

BIBLIOTECA DI CULTURA EBRAICA ITALIANA

Testi e studi

4

BIBLIOTECA DI CULTURA EBRAICA ITALIANA

diretta da

Giuseppe Veltri

Universität Hamburg

in cooperazione con

Saverio Campanini

e

Alessandro Guetta

Università di Bologna

INALCO, Paris



comitato scientifico

EMMA ABATE

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

GUIDO BARTOLUCCI

Università della Calabria, Cosenza

FRANCESCA BREGOLI

Queens College of the City University of New York

BERNARD COOPERMAN

University of Maryland

CRISTIANA FACCHINI

Università di Bologna

FABRIZIO LELLI

Università del Salento

GADI LUZZATTO VOGHERA

Fondazione Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea

DAVID MALKIEL

Bar Ilan University

ASHER SALAH

Bezalel Academy of Arts and Design

sotto gli auspici di

Maimonides Centre for Advanced Studies, Hamburg

Roberto Gatti

Come l'uom si eterna

Traduzione annotata del
Commento di Lewi ben Gershom (Gersonide)
ai tre *Opuscoli* di ibn Rushd e figlio
sulla felicità mentale

Paideia

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Gatti, Roberto

Come l'uom si eterna : traduzione annotata del Commento di Lewi ben Gershom (Gersonide) ai tre Opuscoli di ibn Rushd e figlio sulla felicità mentale / Roberto Gatti

Torino : Paideia, 2021

231 p. ; 24 cm – (Biblioteca di cultura ebraica italiana ; 4)

Bibliografia e indici

ISBN 978-88-394-0977-5

1. Letteratura ebraica medievale – Italia 2. Gersonide - Opere

3. Averroè - Pensiero

892.4 (ed. 22) – Letteratura ebraica

Tutti i diritti sono riservati

© Claudiana srl, Torino 2021

ISBN 978.88.394.0977.5

Indice del volume

| | |
|----|--|
| 13 | Introduzione |
| 13 | 1. Premessa. La felicità mentale come <i>fil rouge</i> della filosofia ebraica medievale fino a Spinoza |
| 22 | 2. La trasmissione del testo dei tre <i>Opuscoli</i> nel mondo ebraico e in quello latino |
| 29 | 3. L'importanza degli <i>Opuscoli</i> nel pensiero rushdiano |
| 36 | 4. I testimoni (anteriori a Gersonide) del testo ebraico degli <i>Opuscoli</i> |
| 43 | 5. La figura di Gersonide e le sue opere |
| 51 | 6. Gersonide commentatore sistematico di Averroè |
| 54 | 7. La datazione del <i>Commento agli Opuscoli</i> e lo stile dell'opera |
| 56 | 8. Lo statuto dell'intelletto materiale nel commento |
| 63 | 9. Individuazione di una possibile linea evolutiva del pensiero di Gersonide in relazione allo statuto degli intelligibili del mondo sublunare |
| | Appendice |
| | Excursus I |
| 71 | Le citazioni dai tre <i>Commenti</i> rushdiani al <i>De anima</i> presenti nella sezione di noetica del <i>Sefer de'ot ha-filosofim</i> falaqueriano |
| | Excursus II |
| 73 | I riferimenti agli <i>Opuscoli</i> presenti in <i>Guerre I</i> |
| | Excursus III |
| 77 | Analisi di <i>Guerre I</i> , 10 |
| | Excursus IV |
| 86 | L'intelletto materiale rushdiano del <i>Commento grande</i> . Sguardo sintetico e proposta di riattualizzazione di questa dottrina |
| 91 | Bibliografia |

| | |
|-----|---|
| | Lewi ben Gershom |
| | <i>Commento ai tre Opuscoli di ibn Rushd e figlio sulla felicità mentale</i> |
| 105 | La tradizione manoscritta |
| | Lewi ben Gershom [Gersonide] |
| 107 | <i>Commento (be'ur) ad alcuni Opuscoli (iggerot) che appartengono ad alcuni pensatori recenti</i> |
| 109 | [<i>Commento a Op. 1</i>] |
| 143 | Parafraresi del <i>Commento a Op. 1</i> |
| 159 | Note al <i>Commento a Op. 1</i> |
| 169 | <i>Un suo discorso in relazione a questa questione</i> |
| 171 | [<i>Commento a Op. 2</i>] |
| 190 | Parafraresi del <i>Commento a Op. 2</i> |
| 196 | Note al <i>Commento a Op. 2</i> |
| 201 | <i>Un discorso di suo figlio su questa questione</i> |
| 203 | [<i>Commento a Op. 3</i>] |
| 220 | Parafraresi del <i>Commento a Op. 3</i> |
| 224 | Note al <i>Commento a Op. 3</i> |
| | Indici |
| 229 | Indice dei manoscritti ebraici citati nell'introduzione |
| 230 | Indice degli autori moderni citati nell'introduzione |

Introduzione

Une telle félicité ne peut s'atteindre que dans cette vie; l'homme parfait trouve ici-bas sa récompense dans sa perfection; tout ce qu'on dit être au-delà n'est que fable.

E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*

I. PREMessa. LA FELICITÀ MENTALE COME FIL ROUGE DELLA FILOSOFIA EBRAICA MEDIEVALE FINO A SPINOZA

Questo lavoro, consistente in una traduzione annotata del *Commento* di Lewi ben Gershom o Gersonide (Provenza, prima metà del XIV sec.) a tre *Opuscoli* di noetica filosofica riconducibili ad Averroè, si occupa fondamentalmente di «felicità mentale». Questo lemma è stato introdotto da Maria Corti (Corti 2003) per designare un insieme di temi e problemi, caratteristici del cosiddetto aristotelismo radicale del mondo latino del XIII sec., che hanno coinvolto docenti delle facoltà universitarie delle arti, medici e poeti (e cioè un insieme di figure aventi uno statuto professionale laico). Tutti questi temi implicano l'esistenza di un progetto rigorosamente filosofico, all'interno del quale vengono pensate le condizioni di possibilità di una felicità naturale in relazione all'uomo. In quanto naturale, questa felicità deve risultare attingibile già su questa terra attraverso una serie di operazioni conoscitive dell'intelletto umano. Queste operazioni non hanno immediatamente a che fare con il piano soprannaturale del destino escatologico dell'anima individuale, così come esso viene raffigurato dalle religioni monoteistiche rivelate. Semmai, questa felicità naturale costituisce un preludio nei confronti di quella escatologica e il modello in base al quale quest'ultima viene pensata. Le tappe conoscitive individuate conducono il soggetto a un grado di elevata prossimità con l'ultima delle Intelligenze separate (la decima) e cioè con quell'Intelletto Agente ritenuto responsabile dei processi generativi del mondo sublunare e/o dell'attivazione della stessa conoscenza dell'uomo. In termini avicenniani, questo Intelletto viene pensato come *dator formarum* (in ebr. *noten ha-šurot*).¹ Il progetto della felicità naturale può

¹ Nel suo *Peruš ha-millot ha-zarot* («Spiegazione dei termini tecnici [della Guida maimonidea] derivati dall'arabo»; Rambam 1960, 5v), Shemu'el ibn Tibbon spiega che, per loro stessa ammissione, Aristotele e i filosofi sono stati spinti dalla «necessità del-

dunque essere definito come alternativo alla religione rivelata, nei confronti della quale la filosofia medievale ha esercitato, su questo particolare punto, un atteggiamento più di assimilazione-trasformazione che di opposizione frontale.

La storiografia filosofica del '900 ha poi adottato il lemma della «felicità mentale», trasferendolo anche a contesti geografici e cronologici diversi da quello di partenza.¹ In questo modo questo tema può essere assunto come il *fil rouge* che, partendo dal mondo tardo-antico, attraversa la filosofia islamica e quella ebraica, con particolare riferimento, per quel che concerne quest'ultima, ai secc. XIII-XIV (così come aveva già mostrato lo studio pionieristico di Philip Merlan).²

Volendo esprimere il lemma «felicità mentale» attraverso la terminologia filosofica ebraica, si devono impiegare espressioni come quelle di *ha-hašlahah ha-takhlitit* («la felicità finale», nel duplice senso di

l'indagine razionale» a introdurre un Intelletto Agente (*ha-šekhel ha-po'el*), distinto dalle «Intelligenze separate» dei cieli, che costituiscono «le cause dell'esistenza delle sfere [celesti]». L'ambito d'azione di questo Intelletto è dunque costituito dalla dimensione sublunare. Ibn Tibbon precisa però che alcuni filosofi «pensano che esso conferisca le forme di tutti gli enti sublunari (*noten šurot kol ha-nimša'ot ha-šefalot*), dal vegetale all'animale e all'uomo» (tesi della causalità allargata esercitata da questo Intelletto). Aristotele invece ne avrebbe limitato l'azione soltanto alla sfera conoscitiva e cioè al passaggio, da parte dell'intelletto dell'uomo, dalla potenza all'atto. Secondo Ibn Tibbon, Maimonide, avendo designato nel suo *Mishneh torah* l'Intelletto Agente come *'išim*, condividerebbe la tesi della causalità allargata di questo Intelletto, quella cioè che si eserciterebbe su tutti gli eventi particolari (*pera'im*) del mondo sublunare. Il riferimento è a *Mishneh torah, yesode ha-torah* 11,7; Ibn Tibbon istituisce un parallelo terminologico-semanticamente tra *'išim* («realtà individuali») e *pera'im*. Il tema della portata della causalità esercitata dall'Intelletto Agente è di origine rushdiana, come rileva anche Gersonide in *Guerre* v,3,1 che identifica, proprio in relazione a questo punto, la presenza di una delle linee evolutive che caratterizzano il pensiero del filosofo arabo. Su questo tema cf. anche Freudenthal 2011.

¹ Gli studi di Gianfranco Fioravanti (Fioravanti 2005), Luca Bianchi (Bianchi 2005) e Irene Zavattero (Zavattero 2005), raccolti nel volume sulle felicità nel Medioevo curato da Maria Bettetini e Francesco Paparella, costituiscono un'iniziale e utile messa a punto del problema storiografico della felicità mentale. Secondo questi autori, il tema rushdiano della felicità e la sua ripresa a opera degli aristotelici latini del XIII sec. rappresenterebbe soltanto uno dei molteplici fattori costituenti del plesso tematico dell'Occidente latino, la cui importanza non deve essere sopravvalutata. Zavattero 2005 fornisce una nuova edizione critica del testo della *Quaestio de felicitate* del medico Giacomo da Pistoia, un testo ampiamente utilizzato da Corti 2003 per la sua esegesi dei testi danteschi e cavalcantiani.

² Merlan 1963. Questo libro studia la tradizione tardo-antica (a partire da Plotino) e quella arabo-medievale, focalizzandosi su un tema equivalente a quello della felicità mentale, che Merlan designa con il termine di «mysticism of reason or simply rationalistic mysticism» (*ivi*, 2).

«felicità che ci è destinata – *mekuwwenet* – come nostra causa finale» e di preludio a quella ultraterrena), di *ha-haslahah ha-‘aşumît* («la felicità suprema» raggiungibile già in questa esistenza) o di *haslahat ha-adam ha-amittît* («l'autentica felicità umana»).¹

Anche in relazione a questo tema, l'influsso svolto dall'opera di Maimonide nel mondo ebraico si rivela decisivo nel delineare l'agenda dei problemi che sono in gioco.² Raccogliendo una serie di indicazioni presenti nelle opere di Aristotele filtrate attraverso la mediazione di autori arabi influenzati a loro volta da temi neoplatonici (al-Farabi e

¹ Quest'ultima espressione compare nei fogli iniziali del *Sefer de'ot ha-filosofim* di Falaquera (v. sotto). Il brano è stato tradotto anche nella monografia di Raphael Jospe dedicata al pensatore (Jospe 1988). Vi si legge che «è noto e universalmente ammesso sia dalla Torah sia dai filosofi (*we-ha-hakhamin*) che l'autentica felicità umana consiste nella comprensione e nella conoscenza di Dio creatore, secondo la possibilità dell'intelletto dell'uomo (*ke-fi koah ha-sekhel ha-enošî*)», precisando subito dopo che questa comprensione di Dio viene raggiunta dall'uomo attraverso le conoscenze delle opere di Dio concepite intellettualmente, «dal momento che l'ente separato dalla materia può essere raggiunto dall'uomo solo attraverso le sue [dell'ente separato] opere» (*ivi*, 129). Il testo è molto simile a quello di Gersonide citato in esergo e costituisce l'indicatore delle dimostrazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio. Nell'introduzione alle *Guerre* il filosofo parla di *ha-haslahah ha-madda'it* («felicità legata al conseguimento della conoscenza scientifica»), tenuta distinta da quella politica (*medînît*) – Gersonide 2011, 59. 61. La prima è però condizione necessaria della seconda. Gersonide sottolinea che entrambe queste felicità costituiscono l'intento (*kawwanah*) anche della Torah e richiama l'introduzione del suo *Commento alla Torah* (*ivi*, 73; cf. anche nota successiva). Questa indicazione è preziosa, in quanto fornisce un termine *post quem* per la datazione della composizione della *haqdamah* alle *Guerre*. La felicità – continua ancora il filosofo ebreo – è sempre diretta verso la conoscenza degli «enti nobili», ragione per cui l'uomo preferisce acquisire, anche in misura minima, questa particolare conoscenza, rispetto a una che, per quanto più ampia, si limiti però agli «enti sublunari». Questa dinamica è espressione di un «desiderio naturale» (*tesuqah tiv'it*), il cui conseguimento è garantito dall'assioma secondo cui «la natura non opera invano» (*ivi*, 69. 70). Si tratta di un tema che ricorre più volte anche nel corso dei *Supercommentari* del pensatore.

² E questo, nonostante il fatto che Gersonide non citi mai le posizioni di Maimonide in *Guerre* I e cioè nel libro dedicato proprio al tema della felicità conoscitiva dell'uomo e alla sopravvivenza della sua anima intellettuale. Nel suo *Commento alla Torah*, invece, Gersonide fa riferimento alle posizioni di Maimonide (*Guida* III,27) sulla duplice perfezione dell'uomo e cioè quella etico-politica (*tiqqun ha-guf*) e quella intellettuale (*tiqqun ha-nefes*), di cui la prima riveste un carattere strumentale rispetto alla seconda (Ralbag 1992, 2). Su questo tema in Maimonide, cf. il lavoro di Isidore Twersky (Twersky 1980, 387-388) e lo studio di Menachem Kellner (Kellner 1990). L'opera di Twersky segna una svolta negli studi maimonidei, in quanto costituisce una critica del paradigma interpretativo di Leo Strauss. Questo paradigma avrebbe dissociato, secondo Twersky, il ruolo svolto da Atene e Gerusalemme nel pensiero di Maimonide.

ibn Bajja in particolare), è stata soprattutto la *Guida dei perplessi* a trasmettere alle generazioni successive di filosofi ebrei una serie di problemi che possono essere così indicati:

a) quali sono le relazioni che la facoltà conoscitiva dell'uomo non ancora attuata (e cioè l'«intelletto materiale» consistente in una «semplice predisposizione» a conoscere tutte le forme, senza essere già frammisto con una qualsiasi di esse) intrattiene con il corpo umano che ne costituisce il sostrato oppure con quella facoltà immaginativa che, tra le potenze dell'anima, è il gradino immediatamente precedente all'intelletto materiale?¹

b) Una volta raggiunti gli stadi di «intelletto in atto» (*šekhel be-po'al*, che rappresenta la conoscenza *in actu exercito*) e *in habitu* (*šekhel be-qinyan*, considerato come un insieme di conoscenze ormai depositate e riattivabili dall'uomo a piacere), come si passa allo stadio di «intelletto acquisito» (*ha-šekhel ha-niqneh*), inteso come il culmine del processo conoscitivo dell'uomo e cioè lo stadio più prossimo all'Intelletto Agente?²

¹ Cf. *Guida* I,72: «questa facoltà razionale [l'intelletto materiale] è una facoltà corporea e inseparabile dal corpo» (Maimonide 2003, 269). Secondo Shem Tov (un commentatore della *Guida* della seconda metà del xv sec.), tra i filosofi soltanto Maimonide avrebbe sostenuto una dipendenza così stretta tra l'intelletto e il corpo dell'uomo che ne costituisce il sostrato. Per questo commentatore, questa affermazione 'materialistica' risulterebbe però in contrasto con il fatto che Maimonide presenta, in altri passi dell'opera, l'intelletto materiale come «una semplice predisposizione [conoscitiva], alla maniera di Alessandro (*'eymo 'ella hakhanah levad ke-da'at Aliksander*)» (Rambam 1960, 99v). Secondo Alexander Altmann (uno degli studiosi novecenteschi più importanti di filosofia e mistica ebraiche), l'intento di Maimonide non sarebbe stato però quello di sostenere una stretta dipendenza dell'intelletto materiale dal corpo: «what militates against such an interpretation [e cioè quella avanzata da Shem Tov nel suo *Commento*] is not only Maimonides' explicit affirmation of the Active Intellect as the source of all souls but also his designation of the material intellect as a force residing in the body but not distributed throughout the body» (Altmann 1987, 67). Il riferimento è a *Guida* II, premesse x-xi (Maimonide 2003, 314 s.).

² Ibn Tibbon rende il termine arabo per «intelletto acquisito» (*al-'aql al-mustafad*) con l'espressione ebraica *ha-šekhel ha-niqneh ha-ne'eshal* (lett., «l'intelletto acquisito che viene emanato»). Nel suo *Peruś* segnala il fatto di aver «a volte messo insieme queste due espressioni al posto di un unico termine filosofico arabo» (Rambam 1960, 5v), senza però fornirne la motivazione e limitandosi a dire che con questa espressione «si indica l'intelletto che un uomo acquisisce in relazione a tutti gli enti (sia sub-sia sopra-lunari) fino alla divinità, ciascuno di essi nella misura in cui [all'uomo] ne è possibile la conoscenza». Secondo Altmann, questa duplice resa tibboniana porta però a fraintendere il pensiero di Maimonide in relazione a questo stadio dell'intelletto, come se si trattasse di una diretta emanazione di conoscenze sull'uomo da parte dell'Intelletto Agente, in un'accezione cioè prossima a quella di Avicenna. Secondo que-

c) Nel corso del processo della conoscenza umana, qual è il ruolo svolto dall'Intelletto Agente? Esso può, in altre parole, diventare anche forma dell'uomo, dopo aver esercitato una sua causalità efficiente e finale?¹ In termini ancora più generali: qual è il rapporto tra l'auto-

sto studioso infatti, quando Maimonide in *Guida* 1,72 parla di intelletto acquisito come di «una facoltà non corporea, [che] è separato veramente dal corpo e [che] emana qualcosa su di esso» e lo interpreta come analogo agli intelletti separati (tenuti distinti dagli intelletti celesti e dalle anime delle sfere; Maimonide 2003, 269), l'intento sarebbe solo quello di fare riferimento all'intelletto in atto dell'uomo «when it reaches the state of perfection», senza che si debba interpretare l'intelletto acquisito come una sorta di nuovo stadio ontologico (Altmann 1987, 80-81).

¹ Come si vedrà, la disputa sullo statuto della causalità esercitata dall'Intelletto agente nei confronti del pensiero dell'uomo (e cioè se si tratti di una causalità soltanto efficiente o anche formale e finale) costituisce il lascito più importante del cosiddetto 'ultimo al-Farabi', quello cioè rappresentato dal suo *Commento all'Etica Nicomachea* (ricostruibile solo attraverso citazioni indirette). Dal canto suo, Altmann ritiene che questa causalità sia per Maimonide solo finale e non formale: «the Active Intellect does not conjoin with the human intellect so as to become its form but merely moves it, as its final cause, toward perfection» (Altmann 1987, 84). Per la ricostruzione di che cosa l'ultimo al-Farabi 'avrebbe veramente detto', cf. l'articolo di Herbert Davidson (2011), in polemica con le tesi di Shlomo Pines. Il *Commento* farabiano viene citato da ibn Bajja, ibn Tufayl e Averroè; secondo Davidson, i dati disponibili non permettono una ricostruzione come quella proposta da Pines (*ivi*, 176-181). Inoltre, secondo lo studioso la sottolineatura da parte di Maimonide del limite della conoscenza umana, se esclude l'unione tra l'intelletto dell'uomo e gli Intelletti celesti, non pregiudica la possibilità che esso possa comunque unirsi con l'Intelletto Agente (*ivi*, 203). Sulla scorta di Geoffroy 2007, è indubbio che le posizioni della noetica di Averroè (specie quelle espresse nel *Commento grande*) possano essere interpretate proprio nei termini di una sua risposta alle tesi di al-Farabi, che vengono intese dallo stesso Averroè come una radicale negazione della possibilità dell'unione dell'uomo con l'Intelletto Agente. Sul *Commento* perduto di al-Farabi cf. da ultimo Chaim Meir Neria (Neria 2013). Il *Commento* farabiano viene citato ripetutamente anche nel *Commento grande al De anima* di Averroè. Cf. ad es. il seguente passo, in cui dopo aver contrapposto la fama immeritata di Alessandro di Afrodisia alla grandezza reale di Aristotele («credo enim quod iste homo fuit regula in Natura, et exemplar quod Natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis»), la posizione di al-Farabi (presentato come *Alexandrus*) viene presentata in questi termini: «Alfarabius, cum hoc quod maximus erat in istis [e cioè tra i seguaci di Alessandro], sequitur Alexandrum in hac intentione, et addidit huic opinioni quoddam inopinabile. In libro enim de Nichomachia videtur negare continuationem [*devequit*] esse cum intelligentiis abstractis, et dicit hoc esse opinionem Alexandri, et quod non est opinandum quod finis humanus sit aliud quam perfectio speculativa [e cioè quella raggiunta attraverso le scienze naturali]. Avempache autem exposuit sermonem eius, et dixit quod opinio eius [e cioè di al-Farabi] est opinio omnium Peripateticorum, scilicet quod continuatio est possibilis, et quod est finis» (Crawford 1953, c. 14, 433, rr. 153-162). Si noti come Averroè sottolinei il fatto che ibn Bajja avrebbe difeso al-Farabi dall'accusa mossagli di aver negato la possibilità della *continuatio* (o anche *copulatio* oppure *connexio*). Un altro passo interessante, sempre tratto dal *Commento*

noma iniziativa dell'intelletto dell'uomo (che si esprime nell'operazione astrattiva – *hafṣatāh* – con cui le forme degli oggetti di conoscenza extra-mentali vengono liberate dalle loro materie) e l'azione esercitata sull'uomo dall'Intelletto Agente nel corso dell'azione astrattiva stessa?¹

d) La felicità conoscitiva implica un'identificazione tra il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto.² Nella misura in cui l'oggetto è costituito da un intelligibile puro o immateriale, anche il soggetto conoscente perde, già nel corso del processo naturale di intellesione esercitato dall'intelletto acquisito, la sua individualità. A questo livello, infatti, l'intelletto supremo dell'uomo riproduce la stessa dialettica di autoconoscenza messa in atto dagli Intelletti separati, quella cioè in cui il loro oggetto di conoscenza non rappresenta un ente extra-mentale, ma è costituita dalla loro stessa essenza. La perdita dell'individualità viene poi definitivamente suggellata al momento della morte del singolo uomo. Come conciliare allora i tratti impersonali di questa asceti noetica con i temi religiosi del castigo e della ricompensa presenti nelle religioni monoteistiche, che implicano invece la permanenza di tratti individuali e una responsabilità di natura personale?³

grande, è il seguente, nel quale Averroè riprende pressoché alla lettera la caratterizzazione dell'ultimo al-Farabi' fornita dal primo dei tre *Opuscoli* presentati in questo lavoro: «Et ideo videmus Alfarabium in postremo, cum credidit opinionem Alexandri esse veram in generatione intellectus materialis [che sarebbe il risultato della produzione *ex mixtis*: tesi del *De anima* del commentatore greco], quod fuit necesse apud ipsum secundum hanc opinionem opinari quod intelligentia agens non est nisi causa agens nos tantum; et hoc manifeste dixit in Nichomachia» (*ivi*, c. 36, 485 rr. 180-184). Segue subito dopo nel testo la segnalazione della contraddizione tra questa posizione estrema e quella sostenuta dallo stesso al-Farabi in *epistola de Intellectu* (*ibid.*, rr. 185-187); si tratta di un modulo interpretativo adottato anche da Gersonide. Le diverse tesi che avrebbero composto il *Commento* farabiano sono state ricostruite da Geoffroy 2007. Sul confronto Averroè - al-Farabi cf. anche l'intervento di Richard C. Taylor (Taylor 2005).

¹ Per la presenza di questi problemi in *Guerre* cf. Kellner 1994, che sottolinea come i testi gersonidei non offrano in merito una soluzione univoca.

² Sul tema dell'identità che verrebbe a instaurarsi, nel corso del processo di intellesione umana (*ha-heškel*), tra il soggetto di questo processo (*ha-maškīl*) e il suo oggetto di conoscenza (*ha-muškāl*) cf. Guida 1,68. Come riconosce anche Spinoza in *Etica* II P7Sc., questo è uno dei temi fondamentali dell'aristotelismo medievale, enunciato in *De an.* 3,4,430a.

³ Alfred Ivry ha ripetutamente posto in rilievo il carattere impersonale della sopravvivenza dell'intelletto in Maimonide, scorgendo in esso uno dei tratti 'averroistici' di questo pensatore (cf. ad es. Ivry 2008 e 2011). Questa concezione si ripercuote sulla visione maimonidea del messianismo e della resurrezione dei morti.

e) In che misura l'uomo è in grado di attingere conoscenze relative al mondo sopra-lunare e cioè quello costituito dalle Intelligenze celesti e della divinità?¹

Complessivamente, si può dunque sostenere che la noetica di Maimonide implica la presenza di una tripartizione dell'intelletto umano in tre stadi distinti, rappresentati dall'intelletto materiale, da quello *in habitu* e da quello acquisito. Quest'ultimo costituirebbe la fase in cui l'intelletto in atto raggiunge la perfezione e la completezza possibili all'uomo, garantendogli la felicità mentale. A tutti questi stadi umani presiede l'attività dell'Intelletto Agente, esterno all'uomo e ultima tra le Intelligenze separate.²

A partire dalla figura di Shemu'el ibn Tibbon (che è stato non soltanto il traduttore in ebraico della *Guida*, ma anche l'iniziatore di un preciso progetto filosofico), tutti questi temi maimonidei si complicano ulteriormente a causa dell'innesto della noetica rushdiana.³ Questo innesto è stato la conseguenza dell'imponente movimento di traduzione degli scritti aristotelici filtrati attraverso la mediazione del pensatore arabo.⁴ Oltreché autore del «gran commento» alle opere aristoteliche che ha dato vita nel mondo ebraico al genere del *Supercommentario*, ibn Rushd rappresenta un modello di un pensiero proteiforme, in continua evoluzione proprio in relazione ai temi più signi-

¹ Questo tema del pensiero maimonideo è stato al centro di un vivace dibattito critico innestato dal magistrale studio Pines 1979. La posta in gioco di questa discussione è molto alta: si tratta di vedere quale siano i rapporti gerarchici che si instaurano fra le due perfezioni che sono riconosciute all'uomo e cioè quelle relative al benessere del corpo e dell'anima, anche se Maimonide scrive esplicitamente che «la perfezione ultima dell'uomo è quella di diventare razionale in atto, ossia di avere un intelletto in atto: il che consiste nel conoscere tutto ciò che è possibile all'uomo conoscere di tutti gli enti in ragione della sua perfezione ultima» (*Guida* III,27; Maimonide 2003, 615). La tesi di Pines è quella secondo cui in Maimonide la teoresi si trasformerebbe da ultimo in una sorta di fede razionale pratica di tipo kantiano; cf. le risposte di Altmann (Altmann 1987) e Davidson (Davidson 2011).

² Per la ricostruzione della presenza nel pensiero ebraico di questi stadi dell'intelletto umano, cf. l'articolo di Dov Schwartz (Schwartz 1993-94). Il lavoro di Alessandra Saccon (Saccon 1999) presenta una tabella sinottica, utile per ricostruire i dibattiti nel mondo latino medievale su questo tema.

³ Il progetto filosofico di Shemu'el ibn Tibbon e degli altri Tibbonidi è stato ricostruito dagli studi di Aviezer Ravitzky (cf. spec. Ravitzky 1981 e la sua versione ampliata in ebraico, Ravitzky 1983).

⁴ Su questo movimento di traduzione cf. soprattutto i lavori di Mauro Zonta (ad es. Zonta 1996 e Tamani-Zonta 1997). Un'utile messa a punto è rappresentata dallo studio di Steven Harvey (Harvey 2003).

ficativi di noetica e metafisica.¹ Inoltre, il filosofo arabo è stato il più rigoroso sostenitore dei caratteri di impersonalità della felicità mentale dell'uomo, come mostra l'approdo finale proprio della sua noetica, culminante nella tesi di un intelletto materiale unico per tutta l'umanità.

Per citare solo gli autori 'maggiori' della tradizione ebraica successiva a ibn Tibbon, pensatori come Gersonide o Hasday Crescas si sono invece mostrati, sia pure attraverso linee argomentative tra loro molto diverse, particolarmente sensibili al recupero dello statuto individuale della felicità dell'uomo. Il primo autore ha sostenuto, accanto all'impossibilità di una identificazione totale tra l'intelletto acquisito dell'uomo e quello Agente, la presenza nelle conoscenze umane di un loro tratto individuale e irriducibile. Questo tratto consisterebbe nei diversi gradi di unità presentati da queste stesse conoscenze. Si tratta, in altre parole, di una sorta di concezione monadologia dell'intelletto acquisito, espressa in *Guerre* 1,12-13: di fronte alla monade totale costituita dall'Intelletto Agente (che costituisce la totalità dei possibili punti di vista), l'intelletto acquisito di ciascun uomo è come una finestra aperta sull'universo. Ciò implica sempre la presenza di un punto di vista irriducibile agli altri intelletti.

Dal canto suo, Crescas ha cercato di mostrare le varie inconsistenze interne del concetto filosofico di intelletto acquisito, preferendo spostare l'attenzione sulle componenti affettive della personalità dell'uomo, come mostra la sua insistenza sul tema dell'amore verso la divinità. In questo modo, Crescas viola i punti archimedei su cui poggiava il precedente paradigma della filosofia aristotelica arabo-ebraica: quello relativo al primato della perfezione intellettuale rispetto alle al-

¹ Così come mostrano sia le tracce di redazioni diverse di una stessa opera presenti nella tradizione manoscritta, sia il fatto che a volte è lo stesso ibn Rushd a sottolineare esplicitamente il carattere soltanto provvisorio rivestito da alcune sue conclusioni. Tra queste dichiarazioni, cf. ad es. quella presente nell'*Epitome del De anima*, alla fine della sezione dedicata alla facoltà razionale, là dove il pensatore arabo rimanda il lettore alle conclusioni raggiunte nel suo *Commento grande*. Si veda però anche il seguente passo, tratto proprio dal *Commento grande*, che intende segnalare il carattere in qualche modo provvisorio e 'falsificabile' delle conclusioni raggiunte: «et cum omnia ista sint, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non fuerit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud inveniatur verum in hoc, si nondum inveni. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo» (Crawford 1953, 399 rr. 362-369).

tre componenti dell'essere umano e quello dell'identità del soggetto conoscitivo e del suo oggetto di conoscenza.¹

Tutte queste linee di pensiero della filosofia ebraica medievale sul tema della felicità sono poi confluite nel pensiero di Spinoza. Anche per questa via riceve dunque un'ulteriore conferma la possibile caratterizzazione del pensatore olandese, argomentata da Harry Austin Wolfson nel suo magistrale commento all'*Etica* (Wolfson 1960; ed. or. 1934), come «l'ultimo dei medievali». In effetti, l'*Etica*, attraverso la sua nozione di Dio come «amore che ama sé stesso» (che sostituisce la definizione aristotelica della divinità come *noesis noeseos*), presenta il tema della felicità mentale nei termini di un «amore intellettuale dell'uomo verso Dio». Questo amore, che costituisce una sorta di risvolto affettivo del terzo grado di conoscenza, è parte dell'amore con cui Dio ama sé stesso, così come la mente dell'uomo è parte dell'intelletto infinito che, a sua volta, rappresenta una (e non l'unica, così come invece era nella tradizione averroista) delle linee infinite con cui Dio manifesta sé stesso, costituendosi nei termini di una *natura naturata*. Anche però per la precedente tradizione filosofica medievale, la mente dell'uomo (il suo «intelletto materiale») era parte di un tessuto connettivo ontologico più ampio, rappresentato dall'Intelletto Agente.²

Dopo aver cercato di restituire sommariamente l'importanza del tema della felicità mentale, bisogna ora considerarne i concreti punti di snodo nei tre piccoli lavori di noetica di ibn Rushd e figlio e del loro commentatore medievale.

¹ Su questi temi resta ancora fondamentale la dissertazione non pubblicata di Warren Zev Harvey (Harvey 1973). Secondo questo studioso, la critica di Crescas si indirizza a due diverse concezioni filosofiche di intelletto acquisito: una, più ristretta, secondo cui basta la conoscenza degli intelligibili del mondo sub-lunare ad assicurare la felicità conoscitiva dell'uomo (la posizione di Gersonide); l'altra, in base alla quale lo statuto dell'intelletto acquisito verrebbe a coincidere con la conoscenza degli enti sopra-lunari (la posizione di Maimonide, che risulta maggioritaria nel pensiero arabo-ebraico). Si noti che questa stessa distinzione viene espressa anche da Gersonide in *Guerre* 1,9. Sul rapporto tra Crescas e Gersonide, cf. anche Harvey 2020. Il problema della *devequt* o «felicità mentale» riveste un'importanza centrale anche nei lavori della Qabbalah; su questo problema cf. le osservazioni introduttive di Moshe Idel (Idel 2010, 99-134).

² Sul confronto Spinoza - filosofia medievale ebraica cf. il lavoro di Julie Klein (Klein 2014), compreso nel volume curato da Steven Nadler sui rapporti tra Spinoza e la filosofia ebraica medievale, e Gatti 2018.

Lewi ben Gershom [Gersonide]

Commento (*be'ur*) ad alcuni Opuscoli (*iggerot*)
(che appartengono)¹ ad alcuni pensatori recenti

¹ Altra possibile traduzione: «che sono attribuiti».

[Commento a Op. 1]

Scrivo Lewî ben Gershom: *dopo aver completato, con l'aiuto di Dio, il Supercommentario al De anima e aver spiegato la nostra tesi sul [problema del]la sopravvivenza dell'anima (che costituisce la felicità che ci è stata destinata),¹ abbiamo ritenuto opportuno commentare in questa sede alcuni Opuscoli che, in relazione a questo oggetto d'indagine (daruš), appartengono ad alcuni pensatori recenti. Tra questi opuscoli, secondo me, due sono di ibn Rushd e uno di suo figlio. Nella misura in cui, al loro interno, trovo esserci una ripetizione, la tralascio ogni volta che li commento, {dal momento che non vi è utilità nella ripetizione}.^a*

Ha scritto uno dei filosofi (ha-ḥakhamîm):¹ O venerabile fratello, (ho compreso)² quel che mi³ hai chiesto [e cioè] di rivelarti la tesi (di Aristotele)⁴ a proposito dell'unione dell'Intelletto separato con l'uomo,⁵ secondo le premesse di questo pensatore.⁶

a. Secondo i mss. A [O] (f. 255r) e C [NY] (f. 135r): *kî en to'elet bi-kefel ha-devarîm*. Invece, il ms. B [O] (f. 135v) ha: *kî pe'ullat ha-kefel ra'uy be-ellu ha-devarîm* («dal momento che la ripetizione è inevitabile in questi argomenti»).

¹ Rispetto a H (che omette queste parole; p. 3), il *Commento* di Gersonide restituisce correttamente l'*incipit* di Op. 1. Infatti, nel *Peruš ha-qobelet* di Shemu'el ibn Tibbon si legge: *kataḅ eḅad min ha-filosofîm [le-talmîdo]* (ms. Parma ebr. 2182, f. 13v). Si noti però che il *Commento* gersonideo omette le parole comprese tra parentesi quadre. ² La lezione compresa tra parentesi è omessa nel ms. B [H] (p. 3 n. 1).

³ 'elay, secondo il testo di Gersonide nei suoi tre mss.; H ha invece 'alaw («ciò su cui hai chiesto»). Quest'ultima lezione è però omessa nel ms. B [H] (p. 3 n. 2).

⁴ H: «del Filosofo».

⁵ H: «e di farti conoscere come, a proposito di questa unione, le cose stiano veramente (we-le-hodî'ekha bo davar emet)».

⁶ H: «[e cioè], dal momento che egli costituisce l'autore di riferimento (ha-ro'š; ms. A [H]: ro'š; p. 3 n. 4) in base a cui (ms. B [H]: 'alaw; ms. A [H]: 'aleyhem [riferito alle premesse]; *ibid.*, n. 5) tutti i pensatori venuti dopo di lui analizzano questa questione (H: yivḥanu-hu; ms. B [H] addit we-yekannu-hu [«e la designano»]; *ibid.*). In effetti, essi si dividono a seconda dei modi diversi (*lefi ha-ḥalaqîm*) con cui comprendono le

La conoscenza di questa questione si regge su due premesse.

La prima di esse [consiste nel]la conoscenza (della natura)¹ dell'intelletto materiale e ciò costituisce (come il fondamento)² di questa questione e i filosofi si dividono (su questa questione)³ soltanto in relazione alla posizione da essi assunta ((*mipne hehqam*)⁴ in merito alla natura di questo intelletto.⁵

La seconda premessa consiste nella conoscenza del modo grazie al quale l'Intelletto separato (e cioè quello Agente) costituirebbe⁶ una spiegazione e una causa (*'illah we-sibab*) (del fatto che ci sia un intelletto in atto),⁷ dal momento che anche su questo punto i pensatori precedenti si dividono. In altre parole, [si tratta di vedere] (se [questo Intelletto] costituisca una {sua}^a causa soltanto in quanto agente e motore [e questo], alla maniera dei motori naturali).⁸ Ad es., il fuoco, quando riscalda un qualche ente, costituisce allora l'agente di questo [processo] di riscaldamento, senza esserne però né la causa formale né quella finale (*aval 'eynah lo surah we-lo' takhlit*) [e questo], nella misura in cui ciò costituisce un [caso] determinato [di] fuoco individualizzato e, [ancora], come nel caso del movimento impresso dalla sfera [celeste] agli elementi. Infatti, essa è un agente e un motore, senza costituire una causa formale e finale. [E questo], dal momento che ciascuno (di essi [elementi])⁹ ha [già]¹⁰ una forma e un fine determinati (*yedu'ah*) – si tratta di un aspetto che risulta evidente sulla base della

analisi di quest'autore o in relazione a quanto deriva da esse (ms. A [H]: li modi diversi con cui vengono comprese le analisi di quest'autore o quanto deriva da esse dividono questi pensatori»: *ibid.*, nn. 6-7)».

a. Ms. B [O] (f. 135v): *lo*. Invece, il ms. A [O] (f. 255r) ha *lo'*. Ms. C [NY] (f. 135r): *lo'* (sed correxit *lo* in margine).

1 Ms. B [H] ommittit (p. 3 n. 10).

2 H: «il fondamento». Cf. però la *lectio* del ms. A [H] (p. 3 n. 12), che è la stessa del testo di Gersonide.

3 H (p. 3) ha *bo* («su questo punto»). Il ms. A [H] ha invece *bah* (*ibid.*, n. 13).

4 H (p. 3) ha *mipne ha-halaqim* (la causa delle posizioni). Il ms. B [O] (f. 135v) ha *mipne hehqam* (la causa del loro essere divisi).

5 Ms. B [H]: «e la prima [premessa] consiste [dunque] in ciò» (p. 3 n. 14).

6 H: «nei confronti di quello materiale».

7 H: «del fatto che esso [intelletto materiale] sia un intelletto in atto». Il ms. A [H] (p. 3 n. 16) ha *le-hawayat* («della generazione»).

8 Il periodo posto tra parentesi uncinata viene ommesso nel ms. A [H] (p. 3 n. 17).

9 H: «dei corpi naturali».

10 H: «una materia (determinata) (ms. A [H] ommittit; p. 3 n. 30) e».

*stessa natura degli elementi.*¹ Oppure [se]² [l'Intelletto separato] costituisca una causa formale e finale (*sibah 'al derekh ha-surah we-ha-takhlit*), come nel caso dei *Motori* separati [considerati nella loro relazione] con le Anime *dei corpi celesti*.³ In altre parole, gli enti separati costituiscono le forme e la causa finale per queste Anime,⁴ in quanto *quest'ultime concepiscono (meşayyerim) quegli enti separati*⁵ e desiderano assimilarsi a essi. Sono questa concezione (*şiyur*) e il desiderio che fanno muovere le Anime e perfezionano quest'ultime e la loro azione.⁶

Da parte mia, *ritengo opportuno*⁷ menzionarti in maniera succinta (*bi-qeşarah*) quanto il Filosofo ha detto a proposito della natura [f. 255v] dell'intelletto materiale e di quella dell'Intelletto separato.

Successivamente, ti menzionerò *le conseguenze*⁸ che, in relazione a questa questione, derivano dalla sua tesi *su queste due nature*,⁹ dal momento che in questo modo (*mi-ka'n*) è possibile comprendere la verifica di questa stessa questione (*'amittetah*) – posto che all'uomo sia possibile *comprendere la verifica di questa questione*.

¹ L'intero periodo del testo gersonideo in corsivo (che inizia con le parole: «– ad es., il fuoco...») sostituisce le seguenti parole di H: «come nel caso della luce del sole, che costituisce una causa nei confronti della facoltà visiva che è in potenza e fa passare quest'ultima in atto (e) (ms. A [H]: «oppure»; p. 3 n. 19) come nel caso del movimento della sfera [celeste] (e di ciò che da esso consegue) (ms. A [H]: «nei confronti di ciò che consegue da essi»; *ibid.*, nn. 20-21) (e cioè la luce e l'oscurità che sono causa del caldo e del freddo), dal momento che questo movimento e quanto ne consegue costituiscono delle cause nei confronti dei processi generativi naturali degli enti e sono ciò che fa passare quest'ultimi dalla potenza all'atto. Tutti questi motori naturali costituiscono [però soltanto] una causa agente [e] non una delle altre cause, dal momento che non rappresentano né cause materiali, né formali, né finali, in quanto ciascun corpo naturale ha [già] una materia (determinata) (ms. A [H] omissis; *ibid.*, n. 30) e una forma e un fine determinati. Nel caso in cui l'Intelletto separato costituisse una spiegazione e una causa alla maniera della causa rappresentata dai motori naturali, esso sarebbe una causa soltanto al modo dell'agente e del motore, proprio come quelli».

² H: «Oppure [se] è possibile che» (ms. A [H]: o *'al derekh*; p. 3 n. 32).

³ H: «delle sfere (*ha-raqi'im*)».

⁴ H: «dal momento che è da quegli enti separati che viene perfezionato il loro [delle Anime celesti] processo generativo e la loro azione».

⁵ H: «in quanto sono essi che vengono concepiti dalle Anime (*mipne še-hem ba-hem meşuyyarim*)». Il ms. B [H] ha: «dal momento che essi le fanno essere» (p. 4 n. 1).

⁶ Il ms. B [H] aggiunge a questo punto: *le la loro essenza*» (p. 4 n. 3).

⁷ H: «intendo iniziare a».

⁸ H: «quanto emerge dalle conseguenze (*ha-nir'eh min ha-devarim ha-mithayyevim*)». Il ms. B [H] ha: «ricorderò, in relazione al secondo [punto], le conseguenze» (p. 4 n. 5). ⁹ Ms. B [H]: «sulle due nature» (p. 4 n. 6).

«Si può dire che la mossa iniziale con cui il Filosofo apre¹ le sue analisi quando intende studiare *la natura dell'intelletto materiale*,² consiste³ nell'introdurre tra i punti per sé noti⁴ il fatto che la relazione ('*erekb*) degli intelligibili con l'intelletto che li conosce (*ha-maššîg*) è quella delle percezioni sensibili (*ha-murggašot*) con il soggetto che [*le*] percepisce ('*al ha-marggîš*).⁵ Questo confronto (*yahas*) è evidente, dal momento che il soggetto che percepisce conosce (*yaššîg*) le forme sensibili e l'intelletto materiale conosce (*yaššîg*) quelle intelligibili.

(Sulla base di questo confronto, egli [Aristotele] ha verificato)^a che l'intelletto che conosce gli intelligibili è una facoltà ricevente [e] non una attiva (*koah meqabel*, lo' *koah po'el*), così come [appunto] accade con il soggetto che percepisce⁶ che rappresenta (una facoltà che riceve l'oggetto sensibile (*ha-murggaš*)).⁷

Una volta che ha verificato⁸ che [l'intelletto] appartiene al novero delle facoltà (passive)⁹ (*ha-mitpa'elot*),¹⁰ (egli ha fatto derivare da ciò)¹¹ una di [queste] due conseguenze:

a. we-bit'ammot lo mi-zeh ha-yahas, secondo il ms. A [O] (f. 255v). La stessa lezione nel ms. C [NY] (f. 135v) che però ha, al posto di *lo*, 'elaw. Invece, il ms. B [O] (f. 135v) ha *we-bitdammut zeh mi-zeh ha-yahas* («la verosimiglianza di questo punto, sulla base di questo confronto, [è dovuto al fatto] che...»).

¹ H: «tutte» (ms. B [H]: «come apertura delle sue analisi»; p. 4 n. 7).

² H: «la natura di questo intelletto che si chiama materiale». La stessa lezione del testo gersonideo nei suoi tre mss. è presente nel ms. B [H] (p. 4 n. 8).

³ H: «nel fatto che egli stabilisce e introduce».

⁴ Ms. B [H]: «e sostiene che» (p. 4 n. 9).

⁵ H: «con la sensibilità ('*al ha-berggeš*)». Hercz segnala in nota (p. 4 n. 10) che, subito dopo queste parole, il ms. B [H] ha: «in altre parole, gli intelligibili sono in potenza nei confronti dell'intelletto materiale e non in atto, così come nel caso dell'oggetto sensibile che è in potenza e non [in atto]».

⁶ H: «[che è] il caso della sensibilità».

⁷ *koah meqabel ha-murggaš*, secondo il testo gersonideo nei suoi tre mss. Invece, H ha *koah meqabel la-murggaš*; il ms. B [H] (p. 4 n. 11) ha, al posto di *la-murggaš*, *la-marggîš* (e cioè «una facoltà ricevente nei confronti del soggetto che percepisce»).

⁸ H: «questo punto [e cioè che]». Questa lezione è però omessa nel ms. B [H] (p. 4 n. 12), così come nel caso del testo gersonideo nei suoi tre mss.

⁹ H: «ricettive» (*meqabelot*). Prima però di questo aggettivo, il ms. A [H] ha «inferiori» (p. 4 n. 13).

¹⁰ H: «e cioè che esso è in potenza [e] che non appartiene al novero delle facoltà attive». Subito dopo «e cioè che», il ms. B [H] ha: «passive», mentre il ms. A [H] ha, subito dopo la prima ricorrenza di «facoltà», il termine «inferiori» (p. 4 nn. 14-15).

¹¹ H: «da ciò è derivata necessariamente».

[a] o che la ricezione degli intelligibili¹ in atto da parte dell'intelletto in potenza e il suo essere affetto da essi siano come la ricezione da parte della sensibilità (*ha-berggeš*) nei confronti degli oggetti percepiti (*la-murggašim*) e [come] il suo essere affetto da quest'ultimi. *In questo modo (we-lefi zeh ha-'inyan), durante la sua ricezione degli intelligibili, l'intelletto che è in potenza verrebbe in qualche modo a essere affetto da questi, così come il senso risulta affetto in qualche modo {dalla ricezione}^a degli oggetti sensibili (ha-muḥašim) [e ciò], al punto che quando [il senso] ha esperito un oggetto sensibile forte e ha tentato immediatamente dopo di esperire un oggetto sensibile [di intensità] inferiore al primo, non è in grado di esperire perfettamente quest'ultimo.*

[b] Oppure che l'essere affetto dell'intelletto e la sua ricezione (rientrano in)² un'altra specie [rispetto a quella del senso].

Una volta verificata quest'alternativa (*zo't ha-hilluqah*),³ egli [Aristotele] ha indagato la natura dell'intelletto e ha scritto (che è opportuno che, a questo proposito, la sua natura sia diversa)⁴ da quella (della sensibilità)⁵ e che il termine di «affezione» e [quello] di «ricezione» siano impiegati, in relazione a questi casi [il senso e l'intelletto], in maniera⁶ equivoca.

In effetti, dal momento che, in relazione all'intelletto, risulta per sé noto anche il fatto che esso conosce (*maskil*) tutte le forme, ne deriverà necessariamente che questa facoltà non sia una facoltà corporea ((*koah be-guf*)),⁷ distribuita nel corpo (*mitpaššet*) e divisa in relazione alla sua [del corpo] divisione, al modo delle facoltà dei sensi che sono distribuite nei [loro] corpi e che in qualche maniera si dividono in relazione alla loro [dei sensi] distribuzione [nel corpo] (*be-helqam*).⁸

a. Secondo i mss. A [O] (f. 255v) e C [NY] (f. 135v); invece, il ms. B [O] (f. 135v) ha: *me-qibulo*.

¹ A questo punto il ms. A [H] inserisce «dell'Intelletto che è in atto» (p. 4 n. 16).

² H: «costituiscano»; ms. B [H]: «siano come una specie» (p. 4 n. 17).

³ H: «e che la verità risulta compresa al suo interno, ...».

⁴ «che è opportuno che, a questo proposito, sia riconoscibile una diversità», secondo il ms. A [H] (p. 4 n. 18).

⁵ Il termine compreso tra parentesi viene omissso nel ms. A [H] (p. 4 n. 19).

⁶ «soltanto», nel ms. B [H] (p. 4 n. 21).

⁷ Ms. B [H]: *ke-koah be-guf* (p. 4 n. 23).

⁸ H ha *be-behalqam* (la seconda del loro essere distribuiti), così come nel solo ms. B [O] (f. 136r) del testo gersonideo.

Secondo me (lefī mah še-ehšov), è {in questo modo}^a che in qualche maniera risulterebbe differenziata la sensibilità (harggašat) di quanti percepiscono da lontano e cioè il fatto che alcuni esseri [viventi] sensibili sono in grado di percepire a una distanza maggiore dall'oggetto sensibile [rispetto ad altri]. Sembra che, a questo proposito, influisca la grandezza dell'organo che percepisce. In altre parole, il [vivente] che percepisce [e] il cui organo risulta più grande, percepisce maggiormente da lontano [e cioè, proprio] nella misura in cui [quest'organo] risulta più grande, {anche se poi su questa questione viene menzionata un'altra motivazione nel De animalibus}.^b III Se così non fosse, allora non saprei indicare in che modo le facoltà dei sensi si dividano in qualche maniera a seconda della distribuzione di quest'ultimi [dei sensi] {(ke-ḥelqam)}^c [nel corpo] e cioè, dal momento che nel De anima si è ormai mostrato in maniera indubitabile che queste facoltà [le sensibili] non si dividono affatto a seconda della divisione del sostrato (ke-ḥehaleq ha-nošé').^{IV} ^d È [anche] possibile che l'intento a questo proposito sia [quello di mostrare] che esse si dividano in qualche modo in relazione alla divisione dei corpi di cui costituiscono [f. 256r] le loro facoltà [e cioè], nella misura in cui, {attraverso la distribuzione}^e del calore elementare (ha-ḥom ha-yesodī), queste stesse facoltà si indeboliscono. È in questo modo che queste facoltà si dividerebbero in relazione alla divisione di questo corpo e cioè del calore elementare che, a partire dal cuore, viene inviato agli organi dei sensi [e] grazie al quale [questi organi] risultano predisposti a ricevere l'affezione da parte degli oggetti sensibili.

In effetti, <nel caso in cui [l'intelletto] costituisse una facoltà corporea>¹ alla maniera dei sensi, sarebbe in grado di conoscere soltanto

a. Mss. B [O] (f. 136r) e C [NY] (f. 135v): *u-ba-zeh*; Ms A [O] (f. 255v): *u-ka-zeh*.

b. *we'im kevar nizkar ba-zeh sibah aheret be-sefer ba'ale ḥayyim*, secondo il ms. B [O] (f. 136r). Invece, i mss. A [O] (f. 255v) e C [NY] (f. 136r) hanno: *we'im kevar nizkeru be-zo't sibah aheret be-sefer ba'ale ḥayyim*.

c. Ms. C [NY] (f. 136r): *ke-ḥelqam*; ms. A [O] (f. 255v): *be-ḥelqam*. Invece, il ms. B [O] (f. 136r) ha: *ke-ḥehalqam* («a seconda del loro essere divisi»).

d. A questo punto del testo, il solo ms. C [NY] (f. 136r) inserisce questa frase: *we-efšar še-yihyeh ha-hifukh be-ka'n še-hu neḥalqot kelal be-ḥehaleq ha-nošé*.

e. Ms. A [O] (f. 256r): *be-ḥehaleq*; ms. B [O] (f. 136r): *ke-ḥehaleš*. Invece, il ms. C [NY] (f. 136r) ha: *kī be-ḥehaleq* (cui fa seguito un *saut du même au même*).

¹ H: «nel caso in cui la facoltà del soggetto che conosce (*koah ha-maššig*) (fosse in un

una tra le forme [e ciò], dal momento che i sostrati determinati (*hameyuḥadîm*) ricevono soltanto delle forme loro proprie (*meyuḥadot*).¹

Scrivete Lewî: *nel caso in cui la sua [dell'intelletto materiale] ricezione di queste forme avvenisse nel modo in cui la materia (ha-ḥomer) riceve la sua propria forma determinata, allora la situazione a questo proposito diventerebbe evidente [e cioè] che è [proprio] impossibile che esso riceva soltanto un'unica forma, così come il rame, quando si corrompe, riceve [invece] soltanto la forma del solfato di rame.*^v {Sembra che proprio questo sia ciò che vogliamo affermare in questo contesto}.^a *Il fatto è però che quest'argomentazione risulta debole, dal momento che [neanche] il senso non riceve la forma dell'oggetto sensibile in questo modo (così come si è mostrato nel De anima).*^{v1} *Dal momento [poi] che questo discorso viene qui costruito con l'intento di dimostrare che l'affezione dell'intelletto da parte degli intelligibili e la sua ricezione di quest'ultimi non avviene alla maniera della ricezione delle [forme] sensibili da parte del senso e del suo venire affetto da quest'ultime, sarebbe stato opportuno che a questo punto si fosse precisata [ulteriormente] la differenza che intercorre tra l'intelletto materiale e il senso.*

*È [anche] possibile affermare che l'intento a questo proposito [sia stato quello di mostrare] che, nel caso in cui [l'intelletto] fosse una facoltà corporea alla maniera dei sensi, esso sarebbe in grado di conoscere soltanto delle forme proprie (*meyuḥadot*), così come [accade con] la percezione che è propria (*bi-yiḥud*) dell'occhio nei confronti dei colori e [di quella] dell'udito nei confronti dei suoni.*

Nel caso poi in cui qualcuno obiettasse che, così come il senso comune e l'immaginazione sono in grado di percepire tutte le forme indivi-

corpo» (il ms. A [H] ha, al posto delle parole comprese tra le parentesi uncinete, la seguente lezione: «conoscesse il corpo»; p. 4 n. 24).

a. Ms. B [O] (f. 136r): *we-zehu mah še-yiddameh*. Invece, i mss. A [O] (f. 256r) e C [NY] (f. 136r) hanno: *we-zeh še-hu mah še-yiddameh*.

¹ Subito dopo queste parole, il ms. B [H] presenta la seguente lezione (p. 4 n. 25): «– in effetti, la facoltà della vista, che è una facoltà propria dell'occhio, percepisce soltanto le forme dei colori, ma non quelle dell'olfatto, del gusto e del tatto (la stessa cosa vale [poi] nei confronti delle altre facoltà sensibili). L'intelletto [invece] riceve tutte le forme materiali e le astrae (*mafšîtam*) dalle loro rispettive materie, dal momento che proprio ciò costituisce (la sua azione) (il testo della nota di H ha invece: *pe'ulletan*, riferito alle «forme»)».

duali, pur essendo [l'uno e l'altra] una facoltà corporea, allo stesso modo non risulterebbe impossibile, a proposito dell'intelletto [e] nel caso in cui esso fosse una facoltà corporea, che esso conosca (maškîl) tutte le forme, [ebbene, in questo caso] a costui risponderemmo, [dicendo] che anche il senso comune e l'immaginazione non sono in grado di percepire tutte le forme individuali, dal momento che si danno molti enti che non sono né esperibili né immaginabili – infatti, così come ha ricordato Aristotele nel De physica, tutta la verità (kol ha-šodeq) non può essere oggetto di immaginazione.^{vii} In generale, [tutta] quest'argomentazione [relativa al rapporto tra intelletto e sensi] risulta allora debole.

Inoltre, (nel caso in cui [l'intelletto] fosse una facoltà corporea)¹ [e] dotato di una forma propria, questa facoltà non sarebbe in grado di conoscere (lo' hayah... maššîg) (questo [determinato] corpo dotato di una sua propria forma)² e pertanto, non sarebbe in grado di conoscere (we-lo' yihyeh... maššîg) tutte le forme [materiali]. [E questo,] allo stesso modo in cui, nel caso in cui l'occhio avesse [già] un colore, non riuscirebbe possibile alla facoltà visiva di ricevere [tutti gli altri] colori – lo stesso vale anche per le altre facoltà sensibili. In linea generale poi, così come l'occhio riceve i colori nella misura in cui ne è totalmente privo, allo stesso modo è necessario, nei confronti di questo sostrato che riceve tutte le forme, che esso ne sia totalmente privo. Dal momento [poi] che non esiste un corpo che non abbia una forma (in effetti, così come si è mostrato nel libro primo del De physica, la materia prima non è [mai] priva di ogni forma),^{viii} allora ne deriverà la necessaria conseguenza secondo cui [l'intelletto] non sarà una facoltà corporea.

Inoltre, nel caso in cui questa facoltà fosse in un corpo [e] dotata di una forma propria, non sarebbe in grado di conoscere sé stessa, dal momento che (le forme materiali percettive)³ non percepiscono sé stesse. Infatti, l'occhio non percepisce sé stesso – per questo motivo, esso risulta [f. 256v] percipiente in potenza nel caso in cui non abbia presso di sé un oggetto percepibile che lo muova [facendolo passare

¹ H: «nel caso in cui questo [intelletto] fosse una facoltà corporea, ...».

² H: «la forma del corpo che gli [al corpo] è propria». Il ms. A [H] omette per un *saut du même au même* il periodo che inizia con «inoltre, nel caso in cui...» fino a «una sua propria forma» (p. 4 n. 26).

³ H: «le forme materiali determinate e cioè quelle percettive».

dalla potenza all'atto]. Nel caso in cui [invece] percepisse sé stesso, sarebbe sempre percipiente in atto.

In linea generale, risulta allora evidente, nei confronti di queste facoltà sensibili, che non percepiscono sé stesse (e la causa finale del fatto che siano per loro stessa essenza percipienti (*we-takhlît 'inyane hašša-gatam mi-'ašman*), è che esse percepiscano [degli oggetti esterni]).¹

Stando così le cose e dal momento che questo intelletto materiale conosce sé stesso, risulta [allora] evidente che non è una facoltà corporea.

Inoltre, nel caso in cui questa facoltà e questa predisposizione fossero in un corpo proprio (*be-guf meyuḥad*) [e cioè dotato di una sua forma propria], (a essa)² capiterebbe ciò che capita con i sensi quando percepiscono un determinato oggetto di percezione ((*murggaš eḥad*))³ e cioè⁴ una di [queste] due situazioni: o che, durante la sua conoscenza [di un oggetto determinato], non (riceverebbe)⁵ il suo [di quell'oggetto conosciuto] contrario; oppure che, nel caso in cui (lo ricevesse),⁶ (lo riceverebbe)⁷ diverso [da come esso è realmente], (così come capita, nel caso della lingua, ai sapori contrari e, nel caso della vista, ai colori contrari).⁸ Infatti, chi ha percepito il sole e intende [poi] esperire questo colore scuro, non è in grado di esperire quest'ultimo così come è realmente e nemmeno gli altri colori. In verità, ciò è capitato loro [a questi sensi], dal momento che essi ricevono gli oggetti sensibili (*ha-muḥašim*) con un [tipo di] ricezione frammista al corpo che costituisce il [loro] sostrato (*qibul me'urav la-guf ašer hu ha-nošē*).

(La stessa cosa si applicherebbe nei confronti di questa facoltà [in-

¹ H: «e il fine della loro condizione è che percepiscano ciò che è diverso da sé». La lezione alla fine del testo gersonideo (*še-hem maššigot*) è però presente nel ms. A [H] (p. 5 n. 1; la lezione *maššigwm* di questa nota è da correggersi in *maššigot*).

² H: «a loro». Nel ms. B [H] (p. 5 n. 2) si trova la lezione *lo*, mentre il testo gersonideo nei suoi tre mss. ha *lab*. ³ H ha *muḥaš eḥad*.

⁴ A questo punto del testo, il ms. B [H] presenta questa lezione: «quando percepiscono, capiterebbe a essi» (p. 5 n. 3).

⁵ Al plurale in H. Invece, il ms. A [H] ha *še-yeqabel* (p. 5 n. 4).

⁶ Al plurale in H. Il ms. B [H] omette, subito dopo lo 'o, lo 'im (p. 5 n. 5).

⁷ Al plurale in H.

⁸ H: «così come capita, nel caso della vista, con la visione delle qualità contrarie e, nel caso della lingua, con i sapori contrari». Subito dopo queste parole del testo edito, il ms. B [H] ha la seguente lezione: «mentre l'intelletto riceve i contrari senza [alcun] mutamento, dal momento che riceve nello stesso tempo la verità e la falsità, oppure è in grado di conoscere (*yaššig*) forme [tra loro] diverse» (p. 5 n. 6).

tellezzuale]: nel caso in cui la sua ricezione risultasse frammista)¹ al corpo che ne costituisce il sostrato, [ciò] impedirebbe la conoscenza del contrario, oppure finirebbe con il mutarlo. In altre parole, non gli [all'intelletto] sarebbe possibile ricevere nello stesso tempo i contrari e anche nel caso in cui li ricevesse, li riceverebbe diversi da come sono veramente.^{ix}

Scrivete Lewî: *ibn Rushd* ha già spiegato questo discorso di Aristotele in una maniera più completa nel suo Commento medio al De anima (*be-ve'uro le-sefer ha-nefes*)^x e cioè questo punto: nel caso in cui questa facoltà fosse frammista al [suo] sostrato [e] dotata di una [sua] forma [propria], questa stessa forma le [alla facoltà intellettuale] impedirebbe la ricezione delle altre forme, oppure [ciò] finirebbe con il mutare le altre forme nel momento della loro ricezione da parte sua [della facoltà intellettuale]. Pertanto, [questa facoltà] non sarebbe in grado di ricevere gli intelligibili così come sono veramente – si tratta di una conseguenza assurda.

Proprio questa è la sintesi delle analisi (del Filosofo)² in relazione alla natura di (questo)³ intelletto e ciò che necessariamente deriva da [queste] sue analisi [in merito].

(Dopo aver stabilito)⁴ [tutto] questo in relazione all'intelletto materiale, gli apparve chiaro [allora] che questa parte della perfezione relativa all'anima [e] che viene chiamata «intelletto materiale», ha come sua natura soltanto [quella del]la potenzialità e della predisposizione ([e] ciò), in quanto esso)⁵ non è frammisto alla materia e in nessun modo (ad alcuna natura).⁶ In effetti, nel caso in cui fosse frammisto a una qualche forma, ne deriverebbe l'assurdità considerata in precedenza e cioè che questa forma gli ostacolerebbe (*te'iq-hu*) la ricezione delle altre forme, oppure finirebbe con il mutare le forme nel momento della loro ricezione da parte sua e non sarebbe [quindi] in grado di conoscerle nella loro verità.

¹ H: «Questo è ciò che Aristotele intendeva, quando scrive che, nel caso in cui [l'intelletto] risultasse frammisto, ...».

² H: «di questo Filosofo». La stessa lezione del testo gersonideo si trova nel ms. B [H] (p. 5 n. 7). ³ Ms. B [H] omissit (p. 5 n. 8).

⁴ Ms. B [H]: «dopo che gli è derivato» (p. 5 n. 9).

⁵ Ms. A [H]: «e ciò che» (p. 5 n. 10). ⁶ H: «a una natura tra quelle sensibili».