciò, se questo individuo perisce, l'intelletto né ricorda né ama: ché tutto questo apparteneva non all'intelletto, ma all'organismo comune che è perito ». Per modo che non hanno saputo interpretare le opinioni del filosofo tutti quelli che pensarono che Aristotele non si fosse posto e non avesse risolto il problema dell'intelletto attivo (5).

p. 102 Perché mai, dunque, non ricordiamo i pensieri che l'intelletto attivo opera in atto per se stesso anche prima di entrare nella nostra costituzione? Dice Aristotele che, quando l'organismo comune è perito, l'intelletto attivo non è capace né di riflettere né di ricordare: ché la riflessione non era propria dell'intelletto attivo, ma dell'organismo comune che è perito. Per modo che, anche quando dice di nuovo: « Ma noi non ricordiamo, perché l'intelletto attivo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile », ritiene che noi siamo l'intelletto attivo, ma dice che l'intelletto comune perisce e che per questo, pur essendo immortali, non possiamo ricordare le attività operate con l'intelletto mortale. Bisogna, dunque, mettere a confronto ambedue i testi, e così troveremo che sono concordanti l'uno con l'altro e che espri-

(5) Il testo tradito (p. 101, 36. 37 Heinze) ha ὅστε παρηγέχθησαν ἅπαντες τῶν δοκούντων ἐγκαλεῖν τῷ φιλοσόφῳ, ὅσοι καὶ ἀπορεῖν καὶ διαλβεῖν φήθησαν. Il passo, come osserva l'editore, è sicuramente corrotto. Un alto grado di verosimiglianza presentano gli emendamenti proposti dal Heinze, che espunge ἐγκαλεῖν e dopo ὅσοι aggiunge μὴ περὶ τοῦ ποιητικοῦ νοῦ. Secondo queste correzioni ho tradotto.

mono con esattezza l'opinione del filosofo, poiché quel primo testo concorda esattamente con il presente passo. « Circa l'intelletto speculativo nulla, in certo modo, è chiaro, ma sembra che questo sia un altro genere di anima, come l'eterno è diverso dal corruttibile » (6). E' conseguente che qui Aristotele risolva con maggiore precisione quelle questioni che nei primi capitoli pose e risolse parzialmente. Nei primi capitoli Aristotele non pose la questione perché mai questo intelletto corruttibile e passivo non ricordi le attività che opera l'intelletto impassibile ed eterno. Ed infatti, questa non sarebbe stata una questione ben fondata, perché sarebbe di una persona del tutto insensata chiedersi come mai l'intelletto che si corrompe non ricordi le attività dell'intelletto incorruttibile. Al contrario, è una questione ben fondata chiedersi perché l'intelletto che né patisce né si corrompe non ricordi le attività operate con l'ausilio dell'intelletto che si corrompe. In quel luogo Aristotele risolve la questione dicendo (7): « Perciò, se questo individuo perisce, l'intelletto né ricorda né ama: ché tutto questo apparteneva non all'intelletto, ma all'organismo comune che è perito ». Nel passo presente dice (8): « Non ricordiamo, perché l'intelletto attivo è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza di questo nessun ente né pensa né ricorda ». Così anche Teofrasto, nel luogo in cui esamina le opinioni di Aristotele circa l'intelletto attivo, pone le seguenti questioni: « Posto che la potenza sia come un abito, — egli dice — ne consegue che, se l'intelletto movente è connaturato all'intelletto in potenza, dovrebbe esserlo sempre e fin dall'inizio; se poi sopraggiunge in seguito, con che e come avviene la sua formazione? Sembra, invero, che l'intelletto movente sia ingenerato, dato che è incorruttibile. Essendo, dunque, innato, perché non è sempre operante? E perché mai nascono la dimenticanza e l'errore? Forse per la mescolanza ».

In base agli stessi testi abbiamo ragione di meravigliarci anche di tutti quelli i quali pensarono che questo intelletto attivo fosse, secondo Aristotele, o il dio primo o le premesse e le scienze fondate su di esse, premesse e scienze che in seguito si costituiscono in noi. Coloro i quali ritengono che l'intelletto attivo si

(6) *De an.* II 2. 413 b 24-27.

(7) *De an.* I 4. 408 b 27-29.

(8) *De an.* III 5. 430 a 23-25.

p. 103 identificati con le premesse, sono completamente storditi e non odono il filosofo nemmeno quando ad alta voce proclama che questo intelletto è divino ed impassibile, che la sua essenza è identica all'atto, e che questo solo è immortale, eterno e separato. Coloro i quali ritengono che Aristotele intenda per intelletto attivo il dio primo, perché mai in questo stesso contesto trascurano i seguenti punti? Aristotele, infatti, dopo avere premesso che nell'universa natura vi è un elemento che è materia ed un altro elemento che è ciò che muove e perfeziona la materia, dice che è necessario che anche nell'anima vi siano questi diversi elementi, e che da un lato vi sia un intelletto che abbia la potenzialità di divenire tutte le cose e dall'altro un intelletto che abbia la potenzialità di produrre tutte le cose. Dice, infatti, che l'intelletto cosiffatto si trova nell'anima e che è come una parte, la più importante, dell'anima umana. Ciò risulta chiaro anche da quel testo che abbiamo or ora citato: « Circa l'intelletto speculativo nulla, in certo modo, è chiaro, ma sembra che questo sia un altro genere di anima, come l'eterno è diverso dal corrotto » (9). Giacché, anche quando dice: « e questo intelletto solo è immortale ed eterno » (10), non potrebbe fare questa affermazione riferendola al dio primo. Infatti, Aristotele ritiene che non solo questo dio sia immortale ed eterno, ma anche, in certo modo, tutte le potenze motrici dei corpi divini, potenze di cui si propone di stabilire il numero nel trattato della *Metafisica* (11). Invece, in riferimento all'anima umana e alle sue potenze, determinando che solo questa potenza è immortale, può giustamente affermare: « e questo intelletto solo è immortale ». In base a questo stesso testo si può arrivare anche a questa conclusione, che Aristotele pensa che l'intelletto attivo sia qualcosa di noi o noi stessi. Infatti, dicendo che in noi solo questo intelletto è immortale, può fare un'affermazione consona al suo pensiero; dicendo, invece, in assoluto che solo questo intelletto è immortale, non potrà più rimanere in accordo con se stesso, perché egli ritiene che molti altri enti siano immortali.

Ma risolvere questi problemi non è poi tanto difficile; quest'altra questione, invece, richiede un'indagine molto approfonda:

(9) *De an.* II 2. 413 b 24-27.

(10) *De an.* III 5. 430 a 23.

(11) *Metafisica* XII 8. 1073 b 16.

p. 104 dita: questo intelletto attivo è uno o più di uno? In base alla luce, a cui è stato paragonato (12), dovrebbe essere uno. Una, infatti, è in certo modo anche la luce, o, per meglio dire, una è anche la fonte della luce che fa passare la vista di tutti gli esseri animati dalla potenza all'atto. Come, dunque, l'incorruttibilità della luce comune non ha alcun rapporto con ogni singola vista, così l'eternità dell'intelletto attivo non ha alcun rapporto con ciascuno di noi. Se, invece, gli intelletti attivi sono molti e ve ne è uno per ciascun intelletto in potenza, quale differenza intercorrerà fra l'uno e l'altro? Ché, nel caso di enti appartenenti alla stessa specie, la molteplicità è secondo la materia, ed è necessario che gli intelletti attivi siano identici riguardo alla specie, se è vero che tutti hanno l'essenza identica all'atto e che tutti pensano le stesse cose. Se, infatti, pensano non le stesse cose, ma cose diverse, in qual modo mai avranno in sorte i diversi oggetti pensati? Ed in qual modo anche l'intelletto in potenza potrà pensare tutte le cose, se tutte le cose non pensa per primo l'intelletto che fa passare all'atto l'intelletto in potenza? O forse l'intelletto che primieramente illumina è uno, mentre gli intelletti illuminati ed illuminanti sono più di uno, come la luce. Ed invero, il sole è uno, ma della luce potresti dire che, in certo modo, si partecipa in rapporto alle viste. Ed è per questo che Aristotele ha addotto come esempio non il sole, ma la luce, mentre Platone (13) adduce come esempio il sole. Crede, infatti, Platone che il sole corrisponda al bene. E non bisogna meravigliarsi se tutti noi, composti di potenza e di atto, risaliamo ad un unico intelletto attivo e se a ciascuno di noi l'essere deriva da quell'unico intelletto. Donde, infatti, deriverebbero i concetti comuni? Donde l'intuizione, eguale e non appresa, delle definizioni prime e dei principii primi? Forse non sarebbe nemmeno possibile la comprensione reciproca, se non vi fosse un unico intelletto, di cui tutti siamo partecipi; ed è vera l'affermazione di Platone (14), il quale dice che, se le affezioni degli uomini, pur nella loro diversità, non avessero niente di comune, ma se ciascuno di noi avesse una propria particolare affezione diversa da quella degli altri, non

(12) *De an.* III 5. 430 a 15.

(13) PLATONE, *Repubblica* VI p. 508

(14) PLATONE, *Gorgia* p. 481 C.

sarebbe facile esprimere ad un altro il proprio sentimento. Allo stesso modo anche nelle scienze colui che insegna pensa le stesse cose di chi apprende. Né, infatti, potrebbero esservi l'insegnamento e l'apprendimento, se il pensiero di chi insegna non fosse identico al pensiero di chi apprende. Se, dunque, come è necessario, è identico, è evidente che anche l'intelletto di chi insegna si costituisce identico all'intelletto di chi apprende, se è vero che nell'intelletto l'essenza è identica all'atto; e per questo forse soltanto fra gli uomini ricorrono l'insegnamento, l'apprendimento e la completa comprensione reciproca, mentre fra gli altri esseri animati non si verifica niente di tutto questo, perché nemmeno la struttura delle altre anime è tale da contenere l'intelletto in potenza e da essere perfezionata dall'intelletto in atto. Ed il problema posto da alcuni, sia più recenti sia più antichi, se cioè tutte le anime siano una sola, sarebbe meglio posto in questi termini: tutti gli intelletti sono una unità? Ed infatti, se fors'anche l'anima è una e separata secondo la loro opinione, tuttavia almeno le sue facoltà sono molte e sono manifestamente diverse l'una dall'altra: ché la facoltà nutritiva è altra dalla facoltà sensitiva, e questa è altra dalla facoltà appetitiva. Nel caso dell'intelletto, e soprattutto nel caso dell'intelletto speculativo, il problema è conseguente e necessario almeno per quelli i quali ammettono che nell'intelletto l'essenza è identica all'atto. Infatti, o non pensano le stesse cose, qualora l'uno insegni e l'altro apprenda; o, se pensano le stesse cose, identico è il loro atto e perciò anche l'essenza. Ma se la facoltà sensitiva non è compartecipe dell'incorruttibilità della luce, nemmeno l'intelletto in potenza è compartecipe dell'incorruttibilità dell'intelletto attivo. O forse il senso, se anche è molto più impassibile degli organi e non è compartecipe delle loro affezioni (se infatti — dice Aristotele (15) — il vecchio ricevesse un occhio integro, vedrebbe come il giovane), tuttavia non è del tutto impassibile, ma è, in certo modo, compartecipe dell'affezione degli organi sensoriali, mentre l'intelletto è del tutto impassibile e separato. E ciò risulta chiaro dalle affermazioni che Aristotele ha precedentemente fatto discutendo dell'intelletto in potenza senza fare ancora cenno dell'intelletto attivo: « Che l'impassibilità — egli dice (16) — della

(15) *De an.* I 4. 408 b 21.(16) *De an.* III 4. 429 a 29-429 b 5.

facoltà sensitiva non sia eguale all'impassibilità della facoltà intellettuale, appare chiaro se consideriamo gli organi sensoriali e il senso. Infatti, il senso non è più capace di percepire dopo l'azione di un sensibile troppo violento: ad esempio, dopo l'azione di un forte suono, non è più capace di percepire i piccoli suoni, né è capace di percepire gli odori e i colori più deboli dopo l'azione di forti colori ed odori. L'intelletto, invece, quando abbia pensato un ente fortemente intellegibile, non pensa meno, anzi di più, gli enti meno intellegibili: gli è che la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato». Queste precisazioni di Aristotele si riferiscono senz'altro all'intelletto in potenza, perché di questo è proprio il passaggio discorsivo. E un po' prima dice (17): « Per questo non è conforme a ragione che l'intelletto sia mescolato al corpo, né che abbia un qualche organo, così come l'ha la facoltà sensitiva ». Ed ancora un poco prima (18): « La facoltà intellettuale, dunque, deve essere impassibile, ma recettiva della forma ». Per modo che appare chiaro che Aristotele considera il senso meno passibile degli organi, ossia degli organi sensoriali, ma non del tutto impassibile né separato, mentre considera l'intelletto non mescolato affatto al corpo e del tutto impassibile e separato, in quanto non si serve di un organo corporeo per la sua attività.

Ma se di tal genere è l'intelletto in potenza, quale altro intelletto Aristotele può definire passivo e corruttibile? Questo appunto è il problema che ci siamo proposti di considerare. E la nostra indagine potrà essere molto facilitata se prenderemo come compagno lo stesso Aristotele. Orsù, dunque, esaminiamo di nuovo quel che Aristotele dice considerando preliminarmente nel libro primo (19) i problemi relativi all'intelletto. Forse battendo e ribattendo spesso sulle parole del filosofo potremo farne sprizzare come da pietra focaia la scintilla dell'intelligenza. « Pensiero discorsivo, amore e odio sono affezioni non dell'intelletto, ma dell'individuo particolare che ha intelletto in quanto lo possiede. Perciò, se questo individuo perisce, l'intelletto né ricorda né ama: ché tutto questo apparteneva non all'intelletto, ma all'organismo comune che è perito ». Pertanto, è l'intelletto comune che Aristotele

(17) *De an.* III 4. 429 a 24-26.(18) *De an.* III 4. 429 a 15-16.(19) *De an.* I 4. 408 b 25-29.

tele può definire passivo e corruttibile. Eppure, dell'intelletto in potenza egli dice espressamente che deve essere impassibile, separato, recettivo della forma, in potenza tale quale è la forma, ma non esso stesso forma, e che non deve essere mescolato al corpo, non deve avere un organo corporeo e non deve avere un'impassibilità simile a quella dell'organo corporeo e del senso. Pertanto, a meno che Aristotele non faccia affermazioni contraddittorie su questo intelletto, l'intelletto comune dovrà essere per lui diverso dall'intelletto in potenza. E l'intelletto comune è corruttibile, passivo, non separato, mescolato al corpo, mentre l'intelletto in potenza è impassibile, non mescolato al corpo, separato (chiaramente, infatti, Aristotele dice queste cose dell'intelletto in potenza); esso, in certo modo, precorre l'intelletto attivo, così come il raggio precorre la luce o come il fiore precorre il frutto. Ché nemmeno negli altri casi la natura concede fin dall'inizio la perfezione senza una fase preliminare, ma gli enti meno perfetti, appartenenti allo stesso genere degli enti più perfetti, precorrono questi ultimi. Pertanto, l'intelletto in potenza è separato, non mescolato, impassibile (chiaramente, infatti, Aristotele gli attribuisce queste qualità), ma non è separato allo stesso modo dell'intelletto attivo. Considera di nuovo che cosa dice Aristotele circa l'intelletto attivo, mettendolo a confronto con l'intelletto in potenza (20): « E da un lato v'è l'intelletto in potenza che ha la capacità di divenire tutte le cose, dall'altro v'è l'intelletto che ha la capacità di produrre tutte le cose, e questo è come un abito simile alla luce. Ché, in certo modo, anche la luce rende in atto i colori in potenza. E questo intelletto è separato, impassibile e non mescolato, poiché nell'essenza è atto. Sempre, infatti, ciò che agisce è superiore a ciò che patisce e il principio alla materia ». E' come se dicessimo anche che il sole è separato in misura maggiore che non il raggio. Pertanto, è chiaro che Aristotele considera ambedue gli intelletti separati, ma più separato, più impassibile e in misura maggiore non mescolato l'intelletto attivo, e ritiene che l'intelletto in potenza si costituisca in noi prima nel tempo, mentre per natura e per la perfezione è anteriore l'intelletto in atto, o, meglio, che l'intelletto in potenza non abbia neppure l'anteriorità cronologica, ma che esso per me o per te sopraggiunga prima, mentre in assoluto non è anteriore, così come né il batti-

(20) *De an.* III 5. 430 a 14-19.

strada è anteriore al re, né il raggio alla luce, né il fiore al frutto. Dice corruttibile l'intelletto comune, secondo il quale si definisce l'uomo come composto di anima e corpo e nel quale sono gli impulsi e le appetizioni. E questi enti sono ritenuti corruttibili anche da Platone, come appare chiaro da quel che egli dice nel *Timeo* (21): « Gli esseri divini, avendo ricevuto dal Dio l'immortale principio dell'anima, l'hanno poi avviluppato nel corpo mortale, plasmando e aggiungendo a quel principio un'altra specie di anima, la specie mortale, che contiene in sé passioni terribili e necessarie: in primo luogo il piacere, potentissima esca del male; poi i dolori, per i quali i beni ci abbandonano; inoltre la temerità e la paura, stolti consiglieri; l'impulso, sordo ai buoni consigli; e infine la speranza, che facilmente inganna. Mescolarono tutto questo alla sensazione irrazionale e all'amore che tutto osa, e così composero il genere mortale dell'anima. E per tutte queste cose, temendo di contaminare il principio divino, ed in quanto questa contaminazione non era assolutamente inevitabile, collocarono il principio mortale in una sede separata dal principio immortale, frapponendo il collo fra la testa e il petto a mo' di istmo e confine, al fine di separare le due regioni. Nel petto e nella regione detta torace collocarono il genere mortale dell'anima ». E ricapitolando in tutti i suoi punti la dottrina esposta intorno all'anima, così scrive (22): « Pertanto, per quel che concerne l'anima, ciò che essa racchiude di mortale e ciò che racchiude di divino... ». E le questioni che Platone svolge intorno all'immortalità dell'anima, le più numerose e le più consistenti, possono essere ricondotte all'intelletto: così la questione fondata sull'autocinesi (è stato, infatti, dimostrato che solo l'intelletto è semovente, se intendiamo il movimento come attività), la questione che identifica l'apprendimento con la reminiscenza e la questione che assume la somiglianza con la divinità. E fra gli altri argomenti quelli che sembrano più convincenti possono essere senza difficoltà riferiti all'intelletto, come anche i più convincenti fra gli argomenti svolti dallo stesso Aristotele nell'*Eudemo* (23); da quegli argomenti appare chiaro che anche Platone ritiene immortale soltanto l'intelletto, considera-

(21) PLATONE, *Timeo* 69 C ss.

(22) PLATONE, *Timeo* 72 D.

(23) ARISTOTELE, *Eudemo* fr. 38 Rose³ = fr. 2 Walzer = fr. 2 Ross.

to anch'esso come una parte dell'anima, mentre giudica corruttibili le passioni e la ragione in esse inerente, ragione che Aristotele chiama intelletto corruttibile. Infatti, le passioni dell'anima umana non sono del tutto irrazionali, in quanto, se non altro, ubbidiscono alla ragione e sono educate e disciplinate; all'incontro, le passioni degli animali irragionevoli sono del tutto sorde alla ragione, o tutt'al più mostrano appena ed oscuramente una traccia di ragione, mentre le passioni dell'anima umana sono intimamente connesse con la ragione. Infatti, appare senz'altro evidente che temerità, paura e speranza appartengono all'anima razionale, in quanto si protendono verso il tempo futuro. Perciò negli animali irragionevoli non sorgono queste passioni, ma si riscontrano soltanto il piacere e il dolore per oggetti presenti gradevoli o sgradevoli, e queste passioni sono del tutto insensibili alla ragione e all'intelletto. Negli uomini, quindi, anche le passioni sono partecipi di ragione, per modo che, quando sono disciplinate, divengono virtù. Questo è segno del fatto che non la natura, sibbene l'eccesso delle passioni è irrazionale; e non insegna male la scuola di Zenone, la quale pensa che le passioni dell'anima umana siano distorsioni della ragione ed errati giudizi della ragione. E potrebbe essere la stessa cosa dire intelletto passivo o passione razionale, ossia passione dell'anima umana, entità che sono partecipi di ragione e ad essa obbedienti, perché l'intelletto è collocato nel corpo. Ed infatti, non sarebbe stato diversamente possibile che l'intelletto avesse sede nel corpo se non essendo legato e congiunto al corpo stesso mediante le passioni. Ché, come dice il divino Platone (24), non è lecito all'impuro toccare il puro. Avendo, dunque, ricevuto — dice Platone — il principio immortale dell'anima, lo avvilupparono poi nel corpo mortale. Ed affinché ciò divenisse possibile ed il principio immortale potesse essere collocato nel corpo, essi plasmarono e aggiunsero a quel principio — continua Platone — un'altra specie di anima, quella mortale e corruttibile. Era, infatti, necessario che il legame fra l'ente immortale e l'ente mortale fosse anch'esso mortale. Ed invero, quando l'ente mortale perisce, perisce con esso ciò che lo lega all'ente immortale.

Ed è meglio riportare anche le parole di Teofrasto circa l'intelletto in potenza e l'intelletto in atto. Egli, dunque, intorno al-

(24) PLATONE, *Fedone* 67 B.

l'intelletto in potenza così si esprime (25): « In qual modo mai l'intelletto, pur derivando dall'esterno ed essendo, per così dire, aggiunto da fuori, è tuttavia connaturato? E qual'è la sua natura? Che esso, come anche il senso, non sia nessuna cosa in atto, ma tutte le cose in potenza, è ben detto. Questa affermazione non deve essere interpretata come nemmeno Aristotele la intese (in tal caso si cadrebbe in un sofisma capzioso), ma nel senso che l'intelletto è una certa potenza che fa da substrato, così come avviene anche nel caso degli enti materiali. Tuttavia, il fatto che l'intelletto derivi dall'esterno, non deve essere inteso nel senso che sia aggiunto da fuori, ma nel senso che è già presente nella prima fase della generazione. Ma in qual modo mai l'intelletto diviene gli intellegibili e che significa il fatto che esso subisce affezione sotto la loro azione? Ciò, invero, è necessario, se l'intelletto deve pervenire all'atto come il senso. Ma ciò che è incorporeo quale affezione o quale cambiamento può subire sotto l'azione di un corpo? Ed il principio è da ciò che è corporeo o dall'intelletto? In quanto l'intelletto subisce affezione, sembrerebbe che il principio sia da ciò che è corporeo (perché nessun ente che subisce affezione, la subisce sotto l'azione di se medesimo); ma in quanto l'intelletto è il principio di tutte le cose e da esso dipende il pensare o il non pensare, sembrerebbe che il principio sia proprio dall'intelletto. E forse anche ciò potrà sembrare assurdo, se l'intelletto ha natura di materia, non essendo esso stesso nessuna cosa, ma essendo capace di divenire tutte le cose ». Sarebbe troppo lungo riportare quel che segue, sebbene sia espresso in forma non prolissa, ma molto concisa e sintetica. Infatti, il passo nel suo contenuto è pieno di molte questioni, di molte riflessioni, di molte soluzioni. Vi sono poi dei luoghi nel quinto libro della *Fisica* e nel secondo libro del trattato *Sull'anima* di Teofrasto, dai quali tutti appare chiaro che anche intorno all'intelletto in potenza pongono press'a poco le stesse questioni, cioè se derivi dall'esterno o se sia connaturato, e cercano di spiegare come da una parte derivi dall'esterno e dall'altra sia connaturato. Dicono che anche l'intelletto in potenza, come l'intelletto agente ed in atto, è impassibile e separato. « Infatti, l'intelletto — dice Teofrasto — è impassibile, a meno che non sia passivo in un altro senso », e aggiunge che nel caso dell'intelletto la

p. 108

(25) TEOFRASTO, fr. LIII b Wimmer.

facoltà di subire affezione non deve essere intesa come facoltà di essere mosso (perché il movimento è imperfetto), ma come atto. E più avanti dice che i sensi non sono indipendenti dal corpo, mentre l'intelletto è separato. Toccando poi anche le affermazioni fatte da Aristotele circa l'intelletto attivo, dice: « Si deve considerare quel che noi affermiamo, cioè che nell'universa natura vi sono un elemento che è come materia ed è in potenza, ed un altro elemento che è causa ed è attivo ». Ed aggiunge che sempre ciò che agisce è superiore a ciò che patisce, e il principio alla materia. Teofrasto accoglie, sì, queste affermazioni, ma pone la questione: « Quali sono, dunque, queste due nature? E che cosa è, a sua volta, ciò che fa da substrato ed è collegato all'elemento attivo? Infatti, l'intelletto è, in certo modo, un ente misto di un elemento attivo e di un elemento in potenza. Se, dunque, l'intelletto movente è connaturato, dovrebbe esserlo fin dall'inizio e sempre; se poi sopraggiunge in seguito, con che e come avviene la sua formazione? Sembra, invero, che l'intelletto movente sia ingenerato, dato che è incorruttibile. Essendo, dunque, innato, perché non è sempre operante? E perché mai nascono la dimenticanza, l'inganno e l'errore? Forse per la mescolanza ». Da tutto questo risulta chiaro che non è infondata la nostra opinione secondo cui per essi vi sono due intelletti distinti: da una parte, l'intelletto passivo e corruttibile, che essi chiamano comune e inseparabile dal corpo — e Teofrasto dice che la dimenticanza e l'inganno nascono a causa della mescolanza con questo intelletto —; dall'altra, l'intelletto che è come composto di potenza e di atto, che ritengono separato dal corpo, incorruttibile e ingenerato — ed ammettono che questi intelletti (26) per un aspetto siano due nature e per un altro aspetto siano una sola natura. Infatti, ciò che è composto di materia e forma è una unità. Ma, come dicevo, spiegare l'opinione dei filosofi è frutto di studio e riflessione propria; all'incontro, questo almeno possiamo, forse, affermare con facilità, ossia che in base ai testi che abbiamo raccolto si potrebbe, nel più alto grado, attingere la dottrina di Aristotele e di Teofrasto intorno a questi argomenti, e forse più ancora la dottrina dello stesso Platone.

p. 109

(26) Ossia l'intelletto in atto e l'intelletto in potenza, ambedue contrapposti all'intelletto comune e corruttibile.

6.

(430 a 26 - 430 b 30)

Pertanto, questo intelletto in potenza, quando riceve la sua propria forma sotto la luce che su di esso irradia l'intelletto attivo, in primo luogo pensa i concetti semplici e indivisibili, che sono stati determinati nelle categorie e nei quali non si danno ancora la verità e l'errore. Procedendo innanzi, opera anche la sintesi di questi concetti fra loro, come del concetto « Socrate » e del concetto « cammina », ed in questa sintesi sono già contenuti la verità e l'errore. Opera la sintesi non già a modo di giustapposizione, ma in guisa da ridurre ad unità i molti e da raccogliere in una sola intellesione la moltitudine dei concetti semplici. Di tal genere, infatti, è la sintesi « Socrate filosofo »; e questa sintesi di concetti assomiglia alla riunione delle membra nella dottrina di Empedocle (27), riunione per cui, secondo il filosofo, l'Amicizia congiunge le membra disperse degli animali. E come secondo Empedocle non ogni riunione di membra costituisce l'animale, così nemmeno in questo caso ogni sintesi produce la verità, ma una determinata sintesi produce la verità ed un'altra determinata sintesi produce l'errore; ad esempio, la sintesi dell'incommensurabile con la diagonale produce la verità, mentre la sintesi del commensurabile con la diagonale produce l'errore. E come secondo la dottrina empedoclea da membra semplici si costituisce un animale a sua volta semplice, così qui da concetti semplici si costituisce un ragionamento a sua volta semplice. In aggiunta a molti concetti l'intelletto pensa anche il tempo, quando consideri i rapporti come passati o futuri; ed è già proprio dell'intelletto o di una facoltà superiore all'immaginazione il percepire in aggiunta anche il tempo o passato o futuro. Infatti, il senso e l'immaginazione non sono capaci di percepire in alcun modo il tempo, e soprattutto il tempo passato o futuro. Ché all'anima non si presenta nessuna immagine o sensazione di chi ha filosofato o corso nel passato, come pure non si offre nessuna rappresentazione mentale di costoro, ma ciascun oggetto, in quanto è presente, mette all'istan-

(27) 31 B 57 Diels-Kranz; E. BIGNONE, *Empedocle*, p. 443.