



# Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

*Greek into Arabic*

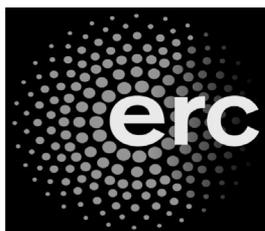
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*

European Research Council Advanced Grant 249431

4

---

2014



Published by  
ERC Greek into Arabic  
*Philosophical Concepts and Linguistic Bridges*  
European Research Council Advanced Grant 249431

#### Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli  
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford  
Charles Burnett, The Warburg Institute, London  
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.  
Cristina D'Ancona, Università di Pisa  
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington  
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum  
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris  
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem  
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris  
Remke Kruk, Universiteit Leiden  
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa  
Alain-Philippe Segonds (†)  
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

#### Staff

Elisa Coda  
Cristina D'Ancona  
Cleophea Ferrari  
Gloria Giacomelli  
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X

© Copyright 2013 by the ERC project Greek into Arabic (Advanced Grant 249431).

*Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

#### *Publisher and Graphic Design*



Via A. Gherardesca  
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

#### *Printing*

Industrie Grafiche Pacini

#### *Cover*

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v  
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

# Studia graeco-arabica

4

---

2014

*The International Centre “Incontro di culture” (GrAL)*

Università di Pisa  
Università degli Studi di Padova  
École Pratique des Hautes Études - Paris

## *The Lectures of the Centre “Incontro di culture”*

*La trasmissione dei testi filosofici e scientifici dalla tarda antichità  
al medioevo islamico e cristiano (dal greco al siriano, all'arabo e al latino)*

“Incontro di culture” (GrAL) is an International Centre dedicated to the advanced study of the transmission of philosophical texts. Founded in 2006 as a joint programme of the two Universities of Pisa and Padua, it is located in Pisa, Italy. A distinguished Medievalist, Prof. Gianfranco Fioravanti was its Director from 2006 to 2012. The Centre is currently chaired by Prof. Mauro Tulli, former President of the International Plato Society. The École Pratique des Hautes Études, Paris, is supportive of the activities of the Centre, thanks to the participation of its scholars as teachers and chairpersons of the annual workshops organised by the Centre.

“Incontro di culture” attracts senior and younger scholars from the Università degli Studi di Padova, the École Pratique des Hautes Études, Paris, the Université Saint-Joseph (Beyrouth), and the Université Cadi Ayyad (Marrakesh). A vibrant community of research has been created in these years, which is not limited to France, Italy, Lebanon and Morocco, but also includes PhD students from various European countries.

“Incontro di culture” pays special attention to top research training in the field of the Graeco-Arabic, Graeco-Syriac, Graeco-Latin and Arabic-Latin translations. An annual meeting is organised, especially for PhD students from Italy and abroad. Sessions take place either in Pisa or in Padua. The meetings provide a research-oriented instruction on the translations into Arabic and Latin, and their focus is each year on a different work, or corpus, of classical or late antique Greek philosophy (website: [www.gral.unipi.it](http://www.gral.unipi.it)). The topics dealt with to date (2006-2013) include:

- 1<sup>st</sup> meeting (February 2006): *Costituzione e diffusione del corpus aristotelico dalla tarda antichità al mondo di lingua araba*
- 2<sup>nd</sup> meeting (February 2007): *Formazione e diffusione del corpus platonico dall'antichità al mondo di lingua araba*
- 3<sup>rd</sup> meeting (February 2008): *Il De Anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*
- 4<sup>th</sup> meeting (May 2009): *Dal greco all'arabo e al latino: i Parva Naturalia di Aristotele*
- 5<sup>th</sup> meeting (April 2010): *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*
- 6<sup>th</sup> meeting (May 2011): *Metodi, obiettivi e contesti della formazione intellettuale tra tarda antichità e primo Medioevo a Roma, Seleucia-Ctesifonte e Bagdad*
- 7<sup>th</sup> meeting (May 2012): *L'Etica Nicomachea: ricezione tardo-antica, araba, bizantina e medievale*
- 8<sup>th</sup> meeting (May 2013): *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*

At the end of each meeting, the participants are awarded a diploma that is acknowledged from the PhD programme of most of the original Universities.

It is our privilege to present to the readership of *Studia graeco-arabica* a selection of the lectures given within the context of the meetings.

*Studia graeco-arabica* gratefully acknowledges the valuable help provided by the Libraries mentioned at pp. 218 and 239-63. Their Directors granted us the permission, and their staff substantially helped us to publish the tables of the above-mentioned pages.

# Alessandro di Afrodisia interprete del *De Anima* di Aristotele

Paolo Accattino

## Abstract

Lecture held on February 12<sup>th</sup>, 2008, Pisa, Santa Croce in Fossabanda, 3<sup>rd</sup> meeting of the programme “GrAL”, *Il De Anima di Aristotele: esegesi greche, arabe e latine*.

## 1

Tra i testi giunti nel *corpus* degli scritti di Alessandro, quelli utili a ricostruire la sua interpretazione della psicologia aristotelica sono sostanzialmente due, ossia *De Anima* e *De Anima II*; lascerei infatti qui da parte il *Commento al De Sensu. De Anima II*, meglio noto col nome di *Mantissa*, è in realtà una raccolta di venticinque brevi scritti che solo in parte (grossomodo la maggioranza dei primi sedici) hanno a che fare con tematiche psicologiche; qui parleremo soltanto del secondo scritto, intitolato *De Intellectu*.<sup>1</sup> Oltre al *De Anima*, che è un trattato continuo, e alla *Mantissa* noi sappiamo dalle citazioni che ne fanno i commentatori posteriori (Temistio, Filopono, pseudo-Filopono e Simplicio) che Alessandro aveva anche redatto un commentario al *De Anima* che però non ci è giunto.<sup>2</sup> Ora, proprio quelle citazioni dal commento perduto registrate da questi autori e che trovano un riscontro puntuale nel *De Anima* personale di Alessandro ci permettono di precisare il carattere di questo trattato. Si può con buona verosimiglianza affermare che Alessandro ha concepito il suo trattato personale come una esposizione continua e sistematica dei risultati acquisiti col lavoro di esegesi.<sup>3</sup>

Questo è d'altronde perfettamente in linea con la dichiarazione programmatica che egli ha posto all'inizio del trattato: “Poiché, come nelle altre questioni noi ci facciamo portavoce delle teorie

---

<sup>1</sup> *De Anima* e *De Anima II* sono editi in *Alexandri Aphrodisiensis praeter Commentaria Scripta Minora: De Anima liber cum Mantissa* ed. I. Bruns, Reimer, Berlin 1887 (Supplementum aristotelicum II, 1), rispettivamente alle pp. 1-100 e 101-185. Traduzione italiana e commento del *De Anima* in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, trad., introd. e commento a cura di P. Accattino - P.L. Donini, Laterza, Roma-Bari 1996); trad. it. e commento del *De Intellectu* in Alessandro di Afrodisia, *De Intellectu*, introd., testo greco rivisto, trad. e commento di P. Accattino, Thélème, Torino 2001; trad. it. della *Mantissa* in Alessandro di Afrodisia, *De Anima II (Mantissa)*, premessa, testo rivisto, trad. e note di P. Accattino, con la collaborazione di P. Cobetto Ghiggia, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005; trad. inglese con commento in Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, transl. by R.W. Sharples, Duckworth, London 2004 (The Ancient Commentators on Aristotle). Dopo la stesura finale di questo saggio (agosto 2008) sono comparse una nuova traduzione francese del *De Anima*: Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme*, texte grec introduit, traduit et annoté par M. Bergeron - R. Dufour, Vrin, Paris 2008 (Textes et Commentaires) e una nuova edizione del testo della *Mantissa*: Alexander Aphrodisiensis, *De Anima libri mantissa, A New Edition of the Greek Text with Introduction and Commentary* by R.W. Sharples, De Gruyter, Berlin-New York 2008 (Peripatoi, 21).

<sup>2</sup> Una ricostruzione dei temi del Commento è in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, ed. by J. Wiesner, De Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 320-53.

<sup>3</sup> Cf. P.L. Donini, “Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica”, in I. Temporini - W. Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36,7, De Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 5027-100, spec. pp. 5045-56 e Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen...* vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, p. 338.

di Aristotele ritenendo le opinioni da lui trasmesse più vere di quelle espresse dagli altri, così la pensiamo anche nel caso dell'anima, il nostro proposito sarà compiuto qualora esponiamo con tutta la chiarezza possibile le affermazioni che Aristotele fece sull'anima e offriamo le spiegazioni adeguate a mostrare che ciascuna di esse è stata fatta bene" (p. 2.4-9 Bruns). Alessandro concepisce quindi ed esercita la propria attività filosofica come esegesi della eredità dottrinale del maestro: le dottrine più vere sono quelle di Aristotele, si tratta soltanto di risporle con la maggiore chiarezza possibile e di trovare gli argomenti idonei a confortare la loro bontà. Esporre con la maggiore chiarezza possibile significa anzitutto per Alessandro offrire un resoconto ordinato e sistematico della dottrina aristotelica e, in secondo luogo, offrire di quella stessa dottrina una esposizione esaustiva e coerente che tenga conto di tutto quanto Aristotele dice del tema *x* nell'intera sua opera. La regola che governa la sua lettura e la sua interpretazione di Aristotele è quella che egli condivide coi suoi contemporanei, che aveva avuto origine nella filologia alessandrina e che sarebbe stata codificata più tardi da Porfirio per l'interpretazione omerica: "Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (*Quaest. Hom.* II, p. 297.16 Schrader).<sup>4</sup>

Vediamo ora come il programma di rispondere in modo chiaro e ordinato la dottrina aristotelica dell'anima e di fornirne la giustificazione la più coerente possibile, spiegando Aristotele con Aristotele stesso, sia stato realizzato nel *De Anima* personale di Alessandro. Ciò può essere osservato a diversi livelli. A un livello più immediato e superficiale si può notare che questo trattato è scandito in tre parti. Vi è una prima parte, che occupa le pp. 1-26 Bruns, che è volta a mostrare quale sia l'essenza dell'anima e a giustificare in modo sistematico e coerente la definizione formale dell'anima di Aristotele, *De An.* II 1, come "entelechia prima di un corpo naturale munito di organi". Su questa prima parte – molto importante per l'interpretazione alessandrista della psicologia aristotelica – ritorneremo fra poco. La seconda parte, che occupa le pp. 27-94.6 Bruns, segue più da vicino l'ordine dell'originale aristotelico dal cap. 3 del II libro a tutto il libro III. Vi è infine una terza parte, una sorta di appendice che occupa le pp. 94.7-100.17 Bruns, dove Alessandro affronta un tema che non ha un parallelo preciso nel *De Anima* aristotelico, ma che era diventato tipico nella letteratura filosofica, almeno dal *Peri psyches* di Crisippo, e cioè quale sia la sede dell'*hegemonikon* all'interno del corpo. Di questa parte non ci occuperemo qui, se non per dire che anche lì Alessandro mobilita e compendia diversi testi aristotelici, tratti dai *Parva naturalia*, *De Motu*, *De Partibus* e *De Generatione animalium*, per provare la tesi che tutte le facoltà psichiche – compresa la facoltà intellettuale – mettono capo al cuore.<sup>5</sup>

È nella seconda parte che meglio si può notare l'intento di Alessandro di offrire una esposizione ordinata e sistematica della dottrina aristotelica, tenendo conto di tutto quanto Aristotele dice anche in altre opere a proposito dei temi via via trattati. La falsariga è certamente costituita da *De An.* II 3-III, ma intanto c'è un caso vistoso di riordino nella successione degli argomenti. In *De An.* III, dopo aver parlato dell'immaginazione nel cap. 3, Aristotele parla prima della funzione teoretica dell'intelletto (cap. 4-8) e successivamente della funzione motrice e pratica (cap. 9-11). Alessandro (pp. 73.14-80.15 Bruns) inverte l'ordine e fa seguire la trattazione della facoltà appetitiva e del movimento alla trattazione della *phantasia*, perché la facoltà appetitiva dipende dalla facoltà immaginativa ed è comune a tutti gli animali, senza essere esclusiva dell'uomo, come è invece la facoltà intellettuale teoretica. In questa stessa sezione dedicata alla facoltà appetitiva e motoria si possono notare altri due tratti tipici dell'esegesi alessandrista. Il rinvio di *De An.* III 10, 433 b 19-21 a un'indagine in altre opere sullo strumento

<sup>4</sup> Sui metodi di esegesi di Alessandro cf. P.L. Donini, "Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica", in C. Moreschini (ed.), *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del terzo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi*, D'Auria, Napoli 1995 (Collectanea 9), pp. 107-29.

<sup>5</sup> Cf. il commento di Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, pp. 300-10.

corporeo del movimento (il pneuma) offre ad Alessandro l'occasione per riesporre in pp. 76.18-78.2 Bruns la dottrina di *De Motu animalium*, cap. 7-8. Il secondo punto è invece molto più interessante. Come si sa, in *De An.* I 3-4 Aristotele nega che l'anima possa muoversi, ma in III 10, 433 b 16-17 (e così anche in *M.A.* 6, 700 b 35 sg.) afferma esplicitamente che la facoltà appetitiva (τὸ ὀρεκτικόν) è motore e mosso: mosso dall'oggetto di appetizione (che funge da motore immobile), e motore dell'animale, che è invece semplicemente mosso. Ebbene, Alessandro in pp. 79.21-80.2 Bruns trova modo di rimuovere completamente dalla sua esposizione la nozione centrale in Aristotele, tanto in *De An.* quanto in *M.A.*, dell'anima come motore mosso. Forse vi vedeva una contraddizione con quanto sostenuto chiaramente in *De An.* I 3-4, e abbracciato con convinzione da Alessandro stesso nella prima parte del trattato.

Mettere ordine, fornire completezza e dare coerenza – espungendo eventualmente quanto non torna nel conto totale – sembrano essere state le parole d'ordine di Alessandro. Il risultato è un aristotelismo unificato. Si potrebbero moltiplicare gli esempi di questa strategia interpretativa operante nella parte centrale del suo *De Anima*, sia nella sezione dedicata alla funzione vegetativa (dove il *De Generatione et Corruptione* viene utilizzato a integrazione del *De Anima*), sia nella sezione dedicata alla facoltà sensitiva, specialmente nella trattazione del senso dell'udito con la doppia spiegazione del fenomeno dell'eco, la seconda delle quali è ripescata dai *Problemi*; del senso del tatto, dove Alessandro trova modo, attraverso l'utilizzazione del *De Partibus animalium* di 'normalizzare' anche il senso del tatto rispetto agli altri sensi, rintracciando nella carne non il semplice intermediario (come voleva Aristotele *De An.* II 11), ma anche l'organo periferico del tatto, salvando così una perfetta analogia con gli altri quattro sensi.<sup>6</sup> Osservazioni analoghe potremmo fare per la trattazione della κοινὴ αἴσθησις, ma forse a questo punto è meglio concentrarsi su quegli aspetti per i quali Alessandro è più noto e che ne hanno fatto un termine di confronto forte dalla tarda antichità al Rinascimento. Mi riferisco alla tesi della totale mortalità dell'anima, intelletto compreso, e alla sua interpretazione della dottrina aristotelica dell'intelletto.

## 2

La tesi della completa mortalità di qualsiasi anima legata a un corpo generabile e corruttibile (per Alessandro le uniche anime immortali sono quelle dei corpi celesti)<sup>7</sup> ci offre l'occasione di riprendere il discorso sulla prima parte del trattato (pp. 1-26 Bruns), dove essa trova fondamento. Questa parte corrisponde grossomodo ad *De An.* I-II 2, ma con una vistosa differenza: Aristotele parte dalla ricognizione e dall'esame critico delle opinioni dei predecessori, per passare in *De An.* II 1-2 ai fondamenti della teoria della sostanza e concludere con la definizione generale di anima come "entelechia prima di un corpo naturale munito di organi". Alessandro parte invece dai fondamenti della teoria della sostanza, per approdare alla definizione generale di anima e difendere infine, in polemica con le scuole rivali – i platonici e gli stoici – le proprietà che appartengono all'anima in quanto entelechia prima: la sua inseparabilità dal corpo, la sua incorporeità e la sua immobilità.<sup>8</sup> Alla definizione dell'anima come "entelechia prima di un corpo naturale munito di organi" Alessandro perviene dopo una lunga trattazione volta a sviscerare tutte le pieghe della nozione aristotelica di forma. Ora, questa trattazione sulla forma nasce in un contesto preciso e ha un obiettivo mirato che egli esplicita nelle prime pagine del

<sup>6</sup> Cf. rispettivamente p. 34.18-26 Bruns, p. 48.8-21 e pp. 55.15-59.24 col commento di Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, pp. 167-68; 195-98; 211-22.

<sup>7</sup> Cf. P. Accattino, "Alessandro di Afrodisia e gli astri: l'anima e la luce", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino - Cl. Sc. mor.* 126 (1992), pp. 39-62, spec. p. 47.

<sup>8</sup> Quel che segue immediatamente riprende e compendia P. Accattino, "Generazione dell'anima in Alessandro di Afrodisia *De Anima* 2.10-11.13?", *Phronesis* 40 (1995), pp. 182-201, che è da vedere per una più puntuale argomentazione.

trattato (p. 2.15-18 Bruns): alcuni pensano che le capacità e le attività dell'anima siano più divine e più ampie delle capacità del corpo. Come si sa, costoro sono Platone e i platonici (si pensi a *Theaet.* 185 C e *Leg.* 892 A sgg., ma anche ad Attico fr. 7, 57-63 D.P.). Si tratta allora di mostrare che l'anima, al pari di qualsiasi altra forma, non è altro che l'insieme delle capacità del corpo di cui è forma, per cui essa, essendo identica alle capacità del corpo, non le può mai eccedere; queste capacità peraltro non possono esprimersi indipendentemente dal corpo e vengono meno col venir meno del corpo. Per giungere a questo obiettivo Alessandro parte dalla dottrina aristotelica della composizione ilemorfica di tutte le sostanze sensibili generabili e corruttibili. Le sostanze naturali sensibili o sono corpi semplici o sono corpi composti dai corpi semplici. Entrambe sono dei complessi di materia e forma e in entrambe la forma ha lo stesso statuto e svolge lo stesso ruolo, quello di essere responsabile delle operazioni di cui quelle sostanze sono capaci e che da esse procedono. Ma qual è la forma del corpo semplice? È qui che Alessandro offre un saggio di vera e propria esegesi creativa. In *De Gen. et corr.* II 2 (ma anche in *De Part. an.* II 2 e in *Meteor.* I 2) egli poteva leggere che le quattro qualità elementari (caldo, freddo, secco e umido) costituiscono gli εἶδη dei quattro elementi e ancora che le altre proprietà tangibili, tra cui peso e leggerezza, derivano dalle quattro qualità elementari. Alessandro compendia e risponde queste affermazioni aristoteliche e afferma (p. 5.4-7 Bruns) che la forma del corpo semplice 'fuoco' è la leggerezza, la quale deriva dal caldo e dal secco. Lo stesso vale per la forma semplice del corpo semplice 'terra', ossia il peso, il quale deriva dal freddo e dal secco. Sarebbe difficile trovare simili affermazioni esplicite in Aristotele, ma ad Alessandro servono per provare che già al livello dei corpi semplici è possibile stabilire una stretta connessione tra il sostrato del corpo semplice (la materia prima), la forma del corpo semplice (peso o leggerezza), e il movimento semplice dei corpi semplici (verso il centro o verso l'alto) del quale la forma è responsabile. Non v'è dubbio che Alessandro abbia elaborato una teoria delle forme dei corpi semplici con l'occhio rivolto alle forme dei viventi. Dopo aver affermato che la leggerezza è la forma del corpo semplice 'fuoco', precisa infatti che essa è all'origine del movimento senza essere essa stessa in movimento: guarda caso, esattamente com'è notoriamente l'anima secondo la concezione aristotelica. Lo stesso ruolo svolge l'affermazione (pp. 6.29-7.3 Bruns) che la forma di una cosa si identifica con la sua perfezione: essa pone le basi per la successiva (p. 9.19-22 Bruns) distinzione dei due gradi della perfezione, il primo dei quali sarà poi (p. 16.4-10 Bruns) identificato con la prima entelechia.

Un punto della teoria della forma semplice (e cioè che la forma semplice degli elementi deriva in realtà da forme ancora più semplici rappresentate dalle quattro qualità elementari) viene utilizzata nell'analisi delle forme dei corpi composti. Quando infatti (pp. 7.21 sgg. Bruns) egli passa a parlare di queste, ma avendo presenti quei composti che sono i viventi, mostra come la molteplicità di capacità di movimento esibite dai viventi deve dipendere da una forma che sia principio di una molteplicità di movimenti. Orbene, la forma di un corpo composto è in realtà una forma in cui sono compendiate le forme e le capacità di movimento dei corpi semplici che compongono il sostrato del corpo composto. Non soltanto la forma dei corpi composti è una forma complessa, ma i corpi composti presentano nel loro insieme una varietà di forme complesse che trova una spiegazione ragionevole nel fatto che 1) le forme dei corpi semplici sono più d'una; 2) esiste una svariata possibilità di combinazione dei corpi semplici. Senza dubbio la tesi per cui la forma dei corpi composti è una 'forma comune', risultante dalle forme dei corpi semplici, per cui essa è in realtà una 'forma di forme', così come la dottrina che riconduce la differenza delle forme dei composti alle varie possibilità di combinazione dei corpi semplici, costituiscono tesi peculiari dell'aristotelismo di Alessandro prive di riscontro in Aristotele. Ciò non significa però – come invece credeva Moraux –<sup>9</sup> che qui Alessandro sostenesse la generazione della forma dalla materia e in

<sup>9</sup> Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Droz, Liège-Paris 1942.

particolare la generazione dell'anima dalla pura e semplice mescolanza degli elementi.<sup>10</sup> Alessandro non sta qui delineando un processo spontaneo di generazione che attraverso l'aggregazione dei corpi semplici nei composti metterebbe capo niente meno che all'anima, ma disegna un dittico. Nel primo quadro colloca i corpi semplici, nel secondo i corpi composti e evidenzia la costante corrispondenza tra il grado di complessità delle forme e il grado di complessità dei sostrati cui le forme ineriscono. Il suo obiettivo è di mostrare che in quei corpi composti che sono i viventi, l'anima non è né più né meno che la *dynamis* espressa dal corpo. Nei vegetali a una composizione più rudimentale del corpo e a un limitato numero di organi corrisponde un'anima che svolge soltanto le funzioni vegetative. Rispetto al vegetale qualsiasi animale ha una composizione del corpo più complessa e un maggior numero di organi, quindi un'anima più complessa che, oltre alle funzioni vegetative, ha almeno le facoltà sensitive del tatto e del gusto. Altri animali infine presentano una struttura corporea più complessa e un numero maggiore di organi in grado di svolgere anche le funzioni percettive dei sensi superiori e la funzione della locomozione. Insomma, c'è una proporzione diretta tra i tipi di corpo e le forme che si presentano su questi corpi, e le forme stanno tra loro nella stessa relazione in cui stanno i rispettivi sostrati.

È degno di nota che Alessandro, dopo aver parlato di vegetali e animali, non estenda la sua argomentazione anche all'uomo. Certo gli sarebbe stato difficile individuare al livello dell'organismo corporeo umano il corrispettivo della facoltà razionale. Ma è altrettanto chiaro che egli non era disposto a fare alcuna eccezione per l'anima umana rispetto a qualsiasi altra anima e a qualsiasi altra forma. Le incertezze e i dubbi di Aristotele a proposito della facoltà intellettuale sono da Alessandro semplicemente cancellati. Rispetto ai passi del *De Anima* in cui Aristotele lasciava aperta la possibilità che l'anima intellettuale potesse costituire un'eccezione, Alessandro assume invece come normativa a tutti i livelli la definizione generale di anima come entelechia prima del corpo e privilegia (p. 12.7 sgg. Bruns) quei passi, come ad es. *De An.* I 1, 403 a 5 sgg., in cui Aristotele stesso legava al corpo lo svolgimento di tutte le facoltà, comprese le facoltà superiori tipicamente umane. Se nessuna attività psichica può prescindere dal corpo, – conclude Alessandro (p. 12.21-24 Bruns) – “l'anima è qualcosa che appartiene al corpo e ne è inseparabile. Sarebbe inutile infatti che fosse separata, perché non potrebbe esercitare da sé nessuna delle attività a lei proprie”. All'inseparabilità dell'anima dal corpo Alessandro dedica un ampio tratto (pp. 20.26-21.24 Bruns) della prima parte del trattato. L'argomentazione è volta a smentire l'ipotesi che l'anima sia forma del corpo nel senso di essere una sostanza autonoma, come lo è il pilota rispetto alla nave. Questa ipotesi ha sicuramente origine da un oscuro passo di Aristotele *De An.* II 1, 413 a 6-9, dove, dopo aver messo in conto che alcune parti dell'anima siano separabili perché non sono entelechia di nessun corpo, si avvanza l'ipotesi che l'anima possa essere entelechia come il pilota lo è della nave. Aristotele non chiarisce la questione e non sappiamo cosa ne dicesse Alessandro nel commentario perduto. Sappiamo invece che alcuni tra gli stessi aderenti al Peripato come Senarco (cf. Aezio IV 3, 10 = *DDG* 388, 16-20) avevano fatto propria l'interpretazione dell'anima come entelechia separata. Tale tesi doveva apparire ad Alessandro un pericoloso compromesso col platonismo, al quale reagisce sostenendo la totale inseparabilità dell'anima dal corpo e la sua completa mortalità (p. 21.22-24 Bruns).<sup>11</sup> Filopono nel suo *Commento al De Anima*<sup>12</sup> ricorda che Alessandro sosteneva che l'anima umana è interamente inseparabile dal corpo e quindi mortale.

<sup>10</sup> Cf. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 29-34, 37-43 e in modo più sfumato Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, p. 356. Sull'impossibilità di attribuire ad Alessandro la tesi della derivazione della forma dalla materia cf. Accattino, “Generazione dell'anima in Alessandro”, p. 200 e Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, pp. 114-17.

<sup>11</sup> Cf. Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, pp. 140-3.

<sup>12</sup> Cf. *Ioannis Philoponi In Aristotelis De Anima libros commentaria*, ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin 1897 (*CAG* XV), p. 10.1 sgg.

In questa occasione Filopono riporta tutti quei passi in cui Aristotele avrebbe affermato chiaramente la separabilità dell'anima razionale e la sua immortalità e nel seguito del suo commento ci dice qualcosa di come Alessandro interpretasse uno di quei passi. In *De An.* I 4, 408 b 29 Aristotele afferma che “forse l'intelletto è un qualcosa di più divino e impassibile”. Alessandro spiegava che qui si fa parola dell'intelletto divino. Al che Filopono aveva buon gioco a chiedergli il perché del “forse”; l'intelletto divino non è forse divino e impassibile, lo è per certo (Philop., *In De An.*, p. 159.14-17 Hayduck). L'*escamotage* che qui adottava Alessandro è in linea con la sua interpretazione della noetica di *De An.* III 5. Il solo intelletto separato e incorruttibile è il dio aristotelico di *Lambda*. L'intelletto umano, in quanto facoltà di un'anima corruttibile perché forma inseparabile di un corpo corruttibile, è anch'esso corruttibile.

### 3.1

Siamo così arrivati al secondo tema su cui dobbiamo soffermarci un po' più nel dettaglio, ossia l'interpretazione alessandrista della teoria aristotelica dell'intelletto. Forse già anche per la teoria che equiparava l'anima alle *dynameis* dei corpi semplici, che abbiamo appena esaminata, Alessandro aveva avuto un precedente nel peripatetico Boeto di Sidone, allievo di Andronico, ma non siamo certi che Porfirio si riferisse esclusivamente a lui (e non anche ad Alessandro stesso) in un passo riportato da Eusebio, *Praep. ev.* XV 11, 2.<sup>13</sup> Invece, per quel che riguarda la teoria dell'intelletto possiamo dire con certezza che Alessandro è debitore alla tradizione esegetica precedente. Come si sa, nella sua interpretazione egli mette insieme tre testi: *De An.* III 4-5, *Metafisica* Λ e *De Gen. anim.* II 3, 736 b 27-29, dove Aristotele accenna alla possibilità che il solo νοῦς, a differenza delle facoltà vegetativa e sensitiva veicolate dal seme paterno, si introduca dall'esterno (θύραθεν) e che sia il solo ad essere divino. Il collegamento tra il testo di *De An.* e quello di *G.A.* è molto antico e risale già a Teofrasto,<sup>14</sup> mentre il collegamento di *De An.* III 4-5 con *Lambda* doveva essere diffuso anche fuori della cerchia degli aristotelici se lo ritroviamo nel *Didaskalikos* X, 164.16 sgg. Peraltro Alessandro stesso ci riferisce nel *De Intellectu* (pp. 112.5 sgg. Bruns) una versione bizzarra della noetica aristotelica, che presupponeva un collegamento tra quei tre testi e identificava l'intelletto agente col dio che pensa sempre e che, essendo dappertutto, si introduce dall'esterno in noi fin dal concepimento e si serve strumentalmente delle facoltà umane, diventando in realtà il vero protagonista del pensiero umano. Alessandro la attribuisce a un qualcuno di cui non ci dice il nome. Io credo che costui sia quello stesso Aristotele citato in precedenza (p. 110.4 Bruns), da non confondersi con lo Stagirita (citato in p. 110.5 Bruns), e cioè sia quell'Aristotele che certamente è stato maestro diretto di Alessandro e che potrebbe essere identico all'Aristotele di Mitilene di cui ci parla Galeno *De Consuet.*, pp. 11.4-12.12 Müller. Non possiamo soffermarci qui su questa versione della noetica aristotelica, vigorosamente criticata da Alessandro.<sup>15</sup> Concentriamoci ora invece sulle due versioni della noetica alessandrista, quella del *De Intellectu* e quella del *De Anima*, che, come vedremo, divergono tra loro in punti non secondari. Le tratteremo qui in successione. Il *De Intellectu*, che nell'edizione di Bruns leggiamo come un piccolo trattato continuo, è in realtà il collage di tre frammenti che contengono – a mio modo di vedere<sup>16</sup> – appunti personali di Alessandro; non si tratta quindi verosimilmente di uno scritto rifinito per la pubblicazione. La terza parte riferisce la bizzarra noetica alla quale abbiamo appena

<sup>13</sup> Cf. H.B. Gottschalk, “Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD”, in I. Temporini - W. Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.2, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 1079-174, spec. p. 1118.

<sup>14</sup> Cf. *Themistii In libros Aristotelis De Anima paraphrasis*, ed. R. Heinze, Reimer, Berlin 1899 (*CAG* 5.3), pp. 107.30 sgg.

<sup>15</sup> Sull'Aristotele maestro di Alessandro e sulla sua interpretazione della noetica aristotelica cf. Alessandro di Afrodisia, *De Intellectu*, pp. 9; 13-15; 55-58.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

accennato, cui Alessandro fa seguire le sue critiche. Nei primi due frammenti è invece Alessandro a parlare in prima persona: nel primo immediatamente; nel secondo dopo aver riferito una tradizione interpretativa sui motivi che avevano indotto Aristotele a introdurre il νοῦς θύραθεν. Vediamo allora qual è l'interpretazione della noetica che Alessandro propone in queste due parti.

Sulla scorta di *De An.* III 4-5, ma utilizzando una terminologia di scuola ormai consolidata e che non compare in quanto tale in Aristotele, Alessandro distingue tre tipi di intelletto: l'intelletto materiale (p. 106.19 Bruns: νοῦς ὑλικός) o potenziale, l'intelletto che possiede l'abito (p. 107.21 Bruns: ἐξελυχών, ma cfr. anche p. 109.4 Bruns: ὁ ἐν ἔξει νοῦς) e l'intelletto agente (p. 107.29 Bruns: νοῦς ποιητικός). La potenzialità dell'intelletto è qui presentata come la potenzialità rispetto agli oggetti di conoscenza: è la potenzialità di pensare che equivale a recepire le forme, le quali costituiscono i pensieri. Insomma l'intelletto materiale è la pura possibilità di esercitare il pensiero e di recepire i pensieri, ossia le forme (εἴδη); esso è l'analogo della possibilità che tutti gli uomini hanno di apprendere un'arte. Il secondo intelletto è la capacità effettiva di esercitare il pensiero, ossia di recepire le forme ed è l'analogo di coloro che hanno imparato un'arte e sono quindi in grado di praticarla. Come avviene il passaggio dal primo al secondo tipo di intelletto, ossia dalla pura possibilità alla capacità effettiva di pensare e di mettere in atto il pensiero? Su questo punto il *De Intellectu* è chiarissimo: tale trasformazione è opera del terzo tipo di intelletto, l'intelletto agente: "questo terzo intelletto, rende l'intelletto in potenza e materiale intelletto in atto, producendo in esso l'abito che lo fa pensare" (p. 107.32-34 Bruns); "è produttore del pensare ed è lui a condurre all'atto l'intelletto materiale" (p. 108.1-2 Bruns). Il problema è di capire *come e quando* avviene questo intervento e prima ancora *chi* è l'intelletto agente. Vediamo per primo questo punto. "Questo intelletto è ciò che è intelligibile per sua natura e tale in atto" – dice Alessandro in p. 107.34 Bruns. Ora, a essere intelligibile per sua natura è soltanto la forma immateriale. Vi sono infatti due classi di forme: le forme insite nella materia e la forma immateriale (qui parla di un'unica forma immateriale, ma più tardi parlerà di φύσει νοητά al plurale; il problema tuttavia non cambia e, parlando del *De Anima*, spiegheremo il perché di questa oscillazione). Le forme insite nella materia, che sono intelligibili soltanto in potenza, diventano intelligibili e diventano pensiero ad opera dell'intelletto umano. "Siccome è l'intelletto a separarle dalla materia in unione con la quale esse hanno esistenza, è lui a renderle intelligibili in atto, e ciascuna di esse, quando è pensata, allora diventa intelligibile in atto e intelletto, laddove anteriormente e per loro natura non erano tali" (p. 108.3-7 Bruns). Ricordo soltanto brevemente perché le forme insite nella materia, oltre a diventare intelligibili diventano anche intelletto. Per Aristotele (cf. *De An.* III 4, 430 a 2-5; 19-20; III 7, 431 a 1) la conoscenza teoretica si riduce e si identifica totalmente col proprio oggetto. In altri termini, nel caso del pensiero si ha identificazione di pensante e pensato. Ma se questa identificazione è totale, deve valere anche la reciproca. È questa la tesi – assente in Aristotele – fatta valere qui da Alessandro ed esplicitata a chiare lettere in p. 108.12-13 Bruns: il contenuto dell'intelletto è esso stesso intelletto, per cui le forme insite nella materia, una volta pensate dall'intelletto e rese intelligibili in atto, diventano esse stesse intelletto. Questo è anche ciò che consente di dire che l'intelletto umano, quando pensa i propri oggetti, pensa se stesso. Se infatti esso stesso non è altro che i propri oggetti, quando pensa, pensa se stesso (cf. p. 109.4-10 Bruns). Alessandro spiega così le affermazioni di Aristotele in *De An.* III 4, 429 b 9 e 430 a 2-5.

Le proprietà di essere intelligibile e di essere intelletto, che appartengono per via mediata e transitoriamente alle forme insite nella materia, appartengono invece *di per sé e sempre* all'altro tipo di forma, la forma immateriale. La forma immateriale è per sua natura e di per sé intelligibile perché non ha bisogno di essere separata dalla materia per diventare tale e – data l'identità di intelligibile e intelletto in atto – sarà anche un intelletto sempre in atto: "ora, se un ente è per sua natura intelligibile e ha di per sé l'essere tale perché è privo di materia, e non lo è ad opera di un intelletto che lo separi dalla materia, tale ente è sempre un intelletto in atto. L'intelligibile in atto è infatti un intelletto" (p. 108.16-19 Bruns).

A questo punto incomincia a essere chiaro che quella forma immateriale che è anche un intelletto che può fungere da intelletto agente, altri non è che il dio di *Lambda*. Questo diventa ancora più chiaro nel tratto successivo del testo, dove Alessandro spiega anche – nell’inciso delle l. 20-22 (qui sotto in corsivo) – un altro dei nostri quesiti, ossia *in che modo* l’intelletto agente è causa dell’abito dell’intelletto materiale.

Orbene questo intelligibile per sua natura e intelletto in atto – *che diventa causa per l’intelletto materiale del fatto che, grazie al riferimento a una forma di quel tipo, separi, riproduca e pensi anche ciascuna delle forme insite nella materia e la renda intelligibile* – è l’intelletto agente, detto *intelletto che viene dall’esterno*, il quale non è una qualche parte e facoltà della nostra anima, ma viene a essere in noi dal di fuori, quando lo pensiamo, se appunto il pensare ha luogo con la ricezione della forma ed esso è di per sé una forma immateriale, che non è mai congiunta a materia e che non ne viene separata nel momento in cui è pensata. Ovviamente, essendo siffatto, è *separato* da noi, giacché non gli avviene di essere intelletto per il fatto di essere pensato da noi, ma è tale per sua natura ed è intelletto in atto e intelligibile in atto. Ma la forma di questo tipo è anche *la sostanza incorruttibile priva di materia*. Quindi quello che è in atto all’esterno la forma siffatta è anche intelletto agente: giustamente è chiamato da Aristotele intelletto *immortale* (pp. 108.19-109.1 Bruns).

Il dio di *Lambda* è l’intelletto agente di cui Aristotele parla in *De An.* III 5 ed è anche il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$  di *G.A.* II 3, il quale giunge al nostro intelletto quando lo pensiamo. Quindi “la sostanza incorruttibile priva di materia” – altra chiara ripresa di *Lambda* 6, 1071 b 20-21 – è anche quello che in *De An.* III 5 Aristotele chiama intelletto separato (430 a 17) e immortale (430 a 23).

Vediamo ora in che modo esso è causa dell’abito dell’intelletto materiale, ossia come consente all’intelletto umano di operare una volta che vi si sia introdotto come forma pensata e torniamo allora all’inciso di p. 108.20-22 Bruns. Sono linee particolarmente enigmatiche, ma a me pare che vogliano dire questo: una volta che abbia pensato la forma immateriale, il nostro intelletto la assume come modello e cerca di costruire qualcosa di simile ad essa a partire dagli enti sensibili nei quali forma e materia esistono indissolubilmente legate. Per ottenere ciò, separa la forma dalla materia e così *riproduce* la forma (questo mi pare il senso da dare a  $\mu\mu\epsilon\tilde{\sigma}\theta\alpha\iota$ ).<sup>17</sup> Si tratta di una riproduzione fatta dall’intelletto la quale, se paragonata alla forma immateriale, è imperfetta come tutte le riproduzioni; non esiste infatti come forma separata dalla materia fuori dall’intelletto e sussiste soltanto per il tempo in cui viene pensata (cf. *supra*, p. 108.3-7 Bruns).

Come abbiamo visto, l’intelletto agente può giungere nell’intelletto umano e diventare causa dell’abito a patto di essere pensato. *Quando* capita questo evento? È questo il terzo punto che ci resta ancora da chiarire e che nel *De Intellectu* compare a pp. 110.29-111.2 Bruns: “[...] esiste bensì qualcosa che è anche intelligibile di per sé perché è tale per sua propria natura. Orbene, l’intelletto in potenza, mentre va perfezionandosi e crescendo, pensa proprio questa cosa. Come infatti la facoltà di camminare che l’uomo ha fin dalla nascita viene messa in attività col procedere del tempo mentre esso viene perfezionandosi e senza subire alcunché, allo stesso modo anche l’intelletto, una volta giunto a perfezione, pensa gli intelligibili per natura e rende intelligibili a se stesso le cose sensibili, proprio perché è attivo”.

Esiste quindi per il *De Intellectu* uno sviluppo naturale dell’intelletto che mette capo al pensiero del dio aristotelico. Esso è analogo allo sviluppo della capacità di camminare che l’uomo possiede fin dalla nascita, ma mette in atto solo a partire da una certa età. Allo stesso modo anche l’intelletto, una volta che si sia perfezionato ( $\tau\epsilon\lambda\epsilon\omega\theta\acute{\epsilon}\iota\varsigma$ , p. 111.1 Bruns), pensa gli intelligibili per natura e rende a se stesso

<sup>17</sup> Cf. *LSJ* s.v.  $\mu\mu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  II, nonché l’uso aristotelico in *Arist., Poet.* 2, 1448 a 1 e 18, dove  $\mu\mu\epsilon\tilde{\sigma}\theta\alpha\iota$   $x$  non vuol dire assumere  $x$  a modello di qualcos’altro, bensì raffigurare, ricostruire direttamente  $x$ ; cf. anche *Eth. Nic.* III 5, 1113 a 8.

intelligibili gli oggetti sensibili. In che cosa consista lo sviluppo dell'intelletto è difficile dire. L'analogia con l'esplicarsi della capacità di camminare, che in *De Fato*, p. 198.9 Bruns, Alessandro equipara alla crescita dei denti e della barba, lascia intendere che si tratta di un evento che si produce naturalmente ad una certa età dell'uomo (che il testo non precisa), ma che non comporta alcun impegno da parte dell'uomo.<sup>18</sup> Come vedremo, il *De Anima* registra in proposito la tesi opposta. L'idea che l'intelletto umano vada incontro a una crescita e a un perfezionamento e che, una volta che si sia perfezionato, pensi sia gli intelligibili per natura che gli intelligibili da lui stesso costruiti, è ribadita più oltre (p. 112.2-4 Bruns) a conclusione di un parallelo tra facoltà intellettuale e percezione visiva (cf. pp. 111.32 sgg. Bruns) che può forse suggerire una spiegazione di come Alessandro doveva rappresentarsi la cosa. Egli deve aver qui pensato alla facoltà intellettuale potenziale come all'analogo di una facoltà visiva latente che, per una sorta di immaturità sua, resta immersa nelle tenebre. Quando giunge a maturità vede la luce e grazie alla luce diventa capace di cogliere insieme anche gli oggetti sensibili. Analogamente quando l'intelletto vede la luce (cf. *De An.* III 5, 430 a 15) diventa capace di cogliere le forme intelligibili degli oggetti sensibili. Convieni a questo punto riassumere brevemente i termini della noetica del *De Intellectu*. L'intelletto umano, che all'inizio è una semplice possibilità di recepire le forme e i pensieri (p. 107.17-19 Bruns), al termine di uno sviluppo naturale e spontaneo recepisce con un atto di pensiero quella forma che non ha bisogno di essere separata dalla materia perché sussiste di per sé separata. È questa forma pura, la quale essendo intelligibile è anche intelletto, a fungere da intelletto agente, ossia a conferire all'intelletto umano l'abito, la capacità consolidata di pensare, la quale consiste essenzialmente nel riprodurre, a partire dagli enti sensibili e sul modello delle forme immateriali, le forme intelligibili in atto, separandole dalla materia con la quale esistono. Nello sviluppo dell'intelligenza umana quindi il pensiero che ha per oggetto il dio è il primo pensiero e la condizione indispensabile per concepire tutti gli altri pensieri.

Forse alla base della tesi per cui il primo pensiero è nientemeno che il pensiero del dio aristotelico c'è quanto si può leggere in *De An.* III 4, 429 a 29 sgg., dove Aristotele, continuando il confronto tra sensazione e pensiero, afferma che, a differenza della facoltà sensitiva, la quale dopo aver percepito un sensibile troppo intenso non è in grado di percepirne uno meno intenso della stessa specie, "l'intelletto, quando ha pensato una cosa fortemente intelligibile, non pensa peggio ma anzi meglio quelle di rango inferiore". Alessandro deve aver identificato *tout court* la cosa fortemente intelligibile con l'oggetto più alto della realtà e della conoscenza, il dio di *Lambda* e, soprattutto, deve avere letto nell'affermazione aristotelica la condizione necessaria da soddisfarsi per poter pensare gli intelligibili di rango inferiore. Il risultato alquanto ingenuo e paradossale è che il primo pensiero dell'uomo debba essere niente meno che il dio. Anche su questo punto il *De Anima* vede le cose diversamente.

### 3.2

La noetica del *De Anima* utilizza gli stessi ingredienti del *De Intellectu*, ma li riordina in modo diverso. Dopo aver esaminato le facoltà irrazionali dell'anima, Alessandro affronta qui (pp. 80.16 sgg. Bruns) il tema della facoltà propria dell'uomo, la facoltà razionale. Seguendo il testo di *Eth. Nic.* VI 2, 1139 a 8-11 – che riproduce quasi alla lettera a partire da p. 81.2 Bruns – Alessandro afferma che la funzione razionale si rivolge a due campi: il campo dell'azione, caratterizzato dalla contingenza, e il campo della conoscenza degli aspetti necessari ed eterni della realtà. La facoltà razionale è quindi duplice e, a seconda che si indirizzi all'uno e all'altro campo, si potrà parlare di intelletto pratico o di intelletto teoretico (cf. pp. 80.16-81.13 Bruns).

<sup>18</sup> Cf. anche *Aspasii In Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*, ed. G. Heylbut, Reimer, Berlin 1889 (*CAG* XIX.1), p. 38.11-14.

Alla nascita l'uomo non possiede l'intelletto pratico o teoretico come facoltà da cui possa venire *tout court* l'attività. Se, ad es., la facoltà sensitiva alla nascita è una capacità effettiva che si può tradurre nell'attività sensitiva, ciò non vale per la facoltà intellettiva. Alla nascita l'uomo ha soltanto una semplice potenza e attitudine (*δύναμιν καὶ ἐπιτηδεύουσα*) ad acquistare la capacità effettiva da cui procede l'attività. Per descrivere le tappe dello sviluppo della facoltà intellettiva Alessandro ricorre alla celebre distinzione di Aristotele (si veda soprattutto *De An.* II 5, 417 a 21 sgg.), distinzione che è per altro presupposta anche da *De An.* III 4, 429 b 5-9 e che abbiamo già vista operante nel *De Intellectu*, tra: 1) l'uomo che ha l'attitudine ad apprendere un sapere, 2) l'uomo che ha appreso un sapere ma che non lo esercita in atto e 3) l'uomo che esercita in atto il sapere che ha appreso (faccio notare per inciso che questo terzo stadio non si identifica col terzo tipo di intelletto di cui parlava il *De Intellectu*, ossia l'intelletto agente). L'attitudine naturale è anche qui chiamata da Alessandro intelletto potenziale o materiale (*νοῦς δυνάμει – ὑλικὸς νοῦς*); è chiamato materiale nel senso in cui, per analogia, si può dire materia di una cosa tutto ciò che ha l'attitudine a ricevere quella cosa. Questa semplice attitudine è anche chiamata da Alessandro intelletto naturale (p. 81.26 Bruns), in quanto essa è posseduta, seppur in maniera differente, da tutti gli uomini che non hanno menomazioni congenite. Vi saranno quindi persone più o meno ben dotate per sviluppare la facoltà intellettiva. La capacità di pensare si sviluppa a partire da questa attitudine grazie all'insegnamento e alle abitudini. In questo senso Alessandro chiama la seconda tappa dello sviluppo dell'intelletto 'intelletto acquisito' (p. 82.1 Bruns, *ἐπίκτητος*), questo è l'abito (*ἔξις*), la perfezione dell'intelletto naturale. A differenza di quest'ultimo, l'intelletto come abito non si trova più in tutti gli uomini, ma soltanto "in coloro che si sono esercitati e hanno imparato nel modo che è anche proprio delle scienze" (cf. pp. 81.13-82.3 Bruns). Si incontra qui una prima grande differenza col *De Intellectu*, dove lo sviluppo dell'intelletto era visto come un processo spontaneo al pari dello sviluppo della facoltà del camminare. Qui lo stesso esempio è utilizzato per provare la tesi opposta. "Nel caso delle scienze e dell'intelletto in atto le cose non stanno come per il camminare: nel caso del camminare, infatti, come la facoltà di camminare è presente in noi per natura e la possediamo subito, non appena generati, così anche l'attività sopraggiunge naturalmente in noi con il procedere degli anni e dello sviluppo; invece per la scienza e l'intelletto le potenze sono sí presenti naturalmente, ma né gli abiti, né le attività sono ancora per natura. Perciò questo intelletto non diciamo più che l'hanno tutti, ma soltanto dell'uomo educato diciamo che ha intelligenza" (p. 82.5-11 Bruns).

Ma come si produce allora l'acquisizione della facoltà intellettiva come abito, ossia come una vera capacità che si può tradurre in atto? Bisogna dire anzitutto che in quel che segue Alessandro studia soltanto l'intelletto teoretico e non dice più nulla dell'intelletto pratico. L'uomo – scrive Alessandro a partire da p. 83.2 Bruns – possiede dalla nascita i sensi, grazie alla attività dei quali riceve delle immagini (*φαντασίαι*). Le sensazioni ripetute lasciano tracce, impronte. L'uomo si abitua quindi anzitutto a ricordare, conservando queste impronte, "poi, sulla base della memoria (*μνήμη*) e della continua attività dei sensi intorno agli oggetti sensibili, si produce in lui una sorta di passaggio, grazie all'esperienza (*ἐμπειρία*) dal 'questo qui individuale' (*τόδε τε καὶ καθέκαστον*) a ciò che è 'del tal genere e in universale' (*τοιοῦνδε καὶ καθόλου*)". Per esempio, dopo molte percezioni ripetute di oggetti bianchi, l'uomo arriva a cogliere l'universale 'bianco'. "Questa comprensione, ovvero l'afferrare l'universale mediante la somiglianza degli oggetti sensibili individuali, è pensare (*νόησις*) perché il riunire insieme i casi simili è ormai opera dell'intelletto" (p. 83.11-13 Bruns). La facoltà intellettiva si costituisce dunque a partire dalla facoltà conoscitiva più semplice, la percezione, e si sviluppa grazie alla memoria e all'esperienza, come aveva detto Aristotele in *Metaph.* A 1 e in *An. Post.* II 19, che sono senza dubbio i testi di riferimento di Alessandro.

Cogliere l'universale – dirà in seguito Alessandro – non è altro che cogliere la forma intelligibile indipendentemente dalla materia. "Colui che afferra la forma di qualcosa separatamente dalla materia ottiene quel che è comune e universale, giacché chi afferra la forma dell'uomo separatamente dalle

circostanze materiali ottiene ciò che è comune nell'uomo. Infatti la differenza dei singoli uomini fra di loro viene dalla materia, poiché almeno le loro forme, grazie alle quali essi sono uomini, non hanno alcuna differenza; e d'altra parte chi abbraccia con lo sguardo ciò che è comune al di sopra dei casi individuali afferra la forma separatamente dalla materia: quella infatti è ciò che vi è in essi di comune e di identico" (p. 85.14-20 Bruns). Anche la sensazione coglie una forma, ma la forma sensibile (per esempio la forma sensibile 'bianco' colta dalla vista) è in primo luogo la forma di un oggetto particolare e inoltre è sempre accompagnata da altre proprietà sensibili, quali la grandezza e la figura. L'intelletto viceversa coglie le sole forme, spogliandole da ogni supporto sensibile e contemplandole nella loro essenza. Quando l'intelletto pensa la forma intelligibile 'bianco', ossia l'essenza del bianco, non pensa una forma accompagnata da una grandezza e da una figura (cf. pp. 83.13-84.10 Bruns).

Una volta trovati gli oggetti propri dell'intelletto nelle forme intelligibili, Alessandro può allora ridefinire le prime due tappe dello sviluppo della facoltà intellettuale rispetto ai loro oggetti; e qui egli può seguire più da vicino ciò che trovava in Aristotele *De An.* III 4. Se in precedenza l'intelletto materiale, o intelletto in potenza, era visto come lo stadio anteriore all'acquisizione della facoltà, ora il νοῦς ὑλικός è presentato come la disponibilità ad accogliere tutte le forme intelligibili senza possederne alcuna. Da questo punto di vista "l'intelletto materiale è soltanto una sorta di attitudine a ospitare le forme e somiglia a una tavoletta non scritta, o meglio al 'non essere scritta' della tavoletta, ma non alla tavoletta stessa. Perché la tavoletta è già, di per sé, una cosa esistente" (p. 84.24-26 Bruns). Alessandro crede di dover precisare meglio il celebre paragone di Aristotele *De An.* III 4, 429 b 31 - 430 a 2 tra l'intelletto in potenza e 'la tavoletta sulla quale non c'è niente di scritto in atto'. Se come vuole Aristotele, 429 a 18 sgg., l'intelletto per essere ricettivo di tutte le forme non ne deve avere alcuna sua propria, perché sarebbe di ostacolo alla ricezione delle altre forme, allora non può essere paragonato a una tavoletta che è un oggetto con una materia e una forma. L'intelletto in potenza sarà allora l'analogo dell'assenza di scrittura o ancora l'analogo della attitudine della tavoletta ad essere scritta (cf. pp. 84.27-85.6 Bruns).

Come si è già visto, l'intelletto come abito è una facoltà che si acquisisce a partire dalla facoltà sensitiva. Grazie alla costante attività sugli oggetti sensibili l'intelletto acquisisce gradualmente una sorta di capacità viva che lo conduce a contemplare l'universale (cf. p. 85.20-25 Bruns). Quando l'intelletto arriva a cogliere l'universale anche senza l'aiuto della facoltà sensitiva, allora esso ha acquisito l'abito a pensare ed è in grado di pensare da solo. L'attività del pensiero è allora la terza tappa dello sviluppo della facoltà intellettuale: si ha così l'intelletto in atto (ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς) che è l'analogo dell'uomo che esercita in atto il sapere che ha appreso. In rapporto a questa tappa ultima la tappa precedente dell'intelletto come abito può allora essere vista come una sorta di ripostiglio di pensieri in riposo (cf. pp. 85.25-86.6 Bruns).

Ma poiché gli oggetti del pensiero non sussistono in quanto pensieri fuori dall'intelletto che li pensa, l'atto dell'intelletto si identifica coi propri pensieri. "L'intelletto in atto non è nient'altro che la forma pensata", dice Alessandro (p. 86.14 Bruns). Se poi l'intelletto nel momento in cui pensa diviene ciò che pensa, ossia se nell'atto del pensiero c'è identità del soggetto col proprio oggetto, allora all'intelletto in atto avviene di pensare se stesso, perché esso stesso non è nient'altro che la forma pensata. Alessandro spiega così, come già aveva fatto nel *De Intellectu*, le affermazioni di Aristotele in *De An.* III 4, 429 b 9 e 430 a 2-5.

Lo sviluppo e il funzionamento della facoltà intellettuale che Alessandro ha descritto fino a questo punto del suo trattato sono assolutamente autonome rispetto all'intervento dell'intelletto agente; sono frutto dell'insegnamento e dell'impegno del singolo, insomma sono frutto di iniziativa esclusivamente umana. L'intelletto acquisisce gradualmente, appoggiandosi alla facoltà sensitiva, la capacità di astrarre le forme insite nella materia. Con le sue sole forze l'intelletto come abito arriva poi a pensare da solo queste forme anche senza l'aiuto del senso. Appare chiaro che nel *De Anima*, diversamente dal *De Intellectu*, l'intelletto agente non interviene direttamente nella costituzione

dell'abito della facoltà. Certamente non è il responsabile diretto e immediato della trasformazione dell'intelletto materiale nell'intelletto come abito. Come si vedrà, la causalità dell'intelletto agente opera a un altro livello più remoto.

Già sappiamo dal *De Intellectu* che gli oggetti possibili del pensiero non sono soltanto le forme insite nella materia, che l'intelletto umano arriva ad isolare spogliando le cose sensibili da tutti i loro supporti materiali per coglierne la sola essenza sostanziale. Oltre agli  $\epsilon\nu\lambda\alpha\ \epsilon\iota\delta\eta$  – che esistono con la materia delle cose in cui sono insite e che diventano intelligibili in atto nella misura in cui sono pensate dal pensiero umano in atto – esistono forme che sussistono come tali indipendentemente da ogni sostrato materiale e che sono quindi intelligibili per loro propria natura, ossia sono intelligibili indipendentemente dal fatto di essere pensate. Ma se questi intelligibili sono tali per loro natura, sono intelligibili sempre in atto. Inoltre l'identità di intelligibile e intelletto, che, come si è visto, si realizza per l'intelletto umano quando pensa, varrà *a fortiori* per questi intelligibili sempre in atto, che saranno quindi degli intelletti sempre in atto. Dunque, la forma immateriale ( $\acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ) – conclude Alessandro – sarà l'intelletto in senso proprio e sempre in atto (cf. pp. 87.24-88.3 Bruns).

Chi siano questi intelletti sempre in atto Alessandro non dice chiaramente nel passo che ho appena riassunto; viceversa aggiunge una difficoltà, perché prima ne parla al plurale (p. 87.25-29 Bruns), poi passa al singolare (un solo  $\acute{\alpha}\nu\lambda\omicron\nu\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ ; p. 88.2-3 Bruns), per tornare infine al plurale (p. 88.6 Bruns). La stessa oscillazione compare, come si è visto, nel *De Intellectu*. La soluzione del problema è fornita in parte da ciò che segue, quando Alessandro identifica l'intelligibile per propria natura col  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ , il quale a sua volta è identificato con la causa prima, ossia col  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di *Lambda* e cioè il dio di Aristotele, come già sappiamo dal *De Intellectu*. Ma la prova più sicura che la forma immateriale è il dio di *Lambda* è fornita dalla *Quaestio* I 25, dove questa identificazione è esplicita. Inoltre questa stessa *Quaestio* affronta anche il problema dell'unità o della pluralità delle forme prive di materia, ricorrendo a un argomento che si trova in Aristotele, *Lambda* 8, 1074 a 31-38: le sostanze prive di materia non soltanto sono specificamente identiche ma sono anche numericamente identiche, perché, a differenza delle sostanze materiali, che sono specificamente identiche ma numericamente diverse, esse non hanno quelle differenze di cui è responsabile la materia (cf. *Quaest.* I 25, p. 40.3-8 Bruns). In realtà questo argomento dovrebbe impedire di parlare di una pluralità di  $\acute{\alpha}\nu\lambda\alpha\ \epsilon\iota\delta\eta$ , ma Aristotele in *Lambda* 8 continuava nonostante tutto a parlare di una pluralità di motori immobili. È questa, probabilmente, anche la ragione dell'incertezza di Alessandro tra il singolare e il plurale.

A partire da p. 88.17 Bruns, Alessandro mostra che l'intelletto agente di cui Aristotele parla in *De An.* III 5, deve essere identificato con l'intelligibile in senso proprio. Apparentemente Alessandro segue molto da vicino l'inizio del testo di Aristotele, *De An.* III 5, 430 a 10 sgg., tuttavia se ne discosta su un punto molto delicato. Mentre per Aristotele la distinzione tra il fattore 'materia' e il fattore 'causa agente' è all'interno dell'anima ( $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \psi\upsilon\chi\eta\tilde{\iota}$ , *De An.* III 5, 430 a 13), per Alessandro questa differenza si trova nel caso dell'intelletto ( $\epsilon\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\upsilon$ ; p. 88.22 Bruns), cioè si tratta di una differenza all'interno della specie 'intelletto', dove si potrà distinguere tra un intelletto umano simile alla materia e un intelletto divino che opera come intelletto agente. Questo *escamotage* permette ad Alessandro di fornire una spiegazione plausibile di molte altre proprietà che Aristotele attribuisce al "νους che fa tutto". Gli aggettivi  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\eta\varsigma$  che qualificano questo intelletto; il fatto di essere per sua essenza atto ( $\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \omicron\nu\ \epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , *De An.* III 5, 430 a 17-18); l'attività di pensiero ininterrotta ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\ \omicron\upsilon\chi\ \omicron\tau\epsilon\ \mu\epsilon\nu\ \nu\omicron\epsilon\iota\ \omicron\tau\epsilon\ \delta\ \omicron\upsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota$ ; *De An.* III 5, 430 a 22) e infine la sua immortalità ed eternità (cf. *De An.* III 5, 430 a 23) sono tutte proprietà che possono soltanto appartenere all'intelletto divino (cf. p. 89.11-18 Bruns). Queste caratteristiche non possono appartenere alla facoltà intellettuale umana, la quale, in quanto entelechia di un corpo corruttibile, ne condivide il destino, come Alessandro ha mostrato nella prima parte del trattato (si veda la conclusione di p. 21.22-24 Bruns).

Ma cosa fa l'intelletto agente? Alessandro comincia col dire che esso è la causa della  $\xi\xi\iota\zeta$ , dell'abito, dell'intelletto materiale (p. 88.24 Bruns), senza aggiungere altro. Sarebbe tuttavia temerario da parte nostra concludere che l'intelletto agente opera direttamente sull'intelletto materiale conferendogli la facoltà di pensare. Come abbiamo visto sopra, la facoltà di pensare l'uomo la acquisisce da solo a partire dalla facoltà sensitiva, esercitandosi e impegnandosi. In effetti nelle linee che seguono immediatamente, invece di spiegare nei particolari come l'intelletto agente causa l'abito dell'intelletto materiale, Alessandro enuncia un principio generale della causalità. Leggiamo anzitutto il testo di pp. 88. 24-89.11 Bruns:

Questo [*scil.* l'intelletto agente] sarà la forma in senso proprio e massimamente intelligibile e tale è quella che è separata dalla materia. In tutti i casi, infatti, ciò che possiede in massimo grado e in senso proprio una qualche proprietà è causa anche per le altre cose del possedere esse tale proprietà. Ciò che è massimamente visibile (e tale è la luce) è causa dell'essere visibili anche per gli altri oggetti visibili; ma anche ciò che è massimamente e in senso primo bene è causa anche per gli altri beni di essere tali: infatti gli altri beni sono giudicati in ragione del loro contributo a questo. Dunque è ragionevole che anche ciò che è massimamente e per la propria natura intelligibile sia causa dell'intellezione degli altri intelligibili. Ma se ha una natura tale, dovrà essere l'intelletto agente ( $\acute{o}$  ποιητικὸς νοῦς). Infatti, se non esistesse un intelligibile per natura, nemmeno una delle altre cose diventerebbe intelligibile, come si è detto: giacché in tutti i casi in cui c'è qualcosa che ha in senso proprio una data proprietà e un'altra cosa che la ha in secondo grado, ciò che è in secondo grado ha l'essere tale da ciò che è in senso proprio. Inoltre, se siffatto intelletto è la causa prima, che è causa e principio dell'essere per tutte le altre cose, sarà agente anche in questo senso, in quanto è lui la causa dell'essere per tutte le cose pensate.

Questa è una delle pagine piú discusse del *De Anima*. Il saggio già ricordato di P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*,<sup>19</sup> inaugurò una interpretazione poi ripresa da Merlan,<sup>20</sup> secondo la quale Alessandro adottava qui un principio di causalità proprio del platonismo, diventato poi specificamente neoplatonico, e che implicherebbe la nozione di partecipazione. Estendendo inoltre il paragone tra l'intelletto agente e la luce che trovava in Aristotele fino a comprendervi il bene (che non compare nel *De Anima*) Alessandro sarebbe stato suggestionato dalla pagina platonica di *Resp.* VI 508 C sgg. Non sono mancate reazioni a tale interpretazione. A.C. Lloyd<sup>21</sup> ha fatto notare che il principio di causalità enunciato da Alessandro è già presente in Aristotele (cf. *Metaph.*  $\alpha$  1, 993 b 24-26 e *An. Post.* I 2, 72 a 29-30). Sharples<sup>22</sup> ha suggerito che Alessandro poteva indurre anche da *Metaph.*  $\Lambda$  7, 1072 a 26-b 1; b 18-9; 10, 1075 a 12 sgg. che Aristotele ammetteva l'esistenza di un *malista agathon*, da identificarsi proprio col motore immobile, e che non è quindi necessario pensare alla *Repubblica*. Così per il rapporto bene-beni, la cui descrizione nel testo ("gli altri beni sono giudicati in ragione del loro contributo,  $\sigma\upsilon\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha$ , al primo") risulterebbe incongruente con la partecipazione, è invece congruente con *Eth. Eud.* I 8, 1218 b 7 sgg., dove il bene primo rappresenta la causa finale degli altri beni che ad esso contribuiscono – come hanno fatto notare Accattino e Donini.<sup>23</sup> Ma allora il principio di causalità enunciato qui da Alessandro è tanto generale da essere

<sup>19</sup> Cf. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 89-92.

<sup>20</sup> Cf. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, M. Nijhoff, The Hague 1963, p. 39.

<sup>21</sup> Cf. A.C. Lloyd, "The Principle that the Cause is greater than its Effect", *Phronesis* 21 (1976), pp. 146-56, spec. pp. 149-51.

<sup>22</sup> Cf. R.W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation", in Temporini - Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, p. 1206, n. 97.

<sup>23</sup> Cf. Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, p. 291.

utilizzabile in piú sensi: esso si limiterebbe ad affermare la dipendenza di ciò che ha la proprietà  $x$  in modo derivato da ciò che ha quella stessa proprietà in grado sommo e primo.

Per proporre una spiegazione plausibile del senso in cui l'intelletto agente può essere causa dell'abito dell'intelletto materiale si può partire dal fondo del testo riferito, dove si legge che "se siffatto intelletto è la causa prima, che è causa e principio dell'essere per tutte le altre cose, sarà agente anche in questo senso, in quanto è lui la causa dell'essere per tutte le cose pensate". Sviluppando spunti già presenti in Moraux<sup>24</sup> e in Sharples,<sup>25</sup> Donini e io abbiamo avanzato l'ipotesi che Alessandro si richiamasse anche in questo caso alla celebre dottrina di *De Gen. et corr.* II 10 per far dipendere dalla regolarità dei movimenti dei corpi celesti, e particolarmente del sole, la continuità dei processi di generazione e corruzione e la permanenza delle forme (εἶδη) nel mondo sublunare (cf. *Quaest.* I 25, p. 41.4-19 Bruns; II 19, p. 63.22-28; III 5, p. 89.20-22). La causa prima del movimento degli astri, l'intelletto divino, è quindi la causa prima dell'eternità delle forme legate alla materia. Se questa interpretazione è plausibile, è allora in un senso molto remoto, ma pur sempre primo, che l'intelletto agente è la causa dell'abito dell'intelletto materiale. Esso è la causa prima della permanenza delle forme e dunque dell'intelligibilità degli esseri che, in ragione della loro struttura composta di materia e forma, potranno essere oggetto di pensiero da parte dell'uomo che vi coglie la forma astraendola dalla materia.<sup>26</sup>

Volgiamoci ora rapidamente all'ultimo aspetto della noetica alessandrista e vediamo le sue dichiarazioni a proposito del νοῦς θύραθεν. piú volte nel suo *De Anima* (cf. p. 88.5-11 Bruns; p. 89.21-91.6) Alessandro afferma che il nostro νοῦς ἐν ἑξέει e cioè la nostra facoltà di pensare pienamente sviluppata (il che esclude automaticamente che il νοῦς θύραθεν abbia il ruolo di formare l'abito come avveniva invece nel *De Intellectu* e che costituisca addirittura il primo pensiero) quando arriva a pensare in atto la forma immateriale, che è intelligibile per propria natura ed è un intelletto sempre in atto, allora per tutto il tempo in cui pensa in atto questo intelletto, si identifica con lui. La ragione è sempre la stessa: il nostro intelletto in atto non è altro se non il proprio oggetto. Quando dunque il suo oggetto è quell'intelletto incorruttibile che è il dio aristotelico, allora diventa egli stesso quell'intelletto incorruttibile. Ma si tratta beninteso di una incorruttibilità transitoria che dura soltanto per il tempo in cui dura in atto il pensiero di tale oggetto. "Questo intelletto – dice Alessandro p. 90.19-20 Bruns – è quello che in noi viene dall'esterno ed è incorruttibile", ma la sua incorruttibilità, Alessandro ha cura di precisarlo, non tocca la facoltà intellettiva umana che in quanto facoltà di un'anima inseparabile dal corpo perisce col corpo (cf. p. 90.14-16 Bruns; 91.2-4). Concludendo la sua esposizione della teoria della facoltà intellettiva Alessandro sottolinea che la possibilità di raggiungere una sorta di immortalità e di divinità è un obiettivo cui il filosofo aristotelico deve mirare nella sua vita: "coloro cui preme di avere in sé qualcosa di divino – scrive a p. 91.5-6 Bruns – dovranno aver cura di riuscire a pensare qualcosa del genere". La nostra anima muore quando si separi dal corpo, ma finché è unita al corpo la sua facoltà intellettiva formata (e quindi chi ha studiato e si è impegnato – sostanzialmente il filosofo aristotelico) può sforzarsi di raggiungere momenti di immortalità pensando al dio. È superfluo sottolineare la distanza di tali espressioni dalle vedute ingenuie del *De Intellectu*. Ed è per questo che, contro l'opinione di Bazán,<sup>27</sup> penso che il *De Anima* ci offra la versione piú matura della noetica alessandrista.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cf. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, passim*.

<sup>25</sup> Cf. Sharples, "Alexander of Aphrodisias.", *passim*.

<sup>26</sup> Cf. Accattino - Donini in Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, pp. 292-3.

<sup>27</sup> Cf. B.C. Bazán, "L'authenticité du *De Intellectu* attribué à Alexandre d'Aphrodise", *Revue Philosophique de Louvain* 71, pp. 468-87.

<sup>28</sup> Così si esprime anche Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. III, *Alexander von Aphrodisias*, pp. 392-3.