

34

La filosofia di lingua araba in Oriente, tra IX e XII secolo

Il Corano

Il libro sacro degli arabi

Il Corano è il libro sacro degli arabi. Il nome significa «recitazione» o «racconto» e si riferisce al messaggio che il profeta Maometto avrebbe ricevuto, nel corso di vent'anni, tra il 612 e il 632 (l'anno della sua morte), dall'arcangelo Gabriele. La rivelazione sarebbe avvenuta alla Mecca e poi, dopo la fuga di Maometto dalla città sacra, a Medina. La redazione definitiva del Corano termina solo intorno al 653, dopo la morte del profeta, a opera dei suoi successori. Il libro è composto da 114 capitoli o «sure», suddivisi in versetti, distribuiti in un ordine che non corrisponde a quello originario della rivelazione.

La Sunna e la divisione tra sunniti e sciiti

Al Corano viene poi aggiunta la Sunna, termine che significa «comportamento» o «tradizione», e si riferisce a quanto di normativo è possibile trarre dalla condotta di Maometto. Questa importante integrazione del Corano, utile per dirimere questioni di vita pratica non regolamentate dalla rivelazione, viene riconosciuta soltanto da una parte del mondo arabo (dai sunniti), costituendo una profonda linea di divisione rispetto all'altra parte (gli sciiti), seguaci del solo Corano e fedeli all'autorità dei discendenti di Maometto (gli *imam*, le «guide»).

La figura di Dio nel Corano

La rivelazione riguarda due dogmi fondamentali: non esiste altro Dio al di fuori di Allah e Maometto è il suo profeta. Dio è unico, un ente incorporeo che non sta in alcun luogo. Possiede sette attributi, che, secondo i religiosi tradizionalisti, sarebbero separabili dalla sua essenza unitaria: potenza, scienza, vita, volontà, udito, vista e parola. Dio è «il Creatore, Colui che dà inizio a tutte le cose, Colui che dà forma a tutte le cose», creando il mondo liberamente e non per necessità.

Il problema della creazione

Tuttavia dal Corano non appare chiaro se prima dei sei giorni in cui Dio ha creato tutte le cose esistesse già qualcosa. Secondo taluni interpreti, Dio ha creato anche la materia con cui ha poi creato le cose, secondo altri ha operato su una materia preesistente, che esisteva eterna accanto a lui. La questione acquisterà rilievo quando avverrà il confronto con le teologie dei filosofi greci, confronto che spingerà i religiosi a ritenere conforme al Corano che Dio abbia creato il mondo dal nulla e che il mondo abbia avuto origine con il tempo, non potendo essere eterno, come sostengono molti filosofi greci.

La sottomissione a Dio

A Dio gli uomini debbono la più totale «sottomissione» («*islam*»). La parola di Dio corrisponde alla *sharīa*, la «legge», che obbliga gli uomini a credere ai profeti, agli

angeli, ai libri della rivelazione, alla risurrezione, al giudizio divino che manderà gli uomini all'inferno o nel paradiso.

L'etica islamica prescrive cinque doveri fondamentali per il «musulmano» («colui che si sottomette a Dio»), strettamente legati a pratiche rituali comunitarie: credere nei dogmi (la «professione di fede»); pregare cinque volte al giorno guardando in direzione della Mecca (la «preghiera»); digiunare dall'alba al tramonto nel mese del ramadan (il «digiuno»); compiere un viaggio alla Mecca almeno una volta nella vita (il «pellegrinaggio»); pagare la tassa di elemosina prescritta dalla legge (l'«elemosina»). A essi si affianca una disciplina minuziosa della vita, costituita da norme di tipo morale e dall'indicazione di praticare virtù come la carità e la pazienza, la solidarietà familiare e sociale. Il Corano si presenta, così, come un testo capace di dare, nella sua precisa e meticolosa struttura, indicazioni teologiche e morali complete.

I cinque precetti

La riflessione teologica sul Corano

All'interno del mondo islamico, come riflessione razionale sui dogmi contenuti nella rivelazione ricevuta da Maometto, nasce, tra l'VIII e il X secolo, una scienza specifica: *ilm al kalam*, la scienza del discorso su Dio (chiamata anche soltanto *kalam*, cioè «discorso»): una forma di indagine orientata a chiarire aspetti oscuri del messaggio profetico, al fine di rafforzare la fede. Questa scienza teologica si sviluppa soprattutto, ma non solo, per il bisogno di trovare il giusto significato di quei versetti del Corano che, interpretati alla lettera, potrebbero spingere a considerare Dio in maniera antropomorfa.

La nascita del *kalam*

Coloro che si dedicano al *kalam*, al discorso su Dio, sono chiamati *mutakallimun*, letteralmente «coloro che parlano». A dare un impulso decisivo alla scienza del discorso su Dio sono gli appartenenti a un movimento, noto con il nome di *Mu'tazila* (da *i'tazala*, «separarsi»), che ha origine in Persia, tra Bassora e Baghdad, sotto la protezione dei sovrani della dinastia abbaside. I mutaziliti, in maggioranza sciiti, sono favorevoli a un'interpretazione allegorica del Corano, al contrario dei religiosi tradizionali, generalmente ostili al *kalam* e favorevoli a un'interpretazione letterale.

Gli esperti del *kalam* e la nascita della *Mu'tazila*

Essi sostengono cinque tesi fondamentali: l'unicità di Dio; la giustizia divina (per cui Dio agisce sempre per il meglio e ricompensa gli uomini per la loro condotta, in quanto essi sono liberi creatori dei loro atti); l'adempimento di ogni promessa (ai fedeli) e di ogni minaccia (ai disubbidienti); lo stato intermedio del peccatore; l'obbligo, per l'uomo, di ordinare il bene e di evitare il male. Come corollario della prima tesi, essi affermano che i sette attributi divini non possono essere considerati separati da Dio, che è unico, e dunque coincidono con la sua stessa essenza: per questo per spiegarli bisogna ricorrere a un'interpretazione allegorica.

Le cinque tesi dei mutaziliti

La seconda importante corrente di pensiero nasce, tra i sunniti, in opposizione a quella mutazilita, a opera di al-Ashari (873 ca.-935), fondatore della scuola che da lui prende il nome (la scuola asharita, appunto). Gli ashariti sostengono la totale e assoluta onnipotenza di Dio, che è causa diretta di ogni cosa, comprese le azioni degli uomini, buone o cattive che siano: per questo, se è vero che egli ha ordinato agli uomini di fare il bene e di evitare il male, come sostengono i mutaziliti, è altrettanto vero che egli è il solo autore delle azioni e se vuole può compiere liberamente il male (al contrario di quello che pensano i mutaziliti).

La scuola fondata da al-Ashari

I filosofi

I filosofi di lingua araba, di cui ora ci occuperemo, non sono *mutakallimun* e non si propongono, in prima istanza, di interpretare il Corano: essi, da musulmani osservanti, affrontano lo studio dei testi che arrivano dalla cultura filosofica greca, convinti di poterli armonizzare con le verità del Corano. Infatti, i primi filosofi arabi ereditano, da quelli greci della tarda antichità, la convinzione che Dio sia l'unica fonte della verità e che essa si possa trovare anche nei libri dei filosofi non musulmani. Questa idea si trova chiaramente espressa dal primo grande filosofo di lingua araba, al-Kindi, con queste parole:

non dobbiamo perciò vergognarci di trovare bella la verità e di far nostra la verità da qualunque parte essa provenga, anche se viene da razze lontane dalla nostra e da popoli diversi: per chi ricerca la verità, nulla viene prima della verità; la verità non è diminuita né abbassata da chi la dice o da chi la comunica, nessuno è svilito dalla verità, ma anzi la verità nobilita tutti (*Filosofia prima*).

Questa certezza li porta, talvolta, a prendere posizione sulle questioni fondamentali di cui discutono i religiosi e i teologi, a cominciare da ciò che si può o non si può attribuire all'essenza dell'unico Dio e da ciò che si può dire sulla creazione del mondo. Per questo anch'essi ricorrono, quando necessario, all'interpretazione allegorica del Corano.

I rapporti tra religiosi tradizionalisti, mutakallimun e filosofi

I rapporti tra religiosi tradizionalisti, *mutakallimun* e filosofi sarà complesso. In generale, i tradizionalisti avversano gli uni e gli altri; i *mutakallimun*, soprattutto gli ashariti, spesso leggono i libri dei filosofi al fine di mostrare il pericoloso allontanamento dalla fedeltà al Corano; i filosofi, da parte loro, in qualche caso contestano la correttezza delle interpretazioni allegoriche dei *mutakallimun*, come fa, per esempio, Averroè, il quale pensa che soltanto il filosofo sia in grado di allegorizzare correttamente.

L'incontro tra la filosofia in lingua araba e la filosofia greca**Conquista araba e inizio delle traduzioni**

Tra il 635 e il 642 gli arabi occupano Damasco, conquistano la Siria, l'Egitto e la Persia. Alessandria, la grande capitale culturale del mondo di lingua greca, viene conquistata definitivamente nel 642. Dopo l'occupazione di questa area, a partire dal regno del califfo omayyade ibn Muawiya (660-680), comincia un'opera di traduzione in arabo di testi greci e siriaci; ma è sotto la dinastia abbaside, a partire dal 750, che comincia la vera diffusione della cultura greca nel mondo arabo, con un'intensa attività di traduzione.

Il ruolo fondamentale degli Abbasidi e la «Casa della sapienza»

Nel 762 il califfo al-Mansur (754-775) fonda Baghdad, la nuova capitale, che diventa un vero crocevia culturale. Qui, agli inizi del IX secolo, forse sotto il califfato di al-Rasid (786-809), forse sotto quello di al-Mamun (813-833), nasce la «Casa della sapienza» (*Bayt al-hikma*), la biblioteca di palazzo. Secondo alcuni studiosi essa si trasforma in un centro aperto di studi, in cui si incrementa la traduzione di testi dal greco e dal siriano. Secondo altri, la «Casa della sapienza» avrebbe avuto un ruolo minore, all'interno di un più vasto movimento di traduzioni che coinvolge altre sedi e altre figure a Baghdad.

Le traduzioni

In tutti i casi, nel IX secolo sono presenti nelle biblioteche di Baghdad, e vengono tradotti, manoscritti di Platone, Aristotele, Euclide, Tolomeo, Galeno e altri autori greci, provenienti da Bisanzio, dalla Siria, da Alessandria e da altre città di lingua greca. I califfi abbasidi vogliono essere gli arbitri delle questioni teologi-

che, impongono il mutazilismo e sono favorevoli allo studio della sapienza degli altri popoli, anche in vista di un'appropriazione dei loro strumenti culturali. In particolare al-Mamun raduna intorno a sé l'*élite* culturale e, al fine di diffondere e difendere la teologia razionale, chiede ai filosofi gli strumenti necessari per dirimere le questioni controverse.

In questo modo nel corso del IX secolo schemi teorici della filosofia greca, in arabo *falsafa*, diventano componenti importanti della cultura musulmana, strumenti di conoscenza del mondo e della realtà, destinati ad affiancare la teologia e lo studio delle verità rivelate da Dio e depositate nel Corano. La filosofia non viene mai concepita come forma autonoma di conoscenza razionale della realtà, ma sempre come un mezzo per comprendere meglio la realtà alla luce della parola rivelata. Confrontandosi con la filosofia greca la cultura di lingua araba può così sperimentare l'uso di nuove categorie concettuali e strutture interpretative, rimanendo nell'ambito di quel compito di conoscenza della realtà naturale e della divinità che il Corano sembra assegnare alla ragione, in molti versetti.

L'importanza della *falsafa*

Gli autori fondamentali per gli arabi sono Platone e Aristotele. Il primo è molto conosciuto, anche se non sempre in forma diretta, visto che non sono rimaste traduzioni integrali di sue opere in arabo: la mediazione e l'interpretazione dei neoplatonici e di altri commentatori antichi hanno senza dubbio un ruolo predominante. Il dialogo fondamentale è, naturalmente, il *Timeo*, che, agli occhi dei filosofi di lingua araba, contiene una vera e propria teologia, centrata sull'opera divina del Demiurgo (l'autore dell'ordine cosmico, causa prima dell'essere) e sulla separazione tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile.

Gli autori fondamentali: Platone

Di Aristotele vengono tradotte tutte le opere principali, la cui lettura è, però, fortemente filtrata dall'influenza dei filosofi neoplatonici Plotino e Proclo. Ad aprire questa strada interpretativa, destinata a influenzare in maniera determinante la filosofia di lingua araba, contribuisce un'opera trasmessa ai posteri come *Teologia di Aristotele*: si tratta, in realtà, di una parafrasi dei trattati IV-V-VI delle *Enneadi* di Plotino, realizzata da un cristiano, al-Himsi, all'interno del circolo culturale del primo importante filosofo arabo, al-Kindi, poco prima della metà del IX secolo.

Gli autori fondamentali: Aristotele letto attraverso Plotino e Proclo

Leggiamo nel prologo dell'opera:

Il fine della *Teologia di Aristotele*

il nostro intento in questo libro è il discorso sulla sovranità di Dio e la sua esposizione: come Egli sia la Causa Prima, perché sia l'eternità che il tempo sono al di sotto di lui; e come essa sia la causa delle cause e il loro creatore per creazione, e come la potenza della luce si effonda da lui sull'Intelletto, e con la mediazione dell'Intelletto sull'anima cosmica universale; a partire dall'Intelletto, con la mediazione dell'anima, sulla natura; a partire dall'anima, con la mediazione della natura, sulle cose generabili e corruttibili (*Pseudo-Teologia di Aristotele*, Prologo).

Si tratta di un adattamento alle esigenze della religione monoteista della struttura metafisica elaborata da Plotino, tenendo conto delle caratteristiche del primo motore immobile di Aristotele.

Con questo testo si produce un'operazione sintetica straordinaria: l'Uno-Bene di Plotino (corrispondente all'«idea del buono» di cui Platone parla nel libro VI della *Repubblica*, definita «al di là dell'essere») diventa, invece, il «primo essere», il primo

Un'importante opera di sincretismo filosofico

principio trascendente, unico nella sua semplicità, che crea per «emanazione»; il Demiurgo del *Timeo* viene fatto corrispondere al livello del mondo intelligibile, andando a occupare il posto che nella gerarchia metafisica di Plotino spetta alla seconda ipostasi, il *Noûs*, l'Intelletto; l'Anima del mondo, di cui parla il *Timeo*, è presentata come il principio vitale del mondo sensibile. Dunque, Dio crea e guida dall'alto della sua provvidenza l'universo, esercitando la sua potenza tramite l'Intelletto e l'Anima, cause intermedie tra lui e il mondo fisico; Dio è anche il creatore dell'anima immortale dell'uomo, che, dopo la morte, può ritornare a Dio.

Una teologia filosofica armonizzabile con il Corano

Tutto ciò viene considerata la vera e definitiva struttura della teologia aristotelica: questo impianto teorico sarà il punto di riferimento della filosofia araba, accettato in quanto considerato perfettamente in accordo con le verità rivelate dal Corano.

Altri testi spuri importanti

Sulla scorta di questa falsa teologia aristotelica, forse influenzata anche dai trattati cristiani dello Pseudo-Dionigi [■ **Lezione 30**], vengono prodotti altri testi spuri, tra cui è importante *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene puro*, noto ai cristiani come *Libro delle cause*. Si tratta, nuovamente, di un testo di chiara matrice neoplatonica, compilato anch'esso nel circolo di al-Kindi nel IX secolo, con materiali tratti dalla *Teologia platonica* di Proclo e con qualche riferimento a Plotino: attribuito anch'esso ad Aristotele, avrà, tuttavia, più importanza nel mondo latino che in quello di lingua araba. Ne ripareremo tra poco.

Il primo importante filosofo arabo: al-Kindi

La vita e le opere

Il primo filosofo islamico importante è al-Kindi. Egli nasce a Bassora verso la fine dell'VIII secolo, in un'importante famiglia araba. Vive e lavora a Baghdad, protetto dai califfi abbasidi (è anche precettore del figlio di al-Mamun), radunando intorno a sé un circolo di studiosi e di traduttori e svolgendo un ruolo determinante nella trasmissione della filosofia greca. Muore a Baghdad intorno all'870. Autore enciclopedico, scrive numerosissime opere, relative a molte diverse discipline, ma solo una piccola parte di esse è stata conservata. Da segnalare la *Filosofia prima*, la sua opera più importante, e l'*Epistola sull'intelletto*, tradotta in latino da Gerardo da Cremona e ben nota ai teologi cristiani del Duecento.

La convergenza di filosofia e rivelazione profetica su Dio

Per al-Kindi filosofia e religione convergono nell'indicare in Dio il principio primo e unico da cui, per «emanazione», deriva ogni altra realtà: Dio crea il mondo dal nulla, come vuole il Corano, facendo essere ciò che non è e conservando nell'essere tutto ciò che ha creato. Per questo al-Kindi critica la teoria aristotelica dell'eternità del mondo, sostenendo, con argomenti che riprende dal cristiano Giovanni Filopono [■ **Lezione 30**], che non può esistere alcun corpo infinito nel tempo: il corpo dell'universo è finito, sia nello spazio che nel tempo, e come ha cominciato a essere così finirà.

Un intreccio tra aristotelismo e neoplatonismo

A Dio, in quanto causa semplice, antecedente e trascendente rispetto a tutte le cose determinate, non si può attribuire alcun predicato. A sostegno della verità del Corano, dunque, parlando di Dio come causa prima di tutte le cose, al-Kindi incrocia la teoria aristotelica del motore immobile (che muove senza muoversi) con quella neoplatonica dell'Uno come principio primo trascendente, di cui tutto ciò che è partecipa, senza però intaccarne la semplicità e perfezione. La *Filosofia prima* di al-Kindi è, così, insieme alla *Teologia di Aristotele* e al *Libro delle cause*, di cui egli stesso potrebbe essere l'autore, all'origine di quella fusione tra neoplatonismo e aristotelismo che contraddistingue la filosofia islamica.

Al-Kindi diventa noto in Occidente soprattutto per aver interpretato il passo del libro III del trattato *Sull'anima* di Aristotele intorno all'intelletto attivo e alla sua separazione dall'intelletto passivo. Si tratta di una delle più dibattute questioni filosofiche del Medioevo, sia tra i filosofi arabi sia tra i teologi e i filosofi cristiani [■ Lezione 37]. Per comprendere di cosa si tratti bisogna tornare brevemente ad Aristotele.

La questione dei due intelletti

Secondo Aristotele nell'anima dell'uomo bisogna distinguere due intelletti: quello «passivo», dotato della capacità di ricevere tutte le forme intelligibili, e quello «produttivo», dotato della capacità di astrarre le forme intelligibili dalle immagini sensibili, facendo passare l'intelletto passivo all'atto. Il primo muore insieme al corpo; il secondo, definito da Aristotele come «separabile, impassibile e non mescolato» (cioè, separabile dal corpo, sempre uguale a se stesso e incorporeo), è «immortale ed eterno»: data la sua funzione costante e immutabile, l'intelletto produttivo sembra concepito come un intelletto unico per tutto il genere umano, che agisce sugli uomini finché essi vivono, garantendo l'universalità della conoscenza.

Che cosa ha detto Aristotele

Il primo grande commentatore antico di Aristotele, Alessandro di Afrodisia, vissuto a cavallo tra il II e il III secolo d.C., chiama l'intelletto produttivo «attivo» e sostiene che sia del tutto esterno ed estraneo all'uomo, coincidendo con il primo motore immobile di cui parla il libro XII della *Metafisica*. Grazie all'azione dell'intelletto divino, l'intelletto passivo (che Alessandro chiama «potenziale» o «materiale», in quanto «tutto ciò che è atto a ricevere qualcosa è materia di quella cosa»), interno all'anima umana e come tale mortale, partecipa della conoscenza delle «forme intelligibili» immateriali. Apprendendo a separare le forme dalla materia, diventa «intelletto come abito» o «intelletto acquisito»; a un livello superiore, quando «l'abito è attivo», esso «diventa l'intelletto in atto», cioè capace di pensare se stesso come identico a ciò che è pensato: le pure forme intelligibili prive di qualunque contatto con la materia. Qui l'intelletto umano raggiunge una sorta di incorporeità che lo rende simile all'intelletto agente immortale, cioè a Dio: una condizione transitoria, però, destinata a finire con la morte.

La posizione di Alessandro di Afrodisia

Al-Kindi è vicino all'interpretazione di Alessandro di Afrodisia (che probabilmente riprende, anche se non si sa per quale via l'abbia conosciuta). Egli legge il processo attraverso il quale si conoscono gli universali come l'esito di un'assimilazione dell'uomo, dotato del solo intelletto potenziale, a Dio: un'ascesa resa possibile dall'azione dell'intelletto attivo, identificato con l'azione illuminatrice di Dio. Al-Kindi produce in questo modo uno schema interpretativo destinato ad avere larga fortuna sia nella successiva tradizione islamica sia nel dibattito cristiano della seconda metà del Duecento.

L'interpretazione di al-Kindi

Il Libro delle cause

Nel IX secolo, nel circolo culturale di Baghdad di al-Kindi, compare il *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene puro*, tradotto in latino alla fine del XII secolo con il titolo *Libro delle cause*. Si tratta di un testo compilato da un anonimo (ma alcuni studiosi pensano che l'autore sia lo stesso al-Kindi), con materiali estratti dalla *Teologia platonica* di Proclo e dalle *Enneadi* di Plotino e fortemente influenzato dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele* (qualche studioso ipotizza che l'autore dei due trattati sia lo stesso). Per via dell'attribuzione ad Aristotele, i latini lo considereranno il punto di vista definitivo del filosofo greco su Dio, il completamento del XII libro della *Metafisica*, dedicato al motore immobile.

L'origine del Libro delle cause

Composizione e contenuto dell'opera

Il testo è composto da 31 proposizioni principali (la versione latina ne contiene 32, per effetto dello sdoppiamento della quarta proposizione), ciascuna delle quali è commentata da un certo numero di altre brevi proposizioni (per un totale di 219), secondo lo schema deduttivo ricavato dal testo di Proclo, che a sua volta imita gli *Elementi* di Euclide. Tuttavia, nella sua struttura metafisica di fondo, più che a Proclo il libro si ispira allo schema gerarchico di Plotino delle tre ipostasi: l'Uno, l'Intelletto, l'Anima del mondo. Come la *Teologia di Aristotele* di cui abbiamo parlato in precedenza, il libro perde, però, un elemento essenziale della metafisica neoplatonica: l'Uno diventa il primo essere, l'«Essere puro», e non è più collocato al di là dell'essere.

La struttura metafisica della realtà

Il testo inizia con questa proposizione: «ogni causa prima esercita sul suo effetto una influenza maggiore della causa universale seconda». Ricavata da Proclo, con essa si afferma il primato della «causa prima», l'Uno, sulle «cause seconde», anche se essa è la più lontana dagli effetti che produce: in questo senso «il principio primo è causa delle cause», che governa tutte le cose senza, però, avere con esse alcun rapporto di commistione. Le «cause seconde», create dall'Uno e deputate ad agire direttamente sulla realtà, sono l'«Intelletto» e l'«Anima». Il principio primo, semplice, perfetto, immutabile, precede, dunque, ogni cosa ed è fuori del tempo, mentre l'Intelletto, che è creato dall'Uno, e l'Anima agiscono dietro suo impulso nell'eternità, a livelli decrescenti di perfezione:

la causa prima è al di sopra dell'eternità, in quanto l'eternità è un suo effetto. E l'Intelligenza si equipara, ovvero si parifica con l'eternità, perché è coestesa con l'eternità e non subisce né alterazione né distruzione. L'anima, poi, è congiunta con l'eternità inferiormente, perché più dell'intelligenza è suscettibile di ricevere impronte; ed è al di sopra del tempo, in quanto del tempo stesso è la causa (*Libro delle cause*, prop. 2).

Dell'Uno nulla si può predicare direttamente

L'Uno è assolutamente inaccessibile alla conoscenza umana, nel senso che di esso non si può predicare nulla direttamente, come insegna la teologia negativa di matrice neoplatonica:

la causa prima è superiore ad ogni descrizione e non difettano le lingue nel descriverla se non per il fatto che la descrizione riguarda proprio lei e lei è al di sopra di ogni causa mentre viene descritta soltanto attraverso le cause seconde che sono illuminate dalla luce della causa prima. [...] La causa prima è al di sopra delle cose intelligibili e al di sopra delle cose corruttibili, per cui non la toccano né i sensi, né la meditazione, né il ragionamento, né l'intelligenza. E di lei propriamente non si può parlare se non attraverso la causa seconda che è l'Intelletto e non si può chiamare con il nome del suo primo causato, se non in un modo più eminente ed elevato, giacché ciò che è vero del causato è vero anche della causa, ma in un modo più sublime, più elevato e più nobile, come dimostriamo (*Libro delle cause*, prop. 5).

Inaccessibile a qualunque forma di conoscenza umana (sensibile, interiore, discorsiva, intuitiva), il principio primo è solo oggetto di un discorso indiretto, in quanto di esso si parla come causa dell'Intelletto, tenendo conto che è superiore per eminenza e perfezione ai suoi effetti.

Aristotelismo e neoplatonismo

Dunque, anche questo breve trattato cerca di far coesistere la teoria aristotelica di Dio come motore immobile, causa prima del movimento del primo cielo e pensiero

che pensa se stesso, quella neoplatonica dell'Uno, perfetto nella sua ineffabilità (ma non più «al di là dell'essere»), e quella di matrice biblica della creazione del mondo.

La vicinanza teorica del *Libro delle cause* alle tesi dello Pseudo-Dionigi [■ Lezione 30] ne favorirà l'adozione nella cultura latina, presso la quale godrà di una straordinaria fortuna. Tradotto dall'arabo in latino da Gerardo da Cremona, a Toledo, insieme ad altri testi aristotelici e con il titolo *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene puro*, nei primi decenni del Duecento viene considerato aristotelico da maestri universitari e da teologi, entrando a far parte dei testi in uso obbligatorio nella Facoltà delle Arti di Parigi. Alberto Magno è il primo a fornirne una parafrasi, a uso dei domenicani, e a fondare su di esso la sua metafisica neoplatonica del «flusso» [■ Lezione 26]. Nel 1268 la traduzione dal greco in latino della *Teologia platonica* di Proclo da parte del domenicano Guglielmo di Moerbeke permette a Tommaso d'Aquino di scoprire la vera matrice del libro, ma ciò non gli impedisce di produrne un commento, accettando in molti punti la visione del rapporto tra Dio e il mondo che in esso si trova.

La fortuna del testo tra i cristiani

Al-Farabi

Il secondo grande filosofo dopo al-Kindi è al-Farabi. Di probabile origine turca, egli nasce nel Turkestan e vive approssimativamente tra l'870 e il 950. Studioso del Corano e maestro di logica, lo troviamo a Baghdad (dove è uno dei maestri del circolo di filosofi e traduttori di Aristotele che lì si forma nel X secolo), poi ad Aleppo, infine a Damasco. Al-Farabi scrive moltissimo: sotto l'influenza della *Teologia di Aristotele* e del *Libro delle cause*, egli considera Platone e Aristotele come pensatori omogenei, scrivendo un testo sulla concordanza delle loro idee (*Sull'accordo tra le opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*). Inoltre commenta molti testi dei due filosofi greci, scrive libri introduttivi alla filosofia, tra cui *l'Esortazione alla via della felicità*, *Le idee degli abitanti della città virtuosa* e *Il libro dell'ordinamento politico* (due testi politici ispirati, almeno in parte, alla *Repubblica* di Platone), *l'Epistola sull'intelletto* (un testo dedicato alla natura dell'intelletto attivo). A lui si devono, in particolare, la costruzione di una metafisica che sovrappone aristotelismo e neoplatonismo e un'interpretazione originale della questione dell'intelletto attivo.

La vita e le opere

Al-Farabi critica chi considera la metafisica come la scienza che si occupa esclusivamente di Dio, dell'intelletto e dell'anima, cioè dei principi divini. Seguendo Aristotele, al-Farabi la considera, invece, come la «scienza universale», che studia ciò che è comune a tutti gli enti; solo in questo senso di essa fa parte anche la «scienza divina», che studia Dio come «principio dell'essere in generale», cioè di ogni ente.

La metafisica

Dio, scrive al-Farabi all'inizio dell'opera *Le idee degli abitanti della città virtuosa*, è «il Primo Essere», «causa prima dell'esistenza di tutti gli altri esseri». Causa efficiente, non causata, di ogni cosa, Dio è eterno, autosufficiente, perfetto, unico, sempre in atto, incorporeo e privo di forma (perché solo ciò che ha materia ha anche forma), indefinibile: la sua essenza consiste nel pensare se stesso, senza altro fine o scopo da realizzare.

Dio come «primo essere»

Egli pensa che questo sia il pensiero di Platone e di Aristotele, concordi nel sostenere la stessa idea di Dio. Per questo, convinto di poter mostrare l'accordo tra i due filosofi greci sulla base di una attenta lettura dei testi, difende Aristotele

L'armonizzazione di Platone e Aristotele

dalle critiche di Giovanni Filopono, che gli attribuiva una dottrina dell'eternità del mondo difforme da quella di Platone e inaccettabile. Secondo il filosofo arabo, come Platone, anche Aristotele ha sostenuto la creazione simultanea del tempo e del mondo da parte di Dio: se ha detto che il mondo è eterno, è perché la sua creazione da parte di Dio è fuori della dimensione del tempo. Nulla ostacola, secondo al-Farabi, la tesi che il primo motore immobile di Aristotele abbia creato il mondo dal nulla, esattamente come avrebbe fatto il Demiurgo di Platone.

La derivazione del mondo da Dio secondo il modello dell'emanazione

Per spiegare come ciascuna cosa venga all'essere, derivando da Dio, al-Farabi ricorre alla teoria neoplatonica dell'«emanazione», che egli considera comune a Platone e ad Aristotele. Scrive il filosofo:

il Primo [Essere] è quello da cui proviene l'esistenza. E poiché il Primo possiede un'esistenza che Gli è propria, è necessario che per mezzo suo siano fatti esistere tutti gli altri esseri esistenti – la cui esistenza non derivi dall'uomo e dalla sua libera scelta – secondo l'esistenza che è loro caratteristica e che è ora percepita dai sensi, ora intelletta con la dimostrazione. Tutto ciò la cui esistenza proviene [da Dio] è fatto esistere grazie a un'emanazione che [si comunica] dal suo essere all'essere di un'altra cosa, così che l'essere di ciò che è diverso da Lui emani dal suo essere (*Le idee degli abitanti della città virtuosa*, cap. VII).

Al-Farabi costruisce uno schema completo del processo gerarchico di derivazione che avrà ampia influenza sui filosofi successivi, in particolare su Avicenna: in questo schema, la matrice neoplatonica si incrocia con l'analisi aristotelica delle intelligenze divine, ciascuna delle quali è intesa come un motore immobile.

La creazione degli intelletti e dei corpi celesti

Dio, il primo dei motori immobili, intelletto puro, pensando se stesso produce la prima intelligenza, cioè la prima creatura incorporea. Questa, volgendosi al motore immobile e pensandolo, produce una seconda intelligenza, mentre pensando se stessa, con un atto di autoriconoscimento, produce un cielo, e il processo continua fino alla decima intelligenza. La prima intelligenza dopo Dio coincide con il motore del cielo delle stelle fisse (la prima sfera celeste), le successive muovono i cieli dei sette pianeti; infine, il cielo della Luna è mosso dalla decima e ultima intelligenza, identificata con l'intelletto attivo di cui Aristotele parla nel libro III del trattato *Sull'anima*. Con la sfera della Luna, scrive al-Farabi, «termina la serie dei corpi celesti la cui natura è di muoversi di moto circolare»: al di sotto esiste la sfera sublunare, che è imperfetta, composta di una materia che muta e si trasforma.

La teoria dell'intelletto

Sulla base di queste premesse ontologiche e cosmologiche, al-Farabi produce un'originale teoria dell'intelletto umano, sviluppando quella di al-Kindi (che a sua volta, come abbiamo visto, è vicina a quella di Alessandro di Afrodisia): dal momento che l'uomo possiede solo l'intelletto potenziale o materiale, perché possa conoscere le forme intelligibili è necessario l'intervento dell'intelletto attivo, la decima intelligenza cosmica, unico per tutti gli uomini ed esterno a essi.

L'«intelletto acquisito» e la felicità

Dunque, ciò che l'intelletto umano contiene come potenzialità – per esempio l'idea di uomo – diventa attuale solo per intervento di una illuminazione superiore dell'intelletto attivo: in questo modo l'uomo può giungere all'intelletto «acquisito», cioè a una conoscenza reale degli universali, le forme intelligibili, le essenze delle

cose sensibili. Quando l'intelletto acquisito si eleva fino a congiungersi con l'intelletto attivo, pur senza identificarsi con esso, allora l'uomo raggiunge la felicità.

Superiore a questo livello è la «visione dell'angelo», corrispondente alla conoscenza del profeta, che, grazie alla facoltà immaginativa, comprende in maniera pura e intuitiva il senso superiore dell'ordine divino e può conoscere gli eventi futuri. Questa è la conoscenza che Maometto ha ricevuto da Dio come rivelazione e spiega la capacità dei profeti di interpretare la parola divina, comprendendone il vero senso. Con ciò lo sciita al-Farabi legittima il ruolo incontestabile di guida degli individui investiti dalla luce dell'intelletto attivo, istituendo un salto di qualità tra la loro forma di conoscenza e quella sensibile-razionale cui è possibile accedere dal basso. Significativamente, interpretando a modo suo la *Repubblica* di Platone, al-Farabi identifica gli *imam*, i capi islamici, con i filosofi-re, preposti da Platone alla guida della città virtuosa.

La visione profetica

L'uomo è un animale che può perfezionare se stesso soltanto vivendo in società. La «città virtuosa» è quella in cui tutte le parti cooperano in vista del bene comune, come in un corpo perfetto e sano tutte le membra cooperano per conservare la vita dell'animale. Ciascun uomo possiede specifiche predisposizioni naturali, che lo devono portare a occupare, volontariamente, il ruolo che deve svolgere nella vita sociale. Al di sopra di tutti si colloca il governante, che è come il cuore nel corpo: l'«organo dominante», in ragione della sua natura più perfetta e completa. Egli ha nei confronti degli altri cittadini lo stesso ruolo che Dio, la prima causa, ha nei confronti degli esseri viventi: come la perfezione di Dio è imitata da tutti i corpi, gerarchicamente sistemati secondo l'ordine dell'emanazione, così i componenti della città virtuosa «devono compiere atti, in ordine gerarchico, che imitano il fine del primo governante».

La città virtuosa

È chiaro, però, che questo governante, l'*imam*, guida politica e spirituale, non può essere una persona qualsiasi: egli deve possedere disposizioni innate superiori e, soprattutto, deve aver ricevuto l'ispirazione profetica: «governante in senso assoluto» è infatti

Il vero governante non ha bisogno di guida perché ispirato dall'Intelligenza Agente

colui che non ha in alcun modo bisogno che qualcuno lo guidi, ma anzi ha acquisito in atto ogni tipo di scienza e di conoscenza e non ha bisogno di nessuna cosa di qualcuno che lo guidi. Egli percepisce in modo eccellente tutte le cose particolari di cui ha necessità per operare; sa guidare in modo eccellente tutti gli altri verso ciò che insegna, e sa utilizzare tutti i modi possibili per compiere quelle azioni per le quali è predisposto; sa valutare, definire e indirizzare le azioni [che conducono] alla felicità. Ciò accade a coloro che possiedono nature talmente forti e superiori da essere in grado di congiungersi con l'Intelligenza Agente (*Il libro dell'ordinamento politico*, cap. VI, § 4).

Avicenna: metafisica e creazione del mondo

Il filosofo di lingua araba più importante dopo al-Farabi è ibn Sina, uomo di vastissima cultura, una figura che ha influenzato in maniera decisiva la riflessione successiva nel mondo islamico e che ha avuto un ruolo fondamentale nel Medioevo latino. Noto ai latini come Avicenna, le sue opere furono il primo fondamentale tramite per la lettura di Aristotele, prima dell'arrivo dell'altro commentatore, Averroè.

Una figura fondamentale, sia per gli arabi che per i latini

I dati biografici e l'opera

Di origine persiana, vissuto tra il 980 e il 1037, Avicenna dipende in parte dalla filosofia di al-Farabi, ma fornisce un quadro teorico completo a sostegno della religione islamica, coniugando neoplatonismo e aristotelismo. La sua opera fondamentale è il *Libro della guarigione* (*Kitab al-Sifa*), una grande enciclopedia filosofica in 18 volumi, divisa, per ispirazione di Aristotele, in quattro parti: logica, filosofia naturale, matematica e «scienza delle cose divine», cioè «metafisica». Di quest'opera Avicenna compila anche un compendio, in lingua persiana. L'altra opera fondamentale è il *Canone di medicina*, di largo successo nel mondo latino, dopo la sua traduzione. Le sue fonti principali sono, innanzitutto, Aristotele, poi il neoplatonico Porfirio, Euclide, Tolomeo, la *Teologia di Aristotele*. Particolarmente rilevanti dal punto di vista filosofico sono la parte del *Libro della guarigione* dedicata alla metafisica (*La scienza delle cose divine*) e il trattato di filosofia naturale dedicato alla psicologia (il *Libro dell'anima*).

La scienza delle cose divine: il suo soggetto e l'oggetto della sua ricerca

Nella *Scienza delle cose divine* Avicenna fornisce un'interpretazione originale della *Metafisica* di Aristotele, esponendo la propria teoria generale della realtà. Il «soggetto» della metafisica, scrive Avicenna, è «l'esistente in quanto esistente», mentre le cose che la metafisica come scienza ricerca sono Dio e le cause prime. Questo significa che, prendendo le mosse da ciò che è esistente, bisogna risalire a ciò che lo determina come tale, Dio e le cause prime, che sono il fine ultimo della conoscenza umana.

La distinzione tra «essenza» ed «esistenza»

Avicenna parte dalla distinzione logica tra «essenza» ed «esistenza». Ogni cosa è quella che è in ragione della sua essenza, della sua «quiddità», ma dalla definizione della sua essenza non si può ricavare la necessità della sua esistenza reale; dunque, occorre tenere distinto logicamente ciò che qualcosa è da ciò per cui esso è. Questa distinzione gioca un ruolo importante quando si tratta di parlare della realtà.

«Esistente necessario» ed «esistenti possibili»

Secondo Avicenna, infatti, la distinzione tra essenza ed esistenza riguarda tutte le realtà tranne Dio, che è assolutamente semplice e non può accogliere in sé alcuna distinzione: per questo, mentre Dio è l'«esistente necessario», in quanto la sua esistenza coincide con la sua essenza, gli altri enti sono «esistenti possibili» (cioè contingenti), in quanto la loro esistenza è indipendente dalla loro essenza ed è dovuta all'azione di una causa.

Ogni esistente possibile ha una causa che lo produce e lo mantiene nell'essere

Infatti, ogni cosa possibile o contingente trae l'esistenza per effetto dell'azione di una causa esterna che la fa esistere, cioè che la «renda esistente in atto»; detto in altri termini, negli «esistenti possibili» è solo attraverso l'azione di una causa che l'esistenza si aggiunge, dall'esterno, all'essenza, determinando la cosa. Dunque, ciò che è causato ottiene l'esistenza da una causa agente che, precisa Avicenna, esiste contemporaneamente a ciò di cui è causa: infatti, «il causato ha bisogno di un datore dell'esistenza sempre e costantemente, fintantoché esiste», in quanto la causa è ciò che dà l'esistenza a qualcosa e la mantiene nell'essere.

Dio è la causa prima

Se le cose stanno così, dal momento che ogni cosa esistente possibile ha bisogno di una causa agente e dal momento che non è possibile regredire all'infinito nella serie delle cause agenti, come ha insegnato Aristotele, allora risulta chiaro che vi è una causa prima di tutte le esistenze, Dio: l'unico ente semplice e necessario, creatore dell'universo, che ha fatto passare ogni cosa dalla non esistenza assoluta all'esistenza, dalla possibilità alla necessità [■ **Letture 6**].

**Letture 6**

Avicenna

Il possibile e il necessario nell'esistente

In questo modo Avicenna dimostra l'esistenza di Dio come «esistente necessario» per via metafisica, e non per via fisica: ovvero attraverso l'analisi ontologica del rapporto tra il suo essere, in cui non si dà distinzione tra essenza ed esistenza, e quello degli enti possibili e creati, e non attraverso l'«induzione dalle cose sensibili», strada che lo avrebbe portato al motore immobile di Aristotele. Dunque, da metafisico Avicenna trasforma completamente il senso aristotelico della causalità agente di Dio, in quanto non si limita a considerarlo principio del movimento eterno del cielo, ma lo ritiene «principio dell'esistenza e ciò che la conferisce, come il Creatore rispetto al mondo».

La dimostrazione dell'esistenza di Dio per via metafisica

Il Dio di Avicenna, principio primo di ogni cosa, esistente necessario e unico, indefinibile in quanto privo di un'essenza descrivibile, crea il mondo attraverso un eterno processo di emanazione. Avicenna nega, infatti, l'esistenza di un inizio del mondo nel tempo, in quanto un'azione di questo tipo sarebbe inadeguata alla semplicità, unità e immutabilità di Dio, alla sua natura di essere necessario che dà l'esistenza a ciò che è possibile: tutto viene da Dio per necessità e non come un atto della sua libera volontà, che ne farebbe una divinità, volubile, dotata di «un'intenzione finalizzata a una cosa diversa da sé».

Dio crea eternamente per emanazione, poiché è immutabile

Ciò che è possibile esiste in potenza e, dunque, non può non esistere, anche se ha bisogno di Dio per passare dalla potenza all'atto; invece, ciò che non esiste in potenza è impossibile che sia e non può passare all'atto con una creazione dal nulla. Per questo, Dio, che è eterno, crea in eterno ciò che è possibile che sia, facendo passare in atto ciò che è da sempre in potenza. In questo modo Avicenna stabilisce la priorità ontologica di Dio su tutti gli altri esseri, indipendentemente dalla questione della loro esistenza temporale.

Ciò che è possibile diventa in atto grazie alla potenza di Dio

Avicenna riprende da al-Farabi la teoria dell'emanazione (anche se il movimento che descrive è diverso dal suo): il principio divino non genera per un atto arbitrario di volontà, ma per sovrabbondanza di bene e di essere. Dio produce senza alcun intermediario soltanto il primo «intelletto», in base al principio per cui dall'uno non può che venire l'uno; per creare tutto il resto si serve delle intelligenze e delle anime, le cause seconde. Il primo intelletto introduce nel mondo la molteplicità: pensando a Dio come l'esistente necessario, produce una seconda intelligenza inferiore; pensando a se stesso come possibile produce il primo cielo; pensando ancora a se stesso, in quanto effetto necessario di Dio, produce l'anima che muove il primo cielo.

La produzione del primo intelletto

Segue una cascata di intelletti, fino al decimo e ultimo, di cieli, fino al nono e ultimo (il cielo della Luna), e di anime che muovono i cieli. Il mondo dell'essere risulta così composto da dieci intelletti e da nove cieli (il cielo cristallino, il cielo delle stelle fisse, le sfere dei sette pianeti, ultima delle quali è quella della Luna), secondo il ritmo della cascata di emanazioni. L'ultimo intelletto, il decimo, non produce un'altra intelligenza: è «l'intelletto agente», il «datore di forme» che produce la materia di cui è costituito il mondo sublunare e imprime in essa le forme intelligibili; ed è lo stesso «intelletto agente» a permettere agli intelletti umani la conoscenza delle forme intelligibili.

Il completamento della creazione e il «decimo intelletto»

Avicenna: l'anima e la conoscenza

Interpretando la teoria aristotelica, Avicenna riprende l'impostazione di al-Farabi e afferma che l'uomo, dotato solo dell'«intelletto materiale» o «potenziale», può conoscere le forme intelligibili della realtà, le sue essenze immateriali, gli universali, grazie a un intervento esterno della decima intelligenza, l'intelletto attivo.

Il problema della conoscenza da parte dell'uomo

Il Libro dell'anima

Avicenna affronta la questione nel *Libro dell'anima*, il sesto degli otto trattati dedicati alla filosofia della natura che fanno parte del *Libro della guarigione*. Si tratta di uno scritto destinato ad avere un'enorme influenza sul mondo cristiano: noto ai cristiani ancor prima della traduzione latina del trattato *Sull'anima* di Aristotele, fornirà a molti le chiavi per la sua interpretazione.

L'anima come sostanza incorporea e immortale

Secondo Avicenna, l'anima è una sostanza semplice, immortale, incorporea, separata e indipendente dal corpo, capace di sussistere senza di esso: per questo è in grado di conoscere gli intelligibili, che sono incorporei.

L'anima come forma del corpo

Essa, però, viene creata insieme al corpo e durante il periodo in cui è unita a questa materia fatta per accoglierla essa ne rappresenta la forma e la perfezione, ciò che gli permette di vivere e di conoscere: il corpo è una sorta di contenitore, creato per accogliere temporaneamente l'anima incorporea. In questo modo Avicenna concilia la concezione di matrice platonica (secondo cui l'anima è una sostanza separata dal corpo) e quella di matrice aristotelica (secondo cui l'anima è la «forma sostanziale» del corpo e non esiste se non in unione con esso). Questa soluzione avrà un grande successo tra i teologi cristiani.

Le tre funzioni dell'anima

Come insegna Aristotele, l'anima ha tre funzioni: quella vegetativa (cui competono la nutrizione, la conservazione e la generazione), quella sensitiva (cui competono la percezione sensibile, l'immaginazione e la memoria), quella razionale (cui competono l'intelletto e la scienza).

Dai sensi esterni ai sensi interni

Il processo di conoscenza inizia tramite la percezione sensibile da parte dei cinque sensi, che ci mettono in contatto con il mondo esterno e da cui riceviamo le «forme sensibili» emanate dagli oggetti. Queste forme passano alle «potenze» dell'anima sensitiva, che Avicenna chiama «sensi interni» e colloca in diverse cavità del cervello. L'analisi dei sensi interni proposta dal filosofo arabo va oltre il commento puntuale al testo di Aristotele e sviluppa una teoria che avrà molta influenza tra i teologi cristiani (la ritroviamo, per esempio, in Ruggero Bacone e Tommaso d'Aquino la discute minuziosamente nella *Somma teologica*).

I cinque sensi esterni

I sensi interni sono cinque:

- 1) la fantasia o senso comune;
- 2) l'immaginazione o potenza formatrice;
- 3) la potenza cogitativa;
- 4) la potenza estimativa;
- 5) la potenza rammemorativa.

I primi tre percepiscono le «forme dei sensibili», gli altri due le «intenzioni dei sensibili».

Percezione della forma e percezione dell'intenzione

Avicenna spiega così la differenza tra percezione della forma sensibile e percezione dell'intenzione sensibile: la forma è ciò che viene percepito sia dal senso interno sia dal senso esterno, ma più precisamente è il senso esterno che la percepisce e la trasmette al senso interno. Avicenna usa l'esempio della pecora che percepisce la figura del lupo come forma e colore: di fronte a questo aspetto del lupo, l'anima della pecora percepisce nel lupo l'intenzione ostile e concepisce in sé l'intenzione di avere paura e fuggire lontano da lui. Propriamente il senso esterno percepisce, dunque, la forma del lupo, mentre il senso interno percepisce, al di fuori dei sensi, l'intenzione.

La «fantasia» (o «senso comune») riceve le forme sensibili dai sensi esterni e produce un'«immagine» dell'oggetto. L'«immaginazione» conserva le «immagini sensibili» ricevute dal senso comune e permette di richiamarle alla mente, anche in assenza di sensazioni dirette. Le immagini possono essere richiamate, composte e scomposte dalla «facoltà cogitativa» (che negli animali non umani ha una forza più limitata e si chiama «facoltà immaginativa»). La «facoltà estimativa», che gli uomini hanno in comune con gli animali, coglie le «intenzioni non sensibili»: essa ci permette, cioè, di giudicare istintivamente l'«intenzione» contenuta in un oggetto, stimando qualcosa buono o cattivo, utile o dannoso, indipendentemente dall'immagine che ne abbiamo ricevuta, esattamente come la pecora percepisce nel lupo l'«intenzione» ostile che la spinge a fuggire. La «facoltà rammemorativa» permette di conservare queste intenzioni percepite dalla facoltà estimativa.

Il ruolo di ciascuno dei sensi interni

Dunque, attraverso i sensi interni si formano «immagini sensibili» delle cose e si conoscono «intenzioni», ma per conoscere le nozioni universali, le «forme intelligibili», i concetti, è necessario l'intelletto. L'uomo possiede in proprio solo l'intelletto potenziale, che è separato dal corpo e immortale, e conosce le forme intelligibili grazie all'illuminazione che giunge dall'intelletto attivo (che oltre a essere il «datore delle forme» intelligibili presenti nella materia è anche il datore delle forme all'intelletto potenziale): quest'ultimo illumina le immagini sensibili, lasciando vedere in esse le forme intelligibili del tutto prive di materia, che vanno a imprimersi nell'intelletto potenziale che così le può pensare in atto. In questo modo ciò che esiste in potenza nella materia passa in atto nell'intelletto umano, giustificando la conoscenza che abbiamo dei concetti dotati di valore universale.

Intelletto potenziale e intelletto attivo

Avicenna accentua, in questo modo, la separatezza dell'anima dal corpo e la discontinuità tra conoscenza sensibile e intelligibile. Ogni progresso nella conoscenza da parte degli uomini corrisponde a uno stadio dell'«intelletto materiale». Al livello più basso si trova l'«intelletto materiale» in senso proprio, una *tabula rasa* priva di forme, pura potenzialità. Al secondo livello si colloca l'«intelletto in abito», in cui si formano naturalmente (ma su come ciò accada Avicenna non ci dice nulla) gli «intelligibili primi», cioè gli strumenti logici di primo livello, come gli assiomi logici e matematici (tipo la regola «il tutto è maggiore della parte», «cose eguali a una determinata cosa sono eguali tra loro»): l'intelletto in abito li assimila per abitudine e diventa in grado di progredire nella conoscenza, verso i «secondi intelligibili».

Dall'«intelletto materiale» all'«intelletto in abito»

Al terzo livello si trova l'«intelletto in atto», che acquisisce le seconde forme intelligibili, senza ancora pensarle. Al quarto livello c'è l'«intelletto acquisito», lo stato che si raggiunge quando nell'intelletto sono presenti le forme intelligibili e il soggetto ne è consapevole, per effetto della congiunzione con l'«intelletto agente», il quale è separato dai precedenti livelli dell'intelletto e intuisce gli intelligibili: in questo modo, grazie a questo collegamento esterno, nell'«intelletto acquisito» del singolo uomo trova compimento la perfezione della specie.

L'«intelletto in atto» e l'«intelletto acquisito»

Esiste ancora un quinto livello, accessibile, come già aveva detto al-Farabi, solo ai pochi uomini dotati di eccezionali capacità immaginative, i profeti: «l'intelletto santo». A questo livello l'intelletto materiale è ormai privo di ogni contatto con il corpo. Chi possiede questa potenza è in grado di intuire più velocemente e nel tempo più breve possibile le cose che cerca, cioè le essenze, senza dover passare per i procedimenti logici, i sillogismi. L'uomo dotato dell'intelletto santo si

L'«intelletto santo» e il profeta

può congiungere in modo completo con l'intelletto agente: grazie alla capacità immaginativa svincolata da ogni contatto con il mondo sensibile, la sua anima può «ricevere da parte dell'intelletto agente ogni cosa e in essa le forme che sono nell'intelletto agente possono imprimeri o d'un colpo, o quasi d'un colpo». Questo intelletto si esprime in modo preciso nella capacità di connettere ciò che propriamente non si vede, cioè il passato e il presente con il futuro: esso appare come una facoltà che mette in grado di prevedere ciò che non è ancora.

L'anima immortale porta con sé le tracce del contatto con il corpo

Dato che l'intelletto potenziale individuale è immortale, in quanto completamente indipendente dal corpo e dalla sua dissoluzione, ciò che ciascun individuo ha incamerato nel suo personale percorso di conoscenza e di elevazione spirituale appare fissato come un patrimonio inalterabile nella sua memoria, che mantiene attive le capacità acquisite e le disposizioni a pensare e ad agire, in una parola tutto ciò che costituisce l'identità individuale: la vita ultraterrena delle anime conserva, di conseguenza, il carattere delle persone, la loro singolarità numerica, il loro modo specifico di sentire, comprendere, amare, fino a configurare forme di beatitudine individualizzata. È su questa base che Dante, profondamente influenzato dalla teoria dell'illuminazione avicenniana, costruirà l'architettura del suo *Paradiso*, dove ogni beato gode di uno specifico e personalissimo rapporto con la luce divina.

L'influenza di Avicenna nel mondo latino

L'influenza di Avicenna e il ruolo di Gundissalvi

L'influenza di Avicenna in Occidente sarà vasta e incisiva, grazie alle traduzioni avviate a Toledo, nella seconda metà del XII secolo, per mano dell'ebreo ibn Daud (noto come Avendauth) e del cristiano Domenico Gundissalvi (conosciuto anche come Gundissalino, nato intorno al 1110, vissuto a Toledo nel periodo 1162-1181). Fondamentale è soprattutto la mediazione di Domenico Gundissalvi, che scrive anche alcune opere di cosmologia e di psicologia indirizzate a mostrare la conciliabilità del pensiero di Avicenna con la dottrina cristiana: a lui si deve l'ingresso tra i cristiani dell'idea che la creazione sia un processo di emanazione che avviene per necessità e attraverso intermediari.

Il *Libro delle cause prime e seconde*

Alla fine del XII secolo risale, inoltre, l'elaborazione di un trattato anonimo, il *Libro delle cause prime e seconde*, che mette insieme passi tratti da testi delle principali autorità cristiane neoplatoniche (Agostino, Pseudo-Dionigi, Scoto Eriugena) con passi di Avicenna e del *Libro delle cause*.

Il cosiddetto «agostinismo avicennizzante»

A dare un impulso decisivo all'assimilazione della teoria dell'anima di Avicenna nell'ambiente parigino nella prima metà del Duecento è Guglielmo d'Auvergne (1180 ca.-1249), teologo e vescovo di Parigi dal 1228. Egli riprende e sviluppa alcuni temi, collocandosi all'origine di quel movimento che studiosi autorevoli hanno chiamato «agostinismo avicennizzante», in particolare per l'identificazione dell'intelletto attivo, di cui parla Avicenna, con il Dio cristiano che illumina l'uomo, tema centrale del pensiero di Agostino di Ippona.

I problemi determinati dalla ricezione di Avicenna nel mondo cristiano

Da lì in poi l'assimilazione di Avicenna sarà continua, pur con i problemi teorici che avremo occasione di affrontare [■ **Lezione 38**], relativi soprattutto a due questioni:

1) il Dio di Avicenna è all'origine di un processo di emanazione eterna che ha un carattere di necessità e non di libertà;

2) il Dio di Avicenna crea direttamente un solo effetto, la prima intelligenza immateriale, mentre il resto della realtà è generato tramite gli intelletti intermediari: in questo senso, non crea direttamente gli individui e tanto meno è a conoscenza delle loro azioni.

Si tratta di presupposti contrari alla prospettiva cristiana, che si fonda sull'idea di Dio come libero agente onnipotente, creatore all'istante e in un solo colpo di ogni realtà tramite i suoi pensieri – nella forma delle «ragioni seminali», come aveva detto Agostino –, in rapporto diretto con ciascuna delle cose create e, in primo luogo, con ciascun essere umano. Avicenna è comunque considerato dai teologi cristiani del Duecento interprete fedele della dottrina aristotelica: così chi accetta la metafisica e la teoria dell'anima di Avicenna, pur emendandola dagli aspetti incompatibili con la dottrina cristiana, è spesso convinto di seguire, in questo modo, Aristotele.

Al-Gazali

Il pensiero di al-Gazali rappresenta la più importante reazione di un teologo di formazione asharita contro i filosofi. Al-Gazali nasce a Tus, in Persia, nel 1058. Si dedica agli studi di diritto, poi alla scienza del discorso su Dio (*kalam*) e aderisce all'asharismo. Si lega alla nuova dinastia dominante, quella dei Turchi selgiuchidi, e nel 1091 diventa docente di diritto religioso a Baghdad. Si confronta con i filosofi greci e musulmani, scrivendo due opere dal titolo *Le intenzioni dei filosofi* e *l'Incoerenza dei filosofi*. Nel 1095 conosce una crisi personale che lo conduce ad abbandonare Baghdad e a scegliere, per un paio d'anni, una vita solitaria, che lo conduce sulla strada del misticismo sufi: la corrente islamica che predica un'esistenza ascetica e contemplativa, intessuta di forme rituali comunitarie, al fine di purificare il cuore da tutto ciò che allontana da Dio. Decisiva è per lui la scoperta della finitezza dell'uomo e dell'impossibilità di conoscere la verità attraverso la ragione, in un percorso che egli stesso racconta, pochi anni prima di morire, in uno scritto autobiografico, la *Salvezza dalla perdizione*. Nel 1106 torna a insegnare, a Nishapur, ma per poco tempo. Torna a Tus, la città natale, in cui muore nel 1111.

La vita e le opere

L'obiettivo polemico di al-Gazali è soprattutto il pensiero di al-Farabi e di Avicenna, che critica quando è ancora alla ricerca di una propria strada nella ricerca della verità, prima di incontrare la strada del misticismo. Dapprima egli sintetizza fedelmente le loro tesi nel libro *Le intenzioni dei filosofi*. Poi, nell'*Incoerenza dei filosofi*, si dedica a mostrare come esse siano assolutamente incompatibili con l'insegnamento del Corano. I teologi latini conobbero soltanto *Le intenzioni dei filosofi*, tradotto a Toledo nel 1145 da Domenico Gundissalvi, senza la parte introduttiva in cui l'autore spiega quale fosse l'intento del suo lavoro, ossia esporre le teorie da criticare: il risultato è che al-Gazali, chiamato dai latini Algazel, verrà considerato un fedele seguace di Avicenna e un commentatore di Aristotele.

La polemica contro al-Farabi e Avicenna

Nella *Salvezza dalla perdizione*, parlando delle tappe che lo hanno portato dalla scienza del discorso su Dio al misticismo sufi, passando per lo studio della *falsafa*, la filosofia, cui racconta di aver dedicato due intensi anni, egli spiega chiaramente quello che pensa dei filosofi, greci e musulmani. Nonostante abbiano posizioni differenti tra di loro, essi «sono tutti da tacciare di miscredenza e ateismo», scrive al-Gazali. I filosofi greci si dividono in tre categorie: materialisti, naturalisti e teisti.

La critica ai filosofi greci

Materialisti, naturalisti, teisti

I materialisti, «gli atei per eccellenza», «rinnegano il Fattore provvidente, il Sapiente onnipotente», «sostengono che il mondo è sempre esistito così come è» e che «così fu e così sarà sempre». I naturalisti hanno fatto molte ricerche sul mondo della natura, trovando in essa la mano di Dio, tanto «da essere costretti a riconoscere l'esistenza di un Creatore saggio». Tuttavia, negano l'aldilà, l'immortalità dell'anima, il paradiso e il fuoco eterno, la risurrezione e il giudizio finale: dunque, pur credendo in Dio «sono anch'essi degli atei, perché la base della fede è credere in Dio e nell'Ultimo Giorno». I teisti, gli «ultimi venuti», tra cui al-Gazali colloca Socrate, Platone e Aristotele, hanno respinto le tesi dei materialisti e dei naturalisti. In particolare, Aristotele ha confutato i primi due, Platone e Socrate, ma non si è liberato di alcune credenze eretiche, come l'eternità del mondo. Per cui è necessario giudicare infedele anche lui e i «sedicenti filosofi musulmani», come al-Farabi e Avicenna, che lo seguono.

L'empietà dei filosofi musulmani

Nell'*Incoerenza dei filosofi* al-Gazali elenca venti proposizioni (sedici di metafisica, quattro di filosofia della natura) sostenute da al-Farabi e Avicenna e le contesta una per una. Le critiche si rivolgono, in particolare, a tre affermazioni che limitano la potenza della volontà divina e che per questo vanno considerate miscredenti ed eretiche: l'eternità del mondo; l'ignoranza, da parte di Dio, dei particolari, comprese le singole azioni umane; la negazione della resurrezione del corpo.

L'incomprensione del Dio del Corano

Si tratta, secondo al-Gazali, di errori che nascono dall'incomprensione profonda della natura di Dio, così come è rivelata dal Corano: Dio può tutto, ha creato il mondo dal nulla, nessuna sua azione è segnata da una necessità logica; inoltre egli conosce tutto, possiede la prescienza di ogni evento e di ogni atto umano, di cui egli stesso è, di fatto, l'artefice. Per questo, come del resto sostengono gli ashariti contro i mutaziliti, bisogna dire che

le azioni degli uomini sono create da Dio eccelso; acquisite dagli uomini; volute da Dio eccelso; Egli si degna di creare e di inventare; Egli può imporre compiti insostenibili; Egli può far soffrire l'innocente e non è tenuto ad operare il meglio per le creature (*Il ravvimento delle scienze religiose*, tomo I, libro II).

L'assoluta onnipotenza di Dio

In nome dell'onnipotenza divina, al-Gazali critica, tra l'altro, il nesso di causa ed effetto che reggerebbe, secondo i filosofi, la connessione necessaria tra Dio e il mondo. In realtà, sostiene al-Gazali, non esiste nessun legame necessario tra i fenomeni naturali ed è solo l'abitudine che ci fa pensare che a un determinato evento ne segua necessariamente un altro: dietro l'ordine in cui i fenomeni si presentano alla nostra esperienza agisce sempre la libera volontà di Dio, che può alterare in qualunque momento i nessi di cui facciamo esperienza, compiendo miracoli. Dunque, chi giudica necessaria la connessione che si osserva abitualmente tra fenomeni nega che Dio possa interrompere il corso ordinario delle cose, trasformando, per esempio, un bastone in un serpente, oppure facendo risorgere i morti o mettendo fine al mondo [■ **Lettura 7**].

Lettura 7

Al-Gazali

Non c'è prova di cause diverse da Dio**Il Dio dei filosofi**

Il punto fondamentale della critica di al-Gazali riguarda, dunque, la natura stessa di Dio. I filosofi lo considerano trascendente rispetto al mondo creato e lo definiscono, seguendo Aristotele, «pensiero di pensiero». In questo modo lo pongono all'inizio di un processo cui lui stesso, però, non appartiene: ne fanno la causa prima del mondo, principio di un ordine necessario in cui tutto è ciò che deve essere, mentre Dio appare estraneo al succedersi degli eventi: pensando solo se

stesso, egli è, infatti, in un'altra dimensione rispetto alla realtà che si genera a partire da lui, attraverso la serie delle intelligenze intermediarie. Questo appare ad al-Gazali inaccettabile e contro il Corano: Dio è libera volontà onnipotente, presenza attiva nel mondo e come tale agisce su ogni cosa e comprende ogni cosa secondo un imperscrutabile disegno che l'uomo può solo contemplare nei suoi effetti e non conoscere nelle sue cause.

La strada per Dio non è, dunque, quella della ragione, ma quella del misticismo sufi: attraverso la purificazione del cuore bisogna prepararsi ad accogliere l'illuminazione divina, l'unica forma di conoscenza possibile. Scrive al-Gazali:

La purificazione
del cuore

sappi che i sufi propendono piuttosto per le scienze ispirate che non per quelle insegnate. [...] Essi affermano: la Via consiste nel dar la preferenza alla lotta contro le passioni, nel sopprimere le qualità riprovevoli, nello spezzare tutti i vincoli e procedere col massimo impegno verso Dio. Ogniquale volta si riesce a ottenere ciò, è Dio quegli che si assume la cura del cuore del Suo servo, quegli cui è affidata l'illuminazione con le luci della scienza. E quando Dio si assume la cura del cuore, la misericordia di Lui lo inonda, la luce vi risplende e, il petto essendosi allargato, gli si scopre il mistero del mondo del Reame, si dissipa per la grazia della misericordia il velo dell'errore avanti al cuore e brillano in questo le realtà delle cose divine (*Il ravvivamento delle scienze religiose*, tomo III, libro I).

Quello che importa è credere nei dogmi e assimilarli dedicandosi a Dio; solo così si può giungere alla vera felicità del cuore e attendere il momento in cui la conoscenza sarà svelata da Dio stesso, dopo la morte, e gli uomini potranno vedere ciò che in vita hanno solo creduto. L'attacco di al-Gazali ai filosofi ebbe una grande eco, nel mondo musulmano orientale, favorendo l'affermazione, da una parte, del tradizionalismo religioso, dall'altro, del misticismo sufi. Così si mette sostanzialmente fine alla tradizione filosofica dell'Islam orientale.

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Che cosa sono il Corano e la Sunna?
- 2) Quali sono i dogmi fondamentali della rivelazione secondo Maometto? Quali sono i doveri fondamentali del credente? In che cosa consiste la *sharia*?
- 3) Che cos'è il *kalam*? A quale bisogno risponde?
- 4) Chi sono i mutaziliti e gli ashariti? Quali differenze ci sono tra le loro posizioni?
- 5) Quali sono gli autori fondamentali per i primi filosofi di lingua araba?
- 6) Che cos'è la *Teologia di Aristotele*?
- 7) Il primo importante filosofo arabo è al-Kindi. Su quale immagine di Dio concordano, secondo lui, la rivelazione e la filosofia?
- 8) Che cos'è il *Libro delle cause*?
- 9) Attraverso quale processo Dio ha creato il mondo secondo il *Libro delle cause*?
- 10) Qual è l'oggetto della metafisica secondo al-Farabi?
- 11) Secondo al-Farabi Dio è il Primo Essere. Quali attributi lo caratterizzano?
- 12) Riassumi il processo attraverso il quale le intelligenze divine derivano da Dio, secondo al-Farabi.
- 13) In che cosa consiste la felicità secondo al-Farabi?
- 14) Che cosa sostiene al-Farabi circa l'intelletto umano?
- 15) Elenca le caratteristiche che, secondo al-Farabi, deve avere la città virtuosa.
- 16) Qual è il «soggetto» della metafisica secondo Avicenna?
- 17) Quale distinzione pone Avicenna tra i concetti di essenza e di esistenza?
- 18) Quale distinzione pone Avicenna tra l'«esistente necessario» e gli «esistenti possibili»?
- 19) Quale ruolo svolge il «decimo intelletto» di cui parla Avicenna?
- 20) Quale rapporto esiste, secondo Avicenna, tra anima e corpo?
- 21) Che cos'è, secondo Avicenna, l'«intelletto materiale»?
- 22) Che cos'è, secondo Avicenna, l'«intelletto attivo»?
- 23) Che cosa si intende con l'espressione «agostinismo avicennizzante», usata da alcuni studiosi?
- 24) Quale è il percorso compiuto da al-Gazali?
- 25) Con quali categorie al-Gazali classifica i filosofi greci?
- 26) Quali critiche rivolge al-Gazali ai filosofi?

■ GUIDA ALLA COMPrensIONE

- 1) Perché i califfi abbassidi stimolano lo studio della sapienza degli altri popoli? Con quali iniziative lo sostengono?
- 2) Quali sono gli autori greci cui gli arabi fanno riferimento in modo particolare? Quali modelli influenzano particolarmente le loro interpretazioni?
- 3) Ricostruisci le posizioni di Aristotele, Alessandro di Afrodisia e al-Kindi sulla questione dei due intelletti.
- 4) Ricostruisci la metafisica contenuta nel *Libro delle cause*.
- 5) Spiega in quali aspetti della teoria di al-Kindi si nota un incrocio tra la teoria aristotelica e quella neoplatonica.
- 6) Con quali argomenti al-Kindi afferma che dell'Uno non è possibile predicare nulla direttamente?
- 7) In quali ambiti e perché secondo al-Farabi sono armonizzabili le teorie di Platone e Aristotele?
- 8) Perché secondo al-Farabi la visione profetica di Maometto è superiore a quella dell'intelletto?
- 9) Perché secondo al-Farabi il governante non ha bisogno di guida?
- 10) Spiega con quale argomento Avicenna dimostra l'esistenza di Dio.
- 11) Spiega nel dettaglio il ruolo che Avicenna assegna ai sensi esterni e ai sensi interni.
- 12) Secondo Avicenna ogni progresso nella conoscenza corrisponde a uno stadio dell'«intelletto materiale». Spiega quali sono i livelli della conoscenza e il ruolo che in questo processo svolge l'«intelletto attivo».
- 13) Secondo Avicenna l'anima immortale porta con sé le tracce del contatto con il corpo: che cosa significa?
- 14) Perché secondo al-Gazali le teorie filosofiche sono incompatibili con il Corano? Da che cosa nasce l'incomprensione della vera natura di Dio?