

UN ABILE NAVIGATORE: TOMMASO INTERPRETE DI ALESSANDRO E TEMISTIO

Romano Pietrosanti*

Tommaso d'Aquino in quanto esperto e ampio commentatore delle opere del Filosofo per antonomasia, Aristotele, non poteva certo sottrarsi al non facile compito di misurarsi anche con la tradizione a lui risalente, cioè quella scuola peripatetica che da Teofrasto di Ereso¹ (371-287 a.C.), primo successore di Aristotele alla guida del Liceo, ha elaborato e interpretato in maniera assai diversificata e talora originale, i suoi testi. Intendo qui esaminare l'abile navigazione, e la parola non è a caso, viste le sue risonanze platoniche, dell'Aquinate tra i testi di due dei maggiori esponenti di tale tradizione, appunto Alessandro di Afrodisia (fine II-inizi III sec.) e Temistio (317-388 ca.), rappresentanti di una vera biforcazione ermeneutica, relativamente alla tematica psicologica, cruciale nella grande rinascita aristotelica del XIII secolo. Si potrà osservare che l'Angelico contrasta abitualmente l'ilemorfismo naturalistico di Alessandro, tranne in un'occasione per lui particolarmente propizia, mentre attinge dal bizantino, talora senza nominarlo, punti chiave della sua ermeneutica che media non poco con il neo-

* Docente di Filosofia presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma e presso l'Istituto Teologico di Anagni (FR).

¹ Su di lui cfr. J.-P. SCHNEIDER-D. GUTAS-J. LANG, voce «Théophraste D'Érèse», in *Dictionnaire des philosophes antiques* (d'ora in poi *DPha*), cur. R. Goulet, avec une préface de P. Hadot, 7 vol. in 8 tomi e un supplemento, CNRS Éditions, Paris 1989-2018, vol. VI, CNRS Editions, Paris 2016, 1034-1123. Quest'opera monumentale (7 volumi in 8 tomi e un supplemento per ca. 9300 pagine) è fondamentale per ogni studioso di filosofia antica per la ricchezza di informazioni e indicazioni bibliografiche. Più brevemente D. LEFEBVRE, «Aristotle and the Hellenistic Peripatos: From Theophrastus to Critolaus», in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, cur. A. Falcon, Brill, Leiden-Boston 2016, 13-34, specie 17-21. In italiano è molto utile E. CODA, *Pensiero divino, anime umane. L'aristotelismo di Temistio e la filosofia pre-moderna*, Edizioni ETS, Pisa 2022, 21-24, specie per la bibliografia riferita nelle note. Dell'ampia produzione teofrastea è rimasto molto poco. Tutti i frammenti relativi all'anima con le relative fonti si trovano in *Aristotle's De anima with Translation, Introduction and Notes* by R. D. Hicks, Cambridge University Press, Cambridge 1907 (e successive ristampe). Nonostante l'età, questo commento sul *De anima* è tuttora un classico imprescindibile.

platonismo. Seguirò l'ordine cronologico più probabile degli scritti dell'Aquinate² e mi concentrerò sui luoghi 'psicologici', cioè quelli riferibili alla teoria dell'anima e/o dell'intelletto.

1. Alessandro, un avversario nel proprio terreno

Tito Aurelio Alessandro³, originario di Afrodizia, città della Caria⁴, regione nel sud-ovest dell'Asia Minore, oggi Turchia, scolarca peripatetico e docente alla scuola di Atene di filosofia aristotelica dal 198 al 209, è il principale commentatore aristotelico antico, che si è proposto di organizzare le dottrine del maestro come risultato del suo lavoro esegetico⁵. L'influenza delle sue opere è inversamente proporzionale alla scarsissima disponibilità dei suoi dati biografici.

Tommaso non conosceva il greco antico, né ebbe a disposizione versioni latine delle opere di Alessandro, ma ne conobbe il pensiero attraverso i filosofi arabi, specie Averroè. L'antico commentatore cercò soluzione alle aporie relative all'intelletto contenute nel *De anima*, specie in III, 5, già individuate da Teofrasto, coniugando la separazione, impassibilità ed eternità dell'intelletto produttivo con la sua estrinsecità, mostrata da

² Cfr. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2017³, 497-544; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma, 2019², 517-523.

³ Su Alessandro è ancora molto importante è la classica monografia di P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Droz, Paris 1942. Più recenti M. RASHED, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, De Gruyter, Berlin 2007; C. CERAMI, «Alexander of Aphrodisias», in FALCON (cur.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, 160-179. Cfr. le ampie informazioni bibliografiche in R. GOULET-M. AOUAD, voce «Alexandros d'Aphrodisias», in *DPhA*, vol. I, CNRS Editions, Paris 1989, 125-139. S. FAZZO, *ibid.*, *Supplement*, CNRS Editions, Paris 2018, 61-70, nel suo aggiornamento riporta la notizia della scoperta di un'iscrizione recante il nome completo del filosofo, appunto Tito Aurelio Alessandro. L'edizione critica dell'opera che qui prendo in esame è: ALEXANDRI APHRODISIENSIS, *Praeter commentaria scripta minora. De Anima liber cum Mantissa edidit I. BRUNS (Commentaria in Aristotelem Graeca. Supplementum Aristotelicum 2.1)*, Reimer, Berolini 1887. Edizione italiana del *De Anima*: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di P. ACCATTINO – P. L. DONINI (Biblioteca Universale Laterza 447), Laterza, Roma-Bari 1996. Edizione italiana del *De anima II (Mantissa)*: ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De anima II (Mantissa)*, premessa, testo rivisto, traduzione e note di P. Accattino con la collaborazione di P. Cobetto Ghiggia, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2005.

⁴ Oggi nei pressi del sito archeologico patrimonio dell'Unesco sorge il villaggio di Geyre.

⁵ Così P. ACCATTINO, «Alessandro di Afrodizia interprete del *De Anima* di Aristotele», in *Studia graeco-arabica* 4 (2014) 275: «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».

Aristotele in *De generatione animalium* II, 3, e la permanente attualità del Primo motore immobile di *Met.* XII, 7. Ne deriva, con una stretta applicazione dell'ilemorfismo, che non solo l'intelletto potenziale (personale) è corruttibile, ma che l'intelletto immortale ed eterno sia unico e da identificarsi proprio col Motore immobile.

Fin dall'inizio della propria carriera, nel *Commento alle Sentenze*, Tommaso si misura con questa posizione, tanto autorevole, quanto per lui inaccettabile. Essa, basandosi sulla teoria alessandrista della *praeparatio* e *complexio elementorum*, che richiamerò più avanti, per la quale l'intelletto potenziale è una preparazione all'intendere, non la facoltà con la quale gli uomini intendono, ed è a sua volta derivata dalla commistione degli elementi corporei, a giudizio dell'Aquinate si allontana dal Filosofo, non spiega il carattere ricettivo dell'intelletto, né la sua capacità conoscitiva⁶. Noto che in questa critica egli concorda con Averroè⁷. La contrarietà di Tommaso a questa teoria, basilare per Alessandro, non gli impedisce di condividere con lui e lo stesso Averroè la tesi che l'intelletto umano non può vedere Dio per essenza perché non basta a questo scopo l'unione di un soggetto dotato d'intelletto con una quiddità astratta, ma occorre che una sostanza separata si unisca essa stessa come forma a quell'intelletto e nel caso peculiare di Dio, come ben evidenzia il latino *sicut*, non può mai realizzarsi una vera unione ilemorfica: Dio infinito non può mai essere forma di un intelletto finito⁸.

Vengo ad un'ampia risposta ad un'obiezione nel *De veritate*⁹. L'Aquinate si è posto la domanda se Adamo in stato d'innocenza ha visto gli angeli nella loro essenza. Dapprima egli richiama la tesi di Alessandro relativa al rapporto intelletto possibile-abituale-agente, criticando la sua posizione per un verso naturalista quanto all'intelletto possibile e per l'altro separatista quanto all'intelletto agente, ma qui tralascia il retroterra della *praeparatio* e *commixtio elementorum*. Per dirimere la questione, in modo comunque negativo, non è così importante ricostruire con completezza il pensiero del commentatore, come avverrà invece nella *Summa contra Gentiles*, ma focalizzarsi sulla natura e ancor più sulle capacità dell'intelletto.

Il libro II della *Summa contra Gentiles* in una serie di 20 capitoli, dal 59 al 78, esamina dettagliatamente le problematiche legate all'anima umana, specie all'intelletto,

⁶ Cfr. *In II Sent.*, 17, 2, 1 c.

⁷ Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima libros recensuit* F. S. CRAWFORD (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* [...] volumen VI/1), The Medieval Academy of America, Cambridge (MA) 1953, III, comm. 5, 393.196-398.330 (d'ora in poi CM). Ma il commentatore di Cordova si confronta parecchie altre volte con Alessandro, il suo principale bersaglio polemico.

⁸ Cfr. *In IV Sent.*, 49, 2, 1 c.

⁹ Cfr. *Quaestiones disputate de Veritate*, 18, 5 ad 8^{um} (edizione Leonina, d'ora in poi EL, t. XXII/2, 548.276-549.393).

e qui in modo esplicito l'Aquinate prende di mira la posizione alessandrista sull'intelletto possibile. Eccone, per intero, la sua esposizione¹⁰:

Considerando i testi aristotelici sopra citati Alessandro [d'Afrodisia] pensò che l'intelletto possibile è una facoltà che risiede in noi, in modo da meritare la comune definizione dell'anima assegnata da Aristotele nel secondo libro del *De Anima* [cfr. II, 1, 412 a 20-21 N. d. R.]. Non riuscendo però a capire come una sostanza intellettuale potesse essere forma di un corpo, pensò che la suddetta facoltà non risiedesse in una sostanza intellettuale, ma derivasse dalla composizione degli elementi nel corpo umano. Cosicché quella determinata composizione del corpo umano renderebbe l'uomo in potenza a ricevere l'influsso dell'intelletto agente che è sempre in atto, e che secondo lui è una sostanza separata, la quale col suo influsso rende l'uomo intelligente in atto. Ora, ciò che nell'uomo è intelligente in potenza è l'intelletto possibile. Quindi gli sembrava di dover concludere che in noi l'intelletto possibile deriva da quella determinata combinazione di elementi. Già a prima vista però questa opinione si presenta contraria alle parole e alla dimostrazione di Aristotele. Questi infatti nel terzo libro del *De Anima*, dimostra, come abbiamo già detto [c. 59], che l'intelletto possibile «non è mescolato al corpo» [*De an.*, III, 4, 429 a 25 N. d. R.]. Ora, questo non si può dire di una virtù o facoltà derivante dalla combinazione degli elementi: poiché cose di questo genere devono fondarsi necessariamente nella combinazione stessa

¹⁰ *Summa contra Gentiles*, II, 62: «His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II *de Anima*, possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit 'praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis. Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in III *de Anima*, ut dictum est, quod intellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis et demonstratione Aristotelis, ut videtur. Ad hoc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa praeparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud. Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis». Questa è la più ampia trattazione che Tommaso riserva ad Alessandro.

di essi, come si riscontra per il sapore, l'odore, ecc. Perciò l'opinione di Alessandro è chiaramente incompatibile con le parole e con la definizione di Aristotele, Alessandro però risponde che l'intelletto possibile s'identifica con la preparazione stessa o predisposizione esistente nella natura umana. E la predisposizione stessa non è una natura sensibile determinata, né si mescola col corpo. Essa infatti è una relazione, ossia il rapporto di una cosa con l'altra. Ma questo è chiaramente discorde con l'intenzione di Aristotele.

Stavolta la ricostruzione è accurata e corretta e pone alla base nuovamente la teoria che l'intelletto possibile è una *praeparatio* all'atto d'intendere basato sulla *mixtio* o *complexio elementorum* che formano il corpo. Il giudizio è secco: «Perciò l'opinione di Alessandro è chiaramente incompatibile con le parole e con la definizione di Aristotele» («Non [...] potest stare [...]» ancor più icasticamente il testo latino) e Tommaso sfodera ben otto motivi contro Alessandro. Il principale è che soltanto un soggetto ricevente predisposto può ricevere da un altro e non una qualsiasi predisposizione, tanto è vero che il Filosofo fa differenza tra il modo di ricevere dei sensi e quello dell'intelletto. L'antico commentatore viene ancora criticato nel cap. 68, laddove l'argomento è come possa una sostanza intellettuale esser forma di un corpo, menzionando come scorretta la sua opinione della *praeparatio* (seguita subito dopo da quella della *complexio elementorum*, riferita stavolta a Galeno, già ampiamente criticato sopra al cap. 63). Ma in questo caso è molto importante seguire il ragionamento dell'Aquinate che fa ricorso alla prospettiva neoplatonica della gerarchia delle forme citando S. Dionigi, cioè l'Areopagita, *De div. Nom.* 7 e il *De causis* 2, 22, traendone l'osservazione che l'anima umana è quasi orizzonte e confine tra le realtà corporee ed incorporee: le forme infime sono quelle totalmente immerse, per così dire assorbite, dalla materia, come mostrano le loro operazioni, mentre le più elevate sono quelle la cui operazione non fa uso di organi corporei, come l'intelletto. In questo percorso l'Angelico menziona anche quelle dei corpi misti, cioè non i singoli elementi della fisica aristotelica, i quali sono in grado di compiere atti che eccedono la capacità data loro dalla forma naturale sotto l'influsso dei corpi celesti «[...] sicut adamas trahit ferrum»¹¹, esempio che Tommaso userà di nuovo in *De unitate intellectus* § 27 (cfr. EL XLIII, 296.469-487) arricchito da quello del diaspro in grado di coagulare il sangue. Alcuni brevi accenni ad Alessandro si trovano procedendo ancora

¹¹ Cfr. M. LENZI, «Sicut magnes attrahit ferrum». Tommaso d'Aquino, l'immaterialità dell'intelletto e il fondamento occulto delle virtù naturali, in *La triade dell'Essere. Essenza-Potenza-Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, cur. R. De Filippis – E. S. Mainoldi, Brepols, Turnhout 2022, 409-441.

nella *Summa contra Gentiles*: egli è ricordato, proprio all'inizio della trattazione della problematica, insieme ad Avicenna come sostenitore dell'unicità dell'intelletto agente (ma non di quello possibile)¹²; questa sua opinione sull'intelletto agente viene accostata a quella di Averroè (differente, perché sostiene l'unicità anche dell'intelletto possibile, ben più grave per Tommaso) in apertura della confutazione degli argomenti a favore della corruttibilità dell'anima¹³; analogo accostamento tra Alessandro e Averroè viene in campo trattando dell'origine dell'anima umana: per entrambi è eterna non la singola anima, ma solo quel che riguarda l'intelletto unico da loro ammesso¹⁴.

La fondamentale tesi dell'intelletto possibile come *praeparatio* e *commixtio* ritorna all'attenzione dell'Aquinate allorché esamina specificamente la posizione dell'antico commentatore sulla conoscibilità delle sostanze separate in questa vita¹⁵. Richiamando quanto già detto in II, 62 Tommaso ne riassume la posizione: l'intelletto possibile¹⁶ «[...] predisposizione della natura umana derivante dalla combinazione degli elementi [...]» non oltrepassa l'ambito materiale, ma la piena perfezione dell'uomo si avrà grazie all'intelletto "abituale", informato dall'unico intelletto agente, che attualizzerà tutte le specie intelligibili, anche quelle relative alle sostanze separate. Ma questa tesi sta o cade con quella dell'unicità dell'intelletto agente forma di quello possibile e abituale, e col suo essere sostanzialmente identico o all'anima umana o a una sua facoltà, cosa negata da Alessandro. La teoria noetica dell'antico commentatore (come del Commentatore Averroè) costituisce anche la base per la quale essi ritengono, erroneamente, che l'ultima felicità dell'uomo si possa ottenere in questa vita, precisamente in questa conoscenza speculativa risultante dall'unione, anche solo momentanea, con l'unica sostanza intellettuale¹⁷.

Brevi accenni ad Alessandro si trovano nella *Summa Theologiae* a proposito della teoria degli *habitus* e anche stavolta Tommaso gli contesta una scorretta interpretazione del Filosofo¹⁸ e nelle questioni sulla potenza divina richiamando l'influsso dei corpi celesti per poter compiere azioni magiche¹⁹.

¹² Cfr. *Summa contra Gentiles*, II, 76.

¹³ Cfr. *ivi*, 80. L'argomento è: se le anime si moltiplicano con i corpi, distrutto il corpo o l'anima singola perisce, oppure ne rimane una sola, appunto l'intelletto agente unico alessandrista o quello agente e possibile di Averroè.

¹⁴ Cfr. *ivi*, 83.

¹⁵ Cfr. *ivi*, III, 42. Tutto il capitolo è dedicato ad Alessandro.

¹⁶ Si noti che in quest'opera Tommaso non polemizza con la terminologia tipica di Alessandro di "intelletto materiale". Lo farà nel *De unitate intellectus* § 1, ma contro Averroè, senza citare Alessandro!

¹⁷ Cfr. SCG, III, 48.

¹⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, 50, 1 c. L'idea alessandrista richiamata è che abiti come la salute e la bellezza non siano nel corpo.

¹⁹ Cfr. *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, 6, 3 c. e 6, 10 c.

Discutendo la problematica dell'unicità dell'intelletto agente quando viene a trattare delle creature spirituali, Tommaso cita Alessandro *en passant* per ribattere la sua ristretta interpretazione del passo aristotelico di *De an.*, III, 5, 430 a 23 dove il Filosofo parla dell'intelletto come il solo immortale ed eterno: il commentatore lo riferisce al solo intelletto agente, così sostiene ancor meglio la corruttibilità di quello possibile, mentre l'Aquinate lo intende per entrambi²⁰.

Un vero *coup de theatre* compare, da ultimo, nel *De unitate intellectus*, cap. II, § 55. Anche questo testo²¹ va letto per intero²²:

Che poi Alessandro abbia sostenuto che l'intelletto possibile è forma del corpo, anche lo stesso Averroè lo riporta, sebbene, come credo, l'abbia interpretato in modo distorto, così come prende anche le parole di Temistio fuori dal significato assegnato da lui. Infatti, dice che Alessandro ha sostenuto che l'intelletto possibile non è altro che una "preparazione", presente nella natura umana, all'intelletto agente e agli intelligibili: questa preparazione l'ha intesa come la potenza intellettiva rispetto agli intelligibili, presente nell'anima. E perciò ha detto che essa non è una virtù contenuta nel corpo, poiché questa potenza non possiede un organo corporeo, e non per la ragione che Averroè cerca di far valere, secondo la quale nessuna preparazione potrebbe essere una facoltà contenuta nel corpo.

Tommaso, volendo costruire un dossier unanime di Autori peripatetici non latini contro Averroè e gli "averroisti", arruola anche Alessandro (insieme a Temistio, Teofrasto, Avicenna e Algazel) in questa schiera e piega l'interpretazione dell'intelletto possibile come *praeparatio* rispetto a quello agente come appartenente alla natura umana, quindi a ogni singolo uomo, evitando stavolta accuratamente sia la *commixtio ele-*

²⁰ Cfr. *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 10 ad 3^{um}.

²¹ Definito «curioso» dal p. Gauthier nell'introduzione al volume dell'edizione della *Sentencia Libri de Anima* di Tommaso (EL XLV/1, 230*).

²² Testo latino (che segue però la grafia di EL XLIII, 302.93-107) e traduzione sono quelli di TOMMASO D'AQUINO, *Unità dell'intelletto contro gli averroisti* (Bompiani Testi a fronte 7). Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione note e apparati di A. Ghisalberti, Giunti, Milano 2020³, 112-113: «Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, etiam ipse Auerrois confitetur; quamuis, ut arbitror, peruerse uerba Alexandri accepit, sicut et uerba Themistii preter eius intellectum assumit. Nam quod dicit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam preparationem que est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia: hanc preparationem nichil aliud intellexit quam potentiam intellectiuam que est in anima ad intelligibilia. Et ideo dixit eam non esse uirtutem in corpore quia talis potentia non habet organum corporale, et non ex ea ratione, ut Auerrois impugnat, secundum quod nulla preparatio est uirtus in corpore».

mentorum, troppo materialista, sia l'identificazione dell'intelletto agente col Motore primo immobile, troppo "separatista". Accusa anzi Averroè di aver distorto le sue parole, come già quelle di Temistio. Sorprendente e imbarazzante capovolgimento di fronte, comprensibile però nel quadro di una vera e ampia *disputatio* come l'opuscolo dedicato ad un tema al quale soprattutto l'ultimo Tommaso annette grande importanza²³.

2. Temistio, un alleato prezioso

Tutt'altro trattamento viene invece riservato a Temistio²⁴, il commentatore bizantino del IV secolo, pagano e funzionario nella corte della cristianissima Costantinopoli, esponente del tardo neoplatonismo tendenzialmente concordista tra Platone e Aristotele, a differenza di Alessandro.

Nel *Commento alle Sentenze* Temistio viene in primo luogo richiamato relativamente all'operare divino (se Dio operi per necessità di natura) citando il luogo dove egli afferma che è la natura ad operare come mossa da cause superiori verso le quali ha una sorta di istinto²⁵. La medesima opera lo accomuna a Platone ed Avicenna nel sostenere che l'anima sensitiva provenga da un *tradux*, anzi, che tutte le forme sostanziali, anche dei non viventi, provengano da un principio separato²⁶. Notevole è però che, mentre di Platone e Avicenna si nomina questo principio ontologicamente separato per contestarne l'appropriatezza, Temistio scompare dalla risposta di Tommaso.

Ancor più palesemente benevolo è il trattamento che il bizantino riceve nel *De veritate*²⁷. Tommaso riporta il suo argomento *a fortiori* nell'articolo già citato: il nostro intelletto comprende le cose materiali, in sé meno intelligibili delle sostanze separate, e la cui intellesione richiede l'azione dell'intelletto agente; ma le sostanze separate sono per sé più intelligibili; quindi l'intelletto le comprenderà ancor più facilmente. Ma già nel riportare l'obiezione, Temistio non è affatto nominato e nella lunga replica già citata a proposito di Alessandro, pur spiegando più ampiamente la sua teoria che vede intelletto possibile ed agente come due sostanze separate il cui influsso rende possibile l'azione conoscitiva del singolo uomo grazie all'intelletto speculativo, l'Aquinate,

²³ A. DE LIBERA, *L'unité de l'intellect. Commentaire du De unitate intellectus de Thomas d'Aquin*, Librarie philosophique J. Vrin, Paris 2004, 163 parla di «malafede» dell'Aquinate. Mi pare eccessivo.

²⁴ Sulla sua figura, oltre alla monografia di Elisa Coda che citerò a breve, si veda J. SCHAMP – R. B. TODD – J. WATT, voce *Thémistios*, in *DPhA*, vol. VI, 850-900.

²⁵ Cfr. *In I Sent.*, 43, 2, 1 c.

²⁶ Cfr. *In II Sent.*, 18, 2, 3 c.

²⁷ Cfr. *Quaestiones disputatae de veritate*, 18, 5, ob. 4 e ad 8^{um}.

completamente in disaccordo, perché, se così fosse, dovremmo conoscere le sostanze separate fin dall'inizio della nostra vita, non biasima per nulla il commentatore bizantino. Analogo silenzio si era già visto in precedenza nella medesima opera²⁸. Chiedendosi se l'angelo ha potuto vedere l'essenza di Dio con le sue sole forze naturali, l'Angelico cita l'argomento *a fortiori* di Temistio attraverso Averroè²⁹, ma nella replica corrispondente spiega la posizione del Commentatore e dimentica di nuovo il bizantino.

Sul tema della nostra (im)possibilità di conoscere le sostanze separate in questa vita Tommaso si sofferma nella *Summa contra Gentiles* III, 45. L'argomento *a fortiori* temistiano si affaccia già alle prime battute dell'esposizione. Illustrando la propria posizione, chiaramente negativa, Tommaso argomenta che una tale conoscenza dipende da come si concepisce l'intelletto possibile e si lancia in un'ampia polemica contro Averroè senza più nominare Temistio, pur non condividendone affatto la posizione.

Varie volte il bizantino fa da intermediario che riporta semplicemente l'opinione di Platone, specificamente quella che l'intelletto separato che influisce su di noi per permetterci d'intendere è come il sole³⁰.

Il *De unitate intellectus* richiama più volte il commentatore bizantino, specie in apertura del capitolo II (cfr. §§ 49-52)³¹ per illustrarne la posizione. Ed è sempre l'interpretazione di Temistio, spiritualista e sostanzialista, come spiegherò subito, che Tommaso predilige di fronte a quella di Alessandro. Dal bizantino egli ricava un presupposto che, paradossalmente, l'accomuna all'arcinemico Averroè (e seguaci) oltre che al suo maestro Alberto Magno: sostenere l'assoluta immaterialità dell'intelletto, sostanza spirituale "separata"³². E su questa concezione Temistio è un prezioso alleato, anche in luoghi importanti nei quali non viene nominato. Dal novembre 1267 grazie al confratello Guglielmo di Moerbeke che gliel'aveva tradotta dal greco al latino Tommaso aveva a disposizione la *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*³³ e da quest'opera ricava con un'abile selezione di testi, che certo non ricostruisce la totalità del pensiero di Te-

²⁸ Cfr. *ivi*, 8, 3, arg. 4.

²⁹ Cfr. CM, III, comm. 36, 487.235-488.250.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, 79, 4 c.; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, 10 c. In entrambi i casi si sta discutendo se l'intelletto agente sia parte dell'anima umana o sia unico. Nelle *Quaestiones disputatae de malo*, 16, 12 ad 1^{um} il tema è se i demoni possano mutare l'intelletto umano.

³¹ Cfr. pure §§ 36, 53, 73, 74, 83, 116, 117.

³² Cfr. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

³³ THÉMISTIUS, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, traduction de Guillaume de Moerbeke. *Édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de saint Thomas* par G. Verbeke, Publications universitaires de Louvain, Louvain-Paris Beatrice Nauwelaerts, 1957; E. J. Brill, Leiden 1973 (*Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 1).

mistio, che per il bizantino l'intelletto in atto, quello possibile e quello agente sono comunque appartenenti all'anima umana del singolo. Ma c'è di più. La stessa visione di fondo di Tommaso riguardo all'anima umana, che si tratti di una sostanza *sui generis* in quanto, al contempo, forma nell'essenza di un composto ilemorfico come l'essere umano, affonda le sue radici in Temistio, in particolare nella sua rielaborazione della critica aristotelica alla teoria dell'anima-armonia³⁴. Qui è necessario citare le parole dei due filosofi per confrontarle con attenzione. Così il *De anima*³⁵:

È stata tramandata anche un'altra opinione sull'anima, per molti non meno persuasiva di quelle menzionate, ma che ha già dovuto dar conto di sé, come davanti ad un tribunale, anche nelle discussioni che si fanno in comune. Affermano, infatti, che l'anima è una specie di armonia, giacché l'armonia è una mescolanza e una sintesi di contrari, e il corpo è composto da contrari. Sennonché l'armonia è una data proporzione oppure una sintesi degli elementi mescolati, mentre l'anima non può essere nessuna di queste due cose.

Ecco, invece, la parafrasi temistiana³⁶:

Quanto a ciò che Aristotele afferma a questo proposito è quanto segue. L'armonia è una proporzione tra le cose che sono in armonia e la combinazione delle cose mescolate. L'anima non è né combinazione né proporzione; l'anima è sostanza e l'armonia non lo è.

Senza nominare Temistio, quindi, ancora una volta navigando abilmente nel *mare magnum* dell'ermeneutica aristotelica, Tommaso, prima di polemizzare con Averroè e seguaci e invocare il bizantino come autorità a suo favore, ha già messo a frutto que-

³⁴ Cfr. CODA, *Pensiero divino, anime umane*. La studiosa illumina con profondità di analisi e ricchezza di testi tradotti, tenendo conto anche delle versioni arabe, l'influsso importante di Temistio su Averroè e Tommaso.

³⁵ *De an.*, I, 4, 407 b 27-35 (tr. it. ARISTOTELE, *L'anima* (Filosofi antichi 7), trad. it., introd. e commento a cura di G. Movia, Loffredo, Napoli 1991², 123).

³⁶ *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis edidit* R. HEINZE (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.3), Reimer, Berolini 1899. La traduzione è tratta da CODA, *Pensiero divino, anime umane*, 106. Ma finora l'unica traduzione italiana integrale di quest'opera è: TEMISTIO, *Parafrasi dei libri di Aristotele sull'anima*, trad. di V. DE FALCO, CEDAM, Padova 1965. Recentemente è stata approntata una nuova edizione critica: THEMISTIUS, *Paraphrase of Aristotle, De anima. Critical Edition with Introduction* edited by J. M. García Valverde (*Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina* 11), De Gruyter Brill, Berlin 2024.

sta lettura sostanzialista che introduce nell'ilemorfismo elementi di neoplatonismo nella sua *Sentencia libri De anima*, scritta circa due anni prima del *De unitate*, specialmente nel capitolo nono del commento al primo libro, sempre in relazione alla critica sul concetto di anima-armonia, come ha ben evidenziato Coda³⁷ sulla scia della prefazione e dell'*apparatus fontium* approntati da Gauthier per l'edizione Leonina³⁸. In particolare, ha coniugato l'unicità del Principio intellettuale, nel suo caso Dio, con la pluralità personalizzata dei singoli intelletti.

In conclusione credo si possa affermare che Tommaso sa perfettamente navigare tra le sue fonti: critica la visione tendenzialmente naturalistica dell'aristotelismo alessandrino, ma se ne sa servire, se del caso, per confutare l'eccessivo separatismo ontologico di Averroè e seguaci³⁹, e mette in ombra la completa posizione temistianica, separatista a suo modo anch'essa, ricavandone quegli elementi ontologici di neoplatonismo compatibili con la sua visione di un Aristotele che rientri nella cultura del suo tempo in modo armonico ad una cornice di pensiero cristiana. Un'operazione culturale che anche oggi costituisce un'eredità preziosa, nel metodo e nel contenuto.

³⁷ Cfr. CODA, *Pensiero divino anime umane*, 196-203.

³⁸ Cfr. *Sentencia Libri de Anima*, I, 9 (EL XLV/1, 44.55-45.102).

³⁹ Non è qui il caso di toccare la complessa problematica del cosiddetto "averroismo". La monografia di Petagine poc'anzi citata può fornire gli elementi basilari per un primo approccio. Mette conto ricordare che la denominazione "averroisti" per indicare i seguaci delle dottrine di Averroè alla facoltà delle Arti dell'università di Parigi nel XIII sec. si deve a Tommaso, *De unitate intellectus*, § 17 (EL XLIII, 294.308).

ABSTRACT

*Tommaso, grande conoscitore e commentatore di Aristotele, non poteva non incontrare nel suo percorso filosofico i due massimi commentatori peripatetici Alessandro di Afrodisia e Temistio di Costantinopoli e confrontarsi con la loro interpretazione della psicologia di Aristotele. Il naturalismo di Alessandro, coniugato al separatismo ontologico sull'intelletto agente, viene quasi sempre criticato, tranne nel *De unitate intellectus* per essere usato contro Averroè. Il neoplatonismo tendenzialmente concordista tra Platone e Aristotele di Temistio, letto in modo selettivo, fornisce invece all'Aquinate un'importante mediazione per interpretare la dottrina aristotelica sull'anima e sull'intelletto in chiave sostanzialista, ma al tempo stesso personalista, compatibile con un quadro di pensiero cristiano.*

* * *

*Thomas Aquinas, a great expert and commentator on Aristotle, could not fail to encounter in his philosophical journey the two greatest Peripatetic commentators Alexander of Aphrodisias and Themistius of Constantinople and to confront their interpretation of Aristotle's psychology. Alexander's naturalism, combined with ontological separatism on the active intellect, is almost always criticized, except in *De unitate intellectus* to be used against Averroes. Themistius's tendentially concordist Neoplatonism between Plato and Aristotle, read selectively, instead provides Aquinas with an important mediation to interpret the Aristotelian doctrine on the soul and the intellect in a substantialist, but at the same time personalist, key, compatible with a framework of Christian thought.*

KEYWORDS

Tommaso d'Aquino / Alessandro di Afrodisia / Temistio / Anima umana / Intelletto

Thomas Aquinas / Alexander of Aphrodisias / Themistius / Human soul / Intellect