

- T12** L'anima come principio vitale e armonia secondo i pitagorici
Frammenti 58B30; 44A23
- T13** Platone • L'immortalità dell'anima, il rapporto con il corpo e l'anàmnese
Fedone, 79 C - 80 B; 105 A - 105 E; 82 E - 83 E; 76 A-D; *Fedro*, 246 A-D; *Repubblica*, X, 15-16, 617 E - 619 E
- T14** Aristotele • L'anima come forma del corpo
De anima, III, 4, 429 a 10 - 430 a 9; III, 5, 430 a 10 - 26
- T15** Epicuro • La corporeità dell'anima
Lettera a Erodoto, IV
- T16** L'anima e lo pneuma secondo gli stoici antichi
Frammenti [A]136-138; [A]518
- T17** Alessandro di Afrodisia • L'anima come pura forma e i gradi dell'intelletto
L'anima, 16-18; 85-86; 87-89
- T18** Plotino • La terza ipostasi e la discesa dell'anima nel corpo
Enneadi, IV, 8, 3; IV, 8, 4
- T19** Agostino d'Ipbona • L'auto-conoscenza dell'anima
De Trinitate, X, 8, 11; X, 9, 12; *Il libero arbitrio*, II, 3, 7; *De Trinitate*, X, 10, 14
- T20** Avicenna • La decima intelligenza celeste
De anima (dal *Libro della Guarigione*)
- T21** Averroè • L'intelletto potenziale come sostanza separata
Commento Grande al De anima, III, t.c. 5 e 36
- T22** Alberto Magno • La congiunzione con gli intelletti e la felicità dell'uomo
Commento al De anima, III, 3, 11
- T23** Tommaso d'Aquino • Contro l'unicità dell'intelletto: l'uomo come soggetto del pensiero
L'unità dell'intelletto, I, §§ 1-3; III, §§ 63-65
- T24** Teodorico di Freiberg • La funzione costitutiva dell'intelletto nei confronti delle cose
L'origine delle cose predicamentali, V

Bibliografia



L'anima e l'intelletto

Il concetto di anima possiede nel pensiero antico e medievale un'estensione molto ampia, che non copre soltanto l'ambito della religione o quello della psicologia propriamente detta (nel senso letterale di "discorso sull'anima": il termine greco per 'anima' è infatti *psychè*), ma anche quelli della filosofia della natura (e più in particolare della biologia), della cosmologia, della metafisica, della morale e della gnosologia. È possibile tuttavia individuare una questione trasversale rispetto a tutti questi approcci ed è quella relativa alla natura dell'anima, se essa cioè sia corporea e mortale, oppure incorporea e immortale.

Fra le prime testimonianze in tal senso ci sono i frammenti dei **pitagorici** ► T12] in cui l'anima, oltre ad essere identificata con l'aria, è presentata come una mescolanza armonica di elementi corporei e destinata, pertanto, a dissolversi insieme al corpo.

In più di un'occasione, e ricorrendo anche al racconto mitico, **Platone** ► T13] si occupa dell'anima in riferimento alla sua immortalità e alla sua preesistenza al corpo. Affine alle idee, l'anima deve condividere con esse l'incorruttibilità che le contraddistingue, e non può, in quanto

principio di vita, accogliere in sé la morte, se non perdendo la propria identità (e cioè il fatto di essere anima). Non solo: l'anima entra anche nella dottrina dell'anàmnese o della reminiscenza, perché è depositaria di nozioni già acquisite e in qualche modo obliate, che l'esperienza sensibile deve limitarsi a risvegliare.

In **Aristotele** ► T14] la questione riguarda principalmente l'ambito della filosofia della natura: l'anima è forma, o atto del corpo, nella misura in cui vivifica quest'ultimo, che di per sé ha la vita soltanto in potenza. Il gesto successivo consiste nel distinguere all'interno dell'anima la facoltà vegetativa, quella sensitiva e quella intellettuale, specificando che quest'ultima – di fatto, un possesso esclusivo dell'uomo – ammette a sua volta due funzioni, vale a dire l'intelletto potenziale e l'intelletto attivo.

Al centro della riflessione di **Epicuro** ► T15] sull'anima c'è l'idea della sua sostanziale identità con il corpo, che ne determina anche la mortalità: composta esattamente come il corpo di atomi (seppure più leggeri e sottili), l'anima non può non disgregarsi assieme a ciò cui essa è legata.

Quella della mortalità dell'anima è una dottrina che si ritrova anche nei frammenti degli **stoici**

antichi [► T16], in cui si suppone che l'anima sia costituita dallo pneuma, nella sua forma più rarefatta, e sia perciò corporea.

Che l'anima sia, aristotelicamente parlando, la forma del corpo è ciò che sostiene **Alessandro di Afrodisia** [► T17] nel suo *L'anima*. Non manca inoltre nella riflessione di Alessandro un contributo alla teoria dell'intelletto: premessa la distinzione dell'intelletto in intelletto materiale, intelletto come abito e intelletto in atto, Alessandro giunge a identificare l'intelletto produttivo o agente di Aristotele con il pensiero puro (e cioè con il motore immobile o dio), divinizzando così l'uomo che, proprio attraverso il pensiero, si congiunge a esso.

L'anima si colloca nell'Universo di **Plotino** [► T18] al livello della terza ipostasi, dopo l'Uno e l'intelletto. Questo implica che, per un verso, essa conosca il mondo intelligibile (si produce, anzi, proprio in quanto contemplazione dell'intelletto), per l'altro generi e si curi del mondo sensibile. Il discorso, tuttavia, non riguarda soltanto l'anima del mondo, ma anche le anime individuali, e cioè come si realizzi la loro discesa nei corpi individuali e il loro particolarizzarsi.

È sull'auto-conoscenza dell'anima – *che cosa* essa percepisca di sé e *in che modo* pensi a sé stessa – che invece si sofferma **Agostino** [► T19], concludendo che niente è più intimo e più presente all'anima dell'anima stessa. A dare la certezza di sé e della propria esistenza c'è poi secondo Agostino anche il fatto che, per quanto si possa dubitare di tutto, non si arriva mai a dubitare di sé in quanto dubitanti.

Nella psicologia di **Avicenna** [► T20], il problema è essenzialmente quello di spiegare in che termini avvenga l'apprendimento. L'intelletto (potenziale) umano – spiega dunque Avicenna – più che ripetere ogni volta dall'inizio il processo di apprendimento di una determinata forma, si predispone a ritrovare nell'intelletto agente sepa-

rato i contenuti intelligibili che aveva già appreso. Apprendere significa quindi potenziare questa predisposizione ed essere in grado di ripristinare velocemente la congiunzione con l'intelletto agente separato, in cui sono contenute le forme intelligibili.

Separato, secondo **Averroè** [► T21], non è soltanto l'intelletto agente, ma anche quello potenziale o materiale. L'implicazione è che esiste una sorta di intelletto pubblico, la cui funzione è quella di garantire l'assoluta universalità del pensiero, ossia il fatto che quest'ultimo non sia contingente e individuale.

Pur rifiutando l'idea dell'unicità dell'intelletto agente e dell'intelletto potenziale, **Alberto Magno** [► T22] ricava dalla filosofia araba una premessa fondamentale – quella della congiunzione con l'intelletto agente – arrivando così ad affermare che l'uomo, quanto più pensa, tanto più stabilmente si unisce con il suo stesso intelletto possibile all'intelletto agente.

Contro la soluzione averroista, si schiera apertamente **Tommaso d'Aquino** [► T23], preoccupandosi nell'*Unità dell'intelletto* di restituire al singolo uomo, che Averroè aveva ridotto a semplice oggetto di pensiero, il ruolo di "soggetto" attivo del pensiero: ognuno infatti – conclude Tommaso – ha modo di sperimentare costantemente che il pensiero gli appartiene in maniera individuale.

La passività della conoscenza che è propria della tradizione aristotelica (e che subordina l'attività dell'intelletto alla presenza di un fantasma, e alla sensazione che ne consegue) viene messa in questione da **Teodorico di Freiberg** [► T24]: le cose risultano intelligibili solo nella misura in cui è l'intelletto stesso a renderle tali, elaborando una serie di definizioni che ne esprimono la quiddità e permettono così alle cose stesse di collocarsi nelle varie categorie.

112 L'anima come principio vitale e armonia secondo i pitagorici

Frammenti 58B30; 44A23

Nei frammenti dei pitagorici l'anima viene generalmente presentata come **principio vitale** tanto dell'intero Universo quanto della vita

di ciascuno, e identificata – come per esempio nel frammento seguente – con l'aria.

Alcuni di essi¹ dissero infatti che anima sono le particelle di pulviscolo che si trovano nell'aria, altri che è anima quello che le muove. Dissero così perché è evidente che le particelle si muovono continuamente, anche quando l'aria è completamente ferma.

1. Il riferimento è appunto ai pitagorici.

In parallelo, i pitagorici sviluppano anche la dottrina dell'**anima come armonia**: sulla base di ciò che si è conservato della riflessione di Filolào, per esempio, si ricava che la possibilità che l'anima sia armonia

dipende dalla diversa composizione degli elementi corporei. In questa prospettiva, alla morte del corpo, l'anima si dissolve inevitabilmente assieme ad esso.

L'anima la chiama armonia; l'anima infatti è mescolanza e sintesi di contrari, e il corpo risulta dalla composizione di contrari.

1. Quali sono le due posizioni intorno all'anima sostenute dai pitagorici nel primo frammento?
2. Spiega l'equivalenza anima-armonia.

guida alla lettura

113 Platone L'immortalità dell'anima, il rapporto con il corpo e l'anàmnesi

Fedone, 79 C - 80 B; 105 A - 105 E; 82 E - 83 E; 76 A-D; *Fedro*, 246 A-D; *Repubblica*, X, 15-16, 617 E - 619 E

In tre dialoghi del periodo della maturità, il *Fedone*, il *Fedro* e la *Repubblica*, Platone affronta da prospettive diverse – nonché con modalità stilistiche diverse – il tema dell'anima. Nel *Fedone* propone diversi argomenti (che egli stesso non considera effettivamente inoppugnabili o stringenti) a favore

dell'**immortalità dell'anima**. Poiché l'anima risulta affine alle realtà invisibili e semplici, si deve concludere che essa appartiene allo stesso genere delle idee, o di ciò che è divino e immortale, proprio come il corpo è in tutto simile a ciò che è mutevole e mortale.

5 «E dicevamo da un pezzo anche questo, che l'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque – perché ricercare mediante il corpo è come dir ricercare mediante i sensi –, allora l'anima è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia.»

«Precisamente.»

10 «Quando invece l'anima procede tutta sola in sé stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e [...] sempre con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in sé medesima e le è possibile; e cessa dal suo errare, e rimane sempre rispetto a essi invariabilmente costante [...]. Orsù, dunque, ancora una

volta, da ciò che si disse prima e da ciò che s'è detto ora, a quale di queste due specie pare a te che l'anima sia più congenere e più somigliante?»

«Chiunque», diss'egli, «anche il più rozzo, messo così su la traccia, pare a me debba convenire in questo, che l'anima è simile in tutto e per tutto a ciò che è sempre invariabile che a ciò che non è.»

15 «E il corpo?»

«All'altra specie.»

«Guarda ora anche da questo punto: quando sono insieme anima e corpo, all'uno la natura ordina di servire e di obbedire, all'altra di comandare e dominare. Ciò posto, quale dei due credi sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua propria natura sia atto a dirigere e a comandare, e il mortale a obbedire e a servire?»

20 «Così pare.»

«E allora, a quale di questi due l'anima si assomiglia?»

«È ben chiaro, o Socrate, che l'anima al divino e il corpo al mortale.»

25 «Considera ora», disse, «o Cebete, se da quanto s'è detto possiamo concludere questo, che al divino all'immortale all'intelligibile all'uniforme all'indissolubile e insomma a ciò che rimane sempre con sé medesimo invariabilmente costante, è simigliantissima l'anima; e, viceversa, all'umano al mortale al multiforme al sensibile al dissolubile, e insomma a ciò che non è mai con sé medesimo costante, è simigliantissimo il corpo. Abbiamo noi qualche ragione da

30 dire in contrario, mio Cebete, per dimostrare che la cosa non è così?»

«Non l'abbiamo.»

Platone applica al problema dell'anima il principio secondo il quale nessuna realtà ammette in sé il suo contrario. L'anima dunque, in quanto principio di vita, non può accogliere in sé il suo contrario – la

morte – e non può perdere ciò che gli è più proprio (così come il fuoco non può fare a meno di essere caldo); si deve pertanto ammettere che l'anima è sottratta alla morte.

«Vedi ora dunque se accetti questa definizione: e cioè che non solo il contrario non ammette il suo contrario, ma anche quella qualunque cosa la quale porti seco, dovunque vada, un suo contrario, codesta cosa, dico, che porta seco un suo contrario, non potrà mai accogliere in sé il contrario del contrario che da lei è portato. E ancora, vedi di ricordarti. Non è male sentir parlare più volte di una cosa. Il cinque non riceverà l'idea del pari, né quella del pari il dieci ch'è doppio del cinque. [...] Mi segui? Sei anche tu di questa mia opinione?»

5 «Ti seguo, disse, e sono della tua stessissima opinione.»

«[...] Dunque l'anima, qualunque cosa ella investa di sé, sempre dove entra arreca vita?»

«Sempre», disse: «sicuramente.»

10 «E dimmi, alla vita c'è qualche cosa contrario, o non c'è?»

«C'è», disse.

«E che cos'è?»

«Morte.»

«Dunque l'anima non sarà mai che possa accogliere in sé il contrario di ciò che sempre ella reca seco; secondo s'è rimasti d'accordo dopo quel che dicemmo.»

15 «Perfettamente, disse Cebete.»

Sempre nel *Fedone* viene preso in considerazione il **rapporto dell'anima con il corpo**: l'anima si trova nel corpo come in un carcere, inchiodata a esso dalle passioni, dai piaceri e dai dolori, che le permettono solo una visione ingannevole delle cose. Occorre tuttavia precisare a tal proposito che in altri luoghi Platone considera il corpo non come

un "carcere", ma come una "custodia" per l'anima (*Fedone* 61 B, ma anche *Cratilo* 400 C), e che, nel *Timeo* (30 B), ritiene in qualche modo provvidenziale che l'anima – in questo caso, l'anima del mondo – sia inviata a prendersi cura del "corpo" dell'Universo.

«Quelli che amano il sapere», disse, «conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare la loro anima, la quale veramente è incatenata e anzi incollata al corpo, e costretta a indagare la verità attraverso di questo, come, attraverso un carcere, e non da sé medesima senza altro mezzo, ed è involuppata in una totale ignoranza; ed anche vedendo che il terribile di
5 codesto carcere sono le passioni del corpo, in quanto, chi v'è dentro incatenato, si trova a essere egli medesimo l'artefice migliore del proprio incatenamento; coloro dunque, ripeto, che amano il sapere, conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare in siffatte condizioni la loro anima, cerca a poco a poco di guidarla, e addirittura si adopera di liberarla dal corpo, dimostrandole che, come è piena di inganno l'indagine mediante gli occhi, così è
10 piena di inganno l'indagine mediante gli orecchi e gli altri sensi; e la persuade a tenersi lontana da questi sensi se non in quanto le sia impossibile non usarne; e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in sé stessa, e a non fidare in niente altro che in sé stessa [...]; e quello che, per diversi aspetti mutevole, ella voglia indagare con altri mezzi, questo a non ritenerlo per vero; e che come questo è percepibile ai sensi e visibile, quello invece che l'anima vede da sé medesima è intelligibile e invisibile. Così dunque, non pensando l'anima di
15 chi è vero filosofo di dover contrastare a questa sua redenzione, perciò appunto si astiene, quanto più ella può, da piaceri e desideri e dolori; perché fa conto con ragione che, chi si lascia trasportare violentemente da piaceri o paure o desideri, non riceve da codeste passioni un male di tal gravità quale uno potrebbe credere, come chi, per esempio, ammalasse o
20 chi disperdesse in cupidigie ogni sua sostanza; bensì patisce il male che di tutti è il più grave e l'estremo; e non ne fa conto.»

«E qual è questo male, o Socrate?», disse Cebete.

«Che l'anima di ogni uomo, nell'atto medesimo in cui è presa violentemente o da dolore o da gioia per alcuna cosa, è anche costretta a pensare che ciò appunto che le cagiona codesti sentimenti, ciò sia evidentissimo e verissimo; e non è. E questo accade in modo particolare delle cose visibili.»
25

«E dunque non è precisamente in queste sue affezioni che l'anima è tenuta stretta e incatenata dal corpo?»

«Come dici questo?»

«Perché ogni piacere o dolore quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la conficca e la rende corporea, e la induce nell'illusione che ciò solo è vero che anche il corpo dice vero. E da questo suo avere le stesse illusioni del corpo e godere gli stessi piaceri del corpo, ella è pur costretta, io credo, a divenir simile al corpo nelle sue consuetudini e nella sua educazione; e quindi sarà tale che non mai potrà giungere all'Ade nella sua purezza, e
30 sempre uscirà dal corpo piena di esso e guasta, onde ricadrà presto in altro corpo, e ivi, come seminata, germoglierà; e così non potrà mai essere partecipe della compagnia del divino, del puro, dell'uniforme.»

«Verissimo», disse Cebete, «è questo che dici, o Socrate.»

Sempre nel *Fedone* si fa anche riferimento alla **dottrina dell'anàmnesi** (o della **reminiscenza**). Alcune delle nozioni che adoperiamo non sembrano derivare dall'esperienza sensibile: è necessario

pertanto supporre che l'anima abbia appreso queste nozioni in una vita precedente, e che esse ora debbano essere risvegliate, riportate alla mente.

«Quale scegli, dunque, o Simmia, delle due, che noi siamo nati già conoscendo, oppure che ci veniamo ricordando poi di quello di cui precedentemente avevamo acquistato la conoscenza?»

«Non saprei scegliere, o Socrate, sul momento.»

«Ebbene, qui saprai scegliere e dire qual è al proposito l'opinione tua: un uomo che sa, di
5 quello che sa, è in grado di rendere conto, o no?»

«Necessariamente», disse, «o Socrate.»

- «E credi anche che tutti quanti siano in grado di render conto di ciò di cui ragionavamo or ora?»
- «Vorrei bene», disse Simmia; «se non che io ho una grande paura che domani a quest'ora
10 non ci sarà più nessuno capace di far questo come si dovrebbe.»
- «Credi che non le conosciamo, o Simmia, tutti quanti, disse, codeste cose?»
- «Non credo affatto.»
- «Dunque si ricordano di ciò che appresero un tempo.»
- «Necessariamente.»
- 15 «E quando l'hanno acquistata le nostre anime la conoscenza delle idee? Perché non certo, s'intende, da quando siamo nati uomini.»
- «No, certo.»
- «Dunque prima.»
- «Sì.»
- 20 «E dunque le nostre anime esistevano anche prima: prima, dico, di essere in questa forma umana, indipendentemente dal corpo; e avevano intelligenza.»
- «Salvo che, o Socrate, queste conoscenze non le veniamo apprendendo durante il processo del nostro nascere; perché rimane tuttavia questo intervallo di tempo.»
- «E sia, o amico: ma allora in che sorta mai di altro tempo le perdiamo? Perché non venia-
25 mo già al mondo con esse, come pur ora convenimmo. O forse le perdiamo in quel medesimo periodo di tempo in cui anche le acquistiamo? O a quale altro tempo ancora vuoi accennare?»
- «Oh no, Socrate: io non sapevo in verità quel che dicevo.»

La dottrina dell'anàmnesi compare – questa volta nella forma di **racconto mitico** – anche nel *Fedro*. L'anima è assimilata in questo contesto a una biga a due cavalli, di cui uno è docile e bello, l'altro invece recalcitrante (è possibile che Platone alluda alla *tripartizione dell'anima* in una componente razionale, corrispondente all'auriga o conducente del carro, in una concupiscibile e in una irascibile, corrispondenti ai due cavalli). Finché le anime conservano le loro ali, possono essere guidate da Zeus verso la sommità del cielo e contemplare «l'essere che veramente è», e cioè il mondo ideale.

Capita tuttavia che, a causa del cavallo recalcitrante, le anime si spingano, si urtino, perdendo in questo modo le ali, nonché l'accesso stesso alla verità. Comincia per loro così un lunghissimo ciclo di reincarnazioni, che dura il tempo necessario perché rispuntino le ali. Fa parzialmente eccezione a questo lungo percorso solo chi sceglie la vita filosofica: il filosofo infatti conserva meglio di chiunque altro in questo mondo il ricordo di ciò che ha precedentemente contemplato, o – fuori dal linguaggio mitico – conserva il contatto con il mondo intelligibile.

- Sull'idea dell'anima, invece, bisogna dire questo: definire quale sia richiederebbe un'esposizione in ogni senso totalmente divina e ampia, mentre dire a che cosa assomigli, è proprio di un'esposizione umana e più breve. Atteniamoci dunque a questa via. Poniamo che essa
5 sia simile a una potenza congenita di una pariglia alata e di un auriga. Ora, i cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti buoni e di buona razza, mentre quelli degli altri sono misti. In primo luogo, nel nostro caso, è la guida che conduce la pariglia; in secondo luogo, dei due cavalli ne ha uno eccellente e di razza eccellente, mentre l'altro è l'opposto e di razza opposta. È dunque necessariamente difficile e ingrato il compito dell'auriga nel nostro caso. Si deve allora tentare di esporre in che modo l'essere vivente sia stato chiamato mortale e
10 immortale. Tutto ciò che è anima si prende cura di ciò che è inanimato e percorre tutto il cielo, assumendo ora una forma ora un'altra. Quando è perfetta e alata, essa si libra in alto e governa il mondo intero; ma se perde le ali, precipita finché non arrivi ad afferrarsi a qualcosa di solido, dove stabilisce la sua dimora e assume un corpo terroso, che a causa della potenza dell'anima sembra muoversi da solo. Questa totalità, composta di anima e di corpo,
15 fu chiamata essere vivente ed ebbe l'appellativo di mortale. Quello di immortale, invece,

non è derivato da nessun argomento razionale, ma noi ci foggiamo la divinità, senza averla vista né adeguatamente intesa, come un essere vivente immortale, dotato di anima e dotato di corpo, eternamente connaturati tra loro. Ma questo, com'è gradito al dio, così sia e così se ne parli.

Nel X libro della *Repubblica*, Platone espone la tesi sulla sopravvivenza dell'anima attraverso il **mito di Er**, soldato originario della Panfilia. Dopo esser morto in battaglia, Er torna dall'oltretomba e racconta ciò che ha avuto modo di vedere: anime sopravvissute ai corpi, che scelgono, senza alcuna costrizione (l'unico elemento casuale è l'ordine in cui si è chiamati a scegliere), la forma di vita (e cioè il *dàimon*, il demone o il carattere) da assumere nella reincarnazione successiva.

Il fatto che alcune anime facciano proprio un modello di vita ingiusto, pur potendo autonomamente scegliere, è dovuto sostanzialmente all'ignoranza, e cioè all'incapacità di riconoscere il vero bene. In particolare, il passo seguente riguarda proprio la scelta della vita futura. Non è il destino a distribuire arbitrariamente virtù e felicità; ma è l'uomo stesso che, a seconda della vita che sceglie, si rende responsabile della sua felicità.

Al loro arrivo, le anime dovevano presentarsi a Lachesi¹. E un araldo divino prima le aveva disposte in fila, poi aveva preso dalle ginocchia di Lachesi le sorti e vari tipi di vita, era salito su un podio elevato e aveva detto: «[...] Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova morte. Non sarà un dèmone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliervi il dèmone. Il primo che la sorte designi scelga per primo la vita cui sarà poi irrevocabilmente legato. La virtù non ha padrone; secondo che la onori o la spregi, ciascuno ne avrà più o meno. La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile».

Con ciò aveva scagliato al di sopra di tutti i convenuti le sorti e ciascuno raccoglieva quella che gli era caduta vicino [...]. Chi l'aveva raccolta vedeva chiaramente il numero da lui sorteggiato. Subito dopo <l'araldo> aveva depresso per terra davanti a loro i vari tipi di vita, in numero molto maggiore dei presenti. Ce n'erano di ogni genere: vite di qualunque animale e anche ogni forma di vita umana. C'erano tra esse tirannidi [...]. C'erano pure vite di uomini celebri [...]; e vite di gente oscura da questi punti di vista, e così pure vite di donne. Non c'era però una gerarchia di anime, perché l'anima diventava necessariamente diversa a seconda della vita che sceglieva. [...] Lì, come sembra, caro Glaucone, appare tutto il pericolo per l'uomo; e per questo ciascuno di noi deve stare attento a cercare e ad apprendere questa disciplina senza curarsi della altre, vedendo se riesce ad apprendere e a scoprire chi potrà comunicargli la capacità e la scienza di discernere la vita onesta e la vita trista e di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle che gli sono possibili [...]. Così, tirando le conclusioni di tutto questo, egli potrà, guardando la natura dell'anima, scegliere una vita peggiore o una vita migliore, chiamando peggiore quella che la condurrà a farsi più ingiusta, migliore quella che la condurrà a farsi più giusta. E tutto il resto lo lascerà perdere [...].

Coloro che venivano dalla Terra, per lo più non operavano le loro scelte a precipizio: perché avevano essi stessi sofferto o veduto altri soffrire. Anche per questo, oltre che per la fortuna nel sorteggio, la maggior parte delle anime permutava mali con beni e beni con mali. Perché se uno, quando arriva a questa nostra vita, pratica sempre sana filosofia, e se nel momento della scelta la sorte non gli cade tra le ultime, ha buone probabilità, secondo le notizie lì riferite, non solo di essere felice in questo mondo, ma anche di compiere il viaggio da qui a lì e da lì a qui non per una strada sotterranea e aspra, ma liscia e celeste.

1. Nella mitologia greca, Lachesi era una delle moire (divinità figlie di Zeus) preposte a decidere delle sorti degli uomini – per la precisione, la moira che distribuiva a ciascuno la sua quantità di vita.

1. A che cosa somiglia l'anima?
2. Il corpo è simile alle stesse cose dell'anima o, piuttosto, al loro contrario?
3. Come argomenta Platone l'immortalità dell'anima? Da quale principio prende le mosse?
4. Che cosa rappresenta il corpo per l'anima? E in che modo esso la "guasta"?
5. Quale ruolo viene assegnato alla filosofia?
6. «Siamo nati già conoscendo, oppure ci veniamo ricordando di quello di cui precedentemente avevamo acquistato la conoscenza?»: sulla base di ciò che hai letto, rispondi alla domanda socratica, chiarendo quando l'anima acquisisce la conoscenza delle idee.
7. Quali conseguenze ha sull'anima la dottrina dell'anàmnese?
8. Nel racconto mitico presentato da Platone nel Fedro, si legge di una «pariglia a due cavalli»: qual è il senso da attribuire a questa espressione?
9. Che cosa c'è all'origine dell'essere vivente?
10. Esponi in sintesi il mito di Er.
11. Quale guadagno ottiene chi «pratica sempre sana filosofia»?

114

Aristotele L'anima come forma del corpo

De anima, III, 4, 429 a 10 - 430 a 9; III, 5, 430 a 10 - 26

Aristotele colloca l'indagine sull'anima nell'ambito delle ricerche fisiche (le affezioni dell'anima sono infatti inseparabili dalla materia corporea degli animali, come scrive in *De anima*, 403 b 17-18). L'anima non dev'essere concepita come una sostanza a sé, indipendente dal corpo, ma come il **principio** che organizza e vivifica quei corpi che possono essere viventi, ovvero, nel lessico aristotelico, che hanno la vita *in potenza*. Da qui la definizione aristotelica: l'anima è la «forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza» [*De anima*, II, 412 a 19-21], ovvero l'«atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza» [*De anima*, 412 a 27-289], dal momento che la forma *attualizza* la potenza corrispondente, o ancora – per usare un'altra espressione equivalente – l'«atto primo di un corpo naturale dotato di organi» [*De anima*, 412 b 5-6], perché i corpi che possono essere viventi (quelli dei vegetali e degli animali, uomo incluso) possiedono tutti, a differenza dei corpi inanimati, degli organi. Proprio perché è atto di un corpo, ed è in funzione del corpo, **l'anima non sopravvive in generale alla morte del corpo**: solo a proposito dell'intelletto produttivo Aristotele sembra aver forse nutrito

un'opinione in parte diversa. Aristotele ammette poi **tre distinte facoltà dell'anima**: *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva*. La prima presiede alle funzioni della nutrizione, della crescita e della riproduzione. La seconda presiede alle sensazioni, all'immaginazione, alla locomozione e all'appetizione (cioè al desiderio che spinge verso ciò che è percepito come utile o piacevole). L'uomo ha in comune con tutti gli altri viventi tutte queste funzioni, ma possiede in modo esclusivo la terza facoltà, quella razionale o intellettiva. Quest'ultima ammette a sua volta due funzioni, che vengono brevemente analizzate nei capitoli 4 e 5 del III libro del *De anima*. Aristotele pone in primo luogo un **intelletto potenziale**, che può «diventare tutte le cose»: per poter accogliere le forme intelligibili (gli "oggetti" del pensiero), è necessario che tale intelletto potenziale sia in sé *vuoto* (quasi fosse una tavoletta di cera su cui non è ancora stato scritto nulla) e *incorporeo* (se così non fosse, se cioè fosse corpo, condizionerebbe con le sue qualità sensibili la ricezione degli intelligibili). L'intelletto potenziale è inoltre *corruttibile* e *mortale*, in ragione della sua dipendenza dal corpo e del fatto che, in assenza dei dati trasmessi dai sensi, esso non possa pensare più nulla.

Riguardo alla parte dell'anima con la quale l'anima conosce e pensa [...] bisogna considerare qual è il suo carattere distintivo e in che modo il pensiero si forma. Se, infatti, il pensare è come il sentire, consisterà o in una passione da parte dell'intelligibile o in altro di simile. Per ciò [tale parte di anima] dev'essere impassiva, ma recettiva della forma e in potenza tale

- 5 qual è la forma e tuttavia non identica alla forma e, come la facoltà sensitiva si comporta

rispetto ai sensibili, così l'intelletto deve comportarsi rispetto agli intelligibili. Di qui è necessario che l'intelletto, poiché pensa tutte le cose, sia non mescolato, come dice Anassàgora, per dominare e cioè per conoscere, perché se manifesta la propria forma vicino a una forma altrui, le fa ostacolo e l'intercetterà: di conseguenza non avrà altra natura se non questa di essere in potenza. Pertanto quella parte di anima che chiamiamo intelletto (e dico intelletto ciò per cui l'anima pensa e concepisce) non è in atto nessuna delle cose prima di pensarle. Perciò non è ragionevole che sia mescolato al corpo, perché in tal caso assumerebbe qualità determinate, freddo e caldo, e avrebbe un organo al pari della facoltà sensitiva – e invece non ne ha nessuno. Hanno ragione quindi quelli che sostengono che l'anima è il luogo delle forme, solo che non l'anima intera è tale, ma l'intellettiva, e che non si tratta di forme in atto, ma in potenza. [...]

Si potrebbe chiedere: se l'intelletto è semplice e impassivo, e non ha niente in comune con alcunché, a quanto dice Anassàgora, come penserà, se il pensare è una sorta di patire? Perché solo in quanto c'è qualcosa di comune ai due termini, si ritiene che l'uno agisca, l'altro patisca. E inoltre: l'intelletto è esso pure intelligibile? Ma allora o si troverà negli altri oggetti, se non mediante altro ma per sé è intelligibile e l'intelligibile è uno nella specie, oppure avrà misto in sé qualche elemento che lo renderà intelligibile, come il resto. Ma forse bisogna riprendere la distinzione antecedente di una passione secondo un elemento comune: in qualche modo, infatti, l'intelletto è in potenza gli intelligibili, ma in atto nessuno prima di pensarli. Dev'essere di esso come di una tavoletta, in cui non c'è niente scritto attualmente. Proprio questo si verifica per l'intelletto. Inoltre l'intelletto è esso stesso intelligibile come gli intelligibili. Nelle realtà prive di materia sono lo stesso e il pensante e il pensato [...]. Nelle cose materiali, invece, ciascun intelligibile esiste solo in potenza: di conseguenza non avranno intelletto (perché l'intelletto è la potenza di diventare siffatte cose senza materia) mentre l'intelletto possiederà l'intelligibilità.

Oltre all'intelletto potenziale, Aristotele pone anche un **intelletto attivo o produttivo**, la cui azione è paragonata al ruolo della luce nella visione: proprio come la luce fa passare all'atto i colori che sono in potenza nelle cose non illuminate, così l'intelletto produttivo porta dalla potenza all'atto le forme intelligibili contenute nelle immagini sensibili,

permettendo in questo modo all'intelletto potenziale di pensarle. Solo questo intelletto sembra poter godere di una certa forma di *immortalità*, intorno alla quale Aristotele non fornisce altri dettagli: si può tuttavia presumere che, quando pensa qualcosa in atto, anche l'uomo partecipa del processo continuo, eterno e divino del pensare.

E come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia per ciascun genere di cose (ed è ciò che è in potenza tutte quelle cose) e un'altra che è la causa e cioè l'agente perché le produce tutte, al modo che l'arte si rapporta alla materia, ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto un intelletto analogo [alla materia] perché diventa tutte le cose e un altro [analogo alla causa agente] perché le produce tutte, al pari di una qualità definita, come la luce, che in certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto. E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto: e, infatti, l'agente è sempre più eccellente del paziente, e il principio della materia. Ora, la scienza in atto è identica al suo oggetto: la scienza in potenza è anteriore nel tempo in un individuo, ma, assolutamente parlando, non è anteriore nel tempo: pertanto non si può credere che questo intelletto talora pensi, talora non pensi. Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno. E noi non ricordiamo perché è impassivo, mentre l'intelletto che può essere impressionato è corruttibile e senza questo non pensa niente.

1. Che cosa caratterizza l'intelletto potenziale?
2. Come si spiega il paragone tra l'intelletto potenziale e la tavoletta non ancora scritta?
3. Perché è possibile assimilare l'intelletto attivo alla luce?
4. Quali caratteri attribuisce Aristotele a questo intelletto?

T15 Epicuro La corporeità dell'anima

Lettera a Erodoto, IV

Nella *Lettera a Erodoto*, pensata per compendiare le dottrine sui principi ultimi della fisica, Epicuro sostiene la tesi della **corporeità dell'anima** dimostrando a più riprese la sostanziale identità di anima e corpo. Già di per sé – spiega Epicuro nel passo della lettera che qui si riporta – le affezioni e i sentimenti inerenti all'anima

testimoniano a sufficienza il fatto che essa abbia la capacità di agire e di patire – capacità che è propria unicamente dei corpi. Come i corpi, quindi, anche l'anima si compone di atomi (per quanto assolutamente leggeri e sottili) e, in quanto tale, anch'essa si disgrega e scompare insieme al corpo più pesante a cui è legata.

Ed ora, riferendoci ai sensi esterni ed interni, perché così s'avrà la più salda persuasione, occorre considerare che l'anima è una sostanza corporea composta di sottili particelle, diffusa per tutto l'organismo, affatto simile ad un fluido ventoso con alcuna mescolanza di calore e in certo modo assai affine all'uno, in certo modo all'altro. E vi è poi quella parte che, in sottigliezza dei suoi atomi, molto differisce anche dall'uno e dall'altro, onde è più atta a consentire pur con il rimanente organismo. E tutto ciò è manifesto dalle attività dell'anima, dai sentimenti interni, dalla facilità dei suoi moti, dalle intellezioni, e da tutto ciò di cui privati moriamo.

Bisogna pur ritenere che nell'anima consiste la causa principale della sensazione; ma non l'assumerebbe, se essa non fosse contenuta, in qualche modo, dal rimanente organismo: e questo, avendo conferito all'anima tale causa di sentire, partecipa pur esso, per mezzo suo, di tale contingenza; non però di tutte quelle che l'anima possiede. Perciò [il corpo] non ha più sensibilità, quando l'anima se ne è staccata [...]. Ed ancora, se l'organismo si dissolve tutto in modo assoluto, si dissipa l'anima e non mantiene più le medesime facoltà, né più si muove; e perciò non possiede più la facoltà di sentire. Non è infatti possibile concepire senziente quest'organo, se non in questo complesso organico, né che possieda questi medesimi moti [sensitivi], quando ciò che lo contiene e racchiude non sia più quale è quello in cui ora trovandosi [l'anima] questi moti possiede.

Oltre a ciò, bisogna badare bene che la parola incorporeo si applica, secondo l'accezione generale, a ciò che si possa pensare [esistente] di per sé stesso. Orbene noi non possiamo pensare di per sé stesso [esistente] nulla di incorporeo, se non il vuoto; però il vuoto non è suscettibile di attività né di passività alcuna, ma solamente dà modo ai corpi di muoversi attraverso sé stesso. Perciò, quelli che affermano che l'anima è incorporea, non sanno quel che dicono, perché se fosse incorporea, come affermano, non potrebbe essere né attiva né passiva; mentre è chiaro che l'anima la concepisci fornita di queste contingenze.

Se alcuno dunque tutte le dottrine che abbiamo esposte intorno all'anima, le riferirà ai sensi esterni ed interni, ricordandosi di ciò che abbiamo detto in principio, potrà adeguatamente considerarle, abbracciandole nelle loro linee generali, e così da esse giungerà senza errori alla conoscenza precisa dei particolari.

1. In che termini Epicuro definisce l'anima?
2. Di quali argomenti si serve Epicuro per sostenere la corporeità dell'anima?
3. Perché è impossibile concepire l'anima come qualcosa di incorporeo? Che cosa è realmente incorporeo?

116 L'anima e lo pneuma secondo gli stoici antichi

Frammenti [A]136-138; [A]518

I frammenti che riportiamo qui di seguito – e che risalgono il primo a Zenone di Cizio e l'altro invece a Cleante di Asso – sono esemplificativi di una

concezione diffusa fra gli stoici, secondo la quale l'**anima**, costituita dalla forma più rarefatta dello pneuma, sarebbe **corporea** e perciò anche **mortale**.

L'anima secondo Zenone di Cizio

- Che cosa viene a mancare all'animale, quando l'animale muore? Il respiro o il fiato. Ma giustamente anche si dice che al momento della morte il corpo è abbandonato dall'anima. Dunque l'anima è il fiato, o il respiro, lo spirito naturale ingenito nel corpo, cioè creato con esso. E l'anima è materiale; ché non potrebbe, del resto, un elemento immateriale venire a contatto di un elemento materiale, né staccarsi da esso.

Particolarmente interessante è il modo in cui Cleante di Asso argomenta la corporeità dell'anima: se l'anima dei figli riceve da quella dei genitori le stesse inclinazioni o disposizioni, quasi fossero dei lineamenti, è perché è un corpo; e in quanto tale,

partecipa degli accidenti che ineriscono in vario modo al corpo – cosa, questa, che sarebbe inconcepibile, se l'anima fosse incorporea, non potendo nessun accidente comunicarsi da ciò che è corpo a ciò che invece non lo è.

L'anima secondo Cleante di Asso

- Non soltanto nei lineamenti del corpo, ma anche nelle particolarità dell'anima c'è una somiglianza che dai genitori, come in uno specchio, si riflette nei figli; vale a dire somiglianza di costumi, di disposizioni naturali, d'inclinazioni. Ma la ricettività delle somiglianze e delle differenze appartiene al corpo; quindi anche l'anima è corporea, essendo soggetta alla somiglianza e alla differenza. Inoltre alterazioni e accidenti non si comunicano da cose corporee a incorporee e viceversa; ma ecco che l'anima soffre insieme al corpo, partecipando al suo dolore se esso è battuto, ferito, piegato; e il corpo con l'anima, partecipando alla sua tristezza, se essa è afflitta da preoccupazioni, da angosce, dall'amore, come sentendo venir meno una forza a lui associata, di cui col suo rossore e col suo pallore attesta la vergogna e la paura. Dunque l'anima è corpo, per la partecipazione degli accidenti del corpo.

1. Che cosa è l'anima secondo Zenone?
2. Perché è impossibile che essa sia immateriale?
3. Quale principio viene citato per primo a sostegno della corporeità dell'anima?
4. Spiega la seguente affermazione di Cleante: «l'anima è corpo, per la partecipazione degli accidenti del corpo».

117 Alessandro di Afrodisia L'anima come pura forma e i gradi dell'intelletto

L'anima, 16-18; 85-86; 87-89

Nel suo trattato *L'anima* Alessandro di Afrodisia riprende (e radicalizza) la teoria psicologica di Aristotele, definendo l'**anima come la forma** che consegue da una determinata mescolanza degli elementi del corpo. Se le cose stanno così, se l'anima cioè è forma, non può in quanto tale

separarsi dal corpo a cui appartiene, proprio come non è dato a quel che funge da limite di esistere separatamente da ciò di cui è limite; ma questo non deve indurre a credere che l'anima – come avrebbero voluto gli stoici – sia materiale o corporea: in tal caso, non solo si creerebbe

un circolo vizioso fra forma e materia (come può
ciò che è forma essere al tempo stesso materia?),
ma si finirebbe anche con l'ammettere in ciò che è

forma una composizione di materia e forma (questo
infatti è il corpo: un composto di materia e forma),
in un processo all'infinito.

Poiché dunque l'anima [...] è forma, secondo quel che si è dimostrato, e una forma congiunta alla materia (perché appartiene a un corpo e a un corpo naturale; non a uno prodotto dall'arte, come quello della statua; e a un corpo naturale che non è semplice come quello del fuoco, ma composto e organico); e poiché si è mostrato che la forma è anche perfezione di

5 ciò di cui è forma ed è abitudine di Aristotele chiamare la perfezione anche entelechia, in quanto essa è la causa per cui la cosa cui appartiene è nel suo proprio compimento, giustamente Aristotele diede la definizione dell'anima in questi termini: «la prima entelechia». [...]

Se, come si è dimostrato, l'anima è forma, è necessario ch'essa sia inseparabile dal corpo cui appartiene e incorporea e per sé immobile: ogni forma infatti è tale. Perché il corpo è

10 un'unione di due componenti e sussiste per sé, ma la forma, appartenendo ad altro [...], non può esistere senza quello cui appartiene come neanche può esistere il limite separatamente da ciò di cui è limite, sicché neppure l'anima è possibile che sia separata e sussista per sé. Dunque essa non è neanche corpo. Ma neanche per coloro che dicono che ogni corpo o è

15 forma infatti non è materia (questa è appunto priva di qualità, quella è una sorta di qualità), né deriva dalla materia: se infatti la forma derivasse da materia e forma, in primo luogo una delle due componenti dovrebbe essere identica al complesso delle due; poi si andrebbe avanti all'infinito, se è vero che la forma deriva da materia e forma e che poi quest'altra forma a sua volta ha bisogno di materia e forma.

Ancora più significativo è però il contributo che Alessandro di Afrodìsia apporta alla **teoria dell'intelletto**: i brani che seguono riguardano le parti relative all'intelletto materiale e a quello in atto. Alessandro distingue infatti **tre gradi dell'intelletto**:

1. l'intelletto *materiale o potenziale*, ovvero la semplice disposizione a ricevere le forme;
2. l'intelletto *come abito*, ovvero la disposizione – già formata attraverso la percezione, l'esperienza e lo studio – a concepire gli universali;

3. l'intelletto *in atto*, ovvero la capacità ormai compiutamente dispiegata di pensare. Alessandro identifica poi l'intelletto sempre in atto (l'intelletto produttivo o agente) con il dio-pensiero puro del libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele: sulla base di questo, può affermare che, pensando il motore o i motori immobili (le sostanze separate), l'uomo si identifica (seppur momentaneamente) con essi, raggiungendo così (in maniera altrettanto momentanea) l'unico stato di immortalità e divinizzazione che gli sia concesso.

L'intelletto materiale

Dunque l'intelletto materiale non è in atto nessuna cosa, ma è in potenza tutte. Non essendo in atto nulla prima di pensare, quando pensa qualcosa diventa "oggetto pensato", se è vero che il pensare consiste per lui nel possedere la forma pensata. Dunque l'intelletto materiale è soltanto una sorta di attitudine a ospitare le forme e somiglia a una tavoletta non scritta, o

5 meglio al "non essere scritta" della tavoletta, ma non alla tavoletta stessa. Perché la tavoletta è già, di per sé, una cosa esistente. Perciò l'anima e chi la possiede corrisponderebbero piuttosto alla tavoletta e in essa il non essere scritta sarebbe l'intelletto che si dice materiale, l'attitudine, cioè, a essere scritta.

L'intelletto in atto

E poiché l'intelletto in atto non è niente altro che la forma pensata [...] può ormai pensare anche a sé stesso. Poiché infatti è esso stesso la forma pensata, se è vero che pensando diviene ciò che pensa, allora l'intelletto che ha l'abito per pensare le forme ha anche l'abito e la capa-

5 città di pensare sé stesso. Esso stesso infatti diventa, pensandolo, ciò che può pensare, il che avviene quando pensa, principalmente e per sé pensando la forma intelligibile, ma per accidente sé stesso perché, quando pensa, gli accade di diventare ciò che pensa. Dunque, prima che l'intelletto pensi in atto, ciò che pensa e ciò che è pensato sono distinti l'uno dall'altro e sono opposti l'uno all'altro come i relativi; ma quando sono in atto, diventando una cosa sola, cessano di essere contrapposti. Non è infatti neanche più possibile adattare loro la definizione della relazione. Perciò dell'intelletto in atto, che diviene identico all'intelligibile, a ragione si dice che pensa sé stesso. L'intelletto che è in atto, dunque, pensa sé stesso: perché diviene esso stesso quel che pensa; pensa infatti le forme separatamente dalla materia – non pensa cioè questa cosa individuale ma l'essenza della cosa, secondo quel che si è detto in precedenza. [...]

15 E siffatto intelletto è separato e impassibile e non mescolato ad altro: tutte proprietà che esso possiede perché è separato dalla materia. È separato, infatti, ed esiste di per sé per questa ragione, perché nessuna delle forme congiunte a una materia è separabile, o lo è soltanto concettualmente, dato che la separazione della materia comporta la loro corruzione. Ma è anche impassibile perché ciò che patisce è in ogni caso la materia e il sostrato. Essendo impassibile e non commisto ad alcuna materia è anche incorruttibile perché è atto e forma senza
20 potenzialità e materia. Ora Aristotele ha dimostrato che tale è la causa prima, che è anche in senso proprio intelletto: perché la forma priva di materia è l'intelletto in senso proprio. Perciò, inoltre,
25 questo intelletto ha maggiore pregio di quello che è in noi, ossia dell'intelletto materiale, perché ciò che agisce ha in ogni caso maggior pregio di ciò che patisce e ciò che è privo di materia di
30 ciò che è congiunto alla materia.

1. Quale definizione di anima suggerisce Alessandro di Afrodisia?
2. Che cosa è possibile ricavare dalla definizione di anima?
3. Definisci l'intelletto materiale.
4. In che cosa si risolve il pensare per questo intelletto?
5. Che cosa intende Alessandro di Afrodisia per «intelletto in atto»?
6. Che cosa accade quando l'intelletto in atto pensa?
7. Elenca i caratteri che Alessandro di Afrodisia attribuisce all'intelletto in atto.

118 Plotino La terza ipostasi e la discesa dell'anima nel corpo

Enneadi, IV, 8, 3; IV, 8, 4

Nell'Universo metafisico plotiniano, l'anima viene identificata con la **terza ipostasi**, successiva all'Uno e all'intelletto. La derivazione dell'anima dall'intelletto avviene secondo lo stesso processo con cui l'intelletto deriva dall'Uno: come l'intelletto, infatti, si produce in quanto contemplazione dell'Uno, così l'anima si produce in quanto contemplazione dell'intelletto.

C'è tuttavia per l'anima – come si legge nel primo dei passi riportati – un elemento discriminante (o un'attività aggiuntiva) rispetto all'intelletto: non si tratta soltanto di conoscere il mondo intelligibile, ma anche di generare qualcosa su cui esercitare il proprio governo, qualcosa cioè da *curare e ordinare* – il mondo sensibile.

5 Riguardo poi all'anima umana, che si dice patisca nel corpo ogni sorta di mali e “viva miseramente”, precipitata nella stoltezza, nel desiderio, nella paura e in tutti gli altri mali, poiché il corpo è per lei come un vincolo e una sepoltura, e anche l'Universo è come un antro e una caverna, diciamo ora quale sia il pensiero di Platone, che non presenta incongruenze poiché
5 adduce in realtà cause diverse della discesa dell'anima.

Pertanto, se tutto l'Intelletto esiste nel regno del pensiero come un intero e come un tutto, che perciò chiamiamo cosmo intelligibile, ed esistono d'altra parte, compresi in esso, anche

- le facoltà intellettuali e gli intelletti individuali – l'Intelletto infatti non è uno soltanto ma uno e molti, allora anche le anime dovevano essere ad un tempo una e molte, e da quell'unica dovevano derivare le altre, diverse tra loro, come da un unico genere derivano le specie, alcune migliori, altre peggiori, alcune più intelligenti, altre con un'intelligenza meno sviluppata. Anche lassù, infatti, nell'Intelletto, da un lato esiste l'Intelletto, che contiene in potenza tutto il resto, come un grande essere vivente, dall'altro esistono gli intelletti, ognuno dei quali è in atto ciò che l'altro Intelletto conteneva in potenza; come se una città avesse un'anima propria e contenesse però anche tutti gli altri esseri animati: l'anima della città sarebbe certamente più perfetta e potente, ma nulla impedirebbe alle altre anime di condividere la sua stessa natura; oppure, è come se dal fuoco universale provenisse un grande fuoco e dei piccoli fuochi: l'essenza universale è certamente quella del fuoco universale, o piuttosto quella da cui proviene anche l'essenza del fuoco universale.
- 20 Compito dell'anima, dunque, dell'anima razionale, è certamente l'attività intellettuale, ma non soltanto l'attività intellettuale; altrimenti in che cosa sarebbe diversa dall'Intelletto? Così, aggiungendo all'essere intellettuale qualcos'altro, per cui non resta puro intelletto, essa acquista una propria funzione, come ogni altra realtà compresa tra gli intelligibili. E guardando verso ciò che è prima di lei pensa, guardando a sé stessa invece ordina e governa ciò che viene
- 25 dopo di lei, sul quale domina; poiché non era neppure possibile che tutto restasse immobile nell'intelligibile, se qualcos'altro poteva generarsi subito dopo, qualcosa di inferiore, certamente, ma che esiste necessariamente, se esiste ciò che viene prima di esso.

Nello stesso trattato 8 della IV *Enneade*, Plotino affronta anche il delicato tema della **discesa delle anime individuali nei corpi**. Finché restano con l'anima del mondo, le anime individuali partecipano (libere da ogni fatica) al governo del corpo del mondo. Accade però che, nel desiderio di particolarizzarsi, esse rinuncino alla pienezza del mondo intelligibile, per discendere

in un corpo tutto loro (un corpo individuale, per l'appunto), e prendersene cura (fatto che in sé non è affatto negativo). **L'anima è responsabile del suo stesso destino**, avendo scelto da sola, nella migliore delle ipotesi, di legarsi a un corpo instabile e corruttibile, e, nella peggiore (che coincide con una cura eccessiva, esclusiva del corpo) di imprigionarsi in esso.

- Le anime individuali, che si servono di un desiderio intellettuale quando si volgono al luogo da dove sono venute, ma hanno anche una facoltà rivolta al mondo di quaggiù, simili a una luce che in alto è sospesa al Sole e però non lesina la sua abbondanza a ciò che viene dopo di lei, queste anime, sicuramente, sono libere da ogni affanno finché restano con l'anima universale nell'intelligibile, e nel cielo insieme ad essa partecipano al governo del mondo, simili agli uomini di corte di un monarca universale, che partecipano al suo governo senza scendere, neppure essi, dai luoghi regali; allora, infatti, sono insieme nello stesso luogo. Ma poi, passando dall'intero all'essere parte e proprietà di sé stesse, come stanche di stare insieme ad altri, si ritirano ognuna nel suo essere individuale. Allora, quando l'anima si comporta a
- 5 lungo così, fuggendo il tutto e allontanandosi nella sua distinzione, senza più guardare all'intelligibile, divenuta una parte si isola, si indebolisce e si riempie di affanni; guarda verso una parte e separata dal tutto, approdando ad una sola cosa ed evitando tutto il resto, lì giunta e rivoltasi a quell'unica cosa, esposta da ogni parte ai colpi esterni, abbandonato già l'intero governa il particolare con difficoltà, in contatto ormai solo con le cose esteriori e a loro asser-
- 10 vita, presente e immersa nella realtà particolare, in profondità.
- 15 Qui le capita anche di sperimentare la cosiddetta perdita delle ali e la vita in catene nel corpo, dopo aver perso l'invulnerabilità che possedeva quando governava ciò che è migliore presso l'anima universale. Lo stato precedente, per l'anima che si librava in alto, era assolutamente migliore; ora, dopo essere caduta, l'anima è prigioniera, si trova in catene ed è
- 20 costretta ad agire mediante la sensazione poiché all'inizio è impedita ad agire mediante l'in-

telletto; e si dice inoltre che è sepolta e vive in una caverna, ma che rivolgendosi al pensiero si libera dalle catene e risale, quando prende l'avvio dalla reminiscenza, per contemplare gli esseri; l'anima infatti possiede sempre qualcosa che nonostante tutto, in qualche modo, resta in alto. Le anime diventano dunque come nature anfibiae, che necessariamente conducono la vita in parte lassù e in parte quaggiù: lassù soprattutto quelle che riescono a restare più a lungo insieme all'Intelletto, quaggiù soprattutto quelle a cui è toccato il contrario, per natura o per sorte. A questo accenna tacitamente Platone, quando distingue a loro volta i prodotti dell'ultimo cratere e li converte in parti; allora dice anche che sarà necessario per loro entrare nel divenire, essendo divenute parti di quel genere. Se poi afferma che il dio le dissemina, ciò va inteso nello stesso senso in cui Platone fa parlare il dio come se tenesse un pubblico discorso: infatti ciò che esiste nella natura del tutto, questo l'ipotesi narrativa lo genera e lo crea, esponendo in successione, a scopo didattico, ciò che da sempre esiste e diviene in un modo determinato.

1. Perché dell'intelletto si dice che è al contempo «uno e molti»?

2. Qual è secondo Plotino il compito dell'anima razionale? Consiste forse nella sola attività intellettuale?

3. «Queste anime [= le anime individuali], sicuramente, sono libere da ogni affanno finché restano con l'anima universale nell'intelligibile [...]. Ma poi, passando dall'intero all'essere parte e proprietà di se stesse, come stanche di stare insieme ad altri, si ritirano ognuna nel suo essere individuale»: quale questione viene introdotta in questo passo di Plotino?

119

Agostino d'Ipbona L'auto-conoscenza dell'anima

De Trinitate, X, 8, 11; X, 9, 12; *Il libero arbitrio*, II, 3, 7; *De Trinitate*, X, 10, 14

Nel *De Trinitate*, Agostino affronta la questione dell'**auto-conoscenza dell'anima** – *che cosa* essa percepisca di sé e *in che modo* pensi sé stessa. L'idea di fondo è che l'anima possa ritrovarsi solo dopo aver preso le distanze dalla realtà esterna

che la distrae, impedendole di considerarsi indipendentemente dalle cose sensibili. Non c'è niente invece che sia più intimo e sia più presente all'anima dell'anima stessa.

Dal De Trinitate

È dunque una strana questione l'indagare come lo spirito si cerchi e si trovi, verso cosa tenda per cercarsi, o dove venga per trovarsi. Che c'è infatti che sia altrettanto nello spirito quanto lo spirito? Ma, poiché esso è nelle cose che pensa con amore – le cose sensibili, cioè le cose corporee – con le quali con l'amore si è familiarizzato, esso non è più capace di essere in sé stesso senza le immagini dei corpi. L'origine del suo errore umiliante è nella sua impotenza di separarsi dalle immagini delle cose sentite per vedersi solo. Quelle infatti si sono unite ad esso in modo straordinario con il legame dell'amore ed è questa la loro impurità, perché quando si sforza di pensare sé solo, si identifica con ciò senza cui non può pensarsi. Quando dunque gli si comanda di conoscersi, non si cerchi come se fosse sottratto a sé stesso, ma sottragga ciò che gli si è aggiunto. Esso infatti è più interiore a sé stesso non soltanto di questi oggetti sensibili che sono manifestamente al di fuori, ma anche delle loro immagini che sono in quella parte dell'anima che hanno anche le bestie, sebbene manchino dell'intelligenza, che è propria allo spirito. [...]. Lo spirito dunque conosca sé stesso; non si cerchi come assente, ma fissi su sé stesso l'attenzione della volontà che errava all'avventura sulle altre cose e si pensi. Esso vedrà allora che non ha mai cessato di amarsi, mai cessato di conoscersi, solo che, amando con sé altre cose, da esso diverse, si è con esse confuso e ha preso con esse consistenza in qualche modo; e così abbracciando tutta questa diversità in un solo tutto, ha immaginato che vi sia una solo realtà là dove ve ne sono molte. [...]

- Lo spirito dunque non cerchi di attingersi come assente, ma procuri di discernere sé come presente, né si conosca come se fosse a sé sconosciuto, ma si distingua da ciò che esso conosce come diverso da sé. Questo stesso comando che ode: *Conosci te stesso*, come si prenderà cura di metterlo in pratica se non sa cosa significhino *conosci* o *te stesso*? Ma se conosce tutte e due queste cose, conosce anche sé stesso, perché non si dice dello spirito *conosci te stesso*, come gli si dice: “Conosci i Cherubini e i Serafini”; infatti essi sono assenti e sono per noi oggetto di fede, la quale ci insegna che sono delle potestà celesti. Né gli si dice di conoscersi come gli si dice: “Conosci la volontà di quell’uomo”, perché quella volontà non ci è presente per poterla percepire o comprendere se non grazie alla manifestazione di segni corporei e l’apporto di questi segni è tale che più che comprenderla vi crediamo. Non gli si dicono queste parole nemmeno come si dice ad un uomo: “Guarda la tua faccia”, cosa che non può avvenire se non mediante uno specchio. Infatti la nostra stessa faccia sfugge alla nostra vista, perché essa non si trova là dove si può dirigere il nostro sguardo. Ma quando si dice allo spirito: *Conosci te stesso*, nello stesso istante in cui comprende le parole *te stesso*, esso si conosce e questo per la sola ragione che è presente a sé stesso. Se al contrario non comprende ciò che gli si dice, non lo fa di certo. Dunque gli si comanda di fare ciò che fa, mentre comprende il comando.

Rovesciando la prospettiva degli scettici, Agostino osserva che la **certezza di sé** (e della propria vita, della propria esistenza) si fonda immediatamente sul fatto che, se anche dubito di tutto, non posso poi dubitare del fatto di star dubitando, ovvero

non posso dubitare di me in quanto dubitante. Questo argomento ricorre a più riprese nella produzione agostiniana; ci limitiamo qui a due esempi tratti rispettivamente dal *Libero arbitrio* e ancora dal trattato *De Trinitate*.

Dal Libero arbitrio

Agostino E tanto per cominciare con le nozioni più immediate, prima di tutto ti chiedo se tu stesso esisti. Forse temi di subire un inganno in questo dialogo? Ma se tu non esistessi, non potresti nemmeno subire un inganno.

Evodio Vai pure avanti.

- 5 **Agostino** Dunque poiché ti è evidente che esisti, e non lo sarebbe se non vivessi, è anche evidente che vivi.

Dal De Trinitate

- Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall’esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono sé stessi con certezza. Gli uomini hanno dubitato se attribuire la facoltà di vivere, ricordare, comprendere, volere, pensare, sapere, giudicare all’aria o al fuoco o al cervello o al sangue o agli atomi o ad un quinto ignoto elemento corporeo al di fuori dei quattro elementi conosciuti, oppure se tutte quelle operazioni le possa compiere la struttura e l’armonia del nostro corpo; chi si è sforzato di sostenere un’opinione, chi un’altra. Di vivere, tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare, chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa.

1. In cosa consiste l’“errore” dello spirito?
2. Che cosa dovrebbe fare lo spirito secondo Agostino?
3. In che modo lo spirito deve cogliere sé stesso?
4. Sintetizza la spiegazione di Agostino dell’espressione “conosci te stesso”.
5. Di che cosa è impossibile dubitare?
6. Perché, in definitiva, lo spirito si conosce con certezza?

Avicenna La decima intelligenza celeste

De anima (dal Libro della Guarigione)

Tipica della psicologia e cosmologia avicenniana è la scelta di identificare l'intelletto agente o produttivo con la **decima intelligenza celeste**, quella che sovrintende al mondo sublunare. Questa intelligenza permette l'astrazione degli intelligibili dalle immagini sensibili già elaborate dai sensi interni, e supplisce alla mancanza di una vera e propria memoria intelligibile o intellettuale. Le forme intelligibili sono infatti, per definizione, immateriali: esse pertanto sono presenti all'intelletto (potenziale) umano solo finché quest'ultimo le considera. Ma non per questo

l'intelletto umano è costretto a ripetere ogni volta dall'inizio il processo di apprendimento di una determinata forma, perché esso acquisisce e sviluppa una certa abilità o predisposizione a *ritrovarla* rapidamente nell'intelletto separato. *Apprendere* significa dunque per Avicenna potenziare questa predisposizione, e cioè, essenzialmente, essere in grado di ripristinare velocemente la congiunzione con l'intelletto agente separato per ritrovarvi appunto i contenuti intelligibili già appresi.

- Tra coloro che apprendono vi [potrà] essere, infatti, chi è più prossimo alla rappresentazione [delle cose] perché la sua preparazione [...] è più potente; e se un dato uomo questa [capacità rappresentativa] l'ha in sé stesso, questa preparazione potente ha nome di "capacità intuitiva". Questa preparazione, poi, può essere talmente intensa in alcuni esseri umani che non
- 5 [solo] non si ha bisogno di molto per il congiungimento con l'intelletto agente, ma neppure [si ha bisogno] di far passare [la potenza all'atto] o di ricevere un insegnamento. Anzi, [in un simile caso, l'uomo] ha una preparazione al [congiungimento] talmente intensa che è come se gli si fosse [già] data la preparazione seconda, o anzi, è come se egli conoscesse ogni cosa a partire da sé stesso.

Questa dinamica spiega anche l'interpretazione avicenniana della **profezia**: il profeta non ha secondo Avicenna una modalità conoscitiva distinta da quella degli altri essere umani; ciò che lo distingue è piuttosto il fatto di possedere una facoltà intuitiva talmente sviluppata da permettergli di congiungersi all'intelletto agente senza alcuna

fatica, e per di più assai rapidamente (quasi istantaneamente). È dunque in termini del tutto scientifici e razionali che Avicenna spiega la facoltà profetica, o il livello dell'**intelletto santo**, che tuttavia è pur sempre un possesso esclusivo di individui eccezionali.

- Questo grado è il più alto fra quelli di questa preparazione e a un tale stato dell'intelletto materiale è necessario che sia dato il nome di "intelletto santo". Esso appartiene allo [stesso] genere dell'intelletto *in habitu* [intelletto abituale, intelletto come disposizione], ma è qualcosa di veramente sublime e non ne partecipa tutta l'umanità. Non è invece inverosimile che alcune di
- 5 queste azioni che vanno rapportate allo spirito di santità possano, per la loro potenza ed elevatezza, fluire sull'immaginazione, di modo che l'immaginativa giunga a rappresentarle anche come immagini verbali sensibili o udibili, nel modo in cui si è già data indicazione [*De anima.*, IV, 2]. A confermare la realtà di questo [fenomeno] vi è poi anche che è noto e manifesto che le cose intelligibili che si giunge ad acquisire si acquisiscono solo in virtù del termine medio del
- 10 sillogismo, il quale termine medio si può ottenere in due modi. Talvolta, infatti, esso si ottiene per intuizione, e l'intuizione è un atto della mente grazie al quale il termine medio viene ricavato in sé; la potenza dell'intuizione è allora "acume intellettuale". Talvolta, invece, [il termine medio] si ottiene in virtù dell'insegnamento; i principi dell'insegnamento, tuttavia, sono nell'intuizione. Le cose, infatti, non possono che aver termine in alcune intuizioni, intuizioni che
- 15 coloro che le possiedono scoprono e poi consegnano a coloro che apprendono. È quindi possibile che nell'uomo stesso risieda l'intuizione, e che nella sua mente il sillogismo sia compreso

- senza apprendimento. [...] E allora, ecco che è possibile che una persona abbia la propria anima talmente portata all'intensità di purezza e di congiungimento con i principi intellettuali da accendere i sensi; intendo dire che [la sua anima potrà] ricevere da parte dell'intelletto agente
- 20 ogni cosa e in essa le forme che sono nell'intelletto agente [potranno] imprimersi o d'un colpo, o quasi d'un colpo, non in un modo che porti alla mera imitazione [di ciò che è appreso], ma anzi, in modo che vi sia un ordinamento tale da comprenderne i termini medi. Ciò cui si dà credito per imitazione, infatti, in quelle cose che sono note in virtù delle loro [cause], non è intellettualmente certo. E questo è un tipo di
- 25 profezia ed è, anzi, la più alta delle potenze della profezia. Quel che più conviene è che a questa potenza sia dato il nome di "potenza santa"; essa è la più elevata delle potenze umane.

1. Che cosa intende Avicenna per "capacità intuitiva"? E quali vantaggi essa porta con sé?

2. Chiarisci il concetto avicenniano di "intelletto santo".

121 Averroè L'intelletto potenziale come sostanza separata

Commento Grande al De anima, III, t.c. 5 e 36

Nel *Commento Grande al De anima* di Aristotele, Averroè avanza la tesi (poi a lungo dibattuta – e contestata – dai maestri latini) secondo cui non soltanto l'intelletto agente, ma anche quello potenziale o «materiale» è una sostanza separata, eterna e comune a tutto il genere umano – una sorta di intelletto pubblico, che garantisce l'assoluta purezza e universalità del pensiero, ossia il fatto che esso non sia contingente e individuale. Il pensiero ha sempre origine dai sensi, o meglio dai «fantasmi», ovvero dalle immagini sensibili (ricavate dalle sensazioni) da cui si traggono poi, per astrazione, gli intelligibili. È l'intelletto agente a svolgere quest'ultima funzione, cioè ad astrarre

gli intelligibili dalle immagini sensibili: gli intelligibili così ottenuti s'imprimono a loro volta nell'intelletto materiale (più o meno come una forma s'imprime sulla materia, ed è per questo che Averroè, nel passo seguente, parla di «quasi-forma» e «quasi-materia»), attualizzandolo e producendo l'«intelletto speculativo», cioè l'intellezione in atto di qualcosa. Quest'ultima risulta dunque dal concorso di tre elementi:

1. i fantasmi (le immagini sensibili ricavate dai sensi);
2. l'intelletto agente;
3. l'intelletto potenziale o materiale.

- Manifestamente l'uomo non comprende in atto se non per il congiungimento con lui dell'intelligibile in atto; del pari materia e forma si uniscono reciprocamente in modo che il risultato della loro commistione sia unico [...]. Infatti il loro composto non è un terzo diverso da essi, come accade per gli altri composti di materia e forma. La congiunzione dell'intelligibile
- 5 con l'uomo non può determinarsi se non per la congiunzione con lui di una delle due parti, precisamente di quella che in lui è quasi materia e di quella che nell'intelligibile è quasi forma. Risultando chiara dalle precedenti obiezioni l'impossibilità che l'intelligibile si congiunga con ognuno degli uomini e che sia moltiplicato per il loro numero, per la parte di esso che è quasi materia (l'intelletto materiale), rimane solo la possibilità che la congiunzione
- 10 degli intelligibili con noi uomini si compia attraverso quella dell'intenzione intelligibile (i fantasmi immaginativi), cioè per congiunzione della parte di essi che sta in noi come quasi forma¹. [...] Ma [...] bisogna credere che nell'anima vi siano tre parti dell'intelletto, una ricet-

1. Il pensiero presuppone una *componente potenziale* (che qui viene chiamata quasi-materia, non perché sia davvero materiale, ma per-

ché è appunto in potenza, come la materia, alle forme intelligibili), cioè l'intelletto potenziale, e una *componente attuale*, l'intelligibile, che l'in-

telletto agente astrae dalle immagini sensibili (i «fantasmi») che i singoli individui ricavano a partire dalle sensazioni.

tiva, la seconda attiva e la terza prodotta. Due sono eterne – l'attiva e la ricettiva – mentre la terza è in un senso generabile e corruttibile, in un altro eterna.

15 Visto che l'intelletto materiale è unico per tutti gli uomini e inoltre la specie umana è eterna, com'è detto altrove, ne dobbiamo concludere che l'intelletto materiale non è mai privo dei principi naturali, comuni per natura a tutta la specie umana, cioè delle prime proposizioni e dei concetti singolari comuni a tutti; poiché siffatti intelligibili sono unici in rapporto all'intelletto che li riceve e molteplici in rapporto all'intenzione recepita. In quanto unici devono essere eterni, dal momento che l'essere non si separa dal sostrato ricevuto o motore, che è l'intenzione dei fantasmi immaginativi, e non vi è alcun ostacolo da parte del sostrato ricevente. Essi non sono generabili e corruttibili se non in quanto molteplici e non in quanto unici. Se pertanto rispetto a un individuo si corrompe qualcuno dei primi intelligibili, a causa della corruzione del suo sostrato per mezzo del quale è unico con noi ed è vero, quell'intelligibile sarà incorruttibile in senso assoluto, ma corruttibile solo rispetto ad ogni singolo individuo. In questo senso possiamo affermare che l'intelletto speculativo è uno solo per tutti gli uomini.

20 Se consideriamo invero gli intelligibili in assoluto e non rispetto ai singoli individui, giustamente essi si dicono eterni e non sono intelligibili ora sì ora no, ma sempre. Il loro essere è in certo modo intermedio fra il transeunte e l'eterno in quanto, a seconda del grado diverso che avranno rispetto all'ultima perfezione, sono generabili e corruttibili, mentre in quanto unici sono eterni. Questo avverrebbe se non si affermasse che la disposizione nell'ultima perfezione dell'uomo è identica a quella che è negli intelligibili comune a tutti, che cioè l'essere del mondo non è separato da quello dell'individuo singolo.

Ogni singolo individuo – sembra allora concludere Averroè – partecipa del processo del pensiero attraverso le immagini sensibili, tramite le quali si congiunge all'intelletto materiale e a quello

agente: aspirare a questa congiunzione (cioè partecipare effettivamente dell'intellettualità) è il fine ultimo di ogni uomo, e in particolare del filosofo.

Quando gli intelligibili speculativi sono connessi con noi mediante le forme immaginative² e l'intelletto agente è connesso con gli intelligibili speculativi (chi infatti li comprende è lo stesso, cioè l'intelletto materiale), allora l'intelletto agente deve connettersi con noi attraverso la congiunzione degli intelligibili speculativi. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in potenza, chiaramente l'agente sarà connesso con noi in potenza. Quando tutti gli intelligibili speculativi esisteranno in noi in atto, esso sarà connesso con noi in atto. Quando alcuni lo siano in potenza e altri in atto, esso sarà connesso in parte sì e in parte no; allora si dirà che ci muoviamo verso la congiunzione.

5 Quando tale movimento sarà completato, allora all'istante questo intelletto sarà connesso con noi in tutti i modi. [...]

10 L'uomo in questo modo, come afferma Temistio, è assimilato a Dio in quanto è tutti gli enti in qualche modo e in qualche modo li conosce³; infatti gli enti non sono altro che la sua scienza, né la causa degli enti è altro che la sua scienza. Quanto mirabile è questo ordine, quanto straordinario è questo modo dell'essere!

1. Che cosa permette all'uomo di comprendere *in atto*?
2. In che termini Averroè presenta l'«intelletto materiale»? E in che cosa consiste la novità del suo discorso?
3. Spiega in che modo si compie la congiunzione di ogni singolo individuo con l'intelletto agente.

guida alla lettura

2. Cioè le immagini sensibili, i «fantasmi».

3. Nella misura in cui l'uomo realizza in modo stabile la congiunzione

in atto con l'intelletto agente (facendo di quest'ultimo la propria forma, secondo quella che è la "fiducia", cioè l'aspettativa, dei filo-

sofi), acquista una conoscenza totale delle cose, che lo rende appunto divino.

122 Alberto Magno La congiunzione con gli intelletti e la felicità dell'uomo *Commento al De anima, III, 3, 11*

Pur rifiutando sia l'unicità dell'intelletto agente che quella dell'intelletto potenziale, Alberto Magno riprende dalla filosofia araba l'ideale della **congiunzione** (*copulatio*) con tali intelletti (e, tramite questi, con l'intero mondo delle intelligenze) come la massima felicità conseguibile dall'uomo su questa Terra. Commentando il III libro

del *De anima*, Alberto insiste in particolare su questo punto: la «fiducia del filosofo» consiste nel raggiungere quella condizione in cui l'uomo, con il proprio intelletto possibile o potenziale, si unisce stabilmente all'intelletto agente ed è perciò in grado di contemplare, già in questa vita, le sostanze separate.

- Concordiamo, infatti, con tutti i peripatetici¹ sul fatto che l'intelletto agente è più separato di quello possibile. Ancora, concordiamo con essi sul fatto che ciò che è separato non si congiunge, a meno che non ci sia una causa della sua congiunzione. Oltre a questi due presupposti, ne riprendiamo altri due da al-Farabi, dei quali uno si trova nel suo libro *Sull'anima* e l'altro nel X libro della sua *Nicomachea*, a noi nota come *Etica Nicomachea*. Ora, nel suo libro *Sull'anima*, al-Farabi afferma che, dal momento che l'intelletto compie due operazioni, delle quali una è produrre gli intelligibili spogliandoli dalla loro materia e l'altra è pensarli e distinguerli, esso viene definito più dalla prima che dalla seconda operazione, perché la prima è propria solo dell'intelletto mentre la seconda è comune anche a tutte le altre facoltà passive.
- 5 Nel X libro dell'*Etica*, al-Farabi afferma invece che la fiducia del filosofo è quella di congiungersi all'agente non solo come a una causa efficiente, ma anche come a una forma; e spiega ciò dicendo che l'intelletto agente, quando agisce e crea in noi gli intelligibili, è congiunto a noi solo come efficiente, per il fatto che in quel momento compie l'operazione che è propria della sua sostanza, e in base alla quale viene definito, e agisce senza che noi agiamo con esso, se-
- 10 bene ponga in noi gli intelligibili che produce. Il pensare, però, è la nostra attività essenziale attraverso l'intelletto congiunto a noi; e se la fiducia del filosofo felice è di congiungersi all'intelletto agente come alla propria forma, allora si congiungerà ad esso in modo tale che l'uomo felice, nello stato supremo della sua felicità, pensi in virtù di esso; infatti, la forma è ciò in virtù
- 15 di cui possiamo svolgere l'attività essenziale che ci appartiene, in quanto siamo uomini.

1. Per "peripatetici" Alberto intende qui, come quasi tutti i maestri scolastici del XIII secolo, soprattutto gli interpreti e i commentatori arabi di Aristotele.

L'intelletto agente – prosegue Alberto – si rapporta all'intelletto possibile in tre modi distinti:

1. come potenza o facoltà;
2. come causa efficiente;
3. come forma.

I primi due modi sono naturali: ogni uomo possiede infatti questa facoltà (1) che – per quanto separata (cioè, non collegata a nessun organo corporeo, e non unica per tutta l'umanità) – permette l'astrazione degli intelligibili dalle immagini sensibili, agendo così come causa efficiente dei contenuti del nostro pensiero (2). Il vero obiettivo consiste tuttavia nel far sì che tale intelletto si unisca a noi anche come forma (3),

cioè far sì che la congiunzione sia stabile e definisca la nostra stessa essenza (l'uomo deve in altri termini conquistarsi quell'intellettualità a cui è naturalmente predisposto, e che dovrebbe costituire la sua essenza più propria). Per Alberto, insomma, **l'intelletto agente è insieme non nostro, in quanto separato, e nostro**: rendendo possibile l'astrazione degli intelligibili, l'intelletto agente agisce sempre come causa efficiente; ma perché diventi la nostra vera e propria forma occorre dedicarsi allo studio e alla speculazione. Quanto più si pensa, tanto più si stabilisce quella congiunzione tra intelletto possibile e intelletto agente, che permette gradualmente a quest'ultimo di diventare forma del primo.

Da queste cose si conclude, dunque, che l'intelletto agente si congiunge a noi in tre modi, sebbene in sé e secondo la sua essenza esso sia separato. Dalla natura, infatti, l'intelletto agente viene congiunto come una potenza e una facoltà dell'anima, ma quando produce gli intel-
 5 ligibili speculativi si congiunge come efficiente: in base a queste due congiunzioni l'uomo non ottiene la sua perfezione, in modo da poter compiere l'operazione divina. Infine, l'intel-
 10 letto agente si congiunge come forma, e la causa di questa congiunzione è l'intelletto specu-
 lativo; e per questo è necessario che l'intelletto sia speculativo prima di essere acquisito. E allora l'uomo è reso perfetto e divino per compiere la sua operazione, in quanto è un uomo e non è un animale; ed esistono dei gradi nell'intelletto speculativo, attraverso i quali ci si eleva
 in qualche modo all'intelletto acquisito, come di per sé è chiaro a chiunque. [...]

Di conseguenza, è chiara la soluzione della questione e di tutti i dubbi. Ora, lo stato del-
 l'intelletto acquisito è ottimo e degno di meraviglia; tramite esso, infatti, l'uomo diventa in
 qualche modo simile a Dio, per il fatto che può così compiere azioni divine, donare a sé e agli
 15 altri concetti divini e ricevere in qual-
 che modo tutti gli intelligibili. E questo è quanto si deve dire qui per risolvere tale questione. Aristotele, invece, ne aveva rinviato la risoluzione fino al X libro della sua *Etica*.

1. In che cosa consiste la «fiducia del filosofo» di cui parla Alberto Magno?

2. Quanti e quali modi di congiunzione dell'intelletto agente con l'intelletto potenziale esistono?

3. Quale fra quelle individuate è la congiunzione più stabile? E come si realizza?

guida alla lettura

123 Tommaso d'Aquino Contro l'unicità dell'intelletto: l'uomo come soggetto del pensiero

L'unità dell'intelletto, I, §§ 1-3; III, §§ 63-65

La tesi dell'unicità dell'intelletto – nei termini in cui era stata posta da Averroè – costituisce l'occasione dell'opuscolo di Tommaso d'Aquino, *L'unità dell'intelletto*.

L'intento dell'opera non è quello di mostrare che la tesi averroista contraddice la fede cattolica: questo è di per sé già evidente, considerando che, se solo

si ammettesse un intelletto unico per tutto il genere umano, sarebbe impossibile spiegare la diversa attribuzione, dopo la morte, di premi e castighi per i singoli uomini. Lo scopo è piuttosto quello di provare che il monopsichismo averroista tradisce il pensiero originario di Aristotele, incentrato sulla nozione dell'**anima come forma del corpo**.

Come tutti gli uomini per natura desiderano conoscere la verità, così è presente in essi il desi-
 derio naturale di fuggire gli errori e di confutarli, quando ne possiedono la capacità. Tra i
 diversi errori, il più disdicevole sembra essere quello in cui si cade riguardo all'intelletto, per
 mezzo del quale siamo naturalmente portati a conoscere la verità, una volta evitati gli errori.
 5 Già da qualche tempo si è diffuso tra molti un errore proprio riguardo l'intelletto; esso trae
 origine dalle parole di Averroè, il quale cerca di sostenere che l'intelletto che Aristotele chia-
 ma "possibile", e che egli, con un termine inadeguato, chiama "materiale", sia una sostanza
 separata secondo l'essere dal corpo e che non si unisca affatto ad esso come forma; sostiene
 inoltre che questo stesso intelletto possibile sia unico per tutti gli uomini. Contro queste tesi
 10 già da tempo abbiamo scritto molte cose, ma poiché la sfrontatezza dei loro sostenitori non
 cessa di opporsi alla verità, è nostra intenzione scrivere di nuovo alcune cose contro lo stes-
 so errore, mediante le quali esso sia confutato senza lasciare adito a dubbio alcuno.

Non si tratta qui di procedere mostrando che questa posizione è erronea perché contraria
 alla verità della fede cristiana; questo infatti può risultare abbastanza facile a chiunque: sot-
 15 tratta infatti agli uomini la diversità dell'intelletto, l'unica tra le parti dell'anima che appare
 incorruttibile e immortale, ne segue che dopo la morte non rimane nulla delle anime degli

uomini se non un'unica sostanza intellettiva; e così vengono tolte l'attribuzione dei premi e delle pene e la diversità che li distingue. Noi invece intendiamo mostrare che questa posizione è contraria ai principi della filosofia non meno che agli insegnamenti della fede. E poiché
 20 alcuni, a quanto si dice, non gradiscono le parole dei Latini riguardo a tale argomento, ma dicono di seguire solamente le parole dei peripatetici, di cui non hanno mai visto i libri che trattano di questo argomento se non quelli di Aristotele, che fu il fondatore della scuola peripatetica, noi mostreremo innanzitutto che questa posizione è del tutto contraria alle sue parole e alle sue affermazioni.

25 Va perciò presa in esame la prima definizione che Aristotele dà dell'anima, contenuta nel II libro del *De Anima*, la quale suona così: «l'anima è atto primo del corpo fisico organico». E perché nessuno possa dire che questa definizione non riguarda ogni specie di anima, dato che in precedenza Aristotele, usando il condizionale, aveva detto: «Se si deve dire qualcosa di comune a ogni anima», espressione che essi intendono come se ciò non fosse possibile, bisogna
 30 considerare le sue parole successive. Dice infatti: «Si è detto che cosa sia universalmente l'anima: è infatti sostanza nel senso di forma, cioè l'essenza di un determinato corpo», in altri termini, è la forma sostanziale del corpo fisico organico.

Sulla base di queste premesse, si tratta allora per Tommaso di restituire al singolo uomo nuovamente il ruolo di "soggetto" attivo del pensiero.

Tommaso evidenzia più inconvenienti della soluzione averroista:

1. se l'intelletto fosse realmente separato, l'uomo sarebbe sprovvisto, alla nascita, della sua forma specifica (l'anima razionale) – il che è contro la dottrina ilemorfica di Aristotele, secondo cui l'anima è sempre forma del corpo;
2. i fantasmi non possono fungere da congiunzione tra noi e l'intelletto, come sostenuto da Averroè,

perché essi sono solo intelligibili in potenza, mentre l'intelletto possibile è attualizzato dagli intelligibili in atto;

3. nel processo descritto da Averroè, l'uomo non è il soggetto del pensiero, colui che davvero pensa, ma piuttosto l'oggetto del pensiero, ciò che viene pensato, se il suo ruolo si limita a quello di offrire all'intelletto le immagini sensibili o fantasmi da cui ricavare gli intelligibili che saranno appunto pensati. Ma per Tommaso questa ipotesi è assurda, perché ognuno di noi può fare esperienza del fatto che il pensiero gli appartiene, e gli appartiene in modo individuale.

Ma che questa tesi non valga, è chiaro per tre motivi. Primo, perché questo contatto dell'intelletto con l'uomo non avverrebbe dall'inizio della sua generazione, come sostiene Teofrasto e accenna Aristotele nel II libro della *Fisica*, dove dice che il limite dell'indagine sulle forme da parte del filosofo della natura è costituito dalla forma, secondo la quale l'uomo è generato dall'uomo e dal Sole. È chiaro infatti che il limite dell'indagine naturale è costituito dall'intelletto.
 5 Secondo le parole di Averroè, invece, l'intelletto non è collegato con l'uomo dalla sua generazione, ma dall'operazione del senso, in quanto è senziente in atto. L'immaginazione infatti «è un moto prodotto dal senso quando è in atto», come si dice nel *De anima*.

In secondo luogo, un tale collegamento non avverrebbe per mezzo di un unico elemento
 10 (mediatore), ma per mezzo di più elementi. Infatti è evidente che la specie intelligibile, in quanto è nei fantasmi, è conosciuta in potenza, mentre nell'intelletto possibile vi è in quanto conosciuta in atto, per astrazione dai fantasmi. Se dunque la specie intelligibile non è forma dell'intelletto possibile se non in quanto è astratta dai fantasmi, ne segue che dalla specie intelligibile l'intelletto non è collegato ai fantasmi, anzi ne è separato.

15 A meno che non si dica che l'intelletto possibile è collegato ai fantasmi come lo specchio è collegato all'uomo, la cui immagine è riflessa nello specchio. Ma è manifesto che un tale collegamento non basta per un effettivo collegamento dell'atto di intendere, poiché come l'azione dello specchio, cioè lo specchiare, non può attribuirsi all'uomo (che è specchiato), così l'azione dell'intelletto possibile non può per un tale collegamento essere attribuita al singolo uomo, per esempio a Socrate, per spiegare che questo uomo intende.

In terzo luogo, pur concesso che una singola e medesima specie sia forma dell'intelletto possibile e sia contemporaneamente nei fantasmi, un simile collegamento non basterebbe ancora a spiegare il fatto che questo singolo uomo intenda. Infatti è evidente che per mezzo della specie intelligibile qualcosa è conosciuto, mentre per mezzo della potenza intellettiva qualcosa conosce; analogamente, per mezzo della specie sensibile, un oggetto è sentito, mentre per mezzo della potenza sensitiva un soggetto sente. Infatti la parete, nella quale sta il colore e la cui specie sensibile è in atto nell'occhio, è veduta, non vede, mentre l'animale dotato di potenza visiva, nella quale sta la specie sensibile, vede. Orbene il collegamento tra l'intelletto possibile e l'uomo nel quale sono i fantasmi, le cui specie sono nell'intelletto possibile, è identico al collegamento che c'è tra la parete soggetto del colore e l'organo visivo in cui è la specie del colore. Come la parete non vede, bensì è visto il suo colore, così <nella posizione di Averroè> l'uomo non conoscerebbe, ma i suoi fantasmi sarebbero conosciuti dall'intelletto possibile. È dunque impossibile, stando alla posizione di Averroè, spiegare come il singolo uomo intenda.

1. Qual è il bersaglio polemico di Tommaso d'Aquino?
2. Quali principi Tommaso si propone di difendere?
3. Secondo Tommaso, la posizione di Averroè non spiega in che modo l'uomo pensi: illustra uno degli argomenti con i quali è sostenuta questa tesi.
4. Perché e a che fine viene posta l'equivalenza tra uomo e parete?

124 Teodorico di Freiberg La funzione costitutiva dell'intelletto nei confronti delle cose

L'origine delle cose predicamentali, V

Nell'*Origine delle cose predicamentali*, Teodorico di Freiberg elabora un'originale "metafisica dell'intelletto": oggetto dell'intelletto non è la cosa individuale in quanto tale, ma la quiddità o l'essenza della cosa stessa, e cioè la cosa considerata secondo la sua ragione formale. Questo implica (contro l'intera tradizione dipendente da Aristotele) che **l'intelletto non sia più subordinato alla sensazione**, ma operi attivamente,

elaborando la definizione che esprime la quiddità o essenza della cosa conosciuta. Anzi, è solo in questo modo che le cose ricevono la loro quiddità (il loro essere essenziale): in altri termini, le cose risultano intelligibili solo nella misura in cui è l'intelletto stesso a renderle tali e a permettere che si collochino nelle varie categorie o predicamenti. L'intelletto assume così una *funzione costitutiva* nei confronti delle cose che classifica e conosce.

Poniamo [...] di considerare con il pensiero le cose materiali composte di materia e forma, e le disposizioni e le circostanze di tali cose. Ora, le cose di questo tipo non possono esercitare un'influenza causale nei confronti dell'intelletto – e mi riferisco all'influenza che è propria della causa per sé. E la ragione di ciò sta nel fatto che l'intelletto è un ente incomparabilmente più formale e più semplice di quanto lo siano tali enti. È tuttavia necessario che le cause per sé, che sono cause secondo la ragione dell'atto, precontengano in sé il proprio effetto secondo una virtù maggiormente formale di quanto sia lo stesso effetto in sé, altrimenti non avrebbero la ragione di causa nei confronti degli enti. E ciò indusse Aristotele a porre l'intelletto agente nella produzione delle specie intelligibili, che non potrebbe essere effettuata da una potenza inferiore a quella dell'intelletto: l'agente è infatti sempre più nobile di ciò che patisce, e il principio è più nobile della materia [...]. Se dunque tra l'intelletto e i suoi oggetti di questo tipo si dà un certo rapporto causale, occorre che questo sia ritrovato più dalla parte dell'intelletto nei confronti delle cose che viceversa. [...]

Vi è dunque un altro tipo di apprensione, la cui ragione non consiste nell'essere mosso da un determinato oggetto, ma nell'essere una determinata forma semplice, che è un principio

- di conoscenza per il fatto che all'oggetto stesso vengono determinati i propri principi, attraverso i quali viene costituito secondo la propria ragione di oggetto e attraverso cui risulta conoscibile. E questa facoltà apprensiva è l'intelletto, che sotto questo aspetto ha il modo e la ragione della causa rispetto al suo oggetto. Gli oggetti non hanno infatti la ragione della causa
- 20 rispetto all'intelletto in atto, sia perché a quest'ultimo non può pervenire l'impulso dell'oggetto, dal momento che l'intelletto non è né corpo né una virtù corporea, ma qualcosa di separato (come afferma il Filosofo), sia perché nell'atto di conoscere non viene presupposto l'oggetto secondo la propria ragione di oggetto con cui possa muovere l'intelletto e avere in tal modo la ragione di causa, ma piuttosto è nello stesso atto conoscitivo che l'oggetto incomincia ad avere la propria ragione di oggetto. L'oggetto dell'intelletto è infatti, secondo il Filosofo, la quiddità, ovvero la cosa secondo la ragione della sua quiddità; e l'intelletto non può apprendere quest'ultima se non distinguendo e determinando i suoi principi, che Aristotele chiama le parti della forma, e che sono espresse dalla definizione. Pensare non è infatti nient'altro che questo, e cioè apprendere la cosa secondo tale determinazione dei suoi principi; in caso contrario, l'intelletto non si distinguerebbe dalla facoltà cogitativa, la quale può ugualmente spogliare l'intenzione della sostanza in modo tale che rimanga nuda presso di sé, cioè denudata da tutte le immagini, come si esprime Averroè, e dalle appendici accidentali. E in questo modo l'intenzione della sostanza si trova proprio in quella disposizione per cui da essa, in virtù dell'intelletto agente, possa poi essere ricavata la forma nell'intelletto possibile, e possano essere determinati i principi di tale
- 35 forma, ovvero i principi della cosa secondo la sua forma. È da ciò che la forma riceve poi la ragione di quiddità e la cosa stessa riceve il suo essere quidditativo: e questa è la ragione propria dell'oggetto della facoltà intellettiva.
- 40

1. Spiega la seguente dichiarazione di Teodorico di Freiberg: «Se dunque tra l'intelletto e i suoi oggetti si dà un certo rapporto causale, occorre che questo sia ritrovato più dalla parte dell'intelletto nei confronti delle cose che viceversa».

2. Qual è l'oggetto dell'intelletto? E in che modo l'intelletto lo apprende?

BIBLIOGRAFIA

Fonti

- Pitagorici, *Frammento 58B30*, trad. di G. Casertano, in M. Bonazzi - R.L. Cardullo - G. Casertano - E. Spinelli - F. Trabattoni, *Filosofia antica*, Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Pitagorici, *Frammento 44A23* - Filolao, trad. di G. Casertano, in M. Bonazzi - R.L. Cardullo - G. Casertano - E. Spinelli - F. Trabattoni, *Filosofia antica*, cit.
- Platone, *Fedone*, trad. di M. Valgimigli, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1966.
- Platone, *Fedro*, trad. di P. Pucci, in *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1966.
- Platone, *La Repubblica*, trad. di F. Sartori, in *Opere*, vol. II, Laterza, Bari 1966.
- Aristotele, *Dell'anima*, trad. di R. Laurenti, in *Opere*, vol. II, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1973.
- Epicuro, *Epistola ad Erodoto*, in *Opere, Frammenti, Testimonianze*, trad. di E. Bignone, Laterza, Roma-Bari 2007².
- Zenone di Cizio, *Frammento [A]136-138*, in *Stoici Antichi, Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002.
- Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino, P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996.
- Plotino, *Enneadi*, vol. II, a cura di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, Utet, Torino 1997.
- Agostino d'Ipbona, *La Trinità*, trad. di G. Beschin, Città Nuova, Roma 1973.
- Agostino d'Ipbona, *Il libero arbitrio*, in *Dialoghi. II*, trad. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1976.
- Avicenna, *De anima del Libro della Guarigione* (passi scelti) trad. di O. Lizzini, in M. Bettetini - L. Bianchi - C. Marmo - P. Porro, *Filosofia medievale*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- Averroè, *Commento grande al De anima* (passi scelti), trad. di B. Chiorrini Dezi, L. Fortini e A. Illuminati, in *Averroè e l'intelletto pubblico. Antologia di scritti di Ibn Rushd sull'anima*, a cura di A. Illuminati, Manifestolibri, Roma 1996.
- Alberto Magno, *Commento al De anima* (passi scelti), trad. di A. Arezzo, in M. Bettetini - L. Bianchi - C. Marmo - P. Porro, *Filosofia medievale* cit.
- Tommaso d'Aquino, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti*, a cura di A. Ghisalberti, Bompiani, Milano 2000.
- Teodorico di Freiberg, *L'origine delle cose predicamentali* (passi scelti), trad. di P. Porro, in M. Bettetini - L. Bianchi - C. Marmo - P. Porro, *Filosofia medievale*, cit.