

35

La filosofia di lingua araba nella Spagna musulmana

La filosofia nella Spagna musulmana e Averroè

La Spagna musulmana degli Omayyadi

Nel 711 una popolazione di berberi convertiti all'Islam conquista il regno spagnolo dei visigoti, facendolo diventare una provincia dell'Impero musulmano in piena espansione, sotto la dinastia degli Omayyadi. È così che nasce la Spagna musulmana (al-Andalus). In Oriente gli Omayyadi vengono spodestati dagli Abbasidi nel 750, ma continuano a controllare la Spagna musulmana fino al 1031. Dopo quella data, il territorio si frantuma in molti piccoli Stati, e ciò produce un indebolimento nei confronti dei regni cristiani del Nord.

La dinastia degli Almoravidi e i malikiti

Nel 1085 Toledo viene conquistata dal re di Castiglia Alfonso VI e i musulmani chiedono l'intervento del sultano ibn Tashfin, capo della dinastia berbera degli Almoravidi, che aveva costituito un impero nel Nordafrica, con capitale a Marrakech, in Marocco. Ibn Tashfin sconfigge i cristiani, poi assoggetta i piccoli Stati musulmani, inglobando l'Andalusia nel suo impero. Inizia così il dominio degli Almoravidi, che appoggiano la scuola giuridica malikita (dal nome del fondatore, Malik ibn Anas, di Medina, morto nel 796), una delle quattro scuole di diritto religioso nate tra i sunniti, che aveva già avuto l'appoggio degli Omayyadi. I malikiti hanno come punto di riferimento dottrinario i racconti intorno alla vita esemplare di Maometto e di altri medinesi, che del profeta avrebbero trasmesso l'eredità. Custodi di questa tradizione, essi sono contrari all'interpretazione razionale e allegorica del Corano e, più in generale, al ragionamento condotto autonomamente: per questo contrastano la diffusione, che pure avviene, sia del *kalam* sia della ricerca scientifica e filosofica.

La figura di Avempace

La figura più rappresentativa della filosofia andalusa in questo periodo è quella di ibn Bajja, conosciuto dai latini come Avempace. Egli nasce a Saragozza verso la fine dell'XI secolo e muore a Fez, in Marocco, nel 1139. Studioso di musica, logica, matematica, filosofia naturale, metafisica, Avempace commenta, sotto la guida del pensiero di al-Farabi, molti libri di Aristotele. La sua opera più importante è *Il regime solitario*, nella quale delinea un vero modello di «vita teoretica» come vita felice, sviluppando in maniera originale un tema che è al centro del libro X dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. L'opera si propone di indicare le vie da percorrere per dedicarsi allo studio, al fine di acquisire la perfezione e la felicità che consiste nella congiunzione dell'intelletto umano con l'intelletto attivo divino. Per fare questo il filosofo deve vivere in disparte e non partecipare alla vita associata,

che non serve alla felicità. Quella di Avempace può essere considerata una via alla pura beatitudine contemplativa, che nasce con lo studio e la ricerca intellettuale, del tutto diversa da quella indicata come fine dal misticismo sufi, che ha in al-Gazali il suo più eminente rappresentante.

Un svolta favorevole alla filosofia si ha, in Andalusia, con l'avvento al potere della dinastia berbera degli Almohadi. Il suo fondatore, ibn Tumart (1080-1130), dopo un viaggio di studio in Oriente, ritorna in Marocco con lo scopo di diffondere il vero messaggio del Corano, fondato sulla assoluta unicità e trascendenza di Dio. Egli pensa che si debbano interpretare allegoricamente i versetti del Corano che attribuiscono caratteri antropomorfici a Dio e che si debba ricorrere alla ragione per dimostrare l'esistenza di Dio, cui si arriva partendo dalla contingenza degli esseri, che richiede un creatore, un ente necessario. Gli Almohadi conquistano l'Impero almoravide e, a partire dal 1147, la Spagna musulmana. È sotto la protezione dei califfi di questa dinastia che vive ibn Rushd, conosciuto nell'Europa latina come Averroè: il commentatore per eccellenza di Aristotele (citato anche da Dante, nell'*Inferno*, come colui «che 'l gran comento feo»), il più importante filosofo della Spagna musulmana.

La dinastia degli Almohadi

Averroè

Nato a Cordova nel 1126, da una famiglia di giudici religiosi malikiti, Averroè affronta studi di diritto, medicina, teologia. Introdotto a corte, gli viene affidato dal califfo Yusuf (1163-1184), della dinastia almohade, il compito di scrivere compendi delle opere di Aristotele, filosofo che Averroè aveva già cominciato a studiare per conto proprio, al fine di farne comprendere meglio il pensiero. La protezione di Yusuf gli garantisce cariche importanti: è giudice, prima a Siviglia poi a Cordova; rientra quindi per breve tempo alla corte, a Marrakech, capitale del regno almohade, quindi viene nominato gran *qadi* (carica che dà il diritto di nominare e controllare i giudici religiosi), prima a Siviglia e poi, di nuovo, a Cordova. Nel 1182 diventa anche medico personale del califfo Yusuf. Sotto il successore di Yusuf, al-Mansur (1184-1199), più sensibile alle questioni teologiche che alla filosofia, la posizione di Averroè si indebolisce. Egli subisce accuse di miscredenza da parte dei religiosi, che hanno come esito la distruzione di una parte delle sue opere e il suo esilio a Lucena, nei pressi di Cordova (1197). Riabilitato, viene richiamato nel 1198 da al-Mansur a Marrakech, capitale del regno almohade, dove muore alla fine dell'anno.

La vita

Ad Averroè si devono sia compendi sia commentari di tutte le principali opere aristoteliche. I commentari a loro volta vengono distinti in medi (dedicati soprattutto ad approfondire alcune questioni dei testi parafrasati) e grandi (dedicati ad analizzare compiutamente i testi e a prendere posizione sulle questioni più importanti). A questo lavoro egli affianca un'attività autonoma di riflessione e scrittura che si esprime in alcuni testi dedicati a questioni filosofiche. Importanti sono anche i tre trattati che Averroè scrive tra il 1179 e il 1180 (nel periodo in cui è gran *qadi* a Siviglia), sul rapporto tra filosofia e legge religiosa: *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia* (rivolto ai giudici religiosi, custodi della legge), lo *Svelamento dei metodi di prova concernenti* (una difesa delle filosofia dal punto di vista della teologia tradizionale), *L'incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi* (dedicato alla confutazione delle tesi di al-Gazali contenute nell'*Incoerenza dei filosofi*).

Le opere fondamentali

L'importanza della filosofia

La questione della liceità della filosofia

Il *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, che i latini non conobbero, è un pronunciamento di Averroè, in qualità di giudice supremo che si rivolge ad altri giudici della legge coranica, su una questione puntuale: se la speculazione filosofica sia lecita dal punto di vista della *sharia*. Scrive infatti Averroè in apertura dello scritto:

il fine di questo scritto è indagare, dal punto di vista dello studio della Legge religiosa, se la speculazione filosofica e le scienze logiche siano lecite secondo il *shar'* [la *sharia*, la legge religiosa] o proibite o obbligatorie, sia perché commendevoli sia perché necessarie (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

Loggetto della filosofia

Segue la definizione dell'oggetto specifico della filosofia:

ogni «attività filosofica» altro non è che speculazione sugli esseri esistenti, e riflessione su come, attraverso la considerazione che sono creati, si pervenga a dimostrare il Creatore: infatti, gli esseri esistenti sono prodotti, per cui dimostrano di avere un produttore. Tale conoscenza relativa alla produzione delle cose, tanto più è completa quanto più consente una conoscenza completa di Colui che le ha prodotte (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

Il Corano raccomanda la riflessione

Secondo Averroè, molti passaggi del Corano indicano la necessità che l'uomo ragioni sulla creazione e sul mondo: per esempio, dove dice «riflettete, o voi che avete occhi per guardare» (Sura LIX, 2); oppure dove domanda: «Non riflettono sui cammelli e su come sono stati creati, sul cielo e come è stato elevato?» (Sura LXXXVIII, 17-18). Per questo, bisogna dire che

la Legge religiosa autorizza, e anzi stimola, la riflessione su ciò che esiste, per cui è evidente che l'attività indicata col nome (di filosofia) è considerata necessaria dalla Legge religiosa, o, per lo meno, ne è autorizzata (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

Dunque, la «Legge religiosa» permette e stimola l'indagine razionale sugli esseri esistenti, che consiste nel passare dall'ignoto al noto usando come strumento la deduzione sillogistica.

L'importanza di studiare i filosofi antichi, come Aristotele

In questo compito è fondamentale il contributo di chi, come Aristotele, ha già indagato a fondo sul modo di ragionare correttamente, indipendentemente dal fatto che fosse o meno musulmano. Per questo i libri degli antichi vanno letti e studiati, alla ricerca delle verità che essi possono contenere:

Se tutto ciò (che si è detto finora) è vero, è necessario per noi (filosofi) che, nel caso reperissimo presso i nostri predecessori, appartenessero pure a popoli più antichi, qualcuno che ha già approfondito l'analisi e l'esame della realtà esistente applicando le regole previste dalla dimostrazione, ci preoccupiamo di studiare le affermazioni contenute nei loro libri. E ciò che costoro hanno detto di conforme alla verità, lo accetteremo con gioia e gliene saremo grati; mentre ciò che hanno detto di difforme dalla verità, lo evidenzieremo e ne diffideremo, pur perdonandoli per l'errore commesso. Da ciò è chiaro che lo studio dei libri degli antichi è obbligatorio per Legge, poiché il loro fine è identico a quello cui ci sprona la Legge (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

La filosofia ha un ruolo fondamentale nella chiarificazione delle verità contenute nella rivelazione, anche se il suo modo di procedere è diverso da quello usato dai religiosi che interpretano allegoricamente il Corano: infatti, la filosofia e la parola di Dio mostrano la stessa verità, ma non nello stesso modo. Qui si colloca la questione decisiva per Averroè.

La diversità tra i filosofi e gli interpreti del Corano

Dal momento che esistono tipi diversi di uomini, a ciascuno di essi risulta adeguato un tipo diverso di conoscenza, in quanto diverso è il modo di comprendere la verità. La classificazione degli uomini comprende:

Tre tipi di uomini, tre modi per conoscere la verità

- 1) la maggioranza, che attinge la verità rivelata attraverso il senso letterale delle Scritture e per la quale, dunque, sono adatti discorsi di tipo retorico-persuasivo, come quelli che fanno i religiosi tradizionalisti;
- 2) i teologi, mutaziliti e ashariti, che attingono la verità attraverso il confronto tra le opinioni autorevoli in materia di fede e, per l'interpretazione allegorica dei versetti ambigui, si avvalgono dell'argomentazione dialettica, che parte da premesse probabili e giunge a conclusioni probabili;
- 3) i filosofi, che impostano la ricerca della verità su base esclusivamente razionale, organizzando i risultati in discorsi dimostrativi e scientifici. Scrive Averroè:

gli uomini, in riferimento alla Legge religiosa, si dividono in tre gruppi: il primo, cui non compete affatto l'interpretazione allegorica, consiste nella grandissima maggioranza della popolazione, che si adatta alle argomentazioni retoriche. Nessun uomo dotato di intelletto può rifiutarsi di prestare assenso a questo genere di argomentazioni. Il secondo gruppo è quello che si giova dell'interpretazione dialettica: e dialettici si diventa per natura o per natura e educazione. Il terzo gruppo è quello dell'interpretazione vera: si tratta della gente dimostrativa, che è tale per predisposizione naturale o per addestramento nell'arte della filosofia. L'interpretazione avanzata da quest'ultimo gruppo non deve essere comunicata ai dialettici, né tanto meno alle masse (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

Dunque, esiste una sola verità uguale per tutti gli uomini, cui si deve dare l'assenso, ma essa viene conosciuta in maniera differente dai diversi tipi di uomini, che parlano, e comprendono, linguaggi diversi. Tra la fede dei semplici, le interpretazioni allegoriche dei teologi e le dimostrazioni dei filosofi non esiste, infatti, un linguaggio comune e non ha senso tentare di produrre concordanze: ciascun tipo d'uomo deve restare nel suo universo comunicativo, rispettando le regole del linguaggio che gli è proprio [■ **Lettura 8**]. Se, dunque, la filosofia è un dominio riservato a pochi, perché pochi sono coloro che dispongono delle facoltà adeguate per affrontarlo, unica è però la verità cui tutti gli uomini possono attingere, come unico è Dio. Leggiamo ancora nel *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*:

La verità è una sola, ma viene conosciuta in modo diverso

Lettura 8

Averroè
Filosofia e religione



ora, dal momento che la nostra religione è vera e incita a un'attività speculativa che culmini nella conoscenza di Dio, noi musulmani non possiamo che essere fermamente convinti del fatto che la speculazione dimostrativa non può condurre a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione, poiché il Vero non può contrastare col Vero, ma anzi gli si armonizza e gli porta testimonianza (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte I).

La verità della filosofia non può contrastare con quella della rivelazione

Non è dunque possibile che la verità della religione contrasti con la verità della filosofia, o che la fede dei semplici confligga con la ragione, a meno di non creare indebite confusioni di linguaggio. Il Corano è semplice e parla a tutti, mirando innanzitutto a fornire indicazioni di comportamento pratico. Gli eventuali contrasti tra il senso letterale del Corano e i risultati della dimostrazione razionale e filosofica possono essere affrontati ricorrendo a un'interpretazione allegorica delle Scritture, ma ciò non può e non deve avere nessuna rilevanza per il volgo, che deve attenersi al senso letterale e sarebbe solo confuso dalle interpretazioni.

La critica ai teologi che interpretano allegoricamente il Corano

Si capisce che l'obiettivo polemico di Averroè sono i teologi, che interpretano, spesso arbitrariamente, i versi del Corano in senso allegorico e poi pretendono di spiegarli ai più, confondendo le loro menti. I più hanno accesso a una conoscenza semplificata della verità, attraverso il senso letterale della rivelazione, adeguata alle loro capacità; i filosofi, dediti alla vita contemplativa, sono in grado di accedere per via razionale e dimostrativa al senso nascosto che rivela la vera volontà di Dio; i teologi devono stare attenti a delimitare il loro ambito di azione, evitando, da una parte, di fare interpretazioni scorrette e di comunicarle ai semplici, con il rischio di incrinare la loro fede, dall'altro, di imporre vincoli dogmatici alla ricerca razionale pura dei filosofi. Scrive Averroè contro i teologi:

da quanto detto deve apparire dunque chiaro che è obbligatorio evitare di inserire interpretazioni allegoriche, pur se corrette, in libri rivolti alle masse; tanto peggio se sono scorrette. [...] È per effetto delle interpretazioni allegoriche e dell'opinione che sarebbe necessario propalarne le applicazioni alla Legge religiosa presso le masse, che sono sorte le sette islamiche, l'una nemica dell'altra, l'una accusante l'altra di eresia. Per esempio, i Mu'taziliti commentarono molti versetti e tradizioni profetiche e ne diffusero i sensi allegorici presso le masse; e lo stesso fecero gli Ash'ariti, sebbene con meno frequenza. In conseguenza di ciò, essi gettarono gli uomini nell'odio e nella guerra reciproca, lacerando l'unità della Legge e provocando profonde divisioni tra la popolazione (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte II).

L'eternità del mondo

L'apparente conflitto sulla questione dell'eternità del mondo

Nel *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, contro chi, come al-Gazali, intende colpire le pretese dei filosofi, Averroè sembra sostenere che, in caso di conflitto tra verità filosofica e senso letterale delle Scritture, la prima debba avere il primato. In realtà egli sostiene soltanto che laddove esista un conflitto di questo genere bisogna interpretare in maniera adeguata le Scritture, come i filosofi sanno fare meglio dei teologi che allegorizzano. Il caso più eclatante di conflitto tra i filosofi e i teologi riguarda la questione dell'eternità del mondo, sollevata da al-Gazali. Secondo Averroè questo conflitto si riduce «a una questione semantica», in una disputa in cui non sono i filosofi a contraddire il senso letterale del Corano, ma i teologi, come al-Gazali, a interpretarlo scorrettamente. Seguiamo il suo ragionamento.

Le tre specie di esseri: ciò che nasce e muore nel mondo naturale

Esistono «tre specie di esseri», due opposti e uno intermedio. Il primo è quello «che è tradotto in esistenza da qualcosa di diverso da se stesso e da qualcos'altro di preesistente, cioè da una causa agente e da una materia prima, di modo che la

sua esistenza sia preceduta dal tempo». Questo modo di essere appartiene «a quei corpi la cui generazione è percepita per mezzo dei sensi, cioè l'acqua, la terra, l'aria, gli animali, le piante e simili», e viene definito sia dai filosofi antichi sia dai teologi «prodotto». Si tratta delle cose che vengono generate in natura.

All'estremo opposto esiste l'«essere che non è prodotto da nulla né è preceduto da qualcos'altro né dal tempo»: anche questa specie di essere viene definito dai filosofi e dai teologi allo stesso modo, e cioè «eterno» e si tratta, ovviamente, di Dio, «il Fattore di tutte le cose e il loro Conservatore».

Le tre specie di esseri:
Dio

Per quanto riguarda il genere intermedio, invece, esso

non è preceduto da nulla né ha come antecedente il tempo, ma deve la sua esistenza a qualcos'altro, a un agente esterno a lui. Tale è il mondo nel suo complesso (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte II).

Le tre specie di esseri:
il mondo nel suo complesso

Averroè si sta riferendo al cosmo nella sua totalità, che è dipendente ontologicamente da Dio, perché trae da Dio la sua esistenza, senza tuttavia essere preceduto da lui nel tempo, in quanto Dio ha un'esistenza extratemporale. Di conseguenza, commenta Averroè,

teologi e filosofi concordano nell'individuare al mondo le tre suddette caratteristiche. Anche i teologi infatti concedono che nessuna dimensione temporale abbia preceduto (la creazione) del mondo, ché, anzi, ne sarebbe stata piuttosto la conseguenza, poiché per loro il tempo è inestricabilmente connesso coi corpi e il movimento. [...] L'unica differenza riguarda il tempo trascorso e l'esistenza nel passato, che i teologi ritengono finiti – e questa è per altro anche la dottrina di Platone e dei suoi seguaci –, mentre Aristotele e la sua scuola li ritengono infiniti come il futuro (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte II).

Averroè ritiene, come molti filosofi della tarda antichità, che Platone e Aristotele sostengano la creazione del mondo da parte di Dio, con la differenza che per il primo anche il tempo sarebbe creato con il mondo (e in ciò egli sarebbe d'accordo con i teologi), mentre per il secondo il mondo sarebbe coeterno con Dio. In tutti i casi, come si scioglie questa differenza di posizioni che Averroè definisce una «questione semantica»? Mostrando che «le teorie sul mondo non sono poi così divergenti l'una dall'altra». «Le qualifiche di eterno o di generato», «applicate al mondo (nel suo complesso)», non sono davvero alternative: il mondo è generato da Dio nella dimensione dell'eterno e resta da lui dipendente nella dimensione dell'eterno.

Il mondo
è generato da Dio
ad andare contro
nella dimensione
dell'eterno

Sono i teologi, precisa Averroè, ad andare contro il senso letterale del Corano, laddove si parla «della traduzione in essere del mondo» e di esistenza continua nel tempo, dal passato e verso il futuro. Scrive il filosofo:

Sono i teologi
ad andare contro
il senso letterale
del Corano

in quei versetti si legge sì che il mondo è stato creato, ma si legge pure che l'esistenza e il tempo sono continui a entrambi gli estremi, cioè non conoscono interruzioni. Dice infatti l'Altissimo: «È Lui che ha creato i cieli e la terra in sei giorni, mentre il suo Trono si librava sulle acque» (Sura XI, 7). Se intese nel loro senso letterale, queste parole indicano che una (certa forma di) essere esisteva prima di questo essere, cioè il Trono e le acque, e che esisteva un tempo prima di questo tempo, un tempo connesso alla tipologia dell'esistenza, e cioè il numero dei movimenti della sfera celeste. Allo stesso modo, il

detto dell'Altissimo: «Il giorno in cui la terra sarà cambiata in un'altra terra, e in altri cieli i cieli» (Sura XIV, 48), se inteso letteralmente, indica che esisterà un altro essere dopo questo essere. Così come il versetto seguente: «Poi s'accinse alla costruzione del cielo, che era tutto fumo» (Sura XLI, 11), se inteso letteralmente, indica che i cieli sono stati creati da qualcosa di preesistente. Dunque, nemmeno i teologi, quando trattano del mondo, si mantengono aderenti alla lettera della Legge religiosa, ma anzi allegorizzano. Infatti nelle Scritture non si trova alcun testo che suggerisca che Dio esisteva nella privazione assoluta (di ogni altro tipo di essere). Come allora è concepibile che le allegorie dei teologi riscuotano un consenso universale, quando il significato letterale delle Scritture sull'esistenza del mondo è più rispettato dalle scuole dei filosofi? (*Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, parte II).

È più vicino alla verità
Aristotele dei teologi
che interpretano
male il Corano

La conclusione di Averroè è dunque questa: se stiamo al senso letterale del Corano, cui tutti i fedeli si devono attenere, prima della creazione del mondo insieme a Dio esistevano già altre cose, come il trono e l'acqua, ed esisteva «un tempo prima del tempo», dal momento che Dio ha creato il mondo in sei giorni: questo significa che non c'è mai stato un momento in cui Dio sia stato privo di essere e questo non contrasta per nulla con il fatto che egli ne sia il creatore. Quando leggono i versetti del Corano in cui si parla del trono e dell'acqua i teologi producono allegorie, distorcendo il senso letterale del testo per affermare la creazione di ogni cosa e del tempo dal nulla. Dunque, sono più vicini al senso letterale del Corano, e alla verità religiosa, i filosofi come Aristotele, che parlano di eternità del mondo, in quanto considerano il mondo derivato da una causa prima eterna.

Una è la verità,
diverse le strade
e diversi gli uomini
che la cercano

In sintesi, si può dire che, secondo Averroè, la verità è unica e il vero problema consiste nel raggiungerla. Per questo esistono vie diverse, praticate da uomini diversi: la maggioranza ha a disposizione la rivelazione con il suo senso letterale, i pochi uomini in grado di far filosofia hanno l'intelligenza e la ragione dimostrativa. Ed è dannoso pensare di far comprendere alle masse il significato delle dimostrazioni filosofiche: infatti, scrive Averroè,

lo studio dimostrativo è proibito alla maggior parte degli uomini, poiché [per praticarlo] bisogna esser dotati per natura di acuta intelligenza, e assai pochi lo sono. Discutere di alcune questioni con le masse è come iniettare nel corpo di molti animali un veleno che per loro costituisce una pozione letale (*L'incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, «Il sesto problema»).

Ugualmente dannoso è diffondere alla massa le interpretazioni allegoriche, come pretendono di fare i teologi.

Averroè non ha
sostenuto la teoria
della «doppia verità»

I teologi cristiani, che non avranno la possibilità di conoscere il *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, attribuiranno ad Averroè la dottrina della «doppia verità», leggendo nei suoi testi un ossequio solo formale all'autorevolezza della rivelazione e l'affermazione della superiorità della verità filosofica. In realtà Averroè, da buon musulmano, non avrebbe mai potuto accettare l'esistenza di due verità in contraddizione tra di loro.

I conflitti
tra dimostrazioni
razionali e rivelazione
devono essere risolti
dai filosofi

Questo non significa che il conflitto tra dimostrazione razionale e religione non si possa presentare, almeno nei casi in cui la verità della rivelazione non si presti a una lettura logicamente sostenibile. È solo il volgo che deve credere anche a ciò che non è in grado di comprendere, in quanto, come dice il Corano, non biso-

gna imporre alle genti pesi che non sarebbero in grado di sopportare. Al filosofo spetta il compito di cercare la verità, mantenendo distinti i metodi di indagine e di accertamento adatti ai diversi tipi di uomini. Questa strategia mira a salvaguardare l'autonomia del lavoro dei filosofi, riservando a essi un compito elitario di conoscenza che può essere spregiudicato, nella misura in cui non incide sulla verità rivelata.

Il riferimento ad Aristotele come filosofo, e non come teologo, è, da questo punto di vista, decisivo. Averroè si impegna a ripristinare il senso dei suoi testi, depurandoli dalle incrostazioni teologiche costruite dagli interpreti come Avicenna: la distinzione tra filosofia e teologia è, paradossalmente, l'unico punto su cui Averroè è perfettamente d'accordo con al-Gazali.

La filosofia, nel senso aristotelico del termine, è scienza dell'essere. Essa mostra ciò che è necessariamente, nell'ordine della realtà, con l'utilizzo degli strumenti razionali e dei procedimenti dimostrativi. Contro al-Gazali, che attacca l'incoerenza dei filosofi, quando intervengono in ambiti riservati alla fede, Averroè si incarica di dimostrare, nell'opera *L'incoerenza dell'Incoerenza dei filosofi*, che non c'è motivo di contrapporre ragione e legge religiosa, in quanto la filosofia percorre semplicemente una strada diversa da quella della religione per raggiungere le sue verità, ma non pretende affatto che esse siano diverse o superiori alla verità della religione.

Dio e il mondo

Nel *Compendio della Metafisica* di Aristotele, composto in età giovanile, Averroè sostiene una teoria generale della realtà di tipo neoplatonico, seguendo al-Farabi e Avicenna nel dire che da Dio, prima causa agente, ogni altro essere procede per emanazione. Nelle opere successive rifiuta questa teoria, mettendo in primo piano la causalità finale di Dio rispetto a quella agente, nel senso che Dio muove ciò che esiste e tende ad assimilarsi alla sua perfezione.

In realtà, nelle sue opere, Averroè non si spinge a indagare quale sia esattamente il modo in cui Dio determina l'esistenza del mondo. Si limita a porre come certa la dipendenza del mondo da Dio e a ritenere inaccettabile qualunque ipotesi che collochi l'atto creativo in un momento del tempo. L'unica ipotesi compatibile con l'onnipotenza e l'autodeterminazione di Dio è l'eternità del mondo, come dipendente dall'eterna volontà di Dio di crearlo.

Secondo Averroè, Dio è causa finale e primo motore immobile e immateriale del mondo. Contro Avicenna, Averroè non accetta la dimostrazione dell'esistenza di Dio per via metafisica, secondo la quale Dio è l'unica realtà nella quale esistenza ed essenza coincidono. Egli ripropone, invece, il procedimento aristotelico che vede Dio come motore immobile del primo cielo, in un universo eternamente in moto: dal momento che ogni cosa che esiste è mossa da altro ed è impossibile regredire all'infinito, allora deve esistere un primo motore immobile, immateriale, che muove il primo cielo.

Il primo motore immobile pensa soltanto se stesso e per effetto di questa intelligenza della propria essenza causa e conosce ogni cosa. In questo senso ha torto al-Gazali a criticare i filosofi aristotelici perché avrebbero sostenuto che Dio non conosce i particolari. In realtà, scrive Averroè, i filosofi si limitano a

Aristotele va letto come filosofo, non come teologo

La filosofia è scienza dell'essere, non di Dio, e non tocca gli ambiti della fede

L'abbandono della strada dell'emanazione

Averroè sottolinea soprattutto la dipendenza eterna del mondo da Dio

Dio, come causa prima del moto, si dimostra a partire dal mondo

Che conoscenza ha Dio del mondo? La diversità del sapere di Dio dal nostro

dire che Dio conosce con una scienza di genere del tutto diverso dalla nostra. L'errore di al-Gazali sta dunque nel voler interpretare ciò che Dio fa e sa con le categorie che usiamo per parlare di ciò che gli uomini fanno e sanno. Noi uomini conosciamo soltanto a partire da ciò che esiste, mentre per Dio la conoscenza è allo stesso tempo causa delle cose. Scrive Averroè:

dal nostro punto di vista, l'unica via per risolvere la difficoltà è ammettere che il rapporto della conoscenza eterna divina con ciò che esiste è diverso dal rapporto di una conoscenza derivata con lo stesso esistente. Nel secondo caso, infatti, la conoscenza è l'effetto delle cose esistenti; mentre, al contrario, la scienza eterna è la causa e la ragione determinante dell'esistenza delle cose. [...] In essa, dunque, non può verificarsi alcuna modificazione, come invece accade nella scienza derivata (dell'uomo). L'errore è frutto dell'indebita analogia che si traccia tra conoscenza eterna e conoscenza umana, cioè tra qualcosa che è celato e qualcosa che è palese: un paragone di cui è nota la difettosità. E come nell'agente non si determina alcun cambiamento nel momento in cui il suo effetto viene ad esistere, [...] così nella scienza eterna (di Dio) – sia lode a Lui! – non si verifica alcuna modificazione nel momento in cui l'oggetto da essa conosciuto ne viene prodotto (*Appendice sulla scienza divina*).

Dunque, Dio conosce tutte le cose, anche i particolari, «essendo fonte della loro esistenza con la sua conoscenza di esse».

Ogni cosa si muove guardando verso Dio

Al di sotto del primo principio e primo motore c'è l'universo, composto dai corpi celesti, ciascuno dei quali è mosso a sua volta da un'intelligenza incorporea; tutte le intelligenze aspirano alla perfezione, desiderando essere come Dio, causa prima e perfezione assoluta, e per questo si muovono verso di lui. Commentando un passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, Averroè scrive:

questo primo motore impartisce il movimento, senza essere mosso, al primo oggetto che è mosso da lui, esattamente come l'amato muove l'amante senza essere mosso a sua volta, e inoltre impartisce il movimento a ciò che si trova al di sotto del primo mosso per mezzo di questo stesso primo mosso. Con «primo mosso» egli [Aristotele] intende il corpo celeste, e con «tutti gli altri mossi», cioè ciò che si trova al di sotto del primo mosso, intende tutte le altre sfere e ciò che è soggetto a generazione e corruzione. Il primo cielo è mosso da questo motore per mezzo del desiderio che esso prova per lui, voglio dire poiché lo imita conformemente alla sua abilità, esattamente come l'amante è mosso onde [imitare] l'amato. Tutti gli altri corpi celesti sono mossi dal desiderio che provano del movimento del primo corpo (*Grande commentario alla Metafisica di Aristotele*, testo 37).

La teoria dell'intelletto e la felicità del filosofo

L'innovazione di Averroè

La teoria di Averroè destinata ad avere più risonanza nell'Occidente cristiano è sicuramente quella dell'intelletto, sviluppata in maniera definitiva nel *Grande commentario* al trattato *Sull'anima* di Aristotele. Averroè introduce una significativa innovazione interpretativa rispetto ai filosofi arabi orientali, che avevano optato, sulla scorta dell'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, per la differenziazione tra «intelletto potenziale», individuale, e «intelletto agente», unico per tutti gli uomini e coincidente con la decima intelligenza divina.

Averroè afferma, infatti, che anche l'intelletto potenziale (o «materiale») è una sostanza unica e comune a tutti gli individui, in grado di passare dalla potenza all'atto grazie all'intervento dell'intelletto attivo, causa efficiente che rende possibile la conoscenza delle forme intelligibili. In questo modo egli dà la sua risposta al classico problema gnoseologico: come è possibile che gli uomini, traendo la loro conoscenza dai sensi, possano conoscere le forme intelligibili, gli universali, che sono incorporei, eterni, immutabili e uguali per tutti? Sostenendo che i procedimenti conoscitivi messi in opera dagli individui poggiano su una capacità, l'«intelletto potenziale», in se stessa universale e occasionalmente congiunta alle anime individuali, Averroè non li espropria dei loro risultati, ma li pone direttamente sul piano di verità della conoscenza universale accessibile al genere umano. Vediamo di seguire nel dettaglio l'argomentazione.

L'unicità dell'intelletto potenziale

Come ha insegnato Aristotele, l'anima individuale dispone della capacità di produrre, a partire dalla percezione sensibile, immagini, senza le quali non vi sarebbe pensiero. Le immagini, rappresentazioni mentali di enti singolari, che variano da individuo a individuo in base alle diverse esperienze, contengono in potenza le «forme intelligibili»: esse mettono in movimento l'intelletto attivo che interviene su di esse con un atto di astrazione, depurandole dalla materia e producendo, così, le «forme intelligibili», universali e immateriali, che si depositano nell'«intelletto materiale», unico per tutta la specie, il quale passa in atto.

Dalle immagini alle «forme intelligibili»

Quando l'intelletto materiale si unisce in questo modo all'intelletto agente si produce l'«intelletto acquisito». Questo significa che quando un singolo uomo pensa, a partire dalle immagini che si sono formate in lui, avviene in lui un collegamento con l'intelletto materiale, attualizzato dall'intelletto attivo per il tempo in cui l'uomo pensa.

L'intelletto acquisito e il significato del pensare per l'individuo

L'«intelletto materiale» coincide con l'intelletto della specie e si accresce di tutte le conoscenze accumulate dall'umanità, che rimangono in esso depositate: la trasmissione della scienza, che appartiene alla specie, conserva i risultati cui gli uomini pervengono nel loro processo storico. È chiaro, però, che l'immortalità, conseguita attraverso il sapere dalla specie, non vale per gli individui: al momento della morte, le anime individuali, con tutta la loro esperienza particolare, si corrompono con il corpo, cui sono legate inestricabilmente, perdendo il collegamento con l'«intelletto materiale», che continua a esistere: solo la specie è immortale, non gli individui.

L'intelletto della specie

Che cosa cambia, allora, per gli individui che vivono l'esperienza della conoscenza? L'unico elemento di individualizzazione dell'intelletto è legato alla facoltà dell'immaginazione; infatti i singoli uomini fanno esperienza della realtà in modo diverso, nel tempo e nello spazio e in ragione delle differenti qualità personali; in questo modo essi si formano immagini delle cose, che poi diventano idee per effetto dell'intervento dell'intelletto attivo, che le priva di ogni elemento corporeo traendo da esse le forme intelligibili. È a questo punto che nell'individuo si rende attuale una parte dell'intelletto potenziale, che Averroè chiama «intelletto speculativo»: questo, attraverso le immagini, perviene alla conoscenza intellettuale e, pur restando corruttibile in quanto intelletto che appartiene all'individuo, è eterno per quanto riguarda la qualità della conoscenza.

Individualità e «intelletto speculativo»

In sintesi: finché un individuo resta al livello delle immagini è vincolato alla particolarità della sua esperienza. Nel momento in cui sale nella scala della conoscenza

Conoscenza e felicità

al livello dell'intelletto materiale illuminato dall'intelletto attivo, allora egli partecipa, con l'«intelletto speculativo», di qualcosa che è incorporeo, unico e comune per tutti gli uomini. L'intelletto materiale, che è in generale una pura potenzialità, è realmente attuale in lui solo in quel momento, ma qui l'individuo riceve, finché rimane in contatto, il tipo di conoscenza superiore a cui molti uomini non arriveranno mai. Questo non basta per l'immortalità individuale (che resta per Averroè un problema non risolto filosoficamente), ma dà accesso a un tipo particolare di felicità.

La felicità dell'osservanza dei precetti e quella della vita intellettuale

Nel *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia* Averroè afferma, in maniera ortodossa rispetto alla religione, che la felicità deriva dalla pratica dei precetti obbligatori; ma, commentando Aristotele, valorizza come felicità la condizione che nasce dal contatto tra l'intelletto dell'uomo e l'intelletto agente tramite l'intelletto materiale. Così, se le religioni esistono per condurre alla saggezza le masse, «la filosofia conduce solo un numero limitato di persone intelligenti alla conoscenza della felicità».

La realizzazione dell'intelletto potenziale come felicità del genere umano

Ma in che senso la dedizione alla vita contemplativa, «l'abbandono totale alla speculazione» e alla ricerca di Dio attraverso la conoscenza delle forme intelligibili, rappresenta la via per la felicità? Prima di tutto nel senso che l'«intelletto potenziale» raggiunge, per questa via, la perfetta realizzazione di sé; e, poiché esso appartiene all'intero genere umano, attraverso le esperienze di vita filosofica è tutta l'umanità a innalzarsi, fino a congiungersi con il divino intelletto agente. Felicità significa, dunque, progresso e realizzazione, attraverso i singoli, delle potenzialità del genere umano.

La felicità del filosofo come suprema condizione per l'uomo

C'è poi un altro aspetto, che riguarda il vissuto strettamente individuale dell'esperienza contemplativa. Qui Averroè, seguendo le indicazioni contenute nel libro X dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele sulla «felicità teoretica», propone il modello del filosofo come individuo perfettamente realizzato, capace di godere al massimo livello dell'esercizio della ragione, che lo caratterizza come uomo, mentre si congiunge con il divino. Il congiungimento con l'intelletto attivo lancia il filosofo verso la contemplazione delle «sostanze separate», cioè delle intelligenze celesti che muovono i cieli: il suo intelletto si muove, così, verso il suo oggetto del desiderio, l'intelletto attivo, nello stesso modo in cui si muovono le intelligenze celesti, che tendono alla perfezione divina. Commentando un altro passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, Averroè scrive:

appare chiaramente che Aristotele pensa che la felicità per l'uomo *in quanto* uomo consista in questo contatto con l'intelletto che nel [commentario] sul trattato *Dell'anima* abbiamo mostrato essere nostro principio, motore e agente. [...]. L'intelletto attivo, per quanto sia separato e nostro principio, deve muoverci nello stesso modo in cui l'amato muove l'amante e se ogni movimento deve essere in contatto con la cosa che lo produce come suo fine, noi dobbiamo, in ultimo, essere in contatto con questo intelletto separato (*Grande commentario alla Metafisica di Aristotele*, testo 38).

Esperienze immortali attraverso l'intelletto

Nell'ottica di Averroè, che prevede la fine dell'anima individuale insieme con il corpo, i momenti di immortalità che caratterizzano l'esperienza intellettuale del filosofo rappresentano il vertice della condizione umana: una felicità di cui non ci si deve attendere la prosecuzione o il superamento in un'ipotetica vita ultraterrena. La felicità del filosofo è, d'altronde, l'unica raggiungibile in questa vita in condizioni di completa autosufficienza, attraverso la pura disciplina della mente.

Quello di Averroè è un messaggio rivolto a un'élite, che trae dalla possibilità di dedicarsi in maniera esclusiva al lavoro intellettuale un alto senso di sé e trova naturale costruire la propria identità e il proprio ideale di felicità intorno all'attività teoretica. Con Averroè si diffonde, così, un modello di «felicità mentale», un'idea che avrà grande risonanza nel dibattito filosofico che si svolge nell'Europa latina nella seconda metà del Duecento. Nella Spagna musulmana, dopo la morte di Averroè, si assiste, invece, a una reazione mistico-teologica, che chiude di fatto gli spazi in cui aveva potuto svilupparsi l'autonomia della ricerca filosofica: Averroè sarà letto e studiato soprattutto da ebrei e da cristiani, mentre il suo pensiero filosofico cadrà nell'oblio nella cultura di lingua araba, dove a trionfare, come nell'Islam orientale, sarà, piuttosto, la critica alla filosofia di al-Gazali.

Averroè si rivolge a un'élite capace di apprezzare la felicità mentale

La tradizione filosofica ebraica di lingua araba

Tra il IX e il XIII secolo, nelle stesse aree in cui si sviluppa la filosofia araba, si risveglia anche l'interesse ebraico per la filosofia. Attraverso i pensatori arabi, infatti, alla cultura ebraica si ripropone in termini nuovi il confronto con i greci e, in particolare, con Aristotele riletto in chiave neoplatonica. Dopo gli importanti studi filosofici di epoca ellenistica (basti pensare a Filone di Alessandria), la cultura ebraica si era sviluppata soprattutto nell'interpretazione e nel commento alla Torah, l'insieme dei primi cinque libri della Bibbia. Il Talmud raccoglie i pareri e le sentenze dei rabbini che compongono la *Mishnah*, la «ripetizione» della legge scritta, chiamata anche «legge orale», destinata a diventare il riferimento del codice giuridico ebraico.

Nascita della tradizione filosofica ebraica dal commento della Torah

Rispetto a questo patrimonio comune all'ebraismo, il rinnovamento degli studi avviene nelle aree di maggiore contatto con la cultura araba, in particolare in Spagna. Le comunità ebraiche hanno, all'interno del mondo islamico spagnolo, una posizione politicamente subalterna, ma non emarginata dal punto di vista culturale: la lingua corrente è, anche per loro, l'arabo e questo spiega perché molte opere di autori ebrei siano state trasmesse all'Europa cristiana insieme a quelle dei filosofi arabi, confondendo l'identità degli autori.

Rinnovamento degli studi nel contatto con la cultura araba

È questo il caso di Shelomoh ibn Gabirol (in arabo Abu Ayyub Sulayman ibn Gabirul), noto ai latini come Avicbron o Avicembrol, considerato fino al 1846 un filosofo arabo, autore di un'opera di grande influenza sul pensiero medievale e rinascimentale: *Fonte della vita*. Nato a Malaga intorno al 1021, Avicbron vive a lungo a Saragozza, poi si sposta a Granada e, infine, a Valencia, dove muore intorno al 1058. È autore sia di importanti composizioni poetiche, che scrive in ebraico, sia di libri filosofici, che scrive in arabo: il più importante testo filosofico è *Fonte della vita*, di cui è andato perduto l'originale in arabo, mentre sono state trasmesse la traduzione integrale in latino e quella, compendiata, in ebraico.

La figura di Avicbron

Fonte della vita è un'opera di metafisica in 5 libri, sotto forma di un dialogo tra un maestro e un discepolo, dedicata a Dio e alle sostanze che da lui derivano: in essa trova spazio il tentativo ambizioso di costruire una visione unitaria del mondo, traducendo i contenuti di tradizioni differenti, di origine filosofica o religiosa, in un nuovo linguaggio. Identificato Dio come la sorgente da cui sgorga la vita, in accordo con il creazionismo delle religioni monoteiste, ma anche con la tradizione neoplatonica araba che rappresenta la sua fonte più prossima, Avicbron realizza l'unificazione del mondo mediante i concetti di materia e forma universali: l'appartenenza a una materia e a una forma comuni permette, infatti,

Il contenuto della *Fonte della vita*

di abbracciare con un unico sguardo tutti gli esseri derivati da Dio, in quanto sostanze diverse da lui che è l'unica natura assolutamente semplice.

I livelli della materia che riceve la forma da Dio

Da Dio, dunque, l'«Agente primo», la cui essenza è inaccessibile all'uomo, vengono, per effetto della sua «Volontà», la materia e la forma universali, i principi con cui tutto è costituito. Esistono diversi livelli di materia. Al livello di massima indeterminazione c'è la materia universale, che ha la potenzialità di ricevere sia le forme intelligibili sia le forme della corporeità (a questa materia universale corrisponde la forma universale, ossia la nozione di forma considerata in sé, prima cioè che essa si specifichi nella forma spirituale e in quella corporea). Nelle sostanze intelligibili, questa materia universale riceve le forme spirituali da Dio e come tale è materia intelligibile non corporea. Al secondo livello c'è la materia che ha la potenzialità di recepire la forma della corporeità o tridimensionalità (per Avicbron, infatti, la forma della corporeità è data dalla quantità indeterminata e cioè dalla nozione generale di tridimensionalità, prima che essa si specifichi nelle dimensioni concrete dei diversi corpi sia celesti sia sublunari). Seguono, per effetto della trasmissione della forma corporea a livelli inferiori, la materia di cui sono fatti i corpi celesti, quella di cui sono fatti gli elementi primi della realtà corporea (cioè quella materia che nel linguaggio aristotelico viene definita come «materia prima», sostrato immediato delle quattro qualità fondamentali degli elementi soggette ai processi reciproci di generazione e corruzione) e la materia che caratterizza le sostanze composte, le singole realtà naturali del nostro mondo (quest'ultima materia può essere definita come «seconda» ed è la base della formazione delle realtà inorganiche e organiche).

Sostanze semplici e sostanze composte

Le «sostanze semplici», che fungono da intermediarie tra Dio e il mondo naturale e sono prive di corporeità, sono l'intelligenza, l'anima, la natura in quanto materia e forma della corporeità, mentre le sostanze composte sono la natura organica e la natura inorganica. Le sostanze semplici derivano dall'accoglimento delle forme, da parte di Dio, nella maniera più pura possibile e le trasmettono al livello inferiore, quello delle sostanze semplici, attraverso un processo di emanazione: in questo modo è garantita la corrispondenza tra i due mondi, quello intelligibile e quello sensibile, divisi dal diverso livello di purezza e di perfezione.

La teoria dell'ilemorfismo universale

Materia e forma sono presenti, dunque, in maniera differente, a tutti i livelli della realtà che viene dopo Dio: anche le sostanze semplici sono dotate di materia, per quanto essa sia «intelligibile» e non corporea, come quella che costituisce i gradi inferiori di realtà. Una pluralità di forme (assunte in successione insieme ai diversi livelli di materia) finisce, così, per caratterizzare gli esseri nella loro determinatezza. Nota come «ilemorfismo (da *hylè*, «materia», e *morphè*, «forma») universale», questa teoria istituisce una cesura tra Dio e il mondo, e pensa alla realtà inferiore a Dio come a una cascata digradante di livelli di perfezione, in cui trovano collocazione tutti gli esseri, le sostanze determinate da abbinamenti specifici di materia e forma. Al tempo stesso, però, questa dottrina ilemorfica assicura una sostanziale unità a tutta quanta la realtà creata, che viene appunto colta nel ritmo della sua scansione in forma e materia.

La creazione da parte della «Volontà» di Dio

Interessante è il modo in cui Avicbron pensa il rapporto tra la «Volontà» di Dio, causa prima delle cose, e la materia universale, cui essa trasmette la forma. La materia prima universale deriva dall'essenza stessa di Dio e come tale esiste fin dall'eternità insieme a lui, che, tramite la sua Volontà, in un momento fuori del

tempo, le trasmette la forma, facendola passare in atto, dal suo stato di pura potenzialità. Scrive Avicbron spiegando come debba essere intesa la creazione:

Dico, allora, che la creazione delle cose da parte del Creatore nobile e grande, ossia il fluire della forma dall'origine prima, che è la Volontà, e il suo riversarsi sulla materia, è come lo sgorgare dell'acqua dalla sua fonte e lo scorrere continuo che ne consegue; ora, questo è senza interruzione e senza quiete; quello [= il fluire della forma], invece, senza movimento e al di fuori del tempo. D'altra parte, il sigillo della forma sulla materia, quando [la forma] discende dalla Volontà sulla materia, è come il riflesso della forma allo specchio, quando [quel riflesso] torna a colui che guarda. Stando a tale esempio, allora, la materia riceve la forma dalla Volontà, come lo specchio riceve la forma da colui che guarda, senza, tuttavia, che la materia riceva l'essenza di ciò da cui riceve la forma (*Fonte della vita*, libro V, § 43).

L'atto creativo si ha, dunque, quando la Volontà riversa la forma sulla materia universale che già esiste, attualizzandola.

In questo quadro, l'uomo, con la sua interna complessità, con la sua posizione di confine tra mondo sensibile e intelligibile, può considerarsi in rapporto materiale e formale con ogni altro essere, costituendo, da un lato, la sintesi delle determinazioni degli esseri sensibili, dall'altro, l'unico tra essi a poter attingere al mondo intelligibile, riconducendo i gradini inferiori dell'essere alla loro matrice spirituale.

La collocazione dell'uomo

All'uomo che voglia essere felice spetta il compito, da una parte, di conoscere se stesso, dall'altra di riconoscere Dio come causa finale della realtà, attraverso un itinerario di purificazione intellettuale che punta ad allontanarsi dal mondo e a risalire verso l'alto. L'opera si apre e si chiude con il tema della felicità che si può raggiungere dopo un percorso di conoscenza, che contempla la separazione dalle cose sensibili, la penetrazione da parte della mente degli intelligibili e l'affidamento totale a Dio: in questo modo si possono ottenere «l'evasione dalla morte e l'unione con l'origine della vita».

La felicità

Tradotta in latino a Toledo da Giovanni Ispano (ebreo) e Domenico Gundissalvi (cristiano), *Fonte della vita* giunge all'Occidente cristiano alla fine del XII secolo insieme ai testi dei pensatori arabi; essendo scritta in arabo e non contenendo riferimenti alla Torah viene considerata di un autore arabo convertito al cristianesimo. Essa eserciterà una notevole influenza, anche indiretta, grazie al traduttore Gundissalvi, che nelle sue opere filosofiche (come *La processione del mondo* e *Sull'anima*), si appropria di intere parti del libro di Avicbron, citandole o compendiandole, ma senza citare la fonte.

La fortuna dell'opera nel mondo latino

Un caso diverso è quello di Mosè Maimonide (il cui nome arabo è Musa ibn Maymun al-Yahudi), conosciuto come pensatore ebraico tra i latini. Nato a Cordova nel 1135 (o nel 1138), dove la comunità ebraica è ben integrata, studia la Torah e il Talmud con il padre, un giudice del tribunale rabbinico. Nel 1148 la sua famiglia è però costretta a lasciare Cordova per sfuggire alle persecuzioni degli Almohadi, la nuova dinastia dominante, contro le minoranze non musulmane: si sposta in altre località dell'Andalusia, poi in Marocco, in Palestina, infine in Egitto, al Cairo. In Egitto Maimonide studia medicina e diventa, nel 1185, medico personale di un ministro del sultano d'Egitto e di Siria, il famoso Saladino. Diventa anche il capo della comunità ebraica in Egitto. Muore al Cairo nel 1204. Le sue opere religiose

Mosè Maimonide: la vita e le opere fondamentali

più importanti sono il *Libro della lampada* (un commento della *Mishnah*, la prima parte del Talmud), composto intorno al 1168, e il *Mishnah Torah* (la *Ripetizione della Torah*, una ridefinizione del contenuto della Torah alla luce della *Mishnah*), composto tra il 1168 e il 1180. La sua opera filosofica fondamentale è la *Guida dei perplessi*, conclusa nel 1190.

Il fine della Guida dei perplessi

La *Guida dei perplessi* si propone di impiegare la filosofia (che per Maimonide si identifica con il pensiero di Aristotele, filtrato dall'interpretazione che ne danno il suo antico commentatore greco Alessandro di Afrodisia e il filosofo di lingua araba al-Farabi) come strumento per penetrare i passi letterali della Bibbia e coglierne il significato segreto o allegorico.

Problemi trattati nella Guida dei perplessi

Vi sono inclusi tutti i principali problemi legati alla natura di Dio, al suo rapporto con il mondo, alla possibilità per l'uomo di affermarne l'esistenza e di proporsene la conoscenza, nonché i problemi relativi alla natura dell'uomo e delle sue facoltà, con particolare riferimento all'intelletto e all'uso della ragione nel campo della pedagogia e delle leggi. Le soluzioni teoriche adottate configurano una teologia negativa (che ammette la dimostrabilità dell'esistenza di Dio e della creazione, ma non la conoscenza positiva della sua natura) e una sostanziale fiducia nelle capacità razionali dell'uomo, suscettibili di perfezionamento attraverso l'impegno nell'attività scientifica.

Chi sono i «perplessi» cui si rivolge l'opera

L'opera si rivolge agli spiriti più istruiti nei confronti della legge ebraica e della fisica e metafisica aristotelica, ma, appunto «perplessi», indecisi o incerti, rispetto alle modalità di conciliare le conclusioni delle scienze e della filosofia con il senso letterale della Scrittura, e di tutti i testi più importanti della tradizione religiosa ebraica.

Il problema dell'accordo tra rivelazione e filosofia aristotelica

Maimonide affronta, quindi, con i filosofi di lingua araba di cui abbiamo parlato e prima dei teologi cristiani, con i quali condivide la fede nei libri dell'Antico Testamento, il problema dell'accordo tra le verità dogmatiche della rivelazione e la filosofia di Aristotele.

L'uso di Aristotele anche per evitare un'interpretazione antropomorfa di Dio

Non è un caso che la prima parte della *Guida dei perplessi* sia dedicata alla spiegazione di una lunga serie di termini biblici o talmudici impiegati a proposito di Dio, termini che, se interpretati in senso letterale, avrebbero potuto essere tacciati di antropomorfismo (per esempio i termini usati per esprimere le azioni di Dio, come vedere, guardare, sentire, salire, scendere, sedersi, provare dolore, divorare ecc.). Per Maimonide la Bibbia parla la «lingua degli uomini», adeguandosi alle loro esigenze e alla limitatezza del loro intelletto. Così, il filosofo propone un'interpretazione allegorica di molti passi biblici, spesso in linea con la filosofia aristotelica, presupponendo che i lettori più attenti e preparati siano predisposti naturalmente alla conoscenza ed eruditi nelle scienze preliminari alla metafisica (logica, matematica, fisica).

Il problema della creazione del mondo

Il fatto che Maimonide si muova su due piani di analisi e che voglia parlare, spesso tra le righe, a un pubblico preparato e disposto ad affrontare fino in fondo i problemi sollevati dal confronto tra filosofia e rivelazione è dimostrato, in particolare, dal modo in cui viene analizzata la questione della creazione. Nella *Guida dei perplessi* sono, infatti, presenti due diverse teorie della creazione: la tesi secondo cui il mondo ha avuto origine dal nulla con un libero atto creativo di Dio e la tesi secondo cui il mondo sarebbe eterno e il tempo cosmico infinito, sia nel passato, sia nel futuro.

Rivolgendosi al volgo impreparato culturalmente è necessario ribadire quanto dice la Torah, e cioè che la creazione è un atto fuori dal tempo, con cui iniziano a esistere sia il tempo sia il mondo; rivolgendosi all'*élite* filosofica, disposta a mettere tra parentesi la fede, è possibile proporre una soluzione non definitiva, che tenga conto, però, dell'impianto teorico aristotelico.

Due diversi modi di affrontare la questione

Maimonide mostra come le prove aristoteliche in favore dell'eternità del mondo non siano conclusive (e del resto egli è convinto che lo stesso Aristotele non le ritenesse tali). Tuttavia, nel contempo, sembra ammettere che la fede nella creazione non debba necessariamente essere presa alla lettera: essa non è impossibile dal punto di vista della ragione, ma potrebbe anche essere intesa come un'immagine, il cui vero senso è che l'universo deriva eternamente dalla volontà di Dio. Tale processo di derivazione non deve essere inteso, però, come una forma di emanatismo, di tipo neoplatonico. La creazione viene, cioè, sganciata da ogni connotazione temporale (creazione «dopo» il nulla assoluto), riportata a un processo di scaturigine assoluta o pura da Dio, collegata alla sua volontà o imperscrutabile sapienza, escludendo ogni tipo di necessità. In conclusione, pur non potendo essere dimostrata, la creazione del mondo da parte di Dio risulta essere la meno problematica, perché rinvia il modo di essere dell'universo e, in particolare, i complessi problemi della cosmologia, a un atto di volontà che non ha bisogno di essere ulteriormente spiegato e non impegna in questo la ragione filosofica.

La soluzione di Maimonide

Fatta salva, dunque, la dipendenza assoluta del mondo da Dio, Maimonide può utilizzare le argomentazioni di Aristotele a sostegno dell'eternità del mondo: la continuità nel tempo del movimento e l'impossibilità di regredire all'infinito nell'ordine delle cause. Le prove di Maimonide sono, infatti, pensate come se il mondo fosse esistito dall'eternità: ammissione di un primo motore, per rendere conto dell'esistenza del movimento; ammissione dell'esistenza di un essere necessario, per rendere conto degli enti contingenti; ammissione dell'esistenza di una causa prima, per porre un inizio alla catena delle cause efficienti. L'esistenza di Dio – del quale, secondo Maimonide, possono essere affermati solo attributi negativi – si trova, dunque, dimostrata assolutamente: sia che il mondo sia stato creato dal nulla, come ci porta a credere la fede, sia che esso sia esistito dall'eternità, come ci porta a pensare la filosofia.

L'utilità di Aristotele per dimostrare l'esistenza di Dio

La *Guida dei perplessi* è tradotta in ebraico in due diverse versioni, una più letterale, una più libera e meno fedele, all'inizio del Duecento. La seconda versione viene, a sua volta, tradotta in latino, forse in Sicilia, forse in Francia, e permette all'opera di avere una larga circolazione tra i teologi parigini: ne parlano e ne discutono, tra gli altri, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

La fortuna della *Guida dei perplessi* tra i latini

Le traduzioni in latino

La filosofia di lingua araba arriva nell'Occidente cristiano a partire dalle traduzioni della seconda metà del XII secolo. La Penisola iberica gioca un ruolo fondamentale, in quanto in diverse città troviamo traduttori al lavoro. Un ruolo fondamentale spetta a Toledo, per lunghi secoli capitale del regno arabo, conquistata dal re cristiano Alfonso VI di Castiglia nel 1085. Per impulso di Raimondo di Sauvetat (vescovo della città tra il 1126 e il 1152) e, soprattutto, del suo successore, Giovanni di Toledo (vescovo tra il 1152 e il 1166), qui si traduce dall'arabo al latino, in

Le prime traduzioni in Spagna

diversi modi. Importante il lavoro a quattro mani svolto dall'ebreo Giovanni Ispagno e dal cristiano Domenico Gundissalvi (che lavora anche con un altro ebreo, il filosofo ibn Daud, conosciuto dai latini come Avendauth): sembra che il primo traducesse a voce alta dall'arabo in volgare, mettendo il secondo in condizione di tradurre dal volgare in latino. Questa non è, comunque, la sola modalità utilizzata, in quanto esistono anche studiosi che, nello stesso periodo, traducono direttamente dall'arabo al latino. In tutti i casi, Gundissalvi e i suoi collaboratori ebrei rendono disponibili opere di al-Farabi, Avicenna, al-Gazali, Avicbron, oltre a testi di Aristotele come la *Fisica*, il trattato *Sul cielo* e alcuni libri della *Metafisica*.

La figura di Gerardo da Cremona

A partire dalla metà del secolo lavora a Toledo anche Gerardo da Cremona (1114-1187), che traduce direttamente, e con grande perizia, dall'arabo al latino testi di al-Kindi, al-Farabi, Avicenna, oltre a molte opere di Aristotele (*Analitici secondi*, *Fisica*, *Sul cielo*, *Generazione e corruzione*, i libri I-III della *Meteorologia*). Fondamentale è anche la sua traduzione dall'arabo dell'opera pseudoaristotelica *Libro delle cause*. Inoltre, egli mette a disposizione dei latini alcune opere di Alessandro di Afrodisia e numerosi testi scientifici e medici.

L'attività di Michele Scoto e la traduzione dei testi di Averroè

Tra il 1217 e il 1236, Michele Scoto, operando tra Toledo e la corte di Federico II a Palermo, traduce dall'arabo al latino un gran numero di opere aristoteliche (tra cui *Fisica*, *Il cielo*, *Generazione e corruzione*, *Meteorologia*, *Sull'anima*, *Metafisica*) accompagnate dai fondamentali commenti, medi e grandi, di Averroè. Un altro traduttore di Averroè è Ermanno il Tedesco (morto nel 1272), che traduce tra il 1240 e il 1256 i commenti medi di Averroè all'*Etica Nicomachea*, alla *Poetica* e alla *Retorica*, oltre al compendio dell'*Etica Nicomachea*. Altri commenti e compendi del filosofo arabo sono tradotti da figure di cui conosciamo poco, come Guglielmo di Luna.

I testi a disposizione a metà del Duecento

Così, alla metà del Duecento, i chierici cristiani dispongono delle fondamentali opere dei filosofi arabi, in particolare del *Libro delle cause* (scritto nel circolo di al-Kindi), dei libri di Avicenna (che dà un'interpretazione neoplatonica del pensiero di Aristotele) e di Averroè (che commenta Aristotele anche contro Avicenna). Le tesi contenute nel *Libro delle cause*, nelle opere di al-Kindi, al-Farabi e, soprattutto, Avicenna circolano precocemente e vengono discusse e vagliate, anche da parte dei teologi, in quanto si possono accordare, almeno in parte, con la tradizione neoplatonica cristiana che ha in Agostino, Boezio, lo Pseudo-Dionigi le sue autorità principali. L'impatto con la radicalità di Averroè nel rivendicare l'autonomia dei procedimenti razionali è più tardivo: il commentatore di Aristotele suscita grande interesse soprattutto tra i maestri delle arti nell'università di Parigi, a partire, più o meno, dal 1250, innescando un aspro dibattito, su cui torneremo [■ Lezioni 37 e 38].

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Che cos'è la scuola giuridica malikita?
- 2) Quale modello ideale di vita delinea Avempace nell'opera intitolata *Il regime solitario*?
- 3) Quale contributo positivo offre allo studio della filosofia la dinastia degli Almohadi?
- 4) Quali cariche ricopre Averroè durante la sua vita? E perché si dedica a leggere e commentare Aristotele?
- 5) Che tipo di commenti scrive Averroè?
- 6) Qual è, secondo Averroè, l'oggetto della filosofia?
- 7) Averroè individua tre tipi di uomini e tre diversi modi di conoscere la verità: sintetizza il suo pensiero su questo argomento.
- 8) Perché esiste una disputa intorno alla questione dell'eternità del mondo?
- 9) Quali critiche formula Averroè contro i teologi che interpretano allegoricamente il Corano? Quali sono gli effetti negativi di tale interpretazione?
- 10) Che cosa è la teoria della «doppia verità»? Essa può essere attribuita a Averroè?
- 11) Quale critica Averroè oppone ad Avicenna a proposito della derivazione del mondo da Dio?
- 12) Quale diversità esiste, secondo Averroè, tra la conoscenza che Dio ha del mondo e quella che possono averne gli uomini?
- 13) In che modo Dio muove il «primo mosso»?
- 14) Definisci i seguenti concetti utilizzati da Averroè: intelletto materiale, intelletto attivo, intelletto acquisito, intelletto speculativo.
- 15) Da che cosa dipende la felicità umana? Per quali aspetti la felicità del filosofo rappresenta la suprema condizione per l'uomo?
- 16) Spiega in che senso Averroè si rivolge a un'élite capace di apprezzare la felicità mentale.
- 17) Che cosa sono la Torah, il Talmud, la *Mishnah*?
- 18) Quali argomenti tratta l'opera di Avicbron intitolata *la Fonte della vita*?
- 19) In che modo i concetti di materia e forma universali consentono ad Avicbron di spiegare l'unità del mondo?
- 20) Che cosa sono le sostanze semplici e le sostanze complesse di cui parla Avicbron?
- 21) Quale collocazione spetta all'uomo nel sistema metafisico di Avicbron?
- 22) Per quale ragione Mosè Maimonide ha scritto *la Guida dei perplessi*? E chi sono i «perplessi»?
- 23) Chi sono Gerardo da Cremona e Michele Scotto?

■ GUIDA ALLA COMPrensIONE

- 1) Spiega per quale ragione Averroè scrive il *Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*.
- 2) Spiega con quale argomentazione Averroè sostiene che il Corano considera obbligatoria la speculazione filosofica.
- 3) Spiega con quale argomentazione Averroè sostiene la necessità di studiare i filosofi antichi.
- 4) Spiega in che senso, secondo Averroè, la verità è una sola anche se viene conosciuta in modo diverso.
- 5) Spiega per quali motivi, secondo Averroè, la speculazione filosofica non può contrastare con la verità della rivelazione e perché, in caso di conflitto interpretativo, i filosofi sono più affidabili dei teologi.
- 6) Spiega in che senso, sulla questione dell'eternità del mondo, il conflitto tra teologi e filosofi si riduce «a una questione semantica».
- 7) Ricostruisci l'argomentazione di Averroè sulla questione dell'eternità del mondo.
- 8) Spiega con quale argomento Averroè dimostra l'esistenza di Dio.
- 9) Spiega quale importante variante interpretativa Averroè introduce sulla questione del rapporto tra intelletto potenziale e intelletto attivo.
- 10) Spiega il processo attraverso il quale un individuo giunge a conoscere le «forme intelligibili», secondo Averroè.
- 11) Spiega in che senso l'«intelletto materiale» coincide con l'intelletto della specie umana, secondo Averroè.
- 12) Spiega in che cosa consiste la teoria dell'«ilemorfismo universale» sostenuta da Avicenna.
- 13) Spiega in che modo agisce la volontà di Dio nella creazione, secondo Avicenna.
- 14) Spiega perché, secondo Mosè Maimonide, sono necessari due modi per presentare la creazione del mondo.
- 15) Spiega in che modo Mosè Maimonide affronta la questione dell'eternità del mondo e a quali conclusioni approda.
- 16) Ricostruisci il movimento di traduzioni che rende disponibili ai cristiani importanti testi scritti in greco e in arabo.