Intellectus sive intelligentia : Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi

Autor(en): **Coccia, Emanuele**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **53 (2006)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760613

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

EMANUELE COCCIA

Intellectus sive intelligentia

Alberto Magno, Averroè e la noetica degli arabi

Die Sterne denken! [...]
Die Kosmopsychologie ist eine
neue höchst phantastische Wissenschaft.
Paul Scheerbart

IL MITO AVERROISTA

Come ogni scrittura anche la letteratura erudita sulla storia del pensiero conosce dei veri e propri miti. Una civiltà che si pretenda integralmente fuori dal mito – definitivamente "secolarizzata" – trova infatti in questa stessa distanza il proprio mito fondatore. E se di questa distanza l'attività storiografica vuole essere la più tenace affermazione è in essa che possono trovarsi le più diffuse tra le forme attuali di mitologia. Come in ogni mito che si rispetti, anche per quelli storiografici esistono testi fondatori. Nel redigere la storia di quell'ircocervo storiografico che è stato ed è l'"averroismo latino", l'erudizione novecentesca sembra essersi per lo più fondata sulle testimonianze dell'opera di Tommaso d'Aquino. Anche se al solo scopo di sconfessare la sua versione dei fatti o di denunciare nella nozione stessa di "averroismo" una sirena che da Renan sembra non aver smesso di illudere e tormentare la storiografia filosofica,[1] la fonte segreta o manifesta di ogni ricerca sembra essere stata quel *De unitate intellectus*, che Tommaso compose con ogni evidenza a Parigi attorno al 1270 controbattendo le ragioni e gli argomenti delle *Quaestiones in III De anima* di Sigieri di Brabante (redatte attorno al 1265–1266).[2] Come Tommaso, la cui sensibilità, al-

[1] Cfr. il celebre giudizio di VAN STEENBERGHEN, Ferdinand : *La philosophie au XIIIe siècle* Paris/Louvain 1991², 354 e 357–8. Le affermazioni di VAN STEENBERGHEN hanno sollevato poche ma decisive riserve: cfr., tra le altre possibili, l'opinione di KRIZOVLJAN, Hadrianus : *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabantia*. In : CollFr 27 (1957) 121–165.

[2] Per la datazione cfr. VAN STEENBERGHEN, F. : *Maître Siger de Brabant*, Paris/Louvain, 1993, 218 e BAZÁN, B. Carlos: *13th Century Commentaries on De anima : from Peter of Spain to Thomas Aquinas.* FIORAVANTI, G. / LEORNARDI, C. /

meno in quest'opera di polemica stizzita ed impaziente, è squisitamente ed esclusivamente filologica, essa si è preoccupata non tanto di comprendere la dottrina dell'unicità dell'intelletto materiale e l'enigma di cui Averroè ha formulato i termini, ma, data per scontata la sua assurdità, ha preferito dimostrarne alternativamente la sua infondatezza filologica e la sua incompatibilità con la lettera di Aristotele o con quella della tradizione del peripatetismo ellenistico ed arabo. Questa opzione esegetica ha trasformato l'averroismo in un illecito filologico (come se l'opera dello storico potesse risolversi in un improbabile tribunale) o in un *curiosum* speculativo, da esporre in qualche erudita *Wunderkammer*, o da rubricare, seguendo la suggestione di Renan, negli *archives de la demènce*. In un strano esercizio di revisionismo, ci si è spinti sino a dubitare «se sia veramente esistita una corrente che possa essere qualificata di averroismo»,[3] trasformando l'immagine di uno dei più profondi e duraturi imbarazzi politici e teorici della filosofia medievale in un clamoroso falso storico: l'averroismo latino non sarebbe che un'invenzione dei teologi.[4] In questo la storiografia sembra rovesciare la propria difficoltà di venire a conoscenza dell'oggetto studiato (e di reperire testimonianze *dirette* dell'averroismo attorno al terzo quarto del tredicesimo secolo) in un esorcismo volto alla sua distruzione. Le stesse accuse che essa ha imputato ai commentatori antichi sembrerebbero essere quasi la proiezione delle proprie abitudini; perché sono gli stessi moderni a confessare di non "aver realmente letto o compreso un'opera il cui gergo [...] è un formidabile ostacolo epistemologico", e a frequentare la dottrina dell'unità dell'intelletto possibile "più nei riassunti di Alberto Magno e di Tommaso (che l'ha ricostruito nel senso analitico del termine) che negli scritti di Averroè."[5] Nel tentare di difendersi contro quello che rifiutava

PERFETTI, S. (a cura di) : *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII–XV)*. Atti del colloquio Firenze/Pisa, 19–22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL. Turnhout : Brepols 2002, 158.

[3] Cfr. il *resumé* sulla ricerca novecentesca di IMBACH, R.: *L'averroïsme latin du XIIIe siècle*. In: IMBACH, R. / MAIERÙ, A. (edd.) : *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Atti del convegno internazionale, Roma, 21–23 settembre 1989*. Roma 1991, 208. Cfr. anche SORGE, Valeria : *L'aristotelismo averroista negli studi recenti*, in *Paradigmi* XVII, 50 (1999), 243–264.

[4] Cfr. GAUTHIER, R.A. : *Préface*. In : THOMAS DE AQUINO : *Sentencia libri De anima* (*Opera Omnia*, ed. Leon., t. LXI, 1). Roma/Paris. 1984, 222*.

[5] Cfr. DE LIBERA, Alain : *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II* Paris : Seuil 2003, 201–3. In effetti in una recente monografia su Alberto, Tommaso, Sigieri ed il problema averroista (PETAGINE, A. : *Aristotelismo*

come un "mito", l'erudizione moderna non ha smesso di inventare e di trasformarsi, essa stessa, in una nuova mitologia che ha sostituito alle condanne antiche una forma sottile di *damnatio memoriae*.

Singolarmente trascurato nella ricognizione degli scritti polemici e nei tentativi di ricostruzione del contenzioso averroista, è il breve opuscolo che Alberto Magno compose, come sembra, attorno al 1263, raccogliendo e trascrivendo gli argomenti che aveva recitato davanti papa Alessandro IV tra il 1256 ed il 1257. Se vi si è prestata attenzione,[6] gli si è rimproverato lo scarso peso riconosciuto ad Averroè nella ricostruzione del suo errore, e si è accusato l'autore o gli *aliqui* che egli cita di conoscere appena il *Commentarium Magnum* o di averlo malamente equivocato.[7] Altre volte, rifacendosi all'incertezza della tradizione paleografica, si è ricordato che solo pochissimi codici identificano i bersagli polemici del trattato negli *averroistae*.[8] Eppure, è lo stesso Alberto ad informare che l'avversario contro cui l'opera è diretta è Averroè. Inserendo infatti il trattato nel corpo della sua tarda *Summa theologica*, egli scriverà che "haec omnia aliquando collegi in curia existens ad praeceptum domini Alexandri papae et factus fuit inde libellus quem multi habent et intitulatur contra errores Averrois".[9] La "strana impressione" di "scarso ardore antiaverroista" che gli interpreti hanno provato "leggendo questo opuscolo», a causa del fatto che "ad Averroè non s'accenna affatto, almeno esplicitamente"[10] non sembra avere alcun fondamento reale. Vi sono infinite prove di citazioni, allusioni e richiami all'opera di Averroè e le opere, anteriori e posteriori dello stesso Alberto non lasciano dubbi sulla sua profonda conoscenza della dottrina e del testo del *Com-*

difficile Milano : Vita e Pensiero 2004) non una sola riga dell'opera di Averroè viene citata.

6 Cfr. ad esempio le pagine di DE LIBERA, Alain : *Averroès et l'averroïsme*. Paris : P.U.F. 1991, 86–90 e soprattutto 90.

7 Così SALMAN, D. : *Albert le grand et l'averroïsme latin*. In : *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 24 (1935) 38–59, qui 59; NARDI, B. : *Studi di filosofia medievale*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 132; DE LIBERA, A. : *Averroès et l'averroïsme*. 90. In modo simile anche PETAGINE, A.: *Aristotelismo difficile*, 33.

8 Sono i codd. 19 (che riporta il titolo *De unitate intellectus contra averroistas*) e 5, 17 e 21 (che riportano il titolo *Liber de diversitate animarum post mortem resolutis corporibus contra averroistas qui dicunt unam in omnibus*).

9 ALBERTO MAGNO : *Summa theologica*, ed. BORGNET, pars II, tr. 13, q. 77, m. 3.

10 NARDI, B. : *Studi di filosofia medievale*, 132; DE LIBERA, A. : *Averroès et l'averroïsme*, 89.

mentarium Magnum in De anima[11]. Il fatto che in apparenza[12] Alberto solo raramente faccia il suo nome, e non parli esplicitamente di averroismo intendendo per esso, come aveva fatto Tommaso, la specifica dottrina dell'unicità dell'intelletto *materiale* per tutti gli uomini, va spiegato perciò in altro modo.[13]

Secondo Alberto la tesi che proclama l'unicità dell'intelletto possibile o materiale (il fatto che la possibilità di ogni pensiero sia una sostanza unica e non personale), è un caso particolare di una dottrina più vasta, più antica e comune forse a tutto il peripatetismo arabo. Essa non è cioè il frutto di una mera opzione ermeneutica da parte di Averroè – per quanto errata o "perversa" essa fosse –, e questi non vi sarebbe arrivato dal "solo" *De anima* aristotelico, nonostante abbia presentato la sua tesi come una semplice cogenza esegetica. Innanzitutto, spiega Alberto, la questione non riguarda semplicemente l'opinione di un commentatore peripatetico: si tratta di un dubbio che sorge dalla stessa natura delle cose e non da una mera difficoltà esegetica del testo aristotelico. Agli occhi del suo primo e dunque più autorevole storico, ciò che da Tommaso sino ai giorni nostri si imparerà a chiamare averroismo non fu dunque un fenomeno di infedeltà filologica, ma l'esplosione di un dubbio latente e quasi connaturato alla tradizione peripatetica, l'emersione di un'ambiguità filosofica più profonda. Per poter

[11] A partire proprio dal Commento al *De anima* di Alberto, sino al *De natura et origine animae*.

[12] Lo stesso B. NARDI (*Studi di filosofia medievale*, 132) notava che non solo "la sua dottrina, che fa dell'intelletto possibile una sostanza separata ed unica per tutta la specie umana si può ritenere compresa sotto la prima delle tesi combattute, in quanto, anche per il commentatore di Cordova l'intelletto entra nell'uomo dal di fuori ed in sè è una sostanza *consona substantiis separatis et remanens in contemplatione ipsarum*". Inoltre, proseguiva, "fra i trentasei argomenti in contrarium un discreto numero è diretto con precisione contro al dottrina averroistica dell'intelletto possibile e non suppone soltanto la conoscenza del commento d'Averroè ma anche il modo d'argomentare degli averroisti parigini; sì che le frequenti espressioni *secundum dictum istorum*; *hoc quod dicunt; sicuti isti dicunt* ecc. non sembrano tanto riferirsi ai filosofi arabi cui s'accenna. Nei primi capitoli quanto ad avversari che avevano sviluppato il pensiero del commentatore".

[13] Leggendo il trattato si hanno infinite prove del fatto che ALBERTO conoscesse molto bene la tesi *averroista* dell'unicità dell'intelletto materiale. Cfr. ad esempio, 20, l. 43 sqq. : "isti dicunt intellectus non coinugitur nisi per actum suum secundum cum anima hominis per forma imaginationis. [...] intellectu[s] possibili[s] qui in toto separatus est ab homine"; ll. 62 : "intellectus autem possibilis, qui potentia est omnia scibiilia, non est in nobis"; l. 81–2 : "patet ex hoc quod intellectum possibilem ponunt separatum."

perciò comprendere la posta in gioco dell'intera disputa, egli spiega, è necessario muovere da lontano. Si tratta di una *disputatio difficilis multum*: "affinché questa disputa sia compresa correttamente è necessario conoscere perfettamente [...] la posizione dei filosofi circa le sostanze separate, che sono chiamate propriamente *intelletti agenti* e da taluni anche *intelligenze*", così come la si è esposta "sommariamente *nell'undicesimo libro della Filosofia prima*".[14] La questione circa il numero e la natura dell'intelletto possibile, non è che un enigma della scienza delle intelligenze: si tratta di comprendere quale sia la natura della potenza nelle intelligenze e il modo in cui il pensiero che esiste in quanto sostanza possa farsi in qualche modo pensiero umano o, nelle parole di Tommaso, pensiero di questo uomo. Gli averroisti infatti sembrano ritenere "che l'anima razionale non è un'anima ma una sostanza separata."[15] Per usare le parole che Alberto aveva usato altrove, Averroè riterrebbe che l'anima intellettiva è della medesima natura di un'intelligenza.[16] Averroè non è il solo né il primo ad aver sostenuto una simile tesi: che l'intelletto (in entrambe le sue parti) non sia *pars animae* è infatti dottrina che "fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores".[17] Non si vuole negare ad Averroè la paternità dell'averroismo (chiunque abbia letto o sfogliato il *Commentarium Magnum* sa che non possono esservi dubbi) ma riconoscere che la sua non è un'inane suggestione interpretativa, ma una possibile soluzione ad un'ambiguità interna al peripatetismo arabo-latino. Per questo la trattazione del problema non può aver luogo secondo un *ductus* puramente dossografico (*secundum positionem*) ma deve prendere in considerazione le cose stesse (*secundum rem*):

[14] ALBERTO MAGNO : *De unitate intellectus* (Opera Omnia. vol. XVII/1), Münster : Aschendorff 1975. Ed. HUFNAGEL, 1, ll. 28–35 : "ad hoc autem quod bene haec disputatio intelligatur oportet primum perfecte scire positionem eorum qui hoc dixerunt. [...] Positio igitur philosophorum de substantiis separatis, quae intellectus agentes proprie vocantur et a quibusdam vocantur intelligentiae, est duplex, sicut ostendimus summatim in XI primae philosophiae."

[15] ALBERTO MAGNO : *De unitate intellectus*, 19, ll. 40 sqq. Quando Renan scriverà che la noetica averroista non è che une *application particulière* della cosmologia non farà che prolungare una riflessione di origine albertina.

[16] ALBERTO MAGNO : *Quaestiones de animalibus* (Opera Omnia, vo. XII). Münster : Aschendorff 1955, l. XVI, q. 13, 283 : "*Ad istud dicitur a quibusdam quod anima intellectiva eiusdem condicionis est cum intelligentia et igitur ab aeterno fuit sicut intelligentia et accidit ei quod corpori uniatur; unde prius creabatur quam corpori coniungeretur.*"

[17] ALBERTO MAGNO : *De unitate*, 8, ll. 16–18.

"et hoc est dubium secundum rem et non secundum positionem, quia secundum rem ipsam dubitari potest."[18]

Bollare il suggerimento di un contemporaneo e di uno dei più grandi studiosi della tradizione aristotelica quale fu Alberto di scarsa precisione esegetica sarebbe il segno di una grave ingenuità: quella di Alberto non è una suggestione ermeneutica, ma una diagnosi di inoppugnabile precisione storico-filologica. Ne dà immediata conferma il celebre passaggio del *Commentarium Magnum* di Averroè, in cui si afferma che l'intelletto materiale non è che l'ultima delle intelligenze separate.[19] Da questo principio gli averroisti dedurranno che il rapporto tra umanità ed intelletto va concepito allo stesso modo in cui le intelligenze si legano ai corpi celesti.[20] Per questo, bisognerebbe forse imparare a leggere Averroè nell'alveo di quella tradizione che Gilson aveva imparato a riconoscere nella confezione di alcuni manoscritti latini.

> "En jetant un coup d'oeil sur les manuscrits qui contiennent des traductions latines medievales d'oeuvres arabes, aveva scritto, on constate aisément l'existence d'une tradition qui voulait que certains traités *De intellectu*, fussent recopiés dans le même volume et réunis pour la plus grande commodité du lecteur. Alexandre d'Aphrodise, Alkindi, Alfarabi,

[18] ALBERTO MAGNO: *De unitate*, 2, ll. 36–41. Questa indicazione torna spesso nell' opera: cfr. anche 1, l. 30–31 : "*ad positionem enim simul et ad rem disputatio erit in hoc opere*"; 3, ll. 47–52 : "*haec igitur est positio ad quam est disputandum; tamen elargabimus disputationem, disputantes etiam ad rem et inquirentes utrum cessante utraque istarum positionum, idem vel diversum sit, quod remanet ex omnibus animalibus.*"

[19] AVERROES : *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*. Ed. CRAWFORD, Cambridge (Mass.) : Mediaeval Academy of America, 1953, l. III, c. 19, 442 : "*Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellecus materialis.*"

[20] Cfr. SIGER DE BRABANT : *Quaestiones In tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Ed. par B.C. BAZÁN Paris : Vrin 1972, q. 9, l. 26 : "motores orbium secundum multiplicationem suarum sphaerarum multiplicantur. Ergo similiter motor hominum" ; SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, q. 3, 86, l. 7–11 : "Dicendum est quod cum dicitur aliquid agit per suam formam extensive debet accipi forma ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. Unde et ipsa corpora celestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente."

le De anima d'Avicenne, semblent s'appeller les uns les autres et se compléter mutuellement."[21]

Il *Commentarium Magnum in De anima* di Averroè sarebbe allora una sorta di riduzione aristotelica di quella scienza delle intelligenze prodottasi in contesti tardo-ellenici prima e arabi poi grazie ad una sapiente ibridazione di aristotelismo e neoplatonismo. In questo senso non è in gioco un mero capitolo dell'antropologia o della gnoseologia: piuttosto che il tentativo di comprendere la natura dell'intelletto umano, l'averroismo è una riflessione sul modo di esistenza nell'universo del pensiero in quanto pensiero.[22] Questo suggerimento permette di dar conto di altri documenti o fenomeni che lo storico sarebbe costretto a tacciare di falsità, o a trascurare perché incomprensibili. Innanzitutto verrebbe ad essere finalmente a giustificarsi il legame (apparentemente oscuro) che i *contemporanei* fecero tra l'averroismo e la condanna del 1277. Studi recenti (ed in parte inediti)[23] hanno già

[21] GILSON, E. : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Paris : Vrin 1981, 7. Il fatto che, come si è talora sottolineato, la catena dottrinale rilevata da Gilson, sia in realtà una serie disomogenea di sintesi operate in ambienti culturali distinti e con dei materiali teorici in parte differenti i cui risultati si incontrano *a volte*, è del tutto indifferente. Se la tradizione noetica araba non può esser essere considerata unitaria né sul piano delle fonti né su quello dei risultati, resta il fatto però che in Occidente questi testi vennero interpretati come una tradizione relativamente omogenea, già in fase di edizione dei testi, come mostra la loro tradizione paleografica. Nel medio della tradizione testi e dottrine assumono spesso un'aspetto che non hanno alla loro origine e il pregiudizio per cui la verità sta all'origine non ha forse nulla di filologico.

[22] Le ragioni della negligenza di questo trattato hanno allora ragioni più profonde: esse non hanno per oggetto un testo ma un'intera tradizione che attraversa segretamente l'intera speculazione medievale: la dottrina delle intelligenze. Quella che è stata, a ragione, definita come l' "ontophilie de la plupart des historiens de la philosophie médiévale d'obédience néoscolastique gilsonienne ou heideggérienne", ha impedito di rilevarne la sua presenza nello stesso peripatetismo, ove l'essere in quanto tale è innanzitutto e per lo più "compreso ed interpretato in relazione ad un intelletto". Cfr. IMBACH, R. : *Prétendue primauté de l'être sur le connaître. Perspectives cavalières sur Thomas d'Aquin et l'école dominicaine allemande*. In : JOLIVET, J. / KALUZA, Z. / DE LIBERA, A. (éds.) : *Lectionum varietates: hommage à Paul Vignaux, 1904–1987*. Paris : Vrin 121–132, qui 128.

[23] IMBACH R. : *Notule sur les commentaire du Liber de De causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin*. In : FZPhTh 43 (1996) 304–323; e il saggio di ROBIGLIO, A. : *Breaking the great chain of Being. A note on the Paris condemnations of 1277, Thomas Aquinas and the proper subject of Metaphysics*. In : Verbum, Analecta neolatina VI (2004) 1, 51–60, soprattutto 52 "a cospicuous number of

mostrato come uno dei capitoli centrali – se non il tema conduttore – del sillabo di Tempier sia la questione delle intelligenze e della mediazione. Verrebbero inoltre ad essere chiariti i legami che legano la noetica di Alberto e quella Dietrich von Freiberg (anche se solo in termini reattivi) e quella di Averroè.

Dell'intuizione di Alberto v'è, del resto, una prova lessicografica: già Averroè nel suo Commento al *De anima*, e più tardi gli averroisti stessi mobilitavano una serie di nozioni, termini, argomenti che l'aristotelismo (e il suo primo "fondatore" in Occidente, Alberto Magno) avevano utilizzato per formulare il problema del rapporto tra intelligenze e corpo celeste: lo stesso Sigeri di Brabante mutuerà una delle sue formule più influenti – quello di *operans intrinsecum* – dalla scienza delle intelligenze arabo-latina. E se si è già notato che lo stesso Sigieri, disputando a proposito dell'intelletto, utilizza argomenti tratti da testi di cosmologia (il *De caelo* o la *Fisica* ed i suoi commenti di Alberto),[24] si potrà rintracciare in quella sorta di chiasmo disciplinare tra psicologia e cosmologia che è la noetica sigieriana, una traccia dell'influenza di Alberto. In questo senso, l'affermazione di Agostino Nifo, secondo la quale, Sigieri sarebbe un contemporaneo di Tommaso ma discepolo di Alberto (*etate expositoris, discipulus Alberti*)[25] mostrerà tutta la sua verità.

È a partire da questa ipotesi che cercheremo di rileggere l'intero dossier circa la polemica divampata attorno alle tesi degli "averroistae". Piuttosto che chiedersi, come si è fatto, se esista o meno una noetica averroista,[26] proveremo a considerare l'averroismo come la forma più radicale che la noetica (quella scienza appena costituitasi in Occidente – ed invece fiorita nel seno del peripatetismo arabo – che ha per oggetto le intelligenze) abbia mai assunto nel corso dei secoli.

articles censored in 1277 by Etienne Tempier cover very metaphysical topics, such as the nature and cosmological role of separate substances. [...] The logic of this condemnation is unfortunately occluded by the reorganisation of the articles by 20th century editors." Cfr. poi il saggio di S. Piron in questo volume, pp. 251–309.

[24] Cfr. GAUTHIER R.-A. : *Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265*. In : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 67 (1983) 201–232, qui 221, e soprattutto le pagine di PETAGINE, A. : *Aristotelismo difficile*, 124–140.

[25] Cfr. NIFO A. : *De intellectu*, I, tr. 3 cap. 26: "Ad secundam quaestionem Subgerius, vir gravis, secte Averroystice fautor, etate Expositoris, discipulus Alberti, persolvit in suo de intellectu tractatu."

[26] DE LIBERA, A. : *Esiste-t-il une noétique «averroïste»? Note sur la réception latine d'Averroès au XIII siècle*. In : STURLESE, L. / NIEWÖHNER, F. (Hgg.) : *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich 1994, 51–80.

Del resto il privilegio esegetico concesso all'opuscolo di Tommaso rispetto alla più misurata, più erudita e più informata ricostruzione di Alberto è tanto più inspiegabile se si considera che la totalità o quasi degli scritti di quest'ultimo riguardanti il dossier averroista è anteriore (e non di poco) al *De unitate* di Tommaso. Se, come sembra, il commento *De anima* di Alberto è stato redatto nei primi anni sessanta del tredicesimo secolo l'opera di Tommaso – a differenza di come ci si è ostinati a fare – non va considerata come un intervento di polemica intempestiva che gioca sull'attualità di un dibattito appena apertosi; essa si inserisce in questo dibattito con notevole ritardo rispetto all' opera dello stesso Sigieri di Brabante e a quella di Alberto (di quasi una ventina d'anni se si deve credere alla testimonianza dello stesso Alberto circa l'origine del suo De unitate). Nonostante i toni accesi, è necessario forse comprendere questo testo in altro modo. Si tratta di un'opera di vecchiaia, che riprende e definisce in qualche modo un dibattito se non esaurito, modulatosi ora su oggetti leggermente diversi, e che corona un progetto ancora in corso: quello del commento alle opere aristoteliche. Assieme all'*Expositio in de causis*, e all' incompiuto *De substantiis separatis*, redatti nell'arco di un biennio, il *De unitate* costituisce in fondo una sorta di piccolo trittico in cui Tommaso affina un' immagine che aveva a lungo provato a schizzare: quella di un aristotelismo puro, purgato dagli influssi platonici e dagli stessi arabismi con cui la lunga tradizione peripatetica lo avrebbe "pervertito". Con questi piccoli opuscoli Tommaso ottiene un duplice scopo. Da una parte egli dà il battesimo alle due principali "correnti" speculative che hanno segnato la filosofia dell'ultimo quarto del tredicesimo secolo, quella ispirata ad Averroè e quella ispirata al *Liber de causis* e al *Proclus latinus*. D'altra parte inaugura una tradizione ben più vasta: egli fonda in questi testi il mito del vero Aristotele, di un aristotelismo ortodosso che avrebbe portato gli umanisti a ritradurre le opere dal greco e che avrebbe generato nella modernità la storia erudita del pensiero. Questi opuscoli non sono che una dimostrazione per via obliqua della necessità di interpretare Aristotele attraverso Aristotele. Ed è interessante notare come la nascita di questo ideale – quello di conoscere un Aristotele ingenuamente depurato da ogni influenza esterna, un Aristotele che parli il greco del V secolo a. C., e non la lingua franca dell'ellenismo greco, o l'arabo, il latino, il siriaco – avvenga in un contesto polemico. Di questo mito, in fondo, nemmeno la storiografia più recente si è liberata, con gravissimi danni alla possibilità leggere la tradizione così come essa si dà. All'*invenzione dell'averroismo* è contemporanea e coessen-

ziale *un'invenzione dell'aristotelismo* e quella del *platonismo.*[27] E la nozione di *aristotelismo*, di cui ancora oggi la storiografia si serve, è ben lontano dall' essere una categoria neutra di analisi di un testo: essa è nel passato così come nell'attualità, uno strumento di fine polemica. Che lo si voglia o meno, difendere il vero Aristotele significa ancora oggi accusare implicitamente Averroè e Alberto (per ragioni diverse) di aver *pervertito* la tradizione di cui si volevano eredi. Il gesto di Tommaso, in questo senso era una implicita critica al suo maestro, che aveva cercato in ciascuno dei suoi commenti di mostrare la convergenza delle fonti e di dimostrare l'unitarietà *in re* se non *secundum positionem* di tutta la larga tradizione del peripatetismo ellenistico ed arabo. Coerentemente con il proprio progetto noetico, per il quale c'è sempre un individuo dietro ad ogni pensiero Tommaso insegnò a distinguere e a riconoscere in quella vasta tradizione che Alberto si era sforzato di mostrare come unitaria, almeno tre volti di altrettanti "personaggi concettuali"; e il *theatrum philosophicum* scolastico, abituato all'anonimato delle comparse dei *quidam*, ha accolto da quel momento le maschere del *platonicus*, quella dell'*aristotelicus* e quella, così odiata, dell'*averroista*.

Seguire la sinopia schizzata dal *libellus* di Alberto nella ricostruzione dell' averroismo permetterà dunque di disinnescare ad uno ad uno i pregiudizi ed i miti che la storia del pensiero – da Tommaso ad oggi – sembra aver accumulato attorno ad uno dei suoi più discussi capitoli: quella che era stato archiviata come una questione di antropologia (la disamina delle facoltà o potenze di cui la vita umana si materia) o di psicologia si rivela essere una disputa attorno un problema cosmologico; la teoria o l'"errore" che si attribuiva ad Averroè si scopre essere una dottrina ben più antica, comune a buona parte del peripatetismo arabo; infine quanto si è spesso celebrato come la rinascita della filologia e della storiografia filosofica si mostrerà come una forma ambigua di condanna. Se la categoria di

[27] Ancora più dubbia è la categoria di *neoplatonismo*, correntemente usata oggi in storiografia; anch'essa ha del resto un'origine polemica. BRUCKER, nella sua celebre *Historia critica philosophiae* 1742, 2 vol., 319, parla di loro come di una *secta eclectica*, il peggio che si sia prodotto nella cloaca (*sentina*) di Alessandria. Il suo giudizio ha influenzato grandemente la storiografia successiva. È curioso notare come gli storiografi moderni accusino di eclettismo anche ai neoplatonici medievali. Per una storia ed una critica di questa categoria cfr. H. DÖRRIE: *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*. In: ID.: *Platonica Minore*. München 1976, 166–210; M. ZAMBON: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin 2002, 23–28; P. ATHANASSIADI: *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif*. Paris : Les Belles Lettres 2006, 22–24.

averroismo ha, come si è sostenuto, una scarsa legittimità storiografica, altrettanto poca ne avrà quella di aristotelismo, che come la prima non ha altro valore che quello polemico.

Archeologia del monopsichismo

Il *De unitate intellectus* di Alberto sembra voler rintracciare le origini inappariscenti della dottrina del monopsichismo. Alla sua origine v'è secondo Alberto la tesi dell'unità generica dell'intelletto, sia esso agente o materiale: dottrina questa, che non è affatto specificamente professata da Averroè, non più di quanto lo avessero fatto Avicenna e persino qualche latino, relativamente all'intelletto agente. Alberto intende comprendere quale sia non tanto l'origine testuale ma la legittimità e la verità della tesi dell'unicità della sostanza intellettiva nell' universo. In che modo cioè il pensiero in quanto sostanza può dirsi unico rispetto a tutti gli uomini? Ed in che modo si può pensare la molteplicità del pensiero in quanto essere? Il punto di vista adottato per formulare adeguatamente l'enigma è quello – apparentemente inusuale, ma speculativamente decisivo – della morte dell'individuo umano. Per comprendere la relazione del pensiero a *questo* uomo, ci si potrà chiedere in che modo il pensiero esiste una volta che l'elemento che definisce la personalità di ogni pensiero viene a mancare. Se la misura della personalità dell'anima razionale è il suo legame – sancito già nel fatto della nascita – con un corpo individuale, ci si potrà chiedere in che modo il pensiero esiste una volta sottrattosi il corpo. Il luogo di questa sottrazione è la morte. È noto che la *teologia scolastica* concepisce la morte innanzitutto nella figura di un resto: la morte non è figura della distruzione o della fine di un ente, ma definisce un movimento di *sottrazione*. Per questo ciò che muore è sempre ciò che resta, e la morte è la produzione di un resto. La fine della vita individuale comporta sempre un resto di pensiero; si tratterà, allora, di definire se ciò che resta del pensiero dopo la morte, l'*intellectus remanens* (Alberto qui introduce una nuova figura nella fenomenologia del *nous* che l'aristotelismo ellenistico ed arabo aveva elaborato) conservi ancora delle tracce di personalità, e di individualità o sia invece qualcosa di comune e di immediatamente partecipabile (*qualiter intellectus remanens ex una anima se habeat ad intellectum remanentem ex anima alia, utrum sit idem illi vel diversus ab eo*).

> "Tra alcuni di coloro che professano la filosofia v'è un dubbio *sulla separazione dell'anima dal corpo e nel caso in cui si separano, su cosa rimanga di essa*; ancora, *qualora si concedesse che l'anima rimanga secondo l'intelletto, ci si chiede in che modo l'intelletto che rimane da un anima si rapporti all'intelletto che rimane da un'altra anima, se cioè sia identico a questo o*

diverso [...] Dobbiamo ora disputare solamente della questione se quanto rimane di un'anima sia identico a quanto rimane di un'altra e in tal modo venga ad essere identico con quanto rimane di tutte le anime."[28]

In gioco è non solo la sopravvivenza dell'anima individuale, ma anche la definizione della natura di ciò che resta di tutto ciò che pensiamo, dopo la nostra morte, problema questo, che Aristotele già si era posto all'inizio del *De anima.*[29] Se infatti i pensieri sono eterni e sopravvivono alla morte del soggetto, perché essi non esistono nella forma di un ricordo? Se essi fossero davvero una potenza dell'anima, la loro vita dopo la morte del corpo che in essi trovava perfezione dovrebbe darsi necessariamente sotto la specie di un ricordo personale.

L'interrogativo, con cui si apre il trattato, riecheggia con estrema puntualità un passo del *Commento alla Metafisica* aristotelica di Averroè, e dà immediata prova non solo della profonda erudizione di Alberto, ma del

[28] ALBERTO MAGNO : *De unitate*, 1. Per una formulazione simile del problema della separazione dell'intelletto cfr le *Quaestiones in III De anima* contenute nel ms Paris Bibl. Nat. lat 16609, f. 58ra : "unde quando queritur utrum possit separari a corpore non queritur utrum possit separari secundum essentiam a corpore, sed utrum post corruptionem corporis intellectus possit esse sine corpore." Cfr. anche la questione 4 del XII libro delle *Quaestiones in Metaphysicam* di JEAN DE JANDUN, f. 129va : "utrum intellectus possit manere semper corrupto homine"): si tratta di pensare se il pensiero rimanga dopo la morte del soggetto. La risposta di Jandun è che a distruggersi con esso è l'azione di pensiero, e non l'intelletto stesso ("illud quod corrumpitur in intellectu est actio eius sed in se intellectus non corrumpitur"); se l'intelletto rimane dopo la morte del soggetto, il suo legame con quest'ultimo non è di ordine ontologico ma un fatto di semplice uso : "anima intellectiva manet corrupto corpore, unde commentator diceret quod anima intellectiva non est coniuncta corpori secundum esse, sed tantum secundum operationem quia intellectus est tanquam principium operans intrinsecum, cuius operatio dependet a corpore vel ab aliquo in corpore sed non habet esse inherenter in corpore, nec constituitur per subiectum."

[29] ARISTOTELE : *De anima*, 408 b25 ss. Non si ricorda, spiegano gli averroisti, perché le immagini muoiono (o se non muoiono, restano in quanto non-nostre). Sulla morte del soggetto e la morte del fantasma cfr. anche THOMAS WILTON: *Quaestio disputata de anima intellectiva*. In : SENKO, W. : *Tomasza Wiltona "Quaestio disputata de anima intellective"*. In : Studia Mediewistyczne 5 (1964) 109 : "quod secundum intentionem philosophi intellectus materialis sit incorruptibilis, probatur ex tertio de anima, ubi quaerit quare intellectus noster non reminiscitur post mortem, in qua quaestione supponitur quod anima manet corrupto corpore, aliter nulla esset dubitatio et respondet quare hoc est, quia intellectus non intelligit sine phantasmate quod ideo manet post mortem."

fatto che ad essere in gioco è proprio la *doctrina averroys*. Nel passaggio commentato da Averroè, Aristotele si era interroga sulla differenza che sussite tra motori e causa formale: i primi sono preesistenti a ciò che muovono, le cause formali sono invece simultanee al causato.

> "i motori sono cause in quanto enti preesistenti, mentre le cause formali sono invece simultanee al causato. Perché è quando l'uomo diviene sano che la sanità esiste, e la forma della sfera di bronzo esiste simultaneamente con la sfera stessa. Se rimanga qualche forma deve essere ancora stabilito. In alcuni casi non è impossibile, come nel caso dell'anima, non però nella sua totalità, ma relativamente al solo intelletto. Sarebbe infatti impossibile che rimanesse interamente."[30]

Rifacendosi al commento di Alessandro di Afrodisia, Averroè si era chiesto se qualcuna delle forme rimane dopo che il composto si è corrotto. L'argomento di Alessandro è riassunto in questo modo. L'anima dell'uomo, e per conseguenza l'intelletto è una qualche forma. Poiché la potenza dell'anima rimane dopo che l'uomo si distrugge, è possibile che una qualche forma rimanga dopo che il composto si è distrutto. Di certo non è tutta l'anima a rimanere: alcune delle potenze dell'anima infatti non hanno essere se non assieme alla materia, come la potenza nutritiva (*cibabilis*), quella sensitiva, quella immaginativa e quella desiderativa. La soluzione di una simile questione spetterebbe del resto più alla *scientia de anima* che alla metafisica. Secondo Alessandro sembra che ciò che rimanga dell'intelletto dopo la morte dell'individuo è l'insieme delle conoscenze che si è riusciti ad acquisire in vita (*intellectus adeptus*). Teofrasto e Temistio invece ritengono che a rimanere dopo la morte degli individui non sia l'insieme delle conoscenze acquisite, ma la sola possibilità di essere conosciuto, di divenire pensabile (*intellectus materialis*). L'intelligenza separata è infatti quasi la forma (*quasi-forma*) dell'intelletto materiale, quasi che vi fosse tra di loro un rapporto di composizione tra materia e forma. Ed essa per un verso

[30] ARISTOTELE : *Metaphysica*, 1070 a 22–25. Che l'interrogativo di Alberto non richiami direttamente il passo della Metafisica si evince dal modo in cui lo stesso Alberto lo interpreta nel proprio commento. Cfr. ALBERTUS MAGNUS : *Metaphysica. Libros VI-XIII*, (Opera Omnia XVI,2). Ed. B. GEYER, Monast. Westfaliorum : Aschendorff 1964, 472 sqq. Alberto si chiede infatti se sia tutto l'intelletto o solo una parte a rimanere dopo la dissoluzione del composto ("et forsitan impossibile est etiam omnem et totum intellectum manere posto compositi corporis dissolutionem", 472, ll. 63–65); questa interpretazione del passo deriva appunto da AVERROÈ. Il peso del commento alla Metafisica di AVERROÈ sulla *Metaphysica* di Alberto deve ancora essere misurato.

produce i pensieri, per l'altro li riceve: li produce in quanto è forma, e li riceve in quanto è intelletto materiale.[31] È importante sottolineare che l'identificazione di intelletto agente e intelletto materiale nella sua persistenza dopo la dissoluzione del composto, è operata dallo stesso Averroè e non frutto della confusione di Alberto: l'intelletto materiale costituisce una unica intelligenza con l'intelletto agente, che ne è la quasi-forma ("diximus quod intelligentia agens est quasi forma in intellectu").[32] Questa identificazione, del resto, fu fatta propria da una buona parte (anche se non dalla totalità) degli averroisti, a cominciare da Sigieri di Brabante, per il quale intelletto agente e intelletto possibile "non sono due sostanze, ma *due potenze* della medesima sostanza". Poiché "in ciascun genere v'è infatti qualcosa cui è proprio produrre tutto e qualcosa che è potenzialmente tutto" e nell'anima mediante l'intelletto agente e quello possibile recepiamo e separiamo a nostro piacimento. Intelletto agente e intelletto materiale sono cioè „due potenze della medesima sostanza, e cioè del nostro intelletto".[33] La distinzione di *nous poiêtikos* e *nous en dynamei*, così come è enunciata nel

31 AVERROES : *Commentarium Magnum in XII Metaphysicam*, l. XII, c. 16, ff. 302v–303r.

32 Cfr. AVERROES : *In De anima*, l. III, c. 20, 453 : "secundum igitur hanc opinionem agens et patiens et factum erunt idem et est dictum ab istis tribus dispositionibus per diversitatem quae accidit ei"; Cf. aussi AVERROES : *In De anima* l. III, c. 20, 450–451. Cfr. inoltre AVERROES : *Middle Commentary on Aristotle's De anima* (*Talhis Kitab an-nafs*). Ed. by A. L. IVRY. Provo 2002, 112 e 117.

33 Cfr. SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, q. 15, 58 : "adhuc de intellectu agente et possibili intelligendum quod non sunt duae substantiae sed sunt duae virtutes eiusdem substantiae. [...] Quare videntur esse virtutes eiusdem substantiae sicilicet intellectus nostri." Cfr. inoltre il commento al *De anima* di THEODORICUS DE MAGDEBURG : *Quaestiones super De substantia orbis. Ein averroistischer Text aus dem XIV Jahrhundert*. Hg. v. Z. KUKSWEWICZ. Wroclaw et al. 1985, XVI–XVII : "Unde secundum rei veritatem et intentionem commentatoris intellectus agens et possibilis sunt duae naturae substantiae unius. Unde sicut compositum dicitur substantia una continens in se duas naturas, scilicet materiam et formam, quorum quaelibet, licet non composita sed simplex sic intellectus humanus est una substantia composita in se continens duas naturas quarum quaelibet est substantia per se simplex" (Bibl. Jag. 742, f. 189rb); PAOLO VENETO : *Commentum de anima*. Venetiis 1481, III, c. 20 f. y 5va : "notandum secundum Commentator comento 22 [...] quando quis intuebitur intellectum materialem cum intellectu agente apparebunt esse duo uno modo et unum alio modo. Sunt enim duo per diversitatem actionis eorum [...] sunt autem unum quia intellectus materialis perficitur per agentem et intelligit ipsum."

De anima,[34] è il semplice prolungamento delle divisioni di facoltà e potenze così abituale per la *scientia de anima*. Essa descrive la condizione di esistenza del pensiero nell'uomo –e in generale in tutta la sfera al di sotto della luna. In questa sfera il fatto di poter essere pensato e conosciuto, di divenire intelligibile e cosa di pensiero, e il fatto di pensare attivamente qualcosa, di creare un pensiero, sono separati e non coincidono. Pensare qualcosa non significa divenire intelligibile e viceversa, il divenire conoscibile o conoscenza in atto non significa pensare ed essere soggetto del pensiero; venir pensato non coincide mai con il fatto di pensare. Se così non fosse, conoscere significherebbe ogni volta conoscersi ed essere conosciuti equivarrebbe ogni volta conoscere in atto. È evidente che ciò non accada: si è conosciuti da infiniti altri soggetti, senza che, il fatto di costituirsi come conoscibilità in atto, il fatto cioè di essere conosciuti e pensati attualmente da qualcuno implichi che noi stessi pensiamo in atto. Dunque il principio per cui si diviene conoscibili e conosciuti in atto da qualche intelletto e quello per cui si conosce in atto, sembrano doversi pensare come diversi. Questa disgiunzione non riguarda dunque la separazione tra gli enti capaci di conoscere e pensare e quelli incapaci di pensiero, ma apre una divisione all'interno stesso dell'esperienza del pensiero. In altre parole, come si è detto, la distinzione tra la possibilità di essere pensati (*intellectus possibilis*) e la capacità di pensare in atto (*intellectus agens*) non è la distinzione tra due sostanze, ma tra due modi della stessa sostanza. Questa frattura propria ad ogni esperienza umana del pensiero spiega del resto gran parte delle aporie in cui la conoscenza umana sembra arenarsi. È a causa di essa che l'intelletto umano nel suo conoscere lascerà sempre fuori di sé, come non attuati, delle possibilità di pensiero, delle conoscibilità in potenza: e cos'è questa se non appunto la frattura fra la potenza di pensare e la possibilità di essere pensato di qualcosa? Fu Teofrasto ad esprimerlo con maggiore chiarezza.[35] D'altra parte la separazione tra capacità di produrre pensieri e suscettibilità di essere pensato impedisce che chi pensi *sia* ciò che pensa: è a causa di questa frattura che si genera anche la dualità fra oggetto conosciuto e soggetto conoscente. La causa di questa frattura

[34] ARISTOTELE : *De anima,* 430, 10–15: "come in ogni natura v'è qualcosa come una materia di tutte le di cose (e questo è ciò che è in potenza tutte le cose) e qualcos'altro che è come la causa e il produttore (*poiêtikon*) che le genera (come l'arte rispetto alla materia), così è necessario che anche nell'anima esistano queste differenze. E c'è da una parte l'intelletto che è capace di divenire tutte le cose, e dall'altra l'intelletto che le produce tutte, come un certo abito, come la luce."

[35] Cfr. THEMISTIUS : *In De Anima* 108, 22–28 ; e il libro di F. BARBUTIN: *La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Louvain/Paris 1954.

viene a coincidere quindi con ciò che impedisce al pensiero di essere ciò che pensa, ciò che fa si cioè che il pensare in questa sfera non si declini così come si declina l'essere. Il luogo in cui si articola la congiunzione di queste due *fasi* del pensiero è l'immagine. Perché un'immagine è precisamente ciò che fa coincidere in sé la possibilità di qualcosa di essere pensato e assieme la capacità di pensare attivamente qualcosa. Ora poiché l'unico ente capace di produrre immagini è l'uomo e l'immagine può esistere solo nell'anima, è l'uomo l'ente capace di disinnescare questa ricongiunzione. È evidente che nessuna di questi due modi di esistenza del pensiero sia *forma* che coincida secondo l'essere con l'uomo, anche se è chiaro che l'uomo ne partecipa in qualche modo, si congiunge ad essi, e che ne dispone in qualche modo secondo la propria volontà. Non è l'intelletto agente (il pensiero in quanto capacità di produrre pensiero) ad essere forma che dà essere all'individuo, perché non è certo il singolo individuo a possedere il potere di trasformare gli oggetti in forme del pensiero: l'uomo si congiunge alle intelligibilità, ma non la crea. Non l'intelletto materiale, perché non è l'uomo a dare la possibilità alle cose di essere conoscibili; la possibilità di ogni pensiero non può coincidere con la materia e la realtà di un singolo individuo umano. L'uomo (i singoli individui, così come l'umanità in genere) è responsabile del fatto che le cose si costituiscano come degli intelligibili in atto, producendo delle immagini che permettano di aggregare per un attimo la possibilità di essere conosciuto con la capacità di produrre pensieri, l'intelletto agente con l'intelletto possibile.

In Averroè così come in Alberto, l'affermazione per la quale l'intelletto materiale e l'intelletto agente sono modi di una medesima sostanza va di pari passo con la tesi secondo la quale la sostanza di cui entrambi sono modi o potenze è una *sostanza separata*, una *intelligentia abstracta*.

> „Non si deve pensare infatti, scriverà Sigieri di Brabante, che l'intelletto materiale sia congiunto alla materia e che solo l'intelletto agente sia una sostanza separata. Come dice Aristotele infatti, l'intelletto possibile è una sostanza separata così come lo è quello agente; per questo chiama l'intelletto in genere (simpliciter intellectum) una sostanza separata. La sola differenza sta nel fatto che l'anima razionale è predisposta naturalmente a ricevere fantasmi."[36]

L'affermazione della co-genericità dell'intelletto umano alle intelligenze divine era stata la novità principale introdotta dal *Commentarium Magnum in De anima* di Averroè: il modo di esistenza del pensiero nell'uomo deve essere pensato allo stesso modo in cui si è soliti immaginare quello delle

[36] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, q. 15, 59.

intelligenze perché esso è l'ultimo delle intelligenze celesti.[37] Proprio per questo il rapporto che deve sussistere tra l'uomo e l'intelletto deve essere pensato alla stregua di quello che sussiste tra il cielo e l'intera natura e il motore immobile, la cui natura è appunto quella di un'intelligenza assoluta che coincide perfettamente con l'attualità di pensiero. "Caelum et naturalia continuantur cum primo quod est intellectus qui est in fine gaudii et voluptatis, sicut nostra dispositio in continuatione cum intellectu, qui est principium parvo tempore."[38]

La distinzione è di grado e di intensità e non di natura: se il cielo si unisce costantemente e in modo perfetto, la nostra congiunzione è intermittente, e ciò innanzitutto a causa della mortalità e della distruttibilità di ciò che di nostro si unisce al pensiero.[39] E come l'intelligenza assoluta è il principio *motore* dell' universo l'intelletto umano va considerato allora come *principium agens et movens*. Le intelligenze separate sono ciò che ci muove come l'amato muove chi ama. E in questo modo noi stessi dipendiamo (*erimus dependentes*) dal medesimo principio da cui dipende il cielo, anche se in grado ed in intensità inferiori.[40]

Alla luce di questi luoghi del *Commentarium in Metaphysicam Aristotelis* di Averroè, il preambolo di Alberto risulta piuttosto chiaro. L'opinione dei filosofi sulle intelligenze, spiega Alberto rifacendosi al proprio commento del XII libro della Metafisica, è duplice. Secondo la prima di queste posizioni ogni intelletto che agisce universalmente nella materia che gli soggiace

[37] AVERROES : *In De anima*, l. III, c. 19, 442 : "Et ideo opinandum est secundum Aristotelem quod ultimus intellectus abstractorum in ordine est iste intellecus materialis."

[38] AVERROES : *Metaphysicorum liber duodecimus*, c. 38, 321r.

[39] AVERROES : *Metaphysicorum liber duodecimus*, 321r : "Continuatio coeli cum hoc principio semper est nostra autem continuatio cum principio quod est in nobis impossibile est ut sit semper. Illud autem quod continuatur de nobis est generabile et corruptibile in corpore vero celesti est aeternum."

[40] AVERROES : *Metaphysicorum liber duodecimus*, 321r : "Forma hominum in hoc quod sunt homines non est nisi per continuationem eorum cum intellectu, qui declaratur in libro de Anima, esse principium agens et movens nos. Intelligentiae enim abstractae in eo quod sunt [321v] abstractae debent esse principia eorum quorum sunt principia duobus modis, secundum quod sunt moventes et secundum quod sint fine. Intelligentia enim agens inquantum est abstracta et est principium nobis necesse est ut moveat nos secundum quod amatum amans et si omnis motus necesse est ut continuetur cum eo, a quod fit secundum finem, necesse est ut in postremo continuetur cum hoc intellectu abstracto, ita quod erimus dependentes a tali principio a quo caelum dependet, quamvis hoc sit in nobis modico tempore sicut dixit Aristoteles."

(*subicitur*) è una sostanza che muove un qualche cielo, come un suo strumento. Questo movimento è il suo immediato atto e attraverso di esso le potenze e le forme dello stesso intelletto arrivano alla materia e portano in atto ciò che in essa è in potenza. La possibilità che si cela nel grembo delle cose può essere infatti attualizzate solo attraverso ciò che è in atto. Poiché il motore è proporzionale a ciò che muove e a questo motore non si aggiunge né si sottrae nulla nella sostanza, non v'è alcun intelletto separato che non sia motore di un qualche corpo perpetuo e dunque non esiste alcun intelletto che muova gli elementi e quanto di questi si compone nell'azione, nella passione e nella mescolanza, attraverso cui si muovono reciprocamente. Il loro moto si riduce al movimento del cielo come alla propria causa (ha per causa cioè non un' intelligenza ma il moto stesso del cielo). Ora, i sostenitori di questa opinione affermano che non esiste una sostanza separata che non sia un motore perennemente in atto, perché se esistesse una sostanza separata che non muove, essa sarebbe inutile. Tutta la natura è causata infatti dalle prime sostanze separate ("tota natura causatur a substantiis primis separatis") ed il "loro moto è come una certa vita per tutto ciò che esiste."[41] Costoro ritengono inoltre che l'anima nobile che appartiene all'uomo quanto alla sua parte intellettuale si introduce dall'esterno e non ha nulla di comune con il loro corpo a cui si adatta. In questo senso, ciò che rimane dopo la separazione è una sostanza intellettuale, della medesima natura delle sostanze separate e che rimane nella contemplazione di queste. Ora, secondo costoro alla sostanza intellettuale che muove non si unisce nulla secondo la sostanza. Quando l'individuo muore l'anima contempla le intelligenze, vi si unisce cioè *sicut ad obiectum*. Quanto alla posizione di costoro, spiega Alberto, il dubbio riguarda più la cosa stessa che la loro opinione, perché non è facile comprendere in cosa ciò che rimane di un uomo dopo la sua separazione dal corpo, differisca dall'altro.

V'è poi però la posizione dei *quidam arabes*. Oltre alle intelligenze che muovono gli orbi v'è un' intelligenza attiva di ordine inferiore a quella celeste: è questa ad agire negli enti attivi e passivi e a fornire loro le forme. Costoro infatti affermano che tutto ciò che dona forme è un intelletto attivo (*intellectus agens*), perché l'*agere formas*, il produrre le forme è l'atto proprio e sostanziale dell'intelletto agente. Questo principio è qualcosa che la filosofia aveva scoperto da tempo, già con Anassagora e non vi è nulla di contraddittorio, spiega Alberto, nell'affermare che tutto ciò che si muove verso la forma sia riducibile ad un motore al quale sia sostanziale il produrre forme ed il distinguere e separare le cose. Poiché ritengono che si

[41] Cfr. ARISTOTELES : *Physica*, 250b 14–15.

tratta dell'intelligenza diffusa in tutta la sfera degli enti attivi e passivi e che conferisce ad essi tutti le forme, aggiungono che la luce di questa mente introdotta nell'uomo ha prodotto la mente umana; essa si acquisisce nelle forme pensate perché le forme pensate sono nella sua luce. E poiché quanto un uomo acquista è identico con quello che acquista un altro, sottratto ciò che dell'uno è separato dall'altro, quanto rimane è lo stesso per tutti. Ora, poiché il motore è proporzionato a ciò che muove dicono che non si può affermare che sia la medesima sostanza a muovere il cielo e la materia dei generabili, perché quelle due materie non sono chiamate materie univocamente. E così è necessario supporre che la sostanza che muove questa materia inferiore degli enti generabili sia un'altra. Costoro affermano insomma che esiste un'intelligenza agente per la sfera degli enti generabili, una sostanza unica, cioè, ma molteplice nelle forme allo stesso modo in cui l'intelletto agente è molteplice nelle forme; la molteplicità non sta nell'avere le forme, ma nel produrle. Dicono questo a proposito, che l'intelligenza di questo ordine inferiore che dona tutte le forme degli enti generabili irradia per se nelle anime degli uomini. "L'intelligenza cioè preposta alla sfera dei generabili è la medesima che costituisce in essere i pensieri degli uomini."[42] È questo, a detta di Alberto la tesi centrale che gli averroisti condividono con la tradizione speculativa di un *certo* peripatetismo arabo. L'intelligenza è unica perché coincide con la medesima intelligenza preposta al moto della sfera sublunare. Pensare dunque per l'uomo non significherà altro che congiungersi con questa la mente del mondo di cui è parte. E di qui gli arabi deducono anche il resto dei propri principi. Se si pone che il medesimo lume è causa di tutti i colori, una volta sottratto tutto ciò che è proprio a ciascun colore non rimarrà di tutti i colori che un unico indifferente lume, che se non fosse distribuito per il luogo, sarebbe indiviso ed unico secondo la sostanza. Allo stesso modo, se si considerano tutti i pensieri attuali degli singoli, e si prova a sottrarre tutto ciò che è proprio a ciascuno, non rimarrà che quell'uno che è la causa delle forme, medesimo secondo la sostanza ed indiviso e ogni soggetto intelligente se ne appropria (*adipiscitur*) continuamente (*continuo*).

Secondo questa posizione, continua Alberto la sostanza intellettuale non muove immediatemente il cielo, ma le anime umane, e l'intelligenza è assolutamente separata. L'atto intellettuale di questa inoltre, non è il movimento, perchè il movimento è l'attività dell'anima che le permette di

[42] ALBERTUS : *De unitate*, 3 : "hac igitur de causa dicunt quod largitur huius inferioris ordinis intelligentia omnes formas generabilium per se autem irradiat in animas hominum."

assimilarsi alla sostanza intellettuale. Bisognerebbe dedurre dunque che le sostanze intellettuali non sono proporzionali a ciò che muovono secondo la forza di movimento o la potenza. E poiché come si è detto la sostanza intellettuale dell'ultimo ordine non è celeste, ma attraverso l'essenza della luce si irradia nell'anima come su un proprio strumento in cui produce le forme secondo l'essere formale, e irradia sopra la materia come sopra il proprio soggetto in cui produce le forma secondo l'essere materiale, allora una volta cessato ciò che determina la sua luce, ciò che rimane da tutti gli uomini non è che qualcosa di unico.

La ricostruzione abbozzata da Alberto è piuttosto lontana dagli stereotipi della storiografia moderna. Ma un breve confronto con le altre opere di Alberto permette di dare a queste due posizioni la definizione di un volto dossografico. La prima posizione va identificata con quello di Avicenna, il secondo con quello di Averroè.[43] Il merito più importante di queste pagine ci sembra il fatto che la disputa tra le due differenti posizioni sia ridotta al modo di concepire la relazione tra intelligenza e corpo celeste. Quello che Tommaso ha insegnato a concepire come un problema di psicologia, relativa al soggetto del pensiero, è invece, secondo il primo dei suoi testimoni, una parte di un problema più vasto, di natura essenzialmente cosmologica. La questione averroista è, innanzitutto e per lo più, una *quaestio de intelligentiis*; là dove si parlava di averroismo si deve ora intendere noetica.

La tradizione noetica e i trattati *De intellectu*

Attorno alle intelligenze sembrano essersi strette una serie di opere che pur non componendosi entro una cornice retorica e dossografica storicamente definita, disegnano una costellazione speculativa di ampissima portata, che trascura i confini attraverso cui la storiografia è solita separare testi ed autori. Se si prova a descrivere quello che potrebbe chiamarsi l'archivio della noetica nel XIII secolo, il dossier assieme teorico e filologico di cui un'autore poteva disporre, si deve soprattutto evitare di cadere in un errore: per spiegare la nascita dell'interrogazione noetica non si può pensare solamente al *De anima* di Aristotele, alle sparute note in cui nel terzo libro di quest'opera si fa riferimento al *nous* ed alle forme della sua esistenza. In fondo il testo fondatore della noetica nel XIII secolo non può essere il terzo libro del *De anima* di Aristotele, perché in esso la questione della conoscenza e del pensiero è posto nel quadro della scienza dei viventi, delle loro potenze, delle loro forze e dei loro corpi. Ora il primo principio

[43] Cfr. ad esempio ALBERTO MAGNO : *De natura et origine animae* (Opera omnia XII). Münster : Aschendorff 1955, 33.

di ogni noetica è che l'intelletto innanzitutto e per lo più non è una potenza di un vivente dotato di corpo né in senso proprio la forma di questo corpo individuo, a meno di non intendere la nozione di forma (è quanto fecero gli averroisti trecenteschi) in un senso un po' differente. Porre la questione dell'intelletto, del suo essere, della sua natura e della sua sostanza nel quadro di un'analisi della vita umana conduce inevitabilmente a delle aporie insormontabili. In questo senso Aristotele, le sue opere e la sua stessa metafisica, così come essa ci è stata tramandata non sembrano essere sufficienti per spiegare la nascita della noetica in Occidente. Piuttosto che le pagine di un suo singolo trattato, la trattazione della noetica sembra occupare lo spazio vuoto, le pagine mancanti che separano il *De anima*, dal *De caelo* e soprattutto dal dodicesimo libro della metafisica. Gli scolastici cercarono a lungo ed invano *il* trattato aristotelico sulle intelligenze. Persino Tommaso, di cui si ama celebrare il sopraffino spirito filologico, poté scrivere nel *De unitate intellectus*:

> "Da quanto scrive all'inizio del dodicesimo libro della *Metafisica*, si può pensare che Aristotele abbia risolto simili questioni nei libri che sembra egli abbia scritto sulle sostanze separate, libri che io ho visto nel numero di dieci, sebbene non siano stati ancora tradotti nella nostra lingua."[44]

E vi sarebbero infiniti possibili esempi di questa *quête du livre perdu*. La difficoltà maggiore per i teologi latini fu l'articolazione di questo genere di saperi entro il quadro della scienza naturale aristotelica. Sulla scia di quest'opera apparentemente perduta di Aristotele, la tradizione peripatetica arabo-latina aveva dato origine ad un vero e proprio genere letterario interamente dedicato alla questione delle intelligenze: i trattati *De intellectu*. Nel mondo latino ebbero particolare fortuna i trattati di Kindi[45] e Farabi;[46]

[44] Secondo KEELER, FABRICIUS e PELSTER sembra che Tommaso si riferisse qui ai dieci libri della *Theologia Aristotelis*, che egli avrebbe visto in un codice arabo. Il trattato, fu tradotto per la prima volta in italiano a Cipro da Moisè Rova e poi voto in latino da PIETRO NICCOLÒ DE' CASTELLANI; questa traduzione latina fu stampata nel 1519 a Roma : *Theologia sive mystica Phylosophia secundum Aegyptios*. Rivista da J. CHARPENTIER fu stampata a partire dal 1572. Il testo arabo fu pubblicato nel 1882 a Leipzig da F. DIETERICH che ne pubblicò l'anno seguente una traduzione tedesca: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen*. Leipzig 1883. Cfr. Ora le considerazioni di C. D'ANCONA in Plotino: *La discesa dell' anima nei corpi* (IV 8[6]). Plotiniana Arabica. A. c. di C. d'Ancona. Padova: Il Poligrafo 2003.

[45] AL-KÎNDÎ : *Risâlat fî'l-'aql (De intellectu)*, testo arabo. In : MCCARTHY, R.J. : *Al-Kindi's Treatise on the Intellect*. In : Islamic Studies III.2 (1964) 122–125.

a questi va aggiunto il *De intellectu* di Alessandro da Afrodisia.[47] Da un punto di vista puramente retorico (nel senso del modello testuale e del genere letterario) è soprattutto a questi tre trattati che è necessario rivolgersi per trovare dei modelli. Ma la questione, naturalmente non è solamente retorica. Se come si è detto la noetica si caratterizza per la separazione della questione dell'essere del pensiero da ogni riferimento ad una scienza dell'uomo e dei viventi sublunari, dalla separazione del *nous* e della sua scienza da ogni antropologia, è necessario citare altri testi. Per non menzionare che gli esempi più evidenti, basti pensare al libro IX della Metafisica di Avicenna, in cui si descrive la processione di emanazione delle intelligenze a partire dalla causa prima, e soprattutto il *Liber de causis*, che contiene un'ampissima sezione interamente dedicata alla questione delle intelligenze, e che è stato salutato da qualche teologo (prima del commento di Tommaso) come *il* libro di Aristotele sulle intelligenze.[48] Ma si potrebbe citare anche il *De causis primis et secundis*,[49] e, appunto, il *Commentarium Magnum in De anima* di Averroè, in questo senso il più audace nel ridurre tutta la psicologia e la gnoseologia umane alla scienza delle intelligenze. Già Renan, del resto, aveva accusato Averroè di trasformare il "pensiero umano" in una sorta di "application particulière de la cosmologie" e l'obiezione che Tommaso oppone agli averrosti nel suo *De unitate intellectu*, quella cioè di spiegare la conoscenza umana attraverso le intelligenze superiori sembra andare nella medesima direzione.[50] La posizione di una sorta di continuità o di univocità tra intelletto umano, intelligenze celesti ed intelletto divino è

[46] AL-FÂRÂBÎ : *De intellectu*. In : GILSON, E. : *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. In : AHLDMA IV (1929–30) 115–126.

[47] ALESSANDRO DI AFRODISIA : *De intellectu*, edito in THÉRY, G. : *Autor du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique* (= Bibliothèque thomiste 7). Kain : Le Saulchoir 1926.

[48] Interessante in questo senso è il commento al *De causis* attribuito allo Pseudo-Adam, contenuto nella sua versione più ampia, nel ms. Venezia, Bibl. Marciana, Lat. VI I 2821, che contiene ampie sezioni dedicate alle intelligenze. Cfr. RICKLIN, Th. : *Die 'Physica' und der 'Liber de causis' im 12. Jahrhundert. Zwei Studien*. Fribourg 1995. Cfr. anche C. D'ANCONA COSTA : *Recherches sur le Liber de Causis*. Paris : Vrin 1995.

[49] Edito in DE VAUX, R. : *Notes et textes sur l'avicennisme aux confins des XII–XIII siècles*. Paris : Vrin 1934.

[50] TOMMASO D'AQUINO : *De unitate intellectus*. Ed. DE LIBERA, Alain : *L'unité de l'intellect. Commentaire du 'De unitate intellectus contra averroistas' de Thomas d'Aquin*, Paris : Vrin 2004, § 67 : "Si tu dicas quod hoc modo caelum intelligit per motorem suum est assumptio difficilioris. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellecus superiores et non econverso."

in fondo, una delle caratteristiche principali della riflessione noetica e vale in fondo per tutta la tradizione noetica, da Alberto il Grande a Dietrich di Freiberg. È allo stesso Alberto, del resto, che si deve forse la sintesi più efficace di questo sapere, nel secondo trattato del secondo libro del suo *De causis et processu universitatis a prima causa*.

A questa tradizione deve essere ascritto, anche una delle opere più influenti tra i *sectatores Averroys*, le cosiddette *Quaestiones in III De anima* di Sigieri di Brabante. Si è spesso suggerito che si tratti di un frammento di un commento più ampio ai tre libri del *De anima*. Una simile opinione però, oltre a mancare della minima prova paleografica o filologica, sembra equivocare la reale identità retorica di questo testo, che sembra porsi all'incrocio ed assieme innovare due generi letterari dell'epoca, quella dei trattati *De intellectu et intelligibili*, e quella (psicologica) dei commenti al *De anima* aristotelico. L'equivoco nasce dal titolo con il quale l'opera è stata conosciuta, che non si deve in nessun modo alla tradizione del testo ma ad una ingiustificabile opzione del suo editore. L'incipit dell'unico testimone dell'opera (Oxford, Merton College 292, f. 357vb–364rb) è il seguente: "*De parte autem animae qua cognoscit et sapit etc. Circa istum tertium librum contingit quaerere* de intellectu *quattuor*" (p. 1). Il titolo più adeguato a quest'opera sarebbe quello di *Quaestiones de intellectu*: si tratta di un *De intellectu* che ha il *ductus* di un trattato *per quaestiones*, a partire dal terzo libro del *De anima* aristotelico. La novità del testo è già rilevabile dalla sua struttura. Se si prova a paragonare la tavola delle questioni di quest' opera agli altri commenti al III libro del *De anima* prodotti nel medesimo periodo, ci si accorgerà, che Sigieri non segue in nessun modo la lettera del trattato, né sembra preoccuparsi di porsi l'insieme di *quaestiones* con cui solitamente la si traduceva. Basta gettare uno sguardo sulle *Quaestiones in De anima* di Tommaso d'Aquino (che si domanda se l'anima sia differente secondo la specie o se è unita al corpo tramite lo spirito intermediario) o a quelle di Radulphus Brito (in cui si trovano questioni sull'identità di intelletto speculativo e intelletto pratico ecc.) per accertarsene. Ad essere trascurati non sono solo l'insieme di interrogativi relativi alla natura dell'anima, ma anche l'intera seconda parte del trattato di Aristotele, dedicata al problema del movimento e dell'intelletto pratico. Questa omissione non può pensarsi nei termini di una negligenza o di una distrazione: impedisce di farlo la struttura perfettamente orchestrata del trattato. Le questioni non si susseguono disordinatamente – come talora capita di rilevare – né seguono l'ordine dell'argomentazione aristotelica. Come il prologo suggerisce il trattato si compone di 4 parti: nella prima (q. 1) si prende in considerazione l'intelletto nel suo rapporto alle altri parti dell'anima (*De differentia intel-*

lectus ad alias partes animae), nella seconda (qq. 2–6) si esaminano l'intelletto in sé *(Quid sit intellectus in se*); nella terza si torna ad interrogare la natura dell' intelletto rispetto a quella dei corpi (*De intellectu per comparatione ad corpora*) e nell'ultima, infine, si esaminano le potenze dell'intelletto (*De virtutibus intellectus, scilicet de intellectus possibili et agente*). Queste divisioni sembrano organizzarsi attorno ad una partizione più profonda, quella tra intelletto in sé e intelletto rispetto al corpo e alle *partes animae.*[51] L'analisi della struttura e del contenuto dell'opera sembrerebbe dunque confermare che il il suo titolo originario fosse appunto quello *De intellectu*. Ed è del resto proprio sotto questo nome che le più antiche testimonianze dirette sembrano conoscere quest'opera. Tranne rarissime eccezioni[52] non si è mai voluto riferire le allusioni a Sigieri contenute nel *De intellectu* di Agostino Nifo come riferite a quest'opera; si è pensato ad un'opera ulteriore che sarebbe stata poi perduta. Del resto, molto più banalmente le espressioni di Nifo *in suo de intellectu tractatu* (f. 35v) e *in tractatu suo de intellectu* (f. 62v) potrebbero riferirsi solo al contenuto dell'opera e non al suo titolo.

[51] Si è suggerito di ricondurre questa distinzione ad un'origine albertina. ALBERTO MAGNO l'aveva infatti introdotta in psicologia mutuandola da Avicenna, per distinguere uno studio *a priori* dell'anima (la sua natura), e uno a posteriori, che consideri cioè le opera dell'anima sul corpo. In realtà, separare una considerazione dell'intelletto *per se* e in rapporto ai singoli (ai corpi) è formulata anche nel *Commentarium Magnum in De anima* di Averroè. Cfr. ALBERTO MAGNO : *Summa theologica* II, 12.69.2 (ed. BORGNET 33, 15b–16 a) : "Quod tractans Avicenna in VI de naturalibus dicit quod sicut nauta duplicem habet definitionem: unam secundum quam consideratur in seipso secundum quam dicitur artifex arte regens navim, aliam secundum quam operationes nauticas operatur instrumentis navis antenna scilicet, malo velo remis, ita anima duplicem habere definitionem: unam secundum quod operatur opera vite in corpore et in organis eius [...] Alia definitio est quae datur de anima secundum se et secundum quod separabilis est a corpore". Cfr. AVICENNA : *De anima*, I, 1, 1l, 27–37. Cfr. soprattutto STURLESE, L. : *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen (748–1280)*, München 1993, 371, per il quale la differenziazione della considerazione dell' intelletto in quanto intelletto (*intellectus in eo quod intellectus*) da quello dell' intelletto in quanto potenza di pensiero del soggetto empirico (*potentia coniuncti*) permette di "fondare l'universalità del concetto in modo non empirico o trascendentale" "senza rinunciare a radicare la funzione conoscitiva nel soggetto empirico".

[52] A mia conoscenza PATTIN, A. : *Quelques écrits attribués à Siger de Brabant*. In : Bulletin de Philosophie Médiévale 29 (1987) 173–177, è il solo studioso ad aver proposto di identificare il De intellectu di cui parla Nifo con le *Quaestiones in III De anima*.

In ogni caso i due riferimenti sono piuttosto espliciti: e per maggiore chiarezza vorremmo citarli per esteso.

La prima testimonianza si riferisce alla dottrina secondo la quale l'intelletto si unisce innnzitutto alla specie umana secondo la prima perfezione ed è invece congiunto con i singoli (Socrate e Platone) secondo la perfezione seconda, tramite le specie dell'immaginazione. Una simile dottrina si trova esplicitamente formulata nel *De intellectu* di Sigieri:

A. NIFO : *De intellectu*, I, tr. 3, c. 26, c. 35v Subgerius vir gravis secte Averoystice fautor [...] persolvit in suo *De intellectu* tractatu et imaginatur quod intellectus est eternus et natura humana est eterna, et quod *intellectus non est forma Sortis aut Platonis, nisi per copulationem intentionum imaginatarum* secundum Averoym, sed est *primo et per se forma et actus nature humane et per accidens actus et perfectio secundum postremam perfectionem hominis*. Aliorum vero scilicet Sortis et Platonis actus secundum postremam et ultimam perfectionem; et quia postreme perfectiones sunt numerate ideo non sequitur quod ego intelligam per tuum et tu per meum intelligere.	SIGIERI DI BRABANTE: *Quaestiones in III De anima*, ed. Bazan, q. 15, p. 56 Et necessarium est ei qui ponit unum intellectum in omnibus quod hoc sit per intentiones imaginatas. Si enim tu diceres quod quia *actu intellectus copulatur humanae speciei propter hoc humanae speciei actu copulantur intellecta*, tunc quaererem qualiter in hoc individuo homine esset diversitas intellectorum. Hoc non enim esse non potest propter diversitas intellectus [...] immo *provenit ista diversitas ex parte intentionum imaginatarum*. p. 58 *dico quod anima rationalis potentialiter est copulata humanae speciae, eo quod natura suae virtutis acrtivae est agere talia quae nobis sunt copulata. Huiusmodi autem sunt intentiones imaginatae.*

La seconda allusione è invece più complessa e riguarda il modo in cui le intelligenze si pensano reciprocamente. Il riferimento è alla questione 17 del *De intellectu* di Sigieri, che si chiede se un'intelligenza sia capace di pensare le altre, se attraverso la sua sostanza o in altro modo. Taluni, scrive Sigieri, affermano che una sostanza separata possa essere pensata da ogni altra, perché ciascuna di essa è una conoscibilità in atto, e si offre alle altre. Ma questo non basta: perché qualcosa sia pensabile ad altro da se non è affatto sufficiente che sia conoscibile in atto e si offra come perfezione all'altro. Il conoscibile deve infatti unirsi al soggetto conoscente e divenire uno con esso. Per dimostrare che un'intelligenza pensi un'altra bisognerebbe dimostrare che essa diviene una *secondo l'essere* con l'altra; ma le intelligenze non si uniscono reciprocamente né sono la perfezione della

conoscenza dell'altra.[53] Un'altra posizione vorrebbe che un'intelligenza pensi l'altra attraverso specie concreate; ma questa tesi cade nel ridicolo, visto che la necessità di specie e di immagini è pensabile solo per forme che esistono nella materia. La terza posizione afferma invece che ogni intelligenza separata pensa qualcosa nel grado in cui pensa la sua stessa sostanza (*per rationem intelligendi suam substantiam*). Nelle sostanze separate infatti chi conosce è inseparabile secondo l'essere da ciò che è conosciuto (*in separatis idem est sciens et scitum*): la prima causa ne è paradigma. Per questo la molteplicità dei pensieri esiste in un intelletto solo quando la causa dell'intelligibilità non coincide con il proprio stesso essere. Tutto ciò che pensa per altra ragione che per la propria natura è infatti costretto a conoscere e pensare attraverso fantasmi. Un'intelligenza, invece, pensa qualcosa secondo il rapporto che la sua sostanza ha con esso (*intelligentia intelligit aliud secundum habitudinem suae substantiae ad aliud*); in altre parole solo nel grado in cui ne è causa o ne è effetto. Il pensare declina per le intelligenze sempre delle forme dell'essere e viceversa: ed essere significa per lo più *essere causa*. Ogni relazione di conoscenza corrisponde ad una relazione ontologica. Proprio perché nelle intelligenze le forme del pensare coincidono perfettamente con le forme dell'essere, la relazione che sussiste tra pensante e pensato nelle intelligenze deve coincidere con quelle proprie dell' essere. Per questo, come si legge anche nel *De causis*, un'intelligenza può pensare qualche forma solo nel grado in cui è la causa della sua produzione: può pensare qualcosa solo nel grado in cui le è inferiore. Se un'intelligenza pensa qualcosa solo secondo il rapporto ontologico che ha con esso, ogni intelligenza non penserà l'altra secondo un rapporto causale perché un'intelligenza non può dirsi *causa* dell'altra; tutte piuttosto penseranno la causa prima come la propria causa. Allo stesso modo il nostro

[53] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, q. 17, 62–63 : "Dicitur a quibusdam et videtur eis quod una substantia separata intelligatur ab alia quia cum quaelibet intelligentia sit actu intelligibilis una offertur alii, et sic una aliam intelligit vel potest intelligere. Sed hoc non sufficit. Ad hoc enim quod aliquid alii sit intelligibile non sufficit quod ipse sit actu intelligibile et ad aliud offeratur in ratione perfectionis, quoniam cognoscibile debet uniri cognoscenti et unum fieri cum eo. Oportet ergo quod tu des qualiter una intelligentia potest esse una cum alia. Unde ad hoc quod aliquid sit alii intelligibile oportet quod sit intelligbile et quod sit intelligibile huiusmodi aliqua intelligentia. Licet sint actu intelligibilia huiusmdi nec uniuntur alii sunt perfectio intelligibilis alterius."

intelletto (*noster intellectus*) che è "come un'intelligenza" (*sicut intelligentia*) penserà direttamente (*immediate*) la causa prima senza alcuna mediazione.[54]

Il riferimento contenuto nel *De intellectu* di Nifo, sembra in questo caso fornire una esplicazione analitica degli argomenti impliciti nel testo di Sigieri:

> "Accepit Subgerius quod nulla intelligentia media potest intelligere mediam, nec aliquam infra primam si non potest intelligere primam. Arguitur ergo: nulla intelligentia quae non potest intelligere supremam potest intelligere aliquam mediarum vel infimarum secundum Averroem. Sed ex primo accepto nulla inteligentiarum potest intelligere superiorem., ergo nec mediam vel aliquam infra primam. Ex his arguit intellectus potentie non potest intelligere deum ergo nulla mediarum potest intelligere deum, nulla mediarum potest intelligere deum [sic] ergo nulla mediarum potest intelligere mediam. Nulla mediarum potest intelligere mediam ergo nulla potest intelligere se. Nulla potest intelligere se, ergo sunt simpliciter ignorate, quoniam nulla potest intelligi ab aliquo intellectu, quia vel a priore vel ab infimorum vel a se ipsis non a primo quoniam nihil intelligit extra se nec ab infimo quia non intelligit illas, nec a seipsis ergo a nullo intellectu comprehendentur, et sic natura egisset ociose. Hoc dicit Subgerius in tractatu suo de intellectu, tertio loco [lege: libro] inscripto qui fuit missus Thome pro responsione ad tractatum suum contra Averoym."[55]

Non deve stupire il fatto che la citazione sia poco letterale. Come era uso comune a quei tempi, Nifo traduce in una catena formale di sillogismi gli argomenti di Sigieri; il *De intelligentiis* di Achillini applicherà questa tecnica a tutte le fonti di cui si serve.[56]

[54] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, 63–64. Per le implicazioni di natura teologica, cfr. l'articolo di D. CALMA in questo fascicolo.

[55] A. NIFO : *De intellectu*, f. 62v.

[56] L'identificazione delle *Quaestiones in III de anima* con il *De intellectu* non permettono tuttavia di sottoscrivere l'opinione di NIFO secondo il quale questo testo sarebbe stato inviato a TOMMASO D'AQUINO in risposta al suo *De unitate*. Se, come NARDI scrisse nel suo ultimo intervento in proposito (*Studi su P. Pomponazzi*. Firenze 1965, 338) il *De anima intellectiva* va considerato anteriore al *De intellectu*, entrambi sono stati composti prima del *De unitate* di TOMMASO, che si riferisce esplicitamente ad essi. Come si è detto, la polemica non è affatto iniziata con TOMMASO, e il suo *De unitate* arriva con un certo ritardo (e per altri scopi) rispetto alla discussione avvenuta alla facoltà delle arti.

Il *De intellectu* sigieriano si iscrive entro un progetto più ampio, che comprende il *Tractatus de anima intellectiva*[57] e soprattutto le *Quaestiones in librum De causis*, vero e proprio trattato sulle intelligenze, proprio come lo era stata la parafrasi di Alberto allo stesso libro. Ad essi *potrebbe* eventualmente aggiungersi il trattato *De intelligentiarum et felicitate* di cui parla Agostino Nifo. Lungi dall'essere un progetto di commento puntuale ed esaustivo alla totalità delle opere aristoteliche, il progetto filosofico a cui Sigieri sembra dar corpo in queste opere è per lo più noetico. E a proposito del suo controverso "averroismo", si potrebbe dire che egli abbraccio l'averroismo per il suo interesse alla noetica. È cioè a partire da un interesse *noetico* che Sigieri adotta le tesi di Averroè.

Non è mai del resto a partire da un'analisi delle facoltà dell'anima che Sigieri deduce la natura e l'esistenza dell'intelletto umano. Il *De intellectu* si apre anzi con dimostrando che l'intelletto non si radica nella medesima sostanza in cui si radicano la facoltà vegetativa e quella sensitiva.[58] Per questo, sarà necessario dedurre la "noetica umana" a partire da principi che regolano l'esistenza delle intelligenze. Sigieri è piuttosto esplicito: "la nostra anima è una sostanza separata come l'intelligenza" (*anima nostra est*

[57] La tesi dell'anteriorità del *Trattato sull'anima intellettiva* è stata ripresa da CAPARELLO A. : *Il De anima intellectiva di Siger de Brabant. Problemi cronologici e dottrinali*. In: SapDom 36 (1983) 441–474. Cfr. sulla questione ora MIGNINI F. : *Anima e corpo negli scritti psicologici di Siger de Brabant*. In : CASAGRANDE, C. / VECCHIO, S. (a cura di) : *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno della SISPM*. Firenze 1999, 51–72, con una accuratissima analisi lessicografica a partire da analisi di tipo quantitativo.

[58] In questo Sigieri sembra seguire una formulazione che Alberto usa per riassumere una dottrina di Avicenna : cfr. ALBERTO MAGNO : *De natura et origine animae*, 21 : "propter quod concludit hic philosophus [...] animam intellectualem genus alterum animae esse a vegetabili et sensibili et quia divinum genus animae est, dicunt hoc solum separari a corpore sicut perpetuum a corruptibili. Non qnim sequitur [...] si perfectio corporis est, quod non separetur a corpore, cuius est perfectio, eo quod non perficit ipsum sicut forma per esse educta de materia, sed potius sicut ab extrinseca causa esse accipiens, quae est causa prima et perficit corpus sicut nauta navim, qui est motor in navi existens, et per esse substantiale non dependens a navi, licet per operationem nauticam a navi dependeat, et ideo separatus nauta a navi, licet non nautice agat, est tamen et alias operatur operationes. Et similiter anima separata a corpore est quidem sed non vegetat et sensificat corpus, sed alias sibi convenientes secundum intellectum operatur operationes." Cfr. inoltre ALBERTO MAGNO : *De unitate intellectus*, 16. Le parole di Sigieri sembrano un contrappunto a queste righe del trattato.

substantia separata sicut intelligentia).[59] Dovendo stabilire la natura dell'intelletto *in se* il termine di comparazione non saranno più le altre facoltà o potenze in cui si articola la vita dell'uomo ma immediatamente il *Primus Agens*, che secondo Aristotele non è che pura attualità di pensiero. Il nostro intelletto (*intellectus noster*) non è il *Primum Agens*, perché a differenza di questo non è nell'estremo della perfezione. Ad esso è infatti mescolata la potenza: il nostro intelletto è la potenza di ciascun intelligibile e pensa solo con i fantasmi. Al primo invece non è mescolata la potenza nè esso ha bisogno di fantasmi. Avendo dimostrato che la sua esistenza non può essere dedotta dalla materia, è necessario postulare che sia immediatamente dedotto dal Primo (*immediate educitur a Primo*, p. 10. q. 4). Una simile tesi era probabilmente diffusa tra i *magistri artium* vicini ad Averroè,[60] se già Alberto poteva scrivere nel suo *De natura et origine animae* : "dixerunt quidam anima rationalem ab intelligentia fieri, et verum dixerunt, si intelligentia dicatur intellectus primus separatus et immixtus, nulli nihil habens commune sicut dixit Anaxagoras."[61]

L'intelletto è un ente la cui genesi non è spiegabile né dalla scienza dei viventi né dalla fisica sublunare. È evidente quanto una simile prospettiva sia difficilmente classificabile entro gli sfumati confini della categoria di "aristotelismo integrale" e persino di "averroismo". Altrettanto sterile sarebbe l'ennesima affermazione del carattere neoplatonico della speculazione sigieriana. Bisogna ancora una volta dar credito alle tesi di Alberto: l'origine del dibattito va cercato meno nel *De anima*, che nei trattati sulle intelligenze celesti, e la cornice epistemologica per l'analisi dell'intelletto non è la ricerca psicologica ma la cosmologia ed i principi del mutamento dell'universo, gli astri e le intelligenze. Tommaso rimprovererà piuttosto aspramente questo modo di procedere nel suo *De unitate*:

[59] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in III De anima*, q. 15, 59.

[60] Questa tesi rappresenta la *trigesima via* del *De unitate* di ALBERTO. Cfr. 13, ll. 7–36. Lo stesso Alberto, nella risposta, scriverà che "concedendum est quod nihil est per quod dependeat homo ad primam causam nisi per eundem intellectum quem habet a causa prima" (30). È del resto in queste righe che si trova una prima occorrenza del problema dell'intellectus *particulatus*, che tanta parte avrà nell'averroismo, da Sigieri sino a PAOLO VENETO : *Commentum de anima*. Venetiis 1481, III, com. 8, f. u7va : "intellectus aliquo modo individuatur et particularizatur sed non simpliciter quia est aliquo modo abstractus."

[61] ALBERTO MAGNO : *De natura et origine animae*, 13.

> "E se tu dici che è così che il cielo pensa attraverso il suo motore,[62] in questo modo assumi ciò che è più difficile per spiegare il più facile: è necessario infatti che attraverso l'intelletto umano perveniamo alla conoscenza degli intelletti superiori, non il contrario."[63]

È soprattutto nelle *Quaestiones in librum de causis* che questa tendenza sembra trovare una sua definitiva conferma. Ancora una volta la natura dell'intelletto umano viene descritta e definita a partire da un confronto con la natura delle intelligenze:

> "In hoc est differentia inter intellectum humanum et intellectum intelligentiarum, quod intellectus humanus a sui principio est sicut tabula nuda et formas sensibiles quodam ordine ministero virtutuum sensibilium acquirit ita tamen quod eis numquam repletur; intellectus autem intelligentiae a principio formis intelligiblibus ad quas sua facultas se extendit repletur. Et ista diversitas partecipationis formarum invenitur in materia corporali: materia enim generabilium et corruptiblium corporalis numquam formis repletur, sed semper in ea aliqua potentia ad formam remanet; caelestium autem corporum materia a principio formis repleta ut sic in ea potentia nulla ad formam remaneat."[64]

E nel passo immediamente successivo, fondandosi sul principio espresso nel *De causis* secondo cui le intelligenze si differenzierebbero in funzione del grado di universalità di ciò che pensano, egli sembra accennare ad una sorta di *continuum* noetico che si estende tra l'intelletto umano e la prima causa (Dio), di cui le intelligenze sarebbero dei gradi intermedii:

> "Et vult auctor quod intelligentiae in participatione huiusmodi formarum diversificantur eo quod intelligentiis superioribus sunt formae magis universales, in inferioribus autem minus universales, ad hoc innuens duas rationes. Quarum una est quia quanto aliqua altiora sunt in ordine entium tanto minus divisa sunt; intelligentiae ergo superiores minus divisae sunt formis inteligibilibus participantes formas magis unviersales quam intelligentiae inferiores; unde materia corporalis et sensus cum inferiorem

[62] Cfr. AVERROES : *In De anima*, l. II, comm. 15, 154, 15–16; ANONIMO DI GIELE : *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*. In : GIELE, M. / VAN STEENBERGHEN, F. / BAZÁN, B. C. (éds.) : *Trois commentaires anonymes sur le traité De l'âme d'Aristote* (= Philosophes Médiévaux 11). Louvain/Paris : Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1971, 76. La relazione tra intelligenza e corpo celeste è l'oggetto precipuo del *De substantia orbis*.

[63] TOMMASO D'AQUINO : *De unitate intellectu*, § 68.

[64] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum de causis*. Edition critique de Antonio MARLASCA. Louvain/Paris, 1972, 142.

gradus teneant in ordine entium quam intellectus humanus formis et perfectionibus dividuntur individualiter multitudine sub eadem; intellectus autem humanus singulis speciebus singulas rerum naturas cognoscit. Causa autem prima latior in ordine rerum omnes perfectiones indivisibiliter continet. Quare verisimile est quod intelligentiis mediis inter intellectum humanum et causam primam in ordine naturae quae superiores sunt minus sunt divisae per species intelligibiles participantes formas universales; inferiores autem per formas intelligibiles dividuntur eas universaliter minus participando. Et ad hoc etiam est alia ratio, quia intelligentia est agens per intellectum , et quanto superior est intelligentia tanto potentior est et in agendo ad plura se extendit; quare participant superiores intelligentie formis universalibus ut sic per intellectum operando ad plura se extendant."[65]

La distinzione delle differenti intelligenze avviene in funzione della minore o maggiore partecipazione alla potenzialità. Quanto più basso è il grado nel *genere della natura intellettuale*[66] tanto maggiore sarà la partecipazione alla potenza. Nell'ordine dell'universo infatti ogni cosa tiene un grado inferiore quanto più accede alla natura corporea e mobile e alla natura della potenza distante dall'atto. Per questo Averroè ha affermato che il nostro intelletto nel genere della natura intellettuale è come la materia prima nel genere della natura sensibile.[67] "L'intelligenza nel genere della natura intellettuale non è assolutamente in atto, ma in qualche modo in potenza: altrimenti infatti non differirebbe dal primo principio." Il primo principio cioè e le intelligenze appartengono al medesimo *genere* e differiscono per una maggiore o minore partecipazione al grado di potenza. "Il fatto che l'intelletto pensi altro da sé accade infatti solo a causa della sua potenzialità, per cui è capace di ricevere una forma pensabile diversa attraverso cui può accadergli

[65] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super librum De causis*, q. 36, 143, lin. 35–48.

[66] La categoria di *genus intellectualis naturae* di probabile ascendenza averroista ma ripreso già dall'albertismo di Colonia, meriterebbe uno studio approfondito.

[67] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum De causis*, 162 : "Non enim est hoc ex nobilitate intellectus quod corpori uniatur, et sic species intelligibiles ex rebus acquirat sed magis, eo uquod inferiorem tenet gradus in genere intellectualis naturae magis accens ad naturam potentiae: unumquodque enim secundum quod magis accedit ad naturam corporalem et mobilem et naturam potentiae ab actu recendes, inferiorem tenet gradus in ordine universi; propter quod dicit Commentator in tertio de anima, quod intellectus noster in genere intellectualis nature est sicut materia prima in genere naturae sensibilis".

di pensare."[68] In questo senso, proprio perché in ogni intelligenza v'è qualcosa di pensabile che essa non pensa ancora (v'è cioè un pensiero che esiste solo in potenza), si dà una frattura tra l'essere (ciò che pensa attualmente) e il pensare (ciò che può pensare). Solo nel primo intelligente – nella prima causa – v'è una coincidenza assoluta tra il pensare e l'essere:[69] pensare è il suo stesso essere e ciò che pensa *è* la sua essenza. Proprio perché pensando non lascia nulla di non-pensato (non lascia irrealizzata alcuna potenza di pensare), il suo pensiero è assolutamente semplice e non ammette una qualche composizione, l'addizione di un pensiero a un altro pensiero che è stato.[70]

Ogni intelligenza, in quanto primo causato, riceve dalla causa prima non solo la natura pensante, ma anche la conoscibilità, il fatto cioè di poter essere pensata e conosciuta (*forma intelligibilitatis*). L'anima intellettiva umana invece, che è nell'ultimo ordine della natura intellettuale in potenza, non possiede alcuna forma pensabile e conoscibile per sé, non può cioè essere pensata come in atto, ma ha bisogno per esserlo di ricevere una qualche forma. Per questo si rapporta alle forme pensabili come la nuda materia si rapporta alle forme corporee.[71]

[68] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super Librum De causis*, 153 : "intelligentia enim in genere intellectualis naturae non est pure in actu sed aliquomodo in potentia, aliter enim non differet a primo principio. Intellectum autem aliquem intelligere aliud a se contingit ex potentialitate intellectus, propter quam natus est recipere speciem intelligibilem aliam per quam ei contingit ut intelligat". Cfr. anche 148 : "in intelligendo non est diversitas intelligibilis ab intellectu nisi propter potentialem intelligentis naturam."

[69] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super librum De causis*, 145.

[70] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super librum De causis*, 148 : "Nunc autem causa prima est pura actualitas et ideo intelligibile in ea penitus unicum est intelligenti naturae per omnimodam simplicitatem; est enim aliquid intelligibile in actu sine quo non est intelligens in actu. Et cum causae primae insit intelligere suum intelligere est sine potentia ad ipsum; tunc non oportebit in causa prima intelligentem naturam et intelligilem uniri nisi per omnimodam simplicitatem."

[71] SIGER DE BRABANT : *Quaestiones super librum De causis*, 149 : "cum sit primum causatum causae primae simllima participat a causa prima superior existens in genere intellectualis naturae non tantum intelligentem naturam sed etiam formam intelligiblitatis propter quod essentiam suam per seipsam intelligit. Anima autem humana intellectiva, in infimo ordine intellectualis naturae in potentia est ad naturas intelligibiles nullam habens formam intelligibilem secundum se, comparata ad formas intellibilies ut materia ad formas corporales, sicut dicit commentator tertio de anima; sicut enim materia in genere sensibilium est per seipsam non est aliquid in actu, sic et intellectus humanus per seipsum non habet formam intelligibilem essen-

Quest'idea di continuità noetica di cui le singole intelligenze costituiscono gradi diversi sarà ripresa in epoca più tarda; l'intelligenza umana verrà considerata come il grado meno intenso di un'unica *latitudo intelligentiarum*, un unico piano noetico che si estende dall'uomo a Dio. Vi accenna già Egidio Romano, nel suo *De intellectu possibili*:

> "in ordine intelligibilium intellectus noster se habet quasi materia pura in genere entium et tenet gradum infimum, Deus autem est actus purus et tenem gradum supremum. Intelligentiae autem tenent locum medium ita quod non sunt potentia pura nec sunt actus purus."[72]

E Paolo Veneto scriverà:

> "secundum Commentatorem eodem comento quod opinandum est secundum aristotilem quod ultimus intellectivorum abstractorum in ordine est iste intellectus materialis. Actio enim eiusdem est diminuta ab actione illorum cum actio eius magis videatur passio quam actio. In tota ergo latitudine intelligentiarum intellectus possibilis tenet ultimum gradum sub quo aliuam intelligentiam non contingit reperiri."[73]

Ancora Girolamo Dandino scriverà a proposito della dottrina averroista che: "Humanus et divinus [scil. intellectus] velut duo extrema sunt, alter potestate totus, alter totus actu: inter utrumque medius intercedit reliquarum intelligentiarum intellectus, partim actus partim potestate."[74]

Non è un caso se Alessandro Achillini, forse il più geniale tra gli averroisti del XV secolo ha cercato di applicare al problema della molteplicità delle intelligenze e degli intelletti il calcolo dei gradi che si era sviluppato ad Oxford. Se si considera la totalità delle intelligenze nel mondo si ha a che fare con una sola *latitudo*, con un'unità qualitativa sulla quale si pos-

tiam suam per essentiam suam non intelligens, eo quod essentia sua seipsam non habuit naturam intelligibilitatis sed tantum naturam intellectualitatis et ideo non intelligit essentiam suam nisi postquam intellexerit alia, et per speciem sicut dicit tertio De anima". Cfr. anche 144 : "intelligentia propinqua primo intellectui assimilatur ei non tantum participando ab eo naturam intellectualitatis sed et naturam intelligibilitatis. Propter quod cum in ipsa uniantur intellectus et intelligibile per seipsam sufficiens est ut actus sit intelligens. Intellectus autem humanus inferior in ordine intellectualis naturae non habet naturam intelligiblitatis nisi secundum quod intelligeit alia ita quod per seipsum onn est intelligiblis."

72 AEGIDIUS ROMANUS : *De plurificatione intellectus possibilis*. Venetiis, f. 55v.

73 PAULUS VENETUS : *Commentum de anima*. Venetiis 1481, III c. 19, f. y4ra.

74 H. DANDINI : *De corpore animato libri VII*. Parisiis 1606, col. 1800.

sono tracciare differenze quantitative relative alla relazione reciproca di potenza ed atto.[75]

INTELLIGENZE

Cosa sono le intelligenze? A differenza di quanto si è soliti immaginare la scala dei viventi che la scienza della vita medievale (*scientia de anima*) era solita contemplare non si arrestava affatto alla specie umana. Non solo infatti Dio stesso, secondo le parole del dodicesimo libro della Metafisica è vita, "perché l'attività dell'intelligenza è vita" (1072b 27) ma ciascuna delle intelligenze e dei cieli costituisce una *forma di vita*, anche se incomparabile alla vita degli enti e dei corpi infralunari. Una scienza generale dei viventi deve comprendere dunque lo studio delle forme di vita superiori all'uomo, di cui i corpi celesti sono un esempio. Lungi dal ridursi a *semplici masse corporee inerti* mosse da una forza ad essi estranea, i cieli enti dotati di vita, corpi cioè la cui vita consiste in operazioni specifiche, apparentemente distinte da quelle proprie ai viventi che essi avvolgono e contengono. Essi godono anzi di una forma di vita superiore a qualsiasi corpo in essi avvolto:[76] ne è prova il fatto che il loro movimento non conosce pausa o interruzione alcuna. Il movimento infatti è

> "la perfezione di un vivente in quanto è vivo. Il riposo è invece caratteristico dell'animale generabile e corruttibile solo per accidente, a causa cioè della necessità della materia, perchè stanchezza e fatica colpiscono l'animale solo per quanto è materiale. La vita e la perfezione di quei viventi che non sono colpiti da stanchezza e fatica deve di necessità consistere nel loro movimento e l'assimilazione al Creatore consiste nel fatto che, con i loro movimenti, essi comunicano la vita agli esistenti."[77]

[75] ALESSANDRO ACHILLINI : *Quodlibeta de intelligentiis*. In : ID.: *Opera Omnia*. Venetiis 1545, *Quodlibetum tertium*, f. 10r. Per i concetti di *grado* ed *intensità* nell'aristotelismo medievale cfr. MAIER, A. : *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie*. Roma : Edizioni di Storia e Letteratura 1968; ivi specialmente: *Das Problem der intensiven Grösse*, 3–109; e *Nachträge*, 305–359; ID. : *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma : Edizioni di Storia e Letteratura 1958, ivi specialmente *Bewegung als intensive Grösse*, 145–186. Inoltre SYLLA, E.D. : *Medieval Concepts of the Latitude of Forms: the Oxford Calculators*. In : ADHLMA 40 (1973) 223–281.

[76] ALESSANDRO ACHILLINI : *De orbibus*. Venetiis 1545. f. 44vb : "Averrois in de substantia orbis, cap. 2 anima celeste est prius animal quam animal quod est hic."

[77] AVERROÈ : *Tâhâfut at-Tâhâfut*. Tr. it. a c. di M. Campanini. Torino : Utet, 450.

Ora, è la specie del movimento di cui un corpo è capace a definire la forma ed il suo genere di vita[78] e dunque la stessa natura della sua *anima*. I cieli non si accrescono nè si distruggono, nè mostrano possedere esperienza sensibile: non avranno dunque nè un'anima vegetativa – che definisce la possibilità di crescere secondo la quantità, di nascere e di morire – nè un'anima sensitiva. Essi però si muovono secondo il luogo incessantemente: è la natura di questa peculiarissima forma di movimento locale che deve essere spiegata. Come descrivere un vivente capace di muoversi eternalmente di movimento circolare? Qual è la forma (cioè *l'anima*)[79] che simili viventi posseggono? Ciò che è dotato per essenza di movimento ed è capace di movimenti ben definiti, dai quali a loro volta si generano altri atti definiti deve necessariamente essere capace di conoscenza. Solo chi conosce infatti può muoversi in questo modo. I cieli, come testimonia la stessa esperienza sensibile, si muovono per essenza di movimenti definiti, che producono altri movimenti definiti negli esistenti ad essi inferiori. È il movimento dei cieli infatti a permettere la sussistenza e la conservazione di tutti i viventi, delle piante e delle stesse cose inanimate. Il movimento

[78] Si tratta di un principio evidente, di cui si conoscono infinite formulazioni. Cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO : *Summa Contra Gentiles*. II q. 73 : "Dove si trova una operazione superiore del vivente, ivi si trova una forma superiore di vita, corrispondente a questa azione. Nelle piante si trova solo l'azione pertinente alla nutrizione. Negli animali invece si rinviene solo un azione superiore, cioè il sentire e il muoversi secondo il luogo. Per cui anche l'animale vive di una specie superiore di vita. Ma allora nell'uomo si trova una operazione seriore che riguarda la vita che negli animali, cioè il pensare. Dunque l'uomo avrà una specie superiore di vita. Ma la vita è attraverso l'anima."

[79] Gli eruditi hanno talora dubitato sulla coincidenza di intelligenza ed anima dei cieli in Averroè. Il dibattito sembra piuttosto sterile, visto che è lo stesso Averroè a fornire la soluzione: cfr. AVERROÈ : *De substantia orbis*, cap. II : *"È chiaro che le forme dei corpi celesti massimamente le forme dell'ultimo corpo continente siano in qualche modo anima*, a causa cioè dell'appetito esistente in essi, *e a causa del muovere siano in qualche modo intelletto, e siano forma in senso assoluto per la quale il vivente celeste si compone si un motore e di un mosso"*. Che l'anima equivalga ad un intelletto informato dal desiderio (*intellectus* e *appetitus*, nell'Averroes latino) è piuttosto diffusa nella tradizione araba. Cfr. la pseudo-Teologia di Aristotele, 1 : "quando l'intelletto acquisisce il desiderio di ciò chè è inferiore, da esso viene formata l'anima; l'anima è dunque un intelletto informato dalla forma del desiderio", in : *Plotiniana Arabica*. A cura di C. D'ANCONA COSTA. Padova 2003, 225. Si tratta di un motivo di origine platonica: cfr. PLATONE : *Epinomide*, 982 a-e. Sulla questione dell'animazione dei cieli cfr. anche la questione di SIGIERI : *Super librum de causis*. Ed. Marlasca, q. 13: *Utrum caelum sit animatum*.

stesso del sole, il movimento diurno che produce il giorno e la notte, il ritmo di avvicinamento e di allontanamento che genera l'alternarsi delle stagioni è la causa.[80] "Dotate di intelletto",[81] che permette loro di "obbedire di un'obbedienza volontaria, attraverso degli enunciati razionali di chiarezza evidente"; le sfere celesti sono "la causa di tutto ciò che è generato o si corrompe in ciò che esse avvolgono, la sua causa prossima". Secondo Kîndî si può arrivare a dire che la vita "nel corpo generato in quanto vivente è per esso una forma che la sfera celeste imprime in lui".[82] "Ogni vivente si muove attraverso dei movimenti particolari, in luoghi particolari ed ha pertanto bisogno di immaginare i luoghi verso cui si muove e di immaginare ciascuno dei movimenti quando le distanze non sono percepibili con la vista." Proprio perché si muove di movimenti particolare il vivente deve esser capace di conoscere il particolare. Il cielo, invece, possiede un corpo perfettamente sferico, che come tale si "si muove di un solo movimento, sebbene a questo unico movimento conseguano molti movimenti propri degli esistenti che si trovano al di sotto di lui".[83] Esso cioè non possiede movimenti particolari che riguardino distanze definite, tanto da rendere necessario l'uso dell'immaginazione o di una qualsiasi facoltà conoscitiva particolare. I corpi celesti sono vite prive di immaginazione, sono viventi incapaci di immaginare.[84] Piuttosto non hanno

[80] Cfr. AVERROÈ : *Tahâfut at-Tahâfut*. Tr. it. p. 220; tr. latina (*Averroe's* Destructio destructionum philosphiae Algazelin *in the latin version of Calo Calonimus*. Milwaukee 1961, 180-183). Cfr. SIGIERI DI BRABANTE : *Super librum de causis*. Ed. MARLASCA, q. 30, 122: *Intelligentia sic vivit quod est causa vitae aliis effectiva, ut omnibus generabilibus viventibus est vitae causa, et cum hoc ipsius animae ipsorum corporum caelestium viventium*.

[81] AVERROÈ : *Tahâfut at-Tahâfut*. Tr. it. p. 221 : "l'uomo sa perfettamente che i corpi celesti sono più degnamente dotati di vita e di percezione di questi sublunari, sia per magnitudine si a per nobiltà, sia per intensità delle loro luci."

[82] AL-KÎNDÎ : *Risâlat fî al-ibâna 'an sugûd al gîrm al aqsâ* ed. Jolivet Brill : Leiden 1998. 180–182. Cfr. anche AVERROÈ : *Tahâfut at-Tahâfut*. Ed. BOYGES, 481 : "il movimento dei cieli è condizione dell'esistenza e della conservazione degli esseri."

[83] AVERROÈ : *Tahâfut at-Tahâfut*. 464.

[84] Contro questa interpretazione cfr. quanto scrive Avicenna : *Metaphysica*. Ed. Italiana, 883 "non è possibile che il principio prossimo del movimento della sfera sia una potenza intellettuale pura che non muta affatto e non immagina i particolari. [...] Abbiamo chiarito che il movimento è qualcosa dai rapporti sempre nuovi in cui ogni porzione è determinata in virtù di rapporti particolari, tale realtà non ha stabilità, non è affatto possibile che provenga solo da qualcosa di stabile."

alcun bisogno di immaginazione:[85] la loro perfezione consiste nel loro stesso movimento, operazione che definisce la loro stessa natura. Ciò significa però che

> "all'essere del corpo celeste non sia necessaria la sua forma come accade nei corpi animali, che sono al di sotto della luna. In essi infatti le anime sembrano essere necessarie per l'essere dei loro corpi perché gli animali non si salvano se non attraverso l'anima sensibile ed immaginativa; il corpo celeste invece essendo semplice e non trasmutabile da nulla cosa esterna non ha bisogno nel suo essere di un'anima sensibile o immaginativa ma abbisogna esclusivamente di un'anima che lo muova nel luogo sempre e di una potenza che non sia né corpo né nel corpo che fornisca ad essi eterna permanenza ed eterno moto che non ha né principio né fine."[86]

E' proprio nella relazione tra intelligenza e corpo che si differenziano intelletto umano e intelligenze cosmiche. Se queste ultime non hanno bisogno di immaginazione perché posseggono un corpo perfetto, l'intelletto preposto al mondo umano si congiunge con i corpi corruttibili ed imperfetti degli uomini attraverso i fantasmi. L'immaginazione rappresenta così la soglia in cui il pensiero si fa corpo e il corpo diviene intelligibile.

Forma

L'intelletto umano ha la medesima natura (appartiene cioè al medesimo *genere*) del principio di razionalità che ordina il cosmo nella sua totalità (la prima mente o *Primus Agens*) così come nei suoi ordini intermedi (le sfere); ciò che lo caratterizza è un maggior grado di inattualità. Se ciò è vero l'intelletto non potrà dirsi *nell'*uomo e insistere in esso come un *suo proprio* accidente. Le intelligenze sono sostanze *separate*, cioè forme che non insistono nella materia. Eppure, se è vero che l'uomo pensa, l'intelletto deve potersi dire *nostra* forma. In che modo allora è possibile che qualcosa che non ci appartiene divenga in qualche modo la nostra forma? In che modo possiamo dire di *agire* attraverso qualcosa che non siamo e che non ci

[85] Cfr. Averroè : *In III De anima*. c. 59, 60, 61; *In II De anima*, c. 15 e 62; *In II De coelo* cc. 37 e 61, e *In XII Metaph.* c. 36.

[86] Averroè : *De substantia orbis*, II: "In animalibus enim quae sunt hic videtur quod anime eorum sunt necessarie in esse suorum corporum et non salventur nisi per sensibilem animam ymaginativam. Corpus autem celeste quidem est simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco non indiget in suo esse anima sensibili nec ymaginativa sed tantum indiget anima ipsum movente in loco et virtute que non sit corpus neque in corpore ad largiendum ipsi permanentiam eternam et motum eternum quod non habet principium neque finem."

costituisce? Se il principio attraverso cui pensiamo ha la stessa natura di un'intelligenza, in che modo un intelletto separato può essere nostra forma? Ed in che modo le intelligenze sono forma dei propri corpi? Il problema era di difficile risoluzione: perché secondo un luogo comune del peripatetismo medievale "intelligentia si corpori uniatur unitur ei sicut motor et non sicut actus; anima vero unitur corpori sicut motor et sicut actus."[87] Se l'intelletto umano è un'intelligenza separata, in che modo potrà dirsi ancora non solo *motore* ma anche *atto* e forma dell'umanità?

Il dibattito che ha intrecciato i *sectatores Averoys* con gli scritti di Tommaso va riletto alla luce di questi interrogativi. Il presupposto fondamentale da cui muove Tommaso era esattamente questo: "l'anima si unisce al corpo non come il navigatore si unisce alla nave ma come una *forma*" (DUI § 10). E se l'intelletto è una *pars animae*, e più precisamente quella parte dell'anima attraverso cui l'uomo pensa e opina, anche l'intelletto dovrà definirsi *forma del corpo*. "È evidente che ciò per cui principalmente qualcosa opera è la forma di colui che opera" (§10): e se è vero che l'uomo – e che *questo* uomo – pensa, si dovrà dire che agisce nel pensiero solo se l'intelletto sarà sua forma.[88] Tommaso potrà presentare come "dottrina di Aristotele" la teoria per la quale "ciò mediante cui pensiamo è la forma del nostro corpo

[87] PS. ADAM : *In De causis*, ms. Venezia, Bibl. Marciana, Lat. VI I 2821, f. 8vb. Del resto, come aveva scritto Averroè, le intelligenze sono principi in quanto *motor* e in quanto *finis* : cfr. AVERROES : *In XII Metaphysicae*, f. 321r–v : "intelligentiae enim abstractae in eo quod sunt abstractae debent esse principia eorum quorum sunt principia duobus modis, secundum quod sunt moventes et secundum quod sint fine. Intelligentia enim agens inquantum est abstracta et est principium nobis necesse est ut moveat nos secundum quod amatum amans."

[88] TOMMASO D'AQUINO : *Summa contra gentiles* II 59 : "ciò attraverso cui qualcosa opera deve essere la sua forma; in effetti nulla agisce se non in quanto è in atto e nulla è ni atto se on per ciò che è la sua forma. [...] L'uomo pensa e non lo fa che attraverso l'intelletto. [...] è necessario dunque che l'intelletto possibile ci sia unito *formalmente* e non solamente attraverso il suo oggetto." Cfr. *Sententia libri de anima*, Lib III cap. I : "è imposssibile che ciò per cui qualcosa operi formalmente ne sia separato secondo l'essere; e ciò accade perchè nulla agisce se non in quanto è in atto; di conseguenza qualche cosa è operata formlamte da un altra cosa nel grado stesso in cui è attualizzato da lui; e qualcosa non può divenire un ente in atto sotto l'effetto di altra cosa se ne è separata secondo l'essere; donde l'impossiiblità che ciò per cui qualcosa opera formalmente ne sia separato secondo l'essere; quindi è impossibile che l'intelletto possibile attraverso cui un uomo pensa [...] sia separato da lui secondo l'essere."

naturale" (DUI § 11).[89] Ora ogni forma inerisce al soggetto di cui è forma: "non è affatto accidentale infatti per una forma il fatto che inerisca alla materia; ciò accade al contrario per sé, altrimenti dalla materia e dalla forma si formerebbe qualcosa di uno solo accidentalmente" (DUI, § 31). La relazione di inerenza tra una forma ed il suo soggetto è a tal punto essenziale che non solo il soggetto ha bisogno della forma per poter essere, ma la stessa forma esige in qualche modo il suo soggetto. Come scriverà Dietrich di Freiberg

> "la forma contiene il suo soggetto in modo tale che non solo il suo stesso soggetto dipenda da lei nell'essere per dipendenza diretta, ma che anch'essa al contrario abbia bisogno (*requirit*) del suo stesso soggetto per dipendenza indiretta, quasi alla maniera di un'esigenza (*exigitive*), senza cui non potrebbe essere, e ciò o semplicemente o secondo l'essere perfetto, come l'anima razionale."[90]

In quanto forma del corpo l'intelletto inerirà nel suo soggetto e dipenderà in qualche modo da questo. L'esigenza di salvaguardare l'immaterialità dell'intelletto spinge però Tommaso a farne una potenza sì inerente ad un corpo, ma separato nel suo operare. Pur essendone la forma, l'intelletto non è nel corpo quando opera e si attiva:

> "Il fatto che la sostanza intellettiva sia unita al corpo come la sua forma, non si oppone all'affermazione dei filosofi secondo la quale l'intelletto è separato dal corpo. Bisogna considerare infatti nell'anima l'essenza come distinta dalla potenza. Secondo la sua essenza essa dà l'essere al corpo e secondo la sua potenza produce delle operazioni proprie. Se dunque l'operazione dell'anima si compie attraverso un organo corporeo è necessario che la potenza dell'anima che è il principio di questa operazione sia l'atto della parte del corpo attraverso la quale si compie questa operazione, come la vista è l'atto dell'occhio. Ma se la sua operazione non si compie attraverso un organo corporeo la sua potenza non sarà l'atto di un corpo. Ed è in questo senso che si dice che l'intelletto è separato, senza che questo si opponga al fatto che la sostanza dell'anima di cui l'intelletto è

[89] Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO : *De unitate intellectus* § 61 : "concludit autem sic Aristotiles quod si aliquid est primum principium quo intelligimus oportet illud esse forma corporis; quia ipse pris manifestavit quod illud quo primoaliquid operatur est forma. Et patet hoc per rationem quia unumquodqueagit in quantum est in actu; est autem unumquodque in actu per formam unde oportet illud quo primo aliquid agit esse formam."

[90] DIETRICH VON FREIBERG : *De animatione caeli* (= *Opera omnia*, vol. III). Hamburg : Meiner 1983, 41.

una potenza cioè l'anima intellettiva, sia l'atto di un corpo – in quanto essa è la forma che dona essere a questo corpo."[91]

La possibilità di pensare un'operazione immateriale deriva dalla natura stessa dell'anima umana: essa infatti "non è una forma immersa nella materia corporea o interamente compresa da essa a causa della sua perfezione. Per questo nulla proibisce che una sua potenza non sia atto del corpo, nonostante l'anima, secondo la sua essenza sia forma del corpo".[92] Altrove Tommaso cerca di fornire esempi di un'operazione immateriale compiuta nel seno di una forma materiale traendoli dalla scienza naturale:

> "Vediamo infatti in molte cose che una certa forma è atto del corpo costituito dalla miscela degli elementi e tuttavia possiede una qualche virtù che non è la virtù di nessun o elemento, ma spetta a questa forma per un certo principio superiore, per esempio per un corpo celeste. Come ad esempio il magnete ha la virtù di attrarre il ferro e il diaspro di far coagulare il sangue."[93]

Già il *Tractatus De anima intellectiva* di Sigieri di Brabante, poteva considerarsi come una risposta alla dottrina di Tommaso d'Aquino. Se per quest'ultimo l'intelletto era una potenza separata nell'operazione ma unita nell'essere al composto cui inerisce (così riassume la posizione di Tommaso il commento anonimo pubblicato da M. Giele: "quidam dicunt quod intellectus est actus corporis in suo esse sicut forma materiae, est tamen potentia separata in sua operatione"[94]), nel trattato sigieriano l'anima intellettiva diverrà una forma separata secondo l'essere dall'uomo, ma unita nella potenza e nell'operazione: "L'intelletto è perfezione del corpo non mediante la sua sostanza ma mediante la sua potenza perché, se lo rendesse perfetto attraverso la sua sostanza non sarebbe separabile."[95]

[91] TOMMASO D'AQUINO : *Summa contra Gentiles*, II, 69 § 4; Cfr,. anche ID. : *De unitate intellectus* § 80 : "Non diciamo che l'anima umana sia forma del corpo secondo la potenza intellettiva, la quale, secondo la dottrina di Aristotele non è atto di alcun organo; resta dunque che l'anima quanto alla potenza intellettiva sia immateriale e riceva in modo immateriale, conoscendo se stessa."

[92] TOMMASO D'AQUINO : *Summa Theologiae* I. q. 76, a. 1 ad 4 : "humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma."

[93] TOMMASO D'AQUINO : *De unitate intellectus*, § 27. Cfr. la risposta dell'anonimo di GIELE : *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, 70, 89 –71, 17.

[94] ANONIMO DI GIELE : *Quaestiones in Aristotelis libros I et II De anima*, 70.

[95] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, q. VII, 23.

La soluzione, nel suo vocabolario, sembra riecheggiare proprio un passo del *De unitate intellectus* di Alberto Magno. In esso Alberto aveva scritto:

> "Est ordo in formis naturae. Videmus enim quasdam formas quae sunt tantum formae et separatae penitus, et videmus quasdam quae non sunt nisi imagines et sunt coniunctae penitus, sicut sunt formae corporum. Oportet igitur quod sint formae medie et sint illae quae dicuntur animae. [...] Formae autem corporum et per esse et potestatem sunt immersae materiae, formae autem separate per esse et potestatem sunt remotae a materia et sunt super eam. Formae igitur mediae sunt per esse separate et *per operationem coniunctae*, si hoc est possibile, aut per esse quidem coniunctae et per operationem separatae, si hoc est possibile, aut secundum aliquid sui coniunctae et secundum aliquid separatae, si hoc est possibile, quia non potest pluribus modis medium variari."[96]

È in questo passo di Alberto che si trova formulata forse per la prima volta, sia pure in forma ipotetica, l'idea di una forma congiunta non attraverso l'essere ma solo attraverso l'operazione (*per operationes coniunctae*). Alberto respingera immediatamente questa forma di congiunzione (che reputa impossibile), ma è probabile che sia proprio da questa fonte che Sigieri ha tratto la sua nozione basilare.[97] L'intelletto, o meglio l'anima intellettiva "è separata dal corpo secondo l'essere e non ad esso unita come la figura lo è alla cera" ma è

> "tuttavia unita al corpo nell'operare, poiché nulla essa pensa senza il corpo e l'immagine, [...]. Dunque *l'anima intellettiva ed il corpo sono uno nell'operazione, perché convengono in un'unica opera*. [...] E bisogna osservare che, poiché le cose che hanno un'opera comune non la esercitano in

[96] ALBERTO MAGNO : *De unitate intellectus*, 18.

[97] TEODORICO DI MAGDEBURGO aveva già denunciato l'origine albertiana di questa distinzione : cfr. il suo commento al *De anima*, XVII–XVIII : "Forma secundum Albertum dicitur duplex, et accipit distinctionem ab Aristotele 12 Metaphysica et a Proclo: uno modo ab informando alio a foris manendo. Vel aliter. Primo modo dans esse constitutive secundo dans esse appropriative. Unde tantum quedam est forma substantialis secundum inhaerentiam quae est altera pars compositi, dans esse formale subiecto. Alia est forma substantialis appropriata cuius operatio dependet a corpore vel ab aliquo esistente in corpore non dans esse perfectivum subiecto sed tantum operationem, quia operatio essentialis subiecti expletur per ipsum" (bj 742 f. 182 ra) e nel commento alla fisica (Clm 8405 f. 91vb) : "secundum Albertum super 12 Metaph. Forma dicitur dupliciter: uno modo ab informando alio modo a foris manendo. Primo modo invenitur in inferioribus sed secundo modo in superioribus. Unde anima duplex, quedam inhaerens alia appropriata tantum. Coelum ergo est animatum forma appropriata tantum et non inhaerente."

una qualsiasi relazione reciproca, *l'intelletto è per sua natura unito e applicato al corpo, capace di pensare per natura a partire dai suoi fantasmi.*"[98]

Alla logica dell'astrazione (qualcosa di noi che definisce la nostra stessa essenza ma opera separatamente dal nostro corpo così come dalla nostra esperienza), divenuta classica poi nell'antropologia moderna, l'averroismo prova a sostituire l'idea di una sostanza disgiunta che si unisce a noi nella sola attività. Se per Tommaso l'intelletto è una parte della nostra anima astratta rispetto a ciascuna delle parti del nostro corpo, per Sigieri esso è un principio separato secondo l'essere – che non ci appartiene dunque più di quanto appartenga a qualsiasi uomo – ma unito ad esso nell'operazione.

Non è nell'essere che l'umanità – il singolo come il genere – trova una relazione all'intelletto. Non è il *semplice fatto di essere uomini* a garantire il possesso attuale della razionalità, sebbene la possibilità di pensare spetti ad ogni individuo per titolo sin dalla nascita: l'intelletto (e la razionalità) non è mai per l'uomo un fatto di essenza ma sempre e solo di *uso*. L'uomo è ciò di cui l'intelletto ha bisogno non per costituirsi nell'essere ma per divenire attuale e trasformarsi in atto: il pensiero è il luogo in cui il pensiero arriva al suo uso. Viceversa nell'intelletto l'uomo non troverà mai la sua natura: esso si definisce non come una natura (non altra natura che quella della possibilità), ma come qualcosa di cui si dà ogni volta un uso possibile. Nell'esposizione del problema Sigieri definisce i termini di quell'enigma – di natura squisitamente ontologica – attraverso cui la questione averroista continuò ad essere pensata e discussa per due secoli: come è possibile che qualcosa operi attraverso una forma che pur non dandogli essere (*forma non dans esse corpori*) conferisce a chi agisce la possibilità di agire? Come poter agire attraverso una forma che non ci costituisce nell'essere? E soprattutto come bisogna pensare una forma che pur non costituendoci nell'essere ci dona la possibilità di agire?

Sigieri aveva scritto che "quando si dice che 'qualcosa agisce attraverso la sua forma', si deve prendere il concetto di '*forma' in senso lato*, nel senso cioè in cui anche ciò che opera intrinsecamente nella materia è detto forma."[99] L'intelletto può dirsi forma, ma forma qui deve essere compresa in modo peculiare. La soluzione ad una simile difficoltà, accennata con la

[98] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, cap. III, 85.

[99] SIGER DE BRABANT : *De anima intellectiva*, cap. III, 86, ll. 7–11 : "Dicendum est quod cum dicitur aliquid agit per suam formam extensive debet accipi forma ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. Unde et ipsa corpora celestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente."

brevità tachigrafica tipica del genere della *quaestio*, sta nella fisica celeste. "Gli stessi corpi celesti" infatti "si dicono muoversi per il fatto che una parte di essi è mossa da qualcosa di intrinseco che li muove."[100]

La peculiarità della vita celeste comporta infatti una particolare relazione tra la forma e la materia. Nei cieli infatti "la forma non esiste nei soggetti, secondo una maniera tale da essere divisibili secondo la divisione dei loro soggetti". Le forme dei cieli "non si costituiscono attraverso il soggetto, ma sono invece separate dal soggetto secondo l'essere". "Poiché esistono in tutto il soggetto e non si dividono secondo la divisione di questo, non si costituiscono attraverso il soggetto: non sussistono in esso infatti né nella totalità né nella parte e universalmente né in qualcosa di divisibile né in qualcosa di indivisibile." La loro forma dunque (la cui natura è quella di un'intelligenza) è un principio che esiste nel corpo come principio separato e non come una parte. "Il cielo si dice mosso da un principio che esiste in esso come un principio separato e non attraverso un principio che ne costituisce una parte. Ed in questo modo si dice anche che viva e pensi." La sua forma non è una parte del suo corpo, ma un principio separato che opera internamente ad esso. Se non fosse così, se l'intelligenza (la forma) non fosse che una parte del vivente, il cielo non godrebbe di movimento ininterrotto, simile in questo all'uomo "che pensa per mezzo di una parte in esso ed allo stesso modo vive, desidera, si muove."[101]

Se la forma non è una parte di un composto e non insiste grazie alla materia, la materia delle vite celesti è ben differente da quella che il resto delle forme di vita lasciano contemplare. La materia infatti non definisce che la possibilità di costituzione di un ente o di un corpo a partire da forme o oggetti ad esso differenti, e viceversa le condizioni di possibilità di trasformazione di una forma e di un ente in qualcosa di differente secondo la forma. La potenza propria della materia, "vale a dire la potenza che è nella sostanza, non è potenza se non verso due contraddittori". È dunque solo attraverso nella generazione e nella distruzione delle cose secondo la forma

[100] Una testimonianza di Egidio Romano, che con ogni probabilità si riferisce al maestro anonimo autore delle *Quaestiones* pubblicate da M. GIELE, permette di cogliere in questa soluzione ben altro che un'isolato sofisma di Sigieri; si tratta al contrario di una soluzione deducibile dal testo di Averroé: cfr. AEGIDIUS ROMANUS : *In II Sententiarum*, d. 17, q. 2, a.1, Venetiis t. 2 48II aD–bA : "quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus."

[101] AVERROES : *De substantia orbis*, foll. 5rB–vL.

che la materia si dà a conoscere.[102] Un corpo celeste però non deriva dalla trasformazione di alcuna altra forma: non è mai stato generato e non sarà mai distrutto, trasformato cioè in una forma differente. L'unica specie di mutamento che esso conosce è il movimento locale. La materia sarà dunque in esso una potenza puramente cinetica, relativa cioè al luogo (*potentia in ubi*) e non all'essere o all'esistenza. A differenza di quanto avviene per gli altri corpi, questa potenza non ha bisogno di insistere in una forma distinta da quella verso cui è in potenza; si dovrà pensare pertanto come "una potenza che esiste in atto di per sé; per questo essa prende il nome di *soggetto* piuttosto che di materia".[103] Non si tratta più di qualcosa nel cui medio "si genera qualcosa che insiste in essa", ma di un semplice "sostegno" [*sustentaculum*] di una forma.[104] In qualche modo l'averroismo trasforma la relazione intelligenza-corpo (e forma-materia) proprio della scienza dei cieli in nozione antropologica, e nel modello per concepire il rapporto tra umanità e intelletto separato.

In che modo si dovrà pensare dunque la relazione tra l'intelligenza ed il corpo-soggetto? L'intelligenza è forma ed anima del corpo celeste, ma è

[102] AVERROES : *In Metaph.* VIII, tc. 12 f.220va : "quoniam quemadmodum transmutatio in substantia fecit nos scire materiam primam esse". Cf. anche AVERROES : *In IV Physicorum*, Comm 83, f. 47va. Sulla polemica contro questo principio e la negazione della presenza della materia nei corpi celesti cfr. il saggio di DONATI, S. : *La dottrina di Egidio Romano sulla materia dei corpi celesti. Discussioni sulla natura dei corpi celesti alla fine del tredicesimo secolo*. In : Medioevo 12 (1986) 229–280.

[103] AVERROES : *De substantia orbis*, cap. II, fol 6 G–H.

[104] Cfr. PIETRO POMPONAZZI : *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*. Ed. A. POPPI, vol. II, *Quaestiones physicae et animasticae decem* : Padova 1970, 117–118 : "nota quod materia in idiomate greco et forte etiam nostro, dicitur dupliciter: materia videlicet et subiectum. Dicitur autem pro tanto quia materia habet duas proprietates in se: una est quod sit illud ex quo fit aliquid cum insit; alia est quod sit subiectum formae et substentaculum eius. Et appropriate materia dicitur materia ratione primae proprietatis, videlicet pro quanto est in potentia ad forma, et est id ex quo fit aliquid cum insit. [...] Et caelum non habet hoc quod sit id ex quod fit aliquid cum insit propter hoc rectius dicitur subiectum quam materia. Et hoc est quod dicit quod materia quae est hic id est in corruptibilibus dicitur materia quia est in potentia ad forma, et quia est subiectum formae." Il corpo celeste è dunque "è una materia che esiste in atto e dunque non è comparabile alla materia se non in questo, che è una materia stabile capace di ricevere la forma. Per questo il cielo si dice piuttosto soggetto che non materia. La materia dei corpi che sono sotto la luna infatti si dice materia perché è secondo la potenza la forma che viene ad essere in essa, ma si dice soggetto perché *sostiene* le forme e viene così a far parte del composto di materia e forma." AVERROES : *De substantia orbis*, cap. II. 6v G.

forma in quanto principio separato che non conferisce un essere al corpo (che è indifferentemente dalla sua forma), e è l'anima perché muove intrinsecamente il corpo (nelle parole di Averroè è essa è *motor* pur essendo *principium separatum quod est in eo*).

Le pagine più belle e chiare dedicate a questo problema sono forse quelle che Alberto Magno ha scritto nei suoi differenti commenti aristotelici. Anche se la posizione di Alberto mostra una marca neoplatonica decisamente più accesa di quella che i testi di Averroè e degli averroisti lascino percepire, essi definiscono i termini del medesimo problema.

> "Ipsa intelligentie coniungitur orbi suo sicut motor mobili. Motor autem a mobili nihil accipit sed multa imprimit in ipsum, sicut est videre in exemplo manifesto quod ponit avicenna. Si enim demus quod in corpore nostro non sit nisi intellectus activus sive practicus ipse nihil congnitionis vel motus accipiet a corpore et tamen movebit ipsum inquannutm est istrumentum per quod agit formas artis quas hjabet in se, in materias artificiales. Sic sunt motores superiorum corporum qui nihil accipiunt ab ipsis sed influunt eis motum per quem in materias naturales producunt formas quas apud se habent. Omnium enim naturalium formae sunt in intelligentiis eo modo quo formae artificialium sunt in intellectu pratico sicut peripatetici tradiderunt. Intelligentia ergo sic praesidens orbi quodammodo unita est ei tali unione qualis est intermovens et mobile quod secundum actum movetur ab ipso et non est actus eius eo modo quo actus habet esse et operationem per corporis complexionem vel virtutem, et est quodammodo unita et quodammodo non unita, lucem enim cognitionis habet non unitam et virtute motiva unitur ei. Et huius est exemplum in flamma adhaerente lignis, quia illa in parte ubi evadit longius a ligno est lucida et clara et in parte, ubi adhaeret lignis est fumosa. Et ita est intelligentia, secundum enim id quod compratur ad causam primam sic lux est eius tota est lux clara et simplex secundum autem id quo adhaeret orbi magis distat et est motiva et obscurior. Et sic ipsa est duplicis esse, cum tamen sit essentia una. Et sic habet modum compositionis secundum hoc, quod est unita orbi et non unita."[105]

105 ALBERTO MAGNO : *Physica* (Opera Omnia IV,2). Münster : Aschendorff 1993. Ed. HOSSFELD, 59. Cfr. anche ALBERTO MAGNO : *De caelo.* l. 2, tr 1, cap 5, 114 : "Cum autem dicimus caelum habere animam et animal terrestre habere animam, erit enim anima sumpta aequivoce quia id quod vocatur anima in caelo substantia est separata quae non est actus alicuius corporis neque partis corporis nec habet actum animae in corpus calei nisi actum motus localis, quem influit ei. Nec enim est educta de corpore substantia illa nec habens aliquam dependentiam ad ipsum nec aliquid acquirens ex ipso. Et cum dicitur actus et perfectio caeli esse sub-

La determinazione del modo in cui gli intelletti separati si uniscono ai corpi, spiega Alberto, è un problema alla cui soluzione si sono provati alcuni platonici e qualche peripatetico. I principi che permettono ad Aristotele ed ai suoi seguaci di porre che l'intelligenza è qualcosa di *intrinseco* al corpo e ad esso unito. Il primo principio vuole che tra ciò che muove e ciò che è mosso non vi sia alcun medio. La seconda è che il motore che è esterno e che muove per essenza un corpo senza provocarne una trasformazione, muove di moto violento. Il terzo principio afferma che il primo movimento non può essere violento; il quarto invece (il più importante, ricorda Alberto), che quando il motore è estrinseco rispetto al mobile (*extrinsecus mobili*) allora quest'ultimo non riesce a raggiungere perfettamente la forma del motore attraverso il suo movimento. Ce se ne accorge nel caso delle arti: qui il motore è esteriore ed estrinseco al mobile e produce in quest'ultimo solo delle forme accidentali. Ora poiché il moto dei cieli è una specie di vita, egli ne dedusse che sia causato da un anima intellettuale intrinseca[106] al corpo celeste.[107]

stantia illa non dicitur hoc esse per modum illum quo anima in inferioribus est actus et perfectio corporis organici potentia vitam habentis, quia tunc substantia illa esset obbligata corpori et esset actio eius non libera et esset limitata sicut nos ostendimus in praemissis. Sedd habet se ad corpus tripliciter, scilicet per esse et apprehendere et operari in corpus per partem practicam ipsius. Et si quidem comparamus animam inferiorem ad corpus, dependentiam habet ad ipsum et est obligata ei ita quod passiones quae fiunt in corpore reduntant usque ad animam. Et hoc modo non comparatur intelligentie separata ad aliquem orbium celestium quia potius ex ipsa substantia est esse orbis quam e converso, ex esse orbis substantia sit separata secundum dicta philosophorum. Simliter autem si compraratur anima ad corpus secundum virtutes apprehensivas extra vel intus videmus expresse quod anima accipit a corpore et passiones quae fiunt in corpore pertingunt ad animam et hoc iterum modo non possumus comparare substantias separatas ad caelum cum nihil apprehnesionis et scientiae accipiant illae substnatiae ab orbibus, sed potius a causa prima. Comparantur ergo ad caelum tertio modo tantum et non tamen est perfecte plena comparatio, quia nos videmus substantias illaes non movere partes, sed totum. Et ideo non utitur nervis et musculis et filis, quibus ille motus perficitur."

106 Così si legge in uno dei codici che riportano il commento alla metafisica; la lezione corretta è invece *intranea.*

107 ALBERTO MAGNO : *Metaphysica*, Liber 11, tr 2, c. 13, 500 (*Qualiter intellectus separati dicuntur uniri corpori*) : "Sed Aristoteles et sui sequaces supponunt quatuor propositiones quae inducunt eum ad ponendum quod est intrinsecus corpori et unitus. Quarum una est quae probatur in principio vii physicorum, quod inter motorem et mobile non est medium. Secunda autem est quod motor qui est extra et per essentiam movet mobile absque eo quod trassmutet ipsum, movet violenter.

Si può comprendere ora il significato e la portata della nozione sigieriana dell'intelletto come *operans intrinsecus*: essa è interamente calcata sulla fisica dei corpi celesti. Lo stesso Sigieri, scrive che i corpi celesti sono detti muoversi perchè una loro parte è mossa da un motore intrinseco (*movens intrinsecum*).[108] E nelle tarde *Quaestiones in librum De causis*, precisa che essi non si compongono di un corpo e di una materia, perchè la materia non è di per sè mobile, ma di un soggetto e di "aliquod extrinsecum ab eo in esse", incorporeo e di natura intellettuale. Al cielo è unita dunque un'anima intellettiva a sé appropriata come perfezione separata (*caelum ergo habet intellectivam animam sibi appropriatam in ratione perfectionis separatae sibi unitam*).[109] Il termine *appropriata* deriva da un luogo comune della cosmologia aristotelica, secondo il quale l'intelligenza del cielo, pur essendo

Tertia est quod primusm motus non potest esse violentus. Et quarta, fortior omnibus est quod quando motor est extrinsecus mobili, tunc mobile quod movetur non perfecte attingit formam motoris per motus suum, sicut patet quod si calor naturalis non esset informatus intrinseca forma vitae non ageret ad vivum. Et ars et quaecumque fiunt instrumentis inanimatis, non agunt ad formam vivi et esse sed inducunt figuras et accidentia quaedam. Et cum videret Aristoteles quod motus celi inducit esse et vitam et sensum dixit quod motus ille est animae intellectualis quod intranea est corpori quod movetur."

108 SIGER DE BRABANT : *Tractatus de anima intellectiva*, 86 : "Et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente." Utilizza il termine di motor intrinsecum anche il testo che A. ZIMMERMAN attribuisce a Sigieri : "Cum autem extrinseci motores sint mobiles quia aliquando sunt propinqui alliquando remoti, intrinseci etiam situati et cum mobilibus alligati moventur, ideo dicendum quod motores caelestes sunt intrinseci sed non situati et cum mobilibus essentialiter alligati. Sunt enim quaedam virtutes appetentes et inteligentes quae non sunt perfectiones dantes corporibus cestebus esse formaliter. [...] Sunt autem sic intrinseci quod nati movere sicut illa moveri et e converso illa sic sunt nata moveri sicut ista mvoere, ita uqod istae virtutes moventes sunt uniteillis in ratione motoris non in ratione formae dantis esse." In : ZIMMERMAN, Albert: *Ein Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Berlin 1968, 96, ll. 20–33. Le *Quaestiones in Physicam* piubblicate da DELHAYE, (q. VIII, 24, 229) parlano di un *movens coniunctum et intrinsecum ipsi mobili*. Cfr. le questioni alla Physica contenute nel ms. Paris Bibl. Nat. 1at. 16297 e talora attribuite a SIGIERI, che difendono una dottrina esattamente opposta : "in corporibus autem celestibus est principium passivum; motus eorum in eis est natura sed principium activum est extrinsecum motor eorum existens non perfectio intrinseca dicens essentia eorum" (f. 72va).

109 SIGER DE BRABANT : *Quaestiones in librum de causis*, q. 13 : "Caelum ergo habet intellectivam animam sibi appropriatam in ratione perfectionis separatae sibi unitam, sic natam movere sicut corpus mobile mmoveri, ita quod in eius mobili non est inclinatio ad motum oppositum motui secundum quem movet."

esterna al suo corpo, gli è appropriata al punto che può muovere solo essa, ed essa può essere mossa solo da questa intelligenza. Se così non fosse non si potrebbe parlare di movimento *naturale*. Come scrive Pietro d'Auvergne, in quello che è forse il testo più chiaro in proposito:

> "motor universaliter appropriatur mobili, ita quod non est ad aliud corpus movendum. Similiter autem caelum appropriatur motori, ita quod non possibile ab alio moveri. Ista autem appropriatio naturalis est per formam moventis ad mobile. Ideo motus inter appropriata causatus erit naturalis. Quare motus caeli cum sic causetur naturalis erit natura formae, sicut dicit hic Averroes, quamvis alia appropriatio in istis inferioribus et in illis inveniatur. Et hoc Avicenna probavit quod motus caeli non est naturalis natura formae sicut corporum simplicium. Et postea subiungit quod omnis motor movet secundum inclinationem naturalem quam habet ad mobile. Et ideo cum inclinatio sit aliqua natura, vel per aliquam naturam, motus illorum inclinantium se ad invicem erit naturalis. Quare cum talis sit inclinatio caeli respectu sui motoris, manifestum est quod caelum movetur naturaliter."[110]

Allo stesso modo si dovrà pensare il rapporto tra intelligenza e uomo. L'intelletto umano è congiunto ed appropriato al corpo ed ai fantasmi. È nelle questioni anonime conservate in un manoscritto parigino che si trova forse una delle prime risposte a questo enigma:

> "Et cum dicitur quod erit sicut substantia separata quomodo est hoc cum nihil operatur per hoc quod separatum est ab ipso, dico quod sicut est intelligentia applicata orbi motor orbis saturni est omnis operatio quae fit per istam intelligentiam attribuitur sibi sic est in proposito quia intellectus est virtus separata quae est motor et omnes operationes eius attribuiuntur homini cum sit ultimus in genere intelligibilis naturae et natura media inter substantias separatas et ista inferiora. Et quia recipit species existentes in fantasmata hominis ideo homini [homini] <a>ppriopriatur non a fantasmate brutorum quia ab istis species impeditur sed fantasma hominis est magis propriata et ideo licet intellectus non sit virtus corporis dans esse tamen est coniunctus fantasmatae sicut intelligentia celi caelo attribuitur et tamen separata est ab ipso. Tantum attribuitur inquantum motor et quantum ad operationem, et si dicas quare intellectus non habet movere unum individuum dicendum quod hoc est quia corrumperetur cum unum individuum non possit conservari in esse, sic quod non est de

110 PETER OF AUVERGNE : *Questions on Aristotle's De caelo*. A critical edition with an interpretative essay by G. GALLE. Louvain : Leuven University Press 2003, L. I, q. 7, 51.

intelligentiis et ideo sicut operatio quae debetur intelligentie attribuitur celo sic operatio quae debetur intellectu attribuitur homini."[111]

Se si obietta che l'intelligenza è congiunta con un solo corpo mentre l'intelletto sarebbe congiunto con infiniti corpi si deve rispondere che ciò accade perchè il corpo umano si corrompe, ed un solo individuo non può essere conservato in essere.[112]

Questo peculiare *entrelacement* tra scienza dell'anima e cosmologia,[113] opera nel mondo latino nei due sensi. Jean de Jandun applicherà retroattivamente la nozione di *operans intrinsecum et appropriatum* elaborato in fondo dalla *scientia de anima* alla descrizione del moto celeste:

"Questo operatore intrinseco ed appropriato ad un corpo è quell'operatore che non è distinto dal corpo secondo il luogo e il soggetto ed il cui atto propriamente e precisamente dipende da quel corpo o da qualcosa che esiste in quel corpo, in modo tale che l'operatore intrinseco e quel corpo, sebbene non coincidano nell'essere così che l'essere dell'uno sia l'essere dell'altro, nondimeno sono qualcosa di uno nell'operazione propria che dipende immediatamente da entrambi. Ed in questo modo l'intelligenza che muove il cielo si dice essere la sua forma, non che essa gli dia l'essere formalmente, come è dimostrato nell'ottavo della fisica, ma perchè essa il *motore intrinseco ed appropriato di tale corpo*. Non è infatti divisa da esso, secondo il luogo ed il soggetto, perchè è incorporea e non occupa alcun luogo, nè un qualche soggetto. E l'atto proprio di questa intelligenza, cioè il moto dipende propriamente e precisamente dal cielo. Qualsiasi intelli-

111 Ms. Paris Bibliothèque Nationale Lat. 16609, f. 54va.

112 *Ibid.*

113 La relazione tra intelligenza e corpo celeste non è tuttavia perfettamente isomorfa a quella tra uomo ed intelletto. Innanzitutto perché, come scrive SIGIERI, *plus communicat intellectus noster nobiscum quam motores caelestium orbium* (*Quaestiones in III De anima*, q. 7, 24). Inoltre se intelligenza e corpo celeste compongono qualcosa di uno, non così può dirsi forse tra uomo ed intelletto. Per l'unità di corpo celeste ed intelligenza, cfr ALBERTO: *In De caelo*, l. 2, tr 1, cap 5, 113 sqq. : "Et ideo si substantia separata dicitur forma caeli vel actus sive perfectio hoc non dicitur nisi quia actus et operatio substantiae separatae influendo motum est in tali corpore et fit unum ex corpore celesti et ex tali substantia sicut ex motore penitus immobili fit unum, et hoc est simplicius unum, quod est inter omnia illa quae sunt composita et illud unum causa est omnium compositorum et quodlibet compostium tanto meliorem et nobiliorem habet unitatem, quanto fuerit illi propinquius. Et forma tanto nobilior et verius est forma quanto est magis separata, quemadmodum dicimus in praehabitis. Et haec dicta sunt secundum perititiam peripateticorum, quia quorundarum ut Ptolomei et aliorum mathematicorum sententia fuit corpus celi non moveri nisi a voluntate causae primae."

genza dunque muove qualche corpo celeste in modo appropriato e immediato [...]. E così il suo atto dipende da un simile corpo come dal soggetto da cui è ricevuto."[114]

Il paradosso ontologico in cui la questione dell'intelletto unico sembrava sfociare arriva ad una vera e propria sistematizzazione speculativa nelle riflessioni dell' averroismo posteriore. A partire da Antonio da Parma e Jean de Jandun inizia una fenomenologia della forma che sembra superare i limiti di quella dell' aristotelismo tradizionale.[115] Vi sono forme che definiscono l'essere e l'agire di qualcosa, altre invece che ne regolano non l'essere, ma il solo agire. È così per le intelligenze celesti ed è così per l'intelletto umano. È stato forse Antonio da Parma il primo a fornire la formulazione più chiara di questo paradigma. Non v'è nulla di sconveniente in tutto ciò come a qualcuno sembra perché non è infatti impossibile che qualcosa sia forma e sia detto forma di qualcosa e tuttavia non gli dia essere:

"*non enim est impossibile quod aliquid sit forma et dicatur forma alicuius et tamen non det esse illi* quia hoc modo ponit Aristoteles *omnes intelligentias formas corporum celestium* quia secundum Aristotelem ubique corpus celeste dicitur intelligens appetens et desiderans et hoc etiam vult frater

[114] JEAN DE JANDUN : *In III De anima*, q. V. Venettiis apud Juntas 1503, F. 58 v G. Per questa retroversione cosmologica della nozione psicologica cfr. anche THEODORICUS DE MAGDEBURG : *Quaestiones super De substantia orbis*, 2 (q. 1 *Utrum coelum vel orbis celeste sit compositum ex duabus naturis*) : "compositio substantialis duplex: quaedam inhaerentiae alia appropriationis. Inhaerentiae ubi forma inhaeret materiae et extenditur ad extensionem eius sicut in inferioribus. Appropriationis ubi forma tantum appropriatur subiecto, ad explendum operationem per se, sicut intellectum componitur cum homine et intelligentia cum orbe celeste. Nota quod est opinio ponens in coelo compositionem duplicem substantialem puta inhaerentiae et appropriationis: unde dicit duo, primo coaelum componitur substantialiter ex forma inhaerente; secundo coelum componitur substantialiter ex forma appropriata." Cfr. BRENET, J.B.: *Transferts du sujet. La noétique selon Jean de Jandun*. Paris : Vrin 2003, 59–111.

[115] Questa fenomenologia diverrà classica e si trasmetterà sino a NIFO, che nel proprio *De intellectu* (19v) la tratteggia in questo modo : "Averroyste vidissent hec dixerunt formam aliquam posse uniri alicui corpori dupliciter : uno modo secundum operationes altero modo secundum esse: voco autem uniri secundum esse quando unum alteri est forma intantum alteri ut id habeat esse et nomen ab eo; et non voco esse pro operatione iuxta id vivere viventibus est esse. Voco autem uniri secundum operationem quando unum eorum est tamquam instrumentum et organum alterum ut ars et motor. Dicunt igitur opinionem esse Averrois ut intellectus uniatur homini non tantum ut ars et motor insturmento et organo sed secundum operationem et esse."

> Thomas et *tamen intelligentia non est forma corporis celestis dans sibi esse secundum* mentem philosophi *sed dicitur forma eius quia per ipsam dicitur intelligere appetire et se movere*; et ideo *aliquid potest dici forma alicuius propter duo, vel quia per ipsam habet esse vel quia per ipsam operatur*. Modo omnes forme materiales quae extrahuntur de potentia materie sic sunt forme quod materia per tales formas recipit esse et operari, sed omnes forme immateriales non dicuntur forme quia dent esse subiecto sed subiectum per ipsam operatur. Et si posuit commentator quod intellectus esset forma corporis nostri non quia det esse ymmo est separatus ab eo secundum esse sed *est sic forma quia homo per ipsum operatur quia homo dicitur per ipsum formaliter intelligere et appetire, sicut corpus celleste (sic) et dicitur formaliter appetire et inelligere per intelligentiam et tamen intelligentie non dat ei esse*."[116]

Dunque agiamo per un principio – che può dirsi *nostra forma* – senza che questa forma costituisca in nulla il nostro essere e la nostra essenza. In questo luogo in cui l'azione sembra superare l'essere, e le cose si determinano attraverso una consistenza di realtà che la loro essenza non è capace di esprimere.

Se l'intelletto non è la nostra forma sin dalla nascita in che modo può divenirlo? L'averroismo trecentesco si soffermerà a lungo su questo problema. V'è una specie di forme congiunte al soggetto attraverso una relazione di inerenza ontologica (*per viam inhaerentiae*), ed un altra che per il quale la congiunzione si dà attraverso un'appropriazione del soggetto e nel solo medio dell' operazione (*per viam appropriationis et quoad operari*).[117] E Agostino Nifo si riferirà a questo tipo di unione scrivendo che

[116] ANTONIO DA PARMA : *Dubia et remotiones circa intellectum possibilem et agentem*, Ms. Vat. 6768, f. 165vb sqq.

[117] IACOBUS DE PLACENTIA : *Lectura super tertium De anima*. Ed. KUKSEWICZ, 67, q. IV : "Utrum intellectus possibilis sit forma comporis: est notandum quod duplex est forma: quaedam est forma coniuncta per viam inhaerentiae alia est forma tantum coniuncta per viam appropriationis et quoad operari. Modo forma coniuncta corporis per viam inhaerentiae est ut visus auditus et virtus cogitativa; alia est forma coniuncta per viam appropriationis, est anima intellectiva. [...] quando quaeritur utrum intellectus sit forma nostri corporis dicit (averroes): si loquitur de forma corporis per viam inhaerentiae dico quod non est forma corporis si autem loquitur de forma quae est coniuncta per viam appropriationis sic dico quod est verum." Cfr. anche TADDEO DA PARMA : *Questiones super Aristotelis De anima*. Ed. S. VANNI ROVIGHI, 72–73 : "ex intellectu et homne fieri unum potest intelligi dupliciter uno modo per essentiam et viam inhaerentie alio modo per viam appropriationis. Si intelligitur primo modo scilicet quod ex intellectu et homine sit unum etc sic est falsum; si autem intelligitur secondo modo, scilicet per viam appro-

"se si dà una qualche forma che non si unisce immediatamente e per se con la materia in un unico essere attuale, ma nell'essere operativo, come accade per l'arte ed il suo strumento, questo sarà il modo in cui pensare l'unione tra intelletto e uomo secondo Averroè. L'intelletto si unisce all'uomo senza dargli la specie, il nome o la definizione, né l'uomo si unisce all'intelletto dandogli l'essere potenziale. Si uniscono piuttosto in un terzo modo, quello in cui l'intelletto è come l'arte e l'uomo come un martello; l'intelletto è il motore, l'uomo invece il mosso, l'intelletto chi usa, l'uomo ciò che è usato e utilizzato."[118]

priationis sic est verum, quia ex intellectu et nomine fit unum per essentiam sicut ex intelligentie et coelo." Cfr. la differente versione della fenomenologia dell' unione fornita da MATTEO DA GUBBIO : *Quaestiones in Aristotelis De anima*. Ed. A. GHISALBERTI. Milano : Vita e Pensiero, 193 : "aliquid uniri per essentiam potest intelligi uno modo per entiantionem essentiarum, ita quod ideo essentiae quoniam gradus in eodem subiecto, sicut dicis quod secunda species fundantur in spirituali vocis. Secundo per entiantionem essentiarum et appropriationem, quia illa intelligentia sic appropriatur illi quod non alii. Tertio per entiantionem essentiarum et appropriationem et quantum ad modum operandi ita quod unum est dependens in operari ab alio. Nam intellectus dicitur unire nobis primo per entiantionem etc, quia non distinguitur loco et subiecto; etiam per appropriationem quia sic appropriabitur nobis quod non asino. Etiam secundo quantum ad modum operandi etc quia ipse intellectus ad hoc ut habeat similem operationem dependet a nobis quia a phantasmatibus. Similiter nos ab ipso ut intelligatur, et isto tertio modo intellectus unitur nobis." Cfr. anche W. Burley in : MAIER, A. : *Ein unbeachteter Averroist des 14. Jahrhundert: W. Burley*. In : *Ausgehendes Mittelalter I.* Roma : Edizioni di Storia e Letteratura, 113: "Intelligendum tamen est quod forma potest dici actus materie dupliciter: aut quia coniungitur materie secundum esse aut quia coniungitur secundum operacionem non secundum esse. Unde commentator in de substantia orbis dicit quod quaedam est forma que constituitur in esse per suum subiectum quaedam est forma que non constituitur in esse per suum subiectum immo est abstracta secundum esse a suo subiecto. Forma constituta per suum subiectum dicitur forma que est educta de potentia materiae et appellatur communiter forma immersa mataeriae. Sed forma que non constituitur per suum subiectum est forma separata a materia secundum esse."

[118] A. NIFO: *De intellectu* : "Si igitur dabitur aliqua forma que cum materia non uniatur in esse uno primo et per se actuali nec in esse potentiali sed in esse operativo quale est esse artis et instrumento, hic modo unionis erit intellectus et hominis secundum Averroym: intellectus enim non unitur homini dando ei speciem nomen ac diffintionem nec homo unitur intellectui dando esse potentiale sibi et uniuntur, relinquitur ea uniri tertio modo unionis prout intellectus est tamquam ars homo tamquam martellus; intellectus quidem motor homo vero motum quoddam intellectus utens homo usus ac operatus."

In qualche modo il vero e più segreto enigma che la metafisica peripatetica sembrava assieme nascondere e formulare era la relazione tra *esse* et *intelligere*. E la dottrina delle intelligenze vuole essere una formula della loro articolazione. Il primo motore è ciò per cui non si dà alcuna articolazione disgiuntiva tra essere e pensiero: esso è infatti l'ente che si definisce per il solo fatto di pensare, e per il quale il fatto di pensare non si appoggia su un essere che ne assicuri preliminarmente l'esistenza. Il primo motore è un pensiero che presuppone solo se stesso nel suo attuarsi e che non ha bisogno di altro del fatto stesso di pensare per definire la propria forma. Per Averroè nell'uomo questa articolazione sembra spezzarsi. Non solo il *pensiero* non ha nulla di psichico o antropologico (non partecipa dell'*essere* umano), ma nell'atto di pensare l'uomo diviene qualcosa che non può più esser descritto dall'ontologia tradizionale: la forma che egli è non è la forma per cui pensa ed agisce. Nell'attributo della razionalità sembra prodursi per l'uomo una frattura insanabile tra l'essere e l'operazione. Pensare è per l'uomo ciò per cui si opera senza presupporre ciò che si è. L'averroismo sembra inoltre condurre ad una sorta di separazione delle ontologie: ciò che la vita è nel suo fare è differente da ciò che essa è nel suo semplice essere. L'unità tra *esse* ed *operari* (condensata nel principio secondo il quale *operari sequitur esse*) viene ad essere infranta. Lo aveva colto, polemicamente, Gregorio da Rimini: commentando la soluzione di Jandun, egli scriveva che "non è possibile che una cosa agisca attraverso qualcosa senza che questo qualcosa gli dia anche l'essere. È impossibile cioè pensare che l'uomo possa agire attraverso una forma differente da quella per cui è ed esiste".[119]

Pensare non significa mai trovare o inventare il proprio essere, il proprio nome, la propria forma . Essere e pensare non conoscono nell'uo-

[119] GREGORIO DA RIMINI : *Lectura super primum et secundum sententiarum*. Ed. A. D. TRAPP / V. MARCOLINO, Bd. 5 (*Super secundum, dist. 6–18*), 1979, 314 : "ista responsio deficit, primo in hoc quod ponit aliquam formam dari operari quae non dat esse. Non enim est possibile quod aliqua res operetur per aliquam tamquam per principium operandi, quin per illam aliquo modo habeat esse, sicut impossibile est quod aliquid calefaciat per calorem aliquem nisi per illum sit calidum, unde si calor aliquis esset separatus nec alicui inhaereret quantum cumque esset procumus alicui vel indistans non tamen illud calefaceret per calorem illum esto quod calor ille calefaceret aliquid aliud sicut utique contingeret si haberet propinquum calefactibile, ut commentator etiam concedit primo De generatione. Et ita generaliter per nullam formam aliquid potest agere nisi habeat esse per illam. Alias simili modo posset dici quod vestis sentit quia animal vesittum sentit et quod corpus in quo locatur angelus intelligit quia angelus intelligit."

mo una sintesi definitiva: non è l'essere a permetterci di pensare, né il pensare a rendere possibile o a produrre la nostra esistenza ed il nostro essere, come avviene per le intelligenze. All'unità indelebile tra essere e pensiero proprio delle intelligenze si sostituisce una frattura; lo spazio di questo accordo mobile è ora occupata dall'immaginazione. L'immagine è infatti ciò che permette all'intelletto separato di avere un accesso a ciò che è (nella sfera "umana" al di sotto della luna), e a ciò che è di diventare pensabile e conoscibile. Essa è il solo luogo in cui essere e pensare sembrano trovare una qualche congiunzione. Attraverso l'immagine le intelligenze divengono nostri motori intrinseci e l'umanità si trasforma nel "corpo celeste" dell'ultima delle intelligenze, quella che definisce la potenza e la materia di tutte le altre.

Conclusione

Al termine di questa disamina archeologica vorremmo precisare i risultati a cui essa potrebbe aver condotto. Seguendo il suggerimento di Alberto – che per primo, lo si dimentica spesso – portò l'attenzione dei latini sul problema, è necessario leggere gli scritti di Sigieri e di quanti, secondo la categoria che Tommaso contribuì a volgarizzare, vennero bollati come *averroistae*, a partire dalla discussione sulla natura delle intelligenze ed il loro legame ai corpi celesti: solo in questo modo infatti sarà possibile cogliere l'effettiva posta in gioco delle loro dottrine.

La questione del pensiero e della sua esistenza, non riguarda la forma della vita umana, la sua fisiologia ma concerne la struttura ordinata dell'universo, la relazione tra le sue parti, la loro dipendenza o immediatezza rispetto al primo. Il pensiero ha a che fare ora con la costituzione di un cosmo e con l'ordinamento di un mondo: esso è della stessa materia e della stessa natura delle forze che permettono alle cose ed alle possibilità irrealizzate di costituirsi entro la compagine ordinata di un *kosmos*. Era del resto la soluzione all'enigma della natura del pensiero che Aristotele aveva implicitamente suggerito nel XII libro della Metafisica. Perché l'unico essere che non consiste d'altro che di pensiero non è che ciò che ordina e muove l'universo nella sua totalità.

La speculazione di Alberto e della sua scuola – se letta da questa prospettiva – sembra uscire dall'isolamento storico e dottrinale in cui si è soliti rappresentarla. Perché se fu proprio Averroè – o gli arabes – a produrre questa inedito intreccio tra scientia de anima e scientia de caelo, la via Alberti può considerarsi una sorta di mediazione tra coloro che facevano dell'intelletto umano l'ultima delle sostanze separate (ponendo un'assoluta univocità tra l'intelligenza celeste – e divina – e quella "umana" come fecero

gli averroistae) e coloro invece (come, tra molti, Tommaso) che sembravano disarticolarle entro un rapporto di assoluta equivocità. Se si considera che la prima stesura del *De unitate* deve porsi attorno al 1256, l'intero "sistema" albertiano potrebbe in fondo considerarsi come la prima e più coerente reazione a ciò che la scienza degli arabi – e in primo luogo di Averroè – aveva rivelato all'Occidente.[120] Il dibattito accesosi attorno all'unità dell'intelletto possibile in questo senso (almeno prima delle condanne del 1277) non può essere ridotto ad una semplice questione di psicologia umana, ma presuppone e si articola entro un quadro cosmologico, ontologico e fisico ben più ampio che deve ancora essere studiato con precisione.

[120] In questa prospettiva possono leggersi anche le bellissime pagine di STURLESE, L. : *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen (748–1280).* München 1993, 362 sqq. Cfr. anche DE LIBERA, A. : *Raison et foi*, che riformula (in parte criticamente) le intuizioni di Sturlese.