

# Parole chiave della filosofia

*Collana diretta da*

Giuseppe Cacciatore

Giuseppe Cantillo

Antonello Giugliano



Valeria Sorge

# Averroismo

Guida

2007 © Alfredo Guida Editore  
Napoli - Via Portalba, 19  
[www.guidaeditori.it](http://www.guidaeditori.it)  
[elites@guida.it](mailto:elites@guida.it)

Il sistema di qualità della casa editrice  
è certificato ISO 9001/2000



ISBN 978-88-6042-375-7

L'Editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore al 15% del presente volume.

Le richieste di riproduzione vanno inoltrate all'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO).

Corso di Porta Romana, 108 - 20122 Milano - [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org)

# Averroismo: genesì ed epifania di un mito

1

## 1. *Premesse storico-critiche*

Poche categorie storiografiche hanno avuto maggior fortuna, nella storia della filosofia, dell'averroismo, termine polivalente che da un lato ipostatizza una filiazione diretta tra il Commentatore ed i suoi presunti epigoni medievali, dall'altro minaccia di eclissare le molteplici direzioni di senso, ovvero i complessi nuclei storico-teoretici, che definiscono il poderoso impegno ermeneutico profuso dallo stesso Averroè sui testi di Aristotele. Ce lo suggerisce Henri Corbin lasciando la parola al sufi Ibn 'Arabî che, con accenti commossi, così descrive l'episodio relativo alla traslazione della salma di Averroè da Marrakesh a Cordova nell'anno 595 (1198 d.C) dell'Egira:

[...] Allorché le sue spoglie furono caricate su un fianco della bestia da soma, le sue opere furono collocate sull'altro fianco, perché facessero da contrappeso: io ero là, fermo, in compagnia del giurista e letterato Abû l-Husayn Muhammad ibn Jubayr, segretario del Sayyid Abû Sa'id [principe almohade] e dell'amico Abû l-Hakam 'Amr ibn al-Sarrâj, il copista. Quest'ultimo si rivolse a noi dicendo: «Avete visto che cos'è che bilancia il peso del maestro Averroè? Da un lato il maestro (*imâm*), dall'altro le sue opere, i libri che ha scritto»... Fu allora che raccolsi in me [quella frase di Abû l-Hakam], affinché fosse per me oggetto di meditazione e di rimembranza. Oggi, che di quel gruppo ristretto di amici – che Dio li abbia nella sua misericordia – soltanto io sono ancora vivo, mi dico: da un lato il maestro, dall'altro le sue

opere. Come vorrei sapere se le sue speranze sono state esaudite!<sup>1</sup>

Nel simbolismo polare evocato dal carico di quei libri che è appositamente destinato a bilanciare il peso di un cadavere, sembra racchiudersi il sentimento di tristezza che avvolge la scena stessa dominata della mesta riflessione di Ibn Arabi «quale silenzioso vincitore» del conflitto che avrebbe opposto la teologia e la filosofia in Occidente in un tempo ancora a venire.

Esula naturalmente dal nostro orizzonte di ricerca l'affascinante tema della nascita e del destino della filosofia nell'Islam occidentale a partire dallo scontro tra il teologo al-Gazali ed il filosofo Averroè e le ascendenze genealogiche ed i vari sentieri percorsi dalle dottrine esoteriche e teosofiche nell'orizzonte spirituale del sufismo sciita. Sappiamo bene, d'altronde, che la *falsafa* è valutata ancora oggi in modo assai problematico dagli studiosi soprattutto in relazione agli aspetti teosofici e profetologici realizzati in particolare dalle scuole sciite ed ismailite<sup>2</sup>.

Restano piuttosto da individuare i contorni di una *translatio* ben diversa, vale a dire le forme, i contenuti e gli sviluppi storici della tradizione averroistica nel Medioevo latino, a partire innanzitutto dalla presa d'atto dell'equivocità stessa del termine «averroismo». Se con esso si è inteso infatti indicare una forma di razionalismo svincolato da ogni tipo di interferenza teologica e religiosa, vale a dire un vero e proprio precorrimiento storico dell'*Aufklärung*, possiamo già individuare l'uso di tale categoria non solo nei ben noti studi di Ernst Renan del 1852, ma anche nelle ricerche di Giovanni Gentile su Federico II e l'averroismo, nonché nella linea interpretativa che situa l'averroismo alle origini del libertinismo moderno<sup>3</sup>.

Per converso, già intorno alla metà del secolo

<sup>1</sup> H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice*, tr. it. di L. Capezzone, Roma-Bari, Laterza 2005, p. 39.

<sup>2</sup> Per un'attenta ricognizione delle differenze tra le diverse scuole si veda AA.VV., *Storia della filosofia nell'Islam medievale* a cura di C. D'Ancona, 2 voll., Torino 2005, in part. I pp. 41-81.

<sup>3</sup> Si consenta di rinviare a V. SORGE, *L'aristotelismo averroista negli studi recenti*, in «Paradigmi» XVII (1999), n. 50, pp. 243-264.

scorso, le benemerite indagini di Léon Gauthier sull'ingresso di Averroè nella latinità occidentale, ribadivano che sarebbe stato quanto mai opportuno, allo scopo di individuare l'influenza del pensiero del Commentatore sul Medioevo latino, ricostruire piuttosto la storia dei fraintendimenti della sua dottrina, non soltanto da parte dei suoi detrattori, ma anche e soprattutto da parte dei suoi seguaci<sup>4</sup>. Gli interrogativi che hanno lungamente affaticato le ricerche erudite degli ultimi anni finiscono dunque per mettere in discussione l'esistenza stessa e la legittimità dell'uso dei termini «averroista» e «averroismo»:

[...] sembra che lo stesso Averroè non sia stato averroista, per non parlare di coloro che sono stati designati come tali dalle dottrine e dalle autorità ecclesiastiche. Tommaso d'Aquino ha sicuramente parlato per la prima volta di averroisti nel 1270, ma l'averroismo sembra essere un'invenzione del XIX secolo, a cui Renan con il suo libro *Averroès et l'averroïsme* ha contribuito in notevole misura<sup>5</sup>.

La linea interpretativa di impostazione razionalista rappresentata da Renan e da Mandonnet, si rivolgeva dunque, in modo pressoché esclusivo, alle ben note condanne parigine del 1270 e del 1277, su cui avremo modo di soffermarci, considerandole la più evidente attestazione dell'esistenza di un insieme di dottrine eterodosse all'interno dell'atmosfera culturale dello *Studium Parisiensis* alla fine del tredicesimo secolo<sup>6</sup>. Certamente, in tale proposta ermeneutica, l'averroismo assume quella connotazione totalizzante di una singolare anticipazione storica dell'ateismo libertino e dell'immanentismo illuministico, e ben s'inquadra, a mio avviso, nella comune tendenza a reperire, nel blocco omogeneo di dottrine espresso da quel «péripatétisme irréligieux» di cui discuteva il Mandonnet<sup>7</sup>, la chiara e in

<sup>4</sup> Cfr. L. GAUTHIER, *Ibn Ruschd (Averroès)*, Paris 1948, pp. 277-278.

<sup>5</sup> Cfr. L. STURLESE, F. NIEWÖHNER (a cura di) *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich 1994, p. 7.

<sup>6</sup> Cfr. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1866<sup>3</sup>; ma non diversamente si era espresso il MANDONNET nel suo monumentale testo *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle*, Fribourg 1899.

<sup>7</sup> Cfr. P. MANDONNET, *Siger de Brabant...*, cit., p. CXXVII.

sostanza univoca matrice di correnti di pensiero poi decisive per il costituirsi della civiltà occidentale. A partire dalla prospettiva della neoscolastica lovaniense, dunque, venivano definiti i percorsi speculativi del Duecento in tre fondamentali correnti di pensiero, tra loro distinte proprio in relazione all'atteggiamento mostrato nei riguardi della *universa doctrina* di Aristotele: una «destra» conservatrice, vale a dire l'agostinismo tradizionale, radicalmente ostile nei confronti del riscoperto aristotelismo; al centro, l'«aristotelismo cristiano» emblematicamente rappresentato da Alberto Magno (1200 ca-1280) e da Tommaso d'Aquino (1225-1274), sostanzialmente convergente nell'assimilazione critica del pensiero di Aristotele; una «sinistra», infine, l'«averroismo latino» appunto, corifea di quel razionalismo paganeggiante che dogmaticamente ripropone le tesi dello Stagirita e del suo empio commentatore Averroè; i rappresentanti di quest'ultima corrente avrebbero espresso le quattro principali dottrine «eterodosse» relative alla negazione della Provvidenza, al determinismo astrologico, al monopsichismo ed all'eternità del mondo. Su ciò torneremo più diffusamente nel corso della nostra analisi. È opportuno invece sottolineare sin d'ora che il tramonto del mito del cosiddetto «averroismo» è a tutt'oggi affidato al consolidamento di percorsi ermeneutici che già si erano sviluppati tra gli anni ottanta e l'ultimo decennio del secolo scorso e che riflettono, in ultima analisi, il tramonto definitivo dell'interpretazione di Renan e Mandonnet.

In via preliminare, dunque, è forse opportuno fare precedere l'avvio di una riflessione sui principali problemi storiografici che investono la definizione e l'uso della nozione di «averroismo latino» negli studi più recenti, da qualche breve considerazione sulle ragioni che suggerivano già negli anni Settanta del secolo scorso a Eugenio Garin e a Paul Oscar Kristeller una preliminare chiarificazione dello statuto di tale complessa ed ambigua categoria storiografica; di qui s'impone da un lato la necessità di sottrarsi alla tentazione di istituire un semplice e generico rapporto di filiazione tra le dottrine proprie di Averroè ed i suoi epigoni medievali e, dall'altro, di adottare, seguendo il suggerimento dello stes-



so Kristeller<sup>8</sup>, un criterio più contenutistico, che ci consenta di chiarire perché e su quali temi il cosiddetto averroismo storico, cioè quello individuato *a posteriori*, non esprima affatto la benché minima adesione alle dottrine del pensatore arabo.

## 2. Verso una reinterpretazione

In realtà, il vero nodo consiste nell'individuare quelle complesse componenti teoriche che ci consentano di confermare l'idea della profonda interrelazione tra storia della filosofia, della teologia e della scienza anche all'interno del cosiddetto «averroismo latino»; tale nucleo problematico non può non svilupparsi che a partire dalla consapevolezza che, se la filosofia aristotelica del tardo Medioevo non rappresenta un *corpus* di problematiche comuni che legittimino l'appartenenza ad un'ipotetica «scuola» averroista, bisogna allora elidere ogni tentazione residua di istituire definizioni monolitiche ed ipostatizzanti dell'essenza dell'averroismo, ed è certamente in tale direzione d'indagine che si è sviluppato il dibattito storiografico negli ultimi decenni<sup>9</sup>. Risulta dunque evidente che tale esigenza rinvia al problema centrale nel quale si compendiano

<sup>8</sup> Cfr. P. O. KRISTELLER, *Paduan averroism and alexandrinism in the light of recent studies*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, in «Atti del XII Congresso internazionale di filosofia», IX, Firenze, 1960, pp. 149-155.

<sup>9</sup> Per una periodizzazione della storiografia sull'averroismo ed un quadro delle più antiche tendenze interpretative resta fondamentale *L'averroismo in Italia*, in «Atti del Convegno Internazionale» (Roma, 18-20 aprile 1977), Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, e, in particolare il contributo di G. C. ANAWATI, *La philosophie d'Averroès dans l'histoire de la philosophie arabe*, ib., pp. 9-19; ma cfr. ancora per le più recenti ipotesi ermeneutiche, i contributi del volume *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo* (Roma, 2-4 ott. 1984), Accademia Nazionale dei Lincei, 1987. Per quanto riguarda invece il dibattito, più che mai attuale, sui metodi di ricerca, si vedano gli atti del convegno *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo y islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque int. de San Lorenzo de El Escorial*, (23-26 Juin 1991), ed par H. Santiago Otero, Turnhout 1994 e quelli del convegno tenutosi nel nov. 1994 a Marsiglia, *Penser la Méditerranée des deux rives. L'héritage andalou*, a c. di T. Fabre, La Tour d'Aigues 1995.

in qualche modo i percorsi ermeneutici più rilevanti dell'attuale dibattito storiografico: l'individuazione di quei nuclei tematici tradizionalmente considerati come caratterizzanti l'aristotelismo averroistico, e cioè il tema della doppia verità, la dottrina dell'intelletto, la periodizzazione e la contestualizzazione storica dell'averroismo stesso, l'esistenza di un averroismo politico, temi oggi considerati a partire da letture del tutto diverse.

Di ben altro significato e rilevanza storica – e da ascrivere certamente ad esigenze teoretiche sostanzialmente polemiche nei confronti di ogni storiografia del 'precorrimiento' – sono invece le motivazioni, il metodo ed i risultati sulla scorta dei quali Fernand Van Steenberghen e Bruno Nardi si inoltrarono nell'esplorazione dello sviluppo storico dell'aristotelismo latino; se il primo, nei suoi pionieristici lavori su Sigieri di Brabante<sup>10</sup>, esprimendo un nucleo di interessi più propriamente diretti allo studio storico dei testi, aveva negato che si possa parlare di averroismo prima dell'inizio del Trecento, proponendo invece di usare il termine più appropriato di «aristotelismo eterodosso» o di «aristotelismo radicale», alla passione storica e all'acribia speculativa di Bruno Nardi, si deve l'apertura di uno scenario del tutto inedito.

Non si può render conto in breve, senza tradirla, della sua complessa e suggestiva analisi, ma è necessario ricordarne almeno i punti principali: la vivace polemica nei confronti dell'ideologia concordistica della neoscolastica lovaniense in particolare di Maurice De Wulf e dello stesso Van Steenberghen, permette a Nardi di proporre un'interpretazione radicalmente nuova dei temi e problemi teorici sorti dal confronto diretto e indiretto della latinità occidentale con le maggiori tradizioni del pensiero classico non solo averroistiche, ma anche avicennistiche, neoplatoniche, ebraiche; l'aristotelismo averroistico si configura allora come un quadro speculativo estremamente variegato e complesso, alla cui formulazione innanzitutto ha recato un contributo

<sup>10</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977.

di grande rilievo il neoplatonismo di Alberto Magno<sup>11</sup> da un lato e i fondamentali nuclei teorici rappresentati dalla metafisica neoplatonica araba della *Theologia Aristotelis* e soprattutto del *Liber de causis*. In particolare, l'attenzione è stata rivolta soprattutto ai risultati delle recenti ricerche<sup>12</sup> condotte sulla tradizione manoscritta del cosiddetto *Proclo arabus*; e sull'origine della pseudo-*Theologia Aristotelis*,<sup>13</sup> considerata ormai la prova più evidente dell'esistenza di una serie di testi di metafisica post-aristotelica circolanti nell'ambiente di al-Kindi (801ca – 866ca) che comprendeva innanzitutto la traduzione araba di alcuni trattati di Alessandro d'Afrodisia e quella degli *Elementi di Teologia* di Proclo, oltre che frammenti delle *Enneadi* di Plotino.

Dal circolo di intellettuali e traduttori animato da al-Kindi proviene, dunque, la maggior parte delle traduzioni di quelle opere neoplatoniche che costituiscono una componente di fondamentale rilievo del cosiddetto aristotelismo latino<sup>14</sup>. È solo in una seconda fase, infat-

<sup>11</sup> Si consideri in particolare il dibattito tra Nardi e Van Steenberghen a proposito di A. Magno in B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 119-150 e F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII siècle*, Louvain-Paris, 1966, trad. it. di A. Coccio, Milano 1972, pp. 261 sgg. Ma restano tutt'oggi fondamentali per la storia dell'averroismo latino gli altri contributi di Bruno Nardi a cominciare dal volume *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945 e dai *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958. Sul ruolo di Bruno Nardi ed i suoi contributi alla medievistica italiana, cfr. ora G. STABILE, *Bruno Nardi storico della filosofia medievale* in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, a cura di R. Imbach - A. Maierù, Roma 1991, pp. 379-390.

<sup>12</sup> G. ENDRESS, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden-Beirut, 1973 e, dello stesso *La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*, in B. Moïsisch, O. Pluta (hrsg. von), *Historia Philosophie des Mittelalters* (Festschrift K. Flasch), Amsterdam-Philadelphia, 1991, pp. 237-257.

<sup>13</sup> F. W. ZIMMERMANN, *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in J. Krayer, W. F. Ryan, Ch. B. Scmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts*, London 1986, pp. 110-240. Cfr. anche, per l'intera questione, C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le 'Liber de causis'*, Paris 1995 ed il fondamentale saggio di M. AOUAD, *La théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus arabis*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, Preface de P. Hadot, 1. *Abam[m]on à Axiothéa*, Paris 1994, pp. 541-598.

<sup>14</sup> Sul ruolo fondamentale di al-Kindi e soprattutto di Avicenna nella diffusione dell'aristotelismo negli ambienti arabi si veda-

ti, come gli studi sempre più articolati sulle origini degli pseudoepigrafi neoplatonici nell'Islam del IX secolo hanno ormai dimostrato<sup>15</sup>, che al-Farabi, Averroè ed Avicenna possono accedere direttamente ai testi di Aristotele dall'arabo, indipendentemente dalla mediazione dei commentatori del tardo ellenismo.

Da questo quadro d'insieme relativo alla diffusione del pensiero di Aristotele negli ambienti arabi<sup>16</sup>, si può trarre già un primo elemento degno di rilievo: il progetto di fusione tra la *Metafisica* aristotelica e la teologia neoplatonica perseguito da al-Kindi e dagli intellettuali operanti nella stessa direzione, alla luce di una sempre maggiore conoscenza dei testi-chiave che l'hanno sviluppato e trasmesso, rende ormai del tutto improponibile la tesi della presunta specificità dottrinale dell'aristotelismo medievale e dunque anche dell'«averroismo latino», a meno che, evidentemente, non ci si riferisca all'aristotelismo cristiano.

È dunque a partire da tale prospettiva e nell'ambito di questa complessa e problematica tradizione, che sembrano disporsi anche i modi e la recezione del *Liber de causis* come opera aristotelica perlomeno fino al 1272, anno in cui Tommaso d'Aquino, nel suo commento all'opera<sup>17</sup>, ne riconosce indiscutibilmente, per primo tra tutti i commentatori del testo stesso, una diretta derivazione dagli *Elementi di Teologia* di Proclo. Prima dell'identificazione della fonte procliana dell'opera, il *De causis*, tradotto dall'arabo come *Liber Aristotelis de expositione bonitatis pure*, e trasmesso in numerosissime copie nell'ambito del *corpus* aristotelico, viene commentato nelle Università da molti tra i maestri cosiddetti averroisti come la parte culminante

no i fondamentali lavori di J. JOLIVET, *The Arabic Heritage*, in *A History of Twelfth Century Western Philosophie*, ed. P. Dronke Cambridge, 1988, pp. 113-148; ID., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995, in particolare pp. 90-133; cfr. anche J. JOLIVET, - R. RASHED, *Études sur Avicenne*, Paris, Vrin, 1984.

<sup>15</sup> G. ENDRESS, *Aristote arabe*, in «Medioevo», XXIII, 1997, pp. 1-42.

<sup>16</sup> Si veda la precisa messa a punto della questione in «Medioevo», XXIII, 1997, interamente dedicato alla filosofia araba medievale.

<sup>17</sup> H. D. SAFFREY, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de Causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, pp. xxxv-xxxvi.

della metafisica aristotelica. Le questioni del testo più numerose e significative sono quelle relative alla natura delle sostanze separate e delle intelligenze, al loro modo di conoscere, al loro dipendere dalla causa prima, ed hanno costituito uno dei tratti fondamentali del neoplatonismo medievale contaminato non solo dalle problematiche procliane ma anche e soprattutto da luoghi fondamentali della parafrasi araba delle *Enneadi* plotiniane, come è stato dimostrato da G. Endress sulla base dell'analisi lessicale e stilistica. In particolare è stato rilevato che la struttura dell'opera, pur derivando quasi interamente da Proclo, permette la costruzione di una cosmologia che ripropone la gerarchia del cosmo sovransensibile secondo il modello di Plotino, composto cioè dei soli tre principi dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima, e non si avvale della gerarchia procliana articolata in modo molto più complesso tramite una molteplicità di principi intermedi.

Non è qui possibile soffermarci analiticamente sulle molteplici implicazioni sollevate dalle singole proposizioni del *De causis*; basti solo ricordare la nona proposizione, quella di chiara derivazione procliana secondo cui ogni intelligenza è «ricolma di forme», che consente ai commentatori latini, e innanzitutto ai maestri averroisti, di rendere compatibili le tesi gnoseologiche procliane con le premesse della dottrina aristotelica della conoscenza. Ma anche il tema dell'impredicabilità della Causa prima, che trascende del tutto ogni tentativo di descrizione, coniugato al tentativo di descrivere il suo effetto più elevato, vale a dire l'Intelletto, può giustificare, nei Commenti dei latini, e soprattutto degli averroisti, la percezione di straordinarie affinità tra le tesi del *De causis* sulla natura delle intelligenze e la dottrina autenticamente aristotelica sull'intelletto, e la riproposizione dei luoghi più caratteristici dell'esegesi alessandrista della teologia greca: l'identificazione dell'intelletto agente del *De anima* aristotelico con l'intelletto divino del dodicesimo libro della *Metafisica* e il suo ruolo di intelligibile supremo e di causa dell'intelligenza per l'intelletto umano<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Sulla complessa storia della recezione del *Liber de causis* come opera aristotelica nei commentatori latini, cfr C. D'ANCONA,

Il grande fiorire di studi sul pensiero islamico in generale e sui molteplici percorsi che ha seguito la tradizione averroistica nella latinità occidentale, dà ragione dunque alle prospettive già avanzate dagli storici in occasione del primo convegno sull'Averroismo in Italia<sup>19</sup>, per cui proprio il risveglio dell'interesse del mondo arabo per il pensiero di Averroè, dopo un silenzio protrattosi per secoli, è stato sicuramente determinato dall'attenzione che la cultura europea sta avendo, in parallelo, per la filosofia araba nel suo insieme, anche allo scopo di legittimare i recentissimi interessi speculativi relativi al tema dell'unità della cultura mediterranea; si tratta beninteso di tentare di ricostruire i percorsi di una continuità legittimata da mille anni di «comunità epistemica»<sup>20</sup> dell'Islam medievale che, come la storia ci ha dimostrato, valica senza sforzo frontiere linguistiche e religiose, a partire dal valore universale della *falsafa*.\*

*“Philosophus in libro De causis”. La recezione del ‘Liber de causis’ come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, dello ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», II, 2, 1991, pp. 611-649 e, della stessa, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996.

<sup>19</sup> G. C. ANAWATI, *La philosophie d'Averroès dans l'histoire de la philosophie arabe*, in *L'averroismo in Italia*, cit. pp. 9-19.

<sup>20</sup> Secondo la felice espressione di G. ENDRESS, *La via della felicità. Il ruolo della filosofia nell'Islam medievale*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, cit. p. XXIV.

\* Dove non siano indicate, le traduzioni sono dell'A.

1. *Conflitti istituzionali e condanne (1270-1277)*

La necessità di spostare sul terreno direttamente o indirettamente politico-ideologico la questione dell'avverroismo impone una breve analisi dei provvedimenti repressivi e restrittivi che agitano l'Università di Parigi tra il 1270 ed il 1277 e che consentirono addirittura a Pierre Duhem di individuare nel 7 marzo 1277 la data di nascita della scienza moderna e a Étienne Gilson di poter sostenere che «...dopo il 1277 si trova mutato l'andamento dell'intero pensiero medievale»<sup>21</sup>. A parte l'evidente semplicismo di tale riduzione, fondata d'altronde sul presupposto della continuità tra gli sviluppi delle dottrine scientifiche del secolo XIV e le origini della scienza moderna, presupposto che sostiene la peraltro rilevante impresa speculativa dello stesso Duhem, s'impone una prima considerazione: quella relativa alla necessità di evitare ogni tipo di fuorviante proiezione metastorica finalizzata all'individuazione, nella condanna del 1277, di «una svolta epocale latrice oltretutto di imprevisti e talora positivi sviluppi»<sup>22</sup>.

Senza addentrarsi dunque nei dettagli di una sto-

<sup>21</sup> Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde*, Paris 1913-1959 vol. VI, pp. 3-69; É. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, tr. it. di M. A. del Torre, Firenze 1973, pp. 911-912.

<sup>22</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990. La produzione di Bianchi si è concentrata su tale tematica fino al volume *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe - XIVe siècles)*, Paris 1999.

riografia ben più attenta, che del resto ormai da tempo ha smantellato tale *topos* ermeneutico, procediamo brevemente nell'analisi dei fatti.

Il processo di commistione tra paganesimo, filosofia e scienza araba e filosofia cristiana si snoda lungo tutto il secolo XIII, scandito dagli interventi, dalle condanne, dalle proibizioni delle autorità ecclesiastiche che vietano ora (1210-15) la lettura dei *Libri naturales* e della *Metafisica* aristotelici e dei loro commenti (pur essendo concessa dagli Statuti della Facoltà delle Arti di Parigi la lettura e l'insegnamento della *Logica nova* e della *Logica vetus*), ora l'aristotelismo averroistico veicolato dalle traduzioni di Michele Scoto. Non è un caso che la famosa lettera indirizzata da Gregorio IX ai professori della Facoltà di Teologia di Parigi, testimonia compiutamente la crisi in atto nel sapere teologico di fronte all'irrompere di quelle «novità profane» rappresentate dalla *mundana scientia*, foriere di una molteplicità di valori che allontanano la teologia dai percorsi della *sacra doctrina*. Ciò non toglie che la penetrazione di Aristotele nella Facoltà delle Arti fosse ormai dilagante, favorita proprio dalle traduzioni dei Commenti di Averroè: e infatti, negli anni immediatamente successivi, la proibizione relativa ai *libri naturales* di Aristotele cadde di fatto in prescrizione, tant'è che questi stessi testi, prima ancora che fossero inclusi ufficialmente negli statuti del 1252 e del 1255, furono letti e commentati da Ruggero Bacone (1214ca-1292) nelle sue lezioni alla Facoltà delle arti di Parigi dal 1240 al 1247<sup>23</sup>.

L'entusiasmo suscitato nei maestri delle Arti dalla comparsa in Occidente dell'enciclopedia aristotelica, conosce un momento di radicale opposizione teoretica nelle pagine di San Bonaventura (1217-1274) che, pur avendo già abbandonato l'insegnamento per gli impegni politici derivanti dalla sua carica di Ministro generale dell'ordine francescano, interviene pubblicamente nel dibattito, nella quaresima del 1267, con una serie di conferenze tenute a Parigi dinanzi a maestri e studenti della Facoltà di Teologia, le *Collationes de*

<sup>23</sup> Cfr. F. ALESSIO, *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano 1957, pp. 30-43.



*decem praeceptis*. Ma solo l'anno successivo, in una seconda serie di conferenze universitarie, le *Collationes de septem donis Spiritus Sanctii*, le ragioni del suo intervento teso a precisare e a legittimare lo statuto e i compiti della filosofia cristiana di contro alle tesi eterodosse sostenute alle Arti, si articolano in un esame più ampio e più apertamente polemico:

Nelle scienze sono da evitare tre errori, che contrastano con la Sacra Scrittura e la fede cristiana e impediscono ogni sapienza; uno di questi è contro la causa dell'essere, l'altro contro la ragione dell'intendere, e il terzo è contro l'ordine del vivere. L'errore contro la causa dell'essere è quello di porre il mondo come eterno. L'errore contro la ragione dell'intendere è il determinismo fatalistico, cioè affermare che tutti gli eventi accadono per necessità. Il terzo è quello dell'unicità dell'intelletto, ossia affermare che uno solo è l'intelletto in tutti gli uomini [...]. Il primo errore distrugge la causa dell'essere; perché, o tu pensi che Dio sia solo la causa parziale della realtà o pensi che sia la causa totale. Se pensi che sia solo la causa parziale della realtà, allora neghi che Dio sia il primo principio e la causa prima. Se invece Dio è causa totale, allora Dio è causa di qualunque altra cosa: dunque la produce non dalla propria sostanza, né da qualcosa d'altro, giacché non esiste altro principio al di fuori di lui, quindi la produce dal nulla. Inoltre da questo errore consegue che la realtà ebbe contemporaneamente l'essere e il non-essere, e l'essere prima del non-essere; e molte altre incongruenze. Perciò è certo che Dio è il creatore di tutto... Il secondo errore è quello di credere nella necessità imposta dal fato o dalle costellazioni: se un uomo è nato sotto una certa costellazione, sarà necessariamente ladro, o malvagio, o buono. Ma questo annulla il libero arbitrio e il merito e il premio. Infatti, se un uomo fa per necessità ciò che fa, a che vale la libertà d'arbitrio? Quale merito avrà delle sue azioni? Da questo errore consegue inoltre che Dio è l'origine di tutti i mali[...]. Il terzo errore è pessimo, perché li comprende entrambi. Che l'intelletto sia unico in tutti gli uomini, è contro il principio della distinzione e della individuazione, perché in uomini diversi l'intelletto ha un suo essere distinto e, perciò ha principi propri e distinti e individuanti della sua essenza.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 8, 16-19 (v, 497-498), tr. it. in F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, pp. 183-184.

La lucida *vis* polemica di Bonaventura impressionò sensibilmente l'ambiente universitario parigino, anche per il fatto che il teologo francescano era stato il primo ad assumere una netta posizione contro le nuove tendenze, denunziandone al contempo le deviazioni dall'ortodossia e tracciando quella strada poi percorsa da Matteo d'Acquasparta, (1240ca-1302), francescano, e egli stesso teologo d'alto profilo, che nel contesto delle controversie dottrinali che culmineranno con gli interventi censori, assume una posizione ben precisa: nelle sue *Quaestiones disputatae de anima*, infatti, egli sostiene che la dottrina averroistica distrugge i fondamenti stessi della vera teologia e della vera religione, in quanto contraddice i principi della fede e le affermazioni della Scrittura. La separazione e l'unità dell'intelletto, poi, sul piano antropologico, compromettono irrimediabilmente il valore ontologico della persona: l'unione dell'intelletto all'uomo che si realizza unicamente nell'operazione, non rende infatti ragione della molteplicità e dunque della distinzione stessa degli individui, né, tantomeno, della stessa individualità dell'atto conoscitivo, oltre ad avere importanti conseguenze sul piano teologico, col vanificare la persona stessa del Cristo: il Verbo divino si unisce attraverso l'intelletto al corpo umano, ma se l'anima intellettiva è unica per tutta la specie umana, anche quella del Verbo sarà soggetta al peccato e, dunque, il Cristo non potrà operare la redenzione perché la redenzione stessa implica come suo necessario presupposto la natura integra e non corrotta del Verbo<sup>25</sup>.

In modo analogo, nel suo trattato *Sulla lettura dei libri dei filosofi*, Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298), anch'egli francescano, censura criticamente l'«errore» dei filosofi pagani fautori di un sapere limitato, puramente razionale, insensibile all'ispirazione della scintilla divina, come più volte hanno ribadito gli stessi filosofi medievali sulla scorta dell'ammonimento di Paolo:

<sup>25</sup> MATTEO D'ACQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de anima* XIII, ed. a cura di A. J. Gondras, Paris 1961, q. VII, pp. 129-130; su tale tematica cfr. P. MAZZARELLA, *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta*, Padova 1969, in part. pp. 107-125.

*Dio ha reso stolta la sapienza di questo mondo* [1 Cor 1, 20]. Per sapere come accostarci alla lettura dei filosofi ci soccorre questa frase dell'Apostolo che ci insegna a essere particolarmente attenti a quattro elementi della filosofia mondana, la falsità dell'errore, la verità della ragione, la vanità della tradizione, la parzialità o pochezza della speculazione. Per la falsità dell'errore può essere giustamente detta stolta, per la verità della ragione può comunque essere detta "sapienza", per la vanità della tradizione può essere detta sapienza "del mondo" o mondana o temporale piuttosto che divina e celeste, per la parzialità della speculazione deve essere detta di "questo" mondo, pronomi particolare che esprime questa parzialità [...] Poiché questa filosofia è stolta, bisogna leggerla con cautela. Poiché è sostenuta da qualche scintilla di verità, bisogna leggerla con discrezione. Poiché è vana, bisogna leggerla di passaggio o di corsa usandola come via, non come fine o termine. Poiché è poca e come puerile o pedagogica, bisogna leggerla da padrone e non da servo: dobbiamo esserne giudici piuttosto che seguaci [...] Se vuoi renderti conto di quanto sia stolta e falsa, considera che è falsa nei principi sui quali si fonda, nelle ragioni dalle quali è dedotta, nelle conclusioni che ne trae<sup>26</sup>.

Nelle pagine di Bonaventura e di Matteo d'Acquasparta sembrano esemplarmente anticipati quei fondamentali nuclei teorici che sosterranno nel 1270 il celebre opuscolo tommasiano *De unitate intellectus contra Averroistas*, di cui discuteremo più oltre; pertanto le autorità accademiche ed ecclesiastiche si decisero ad assumere quei provvedimenti che condussero il 10 dicembre del 1270 il Vescovo di Parigi Stefano Tempier a condannare come erronee tredici proposizioni che erano, per la maggior parte, le stesse che Bonaventura aveva avversato: l'unicità dell'intelletto, la negazione della libertà del volere, l'influenza necessitante dei corpi celesti, l'eternità del mondo, la negazione dell'immortalità dell'anima umana, della provvidenza divina, e della conoscenza che Dio possiede dei singoli eventi e delle realtà individuali. Si tratta di un episodio che non si dimostrò sufficiente ad arginare le tendenze naturalistiche più audaci: nel 1277, infatti, per incarico di Giovanni XXI, Stefano Tempier, affiancato da una commis-

<sup>26</sup> PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *La lettura dei libri dei filosofi*, in *Scritti scelti*, a cura di P. Vian, Roma 1989, pp. 96-98.

sione di sedici teologi, conduce la famosa inchiesta, per raccogliere i testi degli «errori» ormai dilaganti all'Università di Parigi, proibendo, pena la scomunica, l'insegnamento di duecentodiciannove tesi ritenute pericolose per la fede cristiana ed emanando il celebre editto del 7 marzo 1277<sup>27</sup>.

È ormai accertato che il decreto di Tempier aveva accomunato nella condanna le tesi più diverse, tra cui la maggior parte potrebbe essere ritenuta senz'altro in linea con l'ortodossia; le proposizioni condannate, inoltre, si allargavano agli ambiti disciplinari più vari, dalla teologia alla metafisica, alle dottrine scientifiche, psicologiche ed etiche, escludendo unicamente il settore politico. La successione stessa con cui esse si presentano, è peraltro assolutamente priva di qualsivoglia ordine interno e rinvia a nuclei problematici che esulano del tutto dall'orizzonte propriamente aristotelico o averroistico: alla condanna della pratica delle scienze divinatorie arabe (geomanzia, necromanzia, astrologia

<sup>27</sup> L'importanza ed il peso di queste condanne sono stati fatti oggetto negli ultimi decenni di una vasta gamma di analisi storiografiche, che hanno portato ad interpretazioni diverse. Molti studiosi, già da tempo, hanno ritenuto insoddisfacenti le interpretazioni delle condanne date da P. DUHEM, *Le système du monde*, cit., pp. 3-69; e da E. GILSON, *La philosophie au Moyen Âge*, cit., pp. 911-912, che le ritenevano positive, nelle loro conseguenze dottrinali, per la nascita della filosofia e della scienza moderna. Questa posizione è stata aspramente criticata da A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, pp. 33-84, anche se è ancora accettata da E. GRANT, *Studies in Mediaeval Science and Philosophy and Natural Philosophy*, London, 1981, pp. 211-244. Negli ultimi anni, la storiografia ha cercato, in particolare, di stabilire il carattere istituzionale, o meno, delle condanne e su ciò si vedano: R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Pairis 1977 che sostiene l'incoerenza, la superficialità e l'approssimazione di tali condanne. Notevole attenzione è stata riservata anche alla posizione tenuta nei confronti delle dottrine di Tommaso: J. WIPPEL, *Thomas Aquinas and the Condemnation of the 1277*, in «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 4-244. e R. HISSETTE, *L'implication de Thomas de Aquin dans la censure parisienne de 1277*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 64 (1997), pp. 3-31. Sul tema delle condanne in relazione al problema dei rapporti tra Artisti e Teologi a Parigi, si vedano perlomeno: A. DE LIBERA, *Faculté des Arts ou Faculté de Philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIIIe siècle*, in O. Weijers-L. Holtz (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts, Paris et Oxford, XIIIe et XIVe siècles*, «Actes du Colloque international organisé à l'Institut de France», (Paris, 18-20 mai 1995), Turnhout 1997, pp. 429-444.

giudiziaria), si affianca il divieto di leggere un'opera licenziosa di Andrea Cappellano, il *De amore*. La critica più recente ha proposto una sistemazione classificatoria delle proposizioni condannate che ne possa riflettere il contenuto, e le ha suddivise, di conseguenza, in 179 errori filosofici e 40 errori teologici; se i primi vertono sulla natura della filosofia, sulla causalità divina, sulle intelligenze separate, il mondo corporeo, l'uomo e la sua attività spirituale, il miracolo, gli errori teologici vertono invece sulla religione cristiana e i suoi dogmi, le virtù cristiane, i *novissima tempora*.

La necessità di definire i principi e i caratteri dell'aristotelismo medievale conferma dunque l'assunzione che con la condanna del 1277 ci si trova di fronte ad un violento scontro ideologico sul modo stesso di filosofare così come viene recepito nella Facoltà delle Arti rispetto alla concezione della «scienza del vero» dominante nella Facoltà di Teologia, scontro esemplarmente rappresentato da quell'autentica «crociata» nei confronti dell'averroismo latino, promossa dal filosofo catalano Raimondo Lullo (1232-1316) che compose circa una trentina di scritti polemici contro l'averroismo stesso in particolare nel corso del suo soggiorno parigino del 1310-1311. In realtà, come è stato opportunamente suggerito<sup>28</sup>, Lullo denuncia violentemente gli «errori» commessi da quella «seconda generazione» dell'averroismo latino, di cui avremo modo di parlare più oltre, che avrebbe legittimato, con la dottrina della doppia verità, l'inconciliabilità totale di ragione e fede. Assumendo il compito di ristabilire la verità dei dati di fede relativi alla Trinità, alla creazione ed alla resurrezione, Raimondo Lullo articola il suo discorso servendosi dell'elenco stesso delle proposizioni condannate da Tempier, il che gli consente anche di svolgere la sua disamina a partire da una dettagliata correzione delle tesi di Aristotele e di Averroè<sup>29</sup>. In particolare, nella *Disputatio Raimundi et Averroistae*, il filosofo catalano polemizza

<sup>28</sup> Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *L'aristotelismo latino*, in G. D'Onofrio (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, vol. III (*La teologia nelle scuole*), Casale Monferrato 1996, pp. 262-263.

<sup>29</sup> R. IMBACH, *Lulle face aux Averroistes parisiens*, in AA.VV., *Raymond Lulle e le Pays d'Oc*, Toulouse 1987, pp. 261-282.

contro la tesi dell'eternità del mondo, dimostrandone la dipendenza dal presupposto ingiustificato che il mondo stesso non abbia una natura contingente; l'eternità, piuttosto, dev'essere predicato solo di Dio, nella piena consapevolezza che il razionalismo averroistico si mostra assolutamente inadeguato ad offrire spiegazioni sufficienti sul senso della potenza infinita di Dio, sull'immortalità dell'anima, oltre che, naturalmente, sulla dottrina della creazione del mondo nel tempo<sup>30</sup>.

In ogni caso, il decreto censorio di Tempier non rappresenta affatto, in ultima analisi, una ideologia dai contorni ben definiti, assimilabile ad una sorta di «nuovo paganesimo», ma piuttosto la complessa intersezione di tesi filosofiche ed epistemologiche del tutto diverse che possono essere meglio definite solo a partire dalla diversità degli ambiti culturali in cui i singoli maestri operavano.

Resta comunque assodato che, pur non costituendo quell'«esperienza cruciale» dell'aristotelismo scolastico di cui discuteva Étienne Gilson, il decreto stesso «... non fu neppure il frutto di un colossale fraintendimento, né un episodio provinciale, rumoroso ma insignificante, e nemmeno la semplice copertura di un'incresciosa faida fra correnti teologiche contrapposte. Fu un evento a suo tempo percepito come drammatico, che lasciò un segno indiscutibilmente duraturo, la cui ampiezza e profondità resta tutta da indagare»<sup>31</sup>.

## 2. Naturaliter loquendo: *gli artisti parigini*

Il progressivo approfondimento della critica ha determinato dunque quel vero e proprio mutamento di paradigmi rivolto innanzitutto alla contestualizzazione storica e geografica di alcune dottrine che la storiografia tradizionale aveva riconosciuto come «averroistiche» e alla loro intersezione, ormai ben decifrata, con gli svi-

<sup>30</sup> RAMONDO LULLO, *Disputatio Raimundi et Averroistae*, in RAIMUNDI LULLI *Opera latine*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, XXXII (7), ed. H. Harada, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici MCMLXXV, p. 13.

<sup>31</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi*, cit., p. 19.

luppi della *philosophia naturalis* e del sapere logico-scientifico. È convinzione del resto largamente diffusa, infatti, che la scissione ormai del tutto consumata tra Scrittura e natura, il rifiuto di quell'orizzonte totalizzante rappresentato dalla *sapientia perennis*, avrebbero prodotto una nuova figura istituzionale il cui profilo ideologico e la cui attività nella pratica quotidiana della didattica contrastavano profondamente con l'immagine tradizionale dei *magistri*: l'intellettuale filosofo la cui caratteristica peculiare viene progressivamente a delinearsi nella marcata accentuazione della propria autocoscienza professionale. Da questo punto di vista, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e gli altri aristotelici radicali attivi alla Facoltà delle Arti operano nel senso di far coincidere per la prima volta il progetto ideale del filosofo con la loro professione quotidiana.

Teorizzata infatti l'impossibilità dell'ideale stesso di un sapere unitario, e respinta la presunta ancillarità della *philosophia naturalis*, rispetto alla teologia, i *magistri artium* si impegnano nella rifondazione del quadro teorico offerto dalla rivoluzione intellettuale prodotta nella latinità cristiana dalle traduzioni dei *libri naturales* di Aristotele e restituiscono alla realtà mondana una piena autonomia ontologica: concezione, questa, che non poteva essere accettata da chi condivideva con la tradizione l'idea della cultura cristiana come unità globale. Tale raggiunta consapevolezza coincide significativamente con la trasformazione della Facoltà delle Arti da facoltà preparatoria, dove si insegnava il metodo dialettico (indispensabile per i livelli superiori di filosofia e di diritto), in facoltà del tutto autonoma, finalizzata allo studio della filosofia e dunque sempre più consapevole di questa sua differente fondazione epistemologica.

D'altra parte già tra il 1230 ed il 1260, vale a dire qualche decennio prima degli atti censori più rilevanti, la stessa Facoltà delle Arti aveva prodotto una serie di introduzioni alla filosofia, ora finalmente edite<sup>32</sup>, il cui comune denominatore è costituito dalla consapevolezza che la filosofia riveste il carattere di scienza omnicom-

<sup>32</sup> Cfr. C. LAFLEUR, *Quatre Introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Paris-Montréal 1988.

prensiva, che permette all'uomo di raggiungere la suprema dignità, rendendolo del tutto felice, così come leggiamo nella *Philosophia* di Alberico di Reims, datata dal suo editore intorno al 1260:

L'essere dell'uomo nella sua ultima perfezione o compiutezza è l'essere reso perfetto grazie alle scienze teoretiche<sup>33</sup>.

Ed ancora:

Fuggendo gli ostacoli e aspirando all'unione con l'imperiale signora, ecco la filosofia; non la cercheremo nei luoghi di voluttà, né nei piaceri dell'urbe: lo sposo vi ha cercato la sposa, ma non l'ha trovata<sup>34</sup>.

Riceve in tal modo una giustificazione ancora più radicale la condanna di Tempier della proposizione: «Non esiste condizione di vita più eccelsa del dedicarsi totalmente alla filosofia»<sup>35</sup>, espressione emblematica di quella chiara e approfondita riflessione epistemologica, che aveva già orientato in termini decisamente inusitati il rapporto tra le scienze filosofiche e la teologia, che si pone dunque all'origine della crescente professionalizzazione della stessa filosofia; tale acquisizione ci offre modo di confermare ulteriormente le conclusioni della ricerca di Roland Hissette sul decreto censorio del 1277 che imputa la maggior parte delle tesi oggetto di condanna a Sigieri di Brabante e a Boezio di Dacia, senza dubbio i maggiori rappresentanti tra gli *artistae* parigini. Non ci sembra qui il caso di riportare le circostanze storiche relative al destino dei due famosi maestri, suf-

<sup>33</sup> ALBERICO DI REIMS *Philosophia*, ed. cr. di L. GAUTHIER, *Notes sur Siger de Brabant II*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 68 (1984), p. 29, 13-14.

<sup>34</sup> *Ib.*, p. 39. Su tale tema cfr. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg 1996, tr. it. a cura di P. Porro, Genova-Milano 2003, in part. pp. 28-48. Come giustamente osserva Imbach, l'idea dell'unione con la filosofia rinvia non solo al classico luogo del *Cantico dei Cantici*, ma anche al Dante del *Convivio*.

<sup>35</sup> D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999, p. 92. Si tratta dell'articolo 40 del Sillabo di Tempier che avrebbe, a parere di Hissette, ispirato direttamente la reazione dei censori; cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur le 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, cit., p. 16.



fragate d'altronde da notizie assai scarse, spesso amplificate da dettagli assolutamente fantasiosi: basti pensare alla notizia della morte violenta di Sigieri di Brabante, pugnalato da un *clericus* impazzito ad Orvieto presso la curia pontificia, durante il pontificato di Martino IV (1281-1285).

Nelle opere di Sigieri di Brabante, dalle *reportationes* delle sue lezioni, agli opuscoli monotematici (dal *De anima intellectiva* alla *Quaestio de aeternitate mundi*, fino al *De necessitate et contingentia causarum*), è possibile non solo rintracciare significative testimonianze delle tesi incriminate, ma anche un vero e proprio programma di recupero di quella ricerca puramente razionale di cui Aristotele è il rappresentante più autorevole. Con lo stabilire un nesso stringente tra la logica e l'ontologia dello Stagirita, Sigieri costruisce infatti un sistema metafisico estremamente complesso al cui vertice si pone Dio come causa prima e principio dell'essere, la cui esistenza può essere stabilita per diverse vie. L'unicità della causa è legittimata dall'unicità del suo effetto immediato, principio puramente intelligente che si identifica con la prima delle Intelligenze separate. Da essa emanano le altre Intelligenze, le sfere celesti con i movimenti del cielo, fino alla sfera della luna che presiede ai moti di generazione e di corruzione del mondo corporeo. Il processo circolare ed eterno di tutti gli avvenimenti, destinati a ripetersi all'infinito, è però sorretto dalla contingenza, perché le creature sono semplici *potentia ad esse* e si distinguono unicamente per le rispettive e limitate partecipazioni analogiche alla perfezione dell'Essere primo.

Per quanto riguarda la teoria gnoseologica, Sigieri deve naturalmente affrontare il complesso tema della natura dell'intelletto umano e, all'inizio del suo percorso speculativo, resta sostanzialmente fedele ai principi di Aristotele ed all'interpretazione di Averroé: l'anima è forma del corpo, principio motore e vivificante ed il grado massimo della sua azione, rappresentato dalla *cogitativa*, entra in relazione con l'anima intellettuale, ultima delle Intelligenze, composta di intelletto attivo e di intelletto possibile. Dopo il 1270, in seguito alla critica svolta da San Tommaso nel *De unitate* ed anche a

causa della condanna pronunciata da Tempier, la dottrina sigieriana subisce una decisa evoluzione: se, infatti, nelle *Quaestiones* sul *De anima* aristotelico, Sigieri resta indiscutibilmente fedele alla tesi della mortalità dell'anima intellettuale, passa poi progressivamente ad assumere un atteggiamento più moderato. Nel *De anima intellectiva*, infatti, e nel successivo commento al *Liber de causis*, avvertendo le insormontabili difficoltà alle quali sarebbe andato incontro il monopsichismo, Sigieri si spinge ad ammettere che la funzione intellettuale appartiene alla forma psichica e personale e garantisce l'individualità del conoscere, sia pur negandole la natura di forma e la composizione con la corporeità. In ogni caso, Sigieri difese sempre l'autonomia della filosofia, nella consapevolezza della sua attitudine problematica e critica, come ben dimostra questa sorta di elogio del dubbio del prologo al *De causis*:

Colui che dubita è anche paragonabile a chi è costretto da un legame fisico e, qualora non conosca questo legame, non sarà capace di scioglierlo. Il dubbio infatti trattiene la mente in modo tale che essa non può procedere oltre nella riflessione, così come i piedi sono bloccati da un legame fisico [...]. E come nei processi si dice che si giudica meglio ascoltando le ragioni dell'una e dell'altra parte, analogamente si giudicherà meglio della verità qualora si siano precedentemente considerati gli argomenti che introducono il dubbio su un determinato argomento [...]. Ecco perché noi, volendo scrivere alcune verità intorno alle prime cause delle cose, in primo luogo introdurremo su di ogni argomento i dubbi, di modo che la verità risulti più chiaramente; abbiamo rispettato però il criterio di introdurre quei dubbi dai quali si manifesti la verità di quelle cose che sembrano essere dubbie nel *Libro delle cause*, evitando la moltitudine delle questioni e degli argomenti inutili che generano fastidio e avvilluppano la mente, non intendendo introdurre quei dubbi che siano estranei al nostro proposito<sup>36</sup>.

Un'analoga incidenza di proposizioni incluse nell'elenco di Tempier, è rintracciabile negli scritti di un altro maestro delle Arti di Parigi, Boezio di Dacia

<sup>36</sup> SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones super librum de causis, proemium*, tr. it. di L. Bianchi in AA.VV., *Filosofia medievale*, Milano 2004, p. 256.

(1245ca-1284ca), accostato esplicitamente allo stesso Sigieri dall'intestazione di alcuni manoscritti coevi che ne riportano gli scritti. È nei suoi opuscoli filosofici, in particolare il *De summo bono sive de vita philosophi*, il *De somnis*, e il *De aeternitate mundi*, che si possono rinvenire importanti analogie con alcuni articoli della condanna, in particolare da un lato quelli relativi all'eternità del mondo e della specie umana e, dall'altro, quelli che si riferiscono alla divinazione. Avremo più oltre occasione di trattenerci sul *De summo bono* che rappresenta, in modo esemplare, la *translatio* latina dell'antico ideale del *bíos theoretikós*; nel *De somnis*, invece, Boezio ci offre una spiegazione psico-fisiologica dei sogni a partire dalla recezione delle dottrine della medicina del suo tempo, quasi tutte di derivazione araba. Il suo sforzo è del tutto rivolto a spiegare scientificamente ciò che dipende da cause del tutto naturali come dimostra l'illusorietà della divinazione mediante i sogni, testimoniata dalle apparizioni di angeli o demoni. In ogni caso, Boezio ammette un certo tipo di percezione onirica del futuro, sia qualora si concepiscano in sogno progetti poi realizzati nella veglia, sia quando, sotto l'influsso di una particolare congiunzione astrale, sogniamo un evento che si verificherà poi proprio per questo stesso influsso.

### 3. Un'invenzione dei teologi: la doppia verità

Qui si consolida in realtà il più autentico spirito degli *artistae*, testimoniato e giustificato alla luce di quel «pluralismo epistemologico»<sup>37</sup> che ben spiega la natura del rapporto tra verità filosofiche e verità religiose teorizzato dagli aristotelici radicali. Indiscutibilmente infatti, nell'eredità speculativa degli *artistae*, più di un elemento avrebbe potuto costituire un ostacolo per un'univoca determinazione del rapporto tra Dio e la realtà; se, infatti, l'impianto metafisico di Sigieri di Bra-

<sup>37</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Introduzione a BOEZIO DI DACIA, Sull'eternità del mondo*, Milano 203, pp. 38-42; cfr. anche su Boezio, P. WILPERT, *Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen*, in «Miscellanea Mediaevalia», 3, Berlin 1964, pp. 135-152.

bante, come abbiamo visto, nasce dalla sintesi di elementi aristotelici e neoplatonici, la relativizzazione del discorso filosofico da lui proposto, l'uso frequentissimo, tipicamente sigieriano e boeziano del sintagma *loquens ut naturalis*<sup>38</sup>, non autorizza assolutamente a sostenere che vi sia traccia, negli scritti di Sigieri e di Boezio, della cosiddetta teoria della doppia verità, vale a dire l'affermazione della coesistenza di verità diverse e contraddittorie.

Nelle loro formule più radicali, gli averroisti rivendicano la *necessità* di alcune deduzioni filosofiche, senza mai però subordinarle ad imposizioni esterne alle esigenze del discorso scientifico. Si tratta di una posizione chiaramente derivata dalle premesse aristoteliche degli *Analitici secondi*: il compito di ogni scienza filosofica è quello di legittimare la necessità universale ed eterna delle conclusioni razionali che essa dimostra ma, dal momento che ogni scienza si definisce unicamente in base al suo oggetto ed al suo metodo, essa non può conoscere altro che le leggi naturali dedotte dai suoi stessi principi<sup>39</sup>. Questo è il motivo per cui il fisico, pur ignorando la creazione, il miracolo e le rivelazioni sovranaturali, crede in ogni caso legittime e possibili le affermazioni che contraddicono la filosofia naturale e le accetta in virtù di una Causa trascendente l'ordine stesso della natura. Non ci si deve dunque meravigliare che proprio Boezio di Dacia sia stato ritenuto il fautore della cosiddetta teoria della doppia verità; sembra anzi estremamente plausibile che il vescovo di Parigi Stefano Tempier, nel promulgare il decreto censorio del 1277, si riferisse implicitamente al maestro danese quando condannava coloro che sostenevano che alcune tesi «sono vere secondo la filosofia, ma non secondo la fede cattolica *come se esistessero due verità contrarie* («quasi sint due contrariae veritates»). Il dibattito storiografico ha ormai accertato che con quella famosa proposizione, la commissione censoria istituita da Tempier attribuì falsamente a Boezio di Dacia la tesi assurda che due proposizioni contraddittorie potrebbero

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 49-55.

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, I, 2, 71b-72a, tr. it. di G. Colli, Roma-Bari 1984, pp. 262-266.

essere considerate entrambe vere. Si tratta piuttosto, nelle intenzioni dei cosiddetti «averroisti», di riconoscere l'esistenza di diversi ordini di verità: quello della Rivelazione, precluso ad ogni possibilità di indagine razionale, non potrà mai contraddire gli ambiti della filosofia naturale e della metafisica che si fondano invece sull'apoditticità delle conclusioni razionali relative all'analisi di cause naturali.

Il passo boeziano del *De aeternitate mundi* non lascia spazio ad alcuna ambiguità e chiarisce come la relazione tra verità filosofica e verità cristiana debba essere considerata unicamente a partire da «una prospettiva logica secondo la quale il vero è concepito non come una *adaequatio intellectus et rei*, ma come una conclusione che consegue logicamente a partire da certe premesse: il vero non è prima di tutto ciò che è conforme a ciò che è; è ciò che è concluso necessariamente»<sup>40</sup>:

Infatti, qualsiasi cosa il filosofo naturale, in quanto filosofo naturale, nega o afferma, la nega o la afferma a partire dalle cause e dai principi naturali. Perciò la conclusione nella quale il filosofo naturale asserisce che il mondo e il primo moto non sono nuovi, *presa in senso assoluto è falsa*; ma se la si riferisce ai principi e agli argomenti dai quali egli la ricava, *è conseguente*. Sappiamo infatti che chi dice che Socrate è bianco e chi nega che sia bianco, secondo un certo rispetto, dicono entrambi il vero. *Così dice il vero il cristiano*, che dice che il mondo e il primo moto sono nuovi, che vi è stato un primo uomo, che l'uomo tornerà in vita nella sua identità numerica, e che una realtà generabile può essere prodotta senza generazione; ma poiché ciò è riconosciuto possibile grazie a una causa la cui potenza è superiore alla potenza delle cause naturali. *E dice il vero anche il filosofo naturale*, che dice che ciò non è possibile a partire dalle cause e dai principi naturali: infatti il filosofo naturale non afferma o nega nulla se non a partire dai principi e dalle cause naturali, come anche il grammatico, in quanto tale, non nega o afferma nulla se non a partire dai principi e dalle cause della grammatica. E poiché il filosofo naturale, considerando solo le capacità delle cause naturali, dice che il mondo e il primo moto non sono nuovi grazie a queste

<sup>40</sup> Cfr. F.-X. PUTALLAZ — R. IMBACH, *Profession philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997, tr. it. di A. Tombolino, Milano 1998, pp. 89-90 (corsivo degli autori).

[cause], mentre la fede cristiana, considerando una causa superiore alla natura, dice che il mondo può essere nuovo grazie a quella [causa], essi non si contraddicono in alcun modo<sup>41</sup>.

#### 4. Il dibattito sull'eternità del mondo

La legittimazione logico-formale del discorso scientifico in Boezio di Dacia, implica di conseguenza, nel *De aeternitate mundi*, la volontà, su tali basi, di «reducere ad concordiam» con la stessa Rivelazione, l'insegnamento di Aristotele e degli altri filosofi sull'origine del mondo. Boezio è assolutamente esplicito circa il rispetto della «verità della fede cristiana»: quella per cui «il mondo è nuovo», vale a dire che è stato creato da Dio «all'inizio dei tempi». Da questo punto di vista la negazione delle verità religiose indimostrabili è una vera e propria «eresia», così come, per converso, è «stoltezza» l'atteggiamento di chi vorrebbe dimostrare ciò che non può essere oggetto di rivelazione scientifica<sup>42</sup>.

La posizione di Boezio, come è stato suggerito da molti interpreti, è qui singolarmente convergente con l'agnosticismo espresso da Tommaso d'Aquino, che, nell'ambito di una tematica profondamente metafisica, aveva sostenuto che la dottrina della creazione va concepita non come un «transito» dal nulla all'essere, ma come una «relazione» reale di causalità della creatura a Dio: in questa prospettiva, dunque, prescindendo da ogni presunta considerazione immaginifica della creazione sul piano fisico, vale a dire come inizio temporale dell'essere, la dottrina della creazione, nella poderosa sintesi tommasiana, viene legittimata dalla dialettica metafisica dell'ente «per partecipazione» e dell'ente «per essenza», e quindi, il problema del «cominciamento» del mondo, cioè della creazione *ab aeterno* o nel tempo, non è un problema filosofico. La ragione umana, nei confronti di tale problema diventa, per così dire, dialettica, in quanto se sono tutti confutabili gli

<sup>41</sup> BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo*, tr. it. cit., pp. 121-123.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 77-85.

argomenti addotti in favore della non eternità, ugualmente lo sono le tesi addotte in favore dell'eternità della creazione: l'impossibilità per l'uomo di penetrare nell'insondabile volontà di Dio che permane nella sua indefettibile e immutabile bontà, indipendentemente dalla creazione del mondo, impedisce che dell'inizio temporale del mondo si possa offrire una dimostrazione razionale, ma impedisce altresì che abbiano valore apodittico gli argomenti addotti in favore dell'eternità. La *Summa contra Gentiles* dedica ben sette capitoli del secondo libro a dimostrare che non è affatto necessario affermare che la creatura «sia sempre stata» e ribadisce che il tempo è creato con la posizione immediata e universale dell'essere stesso che non va assolutamente intesa come una «transmutazione»:

Alla causa universale di ciò che vien detto esistere non conviene agire trasmutando: infatti nella trasmutazione non si ha semplicemente l'essere dal non-essere, ma tale essere dal non-tale essere. Ma Dio è universale principio dell'essere, come è stato dimostrato. Dunque a lui non conviene agire trasmutando; neppure dunque è conveniente per lui presupporre la materia per produrre qualcosa [...]. La materia prima in qualche modo è, perché è ente in potenza. Ma Dio è causa di tutta la realtà, come sopra è stato dimostrato. Dio dunque è causa della materia prima a cui nulla è preesistente; l'azione divina dunque non richiede materia preesistente<sup>43</sup>.

La critica svolta da San Tommaso dell'immaginifica affermazione dell'esistenza del tempo indipendentemente e prima dell'essere della realtà, ne attraversa l'intera opera, dal *Commento alle Sentenze*, alle *Summae*, all'opuscolo *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in cui riceve una trattazione più ampia ed un vigore polemico più radicale nei confronti del tradizionalismo dei teologi francescani con la negazione di qualsivoglia incompatibilità logica tra il mondo creato e creato *ab aeterno*: la creazione, proprio perché fondata sull'assoluta libertà di Dio, non può essere dimostrata razionalmente né come un processo che è *ab aeterno*, né come un inizio dell'essere nel tempo. Il fine ultimo

<sup>43</sup> S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, tr. it. a cura di G. Di Napoli, Padova 1970, pp. 145-147.

del *De aeternitate*, su un piano fortemente polemico, resta la conferma della metafisica della creazione che non viene assolutamente negata dall'eternità del mondo, purché si riconosca la relazione reale tra essere contingente ed essere necessario:

Inoltre, supponiamo che la relazione al nulla, di cui qui si parla, venga affermata, per cui dire: la creatura è stata fatta dal nulla, significa dire: dopo il nulla; questo termine “dopo”, assolutamente parlando, implica una relazione. Ma la relazione, essendo molteplice, può essere o rispetto al tempo, o rispetto alla natura [...]. Infatti, ciò che conviene a una cosa per sé, le inerisce per natura prima di ciò che possiede soltanto da un altro; ora, la creatura ha l'essere da un altro, e abbandonata a se stessa, e considerata in se stessa, è nulla; per cui, secondo la natura, le conviene prima il nulla che l'essere. E non occorre che per questo sia contemporaneamente nulla ed ente, perché non vi è una precedenza del nulla rispetto al tempo [...]. E poiché ogni cosa che è stata fatta, è stata fatta dal suo contrario, ossia da ciò che non può essere simultaneamente con quello che diciamo che è fatto, bisognerà dire che l'aria è stata resa luminosa dal non-luminoso o dal tenebroso; non perché vi sia stato un tempo in cui essa era il non-luminoso o il tenebroso, ma perché tale sarebbe se il sole l'abbandonasse a se stessa. E questo risulta ancor più evidente nelle stelle e nei cieli, che son sempre illuminati dal sole. Così, dunque, risulta chiaro che quando si dice che una cosa, fatta da Dio, è sempre esistita, non vi è alcuna contraddizione<sup>44</sup>.

La convergenza dei testi tommasiani con l'opuscolo di Boezio di Dacia non implica però affatto un appiattimento di quest'ultimo sui primi, tanto più in quanto il maestro danese orienta il suo discorso su un piano esclusivamente epistemologico: i limiti della filosofia non ne inficiano assolutamente né l'universalità né l'autonomia, e la «concordia» con la religione cristiana «non si realizza per subordinazione e nemmeno attraverso uno sforzo d'integrazione e di sintesi»<sup>45</sup>. A parere di Boezio, dunque, nessuno deve arrogarsi il diritto di «mormorare» contro i filosofi, «veri sapienti di questo

<sup>44</sup> SAN TOMMASO D'AQUINO, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, tr. it. a cura di A. Tognolo in *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, Milano 1982, pp. 188-189.

<sup>45</sup> L. BIANCHI, *Introduzione* a BOEZIO DI DACIA, *cit.*, pp. 29-30.



mondo», nelle cui tesi non è possibile rintracciare alcunché di contraddittorio rispetto alle verità di fede. Emblematica, in tal senso, è l'invettiva finale che chiude l'opuscolo in cui Boezio attacca violentemente tutti coloro «che non usano il loro intelletto» e intendono come antinomicamente contrapposte ragione e Rivelazione; il cristiano invece «che usa sottilmente il suo intelletto non è costretto dalla sua religione a distruggere i principi della filosofia, ma preserva la fede e la filosofia, senza recare danno né all'una né all'altra»<sup>46</sup>. Se dunque «le parole dei maestri vanno interpretate nel senso migliore» e non come fanno «alcuni maligni, che si affannano per trovar[vi] argomenti che in qualche modo si oppongano alla verità della fede cristiana»<sup>47</sup>, allora il testo di Boezio ci offre davvero un esempio paradigmatico della fiducia nella capacità della ragione e nell'ideale continuità della pratica del sapere filosofico. L'aver evidenziato la dimensione intrinsecamente intersoggettiva dell'esercizio intellettuale della filosofia stessa, rappresenta, da questo punto di vista, quasi una vera e propria reazione preventiva di Boezio di Dacia contro quei teologi che, di lì a poco, avrebbero condannato le sue tesi, forzandone e radicalizzandone il contenuto stesso, e «sempre leggendole con spirito assai lontano da quella 'carità ermeneutica' che pure egli aveva espressamente richiesto»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> BOEZIO DI DACIA, *L'eternità del mondo*, cit., pp. 157-159.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>48</sup> L. BIANCHI, *Introduzione* a BOEZIO DI DACIA, cit., p. 59.



## L'«errore» degli averroisti: l'impossibilità del pensare

3

### 1. *Lo specchio del conoscere: immaginazione e fantasmi*

Da un eccessivo e troppo audace ampliamento, fatto in mala fede, dell'indagine filosofica, procedono degli errori presso i filosofi, come quello di porre il mondo come eterno e quello di sostenere che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini. Infatti porre il mondo come eterno significa pervertire tutta la Sacra Scrittura e dire che il Figlio di Dio non si è incarnato. Quanto poi a sostenere che vi è un unico intelletto per tutti gli uomini, questo significa affermare che non esiste verità di fede né salvezza delle anime e che non occorre osservare i comandamenti; cioè significa dire che si salvano i malvagi e si dannano gli uomini migliori<sup>49</sup>.

La pagina di San Bonaventura (1217-1274) rappresenta non solo l'*incipit* ed una tra le tappe più significative nella storia delle interpretazioni dell'averroismo latino; essa appare anche l'avvio dell'identificazione dell'averroismo come una dottrina empia che conduce a credere all'esistenza di una sola anima intellettiva per tutti gli uomini, e dunque a presupporre l'esistenza di un pensiero interamente privo di soggetto: l'aspro scontro con l'averroismo avviene infatti, per San Bonaventura, come del resto per Tommaso d'Aquino, in una zona in cui sono in gioco la stessa coscienza e libertà dell'uomo.

<sup>49</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes de decem praeceptis*, tr. it., cit., p. 473.

Non è il caso qui di ripercorrere la complessa e tormentata esegesi del *De anima* aristotelico a partire dai commentatori ellenistici fino allo stesso Averroè: basterà ricordare che le aporie sollevate dal terzo libro del testo dello Stagirita sono tutte alimentate, orientate e attraversate dalle tensioni interne e dalle conseguenti metamorfosi della domanda fondamentale: qual è la natura propria dell'intelletto aristotelico *non mescolato al corpo, separabile, immortale ed eterno*? E qual è, inoltre, il modo in cui si produce la conoscenza, dato che senza tale intelletto non è possibile per l'uomo alcun pensiero<sup>50</sup>? L'idea di coscienza, com'è oltremodo ben noto, è assolutamente estranea all'universo aristotelico: si tratterà allora di definire, e l'enigmaticità della famosa pagina aristotelica non ci soccorre assolutamente, che cosa significhi pensare, dal momento che l'intelletto non è una facoltà dell'anima, non le appartiene in alcun modo. Ci troviamo di fronte, dunque, all'annullamento stesso dell'essere dell'uomo e l'ermeneutica averroistica non ha mai cessato, nel corso di una lunghissima tradizione storica, di interrogarsi sul peculiare intreccio del problema della conoscenza con il problema del senso stesso della filosofia. Ancora nel 1500, l'ambiguità abissale di quella notte universale del pensare, rappresenta la suggestiva immagine con cui Agostino Nifo (1473-1546) si riferiva al monopsichismo:

[...] anche quando tutti gli uomini dormono, l'intelletto pensa gli universali e che sia dato un momento in cui tutti gli uomini dormano, è evidente durante la notte [...]. Si può verificare che ogni uomo pensi e immagini, dunque può accadere che nessun uomo contempli un'immagine a causa della regola logica della conversione della qualità opposta. Avviene allora che nessun uomo contempli un fantasma in atto e dunque può verificarsi che nessun uomo pensi<sup>51</sup>.

Siamo al cospetto quindi, come già ebbe a scrivere Renan, di una sorta di «umanità vivente e permanente» e, di conseguenza,

<sup>50</sup> ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 430 a 10, trad. it. di G. Movia, Milano 2003, p. 219.

<sup>51</sup> A. NIFO, *De intellectu*, Venetiis 1503, f. 46v.

[...] l'immortalità dell'intelletto attivo non rappresenta altro che la rinascita eterna dell'umanità e la perpetuità della civilizzazione. La ragione è costituita come qualcosa di assoluto, indipendente dagli individui, come una parte integrante dell'universo e l'umanità, che non è se non l'atto di questa ragione, come un essere necessario ed eterno<sup>52</sup>.

La posizione averroistica si configura allora come un vero e proprio «delirio» (*deliramentum*), in una lineare e pressoché univoca sequenza interpretativa che conduce da Alberto Magno, attraverso Tommaso d'Aquino, fino al *Dictionnaire historique et critique* del Bayle e al Leibniz della *Teodicea*<sup>53</sup>: si tratta di una dottrina «empia», «assurda», «atea» che, separando l'essere del pensiero e del linguaggio da quello dei singoli uomini, nega la stessa condizione di possibilità della filosofia e si rende dunque «più atta a figurare negli annali della demenza che in quelli della filosofia»<sup>54</sup>.

Ma prima ancora di consolidarsi in questa peculiare dimensione teoretica che le attribuisce la storiografia moderna, e ancor prima di designare la semplice possibilità di percepire – ragion per cui all'uomo, ridotto quasi ad una bestia (*quoddam brutum*), non apparterebbe il principio dell'operazione intellettuale – la dottrina averroistica viene interpretata, nelle pagine del famoso opuscolo di San Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270), a partire da una connotazione dichiaratamente antropologica ed etica:

Ora, è evidente che nell'uomo la parte principale è l'intelletto, il quale si serve di tutte le potenze dell'anima e di tutte le membra del corpo come di organi; questo il motivo per cui acutamente Aristotele affermò che l'uomo, o è intelletto, "o soprattutto intelletto". Se, quindi, l'intelletto di tutti gli uomini è uno solo, per necessaria conseguenza uno solo è colui che intende, uno solo colui che vuole, uno solo colui che si serve a suo arbitrio di tutto ciò che rende gli uomini diversi l'uno dall'altro. E da

<sup>52</sup> Cfr. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, cit., pp. 137-138.

<sup>53</sup> Cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 1720, s.v., *Averroès*, p.383; G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, ed. H. Herrig, Frankfurt a. M. 1996, par. 7, pp. 80-90 che riproduce il testo francese dell'ed. di J. Brunschwig, Paris 1969.

<sup>54</sup> Cfr. E. RENAN, cit., p.108.

ciò ne segue ulteriormente che non si dia tra gli uomini alcuna differenza per quanto riguarda la libera scelta della volontà, ma che essa sia identica in tutti gli uomini, se l'intelletto presso il quale soltanto risiedono la superiorità e il potere di servirsi di tutti gli altri, è unico e indiviso in tutti gli uomini. Una cosa evidentemente falsa e impossibile; essa, infatti, è contraria all'esperienza dei fatti, e distrugge del tutto la scienza morale e tutto ciò che concerne la convivenza sociale, che, secondo Aristotele, è naturale in tutti gli uomini<sup>55</sup>.

Troviamo delineato con esemplare chiarezza in questa pagina l'atteggiamento che Tommaso mantiene nel corso di tutta la sua opera. Da un lato, una ferma denuncia degli errori professati da Averroè, «depravator» della filosofia aristotelica; dall'altro un riferimento indiretto all'orientamento averroistico proposto dalle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri di Brabante che costituisce, probabilmente, l'opera cui Tommaso replica nel suo celebre opuscolo. Il testo del brabantino è un'opera di rilevante portata storico-filosofica dal momento che rappresenta la prima testimonianza, sino ad oggi rinvenuta, di quel «secondo averroismo» che, nella ferma asserzione della separazione sostanziale dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, si distingue da una fase dottrinale precedente, il cosiddetto «primo averroismo», (1225-1265) diffuso alla Facoltà delle Arti all'epoca dell'ingresso di Sigieri, e caratterizzato dalla negazione, in polemica con Avicenna, dell'intelletto agente inteso come sostanza separata<sup>56</sup>.

Possiamo senz'altro ritenere che Sigieri, proprio nei testi di Tommaso d'Aquino (in particolare nel *Comento alle Sentenze*) aveva individuato la dottrina dell'unicità dell'intelletto possibile, ripensandola, nelle *Quaestiones in tertium de anima*, alla luce di quella che giustamente è stata ritenuta una «maldestra sintesi» dei due averroismi, per le aporie legate alla contemporanea

<sup>55</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, tr. it. a cura di A. Tognolo, in *L'uomo e l'universo*, cit., pp. 278-279.

<sup>56</sup> In altre parole, se in un primo tempo Averroè afferma la dottrina secondo la quale l'intelletto agente e l'intelletto possibile sono facoltà o parti dell'anima – dottrina preferita dai teologi rispetto alla tesi dell'intelletto agente avicenniano unico e separato –, successivamente egli ha operato una separazione, nella sostanza, dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile, dall'anima umana.

affermazione da un lato di un intelletto inteso come sostanza, e, dall'altro, di un intelletto visto invece come facoltà<sup>57</sup>: l'impegno ermeneutico sul testo aristotelico, e dunque sulla definizione della natura dell'anima intellettuale aristotelica (principio o fondamento della conoscenza umana), non preclude a Sigieri di Brabante l'analisi del ruolo delle intelligenze celesti e della loro relazione con la Causa Prima, grado supremo di perfezione e di bontà, volontà assolutamente creatrice e fondamento certo dell'immortalità dell'anima razionale.

L'intera problematica di Sigieri è così intrinsecamente connessa al tema dell'appartenenza o meno dell'*intelligere* al composto umano: la sua conclusione si caratterizza per l'affermazione che è proprio dell'atto intellettuale, in ogni individuo, il poter operare *nel* corpo; tuttavia non nello stesso senso in cui operano le facoltà sensoriali, ma in virtù del fatto che l'intelletto *astrae* e accoglie le specie intelligibili entrando in contatto con le immagini sensibili prodotte dall'immaginazione. Sigieri ha cura di precisare dunque che i «fantasmi» (*phantasmata*) restano i *nostri* in virtù della relazione esistente tra l'*imaginatio* umana e l'intelletto e dunque l'atto dell'intendere è attribuito agli uomini, seppure in maniera non del tutto legittima<sup>58</sup>.

L'«essenziale» relazione dell'anima intellettuale unica con gli uomini riceve la propria giustificazione teorica dal riferimento all'intera specie umana: la necessità, intrinseca alla natura dell'intelletto, di conoscere solo mediante i fantasmi, di cui gli individui non rappresentano che produttori occasionali, impone, come effettivamente indispensabile alla natura dell'intelletto, al di là di tale legame accidentale e occasionale, soltanto la relazione che esso stabilisce con la specie

<sup>57</sup> Cfr. F. X. PUTALLAX – R. IMBACH, *cit.*, p. 30. Sull'evoluzione del pensiero sigieriano cfr. il recente saggio di A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano, 2004.

<sup>58</sup> SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima*, q. 15, p. 57, 11-15, in Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. C. Bazán, (Philosophes médiévaux 13), Louvain-Paris 1972. I *phantasmata* restano *nostri* anche dopo l'astrazione degli intelligibili, poiché appartengono ad un intelletto che ci è naturalmente unito.

umana considerata nella sua interezza ed essenza<sup>59</sup>. Si realizza così, a parere di Sigieri, la piena conformità alle considerazioni aristoteliche per cui

[...] l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo, com'è il caso della collera, del coraggio, del desiderio, e in generale della sensazione, mentre il pensiero assomiglia molto ad un'affezione propria dell'anima. Se però il pensiero è una specie d'immaginazione o non opera senza l'immaginazione, neppure esso potrà essere indipendente dal corpo<sup>60</sup>.

Al di là e indipendentemente dalle intenzioni del maestro brabantino, tuttavia, tale posizione risulta intrinsecamente contraddittoria dal momento che, proprio in quanto l'atto intellettuale si diversifica nei singoli soggetti umani corruttibili, la relazione intellettuale operativa diviene assolutamente «non necessaria» nel senso di «non permanente»<sup>61</sup>: da questo punto di vista, come è stato opportunamente osservato da Alessandro Ghisalberti,

[...] l'incongruenza della spiegazione sigeriana del singolo uomo come unità non semplice, bensì risultante dall'aggregazione di motore e mosso, consiste nel mancato accoglimento della nozione aristotelica di unità metafisica, per la quale ogni ente è detto uno perché è unico il suo essere, stante la controvertibilità dell'uno con l'ente. Sigieri parla invece di unità di aggregazione, risultante dall'unione di intelletto umano motore (con un proprio essere) e corpo mosso (con un proprio essere): mancando la vera unità intrinseca, relativa all'essere, Sigieri finisce col negare che l'uomo individuo sia un ente, che abbia genere e specie propri e che abbia un'operazione propria; il pensare risulta così proprio dell'intelletto, come il pilotare è proprio del pilota e non dell'insieme pilota-nave<sup>62</sup>.

Sigieri di Brabante concede dunque al rapporto anima intellettuale-corpo una comunicazione provvisoria

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>60</sup> ARISTOTELE, *De anima* I, 1, 403 a 4-10, trad. cit., p. 59.

<sup>61</sup> SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima*, cit., IV, q. 14, p. 52, 82-83 e p. 53, 92-93.

<sup>62</sup> A. GHISALBERTI, (a cura di), Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus*, Milano 2000, note al testo p. 200.



e fugace, garantita unicamente dall'attività immaginativa che si presentava già nel pensiero dello stesso Averroè densa di aporeticità e che indica, quindi, uno dei luoghi di spartiacque tra l'aristotelismo cristiano di Tommaso e la posizione averroistica relativa alla separazione dell'intelletto: se si accetta quest'ultima tesi, come osserva l'Aquinate nel suo celebre opuscolo, il singolo uomo non potrà mai conoscere perché si spalanchi un abisso tra la sensazione ed il pensiero, fra la molteplicità degli individui e l'unicità dell'intelletto:

Allo stesso modo, dunque, se per tutti gli uomini l'intelletto è uno solo, ne segue che l'atto di intendere di tutti gli uomini, nel medesimo tempo e riguardo a un medesimo oggetto, è uno solo; e, soprattutto perché nessuna delle cose, per cui gli uomini sono diversi l'uno dall'altro, è presente nell'operazione intellettiva. Le immagini, infatti, sono il preambolo dell'azione dell'intelletto, come i colori dell'azione della vista; per cui l'azione dell'intelletto, soprattutto riguardo a un solo oggetto intelligibile, non viene diversificata con la loro diversità; benché, stando alla tesi di costoro, la scienza dell'uno sia diversa dalla scienza dell'altro, in quanto uno intende le cose di cui possiede le immagini, e l'altro le cose di cui possiede le immagini. Ma nel caso di due uomini, che conoscano e pensino una stessa cosa, l'operazione intellettiva non potrà in alcun modo essere diversificata per la diversità delle immagini<sup>63</sup>.

Se, dunque, la critica dell'Aquinate alla posizione averroistica è condotta, oltre che in sede metafisica, anche in sede psicologica, gnoseologica ed etica, ed è incentrata sull'argomento fondamentale dell'individualità assoluta del conoscere, che Tommaso rivendica non solo contro la separazione dell'intelletto, ma anche contro la sua unità, ben diversa è la prospettiva di Egidio Romano (1243ca-1316), della famiglia dei Colonna, eletto Priore dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino nel 1282: nel giovanile trattato *De plurificatione intellectus possibilis*, infatti, iniziato nel 1270, egli afferma che la tesi averroistica della «copulatio», vale a dire dell'unione tra l'intelletto e i singoli uomini che avvie-

<sup>63</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De unitate intellectus*, tr. it. cit., pp. 279-280.

ne mediante la specie fantastica, potrebbe essere accettata solo se gli averroisti non considerassero l'intelletto come una sostanza separata. D'altra parte, e questo è il nucleo intorno al quale si raggruppano le altre critiche di Egidio Romano all'averroismo, se l'intelletto fosse indipendente dal corpo, come chiaramente sostiene Averroè, non dovrebbe dipenderne neppure nella conoscenza che è la sua propria azione<sup>64</sup>. Certamente le considerazioni di Egidio Romano sull'averroismo, alle quali d'altra parte è strettamente connessa l'inquadratura metafisica della sua antropologia, non assumono grande rilievo, soprattutto se paragonate alle più sottili e vigorose confutazioni tomistiche; ciò non toglie che lo sforzo dialettico dell'Eremitano conserva una particolare rilevanza storica, perché testimonia la maggiore peculiarità dell'epoca in cui esso prese corpo e vigore: epoca di transizione, e quindi ricca di ardore polemico e di ansia di confronto sui temi che più sembravano impellenti a quegli uomini alla ricerca di «radici» e di «fini».

Dal punto di vista di Sigieri di Brabante e degli altri aristotelici radicali, al contrario, anch'essi impegnati nella costruzione di una vera e propria antropologia, è proprio l'immaginazione, e non l'intelletto, il principio che definisce la storia della specie umana come una storia segnata necessariamente da quell'antinomia mai ricomponibile tra sensibile e intelligibile, molteplice e uno, individuale e impersonale: l'immaginazione assume così «...un ruolo decisivo: alla sommità dell'anima individuale, al limite tra corporeo e incorporeo, individuale e comune, sensazione e pensiero, essa è l'estrema scoria che la combustione dell'esistenza individuale abbandona sulla soglia dell'eterno e del separato»<sup>65</sup>.

L'immaginazione rinvia, così, suggestivamente

<sup>64</sup> EGIDIO ROMANO, *De plurificatione intellectus possibilis*, a cura di H. Bullotta Barrocco, Roma 1957, cap. I, p.17; mi sia consentito rinviare a V. SORGE, *Egidio Romano e la confutazione dell'averroismo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», vol. XXIX, 1980, pp.117-132.

<sup>65</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, Paris 2004, p. 65, in cui l'autore si riferisce proprio all'averroismo. Cfr anche il bel saggio di E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005.

alla figura dello specchio, nella sua capacità di contenere e di riflettere il visibile e l'invisibile, la realtà e i suoi fantasmi, in quella tensione polare che già sottolineava Apuleio:

Viene ora quella lunga e censoria orazione che riguarda il mio specchio, a proposito del quale, data la atrocità del fatto, Pudente si è quasi schiantato in due a forza di gridare: "ha uno specchio il filosofo, possiede uno specchio il filosofo" [...]. Bene, ma anche se io ammettessi di essermi guardato, che gran colpa è conoscere la propria immagine, e non messa da parte sempre nello stesso luogo, ma portandosela dappertutto, a nostra disposizione, in un piccolo specchio? [...] Tanto supera le arti del ritratto, per quel che riguarda il riprodurre la somiglianza, quella levigatezza artistica dello specchio e il suo lucichio creatore!<sup>66</sup>

La figura dello specchio, dunque, è intrinsecamente correlata alla formulazione stessa del problema gnoseologico perché rinvia alla pura potenzialità dell'atto noetico che gli specchi emblematicamente rappresentano: Borges intendeva probabilmente designare anche tale orizzonte quando, nel finale di un famoso racconto, ci raffigura Averroè, nella sua incapacità di comprendere il tragico perché traduce malamente Aristotele scambiando la tragedia con i panegirici e la commedia con le satire e gli anatemi. In quello stesso momento Averroè si guarda nello specchio di metallo e

[...] So che scomparve bruscamente, come folgorato da una vampa senza luce, e che con lui scomparvero la casa e l'invisibile fontana e i libri e i manoscritti e le colombe e le molte schiave dai capelli neri e la tremante schiava dai capelli rossi e Farach e Abulcasim e i roseti e lo stesso Guadalquivir<sup>67</sup>.

La narrazione dell'errore di Averroè rappresenta dunque non solo il simbolo di una «sconfitta», ma anche il simbolo di una storia senza immagini (poiché nessuno ci ha tramandato sue immagini) e della sua repentina

<sup>66</sup> Cfr. APULEIO, *La magia*, introduzione, tr. e note di C. Moreschini, Milano 1990, pp. 93-97.

<sup>67</sup> J. L. BORGES, *La ricerca di Averroè*, in *L'Aleph*, tr. it. di F. Tentori Montalto, Milano 2003, p.99.

scomparsa proprio nel momento stesso in cui Borges cessa di pensare e di credere in lui.

## 2. Noetica e cosmologia: l'intelletto speculativo

La formulazione del problema gnoseologico, dunque, procede parallelamente, nella tradizione dell'aristotelismo latino, con la costruzione di un processo cosmologico che avviene al di fuori e al di là della coscienza umana. Nella tradizionale ermeneutica del termine *intelligentia*, che si colloca tra la fine del XII secolo e gli inizi del tredicesimo, le intelligenze costituivano il nucleo portante del modello astronomico di Aristotele che associava ad ogni sfera celeste un'«anima», (in senso platonico) vale a dire un principio di movimento che ne potesse legittimare la circolarità, la regolarità e la perfezione. È la testimonianza di Alberto Magno a rendere veritiera l'ipotesi che fu proprio Averroè a chiamare intelligenze le sostanze separate, identificandole con le sostanze angeliche. Ma l'associazione tra le intelligenze separate e i motori delle sfere avviene, secondo la valutazione unanime della storiografia più recente<sup>68</sup>, nel XII libro della *Metafisica*, e sarebbe giustificata proprio dal moto delle intelligenze inteso metafisicamente come passaggio dalla potenza all'atto.

I corpi celesti attualizzano dunque la rispettiva forma potenziale e si costituiscono come esseri individuali la cui unica caratterizzazione è rappresentata dal movimento; questo stesso movimento, tuttavia, non va inteso come la perfezione dei corpi celesti, perché la loro «prima perfezione», come sostiene Averroè, è costituita dal desiderio e dall'intellezione dell'atto puro. La metafora usata dal Commentatore è ben nota: ciò che si verifica nei corpi celesti può essere paragonato a ciò che avviene nell'uomo che si muove per una passeggiata per preservare la sua stessa salute; ciò che egli desidera è naturalmente la salute stessa, la passeggiata

<sup>68</sup> Cfr. J. JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995, pp. 169-180.

rappresenta unicamente il modo attraverso cui si realizza tale scopo:

[...] Se la rappresentazione ottenuta da quelle forme costituisce la loro essenza, qual è la loro necessità di movimento? Se la rappresentazione dell'artigiano che costruisce uno scrigno ne costituisse l'esistenza, egli non si muoverebbe a costruirlo. Replichiamo: si muovono solo perché comprendono mediante le loro anime che la loro perfezione ed essenza consistono nel movimento, simili a chi si muove per preservare la salute, sapendo che ciò consiste solo nel movimento. Inoltre comprendono che il movimento è la cosa che fa passare da potenzialità ad attualità ciò che sta nelle forme separate, cioè le forme materiali [...] Questo è quanto desideravano dimostrare i partigiani delle Forme, che tuttavia hanno fallito nel loro intento; il movimento delle stelle non serve per far passare le forme dalla potenza all'atto perché questa sia la loro prima entelechia, ma perché è un suo corollario. Per esempio, se qualcuno cammina per preservare la salute mentre fa qualche lavoro, suo scopo primario è preservare la salute, secondario fare un certo lavoro<sup>69</sup>.

Se l'operazione specifica dei moti celesti è dunque quella di muovere i cieli attualizzandoli, il rapporto tra noetica e cosmologia si definisce in modo paradigmatico e si trasmette nel pensiero scolastico fino al dantesco «Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete»<sup>70</sup>.

Nel Commento Grande al XII libro della *Metafisica* di Aristotele, in realtà, la coincidenza nei corpi celesti dell'oggetto di desiderio con quello di intelligenza, è motivato dalla polemica di Averroè con Avicenna per il quale, diversamente da quanto sostiene il Commentatore, il corpo celeste era dotato anche di immaginazione e di sensibilità:

[...] Quanto all'anima motrice, essa – come ti è parso evidente – è corporea, cangiante e mutevole e non è libera dalla materia; anzi il suo rapporto con la sfera è lo stesso rapporto che l'anima animale che ci appartiene ha con noi, per quanto a quest'ultima spetti sotto un certo aspetto di avere un'intelligenza mescolata alla materia. E

<sup>69</sup> AVERROÈ, *Commento al libro XII della Metafisica di Aristotele*, tr. it. a cura di A. Illuminati, *Averroè e l'intelletto pubblico*, Roma 1996, pp. 210-211.

<sup>70</sup> DANTE, *Conv.*, II, I, 1, su cui resta ancora fondamentale B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1985, pp. 245-264.

insomma le rappresentazioni estimative [dell'anima], o ciò che ad esse somiglia, sono veridiche e le sue rappresentazioni immaginative, o ciò che ad esse somiglia, sono vere, come l'intelletto pratico in noi; e le sue percezioni sono, insomma, in virtù del suo corpo<sup>71</sup>.

A parere di Averroè, al contrario, i corpi celesti non possono assolutamente possedere né sensi né immaginazione perché sono del tutto privi di ogni materialità e ciò spiega l'assoluta coincidenza del loro essere con il loro pensare e desiderare il loro motore, vale a dire l'atto puro.

Da questo punto di vista, forse, per designare l'idea-chiave della tradizione averroistica si può proprio indicare questo nesso fondamentale tra cosmologia e noetica, vale a dire l'identificazione del fine ultimo della conoscenza con la contemplazione di Dio e delle sostanze separate; nella prospettiva di tornare ancora su tale fondamentale plesso teorico, ci interessa piuttosto al momento volgere un rapido sguardo alla dottrina dei gradi dell'intelletto, elaborata nel x secolo dalla scuola araba di Bagdad, in particolare da al-Farabi, e trasmessa ai maestri della Facoltà delle Arti nel XIII secolo, a partire da una declinazione del tutto particolare.

*L'Epistola sull'intelletto* di al-Farabi si presenta come un breve trattato in forma di vocabolario filosofico in cui al-Farabi propone le sue considerazioni sull'intelletto a partire dai quattro distinti significati utilizzati da Aristotele nel *De anima*, vale a dire intelletto in potenza, intelletto in atto, intelletto acquisito – che in realtà non compare in Aristotele – e intelletto agente. L'intelletto in potenza è assolutamente privo di ogni conoscenza innata e la sua specifica operazione è quella di astrarre le quiddità, vale a dire le forme intelligibili, dalle realtà sensibili: una volta compiuta tale operazione, l'intelletto in potenza si trasforma in intelletto in atto, e le stesse forme, prive ormai di ogni connotazione individuale dipendente dalla materia, si universalizzano:

<sup>71</sup> AVICENNA, *Metafisica*, trattato IX, a cura di O. Lizzini e P. Porro, tr. it. di O. Lizzini, Milano 2002, p. 891.

Dire che essa [questa essenza, cioè l'intelletto in potenza] è intelligente in atto, intelletto in atto e intelligibile in atto, ha un solo e medesimo significato<sup>72</sup>.

Si tratta, com'è noto, di un tema fondamentale per i successivi sviluppi della teoria dell'intelletto nei maestri averroisti della Facoltà delle arti; esso si costituisce infatti a partire dal peculiare intreccio dei luoghi aristotelici del XII libro della *Metafisica* e del *De anima* che legittimano, come abbiamo visto, il nesso stringente tra noetica e cosmologia, con i nuclei teorici rappresentati dalla metafisica neoplatonica araba della *Theologia Aristotelis* e soprattutto dal *Liber de causis*: l'affermazione procliana secondo cui ogni intelligenza è «ricolma di forme», la stessa teoria neoplatonica della concatenazione causale, consente dunque di rendere compatibili le tesi gnoseologiche del neoplatonismo con le premesse della dottrina aristotelica della conoscenza a partire dall'identificazione dell'intelletto agente del *De anima*, che Aristotele, nel XII libro della *Metafisica*, ci rappresenta come intelletto divino, intelligibile supremo, e causa di intellesione per l'intelletto umano.

Il processo di astrazione è determinato dunque, in al-Farabi, dall'intelletto agente che possiede in atto, analogamente al *noûs* plotiniano e procliano, le forme intelligibili ed evolve progressivamente fino a raggiungere il grado della sua massima perfezione, vale a dire l'intelletto acquisito, l'*intellectus adeptus* della traduzione latina:

Dunque quando l'intelletto in atto intende gli intelligibili che sono per esso delle forme, in quanto sono intese in atto, [questo] intelletto, che prima dicevamo essere l'intelletto in atto, diventa adesso l'intelletto acquisito<sup>73</sup>

Il termine ultimo di una simile ascesa conoscitiva, dunque, è uno stadio in cui la vera sostanza dell'uomo, vale a dire l'intelletto, può diventare «...la cosa più

<sup>72</sup> AL-FARABI, *Epistola sull'intelletto*, tr. it. a cura di F. Luchetta, Padova 1974, p. 98.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 99-100. Sui gradi dell'intelletto nella tradizione araba, cfr. perlomeno H. A. DAVIDSON, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-Oxford 1992.

vicina all'Intelletto agente»<sup>74</sup>, pieno di forme, del tutto separato dal corpo e dalla materia.

Siamo evidentemente alle radici stesse di quella che Henry Corbin chiama la trilogia visionaria, anche in relazione al sufismo mistico di al-Farabi, in quanto prelude alla visione e alla congiunzione dell'intelletto umano con l'intelletto agente, soprattutto in quella direzione profetologica a partire dalla quale cui i filosofi sciiti

[...] hanno elaborato una complessa gnoseologia profetica, analizzando in dettaglio le condizioni della visione, l'organo della percezione visionaria, il «luogo» in cui il fatto visionario si verifica, dove, per essere precisi, «ha luogo». Ecco perché la loro ricerca ci pare costituisca il capitolo primo di ogni fenomenologia della conoscenza visionaria nell'Islam, ossia degli atti attraverso cui l'essere umano ha coscienza di penetrare in un altro mondo, qual è il *Malakût*. Queste penetrazioni sono fatti di cui il visionario dà testimonianza nel giudaismo come nel cristianesimo e nell'Islam. Compito della fenomenologia è di mostrare la validità di tale testimonianza. Qualsiasi critica cosiddetta positiva, che postuli o deduca la nullità della visione, resta semplicemente estranea al *phainomenon* che si intende «fondare», giacché essa lo distrugge<sup>75</sup>.

La dottrina dell'intelletto acquisito, tuttavia, negli sviluppi storico-teoretici dell'averroismo latino, non implicherà, come abbiamo già visto in rapporto alla riflessione di Sigieri di Brabante, alcuna forma di misticismo in senso tradizionale; già in Alberto Magno, infatti, la cui mediazione costituisce un momento decisivo per la *translatio studiorum* del XIII secolo, l'«uomo divino» non s'identifica con il mistico e con la sua ascesi contemplativa, ma con lo scienziato, profeta e mago ermetico:

[...] Le anime degli uomini eccellenti si estendono oltre ai loro propri corpi quando si concentrano sulle forme del mondo: e perciò a volte le trasformazioni delle cose obbediscono loro così come obbediscono alle forme del mondo: e costoro sono quelli, di cui dicono i filosofi che

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>75</sup> H. CORBIN, *L'Iran e la filosofia*, tr. it. di P. Venuta,, Napoli 1992, p. 105.



operano cose mirabili trasformando uomini ed enti di natura<sup>76</sup>.

Nel continuo ed interrotto confronto con la greco-città e con la filosofia araba, Alberto sviluppa i nuclei tematici di un percorso razionale che, pur nel rifiuto del monopsichismo di Averroè, attinge copiosamente dal Commentatore i modi e le forme attraverso i quali avviene la congiunzione tra intelletto agente ed intelletto possibile: uno stato in cui l'uomo ha compiutamente realizzato le sue capacità conoscitive, e possiede nella loro interezza tutte le forme intelligibili:

[...] Ora, se questa è la congiunzione dell'intelletto acquisito con l'uomo, occorre sapere che alcuni individui dalle anime più elevate comprendono facilmente, come attraverso se stessi, quasi tutte le cose che vengono ricercate nella filosofia, come si diceva di Ippocrate di Chio. E il loro intelletto viene chiamato santo dai filosofi, perché il loro intelletto possibile accede quasi sempre al vero intelletto, che è quello agente. Questa attitudine naturale viene chiamata acutezza; la capacità di rinvenire immediatamente dall'intelletto acquisito il termine medio, che è la causa di ciò che viene chiesto, viene invece chiamata ingegnosità, che è una delle virtù intellettuali. Quando poi l'intelletto acquisito è quasi interamente perfezione della luce dell'agente, in modo tale da produrre per sé gli intelligibili, allora esso è vicino alla conoscenza degli eventi futuri a partire da quelli presenti e questi uomini spesso diventano profeti<sup>77</sup>.

Sviluppando così la noetica e la cosmologia aristotelico-averroistica all'interno di un quadro metafisico neoplatonizzante, la riflessione di Alberto Magno legitimerà una complessa antropologia dai cui nuclei tematici attinse certamente la corrente degli «artisti» parigini in direzione di quell'interpretazione filosofico-naturalistica della conoscenza umana che rappresenta un passo decisivo verso la naturalizzazione dell'uomo stesso; l'anima umana è infatti forma del corpo non per la

<sup>76</sup> ALBERTO MAGNO, *De intellectu et intelligibili*, II, 11, tr. it. di L. Sturlese, *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», I, 2, 1990, p. 421.

<sup>77</sup> ALBERTO MAGNO, *De anima*, III, 3, 11, tr. it. di A. Arezzo, in *Filosofia medievale*, cit. pp.244-245.

sua stessa essenza, ma solo in quanto legata alle sue facoltà organiche, La questione antropologica si delinea dunque come correlata, come già acutamente ebbe a sottolineare Bruno Nardi<sup>78</sup>, ai fondamentali sviluppi della medicina naturale dei maestri delle Arti, Filosofia e Medicina sia a Bologna che a Padova nel secolo successivo, come avverrà, ad esempio nella gnoseologia di un altro famoso «averroista», vale a dire Pietro d'Abano.

<sup>78</sup> B. NARDI, *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, cit., pp.135 ss.

### 1. *L'averroismo padovano*

A partire dal *topos* di Ernst Renan, sarebbe stata proprio l'università di Padova a rappresentare, dalle origini al Seicento, il centro dell'averroismo italiano nelle sue connotazioni scientifiche e libertine, poi confluite nel razionalismo e nell'illuminismo europei dei secoli XVII e XVIII. Da più parti, e nello spirito di controbatte-re radicalmente tale tesi, è stata espressa l'esigenza di considerare con maggiore attenzione le tradizionali classificazioni applicate all'aristotelismo stesso: innanzitutto per la molteplicità e le tendenze diverse in cui s'incanalavano gli stessi «aristotelismi», e in secondo luogo perché ogni tentativo di sintesi risulterebbe parziale e provvisorio dal momento che sono ancora in pieno svolgimento ricerche storico-filosofiche e analisi di problematiche dottrinali di maestri operanti nelle Università italiane ed europee tra XIII e XV secolo<sup>79</sup>.

Da questo punto di vista, come opportunamente è stato ormai da tempo rilevato, Padova fu sicuramente il centro di convergenza ed insieme di diffusione di una cultura permeata di aristotelismo, ma certamente l'«Aristotele padovano è greco e latino prima di essere mediato dalla tradizione araba»<sup>80</sup>; già il monastero di

<sup>79</sup> Restano fondamentali a tal proposito i contributi dei volumi *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Olivieri, 2 voll., Padova 1983.

<sup>80</sup> A. POPPI, *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001, p. 49.

Santa Giustina, ambiente ricco di fonti preziose, è anche luogo di nuovi fermenti evidenti nell'interesse dei suoi monaci e pare anzi che in città gli studi di logica abbiano ricevuto il loro primo impulso proprio nel monastero; e Padova ospitò certamente Alberto Magno che trasmise alla cultura padovana l'interesse per le scienze naturali e per la filosofia stessa in forma organica, determinando quella predisposizione all'abito sperimentale che porterà ben presto alle scienze ed alla filosofia moderna. La nota distintiva dell'aristotelismo professato dalla scuola padovana è dunque l'accentuazione della «autonomia della natura come sistema in sé concluso e regolato da leggi fisiche. Che era concezione genericamente aristotelica, e non necessariamente eretica, anche se incline a fare a meno al massimo di ogni intervento divino»<sup>81</sup>.

Tale fisionomia speculativa si palesa già in Pietro d'Abano (nato nel 1257 ed attivo a Padova dal 1315 al 1317), che fu a lungo considerato il «fondatore dell'averroismo padovano»<sup>82</sup>, dalla cui opera fu legittimato il «mito di una massiccia continuità averroistica»<sup>83</sup> in Italia, ma la cui fama di medico e astrologo oscilla tra la realtà e la leggenda. Si tratta di un'immagine storiografica coniata da autori del XV-XVII secolo (Agrippa, Tritemio, Gianfrancesco Pico, Simphorien Champier e altri), e contraddetta ormai da tempo: in realtà, Pietro d'Abano era un astrologo razionalista, medico e filosofo di tradizione aristotelica avicenniana, nella cui opera si realizza forse il primo congiungimento organico di medicina e di filosofia, e quindi la rivalutazione di quelle scienze profane che vengono «usate» non più in senso esemplificativo ed allegorico, ma proprio come tipo di procedimento razionale e sperimentale. Da questo punto di vista, il *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, rappresenta l'attestazione più evidente, sul piano della tradizione medica, della disorganicità nella trasmissione dei testi scientifici tra la fine del secolo XIII

<sup>81</sup> E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, 1978<sup>3</sup>, I, p. 173.

<sup>82</sup> E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, cit., p. 326.

<sup>83</sup> E. GARIN, *Cultura filosofica toscana e veneta nel Quattrocento*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969, p. 324.

e l'inizio del XIV: le «autorità» chiamate a legittimare le dottrine mediche nel testo di Pietro d'Abano sono, infatti, Averroè ed Avicenna, ma anche Maimonide ed Avenzoar, e dunque testi di medicina ebraica, nonché, naturalmente, la tradizione medica galenica. Il progetto scientifico di Pietro è quello appunto di conciliare le diverse scuole, anche se poi segue sostanzialmente l'interpretazione avicenniana relativa alla teoria delle complessioni di Galeno, sia pur distanziandosi su molte tematiche sia da Averroè, sia dallo stesso Avicenna.

Nelle sue opere più importanti di astronomia-astrologia, il *Lucidator dubitabilium astronomiae*<sup>84</sup> e il *De motu octavae sphaerae*, invece, Pietro riassume e discute tutti i principali problemi dell'astronomia dal tempo di Tolomeo al suo, anche attraverso le rielaborazioni degli astronomi arabi (Alpetragio, Albattani, Thebit e Arzachel) e cerca di fornire una risposta coerente con i principi della sua medicina astrologica sviluppata nel *Conciliator*: egli non credeva che i pianeti fossero spiriti, quanto piuttosto corpi fisici superiori, che muovono ed influenzano in modo naturale gli esseri terreni, e in particolare il corso delle malattie e la salute dell'uomo. A partire da tale prospettiva si verifica un profondo mutamento del modello concettuale di una scienza astronomica meramente speculativa, propugnato da Aristotele, del tutto antinomico rispetto a quello della sfera pratico-operativa. Pietro d'Abano, al contrario, rivendica il nesso stringente tra aspetto teoretico e pratico in tutte le scienze, dall'astronomia alla medicina e, seguendo alla lettera le opinioni di Tolomeo, attribuisce alla matematica, considerata come geometria e astrologia, il carattere di certezza assoluta.

L'astrologia finisce in tal modo per rappresentare l'aspetto pratico delle conoscenze geometriche dei moti celesti, vale a dire una teoria dei significati delle influenze fisiche dei cieli, ed è da ricondurre ad una teoria delle cause «sufficienti» e non necessarie a produrre i fenomeni<sup>85</sup>. La previsione astrologica assume

<sup>84</sup> PIETRO D'ABANO, *Lucidator dubitabilium astronomiae e altre opere*, ed. G. Federici Vescovini, prefazione di E. Garin, Padova 1988.

<sup>85</sup> Cfr. a tal proposito G. FEDERICI VESCOVINI, *La place privi-*

però anche l'aspetto di una vera e propria prognosi medica, perché la costituzione fisica individuale, la salute e la malattia di un individuo dipendono dalla costituzione planetaria, sulla base della sua natività, stabilita nel «giudizio» (*iudicium*) che è appunto la previsione astrologica o l'oroscopo. L'oggetto della medicina è infatti un «ente possibile» (*ens possibile*), cioè l'essere «curabile», che rappresenta lo scopo del medico, e che dipende dalle inclinazioni stabilite dalle stelle nella costituzione fisica dell'individuo, che è compito del medico individuare, in quanto la prognosi medica rappresenta sempre una prognosi astrologica.

Pietro d'Abano ha cura di precisare che l'astrologia è lecita e non superstiziosa, seguendo l'indirizzo speculativo dell'autore dello *Speculum astronomiae*, forse Alberto Magno; è necessario dunque rifiutare le tecniche negromantiche di invocazione degli spiriti delle figure e delle immagini planetarie di Ermete, di Thebit e degli altri interpreti della dottrina magica delle «elezioni» (*electiones*) e delle «interrogazioni» (*interrogationes*), così come Pietro stesso afferma nel primo capitolo del suo *Lucidator*<sup>86</sup>. Come ha scritto Eugenio Garin, si tratta di una questione fondamentale,

[...] e cioè del nesso tra momento teoretico e applicazione pratica della conoscenza del cosmo, così nella sfera celeste come in quella elementare. Ci si avvicina, a un tempo, alla delicata cerniera che connette astrologia e magia operativa («la parte pratica della scienza naturale»); ci si affaccia sull'intreccio dei legami fra configurazioni celesti e forze psichiche, fra immaginazione ed emozioni, fra segni astrali e influenze corporee. Si entra cioè nell'ambito della cosiddetta scienza delle immagini, delle cerimonie magiche e dei talismani<sup>87</sup>.

D'altra parte, in perfetta consonanza con il progetto speculativo dell'autore dello *Speculum astrono-*

*ligée de l'astronomie-astrologie dans l'encyclopédie des sciences théoriques de Pierre d'Abano*, in *Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy*, in «Proceedings of the Eighth Intern. Congress of Medieval Philosophy», III, Helsinki 1990, pp. 42-51.

<sup>86</sup> PIETRO D'ABANO, *Lucidator dubitabilium astronomiae e altre opere*, cit., *differentia prima, propter tertium*, pp. 133-148.

<sup>87</sup> E. GARIN, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, 1994<sup>3</sup>, p. 44.

*miae*, Pietro considera accettabile solo l'investigazione delle immagini astronomiche, cioè le immagini celesti di Tolomeo, che sono meramente astronomico-fisiche e non animistiche: tale impostazione permette dunque di salvaguardare la libertà individuale, poiché la scienza della previsione astrologica secondo Pietro d'Abano è fondata su cause non assolutamente necessitanti, ma meramente inclinanti e si elabora a partire dalle regole razionali fisico-matematiche dei movimenti dei pianeti.

La filosofia di Pietro d'Abano rappresenta così quell'indirizzo razionalista dell'astrologia, che non intende contraddire assolutamente la fede nella Provvidenza e nel trascendente: la causalità naturale celeste non esclude, infatti, ma anzi presuppone, la causalità soprannaturale di Dio, che governa il mondo attraverso la sua volontà. Dio come agente soprannaturale, dunque, agisce senza movimento né trasformazione e quindi la sua azione è immediata e miracolosa. Al di sotto della causalità divina si pone poi la causalità secondaria naturale, che agisce in modo triplice. Pietro d'Abano usa al posto del termine «causa» il termine «azione» (*actio*), che nel primo tipo si definisce come un'azione universale, che va distinta dall'azione particolare singola; tra loro sta la causa media. L'azione naturale universale agisce solo per mezzo del movimento e della luce ed è propria dell'ottava sfera delle stelle fisse; è incerta ed indefinita, come il numero delle stelle. Il secondo tipo di azione (medio) è rappresentato sia dalla costituzione e dagli aspetti dei pianeti, sia dalla virtù contratta delle 48 immagini celesti. Il terzo genere di azione celeste è infine un influsso stellare, relativo alla posizione dei pianeti nelle «case» celesti (*domus*) e dal loro «guardarsi» l'un l'altro, che dipende dalla «natività» (oroscopo), la quale è legata alla rivoluzione dei pianeti nell'ora, nel giorno e nel luogo esatto della nascita di un individuo.

Si realizza in tal modo una perfetta corrispondenza tra le qualità elementari e le qualità celesti delle immagini astronomiche costituite dalle costellazioni dell'emisfero superiore e inferiore (in tutto 36, più i dodici segni, cioè 48), con le qualità terrestri; a partire da tale prospettiva, e proprio in base a tali corrispon-

denze, la dottrina astrologico-matematico-fisico-razionale di Pietro d'Abano mette in stretta relazione gli accadimenti più importanti, come il sorgere delle fedi religiose, alla dottrina delle grandi congiunzioni astrali, professata dall'astrologo arabo Albumasar, e ciò lo conduce al rifiuto dei miracoli e della narrazione biblica dell'Arca di Noè e del ripopolarsi del mondo dopo il diluvio universale. Si spiega in tal modo la condanna sia di questa dottrina, che era considerata un rifiuto del soprannaturale e delle verità religiose connesse con tale piano spirituale, sia del determinismo astrologico, dipendente dal tema della causalità astrale, che sembrava negare la libertà dell'individuo.

Nel secolo XVI cominciò a diffondersi la leggenda sulla vita e l'opera di Pietro mago e negromante, accreditata dai racconti di Gianfrancesco Pico della Mirandola che, nel *De rerum praenotione*, lo dice dedito a pratiche di magia a Costantinopoli; Paolo Lomazzo (1538-1600) nel suo *Libro dei sogni*, composto con le figure di spiriti che gli parlano e raccontano, ci raffigura Pietro d'Abano, insieme a Cecco d'Ascoli, che analizza le varie pratiche negromantiche e le invocazioni di demoni. La leggenda è ormai istituzionalizzata a tal punto da rendere possibile la diffusione di opere magiche spurie a lui attribuite: un'*Alchimia*, le *Profezie* in volgare e in latino, scritti di negromanzia e magia, come gli *Elementa magica*, che appaiono in molte copie del XVI e XVII secolo, quando, nonostante le difese di Naudé dalle accuse di magia<sup>88</sup>, si sviluppò la leggenda di Pietro che trattava con i demoni.

Secondo Naudé, Pietro d'Abano sarebbe stato infatti l'autore di un'opera magica intitolata *Heptameron*, che sarebbe stata pubblicata alla fine del primo libro dell'opera di Agrippa; il Tritemio accredita l'idea che Pietro sarebbe stato l'autore anche di un *Elucidarium necromanticum Petri de Abano* e di un *Liber experimentorum mirabilium de anulis secundum 28 mansionibus Lunae*, tutti spuri. Un altro fattore che contribuì

<sup>88</sup> Sulla complessa fisionomia della storiografia sei-settecentesca sull'Aponense, si veda G. PIAIA, *L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia del Sei-Settecento*, in *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini 1983, pp. 199-214.



particolarmente a creare il carattere leggendario di un Pietro d'Abano mago e impostore fu la storia di Ludwig Tieck (Berlino, 1773-1853), intitolata *Pietro d'Abano. Una storia di magia (Pietro d'Abano. Eine Zaubergeschichte)*, pubblicata nel 1825 nell'almanacco *Märchen und Zaubergeschichten*, nella quale la vera immagine di Pietro di astrologo razionalista, medico e filosofo si dissolve nelle pratiche di magia nera.

L'indirizzo scientifico e naturalistico del presunto «averroismo» di Pietro d'Abano, appena delineato, si approfondisce nel corso del Trecento, soprattutto attraverso gli scambi culturali che Padova stessa mantenne con le grandi Università europee di Parigi e di Oxford, dove erano predominanti l'influsso dei commenti di Averroè e l'indirizzo formale e terministico della logica occamiana. Fu così che il «secolo senza metafisica»<sup>89</sup> vede la feroce reazione di Francesco Petrarca che nel 1366 si scontrò violentemente con i quattro medici-filosofi veneziani che lo accusavano di ignoranza mostrando di disprezzare la sua ricerca della sapienza cristiano-agostiniana; il Petrarca, nel suo *De suis ipsius et multorum ignorantia* li accusò di essere averroisti e dunque miscredenti e negatori di Cristo e dell'immortalità dell'anima: si tratta della logica evoluzione di quell' ininterrotta polemica, già delineata nelle *Invectivae* con il disprezzo per Averroè e per il suo seguace, il medico, infedele e «sciagurato che spregia Cristo con le astuzie della dialettica»<sup>90</sup>, che si concluderà soltanto nella tarda maturità. In una lettera a Luigi Marsili, scritta quasi alla fine della sua vita, il Petrarca invita il suo amico, giovane maestro agostiniano, a scrivere ancora contro il criticismo di Averroè:

[...] Scrivi un trattato contro quel rabbioso cane che è Averroè, il quale agitato da infernale furore, con empilatratì e con bestemmie, da ogni parte raccolte, oltraggia e lacera il santo nome di Cristo e la fede cattolica. Io, come sai, vi posi mano (...), ma, parte per le faccende

<sup>89</sup> C. MICHALSKI, *La philosophie au XIV.me siècle. Six études*, a cura di K. Flasch, Frankfurt a. M. 1969, p. 18.

<sup>90</sup> F. PETRARCA, *Invectivae contra medicum quendam*, testo latino e volgarizzamento di Ser Domenico Silvestri, ed. critica di P. Ricci e di B. Martinelli, Roma 1978, II, p. 53.

mie cresciute a dismisura, parte per la mancanza della necessaria scienza, fui costretto a deporre il pensiero<sup>91</sup>.

Peraltro, richiamandosi al verbo agostiniano, rivissuto alla luce del suo ciceronismo integrale, Petrarca si scaglia violentemente anche e soprattutto contro quegli aristotelici averroisti, tra i peggiori sofisti, che hanno preteso di costruire una filosofia della natura, regolata da proprie leggi e conoscibile autonomamente attraverso la dialettica e strumenti del tutto apodittici:

[...] I segreti della natura, i ben più difficili misteri di Dio, che noi con umile fede accettiamo, costoro, con superba iattanza si sforzano di comprendere; ma non li raggiungono, né ad essi pur si avvicinano. Gli stolti credono di stringere nel loro pugno il cielo: contenti della loro falsa opinione, pare loro realmente di stringerlo, felici nell'errore. Né da tanta pazzia vale a sottrarli l'assurdità dell'impresa così bene espressa dalle parole dell'Apostolo ai Romani: 'chi conosce gli arcani di Dio?' (*Rm* 11, 34)<sup>92</sup>.

E dunque, in questa sorta di processo intentato contro l'«averroismo padovano», analoghe accuse vennero mosse al matematico e astronomo Biagio Pelacani da Parma (1347ca-1416), profondo conoscitore dei commenti averroisti, «doctor diabolicus», come viene significativamente definito nell'«explicit» del manoscritto napoletano delle sue questioni disputate sul *De anima* di Aristotele<sup>93</sup>. Si tratta di una figura singolare di maestro di arti, filosofia e medicina nei principali *studia* del Nord Italia (Pavia, Bologna, Padova, Firenze) dal 1374 circa al 1416, che, con la sua opera, quasi interamente strutturata sulla base delle esigenze dell'insegnamento, segna per così dire la fine del pensiero medievale e un'apertura verso il mondo moderno, percorrendo vie concettuali assolutamente nuove: dal terminismo nella sua logica<sup>94</sup>, al materialismo e all'empirismo in

<sup>91</sup> F. PETRARCA, *Seniles*, XV, 6, tr. it. di G. Fracassetti, Firenze, 1868-70, II, pp. 417-425.

<sup>92</sup> F. PETRARCA, *Seniles*, cit., XI, 4.

<sup>93</sup> BIAGIO PELACANI DA PARMA, *Quaestiones de anima*, ms. Napoli, Biblioteca Nazionale, cod. VIII, G.74, f. 191rv.

<sup>94</sup> Le caratteristiche della complessa speculazione logica del Pelacani sono ora apprezzabili nell'edizione della sua opera di logica: BLAISE DE PARME, *Questiones super Tractatus logice magistri Petri*

metafisica ed in gnoseologia<sup>95</sup>, al privilegiamento della scienza matematica in epistemologia, ed al libertinismo in religione e in teologia<sup>96</sup>.

Anche il Pelacani, infatti, è stato un tempo accreditato tra gli averroisti più radicali, e solo da qualche decennio è stato restituito dalla storiografia più recente alla sua fisionomia dottrinale più autentica; in particolar modo negli anni del suo insegnamento padovano di medicina ed arti, egli propone un modello scientifico ed epistemologico che considera la matematica al vertice nella classificazione delle scienze, superiore persino alla teologia ed alla fisica:

[...] Senza dubbio bisogna sostenere con forza che colui che possiede una conclusione in geometria è più sapiente di chi possiede tutta la teologia e la filosofia naturale. E il motivo è che le conclusioni delle scienze matematiche sono dedotte dai principi primi, ai quali, noti i termini, l'intelletto non può negare l'assenso. Ma ciò non si verifica nella filosofia naturale, poiché la materia delle cose naturali non è passibile di dimostrazione e ancor meno le conclusioni dei teologi<sup>97</sup>.

Nell'ambito di una gnoseologia dichiaratamente materialistica, poi, Biagio Pelacani sviluppa una teoria della conoscenza che rifiuta l'astrazione da parte dell'intelletto delle quiddità degli enti dai fantasmi sensibili ed identifica totalmente il processo gnoseologico con l'attività sensibile dell'intera anima umana, concepita come una vera e propria qualità estensiva; ci troviamo di fronte, quindi, ad un evidente materialismo, secondo

*Hispani*, ed. J. BIARD, G. FEDERICI VESCOVINI, O. RIGNANI, V. SORGE, Paris, Vrin, 2001.

<sup>95</sup> La tendenza empirista della gnoseologia di Biagio emerge in particolare nelle sue *Quaestiones perspectivae*, di cui disponiamo solo di edizioni parziali: questioni 1-10 del I libro a cura di F. ALESSIO, in «Rivista critica di storia della filosofia», 16 (1961), pp. 79-110 e 188-221; questioni 14 e 16 del I libro e questione 3 del III libro a cura di G. FEDERICI VESCOVINI, in «Rinascimento», 12 (1961), pp. 163-223. È in corso di stampa a cura di G. Federici Vescovini, J. Biard, O. Rignani e V. Sorge l'edizione critica dell'intera opera.

<sup>96</sup> In tal senso mi sia permesso di rinviare al mio BIAGIO PELACANI, *Quaestiones de anima. Alle origini del libertinismo*, a cura di V. Sorge, Napoli 1995.

<sup>97</sup> BIAGIO PELACANI DA PARMA, *Quaestiones de anima*, cit., p.

cui esiste un'unica sostanza materiale e tutto ciò che è, compreso appunto l'intelletto dell'uomo, è generabile e corruttibile, tratto dalla potenza della materia stessa:

[...] L'anima dell'uomo è il principio del vivere, del sentire, del comprendere, dunque non sembra che l'anima intellettiva sia distinta dalla sensitiva [...] L'anima intellettiva è sempre in atto perché l'anima intellettiva è la stessa nutritiva che sempre nutre. E ne consegue peraltro che l'anima intellettiva ha bisogno dell'organo, fa conto per vedere; e ne consegue che l'anima visiva è l'anima uditiva, poiché tutte quelle potenze sono l'anima intellettiva. E così il conoscere è l'udire, poiché il conoscere è la stessa anima che anche ascolta. E infine che la vegetativa è tutta in tutto e tutta in qualsiasi parte dell'uomo, come la stessa intellettiva dal momento che esse s'identificano<sup>98</sup>.

A partire da tale prospettiva, dunque, viene respinto anche il concetto di forma ontologica perfetta, a favore di una «riduzione» delle forme stesse a qualità variabili, ossia intensibili e remissibili, della sostanza materiale stessa: tali forme, di cui si può misurare matematicamente la latitudine delle proporzioni, sono sempre relative al sostrato materiale, che esprime la loro perfezione essenziale, dal momento che è comune a tutte e ha qualità generali comuni a tutte. Teniamo presente che per Biagio la stessa conoscenza intellettuale non costituisce la perfezione essenziale dell'uomo come suo grado finale, ma solo quella accidentale, allo stesso modo di quanto accade per tutte le altre forme graduali. Si tratta, in definitiva, di una problematica che è perfettamente idonea a rispondere anche a quell'esigenza di autodeterminazione, sul piano della vita morale, che fu all'origine della condanna del Pelacani nel 1396 ad opera del Vescovo di Pavia, e che vede costruirsi il proprio nucleo teorico sul concetto di autonomia della virtù.

Agli inizi del 400 emerge nello studio patavino la figura di Paolo Nicoletti Veneto (1369-1429), uno tra i filosofi più importanti per la tarda scolastica italiana, nonché tra i logici più autorevoli di tutto il medioevo. Naturalmente, anche a partire dalle autorevoli ricerche

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 113.

di Bruno Nardi, Paolo Veneto è stato considerato come un autore nominalista in logica ed in metafisica, e come un averroista per quanto concerne invece la gnoseologia. A parere del Nardi<sup>99</sup>, infatti, egli possedeva il trattato di Sigieri di Brabante, ora perduto, *De intellectu*, che lo stesso Sigieri aveva composto in risposta alle obiezioni del *De unitate* di San Tommaso; da tale testo avrebbe ricavato una particolare teoria dell'anima come «composta» di evidente ascendenza averroistica. In realtà, ad un'ermeneutica più attenta, basata su una ricognizione delle sue opere finalmente più completa ed esaustiva<sup>100</sup>, Paolo Veneto si mostra in logica ed in metafisica come un autore che rielabora in forme nuove ed originali gli esiti di quella particolare forma di realismo espressa da John Wyclif e da altri pensatori oxoniensi della fine del XIV secolo; egli sviluppa, infatti, una dottrina estremamente articolata fondata su una forma di intensionalismo logico, che rappresenta uno degli esiti più cospicui della distinzione formale proposta da Duns Scoto (1265ca-1308). Nella complessa evoluzione della sua gnoseologia, invece, è possibile semplicemente intravedere i nuclei di un aristotelismo moderato, polemico anzi, in numerosi luoghi della sua teoria dell'anima e del conoscere intellettuale, nei confronti delle posizioni espresse dallo stesso Averroè.

## 2. *L'averroismo bolognese*

Nella seconda metà del XIV secolo, dunque, prevale un modello «forte» di ragione, che è senz'altro quello codificato da Aristotele e dagli «aristotelici radicali», ma si collega soprattutto con paradigmi speculativi molto più complessi che sono quelli frequentati in modo particolare dai cosiddetti «averroisti bolognesi». Le considerazioni svolte fino a questo punto risultano già fondamentali per la possibilità di una riflessione più

<sup>99</sup> Cfr. B. NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano*, cit., pp. 75-93.

<sup>100</sup> Cfr. perlomeno A. D. CONTI, *Paul of Venice's Theory of divine Ideas and its Sources*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14 (2003), pp. 409-448.

ampia circa la vitalità intellettuale della scuola bolognese e l'evoluzione storica dell'averroismo in Italia nei primi anni del Trecento. A questo proposito si rende opportuno subito richiamare l'attenzione sul rifiuto, ormai condiviso da tutti gli studiosi, della desueta tesi di Sante Ferrari che vedeva in Pietro d'Abano l'iniziatore dell'averroismo in Italia. Già Bruno Nardi, com'è noto, nel proporre, al contrario, il maestro Taddeo da Parma come propulsore dell'averroismo bolognese, aveva tra l'altro chiarito che la stessa riflessione di Pietro d'Abano dovesse essere considerata come emblematica di quello spirito «laico» tipico nella direzione del rinnovato orientamento dello Studio padovano, attento a distinguere nettamente filosofia e teologia e a difendere la radicale libertà di pensiero nel faticoso sforzo di riorientamento filosofico-teologico che percorre il XIV secolo<sup>101</sup>.

Il problema delle origini della scuola bolognese non è solo questione di genesi dottrinale, ma è anche questione cronologica e, a tal riguardo, i dati che possediamo sono estremamente scarsi: già Martin Grabmann, infatti, individuando in Angelo d'Arezzo uno dei possibili caposcuola dell'averroismo italiano e documentando la sua attività di *repetitor* di Gentile da Cingoli nella prima decade del XIV secolo, ipotizzava che anche Taddeo da Parma sia stato allievo di Gentile<sup>102</sup>. L'averroismo bolognese, dunque, si sarebbe costituito ed istituzionalizzato proprio grazie alla mediazione dottrinale operata da Gentile da Cingoli che, come mostrano anche gli studi più recenti<sup>103</sup>, aveva studiato alla

<sup>101</sup> B. NARDI, *Le dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XIV*, cit., pp. 19-70.

<sup>102</sup> M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, II, München, 1936, pp. 263-266.

<sup>103</sup> A. GHISALBERTI, *Le Quaestiones de anima attribuite a Matteo da Gubbio*, Milano 1981, pp. 7-11; ma si veda la recente edizione critica del Commento di Gentile a Martino di Dacia a cura di G. C. Alessio, *Il commento di Gentile da Cingoli a Martino di Dacia*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni, in «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», Bologna 1992, pp. 23-71 e l'edizione delle *Reportationes* di Gentile delle *Quaestiones super librum De generatione animalium* di Giovanni Vate, maestro di Gentile a Parigi e rettore nel 1290 della stessa università, a cura di

Facoltà delle arti dell'Università di Parigi, dove Giovanni di Jandun (1285 ca-1328) e Marsilio da Padova (1280ca-1343) avevano segnato una ripresa dell'averroismo, e poi appunto insegnato filosofia a Bologna nell'ultima decade del XIII secolo.

Importanti progressi nel senso dell'edificazione di una vera e propria *philosophia naturalis* ci sono offerti dall'opera del fondatore dell'«averroismo bolognese», Taddeo da Parma, appunto, a partire dalla sua riflessione sull'astronomia. È possibile, infatti, individuare nel suo Prologo all'*Expositio super Theorica planetarum Gerardi*<sup>104</sup>, un'espressione significativa del nuovo quadro epistemologico relativo alla classificazione delle scienze tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo; in una situazione culturale in lenta ma sostanziale evoluzione, infatti, anche le nuove direzioni di ricerca che emergono sull'insegnamento delle discipline del *quadrivium*, ed in particolare dell'astronomia, alla Facoltà delle Arti di Bologna, confermano che lo statuto teorico di queste scienze non è più riconducibile alla fisica ed alla cosmologia aristotelica, ma piuttosto alle dottrine dei grandi scienziati più tardi e, in relazione appunto all'astronomia, all'opera di Tolomeo. L'analisi delle molteplici istanze che la recezione dell'astronomia di Tolomeo dal mondo arabo sottoponeva all'attenzione dei pensatori del Trecento, permette di sottolineare che il ruolo dell'astronomia, tra l'altro, finisce con l'intrecciarsi saldamente allo statuto ontologico della *philosophia naturalis* e quindi col rispecchiare fedelmente i nessi esistenti tra gli sviluppi della fisica stessa, da un lato, e i fondamenti speculativi che li sorreggono, dal-

L. COVA, *Le Questioni di Giovanni Vath sul De generatione animalium*, in «Arch.d'hist.doctrinale et litt. du Moyen Âge», 59 (1992), pp. 175-287.

<sup>104</sup> Si tratta di un testo ancora manoscritto che abbiamo letto nella copia di Firenze, Laur. Ashburnham 205 (131), sec XIV, ff.1ra-24vb; Sulla descrizione delle copie autentiche dell' *Expositio* cfr. ancora l'ampia analisi di G. FEDERICI VESCOVINI, *La classification des mathématiques d'après le Prologue de l'Expositio super Theorica Planetarum de l'averroïste Thaddée de Parme* (Bologne, 1318, in J. HAMESSE (ed.), *Manuels, programmes et technique d'enseignement dans les Universités médiévales*, Turnhout 1994, pp. 141-143; su Taddeo mi sia permesso rinviare al mio *Profili dell'averroismo Bolognese. Metafisica e scienza in Taddeo da Parma*, Napoli 2001.

l'altro. Ed è proprio a partire dal problema della ridefinizione dello statuto teorico, dell'articolazione e dello sviluppo interno delle cosiddette discipline 'medie' di Aristotele, come la geometria, la prospettiva e, appunto, l'astronomia, che si può cogliere nel testo di Taddeo da Parma uno dei motivi più interessanti di tale influenza: la sua importanza, infatti, è data dal fatto che esso rappresenta il manuale per così dire canonico, il testobase dell'insegnamento di astronomia allo *Studium bolognese*<sup>105</sup> e si costruisce proprio su quella sintesi dell'*Almagesto* di Tolomeo, la *Theorica planetarum* appunto, attribuita a Gerardo da Cremona<sup>106</sup>. Tra l'altro, il particolare statuto epistemologico che emerge dal prologo di Taddeo da Parma all'*Expositio super Theorica planetarum Gerardi*, è strettamente connesso al suo progetto finalizzato a garantire uno sfondo teorico all'astronomia, e quindi una sua legittima collocazione nel sapere scientifico. Taddeo da Parma, coerentemente del resto con altri luoghi fondamentali della sua riflessione gnoseologica, costruisce un vero e proprio sincretismo tra fonti più propriamente aristoteliche e fonti avicenniane, vale a dire d'ispirazione neoplatonica; anche nel suo Commento al *De anima* aristotelico, egli aveva individuato infatti la possibilità di una considerazione altamente positiva dell'aspetto sperimentale ed operativo delle scienze pratiche, ed aveva concepito la matematica come una vera e propria «perfezione dell'intelletto», annoverando anch'essa, in ragione innanzitutto della certezza, nell'ambito dei beni più onorevoli. Tale tema si coniuga invece, fin dalle prime battute dell'*Expositio*, con l'elogio della sapienza che è intesa, in perfetta consonanza con il *De institutione arithmetica* di Boezio, come conoscenza totalizzante delle essenze supreme ed immutabili del reale. A partire da tale prospettiva, le

<sup>105</sup> Come si può leggere nell'*explicit* del manoscritto, *cit.*, al f.24vb.

<sup>106</sup> Che Taddeo commenti il testo di Gerardo da Cremona lo si può leggere nel prologo al f.4<sup>ra</sup>. Sul complesso problema dell'identificazione di Gherardo da Cremona con Gherardo da Sabbioneta, operante tra 1261 e 1277 o, piuttosto proprio col Gherardo da Cremona traduttore dell'*Almagesto*, si veda la ricostruzione dettagliata delle due ipotesi, con la relativa bibliografia, G. FEDERICI VESCOVINI, *Il 'Lucidator dubitabilium astronomiae' di Pietro d'Abano e altre opere*, *cit.*, pp. 78-79.



ultime tra le quattro arti liberali, vale a dire l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia, rappresentano un unico *itinerarium* verso la perfezione della *sapientia*; inoltre, in perfetta convergenza con una tradizione filosofica che, ormai, è perfettamente legittimata dai maestri medievali, Taddeo chiarisce il significato della matematica a partire dalla consapevolezza che la scienza stessa si presenta anche, aristotelicamente, come un «abito acquisito attraverso la dimostrazione», ed è quindi vera conoscenza, sottoposta alla verifica della ragione e confermata dalla dimostrazione.

Venendo ora agli aspetti più propriamente storico-teoretici, comuni a tutti gli autori di area bolognese, è opportuno richiamare innanzitutto l'attenzione sulla specificità delle loro dottrine, che si mostrano subito orientate peculiarmente alla definizione dell'oggetto del sapere logico. A questo riguardo, la letteratura critica più recente ha contribuito a chiarire non solo l'evoluzione interna delle singole dottrine dei maestri di maggiore spicco tra gli averroisti bolognesi, vale a dire Matteo da Gubbio, Gentile da Cingoli, Angelo d'Arezzo, Matteo da Bologna, ma anche l'elaborazione personale da loro operata del patrimonio ereditato dai predecessori. La storiografia più recente, rivolta all'analisi della struttura e della storia intellettuale che sottende la costituzione della Facoltà delle arti e medicina di Bologna, ha posto l'accento sulla specificità del lavoro intellettuale svolto dai maestri bolognesi che impostano, se non realizzano, dei veri e propri corsi d'insegnamento delle discipline logiche<sup>107</sup>.

L'analisi dettagliata di questi testi, per lo più ancora manoscritti, ha reso possibile integrare e completare, per molti aspetti, i percorsi di ricerca già compiuti<sup>108</sup> volti da un lato all'indagine delle modalità di penetrazione della logica modista, affermatasi già da tempo in area parigina, nell'Università di Bologna, e, dall'altro ad inquadrare il problema dei contenuti e delle forme assunte dall'insegnamento della logica a

<sup>107</sup> Ci riferiamo in particolare ai contributi del volume *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, cit.

<sup>108</sup> J. PINBORG, *Die Logik der Modistae*, in «*Studia Mediewistyczne*», 16, 1975, pp. 39-97.

partire dall'analisi degli Statuti vigenti nelle Università<sup>109</sup>; in tale direzione di ricerca con l'espressione «atti scolastici» si rende possibile precisare meglio i termini dell'organizzazione propriamente didattica disciplinata dai singoli Statuti, anche in relazione a modelli diversi d'insegnamento quali la lezione, la disputa, la ripetizione. In rapporto alla tradizione delle arti bolognese, come osserva Alfonso Maierù, risulta senz'altro più appropriato parlare di «curriculum di arti», dal momento che, allo stato attuale degli studi «...non pare che la facoltà come struttura amministrativa che organizza un intero ambito disciplinare sia stata una caratteristica delle università (o, più propriamente 'Studi' italiani)<sup>110</sup>; d'altra parte, il termine *facultas*, è piuttosto utilizzato quasi fosse sinonimo di «arte», o, ancora più genericamente, di scienza<sup>111</sup>.

C'è ancora da osservare, entrando nel dettaglio della tipologia letteraria dei testi degli averroisti bolognesi che essi rappresentano, nella maggior parte dei casi, il risultato di *recollectiones* e di *repetitiones*. Nella *repetitio*, che rappresenta senz'altro uno dei tipici modelli dell'insegnamento bolognese, s'individua un testo in cui i riferimenti alla *determinatio* propria del maestro sono indicati come *extra* ed egli stesso è citato, generalmente, in terza persona; è questo il caso, appunto, della maggior parte delle questioni oggetto di analisi dei maestri bolognesi, e testimoniate per lo più dall'importantissimo Codice Vat.lat. 6768 su cui, tra i primi studiosi, Anneliese Maier ha richiamato l'attenzione e

<sup>109</sup> Cfr. A. MAIERÙ, *L'insegnamento della logica a Bologna nel secolo XIV e il manoscritto Antoniano 391*, in *Rapporti tra le Università di Padova e di Bologna. Ricerche di filosofia, medicina e scienza. Omaggio dell'Università di Padova all'«Alma Mater» bolognese nel suo nono centenario*, a cura di L. Rossetti, Trieste-Padova 1988, pp. 1-24 ; ID., *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in *Luoghi e metodi d'insegnamento (secoli XII-XIV)*, a c. di L. Gargan e O. Limone, Galatina 1989, pp. 249-287 e la bibliografia ivi indicata.

<sup>110</sup> A. MAIERÙ, *Gli atti scolastici nelle università italiane*, cit., p. 253.

<sup>111</sup> A. MAIERÙ, *La terminologie de l'université de Bologne de médecine et des arts: « facultas », «verificare»*, in *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge* (Actes du Colloque Intern., Rome, 21-22 oct. 1989) éd. par O. Weijers, Turnhout 1992, p. 144.

che contiene alcune questioni di Taddeo da Parma<sup>112</sup>: ci troviamo qui dinanzi ad un testo composto in origine da diversi *quaterni*, ricomposti solo successivamente in un'unità, che presenta un'antica numerazione, probabilmente dei primi anni del xv secolo, e numerose note a margine. Secondo Annaliese Maier le questioni raccolte nel manoscritto, per lo più anonime e i cui autori sarebbero identificabili solo sulla base di un indice scritto da un'altra mano, si avvicinano notevolmente alla tecnica espositiva tipica della *repetitio*; per di più, le stesse annotazioni marginali ed una tipica attribuzione di possesso collegano sicuramente il codice ad altri due manoscritti, il Vat. Lat. 3066 ed il Vat. Lat. 3144 che rappresentavano in origine un unico codice, poi smembrato, e che conteneva anch'esso testi di origine bolognese trascritti a Padova tra il 1347 ed il 1352<sup>113</sup>.

Ma un'ulteriore e rilevante caratteristica tipica delle questioni di area bolognese e caratterizzante, tra l'altro il percorso speculativo proprio di Taddeo da Parma, è rappresentata dalla chiarificazione terminologico-semantiche che sovente, intesa proprio come «esposizione dei termini» (*expositio terminorum*), introduce la disamina delle tesi sostenute dalle più varie *auctoritates*. In questa prospettiva, i problemi dibattuti da questi maestri hanno permesso di ricostruire i momenti chiave del passaggio dalle posizioni modiste, proprie della prima metà del secolo, a dottrine più dichiaratamente terministiche e le specificità dottrinali che hanno attestato tale passaggio nelle dottrine di Gentile da Cingoli e dei suoi successori Angelo d'Arezzo e Matteo da Gubbio; si tratta di tematiche in gran parte legate alla definizione dell'oggetto della logica a partire dal dibattito sulla teoria delle «intenzioni» (*intentiones*) e dalla

<sup>112</sup> Ma si veda anche il cod. Città del Vat, Bibl. Apostolica Vaticana, Ott. Lat. 318 su cui. cfr. A. MAIER, *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 33, 1944, pp. 136-157.

<sup>113</sup> EAD., *Die Quaestio de velocitate des Johannes von Casale*, in *Ausgehendes Mittelalter*, II, Roma 1967, p. 389. Per le vicende relative a tali manoscritti il cui possessore era Bernardo Campagna, allievo di Biagio Pelacani da Parma, si veda S. CAROTI, *I codici di Bernardo Campagna. Filosofia e medicina alla fine del secolo XIV*, Roma 1991.

ormai raggiunta e piena consapevolezza che tali autori dimostrano per questioni gnoseologiche e per i rapporti che saldano la logica all'ontologia e alla medicina. Non bisogna infatti dimenticare che il particolare assetto corporativo ha favorito e rafforzato, a Bologna, i rapporti tra filosofia e medicina e, dunque, come hanno dimostrato in particolare le ricerche più recenti<sup>114</sup>, risulta estremamente arduo il voler operare una netta distinzione tra settori disciplinari e contenuti didattici diversi nelle due facoltà di Arti e di Medicina nella prima fase di sviluppo dello Studio bolognese.

Da questo punto di vista, come ci sembra sia emerso dalla letteratura critica esaminata più sopra, risulta ormai del tutto improponibile qualsivoglia interpretazione degli esiti ultimi dell'aristotelismo averroistico che pretenda di ricondurlo unicamente alle rielaborazioni, sia pur diverse nei singoli autori, dei temi classici del monopsichismo averroistico<sup>115</sup>. Un ulteriore elemento di riflessione ci viene poi offerto dalla prima ricostruzione operata da Annaliese Maier delle problematiche svolte dai maestri bolognesi; se, infatti, le sue ricerche appaiono fondamentali nel documentare in maniera dettagliata il percorso di sviluppo, tra XIII e XIV secolo, delle nuove idee scientifiche e le sue esplorazioni di alcuni tra i testi manoscritti più rilevanti per l'averroismo bolognese hanno senz'altro aperto la strada agli studi successivi, non ci trova invece d'accordo la sua valutazione fortemente negativa di quello che la studiosa stessa definisce come una «Zwischenstufe und wahrscheinlich auch ein Bindeglied» tra la prima fase parigina dell'aristotelismo latino del XIII secolo e il tardo aristotelismo padovano<sup>116</sup>. Anzi, è proprio la diversa configurazione delle istituzioni scolastiche tra XIII e XIV secolo e la ricostruzione dei complessi rapporti di trasformazione e di interazione delle discipline

<sup>114</sup> Cfr. J. AGRIMI-C. CRISCIANI, *Medicina e logica in maestri bolognesi tra Due e Trecento: problemi e temi di ricerca*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, cit., pp. 188-192.

<sup>115</sup> Sul profondo nesso esistente tra il tema dell'intelletto e problematiche cosmologiche in Averroè, Avicenna ed al-Farabi, si veda ancora il volume di H. A. DAVIDSON, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, cit.

<sup>116</sup> A. MAIER, *Ein Beitrag ...* cit., p. 343.

tra di loro, come hanno dimostrato tra gli altri gli studi di Kristeller<sup>117</sup>, di Schmitt<sup>118</sup>, di Siraisi<sup>119</sup>, a consentirci invece di sottolineare la varietà dei temi trattati dai maestri bolognesi, pur nell'ambito specifico dell'organizzazione didattica delle Università italiane, in particolare di Padova e di Bologna, dove si rinsaldano e si favoriscono i legami tra problematiche gnoseologiche e logiche e quei temi di *philosophia naturalis* che costituiscono, come abbiamo visto, lo strumento privilegiato per la realizzazione di un progetto scientifico ben determinato.

<sup>117</sup> P. O. KRISTELLER, *Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy*, in *Organism, Medicine and Metaphysics*, a c. di E.F. Spicker, Dordrecht, 1978, pp. 29-40.

<sup>118</sup> C. B. SCHMITT, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli, 1983.

<sup>119</sup> N. G. SIRAIISI, *Reflections on the Italian Medical Writings of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in *History and Philosophy of Science: Selected Papers* (Annals of the New York Academy of Sciences, 412) a c. di J. W. Dauben-V. Stant Sexton, New York, 1983, pp. 155-68; EAD. *Pietro d'Abano and Taddeo Alderotti: Two Models of Medical Culture*, in «Medioevo», XI (1985), pp. 139-162.



1. *Categorie del politico: felicità speculativa e felicità politica*

È ben noto come la dottrina della felicità intellettuale abbia assunto, ormai da tempo, un ruolo simbolico ed emblematico nell'ambito complesso del rapporto del pensiero greco con l'aristotelismo latino attraverso la mediazione araba. Alcune tra le più significative interpretazioni storiografiche del concetto stesso di Medioevo sono oggi addirittura connesse all'individuazione delle modalità speculative del recupero, da parte degli scolastici, delle dottrine dei *falasifa* arabi sull'intelletto comune: recupero fondato da un lato sull'aristotelico primato della speculazione intesa anche come dimensione comunitaria e politica della pratica filosofica e, dall'altro, sulla declinazione di questo stesso tema in chiave cosmologica negli aristotelici fino allo stesso Dante<sup>120</sup>.

Ma che cosa è dunque propriamente felicità intellettuale?

Di tale concetto si può discorrere nello specifico almeno a partire da due punti di vista certamente complementari: in relazione alle fonti arabe che gli aristotelici latini riprendono e rielaborano in modo del tutto originale, oppure volgendo l'attenzione ai testi dei cosiddetti «averroisti» a partire naturalmente da quella

<sup>120</sup> Cfr. perlomeno R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, cit., ma anche A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991.

prospettiva, già considerata, che guida le ricerche più recenti, secondo cui

[...] l'eudemonismo intellettualistico di ispirazione aristotelica [...] un tempo strettamente associato allo sviluppo di una corrente 'averroista', vada ricollocato nel preciso contesto istituzionale della sua genesi (la Facoltà delle Arti di Parigi) e vada inteso anche come espressione dell'autocoscienza professionale dei maestri che vi insegnavano<sup>121</sup>.

Si tratta, dunque, di ipotesi legittime e complementari; sarà il caso, allora, di privilegiare la seconda prospettiva, dopo aver sinteticamente collocato la recezione latina dell'*Etica Nicomachea* nel quadro complessivo delle indicazioni offerte dagli autori arabi. Già in al-Farabi, infatti, la nozione di felicità intellettuale, pur rappresentando quello stato di beatitudine raggiungibile dai soli filosofi, non ha primariamente a che fare con ciò che comunemente intendiamo con misticismo, vale a dire un'esperienza legata per lo più ad un ambito estetico o religioso. Come scrive nelle *Idee degli abitanti della città virtuosa*,

[...] l'impressione dei primi intelligibili sull'uomo costituisce il suo primo perfezionamento. Questi intelligibili sono dati a lui affinché egli se ne serva per realizzare il suo perfezionamento più alto. Tale è la felicità [...] la quale consiste nel fatto che l'anima umana raggiunge la perfezione dell'esistenza senza aver bisogno di sussistere nella materia, diventando quindi uno degli esseri privi di corporeità e una delle sostanze separate dalla materia in uno stato (di sublimità) che conserva eternamente e per sempre<sup>122</sup>.

Al di là di qualche oscillazione concettuale riferibile propriamente alla dimensione utopica della società perfetta disegnata nel testo di al-Farabi, la consapevolezza della caratterizzazione essenzialmente intellettuale

<sup>121</sup> L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»*: nota sul «*De summo bono*» di Boezio di Dacia, in *Le felicità nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. D. Paparella, Atti del Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero Medievale (Milano, 12-13 sett. 2003), Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 14.

<sup>122</sup> AL-FARABI, *La città virtuosa*, a cura di M. Campanini, Milano 1996, cap. XXIII, p. 183.



e teoretica della felicità, appare come un nucleo stabile del pensiero alfarabiano che descrive, con dovizia di particolari, la quantità incalcolabile di piacere che l'anima umana può raggiungere dopo la morte del corpo:

[...] Quando una generazione [di esseri viventi] scompare e i relativi corpi si distruggono [...], le anime, liberate, pervengono alla felicità [...]. Quanto più le anime consimili separate si moltiplicano, si uniscono l'una con l'altra, analogamente a come gli intelligibili si uniscono agli intelligibili, tanto più aumenta in intensità il piacere che ognuna di essa gode<sup>123</sup>.

Naturalmente, non è opportuno soffermarci ora su quest'ultimo punto; su esso ormai si dibatte tanto sul terreno specifico della filosofia araba, quanto su quello più generale della ricostruzione dei rapporti tra filosofia e politica tra al-Farabi ed Avempace<sup>124</sup>; piuttosto può essere utile fermarsi brevemente sulla particolare e complessa declinazione del tema in Averroè che, nel *Grande Commentario alla Metafisica* di Aristotele, indica nella congiunzione dell'intelletto con Dio, il più sublime dei piaceri spirituali:

Dunque ciò che in sé è più bello è anche più desiderabile. È come se dicesse che il motore dei corpi celesti è più bello di qualsiasi altra cosa, pertanto il più desiderabile [...] Il senso generale del passaggio è che, dal momento che la brama dei corpi celesti è stimolata dall'intelletto e quest'ultimo desidera solo ciò che è più bello di lui, necessariamente i corpi celesti nel loro movimento desiderano ciò che è più bello di loro stessi; essendo essi i corpi sensibili più belli ed eccellenti, l'oggetto più bello che desiderano è l'essere più eccellente, in particolare quello che l'intero cielo desidera nel corso del suo moto giornaliero<sup>125</sup>.

Quali che siano i progressivi livelli di approfondimento di questa completa ipostatizzazione dell'intelletto nell'atto della conoscenza, livelli peraltro esplicitati

<sup>123</sup> *Ibidem*, cap. xxx p. 235.

<sup>124</sup> Sull'evoluzione politica del tema cf. M. CAMPANINI, *Felicità e politica in Al Fârâbî e Avempace*, in *Le felicità nel Medioevo*, cit., p. 297-313

<sup>125</sup> AVERROÈ, *Commenti al Libro XII della Metafisica di Aristotele*, in *Averroè e l'intelletto pubblico*, cit., comm. 36, p. 212.

in forme diverse nel corso dell'intera opera di Averroè, resta in ogni caso ben fondata la tesi che, nel passaggio dai commenti ad Aristotele alle opere più propriamente teologiche, la felicità si fonda sulla profezia. Si tratta, in conclusione, di quel percorso, imperniato sull'analisi del mondo morale e politico, che conduce Averroè, da questo punto di vista inserito profondamente nel tessuto musulmano cui appartiene, ad affermare che se la felicità consiste propriamente nella conoscenza di Dio, allora la salvezza sarà garantita dalla conoscenza e dalla pratica imposte dalle prescrizioni della Legge: nell'*Incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, scritto, comè noto, contro il grande mistico, teologo e giurista persiano al-Gazâlî (1058-1111), infatti, se le religioni sono rappresentate come il vincolo fondamentale per l'ordinamento civile e politico, i filosofi, d'altra parte, sono naturalmente inclinati a godere della massima felicità dal momento che le arti dimostrative insegnano che nulla può superare la nobiltà della conoscenza perché il grado di nobiltà dell'essere stesso è riposto nella quantità e nella qualità del conoscere stesso:

Tale è la teoria dei filosofi sul problema in oggetto [...] È tuo dovere, se sei tra coloro che aspirano alla perfetta felicità e sono in grado di apprendere l'arte della dimostrazione, approfondire l'indagine su queste questioni là dove sono trattate nei libri dimostrativi. Le arti dimostrative sono simili a quelle pratiche: come uno che non è un artigiano non è in grado di produrre manufatti, così non è possibile a chi non è edotto nelle arti della dimostrazione elaborare dimostrazioni che siano davvero tali<sup>126</sup>.

E il testo si conclude con l'affermazione della superiorità dell'Islâm su tutte le altre religioni proprio perché, in essa, si è raggiunta la massima integrazione della profezia religiosa con la razionalità filosofica:

[...] Nessuno dubita che anche tra gli Israeliti vi fossero molti dotti, come emerge dai loro libri, attribuiti a Salomone [...]; e siccome la sapienza non ha mai cessato di esistere tra gli uomini ispirati da Dio, cioè i profeti – la pace sia su di loro! – è sommamente vero che ogni

<sup>126</sup> AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, tr. it. a cura di M. Campanini, Torino 1997, p. 403.

sapiente è un savio, anche se non è vero che ogni savio sia un profeta, sebbene i sapienti siano quelli che più giustamente sono definiti eredi dei profeti. Poiché le discipline dimostrative si fondano su premesse e principi stabiliti, quanto più è giusto che ciò si verifichi per quelle religioni che traggono la loro origine dall'ispirazione profetica e dall'intelletto. Ogni religione, infatti, esiste per un'ispirazione profetica mescolata all'intelletto, e colui il quale ritiene che possa esistere una religione fondata sulla sola ragione, deve ammettere che questa sarebbe meno perfetta di quella che sorge dall'unione dell'ispirazione con l'intelletto [...] Ed anzi, coloro che dubitano di queste cose e vi si oppongono e tentano di spiegarle sono quelli che vogliono distruggere le religioni e annientare le virtù: sono, è noto, gli eretici che ritengono che l'unico fine della vita umana sia il perseguimento del piacere fisico. Se simili persone avessero veramente il potere [di distruggere le religioni], non v'è dubbio che sia i teologi sia i sapienti le ucciderebbero; ma nel caso non avessero simile potere, i migliori argomenti da usarsi contro di loro sono quelli contenuti nel Libro Santo<sup>127</sup>.

Si può comprendere ora meglio come la peculiare assimilazione degli averroisti latini ai nuclei teorici propri di Averroè si possa riferire non tanto ad un tentativo di individuare i contenuti di una stretta dipendenza di Sigieri e di Boezio di Dacia dalle formulazioni del Commentatore, quanto piuttosto alla consapevole formulazione, da parte loro, di un preciso dettato etico i cui percorsi erano già stati ben definiti da Aristotele.

La concezione fortemente intellettualistica dell'esercizio della ragione è da rintracciare, infatti, in alcuni commenti all'*Etica Nicomachea* situabili cronologicamente negli ultimi decenni del Duecento e nei primi anni del Trecento come fu inconfutabilmente dimostrato già negli anni 50 dello scorso secolo dal magistrale studio di René-Antoine Gauthier<sup>128</sup>: le sue ricerche localizzarono una vera e propria famiglia di commenti averroisti, costituita da un anonimo Commento Vaticano, dal Commento di Egidio di Orléans e da un terzo commento conservato a Parigi, cui potrebbe essere aggiunto il commento per questioni del *magi-*

<sup>127</sup> AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza...*, cit., pp. 534-536.

<sup>128</sup> R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomacque*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 16 (1947-1948), pp. 187-336.

ster Pietro d'Auvergne al I ed al II libro dello stesso testo aristotelico.

Già il recupero e la trasfigurazione dell'ideale etico aristotelico consentono all'anonimo autore del Commento Vaticano di costruire una vera e propria apologia del filosofo che sarà fondamentale per le considerazioni espresse in seguito dagli aristotelici radicali:

[...] secondo l'opinione comune gli uomini che si dedicano alla filosofia e allo studio non sono affatto naturalmente virtuosi, cioè casti e temperanti, giusti, forti e liberali, mansueti e magnanimi, generosi, obbedienti alle leggi e restii ai piaceri sensibili. Molti anzi credono che i filosofi, che si dedicano allo studio e alla riflessione filosofica, siano malvagi, miscredenti, non sottomessi alle leggi, per cui giustamente dovrebbero essere cacciati dalla società [...]. In tal modo tutti coloro che si dedicano allo studio e alla riflessione filosofica sono colpiti dalla diffamazione e dal sospetto<sup>129</sup>.

In realtà, conclude l'anonimo, è opportuno riconoscere che «benché in filosofia vi siano alcuni errori, è utile che tali errori vengano studiati e conosciuti, ovviamente non per accettarli, ma perché si sappia opporvisi con il metodo razionale proprio della filosofia»<sup>130</sup>. La ricognizione critica della presenza di tali motivi negli averroisti latini, particolarmente attenti alla costituzione di una rinnovata antropologia, potrebbe condurre a sottoscrivere il noto giudizio di De Libera che, radicalizzando l'ermeneutica dell'etica aristotelica proposta da Alberto Magno, indica come elemento precipuo dell'averroismo latino proprio la teoria della felicità speculativa e consente di riferirne i singoli temi alla dimensione più ampia dell'eticità stessa:

[...] l'averroismo latino è innanzitutto una dottrina etica e, a tal riguardo, rappresenta uno sviluppo particolare dell'interpretazione albertina della teoria della 'felicità speculativa' o 'sapienza teorica' esposta da Aristotele nel X libro dell'*Etica*. Questa teoria della felicità è quindi meno specificamente 'averroista' che 'aristotelica'<sup>131</sup>.

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 226-227.

<sup>130</sup> *Ib.*, p. 227.

<sup>131</sup> Cfr. A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990, pp. 268-269.

In realtà, non è possibile qui ricostruire le tappe del mai interrotto dialogo di De Libera con gli studiosi italiani, dibattito che lo ha portato a rivedere la sua prospettiva per così dire «riduzionistica»<sup>132</sup>; in ogni caso, nel considerare i testi dei Commenti anonimi all'*Etica* aristotelica, non si può evitare di raffrontarli con quelli elaborati nell'ambiente universitario bolognese della fine del XIII secolo, per cogliere distanze o eventuali accostamenti; e converrà sottolineare che, in essi, emerge un comune programma di ricerca, di fatto convergente, sotto molti aspetti, con quello dei poeti toscani del *Dolce stil novo* e innanzitutto con Dante.

Qui, naturalmente, non è il caso di riprendere in dettaglio le progressive stratificazioni dell'immagine della «felicità mentale», suggerita da Maria Corti, su cui è ancora vivo il dibattito storiografico contemporaneo<sup>133</sup>. In tale contesto non è assolutamente irrilevante che l'entusiastica adesione all'intellettualismo della filosofia peripatetica, espressa da Dante nel *Convivio*, venga ora intrinsecamente connessa a quel comune denominatore rappresentato dalle teorie dell'intelletto dei cosiddetti «averroisti latini»: in tal modo, è soltanto a partire dall'esortazione fiduciosa nell'esercizio delle facoltà più elevate dello spirito umano, che è possibile legittimare una felicità tutta terrena, altrimenti negata ai morti/viventi del terzo trattato del *Convivio*:

[...] se 'l vivere è l'essere dei viventi e 'l vivere ne l'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così essere morto<sup>134</sup>.

Siamo con ciò introdotti in uno dei luoghi teorici fondamentali dell'intera poetica dantesca, vale a dire

<sup>132</sup> Cfr. L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»*, cit., pp. 13-34.

<sup>133</sup> Cfr. M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino 1983; il testo è ristampato nel volume miscelaneo *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino 2003, da cui si citerà in seguito; lo stesso De Libera, in più occasioni, ma particolarmente in *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991, riconosce di essere debitore delle ricerche di Maria Corti.

<sup>134</sup> Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli 1988, IV, VII, 11-12.

nell'esortazione costante, rivolta a tutti gli uomini, a comprendere la necessità della *sapientia*:

[...] O peggio che morti che l'amistà di costei [la sapienza filosofica, la gentil donna] fuggite, aprite gli occhi vostri e mirate: ché, innanzi che voi foste, ella fu amatrice di voi, acconciando e ordinando lo vostro processo; e poi che fatti foste, per voi dirizzare, in vostra similitudine, venne a voi<sup>135</sup>.

In tale contesto, dunque, si tratta di opporre alla *vexata quaestio* che aveva considerato la filosofia dantesca a partire dalla sua adesione ad un percorso teorico ben definito, sia esso il tomismo o l'averroismo, le caratteristiche tesi della sua teoria dell'intelletto: quando Dante, infatti, nella *Monarchia*, si richiama all'affermazione aristotelica secondo cui la natura non opera niente invano, pone come obiettivo della sua ricerca l'individuazione di quella dimensione *politica* o *sociale* dell'intelletto che gli consente, aristotelicamente, di concepire la conoscenza come un «compito collettivo dell'umanità» scoprendo «l'unità degli uomini in un'attività comune»<sup>136</sup>:

[...] È dunque evidente che la più alta potenza dell'umanità è la potenza o facoltà intellettuale. Ma poiché questa potenza intellettuale non può trasformarsi in atto in un solo uomo o in una particolare congregazione di uomini, è necessario che sia nella moltitudine del genere umano che questa potenza totalmente si attua<sup>137</sup>.

Pur rimanendo ancora aperto, naturalmente, il dibattito sulla tesi dell'«attualizzazione collettiva della capacità cognitive umane all'interno di un trattato politico»<sup>138</sup>, dunque, è qui chiaramente indicato il punto d'intersezione tra «felicità mentale» e «felicità politica», se è vero che

[...] veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicità, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò menano: l'una è la vita attiva, e

<sup>135</sup> *Ibidem*, III, XV, 17-18.

<sup>136</sup> Cfr. R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, cit., p. 161.

<sup>137</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, in *Opere minori*, ed. di P. V. MENGALDO, Milano-Napoli 1979, t.II, I, iii, 7, p. 297.

<sup>138</sup> Cfr. R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, cit., p. 162.

l'altra la contemplativa; la quale, avvenga che per l'attività si pervenga a buona felicità, ne mena a una ottima felicità e beatitudine<sup>139</sup>.

Naturalmente non è possibile dare qui analiticamente conto dei passaggi attraverso cui Dante scandisce il tema della conoscenza che unisce l'umanità in quell'«unità indissolubile in cui gli individui comunicano per mezzo dell'intelletto superindividuale e unico»<sup>140</sup>. Basterà sottolineare che, se è vero che per Dante il complesso dell'umano sapere, delle arti e delle scienze ruota intorno alla conoscenza, è anche vero che questo fondamentale compito della sapienza nei testi degli «averroisti» latini, Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e Giacomo da Pistoia è analogamente sostenuto da un'analogia «fiducia del filosofo» (*fiducia philosophantis*)<sup>141</sup>, nelle capacità della ragione umana.

Di Sigieri di Brabante, com'è noto, possediamo unicamente alcune *Quaestiones morales*, dal momento che è andato perduto il suo trattato *De felicitate*<sup>142</sup>, ma egli aveva già espresso una posizione simile sostenendo che «il filosofo durante la sua vita non desidera niente altro che il sapere»<sup>143</sup>.

Una tappa fondamentale, e ricostruibile invece con maggiori dettagli all'interno di questa riflessione sul concetto di «felicità mentale», è costituita innanzitutto dal breve opuscolo *De summo bono* di Boezio di Dacia da cui, certamente, è tratta la proposizione condannata nel *Sillabo* di Tempier, per cui «non vi è una condizione di vita migliore di quella che consiste nel dedicarsi alla filosofia»<sup>144</sup>. Boezio si muove ancora qui in perfetta consonanza con il dettato dell'etica aristotelica, a parti-

<sup>139</sup> DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, cit. IV, XVII, 9.

<sup>140</sup> B. NARDI, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze 1967, p. 238.

<sup>141</sup> Si tratta di un'espressione di Alberto Magno che indica la ricerca di una felicità puramente terrena, raggiungibile per via esclusivamente razionale, come osserva A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, cit., pp. 140-142.

<sup>142</sup> Cfr. B. NARDI, *Due opere sconosciute di Sigieri di Brabante*, in *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, cit., pp. 11-38.

<sup>143</sup> SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. C. A. Graiff, Lovanio 1948, p. 198, 51.

<sup>144</sup> D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, cit. p. 92.

re dallo sguardo rivolto alla filosofia nella sua funzione di perfetta realizzazione dell'essenza stessa dell'uomo che, con lo sviluppo e l'esercizio armonico delle sue facoltà, può raggiungere la vera felicità:

[...] il bene più alto che l'uomo può raggiungere attraverso l'intelletto teoretico sta nella conoscenza del vero relativo alle singole realtà, e nella gioia che da essa deriva. Riguardo all'intelletto pratico, il bene più alto che l'uomo può raggiungere attraverso di esso consiste nella attuazione del bene e nel piacere che ne deriva. Infatti, relativamente all'intelletto pratico, quale bene più grande può capitare all'uomo dell'agire scegliendo in tutte le azioni umane il giusto mezzo e del compiacersi? Non è giusto, infatti, se non chi si compiace di azioni giuste; lo stesso si deve pensare per tutte le azioni proprie delle altre virtù etiche<sup>145</sup>.

È dunque necessario, a parere di Boezio, per il conseguimento della suprema felicità, indicare all'uomo la strada per l'acquisizione delle virtù etiche e di quelle dianoetiche che possa fornire un sicuro orientamento al cammino di quegli individui eccezionali, «pochissimi», peraltro, che possono senz'altro sviluppare l'elemento divino presente nella loro stessa razionalità: si tratta, naturalmente, dei filosofi:

[...] Per natura, infatti, come afferma Averroè, tutti gli uomini desiderano conoscere qualcosa dell'intelletto divino, e nel desiderio verso un qualsiasi oggetto conoscibile è presente il desiderio di Dio come il più alto oggetto conoscibile; prova ne è che, quanto più gli esseri si avvicinano a Dio, tanto più desideriamo conoscerli e tanto più gioiamo della loro conoscenza. Dunque il filosofo, contemplando le realtà del mondo che richiedono una causa, e la loro struttura e i rapporti che le uniscono, viene indirizzato alla contemplazione delle loro cause più alte e generali, dato che la conoscenza degli effetti è come una strada che ci conduce alla conoscenza delle cause; conoscendo poi che le cause più alte hanno una struttura tale che essa stessa necessariamente richiama una ulteriore causa, il filosofo viene spinto alla conoscenza della Causa prima. E se è vero che nella contemplazione consiste il piacere e piacere maggiore se gli oggetti

<sup>145</sup> BOEZIO DI DACIA, *De summo bono*, tr. it. di G. Fioravanti, *Boezio di Dacia, De summo bono* in «Alfabeta», 59, aprile 1984, p. 19.



dell'intelletto son più alti, allora il filosofo vive davvero una vita colma di piacere<sup>146</sup>.

Ci sembra indiscutibile che si possa indicare in questa «complementarità delle due beatitudini», così come è stata definita da Christian Trottmann<sup>147</sup>, il tratto decisivo del testo boeziano, dal momento che, più perfetta è la felicità del filosofo in questa vita, maggiore è la possibilità di raggiungere la felicità ultraterrena; resta tuttavia ben difficile, come anche recentemente è stato suggerito, poter parlare di ascetismo intellettuale; non è ovviamente nostra intenzione riproporre al riguardo i termini del dibattito tra Luca Bianchi e Alain De Libera<sup>148</sup>, ma solo precisare che l'impossibilità di sostenere la tesi dell'ascetismo è direttamente connessa alle ultime ricostruzioni che hanno vincolato il discorso boeziano ad una genealogia interpretativa ben diversa dall'arabismo o dal farabismo, vale a dire quella dei commentatori bizantini dell'*Etica Nicomachea*, in particolare Eustrazio e Michele d'Efeso. L'intero percorso teorico del *De summo bono*, infatti, sembrerebbe rinviare

[...] non tanto alle variazioni islamiche e albertine sulla 'divinizzazione' dell'uomo, quanto a precisi spunti del commento di Eustrazio al primo e di Michele d'Efeso al decimo libro dell'*Etica Nicomachea*: è qui infatti che l'attività razionale era considerata propria di chi fosse «principalmente», «massimamente», «essenzialmente», «veramente» uomo; è qui che l'*intellectualis vita* (o *speculativa vita*) era insistentemente presentata come la miglior forma di esistenza accessibile all'uomo; è qui che la *felicitas speculativa*, massima felicità sperimentabile sulla terra, era considerata il premio per chi, mortificata e disprezzata la carne, avesse saputo farsi immortale, avvicinarsi a Dio, assimilarsi a Dio e amare Dio<sup>149</sup>.

A partire da tale consapevolezza storiografica sono meglio comprensibili i nuclei teorici del *De felici-*

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>147</sup> C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII.*, Paris 1995, p. 266.

<sup>148</sup> Per una riassunzione dei termini del dibattito, cfr. L. BIANCHI, *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»*: nota sul «*De summo bono*» di Boezio di Dacia, cit., in particolare pp. 19-34

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp.29-30.

*tate* di Giacomo da Pistoia, anch'esso carico di un significato proprio che va oltre la dimensione dell'individuazione immediata delle dipendenze dai testi alfarabiani o averroistici. Per la discussione del tema in questione, il *De felicitate* è rilevante sotto molteplici aspetti: innanzitutto perché esso rappresenta il solo testo che ci sia noto della fine del XIII secolo prodotto a Bologna da un singolare anticipatore dei temi propri agli averroisti bolognesi, del quale sono noti, grazie alla tradizione manoscritta, il ruolo di *magister* e la collocazione universitaria del testo stesso che rappresenta una «questione disputata» tipica dei filosofi della Facoltà delle arti di Bologna<sup>150</sup>. In secondo luogo per la formula dedicatoria del testo che così recita:

A Guido Cavalcanti dei Cavalcanti di Firenze, uomo di nobili origini, favorito dalla natura e sopra ad ogni altro amico carissimo, il maestro Giacomo da Pistoia, che è guardato da Euripo, [dedica] e, come si conviene, porge i saluti<sup>151</sup>.

Si tratta di una testimonianza fondamentale, ricca tra l'altro di quelle suggestioni che hanno consentito prima a Kristeller<sup>152</sup> e poi a Maria Corti di osservare che essa rappresenta

[...] indiscutibile testimonianza sia della circolazione di idee dell'aristotelismo radicale a Bologna, per lo meno nell'ultimo decennio del Duecento, sia dei rapporti tra i filosofi dell'Università di Bologna e i poeti toscani [...]: doveva esistere un gruppo di amici filosofi, letterati e poeti fra Bologna e Firenze, intellettuali raffinatissimi di aristocratica formazione europea; è questa la matrice da cui è venuto fuori lo Stilnovo nelle due così ben differenziate varianti, cavalcantiana e dantesca<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> Cfr. la recente edizione critica del testo a cura di I. ZAVATERO, *La «quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia*, in *Le felicità nel Medioevo*, cit., pp. 355-409.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>152</sup> Cfr. P. O. KRISTELLER, *A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his «Questio de felicitate»*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 178), Roma 1993, III, pp. 509-537.

<sup>153</sup> Cfr. M. CORTI, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, cit., p. 326.

Naturalmente, non è possibile entrare qui analizzare in dettaglio le tappe dell'opera di erudita ricerca di fonti svolta da Maria Corti; basterà ricordare che, senza la sollecitazione teorica implicita nel confronto tra Giacomo da Pistoia e Cavalcanti<sup>154</sup>, non sarebbe stato possibile avviare l'analisi comparativa tra i temi svolti dagli averroisti bolognesi e lo Stilnovismo.

Venendo ora all'aspetto più rilevante, vale a dire quello relativo ai contenuti, l'opuscolo di Giacomo da Pistoia indica la via maestra e unitaria per poter intendere la felicità: si tratta di concepirla essenzialmente come un'attività dell'intelletto speculativo, a partire però dalla consapevolezza che essa «non è una condizione abituale dell'anima», non consiste nell'esercizio della volontà, né nel desiderio o nel piacere, perché «nessuna operazione dell'intelletto pratico costituisce il bene supremo e il fine ultimo»<sup>155</sup>; dunque, dal momento che l'*Etica* aristotelica indica nella sapienza la facoltà più nobile, la felicità non sarà altro che «pensare con continuità, per quanto è possibile all'uomo, le sostanze separate e soprattutto Dio»<sup>156</sup>. La scelta di prescindere dall'abituale contrapposizione tra i due tipi di felicità, quella perfetta e quella imperfetta, indica la precisa volontà, da parte di Giacomo, di far confluire il suo discorso nell'ambito delle sole capacità offerte dall'indagine razionale; si esclude in tal modo ogni ipotetico presupposto di ordine teologico, con l'ammettere tra l'altro, al contrario di quanto aveva scritto Boezio di Dacia, che la felicità suprema non è affatto prerogativa unica del filosofo, ma rappresenta quell'inclinazione naturale di tutti gli uomini che siano dotati di qualità morali ed

<sup>154</sup> Com'è noto la Corti ipotizzò addirittura che Guido Cavalcanti, per la stesura della canzone *Donna me prega*, avrebbe operato addirittura dei veri e propri «prelievi» non solo dal testo di Giacomo, ma anche dal *De summo bono* di Boezio di Dacia e dai Commenti Anonimi all'*Etica* aristotelica. In realtà, la maggior parte della critica considera piuttosto *Donna me prega* una vera e propria risposta polemica di Cavalcanti alla *Vita Nova* (1293-1294) di Dante. Per una esauriente riassunzione dei termini del dibattito, cfr. E. FENZI, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova 1999, in part., pp. 30-35.

<sup>155</sup> GIACOMO DA PISTOIA, *De felicitate*, tr. a cura di F. Bottin, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, Firenze 1989, p. 75.

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 77.

intellettuali. Dal punto di vista teorico, però, l'interesse della questione è piuttosto da rintracciare nella seconda parte in cui, nel trattare dei modi per poter conseguire la felicità, Giacomo da Pistoia si sofferma a lungo sulle passioni e sulle virtù indispensabili per il loro contenimento:

Gli impedimenti che distolgono dalla speculazione della verità, anche se sono molti, possono essere ricondotti principalmente a due: il primo è costituito dall'attaccamento e dalla passione dell'amore sensitivo; il secondo è costituito dall'infermità e dall'illanguidimento del corpo. Al riguardo lo stesso Aristotele dice nel libro x dell'*Etica* che il corpo deve essere sano se vogliamo dedicarci alla speculazione. Inoltre, benché tutti gli attaccamenti e le passioni dell'appetito sensitivo costituiscano dei gravi impedimenti, le passioni principali sembrano essere tre: la prima è l'attaccamento ai piaceri carnali, e la seconda è la tendenza all'ira. Al riguardo Aristotele nel settimo libro dell'*Etica* afferma che coloro i quali sono immersi nella passione dell'ira e nella concupiscenza della carne chiaramente si lasciano dominare dal corpo e, il che è ancora peggio, cadono nella pazzia [...] Per questo motivo egli afferma nel secondo libro dell'*Etica* che i piaceri del corpo vanno particolarmente evitati e che dobbiamo comportarci nei loro confronti come si comportava il vecchio del popolo di Troia nei riguardi di Elena. La terza è l'attaccamento verso le ricchezze. Queste tre passioni distolgono in modo particolare l'uomo dalla speculazione della verità. Infatti, lo distolgono per molti motivi. Prima di tutto perché eccitano fortemente il desiderio e la mente resta intensamente occupata da esse e così si distoglie dalle sue altre operazioni, come spiega Avicenna nel secondo libro dei *Naturali*. In secondo luogo poiché gli impulsi di queste passioni o che inducono a queste passioni sono molto violenti, per questo motivo ottenebrano gli impulsi più leggeri, cioè gli stessi impulsi intellettuali. In terzo luogo distolgono perché corrompono la buona disposizione del corpo. Infatti, dall'abuso degli atti venerei provengono molte malattie del corpo. Inoltre, da una illecita ed eccessiva assunzione di cibi e di bevande e da un illecito uso dei piaceri venerei l'uomo spesso passa alle risse e alle guerre [...] Lo stesso accade con l'ira. Infatti, da eccessivi e troppo frequenti stati d'ira il cuore s'infiamma e sopraggiunge la malattia. Ne deriva anche un esagerato e violento moto dei vapori che rende non più adatto l'organo della fantasia e della immaginazione, e quando esso si trova maldisposto non si può far uso dell'intelletto. Per questo stesso motivo possiamo constatare

che coloro che sono affetti da una forte febbre oppure che sono ubriachi si trovano in uno stato simile a quello delle persone irate per cui tutto quel che intendono lo intendono in maniera deforme [...] Lo stesso accade con l'eccessiva cupidigia di accumulare denaro, come risulta facilmente a chi riflette con la ragione. Da quanto si è detto, allora, risulta chiaramente che l'uomo per arrivare alla speculazione di ciò che è massimamente intelligibile deve tenere lontane e recidere o almeno tenere sotto controllo le passioni veneree, il desiderio di cibo e di bevande e la brama di ricchezze<sup>157</sup>.

La lunga pagina di Giacomo da Pistoia, probabilmente egli stesso medico<sup>158</sup>, attesta il recupero e la trasfigurazione della tradizione medica classica galenica e araba, in particolare del *Canone* di Avicenna che, com'è noto, rappresentava uno dei testi fondamentali per lo studio della medicina alle Arti di Bologna; il contenuto del trattato permette dunque ragionevolmente di confermare il peculiare profilo dell'averroismo bolognese che conosce, com'è del resto ben noto, una singolare compenetrazione tra studio della medicina e studio delle Arti<sup>159</sup>. Dal metodo e dall'ordinamento stesso degli studi, per i maestri bolognesi delle Arti, non possono essere espunti gli studi di medicina che, a partire dall'analisi delle passioni e delle loro degenerazioni patologiche, mostrano la compromissione di quell'equilibrio che è costitutivo delle stesse possibilità conoscitive umane; ben si capisce, quindi, che, sulla scorta della teoria classica ippocratico-galenica relativa allo squilibrio degli umori, i medici averroisti bolognesi – e il testo di Giacomo da Pistoia ne fornisce una valida attestazione – intendano indicare il percorso che renda possibile ripristinare quell'iniziale armonia compromessa dall'uso distorto e patologico delle passioni; è solo a partire da tale prospettiva, infatti, che la scienza medica, coadiuvata da quel modello «forte» di ragione, quale emerge dai testi presi in considerazione, può proporsi come una delle tappe fondamentali di quell'*itinerarium*

<sup>157</sup> *Ibidem*, pp. 80-82.

<sup>158</sup> M. CORTI, *La felicità mentale*, cit., p. 13.

<sup>159</sup> J. AGRIMI – C. CRISCIANI, *Medicina e logica in maestri bolognesi tra Due e Trecento: problemi e temi di ricerca*, in *L'insegnamento della logica*, cit., pp. 187-239.

razionale che respinge qualsiasi osmosi con il sapere dell'*intellectus fidei*, proiettato dalla Rivelazione nella temporalità storica, da cui potrà scaturire una felicità imperitura.

## 2. Esiste un «averroismo politico»? <sup>?</sup>

La felicità, pertanto, si costituisce contemporaneamente come il *telos* e la cifra della riflessione e delle ricerche degli averroisti bolognesi, ma assume allo stesso tempo, una plurivocità di accezioni e di significati interdipendenti, interrelati ed osmoticamente combinati e, primo tra gli altri, un aspetto propriamente politico. Ma è esistito un vero e proprio averroismo politico?

Si tratta, anche in questo caso, di un *topos* lungamente ridiscusso anche nelle più recenti riflessioni storiografiche<sup>160</sup> che hanno individuato un significativo punto di confluenza delle tematiche ad esso connesse in particolare nel pensiero di Marsilio da Padova e nella rielaborazione delle teorie politiche aristoteliche. Dobbiamo però ricordare che già il Grignaschi aveva avuto il merito di dissolvere un tale schema rarefatto e astratto; egli aveva sottolineato, infatti, che il vertice dell'averroismo politico fu raggiunto da Giovanni di Jandun che, nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, si pone perfettamente in linea con quel passo del commento di Averroè al *De coelo* (I, 22) in cui il filosofo arabo poneva su uno stesso piano legge cristiana e *religio naturalis* dei filosofi<sup>161</sup>: il nucleo portante dell'averroismo politico sarebbe consistito dunque, a partire da

<sup>160</sup> Ch. E. BUTTERWORTH, *What is Political Averroism?* in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit., pp. 239-251; cfr. anche, per una lucida messa a punto dello «status quaestionis», G. PIAIA, *Averroïsme politique: anatomie d'un mythe historiographique*, in «Miscellanea Mediaevalia», 17 (1985), pp. 288-300.

<sup>161</sup> M. GRIGNASCHI, *Indagine sui passi del "Commento" suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico*, in *L'averroismo in Italia*, cit., pp. 237-278, ora ristampato in C. DOLCINI, *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna 1983, pp. 273-312; ma cfr. anche R. LAMBERTINI-A. TABARRONI, *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun*, «Medioevo», 1984 (10), pp. 41-104.

questi presupposti, nella dimostrazione della superiorità degli uomini di pensiero (*virī speculativi*) nelle azioni pratiche, presupposta la supremazia della felicità teoretica sulla felicità politica. A confermare, d'altronde, la difficoltà di poter offrire una linea interpretativa comune delle molteplici e spesso contrastanti prospettive cui diede origine lo sviluppo della riflessione politica, innanzitutto alla Facoltà delle Arti, c'è da tener presente un'ulteriore e preziosa indicazione relativa al dibattito che coinvolge lo stesso presunto averroismo di Dante. Era già stato infatti autorevolmente sottolineato dal Gilson<sup>162</sup>, in riferimento al paragrafo finale della *Monarchia*, che Dante certamente apre l'orizzonte di una riflessione politica che però non sottrae mai il temporale dallo spirituale, pena il rischio di separare la filosofia stessa dalla teologia. Si tratta, evidentemente, della ben nota tesi dei due fini dell'uomo:

E siccome ciascuna natura è ordinata a un suo fine ultimo, ne consegue che duplice sia il fine dell'uomo: di guisa che, com'egli solo fra tutti gli esseri partecipa dell'incorruttibilità e della corruttibilità, così egli solo tra tutti gli esseri sia ordinato a due mete ultime, una delle quali sia il suo fine in quanto è corruttibile, l'altro in quanto incorruttibile<sup>163</sup>.

Una tale posizione rappresenta un significativo e fecondo snodo concettuale in cui l'invito alla responsabilità universale degli uomini si esplicita in un metodo rigorosamente razionale che deve indicare all'uomo, in quanto mortale, la «beatitudine di questa vita» e, in quanto proiettato verso l'immortalità, «la beatitudine della vita eterna»<sup>164</sup>. Se il fine terreno è perseguibile a partire dal comune dovere di agire secondo le virtù morali ed intellettuali, il fine soprannaturale è perseguibile invece operando in conformità con le tre virtù teologali di fede, speranza e carità; per guidare l'umanità verso i due fini ultimi, indicando al contempo i mezzi per raggiungerli, si rendono dunque indispensabili le

<sup>162</sup> Cfr. É. GILSON, *Dante et la Philosophie*, Paris 1972, tr. it. S. Cristaldi, Milano 1987, pp. 203-204.

<sup>163</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, III, 15, 6, in *Opere minori*, cit., p. 499.

<sup>164</sup> *Ibidem*, 17-18, p. 502.

due guide dell'Imperatore e del Sommo Pontefice, la cui autorità deriva direttamente da Dio. Con l'esortazione rivolta a Cesare ad usare verso Pietro l'analogo rispetto che il figlio deve al padre, Dante ribadisce che le due supreme autorità non rappresentano due monadi isolate: se la felicità terrena è infatti orientata alla felicità celeste, la «soggezione» dell'imperatore al Sommo Pontefice è relativa alle dottrine di fede, mentre la «benedizione» del papa attribuisce all'imperatore un'autorevolezza maggiore, e non una maggiore autorità o giurisdizione, in rapporto alle sue stesse azioni che sono l'espressione dell'amministrazione del potere in nome degli stessi credenti<sup>165</sup>. E proprio in riferimento a tali brevi considerazioni è stato possibile individuare nelle tesi principali della *Monarchia*, quella frattura incolmabile con l'aristotelismo politico medievale che consentì a Giovanni Gentile di individuare proprio nell'averroismo politico dantesco, l'assoluta negazione del «valore al trascendente nel dominio del diritto umano e del lume naturale» e, di conseguenza, lo stesso Dante può senz'altro emblematicamente rappresentare «il primo scolastico, tomista per giunta, che si ribella al trascendente scolastico»<sup>166</sup>. Non è qui il caso naturalmente di riprendere la *vexata quaestio* del presunto «criptoaverroismo» dantesco, alla luce del quale sono stati letti anche i celebri versi del Purgatorio:

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,  
 due soli aver, che l'una e l'altra strada  
 facean vedere, e del mondo e di Deo.  
 L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada  
 col pastorale, e l'un con l'altro insieme  
 per viva forza mal convien che vada;  
 però che, giunti, l'un l'altro non teme;  
 se non mi credi pon mente a la spiga  
 ch'ogn'erba si conosce per lo seme<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> *Ibidem*; cfr. a tal proposito il bel saggio di V. RUSSO, *Impero e stato di diritto. Studio su «Monarchia» ed «Epistole» politiche di Dante*, Napoli 1987.

<sup>166</sup> Cfr. G. GENTILE, *Studi su Dante*, vol. XIII delle *Opere*, Firenze 1965, p. 20.

<sup>167</sup> DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XVI, 106-113.



Per concludere, la dimensione, per così dire «laica» del pensiero dantesco, dimensione che costituisce la chiave interpretativa, come abbiamo già osservato, della letteratura più recente<sup>168</sup>, si manifesta nel rivendicare, come ultima istanza, l'esigenza della più rigorosa razionalità e non subordinando né la teologia alla filosofia, né la filosofia alla teologia, anzi riconoscendo, per entrambe, lo stesso principio di certezza: è solo questo, in buona sostanza, e conformemente allo spirito «laico» dell'«averroismo latino», il significato dell'averroismo politico di Dante.

Ma la divisione tra ragione e fede, tra ambito della verità sovrannaturale e ambito della verità naturale, tra legge divina e leggi naturali, – divisione liberamente ripensata nel XIII secolo non solo attraverso il filtro della tradizione aristotelica, ma anche alla luce dell'esperienza costituzionale delle città italiane –, dev'essere intesa come l'unica espressione della tradizione politica dell'averroismo?<sup>169</sup>

Dobbiamo innanzitutto considerare che in Occidente era pervenuta solo una traccia degli orientamenti politici propri di Averroè, sulla scia delle versioni latinizzate del suo commento e della *Destructio Destructionum*, dal momento che restò sconosciuto il suo commento alla *Repubblica* di Platone, diffuso unicamente alla fine del XV secolo, e tradotto da Elia del Medigo per Giovanni Pico della Mirandola<sup>170</sup>. A partire da tale prospettiva, dunque, rimane sostanzialmente aperto il problema della trasmissione dei testi arabi e di una loro diretta conoscenza da parte di Giovanni di Jandun (1285 ca-1328) e di Marsilio da Padova (1280ca-1343) nei primi decenni del Trecento circa, anni ai quali appartiene il loro sodalizio filosofico nella stesura del *Defensor pacis*. Sono questi gli anni della massima espressione dell'averroismo parigino, prima della svolta

<sup>168</sup> Cfr. R. IMBACH, *Dante, la filosofia e i laici*, cit., in part. pp. 131-213.

<sup>169</sup> Su tale tema si rinvia all'ampio dibattito storiografico riassunto in C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari 1995, in part. pp. 3-49.

<sup>170</sup> M. GRIGNASCHI, *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 70 (1958), pp. 425-481.

europea, rappresentata dalla scuola bolognese in Italia, e dalle Università di Erfurt e di Cracovia in Europa<sup>171</sup>. Se però il nesso tra filosofia e politica in Giovanni di Jandun è costituito, coerentemente alla tradizione di Sigieri, di Boezio di Dacia e di Giacomo da Pistoia, dal tema della felicità, il discorso politico in Marsilio, come vedremo, assume connotazioni totalmente diverse. Nel commento al primo libro della *Metafisica* di Aristotele, Jandun, individuando, infatti, nella sapienza l'atto con cui si può perseguire la felicità intellettuale, sostiene che la felicità pratica si realizza, al contrario, nella prudenza: ciò non toglie che la prudenza del governante politico deve esplicitarsi in tutte quelle operazioni che consentano di raggiungere la felicità speculativa: la contemplazione del sommo bene da un lato, e l'educazione dei cittadini alla virtù, dall'altro, rappresentano addirittura i due cardini su cui deve reggersi la città, a partire dalla considerazione, comune a Marsilio, che l'autorità legislativa è del popolo o della sua «parte prevalente», perché solo collettivamente si può riconoscere il giusto ed il suo contrario:

Di fronte alla questione se la maggior parte degli uomini può arrivare alla conoscenza del vero, bisogna distinguere l'individuo dalla collettività. Ma dire che il singolo è in grado di avere una perfetta conoscenza, è falso: a fatica vi riescono uno o pochi e, come dice Seneca, l'uomo buono e perfetto è come la fenice che rinasce ogni cinquecento anni. Ma se vogliamo risolvere la questione in senso collettivo, diremo che nella maggior parte degli uomini insieme riuniti, la filosofia diventa perfetta sapienza e tutti pervengono collettivamente alla verità, perché l'uno ne ha una parte e l'uno ne ha un'altra e così via. L'inclinazione naturale alla verità non è mai inattiva nella specie umana<sup>172</sup>.

A partire dunque da tali considerazioni è stato possibile sostenere, anche per la circostanza che Jandun

<sup>171</sup> Z. KUKSEWICZ, *L'influence d' Averroès sur les Universités en Europe Centrale. L'expansion de l'averroïsme latin*, in J. JOLIVET, (éd) *Multiple Averroès*, Paris 1978, pp. 275-281.

<sup>172</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in XII libros Metaphysicorum*, Venetiis 1554 (rist. anast. Frankfurt M/New York 1964) I quest. 4.

non si esprime sull'organizzazione pratica e sul funzionamento vero e proprio della città, che egli operi una scelta ben precisa, coerente con il «carattere monolitico della “civitas” averroista, dominata rigidamente dalla sua finalità etico-filosofica»<sup>173</sup>. La distinzione che Jandun propone tra i cittadini in liberi, nobili, ingenui e servi, è anch'essa riferita alle disposizioni del singolo a conseguire le virtù, e dunque ad una responsabilità etica, confermata dalla polemica contro i nobili ed i ricchi della sua epoca: la legge, in buona sostanza, è atta unicamente a legittimare la pratica, da parte dei cittadini, delle virtù morali e religiose<sup>174</sup>.

Ben più complesso, al contrario, si mostra lo spessore teorico del testo del XIV secolo più rilevante per il dibattito filosofico politico, vale a dire il *Defensor pacis* di Marsilio da Padova, completato a Parigi il 24 giugno 1324 e circolato anonimo per due anni circa: fu solo nel 1326, infatti, che divenne nota la paternità del testo, attribuito dai contemporanei anche a Giovanni di Jandun che, con Marsilio, fu costretto, in seguito alla scomunica e alla condanna di Giovanni XXII nella bolla *Dudum propter notorios*, ad abbandonare la Francia per rifugiarsi in Germania alla corte di Ludovico il Bavaro<sup>175</sup>. L'opera conterrebbe cinque eresie: Cristo doveva necessariamente pagare il tributo a Cesare; egli stesso non delegò alcun capo della Chiesa, né Pietro aveva autorità maggiore rispetto agli altri apostoli; i sacerdoti hanno indistintamente la stessa autorità e giurisdizione; all'imperatore spetta l'elezione e la destituzione del Sommo Pontefice; la Chiesa, tranne che per delega dell'Imperatore, non può stabilire alcun tipo di sanzione giuridica. Certamente, se consideriamo la proposta ermeneutica di uno studioso che ha lungamente

<sup>173</sup> M. GRIGNASCHI, *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, cit., p. 438.

<sup>174</sup> *Ibidem*, pp. 441-442.

<sup>175</sup> Un esame estremamente rigoroso delle varie posizioni sulla questione della paternità dell'opera è in C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari 1995; si veda anche per la biografia di Marsilio perlomeno A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua. The Defender of Peace*, I, *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, New-York 1957<sup>2</sup> e C. VASOLI, *Marsilio da Padova*, in AA.VV., *Storia della cultura veneta*, 2., *Il Trecento*, Vicenza 1976, pp. 207-237.

riflettuto su tali temi<sup>176</sup>, dobbiamo convenire innanzitutto che nel *Defensor pacis* si verifica il superamento del rapporto gerarchico tra *lex naturalis* e legge positiva quando si definisce la *lex humana* come causa efficiente della costituzione della città. Ma è opportuno aggiungere che il grande rilievo da attribuire al progetto marsiliano, non potrebbe essere del tutto compreso se non viene innanzitutto riferito al mutamento di prospettiva legato alla traduzione della *Politica* aristotelica ad opera di Guglielmo di Moerbeke intorno al 1260: i primi commentatori latini del testo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, avevano già indicato la priorità della comunità civile (*civitas* con cui viene tradotto il greco *pólis*) rispetto all'autorità; nel concetto di comunità politica Marsilio intende far confluire i caratteri di ciò che oggi intendiamo per Stato e, come è stato osservato, «concetti come *civitas*, *politia*, *regnum*, diventano per la prima volta sinonimi»<sup>177</sup>. E tale operazione diventa possibile attraverso una minuziosa analisi dei rapporti tra legge umana e legge divina, considerati alla luce del convincimento del duplice fine dell'uomo, temporale e spirituale; per la prima volta viene introdotta la figura del «legislatore», figura del tutto ignorata dai giuristi e dai pubblicisti contemporanei:

Il legislatore, o la causa prima ed efficiente della legge, è il popolo o l'insieme dei cittadini o la sua 'parte prevalente' mediante la sua elezione o volontà espressa con le parole nell'assemblea generale dei cittadini che comanda che qualsiasi cosa sia fatta o non fatta nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale<sup>178</sup>.

Non potendo qui entrare nei dettagli delle sottili distinzioni marsiliane, basterà ribadire che il principio che ha costituito, per così dire, l'avvio alle teorie moderne sulla sovranità e ad una sorta di vero e proprio positivismo giuridico, viene definito da un lato attraverso la tesi del distacco totale della legge umana dal suo rap-

<sup>176</sup> C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio da Padova*, cit., pp. 35-40.

<sup>177</sup> *Ibidem.*, p. 27.

<sup>178</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, tr. it. a cura di C. Vasoli, Torino 1960, I, 12, 3, p. 169.

porto gerarchico con quella divina e, dall'altro, dalla considerazione per cui la legge umana è una norma valida quando sia sorretta da una sanzione:

Non tutte le vere conoscenze delle cose giuste e civilmente benefiche sono delle leggi ove non siano state emanate mediante un comando coattivo che ne imponga l'osservanza o non siano state fatte per mezzo di un comando, anche se poi una tale vera conoscenza è certo necessaria per avere una legge perfetta. Invece, anche delle conoscenze false delle cose giuste e benefiche diventano talvolta delle leggi, se viene emanato il comando di osservarle o vengono fatte per mezzo di un tale comando<sup>179</sup>.

La complessa riflessione di Marsilio può certamente suggerire – come ha suggerito – varie letture che non è possibile qui neppure richiamare. Tuttavia, è opportuno ricordare che sicuramente il nucleo della sua riflessione è riposto nell'abbandono del «concordismo» teologico e nella conseguente critica alla dottrina ierocratica della pienezza dei poteri che, come egli scrive, non spetta

[...] né al vescovo romano, né ad alcun altro sacerdote in quanto tale, a meno che forse non vogliamo chiamare pienezza di potere quella priorità o quel primato che noi, nel capitolo XXII del presente discorso, abbiamo mostrato spettare al vescovo romano ed alla sua Chiesa, nei confronti di tutti gli altri Sacerdoti e Chiese, ma solo in virtù dell'autorità del legislatore umano fedele<sup>180</sup>.

La legittimazione del governo democratico, la dottrina «positivistica» della legge, il controllo del potere, rappresentano in tal modo quel progetto politico che lega saldamente la tradizione politica dell'aristotelismo alle prime esperienze costituzionali delle città italiane: la libertà degli uomini, non precostituita né legittimata da alcun fondamento ontologico, si realizza nell'attiva e comune partecipazione all'attività legislativa, nell'unicità del governo, nel definitivo congedo dall'immobilismo diarchico della società medievale.

<sup>179</sup> *Ibidem*, I, 10, 5, p. 156.

<sup>180</sup> *Ibid.*, II, 23, 4, p. 159

### 3. Gli epigoni dell'averroismo

Nella prima metà del secolo XIV si verifica nelle Facoltà delle Arti quella importante svolta nella storia dell'averroismo latino intrinsecamente connessa ai nuovi percorsi, sia logici che epistemologici, avviati prima da Duns Scoto e poi da Guglielmo di Occam (1285ca-1347) e dalla sua scuola, che avevano riformulato il problema gnoseologico a partire da una rinnovata concezione del rapporto tra le diverse forme di sapere, teologico e naturale, ed avevano attribuito un rilievo sempre maggiore alla occamiana *notitia intuitiva*<sup>181</sup> a fondamento di nuovi criteri di certezza. Infatti, dopo alcuni decenni in cui fu viva l'eco delle censure del 1270 e del 1277 contro l'aristotelismo radicale, alcuni maestri del Trecento ripropongono a Parigi, con maggiore o minore consapevolezza teorica, quella che è stata definita una vera e propria «ripresa dell'averroismo»<sup>182</sup>, che potesse coinvolgere non solo l'ambito gnoseologico ed epistemologico, ma anche la legittimità di un sapere teologico autonomo. Tale è appunto il caso di Giovanni di Jandun, non solo teorico, come abbiamo già visto, in ambito politico, ma anche commentatore di numerose opere di Aristotele (*Fisica*, *De caelo et mundo*, *Metafisica*, *De anima*, *Parva naturalia*, *Retica*), nonché del *De substantia orbis* dello stesso Averroè.

L'opera di Jandun, com'è noto, si snoda lungo il filo di un sostanziale rapporto con il monopsichismo averroistico, vale a dire con l'affermazione di un unico intelletto, agente e possibile, per tutta la specie umana;

<sup>181</sup> La bibliografia a tal riguardo si è notevolmente arricchita negli ultimi decenni; si veda perlomeno, sull'ampio dibattito relativo al problema della conoscenza nel XIV secolo, O. GRASSI, *Intuizione e significato: Adam Wodeham ed il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Milano 1986 con relativa e ampia bibliografia; sull'empirismo occamiano cfr., tra gli altri, E. MOODY *Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy*, in «Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic», Berkeley, Los Angeles, 1975, pp. 287-304; J. BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1989 e, dello stesso, *La rédefinition ockhamiste de la signification*, in «Miscellanea Mediaevalia», 13/1, (1981), pp. 451-458.

<sup>182</sup> Così si esprime Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les Averroistes Latins du XIII et XIV siècles*, Wrocław-Varsavia-Cracovia 1968.

egli tratta questo tema non solo nelle *Quaestiones de anima*, scritte tra il 1315 ed il 1318, ma anche nelle *Quaestiones in Metaphysicam*, in cui riprende alcune caratteristiche tesi di Sigieri di Brabante: l'intelletto, che non inerisce all'uomo secondo l'essere sostanziale, gli si unisce però attraverso l'operazione. La forma sostanziale dell'uomo è l'anima cogitativa, che attuando la materia, si collega all'anima intellettiva nell'atto dell'intendere: si tratta di un rapporto di reciproca dipendenza in cui è riposto il legame, nell'essere, tra intelletto e corporeità<sup>183</sup>. Siamo certamente di fronte, con Jandun, ad una delle più coerenti espressioni di quello che Jean Jolivet ha considerato come il «decentramento» averroista del soggetto: non è il singolo uomo che pensa, bensì è l'intelletto stesso che si serve di lui per produrre conoscenza<sup>184</sup>, formula che rappresenta, in ultima analisi, «l'orizzonte di decisione della psicologia nell'ambito di un insieme di dottrine che non ha ancora fatto del *cogito* il fondamento di ogni teoria dell'anima»<sup>185</sup>.

Ma l'aristotelismo di Jandun s'indirizza anche all'analisi dei rapporti tra filosofia naturale e teologia, poiché egli ritiene che la consapevolezza critica dei maestri delle Arti fosse ormai matura a tal punto da tenere sempre distinti i rispettivi ambiti della Rivelazione da quelli dell'indagine fisico-razionale: in tal modo, i nuclei teorici che contraddicono il dato rilevato, restano validi, a suo parere, unicamente a livello dell'indagine filosofica, intrinsecamente connessa al fondamento euristico e discorsivo delle operazioni della ragione, e quindi devono essere abbandonati qualora discordino dall'orizzonte di verità costituito dal dogma e dall'autorità della Scrittura.

Il commentatore e teologo inglese Thomas

<sup>183</sup> GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones in Metaphysicam*, III, q. 11, ed Venezia 1560, c. 203. Per la complessa teoria gnoseologica di Jandun cfr. J.-B. BRENET, *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris 2003.

<sup>184</sup> Cfr. J. JOLIVET, *Averroès et le décentrement du sujet*, in «Internationale de l'imaginaire», 17/18, 1991. *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, pp. 161-169.

<sup>185</sup> AVERROÈS, *L'intelligence et la pensée*, a cura di A. De Liberra, Paris 1998, intr. p. 41

Wylton, maestro prima nella Facoltà delle Arti di Oxford, e poi in quella di teologia a Parigi dal 1312 si muove nello stesso orizzonte teorico: gli studi sull'averroismo parigino del XIV secolo, hanno tra l'altro messo anche in rilievo la sua influenza su alcune opere di Giovanni di Jandun<sup>186</sup>: nella sua importante questione quodlibetale *De infinitate vigoris Dei*, egli sviluppa il tema della potenza intensivamente infinita di Dio dal punto di vista della fede e da quello della ragione; proprio in considerazione dell'autonomia dei due ambiti, tale attributo non è dimostrabile apoditticamente, pur volendo concedere alla filosofia stessa, come insegnano Aristotele e Averroè, che si possa dimostrare che Dio stesso ha una potenza la quale è solo temporalmente (vale a dire intesa come durata) e non intensivamente infinita.

Dalle sottilissime pieghe di queste distinzioni e di queste riserve emergono le conclusioni, ben più interessanti, avanzate da un teologo carmelitano, Giovanni Baconthorpe, noto anche come Giovanni Bacocone (1280ca-1348) che ha lasciato una produzione molto vasta, da un ponderoso *Commento alle Sentenze* a numerosi *Quodlibeta*; ritenuto per secoli «principe degli averroisti» (*Princeps averroistarum*), in realtà, egli si mostra spirito fortemente indipendente da ogni autorità e fortemente critico nei confronti di Aristotele e dello stesso Averroè, definendolo «pessimus haereticus Commentator» e criticando soprattutto la dottrina dell'unità dell'intelletto agente e la tesi dell'eternità del mondo: la filosofia aristotelico-averroistica, infatti, non implicherebbe necessariamente l'eternità del mondo, dal momento che, come Baconthorpe dimostra in una sottile e, spesso, criptica analisi, le intelligenze e le sfere celesti ricevono comunque l'essere dalla loro causa finale e, dunque, sarebbe possibile che il mondo non sia esistito dall'eternità, ma abbia cominciato ad esistere<sup>187</sup> a partire da un certo tempo.

<sup>186</sup> Cfr. W. SENKO, *Jean de Jandun et Thomas Wilton. Contribution à l'établissement des sources des «Quaestiones super I-III de Anima» de Jean de Jandun*, in «Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale», 5, 1963, pp. 139-143.

<sup>187</sup> GIOVANNI BACONTHORPE, *Commentarium in libros Sententiarum*, II, d.1, q.1, a.4, ed Venezia 1526.



La distanza tra le posizioni della teologia e l'aristotelismo, si è ormai consolidata, come dimostra l'orientamento ermeneutico di Baconthorpe e dei teologi della prima età del Trecento che avviano un processo di ripensamento della funzione stessa della teologia, del suo rapporto con la filosofia naturale, nell'intento di rendere compatibili con l'aristotelismo e con l'averroismo stesso alcune dottrine quali la creazione dal nulla, la non eternità del mondo, l'immortalità dell'anima umana. E con il distacco ormai definitivamente consumato dalle posizioni dei Maestri delle Arti e dallo stesso paradigma aristotelico, si traccia in modo indelebile il profilo operativo di un progetto di ricerca il cui quadro concettuale è circoscritto dai dibattiti relativi all'imperscrutabilità del potere divino, alla questione dei futuri contingenti, alla dialettica tra i poteri divini e all'inaccessibilità delle strade necessarie per acquisire la salvezza: la ragione filosofica degli aristotelici radicali ha lasciato ormai il posto ad una ben più vera, intelligibile conoscenza che è quella dei contenuti di una *sapientia* teologicamente pregnante.



*Anime dei cieli*: indicano le sostanze separate nella cosmologia tardo-antica e medievale sia araba che latina derivata dall'ermeneutica del XII libro della *Metafisica* aristotelica, il libro «teologico» per eccellenza; esse rappresentano i motori celesti nel ruolo centrale della mediazione ontologica fra mondo divino e mondo umano come risulta in particolare nell'identificazione, proposta da Avicenna, dell'intelletto agente con il cielo della Luna.

*Astrazione*: indica il procedimento fondamentale della conoscenza intellettuale che si realizza attraverso l'azione congiunta delle facoltà del senso comune, dell'immaginazione e dello stesso intelletto. L'atto astrattivo, eliminando le caratteristiche accidentali ed individuali dalla materia, ne lascia affiorare l'universale, il concetto.

*Astrologia giudiziaria*: è la scienza dei giudizi degli astri

che nel XIII secolo possiede ormai un autonomo statuto epistemologico e viene considerata come uno strumento che raccorda la filosofia naturale e la metafisica. È divisa in una prima parte, di carattere introduttivo relativa ai principi ed in una seconda che, a sua volta, si divide in quattro parti: rivoluzioni (congiunzioni dei pianeti e loro effetti sul mondo); oroscopi (configurazione del cielo alla nascita di un individuo, che permette di delinearne le caratteristiche e il destino); interrogazioni (divinazione sulla base degli aspetti reciproci dei corpi celesti); elezioni (scelta, sempre sulla base dell'aspetto astrale, del momento favorevole per intraprendere azioni rilevanti, sul piano individuale e collettivo come, ad esempio, azioni politiche).

*Copulatio*: denominazione che, nella tradizione islamica e poi latino-cristiana, con una molteplicità di sfumature, indica la perfezione ontologica

dell'intelletto, che si ottiene attraverso l'ascesa dall'intelletto materiale, perfezionato e trasformato in intelletto acquisito, alla più prossima delle forme separate, vale a dire l'intelletto attivo che corrisponde alla più bassa delle intelligenze celesti.

*Determinismo astrologico:* indica l'assoluta necessità degli eventi naturali all'interno di un sistema cosmico ove ogni evento del mondo sublunare è determinato dai movimenti degli astri; rappresenta una delle tesi principali censurate dalle condanne del 1270 e del 1277 perché compromette inevitabilmente l'esercizio del libero arbitrio dell'uomo.

*Disputa quodlibetale:* nelle Università medievali rappresenta la struttura portante del «metodo scolastico» ed è così chiamata perché si svolgeva su qualsiasi argomento per iniziativa di chiunque; essa, infatti, non faceva parte integrante dell'insegnamento regolare, ma rappresentava un'attività facoltativa ed eccezionale che si svolgeva in due brevi periodi dell'anno, l'Avvento e la Quaresima.

*Doppia verità:* indica la (presunta) affermazione della coesistenza di verità diverse e contraddittorie, di fede e di ragione; rappresenta una delle dottrine averroistiche censurate dalla condanna del 1270, ma in effetti, attesta l'espressione

dell'assoluta neutralità metodologica del percorso razionale rispetto alla verità rivelata.

*Eternità del mondo:* una delle tesi condannate nel 1277 da Etienne Tempier, vescovo di Parigi. Il decreto di censura non impedì comunque la circolazione della dottrina tomista secondo la quale la tesi dell'eternità del mondo non può considerarsi eretica, poiché non contraddice la verità di fede, dal momento che resta filosoficamente indimostrabile.

*Falsafa:* in lingua araba, e comunemente nella tradizione del pensiero islamico, traduce letteralmente l'analogo *Philosophia*.

*Felicità mentale:* rappresenta l'ideale di somma perfezione raggiungibile dall'uomo e, aristotelicamente, il fine della vita morale e la virtù della parte più divina dell'anima vale a dire dell'intelletto; nell'interpretazione più radicale, data dai maestri averroisti della Facoltà delle Arti, la suprema virtù è quindi riposta nell'attività contemplativa, nella pura teoresi.

*Filosofia neoscolastica:* nell'ambito della cultura cattolica, indica quel movimento di ritorno all'autentica dottrina di San Tommaso, che ebbe inizio dalla pubblicazione dell'enciclica di Leone XIII *Aeterni Patris* (1879), ed è impegnato

nella difesa polemica e nella rielaborazione delle tesi filosofiche tomiste contro i diversi indirizzi della filosofia contemporanea.

*Ibn Rušd* (lat. Averroes), Averroè

*Ibn Sīnā*: Avicenna

*Immaginazione*: temine dal campo semantico estremamente ampio che ricorre in una molteplicità di significati, sin dal suo uso in Aristotele e nella tradizione araba e latino-medievale, relativa al dibattito sui sensi interni. Se ne potrebbero individuare, in modo estremamente generico, due percorsi interpretativi: il primo ne rafforza il ruolo in ambito gnoseologico, considerandola un momento fondamentale per pervenire alla congiunzione finale con l'Intelletto agente; il secondo, al contrario, svalutandola nell'ambito della stessa noetica e considerandola semplicemente un residuo della materialità e del sensibile, la rende, al contempo, una via privilegiata, attraverso la profezia, all'intuizione immediata del soprasensibile.

*Intelletto in potenza/intelletto in atto*: dal trattato «Sull'anima» di Aristotele i filosofi islamici traggono l'idea di una distinzione tra intelletto in potenza e intelletto in atto. Aristotele è molto chiaro nel considerare l'Intelletto Agente come un intelletto dotato di

conoscenza universale sempre in atto. Non definisce, invece, se esso sia separato dall'intelletto individuale umano oppure no, e, dunque, se esso sia il solo a essere immortale ed eterno. È su questo punto che i filosofi islamici operano una scelta interpretativa comune secondo la quale l'Intelletto Agente è esterno all'uomo e ha un'origine divina ed è fonte ultima di ogni conoscenza verace. L'intelletto in potenza, invece, rappresenta la pura possibilità conoscitiva propria di ciascun uomo: solo Averroè ritiene che esso sia unico e comune per tutti gli uomini.

*Libertinismo*: corrente antireligiosa, in gran parte clandestina, diffusa negli ambienti eruditi della Francia nella prima metà del secolo XVII che nasce contro il predominio politico del cattolicesimo. Pur nell'ecclettismo e nella varietà dei nuclei tematici, possono essere considerati centrali, nel libertinismo, l'ateismo, la tesi dell'impostura delle religioni, il machiavellismo ed il fideismo. L'averroismo latino fu per lungo tempo considerato dalla letteratura critica il precorrimiento di tale indirizzo di pensiero.

*Medicina galenica*: se la medicina, già nel X secolo, è intesa come sapere teoretico ed entra a far parte della classificazione delle arti e delle scienze, la dottrina galenica costituisce il fondamento delle costruzioni

arabe della medicina teorica. Essa spiegava sia la fisiologia umana a partire dalla teoria degli umori, con la teoria umorale (i quattro umori: sangue, colera o bile gialla, flegma, melanconia o bile nera corrispondono a fuoco/calore, aria/umidità, acqua/freddo, terra/siccità), sia la degenerazione patologica, perché considerava le malattie come alterazioni nei rapporti fra i quattro umori; sia la stessa farmacologia, attraverso la nozione dei gradi degli elementi per cui tutti i corpi naturali contengono in misura diversa le quattro qualità elementari e, individuando quella prevalente, possono essere essi stessi impiegati per rimediare allo squilibrio umorale prodottosi nel corpo umano.

*Logica nominalistica*: concepita da Occam e dalla sua scuola come pura scienza del linguaggio, senza legami con la metafisica, rappresenta un sapere pratico che si esercita sulle operazioni mentali dell'intelletto; nel nominalismo di derivazione occamista, che caratterizzò la via moderna nel tardo medioevo, l'universale, definitivamente spogliato di ogni referente ontologico, è un puro segno, termine o contenuto mentale capace per natura di significare, di riferirsi o di essere predicato di più individui.

*Monopsichismo*: con tale denominazione s'intende la

dottrina averroistica dell'unità dell'anima intellettiva in tutti gli uomini.

*Philosophia naturalis*: s'intende, nell'aristotelismo cristiano, una partizione della filosofia teoretica che studia la realtà fisica degli enti che costituiscono la realtà creaturale nell'assoluta autonomia sia rispetto al divino, sia in rapporto ad un'ipotetica interpretazione morale, simbolica o allegorica della realtà stessa in chiave soteriologica.

*Plenitudo potestatis*: indica quella pienezza di potere che alcuni papi, tra cui Bonifacio VIII e Gregorio XXII, avvocavano a sé, portando alle conseguenze più radicali l'antico principio ierocratico, presente da secoli nella chiesa, in base al quale il papa sarebbe stato detentore di un'autorità assoluta e definitiva sui sovrani laici.

*Potenza assoluta/potenza ordinata*: nella tarda filosofia scolastica, nell'ambito del dibattito teologico concernente l'interpretazione dell'attributo biblico dell'onnipotenza divina, indica la modalità di rapporto di Dio col creato: l'idea di potenza ordinata si definisce infatti come il sistema della natura e della grazia stabilito da Dio, nel cui ambito egli opera attraverso le cause seconde create, in modo coerente e prevedibile. Si tratta di un concetto perfettamen-

te coerente con i fondamenti della cosmologia elaborata dall'aristotelismo cristiano del XIII secolo che costituisce la base della convinzione di una leggibilità dell'azione della provvidenza divina nel mondo; però, nell'ambito del dibattito teologico, s'identifica pericolosamente con l'affermazione della necessità dell'esistente. La potenza assoluta indica, al contrario, una sovrabbondanza di potere da parte di Dio, che può in qualsiasi momento intervenire nel corso regolare degli eventi naturali, anche sconvolgendone le stesse leggi. Si tratta di una distinzione che conduce ad una duplice possibilità di interpretare il miracolo, che è inteso, nel primo caso, come un evento straordinario, assolutamente extra-naturale e, nel secondo, come manifestazione di una volontà del tutto libera, analoga a quella di un sovrano assoluto. A fondamento dell'importanza di tale distinzione sta anche l'influenza esercitata dalla condanna del 1277 della tesi proposta dagli aristotelici radicali, di un assoluto necessitarismo incompatibile con la concezione cristiana di un Dio creatore assolutamente libero: si tratta di una posizione, perfettamente congruente con l'impianto della cosmologia aristotelico-araba, ma considerata una pericolosa limitazione dell'onnipotenza divina dai teologi parigini estensori del «Sillabo».

*Profetismo islamico*: dottrina che, nella tradizione del pensiero islamico, si iscrive in una teoria della conoscenza perfettamente compiuta, perché il profeta, che possiede una capacità intuitiva perfettamente sviluppata che promana dalla congiunzione con l'intelletto agente, è in grado di cogliere correttamente i termini medi dei sillogismi. Per tale motivo, il suo intelletto abituale, per i musulmani, deve essere chiamato «intelletto santo»

*Quadripartizione dell'intelletto*: indica la distinzione dei quattro intelletti che intervengono nell'elaborazione dell'atto del conoscere intellettuale, proposta dai commentatori di Aristotele e dagli autori arabi in forme estremamente differenziate, ma convergenti sostanzialmente nell'indicare la successione dei gradi che caratterizza la ricerca filosofica e il progressivo perfezionarsi dell'intelletto a partire dalla pura potenzialità.

*Sufismo*: Indica, genericamente, la mistica musulmana; il termine *sūfī* alluderebbe al saio di lana, o di pelo di cammello, indossato dai mistici o costituirebbe invece una trascrizione dal greco *sofōs*, sapiente. Diversamente dai teologi, i sufi distinguono la verità dalla legge religiosa che rappresenterebbe un semplice paradigma del comportamento dell'uomo. Il coronamento

dell'esperienza mistica, per il sufi, è costituito dall'«ascensione al cielo», che aveva già rappresentato il culmine dell'esperienza spirituale di Maometto.

*Visione beatifica*: per i fautori dell'intellettualismo etico, indica l'idea che solo l'esercizio dell'intelletto permette all'essere umano di raggiungere lo stato di perfezione della sua natura, attraverso la possibilità della contemplazione in questa stessa vita delle sostanze separate con la pratica filosofica e coltivando l'amore per il

sapere, la filosofia. Nell'ottica dei teologi tradizionali, invece, a partire dalla considerazione della promessa biblica della possibilità di vedere Dio «faccia a faccia» (Paolo, *1 Lettera ai Corinzi*, 13,12) questa pretesa era assolutamente illegittima, poiché la fede ci indica la limitatezza dell'intelligenza umana, che da sola può al massimo raggiungere un'imperfetta beatitudine, ma non pervenire al compimento vero e proprio della perfezione, per la quale necessita l'intervento divino della Grazia, la «visione beatifica» appunto.



AA.VV., *Storia della filosofia nell'Islam medievale* a cura di C. D'Ancona, 2 voll., Torino 2005, con relativa bibliografia, pp. 831-847.

AERTSEN, J.A., - ENDRESS, G. (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, «Proceeding of the Fourth Symposium Averroicum» (Cologne 1996), Leiden-Boston, Köln, 1999.

AGAMBEN, G., *Image et mémoire. Écrits sur l'image, la danse et le cinéma*, Paris 2004.

AGRIMI, J., - CRISCIANI, C., *Medicina e logica in maestri bolognesi tra Due e Trecento: problemi e temi di ricerca*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferrigni, A. Tabarroni «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», Bologna 1992, pp. 187-239.

ALESSIO, F., *Mito e scienza in Ruggero Bacone*, Milano 1957.

ANAWATI, G. C., *Ibn Rushd (Averroès) : Bibliographie*, in «Bibliographie de la Philosophie Médiévale», Louvain 1968-1970, voll. X-XII, pp. 350-354.

ID., *La philosophie d'Averroès dans l'histoire de la philosophie arabe*, in *L'averroismo in Italia*, «Atti del Convegno Internazionale» (Roma, 18-20 aprile 1977) Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 9-19.

AOUAD., M., *La théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus arabus*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, préface de P. Hadot, I. Abam[m]on à Axiothéa, Paris 1994, pp. 541-598.

BADAWI, A., *Averroès*, Paris 1998.

BIANCHI, L., *Onnipotenza divina e ordine del mondo tra XIII e XIV secolo*, in «Medioevo», 1984, pp. 105-153;

ID., *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984.

ID., *L'evoluzione dell'eternalismo di Sigieri di Brabante e la condanna del 1270*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve 1986, II, pp. 903-910.

ID., *La felicità intellettuale come professione nella Parigi del Duecento*, in «Rivista di filosofia», 78 (1987), pp. 181-199.

ID., *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.

ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII-XIV siècles)*, Paris 1999.

ID., *Felicità intellettuale, «ascetismo» e «arabismo»: nota sul «De summo bono» di Boezio di Dacia*, in *Le felicità nel Medioevo*, a cura di M. Bettetini e F. D. Paparella, «Atti del Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero Medievale» (Milano, 12-13 sett. 2003), Louvain-La-Neuve, 2005, pp. 13-34.

BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV siècle*, Paris 1989.

ID., *La logica del Medioevo, oggi*, in «Paradigmi», 50, 1999, pp. 207-241.

BORGES, J. L., *La ricerca di Averroè*, in *L'Aleph*, tr. it. di F. Tentori Montalto, Milano 2003.

BRENET, J. B., *Transferts du sujet. La noétique d'Averroès selon Jean de Jandun*, Paris 2003.

BUTTERWORTH, CH. E., *What is Political Averroism?* in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, hrsg. v. F. Niewöhner und L. Sturlese, Zurich 1994, pp. 239-251.

CAMPANINI, M., *Felicità e politica in Al Fârâbî e Avempace*, in *Le felicità nel Medioevo*, cit., pp. 297-313.

CAROTI, S., *I codici di Bernardo Campagna. Filosofia e medicina alla fine del secolo XIV*, Roma 1991.

COCCIA E., *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano 2005.

CONTI, A. D., *Paul of Venice's Theory of divine Ideas and its Sources*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14 (2003), pp. 409-448.

CORBIN, H., *Storia della filosofia islamica*, Milano 1989.

ID., *L'Iran e la filosofia*, tr. it. di P. Venuta, Napoli 1992.

ID., *L'immaginazione creatrice*, tr. it. di L. Capezzone, Roma-Bari 2005.

CORTI, M., *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Torino 2003.

CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980.

CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Averroes. Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Córdoba 1986.

D'ANCONA-COSTA, C., "Philosophus in libro *De causis*". *La recezione del 'Liber de causis' come opera aristotelica nei commenti di Ruggero Bacone, dello ps. Enrico di Gand e dello ps. Adamo di Bocfeld*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», II, 2, 1991, pp. 611-649.

EAD., *Recherches sur le 'Livre de causis'*, Paris 1995.

DAVIDSON, H.A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, New York-Oxford 1992.

DE LIBERA, A., *Albert le Grand et la philosophie*, Paris 1990.

ID., *Penser au Moyen Âge*, Paris 1991.

ID., *Averroïsme éthique et philosophie mystique* in *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-La-Neuve 1994, pp. 33-56.

ID., *Existe-t-il une noétique "averroïste"? Notes sur la réception latine d'Averroès au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit. pp. 51-80.

ID., *Faculté des Arts ou Faculté de Philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII<sup>e</sup> siècle*, in O.Weijers- L. Holtz (eds.), *L'enseignement des disciplines à la Faculté des Arts, Paris et Oxford, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, «Actes du Colloque international organisé à l'Institut de France», (Paris, 18-20 mai 1995), Turnhout 1997, pp. 429-444.

ID., *Philosophie et censure. Remarques sur la crise Universitaire parisienne de 1270-77*, in J.A. Aertsen-A. Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, «Akten des X. Intern. Kongress für mittelalterliche Philos.», (Erfurt, 25-30 Aug. 1997), hrsg. A. Aertsen e A. Speer, Berlin-New York 1998, pp. 71-89.

DOLCINI, C., *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Bologna 1983.

ID., *Introduzione a Marsilio da Padova*, Bari 1995.

DUHEM, P., *Le système du monde*, Paris 1913-1959, vol. VI, pp. 3-69; vol. VIII, pp. 7-120.

ENDRESS, G., *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*, Wiesbaden-Beirut 1973.

ID., *La 'Concordance entre Platon et Aristote', l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*,

in B. Mojsisch, O. Pluta (hrsg. von), *Historia Philosophie des Mittelalters* (Festschrift K. Flasch), Amsterdam-Philadelphia, 1991, pp. 237-257.

ID., *Aristote arabe*, in «Medioevo», XXIII, 1997, pp. 1-42.

ERMATINGER, Ch. J., *Averroism in Early Fourteenth Century Bologna*, in «Mediaeval Studies», 16, 1954, pp. 35-56.

FABRE, T., (ed.) *Penser la Méditerranée des deux rives, L'héritage andalou*, La Tour d'Aigues (France), 1995.

FEDERICI VESCOVINI, G., *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, 1979.

EAD., *L'aristotelismo latino*, in G. D'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996, III, pp. 227-271;

EAD., *Il pensiero scientifico del medioevo e l'emergere delle scienze arabe*, in «Paradigmi», 50 (1999), pp. 265-302.

FENZI, E., *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Genova 1999.

FIORAVANTI, G., 'Scientia', 'fides', 'theologia' in Boezio di Dacia, in «Atti Acc. Sc. di Torino», 104 (1970), pp. 525-632.

FLASH, K., *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt*, in «Excerpta classica» 6, Mainz 1989.

ID., *Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt ?*, in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit., pp. 42-50.

GARIN, E., *Cultura filosofica toscana e veneta nel Quattrocento*, in *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli 1969.

ID., *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari, 1994<sup>3</sup>.

GAUTHIER, R.A., *Trois commentaires averroïstes sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 16, 1947-1948, pp. 187-336.

ID., *Ibn Ruschd (Averroès)*, Paris 1948.

ID., *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier "Averroïsme"*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 231-274.

GENTILE, G., *Studi su Dante*, vol. XIII delle *Opere*, Firenze 1965.

GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua. The Defender of Peace, I, Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, New-York 1957.

GHISALBERTI, A., *Le Quaestiones de anima attribuite a Matteo da Gubbio*, Milano 1981.

GILSON, É., *La philosophie au Moyen Âge*, trad. it. di M.A. del Torre Firenze, 1973.

ID., *Dante et la Philosophie*, Paris 1972, tr. it. S. Cristaldi, Milano 1987.

GRABMANN, M., *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, II, München, 1936, pp. 263-266.

GRANT, E., *The Condamnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages*, in «Viator», 10 (1979), pp. 211-244.

ID., *Studies in Mediaeval Science and Philosophy and Natural Philosophy*, London 1981.

ID., *The Effect of the Condamnation of 1277*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, eds. N. Kretzmann-A.Kenny-J.Pinborg-E.Stump, Cambridge 1982, pp. 537-539.

GRIGNASCHI, M., *Il pensiero politico e religioso di Giovanni di Jandun*, in «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano», 70 (1958), pp. 425-481.

ID., *Indagine sui passi del "Commento" suscettibili di avere promosso la formazione di un averroismo politico*, in *L'averroismo in Italia* «Atti del Convegno Internazionale» (Roma, 18-20 aprile 1977) Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 237-278, ora ristampato in DOLCINI C., *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, cit., pp. 273-312.

HAYOUN, M.R. - DE LIBERA, A., *Averroès et l'averroïsme*, Paris 1991.

HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977.

ILLUMINATI, A., *Averroè e l'intelletto pubblico*, Roma 1996.

IMBACH, R., *Averroistische Stellungnahmen zur Diskussion über das Verhältnis von esse und essentia*, in *Studi sul XIV secolo in onore di Anneliese Maier*, ed. A. Maierù - A. Paravicini Bagliani, Roma 1981, pp. 299-339.

ID., *Lulle face aux Averroistes Parisiens*, in AA.VV., *Raymond Lulle et le Pays d'Oc*, in «Cahiers de Fanjeaux», 22, Paris 1987, pp. 261-282.

ID., *L'averroïsme latin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 191-209.

ID., *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg 1996, tr. it. a cura di P. Porro, Genova-Milano 2003.

JOLIVET, J., (éd) *Multiple Averroès*, Paris 1978.

ID., *Études sur Avicenne*, Paris 1984.

ID., *The Arabic Heritage*, in *A History of Twelfth Century Western Philosophie*, ed. P.Dronke Cambridge, 1988, pp. 113-148.

ID., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris 1995.

KOYRÉ, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1961.

KRISTELLER, P.O., *Paduan averroism and alexandrinism in the light of recent studies*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*, «Atti del XII Congresso internazionale di filosofia» IX, Firenze, 1960, pp. 149-155.

ID., *Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy*, in *Organism, Medicine and Metaphysics*, a c. di E.F. Picker, Dordrecht, 1978, pp. 29-40.

ID., *A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti: Magister Jacobus de Pistorio and his «Questio de felicitate»*, in *Studies in Renaissance Thought and Letters* (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi 178), Roma 1993, III, pp. 509-537.

KUKSEWICZ, Z., *Averroïsme bolonais au xive siècle. Edition de textes*, Ossolineum, Wroclaw-Warszawa-Krakow 1965.

ID., *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance*, Ossolineum, Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1968.

ID., *L'influence d' Averroès sur les Universités en Europe Centrale. L'expansion de l'averroïsme latin*, in J. Jolivet, (éd) *Multiple Averroès*, Paris 1978, pp. 275-281.

ID., *L'évolution de l'averroïsme latin au xive siècle*, in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, III, a cura di R.T. Työrinoja - A.I. Lehtinen - D. Föhlssdal, Helsinki 1990, pp. 97-102.

ID., *The Latin Averroism of the late Thirteenth Century*, in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit. , pp. 101-113.

LAFLEUR, C., *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle*, Montréal-Paris 1988.

ID., *Scientia et ars dans les introductions à la philosophie des maîtres en arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, in *Scientia et ars im Hoch und Spätmittelalter*, I vol., hrsg. von

Craemer-Ruegenberg und A. Speer, Berlin-New York 1994, pp. 45-65.

LAMBERTINI, R.,-TABARRONI, A., *Le Quaestiones super Metaphysicam attribuite a Giovanni di Jandun*, «Medioevo», 1984 (10), pp. 41-104.

LEAMAN, O., *Is Averroes an Averroist ? in Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit., pp. 9-22.

MAIER, A., *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus im 14. Jahrhundert*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 33, 1944, pp. 136-157.

EAD., *Wilhelm von Alnwicks Bologneser Questionen gegen den Averroismus (1323)* in «Gregorianum», 30, 1949, pp. 265-308.

EAD., *Die Bologneser Philosophen des 14. Jahrhunderts*, in «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», I (1955), pp. 297-310, ora anche in EAD., *Ausgehendes Mittelalter*, II, Roma 1967, pp. 335-349.

MAIERÙ, A., *L'insegnamento della logica a Bologna nel secolo XIV e il manoscritto Antoniano 391*, in *Rapporti tra le Università di Padova e di Bologna. Ricerche di filosofia, medicina e scienza. Omaggio dell'Università di Padova all'«Alma Mater» bolognese nel suo nono centenario*, a cura di L. Rossetti, Trieste-Padova 1988, pp. 1-24.

ID., *Gli atti scolastici nelle università italiane*, in *Luoghi e metodi d'insegnamento (secoli XII-XIV)*, a c. di L. Gargan e O. Limone, Galatina 1989, pp. 249-287.

ID., *I commenti bolognesi ai Tractatus di Pietro Ispano*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni, «Studi e Memorie per la storia dell'Università di Bologna», Bologna 1992, pp. 497-543.

ID., *La terminologie de l'université de Bologne de médecine et des arts: « facultas », « verificare »*, in *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au moyen âge* (Actes du Colloque Inter., Rome, 21-22 oct. 1989) éd. par O. Weijers, Turnhout 1992.

MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle*, Fribourg 1899.

MAZZARELLA, P., *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo d'Acquasparta*, Padova 1969.

MICHALSKI, C., *La philosophie au XIV.me siècle. Six études*, a cura di K. Flasch, Frankfurt a. M. 1969.

NARDI, B., *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma 1945.

ID., *L'averroismo bolognese nel secolo XIII e Taddeo Alderotto*, in «Rivista critica di storia della filosofia» (1949) pp. 11-22.

ID., *Le dottrine filosofiche di Pietro d'Abano*, in *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XIV*, Firenze, 1958, pp. 19-70.

ID., *La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, in ID., *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, pp. 119-150.

ID., *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze 1967.

OLIVIERI, L., (a cura di) *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, 2 voll., Padova 1983.

PETAGINE, A., *L'intelletto e il corpo: il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, in *Dalla prima alla seconda Scolastica* (a cura di A. Ghisalberti), Bologna 2000, pp. 76-119;

ID., *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano, 2004.

PIAIA, G., *L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia del Sei-Settecento*, in *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini 1983, pp. 199-214.

ID., *Averroïsme politique: anatomie d'un mythe historiographique*, in «Miscellanea Mediaevalia», 17 (1985), pp. 288-300.

PICHÉ, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris 1999.

PLUTA, O., *Averroes als Vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias*, in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit., pp. 201-221.

POPPI A., *Ricerche sulla teologia e la scienza nella Scuola padovana del Cinque e Seicento*, Soveria Mannelli 2001.

PUTALLAZ, F.X - IMBACH, R., *Profession philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997.

RENAN, E., *Averroès et l'averroïsme*, III, Paris 1866<sup>3</sup>.

RUSSO, V., *Impero e stato di diritto. Studio su «Monarchia» ed «Epistole» politiche di Dante*, Napoli 1987.

SANTIAGO-OTERO, H., (ed), *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo y islamismo durante la Edad Media en la Penisula Ibérica. Actes du Colloque int. de San Lorenzo de El Escorial*, (23-26 Juin 1991), Turnhout 1994.

SCHMITT, CH. B., *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1983.



SIRAISI, N. G., *Reflections on the Italian Medical Writings of the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in *History and Philosophy of Science : Selected Papers* (Annals of the New York Academy of Sciences, 412) a c. di J.W. Dauben-V. Stant Sexton, New York, 1983, pp. 155-68.

EAD., *Pietro d'Abano and Taddeo Alderotti : Two Models of Medical Culture*, in «Medioevo», XI (1985), pp. 139-162.

SENKO, W., *Jean de Jandun et Thomas Wilton. Contribution à l'établissement des sources des «Quaestiones super I-III de Anima» de Jean de Jandun*, in «Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale», 5, 1963, pp. 139-143.

SORGE, V., *Egidio Romano e la confutazione dell'averroismo*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», vol. XXIX 1980, pp. 117-132.

EAD., *Biagio Pelacani da Parma. Quaestiones de anima. Alle origini del libertinismo*, Napoli 1995.

EAD., *L'aristotelismo averroista negli studi recenti*, in «Paradigmi» XVII (1999), n. 50, pp. 243-264.

EAD., *Profili dell'averroismo bolognese. Metafisica e scienza in Taddeo da Parma*, Napoli 2001.

STABILE, G., *Bruno Nardi storico della filosofia medievale* in R. Imbach-A.Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 379-390.

STURLESE, L., *Il razionalismo filosofico e scientifico di Alberto il Grande*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», I, 2, 1990, pp. 373-427.

ID., *L'averroismo nella cultura filosofica tedesca medievale*, in *Averroismus im Mittelalter und in Renaissance*, cit., pp. 114-129.

THIJSEN, J.M.M.H., *What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Contexts in Ancient and Medieval Science*, in E. Sylla-M. Mc Vaugh (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science. Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden 1997, pp. 84-144.

TROTTMANN, C., *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII.*, Paris 1995.

ID., *Théologie et noétique au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999.

VAN STEENBERGHEN, F., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain-Paris 1966, (trad. it. di A. Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, 1972);

ID., *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris 1977.

VASOLI, C., *Marsilio da Padova*, in AA.VV., *Storia della cultura veneta*, 2, *Il Trecento*, Vicenza 1976, pp. 207-237.

WILPERT, P., *Boethius von Dacien. Die Autonomie des Philosophen*, in «*Miscellanea Mediaevalia*», 3, Berlin 1964, pp. 135-152.

ZAVATTERO, I., *La «quaestio de felicitate» di Giacomo da Pistoia*, in *Le felicità nel Medioevo*, cit., pp. 355-409.

ZIMMERMANN, A., *Thomas von Aquin und Siger von Brabant im Licht neuerer Quellentexte*, in *Literatur und Sprache in europäischen Mittelalter* (hrsg. von A. Dennerfors, J. Rathofer, F. Wagner), Darmstadt 1973, pp. 417-447.

ID., *Albert le Grand und der lateinische Averroïsmus*, in *Albertus Magnus, Doctor Universalis, 1280-1980*, hrsg. von G. Meyer und A. Zimmermann, Mainz 1980, pp. 465-493.

ID., *The Origins of the so-called Theology of Aristotle*, in J. Kraye, W. F. Ryan, Ch. B. Schmitt (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the 'Theology' and Other Texts*, London 1986, pp. 110-240.

|     |    |                                                                         |
|-----|----|-------------------------------------------------------------------------|
| 5   | 1  | Averroismo: genesi ed epifania di un mito                               |
|     |    | 1. Premesse storico-critiche, 5                                         |
|     |    | 2. Verso una reinterpretazione, 9                                       |
| 2   | 15 | Censura teologica e ragione aristotelica                                |
|     |    | 1. Conflitti istituzionali e condanne (1270-1277), 15                   |
|     |    | 2. <i>Naturaliter loquendo</i> : gli artisti parigini, 22               |
|     |    | 3. Un'invenzione dei teologi: la doppia verità, 27                      |
|     |    | 4. Il dibattito sull'eternità del mondo, 30                             |
| 3   | 35 | L'«errore» degli averroisti: l'impossibilità del pensare                |
|     |    | 1. Lo specchio del conoscere: immaginazione e fantasmi, 35              |
|     |    | 2. Noetica e cosmologia: l'intelletto speculativo, 44                   |
| 4   | 51 | L'averroismo in Italia                                                  |
|     |    | 1. L'averroismo padovano, 51                                            |
|     |    | 2. L'averroismo bolognese, 61                                           |
| 5   | 71 | Percorsi etico-politici dell'averroismo                                 |
|     |    | 1. Categorie del politico: felicità speculativa e felicità politica, 71 |
|     |    | 2. Esiste un «averroismo politico»? 86                                  |
|     |    | 3. Gli epigoni dell'averroismo, 94                                      |
| 99  |    | <i>Glossario</i>                                                        |
| 105 |    | <i>Bibliografia</i>                                                     |



# Parole chiave della filosofia

MAURIZIO FERRARIS, *Ontologia*, 2003

GIUSEPPE ACOCELLA, *Etica sociale*, 2003

ROSSELLA BONITO OLIVA, *Soggettività*, 2003

GIOVANNI CASERTANO, *Morte*, 2003

EMILIA D'ANTUONO, *Bioetica*, 2003

ENRICO BERTI, *Filosofia pratica*, 2004

GIOVANNI CASERTANO, *Sofista*, 2004

ELIO MATASSI, *Musica*, 2004

PIO COLONNELLO, *Melanconia*, 2004

FABRIZIO LOMONACO, *Tolleranza*, 2005

VANNA GESSA KUROTCHKA, *Etica*, 2006

ROBERTO GARAVENTA, *Angoscia*, 2006

MARIA TERESA CATENA, *Corpo*, 2006

MAURIZIO MARTIRANO, *Il vero e il fatto*, 2007



Grafica «Bodoni» - Napoli

marzo 2007

