

Roberto Gatti

IL COMMENTO DI LEWI BEN GERSHOM AI TRE *OPUSCOLI* DI AVERROÈ E FIGLIO  
SULLA FELICITÀ MENTALE\*

Questa predisposizione conoscitiva [e cioè l'intelletto materiale dell'uomo]  
è in maniera essenziale numericamente unica per [tutti] gli uomini  
[ed] è molteplice in maniera accidentale  
Averroè, *Opuscolo sull'intelletto materiale (Op1)*,  
ms. Oxford Bodl. Oppenheim Add.Qu.38, f. 257v

Al *corpus* degli scritti rushdiani di noetica appartengono tre *Opuscoli* (due del pensatore arabo e il terzo, di suo figlio Abu Muḥammad 'Abdallah), che possono essere complessivamente indicati con il nome generico di *šelošah ma'amarîm 'al ha-šekhel* («Tre trattati sul[l'essenza del]l'intelletto [materiale]»).<sup>1</sup> Un altro titolo possibile, che rispecchia più da vicino il loro contenuto e impiega il lemma introdotto da Maria Corti nei suoi studi sull'averroismo radicale latino, è quello di «Tre Opuscoli sulla felicità mentale». Di queste operette resta soltanto la traduzione in ebraico di Shemu'el

ibn Tibbon del testo delle prime due (composte da Averroè); della terza, invece, quella del figlio, si possiede, oltre alla traduzione in ebraico (sempre a cura di ibn Tibbon), il testo originale arabo.<sup>2</sup> Il traduttore ebreo le ha poi inserite all'interno del suo *Commento all'Ecclesiaste* di natura allegorico-filosofico.<sup>3</sup> I tre lavori hanno avuto anche delle traduzioni latine, sia medievali (ma solo nel caso dell'ultimo di essi, quello del figlio) sia rinascimentali.<sup>4</sup> A queste versioni latine si devono aggiungere due rimaneggiamenti/centoni del testo delle prime due operette, composti sempre durante l'età rinascimentale.

\* In memoria di Mauro Zonta e Marc Geoffroy, *zikhronam li-vrahkah* anche per i loro studi sulla noetica rushdiana.

<sup>1</sup> Il sito del *Digital Averroes Research Environment* dell'Università di Colonia ([www.dare.uni-koeln.de](http://www.dare.uni-koeln.de)) fornisce, nella sezione *Works*, un elenco delle opere rushdiane di psicologia, con l'indicazione dei manoscritti arabi, ebraici e latini esistenti. Il primo dei tre *Opuscoli* viene indicato come *Treatise on the Conjunction of the Separate Intellect with Man*; il secondo, come *Treatise on the Conjunction of Intellect with Man* e il terzo, come *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect with Man*. In relazione al frammento dell'opera ulteriore indicata come *Treatise on the Intellect*, è segnalata la presenza di due soli manoscritti ebraici. Con l'indicazione dei fogli del ms. Kaufmann di Budapest, si viene in realtà rimandati al testo del *Supercommentario* di Gersonide all'*Epitome* rushdiana del *De anima*; invece, l'altro manoscritto segnalato, della Laurenziana di Firenze, contiene la traduzione (di Todros Todrosi) di un'interessante osservazione di Averroè sullo stile esoterico della filosofia così come esso emerge dalle dottrine di psicologia filosofica. Oltre alle tre tipologie dei *Commenti* al *De anima* aristotelico, i testi rushdiani significativi di noetica comprendono anche un *Opuscolo sulla possibilità dell'unione*

(*iggeret ešarut ha-devequt*), edito da Kalman Bland e un breve *Commento al De intellectu* di Alessandro (il cui testo ebraico è stato edito da Herbert Davidson e quello in giudeo-arabo da Zonta).

<sup>2</sup> Per l'edizione del testo arabo, ebraico e latino del terzo *Opuscolo* cfr. ABU MUḤAMMAD 'ABDALLĀH IBN RUŠD (AVERROES JUNIOR), *On Whether the Active Intellect Unites with the Material Intellect whilst it is Clothed with the Body*, a cura di C. BURNETT - M. ZONTA, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 67 (2000), pp. 295-335. Burnett ipotizza che la versione latina anonima di questo *Opuscolo* sia stata fatta in Italia, alla corte di Federico II, ma che non abbia avuto un influsso sul mondo occidentale medievale.

<sup>3</sup> Cfr. l'edizione del testo ebraico ŠEMU'EL IBN TIBBON, *Peruš qohelet*, edited by J.T. ROBINSON, The Union World for Jewish Studies, Jerusalem 2016 e la sua traduzione in inglese: J.T. ROBINSON, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

<sup>4</sup> La versione rinascimentale del primo *Opuscolo* è di Calonymos ben David (Calus Calonymus) e ha come titolo *Libellus seu Epistola Averrois de connectione intellectus abstracti cum nomine* (poi compresa nel vol. viii dell'edizione Giunta 1562 *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, ff. 155v-158).

Questi centoni vanno sotto il titolo di *Tractatus Averrois de perfectione naturali secundum mentem Philosophi* e quello di *Averrois de animae beatitudine*.<sup>5</sup>

Nel corso di questo lavoro queste operette verranno designate con il nome di *Opuscoli* (ebr. *iggerot*) e indicate secondo l'ordine con cui compaiono nella tradizione ebraica, attraverso le abbreviazioni di *Op1*, *Op2* e *Op3* impiegate nella traduzione francese commentata dei primi due *Opuscoli*, ad opera di Geoffroy e Steel. Il testo ebraico è stato edito alla fine dell'800 da uno scolaro di Moritz Steinschneider, Yitṣḥaq Hercz, attraverso la collazione di due soli manoscritti conservati nella Biblioteca Statale Bavarese di Monaco.<sup>6</sup> I manoscritti del testo ebraico di questi tre *Opuscoli* sono però molto più numerosi, come è possibile ricavare sulla base della digitalizzazione dei manoscritti ebraici (*Ktiv Project*) dello *Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts* (d'ora in poi, IMHM) della *Jewish National Library of Jerusalem*.<sup>7</sup> L'edizione Hercz va pertanto rivista e corretta.

Un valido ausilio a questo lavoro di riedizione può venire anche dallo studio della ricezione degli *Opuscoli* nel mondo ebraico tra XIII e XIV sec., ad opera di quei filosofi che li hanno variamente impiegati sia facendone oggetto di citazioni dirette o indirette, sia soprattutto attraverso un loro commento puntuale. Alla prima tipologia di impiego (quella cioè di una loro citazione diretta e indiretta) appartengono

Gershom ben Shelomoh di Arles (nella sua enciclopedia filosofica *Šar ha-šamayim*) e il filosofo spagnolo Shem Ṭov ibn Falaquera (nella sezione di noetica dell'enciclopedia *Sefer de'ot ha-philosophim*).<sup>8</sup> Alla seconda tipologia (quella del commento) appartiene il *be'ur qeṣat iggerot nimše'u le-qeṣat ha-aḥaronim* («Commento ad alcuni *Opuscoli* che appartengono [oppure: «sono attribuiti»] ad alcuni pensatori recenti»), del filosofo provenzale Lewi ben Gershom (Gersonide, 1288-1344). Questo *Commento* inedito è trasmesso da tre manoscritti, di cui due conservati presso la Biblioteca Bodleiana di Oxford e il terzo presso il Jewish Theological Seminary di New York.<sup>9</sup>

Tralasciando in questa sede l'aspetto filologico della questione (attraverso un eventuale *specimen* di parti del testo), le pagine che seguono si propongono di mettere in evidenza l'importanza del *Commento* gersonideo soprattutto per identificare quale sia la posizione che, per ciascun *Opuscolo*, Averroè adotti in merito allo statuto dell'intelletto materiale. Si tratta, in altre parole, di mostrare l'immagine che un interprete autorevole degli scritti di Averroè (a cui si devono tutta una serie di importanti *Supercommentari* alle varie tipologie dei *Commenti* aristotelici di quest'ultimo) si è fatta dell'evoluzione della noetica del suo autore.<sup>10</sup> L'immagine gersonidea di questa evoluzione verrà messa a confronto con quella degli studiosi novecenteschi, che appaiono divisi – come si vedrà – proprio in relazione al tema dello statuto dell'intelletto

<sup>5</sup> Entrambi editi in AVERROËS, *La béatitude de l'âme*, a cura di M. GEOFFROY - C. STEEL, Vrin, Paris 2001. La seconda opera compariva già nel volume cit. dell'edizione Giunta (ff. 148-155).

<sup>6</sup> *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)*, J. HERCZ (hrsg.), Druck von H.S. Hermann, Berlin 1869.

<sup>7</sup> [www.web.nli.org.il](http://www.web.nli.org.il).

<sup>8</sup> Su Gershom di Arles cfr. J. ROBINSON, *Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-shamayim: its sources and use of sources*, in S. HARVEY (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedia of Science and Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2000, pp. 248-269 (soprattutto alle pp. 261-263); su Falaquera cfr. C. SIRAT, *Les Citations du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote dans les Croyances des philosophes de Shem-Tov Ibn Falaquera*, in J.B. BRENET (cur.),

*Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 249-256. Le citazioni si trovano nel ms. Parma ebr. 3156 dell'enciclopedia (IMHM 13897), ff. 184v-186r.

<sup>9</sup> 1) Ms. Oxford Bodl. Oppenheim Add. Qu.38 (IMHM 22397, datato 1422), ff. 255r-266v; 2) ms. Oxford Bodl. Or. 600 (IMHM 16369, XV sec.), ff. 135v-141r (che ha solo il testo di *Op1* e *Op2*); 3) ms. New York, The Jewish Theological Seminary of America 2457 (IMHM 28710, XV sec.), ff. 135r-150v. D'ora in poi il testo verrà sempre citato secondo i fogli del primo ms.

<sup>10</sup> Su Gersonide come interprete-commentatore di Averroè sono fondamentali i diversi lavori della studiosa israeliana Ruth Glasner, di cui si veda almeno la monografia *Gersonides. A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, Oxford University Press, New York - Oxford 2015.

materiale di *Op1*. In seconda battuta, l'identificazione operata da Gersonide delle linee evolutive della noetica rushdiana potrà essere di aiuto anche per vedere quale potesse essere la conoscenza, da parte del mondo ebraico del XIV sec., dello stadio evolutivo ultimo di questa stessa noetica. Si tratta cioè di vedere, proprio per il tramite del *Commento* gersonideo, se gli autori ebrei del XIII-XIV sec. abbiano considerato le tesi elaborate dal *Commento medio al De anima* come l'ultima parola del pensatore arabo sullo statuto dell'intelletto materiale (come generalmente si ritiene) o se invece non abbiano potuto disporre, proprio attraverso *Op1*, di una qualche anticipazione del motivo dell'unicità e separatezza dell'intelletto materiale elaborato nel *Commento grande*.

Prima però di affrontare questi due temi, sarà opportuno presentare sinteticamente innanzitutto le particolari modalità della trasmissione ebraica degli *Opuscoli*. Infatti, Gersonide impiega la traduzione di ibn Tibbon e si colloca in una fase della trasmissione di questa versione in cui la paternità rushdiana non è più esplicitata; è il nostro filosofo che rivendica di averla riscoperta. A questo primo paragrafo ne seguirà un altro dedicato all'immagine dell'evoluzione della noetica di Averroè elaborata dai suoi studiosi contemporanei.

#### *La trasmissione degli Opuscoli nel mondo ebraico*

Le fasi della loro trasmissione (attraverso le quali non vengono più esplicitamente identificati come opere rushdiane) possono essere riasunte nel modo seguente:<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Su queste fasi cfr. il saggio introduttivo di GEROFFROY, *À la recherche de la Béatitude*, in AVERROÈS, *La béatitude de l'âme*, cit., pp. 9-81 (specie alle pp. 11-17).

<sup>12</sup> Ms. Parma ebr. 2182 (IMHM 13354, XV sec.; trasmette nella sua integralità il *Commento all'Ecclesiaste*), ff. 13r-v: «una volta che ho riconosciuto, sulla base del testo di questo libro onorevole, che l'intento delle sue analisi è quello di far conoscere la tesi dei filosofi sull'ascesa verso l'alto dell'anima dell'uomo (*ka'ašer hikkartî me-divre zeh ha-sefer ha-nikhvad še-'iqqar divraw hu le-hodî'a bo da'at ha-ḥakhamîm be-'inyan 'alot nefeš ha-adam le-*

a) uno stadio originario (quello dell'archetipo), in cui risultano inseriti all'interno del *Commento all'Ecclesiaste* di ibn Tibbon. In questa fase ibn Tibbon riconosce la loro paternità rushdiana ed esplicita il motivo per cui inserisce la loro traduzione nel suo *Commento* al libro biblico. Questo motivo è il fatto che entrambe le opere (e cioè sia il libro biblico sia gli *Opuscoli*) avrebbero come oggetto «il tema dell'unione dell'intelletto separato con l'uomo». Questa osservazione si trova all'interno di un piccolo *excursus* di metafisica tibboniana, in cui viene presentata, sulla falsariga del *ma'aseh merkavah* presentato nel *Mišneh Torah* maimonideo (*Sefer ha-madda'* II,3), una suddivisione dell'universo in tre distinti piani metafisici (il mondo sublunare, quello delle sfere e Intelligenze celesti).<sup>12</sup>

b) Una fase intermedia di parziale estrapolazione dal *Commento* tibboniano, così come risulta documentata in alcuni manoscritti.<sup>13</sup> Si tratta cioè della fase in cui al testo degli *Opuscoli* viene premessa soltanto la parte con cui ibn Tibbon giustifica la loro inserzione nel suo *Commento* (e cioè la parte rappresentata dall'accostamento *Ecclesiaste-Opuscoli* + il breve *excursus* metafisico), senza però che si possa più riconoscere che il rimando fatto dall'esegeta-traduttore è al libro biblico. In questa fase la paternità rushdiana degli *Opuscoli* non è più esplicitata.

c) Una fase finale, in cui appaiono sia estrapolati dal *Commento* tibboniano (come già in b) sia privati del testo che giustificava la loro traduzione, ancora presente in b). Il *Commento* di Gersonide si colloca dopo quest'ultima fase e si apre con la rivendicazione della paternità rushdiana.

*ma'alah*) [...], ho ritenuto opportuno unire al mio *Commento* di questo testo (*ra'ûtî le-ḥabber al perušî bo*) dei piccoli discorsi (*ma'amarîm qeṭanîm*) che appartengono [o «che sono ascritti»] ai pensatori recenti (*še-nimtze'u la-ḥakhamîm ha-aḥaronîm*) in relazione al tema dell'unione (*ha-devequt*) dell'intelletto separato con l'uomo». I mss. più antichi del *peruš* tibboniano hanno il testo dei tre *Opuscoli* collocato alla fine dell'opera, a differenza di quanto accade con il manoscritto parmense che lo presenta alla fine della *haqdamah* del *Commento*.

<sup>13</sup> Ad es., nel ms. Parma ebr. 2349 (IMHM 13222, XIV sec.), f. 51r.

In relazione alla fase a), il fatto che ibn Tibbon riconosca la paternità degli *Opuscoli* emerge dal suo piccolo *excursus* di storia della noetica posto alla fine dell'*Introduzione* generale (*haqdamah*) del suo *Commento* biblico. In questo *excursus*, infatti, ibn Tibbon riprende le osservazioni contenute in *Op2* secondo cui soltanto 'l'ultimo al-Farabi' avrebbe rotto il consenso degli interpreti di Aristotele (rappresentati da Teofrasto e Temistio) in merito alla possibilità che si realizzi l'unione dell'uomo con l'Intelletto Agente, dichiarando che questa unione (*devequt*) sarebbe «come i discorsi vani di donne insensate» (*ke-divre havle-ṭefelot*).<sup>14</sup>

In relazione alla fase b), si può rilevare ulteriormente come, in un manoscritto di età piuttosto tarda, lo *hikkartî* originario del testo tibboniano (cfr. sopra n. 12) diventi *hibbartî* e come lo *zeh ha sefer* (presente sempre nello stesso testo)<sup>15</sup> impiegato per riferirsi all'*Ecclesiaste* venga interpretato nel senso di un rinvio a un'altra opera di Averroè.<sup>16</sup>

In relazione alla fase c), quella della stesura del *Commento* di Gersonide, si deve osservare come, nella breve *Introduzione* generale premessa al suo *Commento*, egli dichiara con una certa cautela (sottolineata dalla formula *lefî mah še-eḥšov*, «secondo la mia personale in-

terpretazione») di aver identificato i due autori dei tre *Opuscoli* nella persona di ibn Rushd e del figlio, rispettivamente per i primi due e per l'ultimo.<sup>17</sup> L'identificazione gersonidea della paternità rushdiana si colloca intorno al 1324-1325 (data probabile di composizione del *Commento*). Tuttavia, già a partire dalla seconda metà del XIII sec. appariva chiaro che questi *Opuscoli* si collocavano nell'universo rushdiano di pensiero (come mostrano sia Falaquera sia Geršom ben Shelomoh di Arles). Il merito di Gersonide sta semmai nell'aver riscoperto per così dire l'Averroè autentico, liberandolo da tutte le 'scorie' avicenniane con cui queste operette si presentano quando vengono citate o inserite all'interno dei lavori dei due enciclopedisti ebrei.

*L'evoluzione della noetica di Averroè secondo gli studiosi moderni e il problema della collocazione di Op1 all'interno di questa linea evolutiva*

Una volta assodato, sulla base delle dichiarazioni dello stesso ibn Rushd, che la sua noetica ha subito una profonda evoluzione, in quali termini dobbiamo rappresentarci questa evoluzione e soprattutto, a quale fase si ricollegano i tre *Opuscoli* commentati da Gersonide?<sup>18</sup>

<sup>14</sup> L'*excursus* si trova nel ms. Parma ebr. 2182 (f. 27r), uno dei quattordici mss. dell'opera; si chiude con queste parole: «così ha scritto ibn Rushd in questa sua opera (*be-zeh ha-ma'amar še-nimšalo*; oppure «in quest'opera che gli viene attribuita»). Tuttavia, nel suo *Commento al De anima* (*be-ferušo le-sefer ha-nefeš*), ha confuso le analisi a questo proposito e le ha rese oscure» (si noti l'impiego della stessa espressione con cui Averroè aveva stigmatizzato in *Op1* 'l'ultimo Farabi'). Non è da escludersi la possibilità che ibn Tibbon faccia riferimento, attraverso l'impiego del termine *peruš*, a una stesura rushdiana del *Commento grande al De anima*, diversa da quella trasmessa dalla traduzione latina dell'opera. In relazione alla formula denigratoria con cui al-Farabi avrebbe qualificato il 'sogno' della metafisica dell'unione con l'Intelletto Agente, accanto alla forma in cui viene ricordata da ibn Tibbon, essa si presenta in *Op1* anche nell'altra che la ascrive ai «discorsi vani delle vecchie» (*havle ha-zeqanot*). Nel testo degli *Opuscoli* del *sefer de'ot* di Falaquera, invece, la formula impiegata è quella di *kizve ha-zeqanot* («falsità delle vecchie»).

<sup>15</sup> Nella nota entrambi i termini ebraici compaiono in grassetto.

<sup>16</sup> Si tratta del ms. ebr. 986 della Biblioteca Nazionale di Parigi (IMHM 30345, XV-XVI sec.), f. 75v. Lo *zeh ha-sefer* viene identificato come rinvio a un *sefer ḥašlah ha-nefeš* di Averroè (probabilmente, il centone rinascimentale conosciuto con il titolo latino di *Averrois de animae beatitudine*). Su questo ms. aveva già richiamato l'attenzione H. DAVIDSON, *Averrois Tractatus de Animae Beatitudine*, in R. LINK-SALINGER (ed.), *A Straight Path*, Catholic University of America Press, Washington 1988, pp. 57-73.

<sup>17</sup> F. 255r.

<sup>18</sup> Che gli scritti di Averroè rappresentino un modello di pensiero 'proteiforme' in continua evoluzione, viene mostrato sia dalle tracce di redazioni diverse di una stessa opera presenti nella tradizione manoscritta, sia il fatto che a volte è lo stesso autore a sottolineare esplicitamente il carattere soltanto provvisorio di alcune sue conclusioni. Tra queste dichiarazioni, cfr. ad es. quella presente nell'*Epitome del De anima*, alla fine della sezione dedicata alla



Per la prima di queste questioni, gli studi di Geoffroy ci restituiscono, in merito al problema dello statuto dell'intelletto materiale dell'uomo, il senso di un'evoluzione che si può indicare nel modo seguente:

1) una fase iniziale in cui ibn Rushd interpreta questo intelletto, sulla scorta dell'influsso di Alessandro di Afrodisia e di ibn Bajja, come «una semplice predisposizione conoscitiva» (*hakhanah gemurah* o *hakhanah lewad*: e cioè non frammista ad alcuna forma, né sensibile né intelligibile), avente come sostrato le forme immaginative al cui interno gli intelligibili universali sono presenti ancora in potenza. Si tratterebbe della posizione espressa dall'*Epitome al De anima* e dall'*Opuscolo sulla possibilità dell'unione* edito da Bland.<sup>19</sup>

2) Una fase intermedia in cui l'intelletto materiale viene pensato come il risultato congiunto sia di una predisposizione conoscitiva presente nell'uomo sia dell'inerenza, da parte di quest'ultima, a un sostrato intellettuale separato (e cioè all'Intelletto Agente). Infatti, quest'ultimo risulta implicato, per via dei fantasmi immaginativi presenti nella mente del singolo uomo, in una sorta di connessione accidentale con gli individui umani. Attraverso questa sua temporanea connessione o unione (*devequt*), l'Intelletto Agente è in grado di pensare gli intelligibili del mondo sublunare e cioè quegli intelligibili la cui natura estensiva li mette in relazione con una pluralità infinita di casi individuali. Quest'ultimi costituiscono istanze infinite di individuazione degli stessi intelligibili. Una volta liberatosi,

attraverso la morte delle singole menti, di questa connessione accidentale, l'Intelletto Agente ritorna a pensare o conoscere se stesso e cioè a cogliere allo stato puro gli intelligibili presenti nella sua mente, al di là di ogni loro connotazione estensiva. Si tratta della posizione intermedia del *Commento medio*, là dove ibn Rushd dichiara di voler conciliare i metodi di Alessandro e di Temistio.

3) Da ultimo, la posizione espressa nel *Commento grande* che assegna all'intelletto materiale lo statuto di una sostanza separata e unica per tutta l'umanità e accetta la teoria dei due sostrati di questo stesso intelletto, ripudiata in precedenza dall'*Epitome*.<sup>20</sup>

In relazione alla seconda questione e cioè l'assegnazione dei tre *Opuscoli* a ciascuna di queste fasi, le divergenze maggiori si registrano in merito alla collocazione di *Op1* e dipendono, in ultima analisi, sia dalla valutazione che viene fornita del *Commento medio* sia dalla posizione assunta sulla possibilità che le tesi del *Commento grande* abbiano avuto all'interno del mondo ebraico una qualche diffusione, prima della traduzione in ebraico di quest'opera. A differenza di Davidson (che pensa che *Op1* qualifichi semplicemente l'intelletto materiale dell'uomo ancora nei termini di una semplice predisposizione conoscitiva, avvicinando questo *Opuscolo* alla tesi dell'*Epitome*), secondo Geoffroy la posizione rushdiana di *Op1* preparerebbe quella espressa nel *Commento grande*. Riprendendo la tesi di Ivry secondo cui il *Commento medio* presupporrebbe quello *Grande*,<sup>21</sup> Geoffroy e Colette Sirat

facoltà razionale, là dove il pensatore arabo rimanda il lettore alle conclusioni raggiunte nel suo *Commento grande* (ms. Vat. Urb. ebr. 39, f. 124r). Si veda però anche un passo del *Commento grande* in *Averrois Cordubensis, Commentarium Magnum in Aristotelis De anima*, edited by F.S. CRAWFORD, The Medieval Academy of America, Cambridge [Mass.] 1953, p. 399.

<sup>19</sup> K. BLAND, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1982.

<sup>20</sup> Questo schema, fornito da Geoffroy (cfr. *À la recherche de la Béatitude*, cit., pp. 42-81 e *Averroè*, in C. D'ANCONA (cur.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Einaudi, Torino 2005, pp. 754-764), è sostanzialmente quello di Davidson (*Al-*

*farabi, Avicenna, and Averroes: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press 1992, Oxford - New York, pp. 258-295), però con questa importante eccezione: il primo ritiene, sulla scorta di Alfred Ivry, che la posizione del *Commento medio* consista nella soluzione 'concordista' tra la linea di Alessandro e quella di Temistio. Come è noto (sulla base della sua polemica con Ivry), Davidson pensa invece che il passo del *Commento medio* in cui viene presentata questa soluzione intermedia sia un'interpolazione tardiva aggiunta dallo stesso ibn Rushd, che continuerebbe invece a sostenere, nel testo originale di questo *Commento*, una posizione vicina a quella dell'*Epitome*.

<sup>21</sup> Cfr. la premessa di Ivry all'edizione del testo arabo con trad. in inglese: AVERROËS, *Middle Com-*

hanno ipotizzato la possibilità che il *Commento grande* sia stato elaborato dal suo autore in una o più versioni, diverse da quella attestata dalla traduzione latina di quest'opera. *Op1* potrebbe dunque riallacciarsi a una di queste fasi evolutive.<sup>22</sup>

*La datazione del Commento gersonideo e lo stile di quest'opera*

Dal momento che il *colophon* della tradizione manoscritta di questo lavoro non contiene nessuna data di composizione, il *Supercommentario al[l'Epitome del] De anima* (completato nel dicembre 1323, secondo l'indicazione fornita dal *colophon*) costituisce un sicuro termine *post quem* per la datazione. Infatti, questo *Supercommentario* viene citato all'inizio della breve *Introduzione* premessa al *Commento* e richiamato più volte nel corso dell'opera, quando Gersonide rimanda il lettore che voglia cogliere appieno il senso del suo pensiero alle conclusioni raggiunte nel *Supercommentario*.<sup>23</sup> Secondo l'autore, queste conclusioni permetterebbero inoltre di superare alcune aporie del pensiero rushdiano (soprattutto in relazione allo statuto dell'intelletto materiale e alla natura non estensiva degli intelligibili presenti nella mente dell'Intelletto Agente).

Il termine *ante quem* per la datazione è invece costituito sia da una citazione puntuale tratta da *Op1* sia da rimandi più generici al testo degli *Opuscoli*, entrambi presenti in *Guerre I* (la cui data di stesura viene fissata nel 1325).

Nel complesso, questi dati cronologici indicano dunque, come periodo probabile di composizione dell'opera, un arco cronologico che va dai primi mesi del 1324 al 1325. Volendo circoscrivere con più precisione questo arco di tempo, si possono avanzare due ipotesi:

a) la prima, cronologicamente più ristretta, secondo la quale il *Commento* sarebbe stato composto nel gennaio 1324 e cioè immediatamente prima della data della fine della stesura del *Supercommentario all'Epitome del De sensu* (completato, secondo l'indicazione del *colophon*, nel mese di febbraio). Questa ipotesi è fondata sull'ordine di successione del testo del *Commento* che, nel ms. Oxford, Oppenheim Add. Qu.to 38, viene immediatamente dopo il *Supercommentario al De anim.* e prima di quello al *De sensu*.

b) Un'ipotesi di datazione più tarda sposterebbe invece la composizione del nostro *Commento* a un periodo successivo alla stesura del *Supercommentario all'Epitome del De sensu* e dunque immediatamente prima della composizione di *Guerre I* (e cioè dopo il febbraio 1324). In questo modo, sarebbe questo *Commento* (e non quello al *De sensu*) a chiudere la serie dei *Commenti* gersonidei alle opere di psicologia aristotelico-rushdiana. A favore di questa ipotesi, si possono citare sia il rimando, presente nel testo del *Commento agli Opuscoli*, a questioni già affrontate nel *De sensu*<sup>24</sup> sia soprattutto il tema della natura non estensiva degli intelligibili presenti nella mente dell'uomo e dell'Intelletto Agente, un argomento affrontato da *Guerre I*, 10.

Venendo ora allo stile dell'opera, differisce in misura significativa dalla pratica esegetica adottata nei *Supercommentari* agli altri lavori rushdiani.<sup>25</sup> Infatti, gli altri *Supercommentari* iniziano a citare porzioni più o meno brevi del testo rushdiano, spesso interrotte dalle parole *we-kulleh* («et cetera»), a cui fa seguito una perifrasi o una spiegazione di Gersonide (che sono talvolta introdotte dalle parole *roşeh lomar*, «con il che [ibn Rushd] intende dire»). Seguono poi note critiche dello stesso commentatore, vere e proprie digressioni sovente (ma non sempre) introdotte dalla formula *amar Lewî* («scrive

*mentary on Aristotle's De anima*, edited by A. IVRY, Brigham Young University Press, Provo (Utah) 2002.

<sup>22</sup> C. SIRAT et M. GEOFFROY, *L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès au De anima d'Aristote. Prémices de l'édition*, Vrin, Paris 2005.

<sup>23</sup> Cfr. ad es., per quel che riguarda *Op1*, ff. 260r; 258r e 258v (dove il *Supercommentario* viene richiamato in uno con *Guerre VI* e cioè con lo strato

più antico dell'opera, così come sappiamo grazie alle ricerche di Glasner).

<sup>24</sup> Cfr., in relazione a *Op2*, f. 262r.

<sup>25</sup> La regola generale cui si ispira l'esegesi gersonidea è enunciata nella breve *Introduzione* generale all'intera serie dei *Supercommentari alle Epitomi* dei libri fisici, che si trova immediatamente prima dell'inizio di quella all'*Epitome del De Phys.*: «La nostra intenzione è quella di spiegare secondo il

Lewi»). La fine di queste digressioni è normalmente indicata dalla formula *we-našuv al mah še-hayyenu bo me-ha-be'ur* («ritorniamo al punto del commento a cui eravamo rimasti»). Nel complesso, si può dire che lo stile letterario cui Gersonide si rifà per la stesura di questi *Supercommentari* è rappresentato dalla trattazione del testo aristotelico di riferimento, presente nei *Commenti medi* di Averroè.

Nel caso del *Commento agli Opuscoli* Gersonide sceglie invece di citare nella quasi integralità il testo rushdiano di riferimento, inserendo di volta in volta brevi espansioni parafrastiche del testo, che hanno il compito di delucidare il pensiero che sta commentando. In altre parole, quest'opera segue in misura minima l'intento, che invece caratterizza la stesura degli altri *Supercommentari*, di procedere a un commento redatto secondo il criterio direttivo del *lefī qišsurenu*. Questa caratteristica formale risulta tanto più degna di nota, in quanto anche in questo caso Gersonide dichiara, all'inizio dell'opera, di volere omettere quanto di ridondante («di ripetizione») è presente nel testo commentato. La citazione del testo pressoché integrale degli *Opuscoli* viene poi interrotta da note personali, più o meno estese, introdotte dalla formula *amar Lewi* o da quella *lefī mah še-ehšov* («secondo la mia personale interpretazione»). Nel complesso, proprio a motivo di queste precise scelte stilistiche, il *Commento* si rivela un testimone importante della tradizione testuale ebraica degli *Opuscoli*.

#### *L'interpretazione gersonidea dell'evoluzione della noetica di Averroè*

Sulla base dei dati che emergono sia dal *Supercommentario al De anima* e il *Commento agli Opuscoli* sia da *Guerre I*,<sup>26</sup> l'idea con cui

nostro stile abbreviato (oppure «secondo la nostra capacità di comprensione» – *lefī qišsurenu*) le *Epitomi* (*ha-qišsurîm*) di ibn Rushd sui libri fisici. Per quanto la maggior parte delle sue analisi risulti molto chiara, vi sono comunque dei passaggi che ci risultano difficili da spiegare nella maniera appropriata [e cioè], a causa della sua predilezione per la spiegazione abbreviata (*le-aḥaveto ha-qišsur*)» (ms. Vat. ebr. 342, f. 1r).

<sup>26</sup> Per il *Supercommentario al De anima* cfr.

Gersonide si rappresenta l'evoluzione della noetica rushdiana è la seguente:

a) una prima fase (rappresentata dall'*Epitome*) in cui Averroè avrebbe sostenuto una tesi vicina a quella di Alessandro di Afrodisia. Il sostrato dell'intelletto materiale dell'uomo sarebbe costituito dalle forme immaginative.

b) Una fase (quella del *Commento medio*) in cui il pensatore avrebbe formulato una tesi intermedia, di natura concordista rispetto alle posizioni di Alessandro e di Temistio. Secondo questa posizione, il sostrato dell'intelletto materiale sarebbe costituito questa volta da una sostanza intellettuale separata e cioè dall'Intelletto Agente. In virtù della sua unione non essenziale con l'intelletto materiale, quello Agente possiederebbe una conoscenza anche degli enti sublunari, che viene così ad aggiungersi a quella auto-conoscenza che invece caratterizza la sua essenza (nel caso cioè in cui esso venga considerato in sé, indipendentemente dall'unione con l'intelletto materiale dell'uomo). Nel *Supercommentario al De anima*, in corrispondenza del passo dell'*Epitome* (che in realtà è un'inserzione posteriore) in cui Averroè rinvia il lettore alle conclusioni raggiunte nel suo *peruš al De anima* aristotelico, Gersonide non coglie che il rimando dell'autore è al *Commento grande*.<sup>27</sup>

c) Insieme a queste due fasi, Gersonide rileva però la presenza, all'interno di *Op1*, di una tesi rushdiana più rigorosamente vicina al dettato di Temistio di quanto non sia la posizione concordista della fase b). Si tratta del passo in cui Averroè afferma esplicitamente che «questa predisposizione [conoscitiva] (*hakhanah*)» – e cioè l'intelletto materiale – «è, in maniera essenziale, numericamente unica per [tutti] gli uomini [ed] è molteplice in maniera accidentale».

Nel corso del *Commento* Gersonide identifica le posizioni espresse in *Op2* e *Op3* con la

l'edizione parziale di J.S. MASHBAUM, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De anima: The Internal Senses*, Ph.D., Brandeis University, Ph.D. 1981. Si tenga presente che Gersonide individua, nel corso delle *Guerre*, anche un'altra precisa linea evolutiva del pensiero di Averroè, questa volta relativa al ruolo svolto dall'Intelletto Agente nei processi generativi del mondo sublunare.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, pp. 164-166.

fase intermedia della noetica rushdiana. Queste identificazioni vengono rispettivamente presentate da Gersonide in un *excursus* di natura personale (introdotto dalla formula *amar Lewi*) e in un ampliamento parafrastico non introdotto da questa formula.<sup>28</sup>

In relazione invece alla posizione sull'intelletto materiale di *Op1*, nello schema seguente vengono forniti sia il testo relativo del *Commento a Op1* (nella colonna di sinistra) sia il richiamo a questa stessa tesi presente in *Guerre I,3* (nella colonna di destra).<sup>29</sup>

Aristotele non si è affatto espresso su questo punto [e cioè quello relativo all'essenza dell'intelletto materiale, *nota mia*] e la lettera delle sue analisi sopporta anzi simultaneamente le due interpretazioni (*šene ha-'inyanîm*). Infatti, egli ha detto, a proposito di questo intelletto materiale, che è impassibile e separato.<sup>30</sup> *Quando dice che è separato, è possibile che [Aristotele] intenda che non si tratti di una facoltà del corpo che si dividerebbe secondo la divisione di quest'ultimo, per quanto poi [l'intelletto materiale] abbia, attraverso la mediazione dell'anima, una dipendenza inevitabile rispetto al corpo (hittalut hekhrehi ba-guf). Ed è [anche] possibile che egli intenda, nei suoi [= dell'intelletto materiale] confronti, che sia assolutamente separato (nifrad le-gamre).*

*In verità, ho detto così (e cioè che è possibile che non si tratti di una facoltà corporea che si divide secondo la divisione del corpo e che non [per questo] sarebbe [assolutamente] separato, ma che avrebbe, attraverso la mediazione dell'anima, una dipendenza inevitabile rispetto al corpo), dal momento che ciò non risulta affatto evidente in sé [e cioè] che un ente con questa proprietà sia [del tutto] separato. In effetti, in relazione alla potenza prima [assolutamente] separata (ha-koah ha-ri'šon ha-nifrad), è già emerso nel Libro VIII del *De phys.* che [anch']essa non si divide secondo la divisione del corpo e che [invece] non è frammista [in alcun modo] alla materia (...)*

*Allo stesso modo, ibn Rushd scrive che non è assurdo che questa facoltà sia separata, per quanto si tratti di una pura e semplice predisposizione (hakhanah levad). In effetti, a partire dai fondamenti che erano in possesso di Aristotele, è derivata la necessaria conseguenza secondo cui vi sarebbero delle forme che non appartengono alla natura di ciò che è correlato - si tratta cioè delle forme separate che appartengono ai corpi celesti.*

*Stando così le cose, che cosa potrebbe impedire che, secondo lui [= Aristotele], si diano delle predisposizioni aventi questa proprietà (e cioè di essere separate e di non appartenere alla natura di ciò che è correlato)? [E questo], tanto più [se ciò si considera] unitamente a quanto è emerso in relazione a questa predisposizione [e cioè] che essa è, in maniera essenziale, numericamente unica per [tutti]*

In ogni caso, ciò che è possibile che convalidi in qualche modo la tesi di ibn Rushd [espressa nell'*Epitome*] ([e cioè] per la conseguenza assurda che deriverebbe necessariamente dal fatto di porre l'esistenza di una predisposizione priva di materia) costituisce un'autentica confutazione della posizione di Temistio – così come abbiamo dimostrato quando abbiamo ricordato [nei capitoli precedenti di *Guerre I*] questa stessa argomentazione [rushdiana]. **A questo proposito, qualcuno potrebbe osservare che, così come non risulta impossibile assumere [l'esistenza di] forme separate all'interno dei corpi celesti, non risulta assurda l'idea dell'esistenza di un sostrato ontologicamente separato [e cioè di natura intellettuale, *nota mia*]. In effetti, è vero che la [nozione di] «forma» appartiene alla categoria del «correlativo» (*hu mi-ma'amar ha-mištaref*) e cioè essa risulta correlata alla nozione di «materia» - così come la nozione di «predisposizione» risulta correlativa a un sostrato materiale. Nel caso però in cui vi fossero delle forme che non rientrano nella categoria degli «enti correlativi» [come nel caso appunto dei corpi celesti], non sarebbe [allora] impossibile [l'esistenza di] una predisposizione che non risulta correlativa al sostrato materiale – così come del resto lo stesso ibn Rushd scrive in alcuni suoi *Opuscoli per allontanare, nei confronti di Temistio, questa difficoltà* [e cioè quella che consiste nella nozione della «predisposizione» che è sempre correlativa a un sostrato, *nota mia*]. [A questa possibile *ratio* in favore di Temistio], noi risponderemo che, quando usiamo il termine «separate» nei confronti di queste forme [e cioè quelle dei corpi celesti], non vogliamo allontanare in maniera assoluta la natura di correlazione esistente tra la forma e il sostrato di queste stesse forme [celesti] (...). Semmai, le abbiamo chiamate «separate», dal momento che non esercitano l'azione che è loro propria (e cioè la conoscenza intellettuale) per il tramite di un organo corporeo. Invece, nel caso in cui assumessimo [l'esistenza di] una predisposizione separata da un sostrato materiale, finiremmo per ciò stesso con l'allontanare in maniera assoluta la nozione di «correlazione» esistente tra la predisposizione e l'ente predisposto a riceverla. Inoltre, la necessità di assumere, [nel caso dei corpi**

<sup>28</sup> Rispettivamente, ff. 263r e 266r.

<sup>29</sup> Nella colonna di sinistra gli ampliamenti para-

frastici di Gersonide sono indicati in corsivo.

<sup>30</sup> Cfr. *De anim.* III, 4, 429a 15-19.



gli uomini [ed] è molteplice in maniera accidentale (*ašer hî aḥat be-mispar be-bene-adam be-‘etzem, harbeh be-miqreh*).<sup>31</sup>

celesti], l’esistenza di forme ontologicamente separate è già stata dimostrata, mentre in questo caso non si vede alcuna necessità che ci spinga a porre come separata [l’esistenza di] questa predisposizione.<sup>32</sup>

Al testo citato del *Commento a Op1* segue un *excursus* personale di Gersonide, introdotto dalla formula *yiršeh lefî mah še-eḥšov* («[con ciò, Averroè] intende dire, secondo la mia personale interpretazione»), in cui vengono esplicitate le ragioni che avrebbero spinto Averroè a porre come separata la predisposizione conoscitiva dell’intelletto materiale. Si tratta del ragionamento per cui, dovendo «la predisposizione essere collegata necessariamente a quanto essa riceve (e cioè agli intelligibili) e dal momento che quest’ultimi non si moltiplicano, allora questa predisposizione non si moltiplicherebbe». A questo ragionamento Gersonide oppone una *ratio in oppositum* basata su di una sorta di esperimento mentale sulla caduta dei gravi:

Quando due pietre sono sospese nell’aria, hanno [sì] una predisposizione nei confronti di una stessa perfezione (e cioè verso il loro trovarsi al centro); da questo, [però], non deriva la conseguenza secondo cui queste predisposizioni presenti nelle pietre dovrebbero essere numericamente una sola cosa.<sup>33</sup>

Questa *ratio* è valida anche nel caso della noetica: il fatto che l’intelletto di Re’uven e quello di Šim’on siano predisposti ad accogliere un intelligibile che risulta numericamente unico, in quanto colto allo stato puro (e cioè non in una sua connotazione estensiva) e indipendentemente dal processo di astrazione operato sui dati sensibili, non implica l’unicità dell’intelletto materiale nei due soggetti conoscitivi umani.

### Conclusioni

Nel suo *Commento a Op1* Gersonide coglie che la posizione di questa opera sullo statuto dell’intelletto materiale non rientra nello schema, presentato nel suo *Supercommentario al De anima*, dell’evoluzione della noetica del pensatore arabo. Si è visto infatti come nel *Supercommentario* questa evoluzione si presenti bipartita (*Epitome* = Alessandro; *Commento medio* = posizione intermedia tra Alessandro e Temistio). La posizione espressa dal *Commento medio* viene poi considerata come la definitiva espressa da Averroè. Invece, nel *Commento agli Opuscoli*, Gersonide rileva la presenza in *Op1* di una terza variazione rushdiana sul tema, molto più vicina alla posizione ‘pura’ di Temistio. È poi significativo che la stessa linea di ragionamento che, secondo Gersonide, avrebbe portato il pensatore arabo di *Op1* a sostenere la tesi dell’unicità dell’intelletto materiale (e cioè l’argomentazione sullo statuto degli intelligibili puri, colti così come sono presenti nella mente dell’Intelletto Agente), sia stata indicata da alcuni studiosi contemporanei come la base della posizione, espressa nel *Commento grande*, sull’unicità e separatezza dell’intelletto materiale.<sup>34</sup> Sembra dunque, anche sulla base dei riscontri emersi dall’analisi di questo *Commento* gersonideo, che la tesi secondo cui il mondo ebraico avrebbe conosciuto la posizione del *Commento grande* soltanto alla fine del secolo successivo (e solo grazie alla traduzione di quest’opera), debba essere rivista.

Roberto Gatti  
e-mail: r.gatti65@libero.it

<sup>31</sup> Ff. 257v-258r.

<sup>32</sup> GERSONIDE (LEWI BEN GERŠOM), *Le guerre del Signore (Milḥamot ha-Šem)*, a cura di R. GATTI, Pagina, Bari 2011, vol. I, pp. 117-118 (il grassetto del testo è mio).

<sup>33</sup> F. 258r.

<sup>34</sup> Cfr. R.C. TAYLOR, *Intelligibles in Act in Averroes*, in *Averroès et les Averroïsmes juif et latin*, cit., pp. 111-140 e D. WIRMER, *Averroes on Knowing Essences*, in P. ADAMSON - M. DI GIOVANNI (edd.), *Interpreting Averroes*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 116-137.

Roberto Gatti

## SUMMARY

The paper highlights the importance (both philologically and historically) of Lewi ben Gershom's *Commentary on Three Letters (by Averroes and His Son) on the Conjunction of the Active Intellect with Man*. In this *Commentary*, still only in manuscripts, Gersonides shows that Averroes' position on the material intellect presented in the first *Letter (OpI)* is different from the other two held, according to his own reconstruction, by the Arab thinker throughout his philosophical career. In effect, also some contemporary scholars recognize that *Op I* comes very close to the stance of the *Long Commentary on De anima* on the uniqueness of the material intellect. Accordingly, the thesis according to which medieval Jewish philosophers would have known Averroes' positions in the *Long Commentary* only in a period later than the 14<sup>th</sup> century has to be reconsidered.

**KEYWORDS:** Gersonides' *Supercommentaries* on Averroes; Averroes' changing positions on man's material intellect; Medieval Jewish acquaintance with the positions of the *Long Commentary on De anima*.